François Danzé

Le Mythologique et le spéculatif.
Art, politique et religion chez Hegel et le premier romantisme allemand

---

DANZÉ, François. *Le Mythologique et le spéculatif. Art, politique et religion chez Hegel et le premier romantisme allemand* **[en ligne]**. Sous la direction de Mai LEQUAN. Thèse de doctorat : Philosophie mention histoire de la philosophie. Lyon : Université Jean Moulin Lyon 3, 2024.

Disponible sur : https://www.theses.fr/2024LYO30018

Document diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Attribution – Pas d'utilisation commerciale - Pas de modification** »
Vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

N° d'ordre NNT : 2024LYO30018

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ JEAN MOULIN LYON 3

Membre de la ComUE université de Lyon

École doctorale n° 487 – Philosophie : histoire, création, représentation

Discipline : **Philosophie**
Mention : **Histoire de la philosophie**

Soutenue publiquement le 02/04/2024, par

François DANZÉ

Le Mythologique et le spéculatif. Art, politique et religion chez Hegel et le premier romantisme allemand

Laboratoire de recherche : **IRPHIL, Institut de recherches philosophiques de Lyon**

Directrice de thèse : **Mme Mai LEQUAN**

Devant le jury composé de :

Mme Mai LEQUAN
Professeure des universités, université Jean Moulin Lyon 3. Directrice de thèse

M. Franck FISCHBACH
Professeur des universités, université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Président du jury

Mme Mildred GALLAND-SZYMKOWIAK
Directrice de recherche, CNRS, école normale supérieure, Paris. Rapporteure

Mme Claire PAGÈS
Maîtresse de conférences habilitée à diriger des recherches,
université de Tours. Rapporteure

M. Jean-Marie LARDIC
Professeur des universités émérite, Nantes université. Examinateur

Mes remerciements vont à ma famille, à Mai Lequan, Martin Baudroux, Florent Jakob, Luc-Etienne de Boyer, Jeanne Dorn, Katia Ouchelli, Simon Rougny, et tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont rendu possible cette thèse.

Remarques préliminaires sur les éditions utilisées

- Les éditions allemandes des œuvres de Hegel sont données, sauf quelques rares exceptions, ou bien dans la *Gesammelte Werke* (abrégé *GW*, suivi du numéro de tome) ; ou bien dans l'édition *Werke in zwanzig Bänden* (abrégé *W*, suivi du numéro de tome).

- La traduction française de la *Phénoménologie de l'esprit* est donnée dans la version de Jean Hyppolite ; certains passages problématiques ont été retraduits en consultant les traductions de Jean-Pierre Lefebvre et de Bernard Bourgeois. Ce choix est motivé d'une part en raison de l'élégance de la traduction d'Hyppolite, éclairant à bien des égards une œuvre difficile d'accès ; d'autre part parce qu'elle trouve sa genèse dans le séminaire d'Alexandre Kojève, et fut la traduction utilisée par un certain nombre d'auteurs (Maurice Blanchot, Georges Bataille, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe…), formant une tradition interprétative, dont notre recherche entend poursuivre certaines voies.

Table des matières

Introduction 6

Première partie

Le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu 18

I. Les sources de la subjectivité romantique 19
A. La révolution métaphysique et le temps de la critique 21
B. L'éducation esthétique de l'homme 39
C. La *Doctrine de la science* au service de la révolution politique 50

II. Figures de la subjectivité romantique 63
A. Hölderlin : exil des dieux et retour à la patrie 64
B. Novalis : poésie et messianisme politique 83
C. Schelling : la nouvelle mythologie en attente du spéculatif 101

III. Le jeune Hegel, la tentation romantique et le tournant 127
A. Royaume de Dieu et révolution théologico-politique 130
B. La religion subjective et modèle de la Cité grecque 142
C. Le tournant d'Iéna 157

Deuxième partie

La *Phénoménologie de l'esprit* au-delà du romantisme 180

I. La confrontation à la subjectivité romantique 181
A. Phénoménologie et mythologie : le Vendredi saint spéculatif 184
B. La critique du romantisme et de l'absolu schellingien 204

II. L'histoire de la réconciliation du divin et du monde 218
A. Le monde gréco-romain et la religion de l'art 219
B. Le monde de la culture et la religion chrétienne 238
C. Le sacrifice de la belle-âme romantique 259
III. L'effectivité du Royaume de Dieu 272
A. De la cruauté du maître à la nouvelle Justice 274
B. La solitude et la vie : le trône de l'esprit absolu 290

Troisième partie

L'effectivité de l'Etat et la mort de l'art 306

I. La vie éthique, l'histoire mondiale et les beaux-arts 307
A. L'athéisme du monde éthique et l'ironie romantique 308
B. La vie éthique et le spectre du romantisme 322
C. Le rôle historique de l'Esthétique 339
II. L'histoire politique mondiale et l'idéal du Beau 350
A. Le monde oriental et l'art symbolique 351
B. Le monde grec et l'art classique 379
C. Le monde romain ou l'esprit en attente de sa résurrection 396
D. Le monde germanique et l'art romantique 401

Conclusion 425

Bibliographie 432
INDEX NOMINUM 445

Introduction

L'allocution du 22 octobre 1818 de Hegel à Berlin devant ses auditeurs présente la vocation philosophique comme un besoin universel à connaître la vérité, tâche la plus haute à laquelle l'esprit doit aspirer : « Le sérieux le plus solide est en et pour lui-même le sérieux s'attachant à connaître la vérité. Ce besoin, par lequel la nature spirituelle se différencie de la nature simplement sentante et jouissante, est précisément pour cette raison ce qu'il y a de plus profond dans l'esprit, il est en et pour soi un besoin universel »[1]. Si la philosophie se définit ainsi par la recherche de la vérité, se séparant de l'immédiateté propre au sentiment et à la jouissance pour s'élever au concept, celle-ci est alors une tâche proprement spéculative, c'est-à-dire que son but est de penser la vérité de l'Idée, et de réaliser ce qu'elle est déjà en elle-même dans l'élément de la conscience de soi. Par ailleurs, dans cette même allocution, une telle entreprise spéculative universelle est présentée par Hegel comme l'édification d'un système philosophique nommé « royaume de la vérité », « royaume de l'esprit », ou encore « royaume de la liberté »[2] : « Un cœur encore sain, écrit-il, a encore le courage de désirer la vérité, et c'est dans le royaume de la vérité (*Reich der Wahrheit*) que la philosophie est chez elle, c'est lui qu'elle bâtit et auquel nous devenons participants de son étude. Ce qui dans la vie est vrai, grand et divin, l'est par l'*Idée* ; le but de la philosophie est de la saisir dans sa figure (*Gestalt*) et son universalité vraies. La nature est assujettie à réaliser la raison seulement par nécessité ; mais le royaume de l'esprit (*Reich des Geistes*) est le royaume de la liberté (*Reich der Freiheit*). Tout ce qui donne de la cohérence à la vie humaine, tout ce qui a valeur et validité, est de nature spirituelle, et ce royaume de l'esprit existe seulement par la conscience de la vérité et du droit, par la saisie des Idées »[3]. De l'aveu même de Hegel, la philosophie spéculative est donc réalisation d'un royaume de l'esprit absolu, en lequel celui-ci s'est élevé à la pleine liberté par la connaissance de la vérité, et où il reconnaît ainsi sa « figure » telle qu'est elle en son

[1] Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (abr. *ENC*), *Science de la Logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, p. 147 / *Hegel Sämtliche Wer, Bd. 8, System der Philosophie I*, pp. 33-34).
[2] L'expression de « royaume » (*Reich*) que reprend ici Hegel à son compte pour imager le concept de système de la science philosophique a une longue histoire. Celle-ci est originairement un terme à connotation religieuse (que l'on trouve notamment dans le thème augustinien de la Cité de Dieu), avant que celui-ci ne se laïcise progressivement en un sens spirituel et moral, d'abord chez Leibniz comme « règne de la grâce » (cf. par exemple *Monadologie*, article 87), puis ensuite chez Kant comme « règne des fins », c'est-à-dire un monde moral intelligible ou « *corpus mysticum* » de tous les êtres raisonnables sous des lois de la liberté (cf. *Critique de la raison pure*, « Canon de la raison pure », Bibliothèque de la Pléiade, p. 1368 / AK III, 52).
[3] *Ibid*., p. 148 / pp. 35-36.

« universalité », c'est-à-dire se reconnaît absolument soi-même dans toute altérité et singularité qui se manifeste ici et maintenant. La vie humaine ainsi satisfaite en son besoin philosophique devient alors une vie proprement rationnelle, en laquelle l'irrationnalité de la nature, et en premier lieu l'exaltation du sentiment, perd sa puissance assujettissante. Par la connaissance des Idées – et à titre insigne celle du Droit – un tel système peut dès lors prétendre à la destitution de l'injustice pour y faire régner un ordre libre et spirituel.

Plus encore, dans la mesure où, premièrement, la connaissance spéculative de l'Idée, et, *in fine*, de l'Idée absolue comme esprit absolu, trouve son accomplissement scientifique sous la forme du système[4] (dont l'introduction est la *Phénoménologie de l'esprit*, et ses trois parties la *Science de la Logique*, la *Philosophie de la Nature*, et la *Philosophie de l'Esprit*), et où, secondement, l'histoire est conçue par Hegel comme le mouvement même de sa réalisation, l'avènement d'un tel système dans sa propre philosophie signifierait alors la fin de l'histoire (*das Ende der Geschichte*). Cette pensée d'une fin de l'histoire est certes sujette à controverse, et est davantage l'œuvre du commentaire hégélien, et en premier lieu d'Alexandre Kojève, plutôt que thématisée comme telle par Hegel dans ses écrits. C'est en effet Kojève qui aura donné à ce thème ses lettres de noblesse dans les conférences qu'il prononça à l'Ecole des Hautes Etudes de 1933 à 1939, lorsqu'il interpréta la *PhE* comme la prise de conscience de la fin de l'histoire. D'après son interprétation, alors que Napoléon achève l'histoire dans l'institution de l'Etat de droit moderne, Hegel conçoit au même moment, à Iéna, la vérité spéculative d'un tel événement venant clôturer l'histoire, provoquant l'ultime événement historique : « Napoléon, écrit-il, achève l'histoire, Hegel en prend conscience, c'est le "Savoir absolu", qui ne devra plus être modifié ni complété, puisqu'il n'y aura plus rien de nouveau dans le Monde. Ce savoir décrit donc la *totalité* du réel : c'est la VERITE, totale et définitive ("éternelle"). Il sera développé dans le "Système" (Encyclopédie). Mais pour y arriver il a fallu "achever" l'histoire (Napoléon) et prendre conscience de son développement intégral »[5]. Dès lors, est-ce à dire que la philosophie s'achève avec Hegel, et qu'elle n'a plus à se soucier de réaliser empiriquement le Droit universel ? N'est-elle que la glorification d'un éternel présent justifié par une vérité exposée à titre définitif par la raison humaine ?

Il est indéniable que Kojève aura pris beaucoup de liberté quant au sens proprement hégélien que pourrait recouvrir cette « fin de l'histoire », l'infléchissant dans une voie marxiste

[4] Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (abr. *PhE*), « Préface », trad Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1947, tome 1, p. 8 / *GW 9*, p. 11 : « la vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité ».
[5] Cf. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 41-42.

et existentialiste, confessant lui-même à Tran Duc Tao avoir corrigé Hegel là où ce dernier s'était trompé[6]. Si l'interprétation de Kojève est aujourd'hui récusée par la majeure partie du commentaire hégélien, il demeure que la « fin de l'histoire » aura été et reste encore un thème clé dans la compréhension du hégélianisme et de son actualité[7]. Ainsi, plus proche de l'esprit de la philosophie hégélienne, Jean-François Kervégan écrit plus prudemment que la « "fin de l'histoire" – dont Hegel ne parle guère – est la manifestation, *dans* l'histoire, d'une instance de rationalité qui l'excède »[8]. Nous serions ainsi autorisés à parler d'une fin de l'histoire, et ce sans trahir l'esprit de la philosophie hégélienne, à condition de ne voir en elle que la simple abolition de l'histoire par une connaissance de soi qui se révèle certes à l'esprit au sein de l'histoire, mais qui, parvenu à son but sous sa forme systématique, s'élève au-dessus d'elle pour pouvoir, depuis cette instance supérieure (absolue et non seulement objective), rendre conforme le réel à la rationalité de l'esprit, et, ce faisant, réconcilier nature et esprit. Ainsi, dans une même tendance interprétative de la fin de l'histoire, Bernard Bourgeois, contre Kojève et Francis Fukuyama[9], propose encore cette définition qui nous paraît la plus complète et la plus satisfaisante : « En vérité, il faut le répéter, Hegel entend par fin de l'histoire l'achèvement de celle-ci en tant que prise de conscience par l'humanité des conditions objectives de sa libération, leur réalisation générale mobilisant la longue histoire empirique à venir. Cette conception de la fin proclamée de l'histoire laisse place en elle, non seulement au retour des vicissitudes proprement naturelles assoupies dans son long jour, mais à la rechute, à travers la détente de l'effort libérateur universel, dans tel épisode violent surmonté de celui-ci »[10]. De ce point de vue, la philosophie

---

[6] Pour un examen critique de l'hégélianisme de Kojève, on se réfèrera à l'ouvrage de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière *De Kojève à Hegel*, Albin Michel, 1996, et notamment les pp. 64-66 où est cité la lettre à Tran Duc Thao mentionnée. Pour une critique plus générale de l'interprétation de la fin de l'histoire chez Kojève, on se réfèrera à ce même ouvrage, chapitre « Fin de l'histoire », pp. 97-125.

[7] Cette lecture de Kojève joua un rôle très important dans la lecture francophone de Hegel tout au long du 20ème siècle, comme par exemple chez Merleau-Ponty, Georges Bataille ou Maurice Blanchot, bien qu'en Allemagne Karl Löwith pouvait lui aussi concevoir une fin de l'histoire hégélienne dans des problématiques voisines à celles de Kojève, notamment dans son ouvrage *De Hegel à Nietzsche* (1941 pour l'édition allemande ; trad. Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, 1969, pour l'édition française). Plus tardivement, on pourra se référer également à l'ouvrage de Reinhart Klemens Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte* (Verlag Karl Alber, 1980) ; ainsi qu'à l'article de Jean-Renaud Seba, « Histoire et fin de l'histoire dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 85, n° 1, 1980 ; plus récemment à Philippe Le Roux, « Répliques de la "fin de l'Histoire" », in Louis Roux (dir.), *Les liens et le vide : recherches sur la création contemporaine, arts, lettres, philosophie*, Publication de l'Université de Saint-Étienne/CIEREC (n° LXXXIV), 1994 ; Christophe Bouton, « Hegel penseur de la *fin de l'Histoire* » *in* Jocelyn Benoist et Fabio Merlini (dir.), *Après la fin de l'Histoire : Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 2000.

[8] Cf. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (désormais abrégés *PPD*), trad. Jean-François Kervégan, PUF, 1998, p. 558, note infrapaginale n°1.

[9] Cf. Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992. Pour une critique des thèses de Fukuyama on se reportera aussi à l'ouvrage de Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, « Conjurer le marxisme », pp. 87-127.

[10] Bernard Bourgeois, *Penser l'histoire du présent avec Hegel*, Vrin, 2017, p. 8. On se réfèrera également au chapitre « Fin de l'histoire » de son ouvrage *La raison moderne et le droit politique*, Paris, Vrin, 2000 ; ainsi qu'à

hégélienne proclamant conjointement l'avènement du système de l'esprit absolu *et* la fin de l'histoire n'est nullement une simple glorification du temps présent, pas plus qu'elle ne serait la demeure de l'esprit prussien de la restauration, comme le proclamait Rudolf Haym en 1857[11], mais elle permettrait au contraire de comprendre la présence persistante du négatif dans l'histoire, et, ainsi, du mal et de l'injustice qui continue d'agir en elle, tout en rendant possible sa négation par une connaissance vraie de ce qu'est l'Idée du Droit. La fin de l'histoire serait toujours à rejouer empiriquement là où la nature fait rejaillir la puissance de l'injustice, et signifierait davantage un dépassement de l'histoire elle-même dans l'éternité de l'esprit, que l'absence d'événement historique nouveau accomplissant le Droit universel. La philosophie spéculative de Hegel ne serait donc un triomphe sur l'histoire qu'au sens où elle expose le moyen de s'en rendre maître par la connaissance de la vérité entendue comme connaissance de l'absoluité de l'esprit, à partir de quoi il est possible d'instituer en elle le Droit universel, et de rejouer le combat pour cette institution partout où l'ignorance et la lâcheté procèdent au mouvement inverse de destitution.

Pourtant, si un tel triomphe de la rationalité spéculative hégélienne dans l'histoire, entendu aussi bien comme connaissance de l'Idée que comme édification du royaume de la liberté dans l'effectivité politique, peut paraître séduisant, ne faut-il pas encore questionner sa provenance et une possible illusion qui persisterait en elle ? Il semble en effet encore décisif de questionner une possible origine mythologique de la rationalité spéculative, qui ferait d'elle, consciemment ou inconsciemment, une pensée de l'histoire proprement tragique et catastrophique. C'est ainsi notamment que Jacques Derrida, dans les *Marges de la philosophie*, propose, en repartant d'une formule du *Jardin d'Epicure* d'Anatole France et d'une note de Nietzsche, de lire la métaphysique en général, et, plus spécifiquement la métaphysique de Hegel, en tant qu'elle en est l'ultime expression, comme une « mythologie blanche », au sens où les concepts de la métaphysique seraient venus recouvrir, tel un palimpseste, des métaphores et des figures divines qui en furent la première expression avant de disparaître sous cette seconde écriture[12]. La tâche du philosophe qui voudrait sortir du nihilisme, et déborder ainsi le cadre de la métaphysique pour investir les marges de la pensée, doit être semblable à celle des chimistes cherchant à faire réapparaître le texte original. Les concepts de la métaphysique sont

---

la conférence « La fin de l'histoire selon Hegel », prononcée le 12 décembre 2005 à l'Académie des sciences morales et politiques (accessible en ligne sur le site de l'Académie, à l'adresse suivante : https://academiesciencesmoralesetpolitiques.fr/2017/06/03/la-fin-de-lhistoire-selon-hegel/).

[11] Cf. Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit* (1857 pour la première édition allemande ; pour l'édition française cf. la traduction de Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 2008).

[12] Cf. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, « La mythologie blanche », Les éditions de Minuit, 1972.

en effet pour Derrida des métaphores qui se sont « usées », sorties d'un monde qu'elles ont cependant édifié. L'« usure » est ainsi la métaphore du concept, désignant par là le renversement au moyen duquel la métaphore a perdu sa capacité à faire monde par elle-même, mais continue cependant d'agir sous une forme conceptuelle : « Mythologie blanche – la métaphysique a effacé en elle-même la scène fabuleuse qui l'a produite et qui reste néanmoins active, remuante, inscrite à l'encre blanche, dessin invisible et recouvert dans le palimpseste »[13]. La philosophie hégélienne, selon cette hypothèse de lecture, serait une mythologie masquée, occultée, invisible, écrite à l'encre blanche, mais qui néanmoins continuerait d'agir souterrainement dans l'inconscience de l'esprit : plutôt que d'accomplir effectivement la rationalité dans la conscience et la liberté absolue de soi-même, la spéculation hégélienne nous enfermerait dans le mythe, et nous masquerait à nous-mêmes l'irrationnel au fondement du système, répétant ainsi l'institution d'un pouvoir inique. L'entreprise d'une déconstruction de la métaphysique, telle que Derrida peut la penser, est *in fine* celle une *démythologisation*, condition pour qu'une nouvelle forme de rationalité libérée du mythe puisse advenir, nous reconduisant au réel et affirmant l'exigence d'une justice encore en attente de son procès.

De ce point de vue, nous pouvons commencer à esquisser l'idée selon laquelle l'histoire du monde (*Weltgeschichte*) serait traversée par deux forces antagonistes, que l'on peut à titre schématique présenter d'une part comme une force mythologique (obscure, nocturne, tragique et catastrophique) et d'autre part comme une force rationaliste (claire, diurne, source d'espoir et de progrès), et dont la victoire de l'une sur l'autre occasionnerait, pour chaque monde qui s'ouvre depuis leur lutte, selon un mouvement révolutionnaire, la destitution et l'institution de la justice et de l'injustice. Mais ces deux forces sont-elles véritablement antagonistes, et, si oui, dans quelle mesure ? Car si la métaphysique est, comme le pense Derrida, une mythologie blanche, alors il existerait une forme de rationalité qui n'est que le travestissement ou le recouvrement d'une forme mythologique, et qui s'opposerait encore à une autre forme de rationalité plus originaire que la métaphysique, et radicalement étrangère à la forme mythologique. Il s'agit ainsi de questionner la provenance mythologique de la rationalité spéculative, leur entrelacement, et un possible dépassement du mythologique par le spéculatif. Dès lors, la rationalité spéculative doit-elle être reconduite à une strate mythologique plus originaire, voire plus fondamentale ? Ou est-elle au contraire la suppression et le dépassement de cette forme primordiale, par quoi se révélerait une vérité dont le mythologique en serait soit le porteur, mais d'une façon seulement latente et voilée, soit la stricte exclusion ?

[13] *Ibid.*, p. 254.

Pour comprendre plus en avant un tel problème, et, de là, questionner en quoi la philosophie spéculative hégélienne demeure à penser depuis sa tension avec le mythologique, il nous faut encore revenir plus précisément sur ce que signifie le mythologique, ce qu'il nous est possible de faire à titre heuristique en nous appuyant sur la thématisation produite par Walter Benjamin dans son essai « Critique de la violence ». Ce dernier entend en effet le mythologique comme une forme de discours où l'homme est posé dans un rapport de soumission à l'égard des dieux, lesquels sont constitutifs d'une vérité révélée à une parole poétique et symbolique. Le mythologique est alors la manifestation d'une violence divine, laquelle peut se joindre, voire s'identifier, à la violence fondatrice du droit : « La violence mythique, écrit-il, sous ses formes archétypiques, est pure manifestation des dieux (…) Si cette violence immédiate dans ses manifestations mythiques peut apparaître très proche de la violence fondatrice de droit, voire identique à elle, de là une problématique rejaillit sur la violence fondatrice de droit, dans la mesure où cette dernière, dans l'examen présenté plus haut de la violence guerrière, a été caractérisée comme une violence ayant seulement le caractère de moyen (…) La fondation de droit est une fondation de pouvoir, et, dans cette mesure, un acte de manifestation immédiate de la violence. Si la justice est le principe de toute finalité divine, le pouvoir est le principe de toute fondation mythique du droit »[14]. Le mythe, d'après la définition qu'en donne ici Walter Benjamin en son rapport au droit, est ainsi par essence tragique, en ce sens qu'il destine l'homme à la catastrophe dès lors que celui-ci se révolte contre l'ordre politique fondé sur la violence des dieux, et dont les gouvernants en sont les représentants. La mythologie fonde en ce sens le droit en son origine violente et irrationnelle, légitimant le sacrifice des singularités et le versement du sang. La critique de la violence proposée par Walter Benjamin, condition *sine qua non* de « l'espoir d'apporter un jour aux hommes un droit nouveau »[15], est ainsi un processus de démythologisation, analogue au projet de Derrida, et dont le but est de substituer au fondement inégalitaire et irrationnel du mythe un fondement égalitaire et rationnel. Qu'en est-il alors, de ce point de vue, de la rationnalité hégélienne ? Est-elle le travestissement d'un fondement mythologique sous un vêtement conceptuel ? Est-elle une philosophie essentiellement tragique et catastrophique, légitimant la violence de l'histoire, mais qui se masque sous le vêtement conceptuel du droit et de la liberté ? Ou bien est-elle au contraire l'accomplissement de cet espoir d'un droit nouveau à même de sortir les peuples, et, plus généralement, l'humanité elle-même, de l'origine violente et cruelle de son histoire ?

[14] Walter Benjamin, *Œuvres I*, « Critique de la violence », trad. Maurice de Gandillac revue par Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000, pp. 235-236.
[15] *Ibid*.

La présente recherche entend donc interroger une telle provenance mythologique de la rationalité spéculative hégélienne, de sorte que son but est de déterminer si cette dernière doit ultimement être reconduite à une strate mythologique originaire, nous invitant alors à démystifier la rationalité hégélienne pour voir en elle une philosophie tragique, si ce n'est catastrophique, incapable de résorber l'inégalité et l'injustice des rapports de maîtrise (*Herrschaft*) et de servitude (*Knechtschaft*), ou si au contraire il n'y aurait pas une puissance de la rationalité spéculative à défaire le mythologique en en proposant aussi bien la suppression que la relève conceptuelle, et, partant, une puissance à réaliser l'égalité des hommes. La fin de l'histoire hégélienne, parce que reposant en son origine sur le mythologique, est-elle en sa vérité cachée un enfermement dans un cours tragique et catastrophique ? Ou bien la puissance du spéculatif n'a-t-elle pas la force de renverser la violence instituée comme droit par le mythologique, et de promouvoir ainsi l'institution d'une authentique justice au sein de l'Etat ? La philosophie hégélienne n'a-t-elle pas la force de traverser la nuit du monde en laquelle le mythe enferme l'homme ? N'est-elle pas en mesure de retrouver au sein même ou en-deçà du mythologique la puissance d'une rationalité à même d'effectuer la liberté humaine dans l'Etat et d'interrompre la destinée tragique de l'histoire ?

Il faut certes reconnaître que Hegel lui-même n'aura pas occulté le rapport étroit et ambigu qu'entretiennent le spéculatif et le mythologique. Les dernières pages de *Foi et savoir* évoquent en effet la nécessité de faire advenir « le Vendredi Saint spéculatif (…) dans toute la vérité et la cruauté de son impiété »[16], formulation énigmatique, signifiant au moins que le spéculatif n'est pas étranger au mythe de la Passion du Christ et de la violence sanglante qui est la sienne. L'héritage de la mythologie chrétienne, et plus spécifiquement de l'épisode du sacrifice du Christ, est encore revendiqué dans la *PhE*, lorsque cette œuvre est présentée, en son ultime chapitre, comme « le calvaire de l'esprit absolu »[17]. Est-ce à dire que la venue au jour de la rationalité spéculative est la répétition sous un mode conceptuel de ce qui a d'abord été institué sous un mode métaphorique et symbolique ? Le système hégélien n'est-il que la consolidation d'un ordre politique mondain fondamentalement instauré par la Passion du Christ ? Mais si la philosophie hégélienne est elle-même l'accomplissement du « Vendredi Saint spéculatif », quel sens donner alors à « la vérité et la cruauté de son impiété », dont il est fait mention dans *Foi et savoir* ? Hegel est-il pour autant hétérodoxe au christianisme et à sa théologie-politique ? Pour Nietzsche, il ne fait pas de doute que la philosophie hégélienne n'est qu'une « théologie dissimulée », c'est-à-dire une philosophie corrompue par le protestantisme

[16] Hegel, *Foi et savoir*, trad. Alexis Philonenko et Claude Lecouteux, Vrin, 1988, pp. 206-207 / *GW 4*, p. 414.
[17] Hegel, *PhE*, tome 2, p. 313 / *GW 9*, p. 434.

et son rapport au mythe chrétien de la Passion : « Le pasteur protestant, écrit-il au §. 10 de *L'Antéchrist*, est l'aïeul de la philosophie allemande, le protestantisme même est son *peccatum originale* (…) Il suffit de prononcer le nom de la "*Tübinger Stift*" pour saisir tout ce que la philosophie allemande est au fond : une théologie *dissimulée* (*hinterlistige*) »[18]. La rationalité hégélienne ne serait ainsi, du point de vue de Nietzsche, qu'une ruse sournoise ayant pour but de restaurer un christianisme moribond et de promouvoir des valeurs négatrices de la vie.

En outre, l'évocation du *Stift* n'est pas anodine, et renvoie Hegel à ses années de jeunesse passées au séminaire en compagnie de Hölderlin et Schelling au début de la décennie 1790, alors qu'éclatait au même moment la Révolution française et que Kant initiait par sa *Critique de la raison pure* (abr. *CRP*) une révolution en métaphysique. Nous retrouvons en effet dès cette époque, chez ces trois camarades, une volonté de participer à ce mouvement révolutionnaire aussi bien d'un point de vue philosophique (Hegel et Schelling), que poétique (Hölderlin). Le manuscrit anonyme du *Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand*, retrouvé au début du 20ème siècle dans les documents de Hegel et daté des années 1795-1796, avance en outre l'idée d'une nouvelle mythologie à venir, procédant aussi bien de la philosophie que celle-ci de celle-là : « la mythologie doit devenir philosophie pour rendre le peuple raisonnable, et la philosophie doit devenir mythologie afin de rendre les philosophes sensibles »[19]. Hegel, Schelling et Hölderlin (mais cela vaut aussi pour le premier romantisme du cercle d'Iéna, comprenant entre autres les frères Schlegel et Novalis) ont ainsi eu la volonté d'assimiler et de dépasser le criticisme kantien (moyennant les apports de Fichte) pour produire l'union de la philosophie spéculative et de la mythologie. L'œuvre hégélienne, des écrits de jeunesse à la maturité du système, n'aurait-elle donc été qu'une ruse sournoise de la raison pour consolider une strate mythologique plus originaire issue du protestantisme ? La réponse à cette problématique ne peut aller de soi, non seulement parce que les écrits de Berne et de Francfort sont imprégnés de part en part d'une atmosphère anticléricale, favorisant plutôt la mythologie grecque et le modèle de la Cité sur la théologie-politique chrétienne, mais aussi parce que la période d'Iéna (1801-1806) semble être un tournant pour Hegel et le renoncement au projet d'une nouvelle mythologie à créer[20]. Ne faut-il pas voir là le signe d'un renversement, et, plus encore, le signe d'une abolition du mythologique par le spéculatif ?

---

[18] Nietzsche, *L'Antéchrist*, §. 10, trad. Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, 1974.
[19] Traduction de J.-L. Nancy et P. Lacoue-Labarthe, *in L'absolu littéraire*, Paris, Seuil, 1978, p. 54.
[20] Cf. Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, « Hegel und Hölderlin », Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, p. 10 : « En un rapide changement de scène historique propre à l'époque, la vie de ces amis fut dispersée en des directions opposées, avec d'une part l'entrée de Hegel dans la vie prosaïque de l'enseignement quotidien à l'Université d'Iéna, ainsi que la formation de la conviction que le monde moderne ne pouvait plus se retrouver dans une grande poésie mythique (…) ». Nous traduisons.

Notre recherche nous invite ainsi à faire en une première partie l'archéologie, si ce n'est la cryptologie, du système hégélien de la maturité, en interrogeant le lien complexe qui unit chez le jeune Hegel le spéculatif et le mythologique, et de poursuivre les travaux qui révélèrent peu à peu au 20ème siècle l'existence d'un jeune Hegel romantique, favorable à une philosophie de la vie en laquelle est prôné l'immédiateté du sentiment esthétique et religieux, éloigné de l'image que nous avions jusqu'alors d'un Hegel systématique et rationaliste[21]. Pour cela, nous nous proposons de lire la pensée du jeune Hegel en la replaçant en son contexte, en produisant ce que nous nommons, depuis Dieter Henrich et Manfred Frank (et plus récemment, dans une même tradition interprétative, Dalia Nassar), une constellation philosophique. Cette méthode génétique et externaliste d'histoire de la philosophie propose de lire le développement de l'idéalisme allemand non comme une suite logique de problèmes et de thèses trouvant sa résolution dans l'achèvement d'une totalité systématique (comme Hegel pouvait lui-même comprendre sa place au sein de l'histoire de la philosophie, ou, plus tardivement, Richard Kroner dans son ouvrage *De Kant à Hegel*[22]), mais plutôt comme un espace de pensée où il est possible de dégager un horizon problématique commun à divers penseurs, et en lequel des figures singulières se détachent et s'éclairent mutuellement[23]. Nous dégagerons ainsi une première strate critique et transcendantale, analysant comment la Révolution française jointe à la révolution en métaphysique initiée par Kant dans la *CRP* auront, via le projet d'une éducation esthétique chez Schiller et sa critique fichtéenne, constitué le noyau problématique commun à ce que nous comprendrons comme une « subjectivité romantique » (chapitre 1). Nous faisons en effet l'hypothèse qu'il est possible de dégager une unité à ce que l'historiographie aura nommé « romantisme » ou « premier romantisme » (*Frühromantik*), et en lequel nous incluons Hölderlin, et, dans une mesure moindre, Schelling, et ce malgré même les difficultés inhérentes à penser une communauté romantique là où prime le plus souvent des singularités fortes se

[21] Les travaux de Franz Rosenzweig (cf. *Hegel et l'Etat*, trad. Gérard Bensussan, Paris, PUF, 1991 ; 1ère édition allemande de 1920), puis de Georg Lukács (cf. *Le jeune Hegel*, deux tomes, trad. Guy Haarscher et Robert Legros, Paris, Gallimard, 1981 ; 1ère édition allemande de 1948), et plus tardivement ceux de Dieter Henrich et Manfred Frank, jouèrent un rôle important dans la compréhension de la philosophie du jeune Hegel en lien avec le premier romantisme, Schelling et Hölderlin. En France, c'est notamment Jean Wahl (cf. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, PUF, 1929) qui initia de telles recherches. On notera également en Belgique les travaux importants de Robert Legros (et notamment son ouvrage *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, ed. Ousia, 1980).

[22] Cf. Richard Kroner, *De Kant à Hegel*, trad. Marc Géraud, deux tomes, Paris, l'Harmattan, 2013 (1921 pour la première édition allemande).

[23] Cf. Dieter Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991 ; pour un article présentant les grandes lignes de cette méthode, cf. Martin Mulsow, « Qu'est-ce qu'une constellation philosophique ? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2009/1 (64e année), p. 81-109.

refusant au système et à la totalité. Nous nous proposons en effet de trouver dans « le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu », selon une expression empruntée à Friedrich Schlegel[24], une certaine unité commune au projet philosophico-poétique de Hölderlin, Novalis et Schelling, qui auraient à eux trois, et ce malgré des dissensions internes profondes, incarné remarquablement un même type de subjectivité, laquelle trouverait ses caractéristiques essentielles dans le désir de produire une philosophie à même de promouvoir la création d'une nouvelle mythologie, laquelle doit à son tour accomplir une révolution mondiale à même d'apporter à l'humanité une culture supérieure (chapitre 2). Si Schelling est certainement le plus distant de ce que l'on peut nommer une « philosophie romantique », et ce parce qu'il demeura tout au long de son œuvre fidèle aux exigences de la raison spéculative et de la forme systématique, nous chercherons à démontrer l'hypothèse selon laquelle seul Hegel parvient à véritablement dépasser la philosophie romantique par sa philosophie de l'histoire. Nous entreprendrons ainsi pour conclure cette première partie une analyse du parcours du jeune Hegel, de Berne (1793-1796) à Francfort (1797-1800), en lequel, après une certaine inclination pour le romantisme, ce dernier aurait opéré à un véritable tournant lors de la période d'Iéna (1801-1806). Alors que ces deux premières périodes exposent en effet un Hegel enclin à fonder la venue d'une nouvelle mythologie sur une philosophie spéculative en quête d'absolu, c'est au cours de cette troisième période que la philosophie spéculative ne lui aurait parue réalisable sous sa forme systématique qu'en intégrant en elle la forme mythologique pour la supprimer, refusant par-là même toute possibilité d'une nouvelle mythologie encore à venir (chapitre 3).

Cette archéologie de la pensée du jeune Hegel effectuée, nous pourrons alors passer d'une lecture jusqu'alors externaliste à une lecture internaliste, analysant dans une deuxième partie la *PhE* – introduction au système de la philosophie, et donc partie intégrante de celui-ci – comme l'expérience commémorative du triomphe de Hegel sur la subjectivité romantique, et, partant, sur son propre romantisme de jeunesse. La *PhE* accomplirait en effet le « Vendredi Saint spéculatif » de *Foi et savoir* en procédant au sacrifice de la subjectivité romantique, au sens de la prise de conscience de soi de la belle-âme (*schöne Seele*), nom que recouvre dans la *PhE* la subjectivité romantique, expérience à comprendre alors comme son auto-dépassement dans la forme spéculative du savoir de soi. Pour cela, nous replacerons d'abord la *PhE* dans l'horizon mythologique de la mort du Dieu qui est le sien, à partir de quoi nous pourrons exposer le sens de la polémique engagée contre différents représentants la philosophie romantique – dont les noms demeurent tacites –, ainsi que contre la philosophie de l'identité schellingienne (chapitre

[24] Cf. *Athenaeum*, vol. 1.2 (1798), p. 60 / « Fragments » (222) *in* J.-L. Nancy et P. Lacoue-Labarthe, *L'absolu littéraire*, p. 129.

1). D'une philosophie spéculative de l'histoire seule à même de ressusciter l'absolu dans le nouveau monde post-révolutionnaire contemporain à Hegel, nous chercherons à saisir par une lecture conjointe des chapitre VI (Esprit) et VII (Religion) en quoi la phénoménologie de l'histoire présente un mouvement de va-et-vient entre institution et destitution du mythologique, provoquant la succession des mondes politiques, juridiques et moraux particuliers, culminant dans la scission de la belle-âme et de la représentation chrétienne qui en est pourtant la matrice (chapitre 2). Face à la nécessité de réconcilier ces deux figures ultimes des chapitres « Esprit » et « Religion », nous analyserons enfin le « Savoir absolu », en lequel se récapitule l'ensemble du chemin et l'expérience qu'est la *PhE*, comme le mouvement même du sacrifice de soi de la belle-âme romantique, où le mythologique est définitivement supprimé en sa forme pour s'élever à ce qui jusqu'ici n'était que secrètement contenu en lui, à savoir la forme spéculative du savoir. Le « Royaume de Dieu » est alors réalisé comme « royaume spirituel » annonçant la venue au jour non pas tant d'une nouvelle mythologie (désir qui ne pouvait provenir que d'une belle-âme inconsciente d'elle-même et non réconciliée avec son monde présent), que du système de la science lui-même rendu possible par un tel sacrifice de la subjectivité romantique (chapitre 3).

Notre troisième partie, poursuivant la lecture internaliste engagée en deuxième partie, investira enfin le système proprement dit, et, plus particulièrement, l'articulation de l'esprit objectif et de l'esprit absolu, afin de comprendre conjointement leurs transformations dans une histoire unique nécessitant pourtant deux niveaux de lecture. Nous analyserons pour cela principalement les *PPD*, le cours de 1822-1823 sur la philosophie de l'histoire, la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie* (notamment les paragraphes consacrés à l'esprit objectif), ainsi que les *Leçons d'Esthétique*. Nous verrons dans ces différentes œuvres la poursuite du combat de Hegel contre la philosophie romantique sous de nouveaux aspects (romantisme politique, ironie romantique), ainsi que contre de nouvelles figures (notamment Fries et Solger, mais aussi Friedrich Schlegel, explicitement identifiés et attaqués), révélant en quoi le système de la maturité s'est bien élevé au-dessus d'elle (chapitre 1). Enfin, nous analyserons de nouveau l'histoire hégélienne, non plus cette fois-ci dans le cadre de l'expérience de la conscience propre à la *PhE*, mais dans le cadre de l'esprit objectif et absolu. En relisant conjointement la philosophie de l'histoire et l'esthétique, nous nous proposons d'éclairer l'une par l'autre pour comprendre en quoi la progressive réalisation de l'Idée du Droit implique nécessairement la progressive dissolution de l'art, jusqu'à sa mort finale dans l'art romantique et sa conservation dans le souvenir propre à la spéculation esthétique (chapitre 2). Le mythologique serait donc en cela certes la condition de l'apparition de l'Idée du Droit, mais son effectivité ne pourrait

ultimement, au sein de l'Etat, n'être conquise que par sa suppression et son dépassement dans la forme spéculative, désormais garante de l'Etat de droit moderne, mais dont la garantie présuppose cependant que soit aussi conservé le souvenir des belles œuvres d'art et de leur sens, ce sans quoi les mondes passés de l'esprit (et par conséquent l'histoire et la justification de cet Etat) ne pourraient qu'être inconnus en leur essence, ce sans quoi aussi serait menacé l'être-là du droit et de la vérité, en vue desquels œuvre sans cesse tout cœur sain qui possède encore le désir et le courage de philosopher.

Première partie

Le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu

Chapitre I.

Les sources de la subjectivité romantique

Incontestablement, les événements politiques qui se sont rassemblés sous le nom de « Révolution française » en la dernière décennie du 18ème siècle auront été déterminants dans la constitution de la subjectivité romantique et de la philosophie hégélienne. La Révolution française surgit en effet pour les Allemands comme une lumière venant éclairer la nuit du monde : alors qu'en une terre où n'existe pas encore d'unité politique règne un profond sentiment d'exil, celle-ci devient rapidement le symbole du commencement d'une révolution mondiale destinée à mettre fin à cet exil et à retrouver le sens de la patrie. Assurément, il y eut une attente messianique qui pesa en Allemagne dans les dernières décennies du 18ème siècle, et qui fit apparaître la Révolution française sur le devant de l'histoire mondiale comme le commencement de la réalisation du Royaume de Dieu sur Terre. Encore au temps où Hegel professait à Berlin ses derniers cours peu avant sa mort, le développement du sens conceptuel de cet événement sous l'horizon de l'histoire mondiale fut pour lui l'occasion de revenir sur l'expérience faite par sa génération sur ce bouleversement politique sans précédent. « Depuis que le soleil se tient au firmament et que les planètes tournent autour de lui, s'exclamait-il, l'on n'avait pas vu l'homme se placer la tête en bas, c'est-à-dire se fonder sur la pensée, et construire d'après elle la réalité. Anaxagore avait dit le premier que le νοῦς régit le monde ; mais c'est maintenant seulement que l'homme est parvenu à reconnaître que la pensée doit régir la réalité spirituelle. C'était donc là un glorieux lever de soleil. Tous les êtres pensants ont célébré cette époque. Une émotion sublime dominait en ce temps, l'enthousiasme de l'esprit faisait frissonner le monde, comme si à ce moment seulement celui-ci s'était véritablement réconcilié avec le divin »[25]. Hegel avait vu se produire la Révolution française alors qu'il n'était qu'un jeune étudiant au *Stift* de Tübingen, et ce fut pour lui comme pour ses camarades Schelling et Hölderlin, ainsi que pour toute la génération romantique qui allait naître, le signe qu'il était temps de rendre effectif, au moyen de la philosophie et de la poésie, un monde nouveau où les hommes seraient libérés de toute forme d'oppression. Cette glorieuse aurore avait été pour eux le signe d'un appel à la réalisation du Royaume de Dieu, le symbole d'un futur où le despotisme aurait été aboli et où la vie humaine aurait atteint une véritable béatitude. Si la dernière décennie

[25] Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin modifiée, Vrin, 1979, p. 340 / *W12*, p. 529.

du 18ème siècle laisse venir en Allemagne le surgissement d'un événement majeur pour l'histoire de la philosophie, le mot même de romantisme – et bien que les premiers romantiques eux-mêmes ne se désignèrent que rarement sous ce nom – désigne indéniablement l'une des grandes interprétations de cet événement et des conséquences pratiques qu'il appela en son temps.

Cependant, si la Révolution française est un événement politique constitutif de la subjectivité romantique, celle-ci doit également sa naissance à l'union de cette révolution avec une autre révolution, non politique mais proprement métaphysique, laquelle fut initiée par Kant, Schiller, et Fichte, sous la bannière de l'idéalisme transcendantal. Si le premier romantisme allemand joua assurément un rôle décisif dans le développement de la philosophie allemande de Kant à Hegel (et dont les échos se feront encore sentir au 20ème siècle) mais fut aussi un bouleversement de la sensibilité artistique et de la critique esthétique d'un poids majeur pour l'histoire des arts, et, au premier chef, de la littérature, le sens de son projet ne peut être compris sans un retour aux nouveaux fondements philosophiques posés par l'idéalisme transcendantal. Avec le romantisme, dans le mouvement de la critique esthétique qu'il théorisa, nous apercevons pour la première fois en quoi le « Moi » pourrait peut-être saisir son absoluité dans l'art et faire de la divinité qu'il porte en lui un monde au moyen de l'imagination créatrice : en prenant appui sur cette révolution métaphysique pour y édifier une théorie philosophique favorable à la création poétique, le romantisme fonda alors sur elle un projet politique et religieux dont le centre devait être une nouvelle mythologie encore à créer. La paix et l'égalité universelle des hommes auraient pour condition une nouvelle forme d'art à la fois unique et multiple, fragmentaire et pourtant totale, où chaque sujet, en sa qualité de poète, aurait pour tâche de poursuivre le mouvement infini de la création. En elle seulement serait accessible une vie humaine revenue en une patrie politique et religieuse.

Face à ce projet révolutionnaire, il nous faut pourtant admettre que la subjectivité romantique telle qu'elle s'incarna en Allemagne fit indéniablement face à un écueil, et ne put mener son projet à bien. La mort de Novalis, la folie de Hölderlin, ou encore la conversion de Friedrich Schlegel au catholicisme et son ralliement à Metternich, sont autant de symptômes d'une maladie qui aurait été propre au romantisme. Reste alors à déterminer si l'écueil du romantisme tient à une cause interne à son projet, ou s'il fut seulement vaincu par les contingences extérieures du monde, ce que nous devons établir en déterminant les éléments constitutifs de cette subjectivité, et ce en produisant d'abord sa généalogie. Il nous faut pour cela revenir questionner le romantisme allemand en sa genèse, et nous interroger ainsi sur l'héritage que la subjectivité romantique reçut de l'idéalisme transcendantal. Trois questions directrices doivent alors êtres posées. Premièrement, en quoi l'idéalisme transcendantal est-il

constitutif de la subjectivité romantique ? Secondement, quelle est l'essence propre à cette subjectivité, et en quoi rompt-elle avec l'idéalisme transcendantal ? Enfin, si cette dernière se retrouve effectivement être la théorisation d'un projet impossible, comment comprendre alors les limites qui sont les siennes et son nécessaire dépassement ?

Pour répondre à ces trois questions, qui se tiennent à l'horizon de notre première partie, nous devons donc préalablement, dans ce premier chapitre, revenir sur l'union de l'idéalisme transcendantal et de la Révolution française. C'est en effet au sein d'un tel temps révolutionnaire initié avant même sa naissance, et qui demeure encore à accomplir, que le premier romantisme constitue le projet d'une nouvelle métaphysique conduisant à l'absolu, et d'une poésie en mesure de satisfaire leur désir de réaliser le Royaume de Dieu. C'est pourquoi nous devons interroger l'ouverture de ce temps révolutionnaire marqué par deux événements : la révolution politique française de 1789 et la révolution philosophique allemande initiée par Kant en 1781 et de nouveau en 1787 par la publication de la *CRP*. Ces deux révolutions parallèles sont en effet le terrain sur lequel le premier romantisme fera croître ses racines, et il nous faut donc remonter aux sources de la subjectivité romantique si nous voulons être en mesure de déterminer son essence. Ce sont ces transformations de la métaphysique par la critique kantienne, moyennant ses interprétations fichtéennes et schillériennes, qui vont se révéler à nous comme le terrain sur lequel la subjectivité romantique allemande va croître. Le problème central pour notre enquête, issu des nouveaux fondements posés par Kant, sera de savoir si une éducation esthétique de l'homme doit conduire à la liberté politique, ou bien si le primat de la voie esthétique n'est pas un écueil pour le progrès de la raison pratique. Nous chercherons donc à partir de ce problème à rendre compte de l'ouverture d'un temps de révolution en métaphysique, et dont les nouvelles possibilités ouvertes vont préparer la matière d'une philosophie au service d'une nouvelle mythologie à créer, ce qui sera, comme nous le verrons ensuite, l'unité de la subjectivité romantique.

A. La révolution métaphysique et le temps de la critique

C'est avec la révolution initiée en métaphysique par Kant et la *CRP* que s'ouvre un temps de crise, séparant et délimitant deux époques de l'histoire. A ce titre, ce que la Révolution française initie en politique serait comparable au geste qu'opère la critique à l'encontre de la métaphysique et, de même que les événements français ouvriraient un nouvel âge de la liberté

juridique, de même la pensée critique porterait l'histoire de la raison pure à la connaissance et à la maîtrise de soi. Il ne sera ainsi pas étonnant de voir que c'est ce terme même de « critique » que l'on retrouvera plus tard au cœur de la « symphilosophie »[26] du cercle d'Iéna, lorsque ce dernier théorisa au-delà de Kant le concept de « critique esthétique », concept sur lequel le premier romantisme allemand fondera son projet d'une nouvelle religion à créer. La critique kantienne, encore fort éloignée d'un tel projet, n'annonce pas tant la venue d'une nouvelle religion de l'art, qu'une nouvelle métaphysique éminemment pratique. Ce concept de critique, qui reçoit par Kant ses lettres de noblesse, est alors la première trace que nous devons soumettre à un examen pour reconstituer la généalogie de la subjectivité romantique. Si avec le criticisme s'ouvre un nouvel âge pour la raison philosophique, qui, désormais consciente d'elle-même et de ses limites, entreprend d'établir le fondement *a priori* d'un système de la raison pure pratique, et de définir les modalités de sa réalisation empirique, nous verrons ainsi que Kant, s'il ouvre un nouvel âge pour la philosophie et prépare la naissance du romantisme, n'est nullement lui-même romantique. En effet, outre le fait que Kant soit le défenseur d'un Etat de droit issu de la raison pratique, et qu'il privilégie pour son accomplissement la voie réformiste (et non pas révolutionnaire)[27] – caractères que l'on ne retrouvera pas dans la subjectivité romantique –, Kant défend ultimement l'impossibilité de la modalité esthétique dans l'accomplissement éthique de l'humanité, ce qui l'oppose alors fermement à Schiller et au premier romantisme allemand. En cela, nous avons à comprendre l'ambiguïté de la philosophie kantienne quant au rôle historique qu'elle joua dans la naissance du premier romantisme allemand, étant à la fois son principe, et contenant en même temps déjà une critique de ce qui sera l'écueil du romantisme, à partir de quoi nous pourrons voir en quoi l'héritage schillérien du romantisme est une clef pour comprendre la déviation du projet critique vers un projet de création poétique et mythologique.

1. Kant et la Révolution française

De prime abord, il est indéniable que la personne de Kant ait exercé une certaine fascination sur la jeune génération romantique de la dernière décennie du 18ème siècle, et que sa personne fut investie par des images religieuses et révolutionnaires, comme si ce dernier avait eu vocation à accomplir un destin aussi bien allemand que mondial. Ainsi, par exemple,

[26] Cf. Denis Thouard (ed.), *Symphilosophie. F. Schlegel à Iéna*, Vrin, 2002.
[27] Cf. Christian Ferrié, *La politique de Kant. Un réformisme révolutionnaire*, Payot, 2016 ; ainsi que son article « Le réformisme en révolution », *in La Pensée*, 2016/2 (N° 386), p. 64-77.

Hölderlin aura vu en lui le Moïse de la Nation allemande[28], tandis que Hegel aura attendu de son système une révolution à venir pour l'Allemagne[29]. Et lorsque le cercle d'Iéna dira de la *Wissenschaftlehre* de Fichte qu'elle est, aux côtés de Goethe et de la Révolution française, l'une des grandes tendances de l'époque, c'est également l'ombre de la philosophie kantienne que nous devons déceler à la source de cette tendance[30]. Ces simples rappels suffisent à nous montrer à quel point la figure de Kant fut d'une importance capitale pour la constitution de la subjectivité romantique. Cela ne nous suffit cependant pas à nous renseigner précisément sur la réception de la philosophie kantienne au sein de ce mouvement révolutionnaire protoromantique, et ce afin de délimiter l'héritage de la trahison. Il implique alors de relire Kant pour déterminer dans quelle mesure il est possible ou impossible de faire de Kant un révolutionnaire, voire un prophète, à même de réaliser ce que la théologie chrétienne comprit avant le romantisme comme le « Royaume de Dieu ». En quoi dès lors Kant serait-il ou ne serait-il pas un révolutionnaire en qui se reflète la figure de Moïse ? Quel écart pouvons-nous déjà mesurer entre le projet kantien et le désir romantique d'un Royaume de Dieu à réaliser ?

On sera tout d'abord étonné de voir paraître Kant sous les traits d'un révolutionnaire. En effet, s'il est certes indéniable que Kant ait éprouvé de la sympathie, voire de l'enthousiasme, pour la Révolution française – et qu'il aura vu en elle le signe d'un possible progrès moral de l'humanité –, il aura également fermement condamné toute prétention révolutionnaire, trop violente, brutale, et dangereuse pour la liberté, au profit de la voie réformiste, certes plus lente et sous le mode du peu à peu, mais compatible avec les exigences de la raison pratique et son idéal de paix. Il nous faut donc d'abord revenir sur le sens de l'enthousiasme porté par Kant à la Révolution française. D'après lui, celle-ci nous aura avant tout signifié la disposition morale que tout homme possède originairement en vertu de sa nature. Le sens de la Révolution française, en dépit même des atrocités qui auront été commises en son cours, et que Kant n'aura nullement ignorées, et même condamnées, doit être puisé en cela au-delà même de ses acteurs. C'est d'abord vers la réaction des spectateurs, en effet, que Kant se tourne pour affirmer de concert sa sympathie, et c'est davantage auprès de la réaction qu'elle suscita auprès d'un public éclairé par la raison, plutôt qu'au regard de l'ensemble des actes qui la constitue, que nous

[28] Cf. Hölderlin, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, ed. Philippe Jaccottet, trad. D. Naville, p. 690 : « Kant est le Moïse de notre nation ; il l'a fait sortir de son engourdissement égyptien pour la conduire vers le libre désert solitaire de sa spéculation, et rapporter de la montagne sacrée la Loi énergique ».

[29] Cf. la lettre de Hegel à Schelling du 16 avril 1795, *in* Hegel, *Correspondance*, tome 1, pp. 28-29 / *Briefe von und an Hegel*, Band 1, hrsg. Johannes Hoffmeister, 1969.

[30] Cf. *Athenaeum*, vol. 1.2. (1798), p. 56 / « Fragments » (216) *in L'absolu littéraire*, p. 127 : « La Révolution française, la doctrine de la science de Fichte et le *Meister* de Goethe sont les grandes tendances de l'époque. Celui que choque une telle juxtaposition, celui à qui une révolution qui n'est ni bruyante ni matérielle paraît sans importance, ne s'est pas encore haussé à la perspective élevée et vaste de l'histoire de l'humanité ».

avons à voir en elle un possible progrès moral de l'humanité au regard de l'histoire universelle. « La révolution d'un peuple spirituellement riche, écrit-il en 1798, que nous avons vu se produire de nos jours, peut bien réussir ou échouer ; elle peut bien être remplie de misères et d'atrocités au point qu'un homme réfléchi, s'il pouvait, en l'entreprenant pour la seconde fois, espérer l'accomplir avec succès, ne se déciderait cependant jamais à tenter l'expérience à un tel prix ; cette révolution, dis-je, trouve cependant dans les esprits de tous les spectateurs (qui n'ont pas eux-mêmes été impliqués dans le jeu) une prise de position, au niveau de ses souhaits, qui confine à l'enthousiasme, et dont l'extériorisation même comportait un danger, prise de position donc qui ne peut avoir d'autre cause qu'une disposition morale dans l'espèce humaine »[31].

Assurément la Révolution française est ici comprise par Kant sous les traits d'un drame : elle est la pièce nouvelle qui se joue sur la scène de l'histoire mondiale. On pourrait d'abord être ainsi tenté – avec un peu trop de précipitation – d'y voir un jugement de goût, comme si le spectateur appréciait *esthétiquement* la Révolution française. Or là est précisément la limite d'une telle métaphore, car un tel jugement est en vérité d'ordre moral : il détermine le sens d'un événement historique depuis des idées et des concepts de la raison pratique, et non d'après un jugement esthétique. L'idée d'une histoire universelle conçue par la raison fait apparaître la Révolution française comme le signe d'un possible progrès moral de l'humanité, ainsi que comme une disposition de l'humanité pour le bien, mais il n'est aucunement question d'une beauté, ou même du sublime de la Révolution française. L'enthousiasme modéré de Kant en faveur des événements français ne peut s'entendre que depuis un tel perfectionnement moral de l'humanité (lequel se réalise alors dans des institutions politiques garantissant la liberté et l'égalité des citoyens). C'est aussi dans la mesure où cet événement ne peut être jugé qu'au regard d'une idée de la raison qu'il ne demeure que le signe d'un *possible* progrès moral de l'humanité, et ce parce qu'il nous est impossible de juger en dernier lieu, en tant que spectateurs, de la réalité de la bonne volonté à l'œuvre chez les acteurs de la Révolution française, et même, *in fine*, dans la réaction des spectateurs.

Nonobstant le soin pris par Kant dans son jugement à l'égard des événements politiques français, il est indéniable que son nom leur est indissociablement lié, et qu'il apparu en son temps comme l'écho philosophique du progrès de la liberté politique et du perfectionnement moral de l'humanité loué par les révolutionnaires français. L'enthousiasme qu'il manifesta pour la Révolution française le place ainsi, aux yeux du premier romantisme allemand, comme une

[31] Kant, *Œuvres philosophiques*, Pléiade, tome 3, p. 895 / AK, VII, 85.

figure majeure du mouvement révolutionnaire en cours. Pour la jeune génération romantique, Kant devient très clairement une figure allemande partisane de la Révolution française.

Un tel enthousiasme ne constitue pourtant nullement une profession de foi révolutionnaire. Dans la *Métaphysique des mœurs*, en effet, l'entreprise même d'une révolution politique y est sévèrement condamnée, et toute prétention rationnelle à un droit de révolte réfutée. Il est en effet d'après Kant contradictoire de poser un droit de révolte sous la forme d'une loi universelle, la révolte tendant par définition à l'abolition de la loi. « Il n'y a donc contre le souverain législateur de l'Etat aucune résistance légale du peuple, car ce n'est que par la soumission à sa volonté universellement législatrice qu'un état juridique est possible ; ainsi n'y a-t-il pas de droit de *sédition* (*seditio*), encore moins de droit de *rébellion* (*rebellio*), et moins que tout droit d'*attenter* en lui, comme individu (monarque), à sa personne voire à sa vie (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*) sous prétexte d'abus de pouvoir (*tyrannis*) »[32]. Cette liberté que l'on accorderait – fut-elle déterminée à n'exister qu'en des situations exceptionnelles où le gouvernement despotique priverait ses sujets de nombreuses libertés – ne peut s'universaliser, et, à ce titre, n'est pas conforme à la raison pratique. Si elle venait à s'universaliser, c'est la liberté elle-même qui s'en trouverait détruite. La révolution est en cela un mode de transformation politique qui ne peut trouver sa place dans un système rationnel du droit, et toute tentative de révolution devrait être condamnée en ce qu'elle menace les conditions objectives sous lesquelles une liberté civile peut et doit exister.

2. Révolution métaphysique et destruction de la théologie

En second lieu, si Kant n'est assurément pas un partisan de la révolution politique, il est cependant l'initiateur d'une véritable révolution en métaphysique, et c'est à l'occasion de la seconde édition de la *CRP* que ce mot de « révolution » entrera sur la scène de la philosophie allemande. Nous y trouvons en effet l'entreprise d'une critique de la raison pure théorique qualifiée de « *révolutionnaire* ». Devant les errements de la raison pure en métaphysique, et en opposition aux progrès de la mathématique, et, plus récemment, de la physique, Kant affirme qu'il ne pouvait « qu'estimer les exemples de la mathématique et de la physique, qui sont devenues ce qu'elles sont désormais à la faveur d'une *révolution* accomplie d'un seul coup, assez remarquables pour me mettre à réfléchir à l'élément essentiel de la transformation intervenue à leur si grand avantage dans la manière de penser et pour les imiter à cet égard, du

[32] *Ibid.*, tome 3, pp. 586-587 / AK, VI, 320.

moins à titre d'essai, autant que le permet leur analogie, comme connaissances rationnelles, avec la métaphysique. Jusqu'ici, on admettait que toute notre connaissance devait nécessairement se régler d'après les objets ; mais toutes les tentatives pour arrêter sur eux *a priori* par concepts quelque chose par quoi notre connaissance eût été élargie ne parvenaient à rien en partant de ce présupposé. Que l'on fasse donc une fois l'essai de voir si nous ne réussirions pas mieux, dans les problèmes de métaphysique, dès lors que nous admettrions que les objets doivent se régler d'après notre connaissance – ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité revendiquée d'une connaissance de ces objets *a priori* qui doive établir quelque chose sur des objets avant qu'ils nous soient donnés »[33]. Kant est en ce sens un *métaphysicien révolutionnaire*, et entend provoquer en cette science, au moyen d'un renversement de point de vue, un bouleversement comparable à l'entrée que la mathématique et de la physique firent sur la voie sûre de la science. Or la *révolution* désigne avant tout ici un changement de méthode, dont le but est de conduire une science tâtonnante vers le droit chemin du savoir. Il appartient donc à l'entreprise d'une critique de la raison pure d'opérer à cette révolution, et ce en établissant les conditions de possibilité d'une science issue de la raison pure, indépendamment de toute intuition empirique. Toute entreprise scientifique devra désormais s'enquérir des conditions de possibilités de la connaissance, du mécanisme des facultés de l'esprit, et fixer les limites au-delà desquelles seule la foi aura droit à des prétentions.

Kant prenant les traits d'un révolutionnaire en métaphysique, nous prendrons soin ici de mesurer la supposée portée politique que le mot de « révolution » pourrait recouvrir dans le texte de la seconde préface. Non seulement son écriture est antérieure de peu aux événements politiques français, mais c'est aussi depuis le prisme scientifique de la révolution que Kant associe ce terme à l'entreprise d'une critique de la raison pure. Kant désigne bien là une rupture soudaine et brutale à la source de changements irrémédiables, mais il n'est nullement question d'une violence à l'œuvre, quand bien même une discipline de la raison pure sera nécessaire au maintient de la liberté de pensée et du progrès dans les sciences. Les atrocités commises lors des révolutions politiques ne sont en aucun cas transposables à la révolution scientifique.

Un tel rappel ne doit pourtant pas occulter les conséquences éthiques et politiques d'une telle révolution. Heinrich Heine aura sans doute été le critique le plus attentif à l'image de la Révolution française qui hante l'interprétation de la révolution métaphysique kantienne. Heine écrit ceci à ce sujet, dans son ouvrage *De l'Allemagne* paru en 1834 : « On dit que les esprits de la nuit s'épouvantent quand ils aperçoivent le glaive d'un bourreau. De quelle terreur

[33] *Ibid*., tome 1, pp. 77-78 / AK, III, 11. Nous soulignons.

doivent-ils donc être frappés quand on leur présente la *Critique de la raison pure* de Kant ! Ce livre est le glaive qui tua en Allemagne le Dieu des déistes. A dire vrai, vous autres français, vous avez été doux et modérés, comparés à nous autres Allemands : vous n'avez pu tuer qu'un roi, et encore vous fallut-il en cette occasion tambouriner, vociférer, et trépigner à ébranler tout le globe »[34]. Kant est ainsi apparu aux yeux de Heine comme un régicide, et la *CRP* comme une œuvre ouvrant silencieusement une crise révolutionnaire. Au sein de la « Dialectique transcendantale », la destruction du fondement théologique sur lequel reposait l'édifice éthique (moral, juridique, politique et religieux) aurait été l'acte même par lequel se serait ouvert, pour l'Allemagne, une crise religieuse et scientifique. La *CRP* marqua la fin de l'illusion théologique, et, de concert, laissa le désir métaphysique d'absolu non seulement insatisfait, mais aussi, ce qui est plus douloureux, dans la conscience d'une satisfaction impossible. La fin de l'illusion théologique ne fut-elle pas par ailleurs aussi la réouverture du scepticisme ? N'était-ce pas le fondement même de la liberté humaine qui s'en trouvait ici détruit ?

Avant de nous engager dans la fondation transcendantale d'un tel règne éthique, il nous faut rappeler ici que les implications d'une telle révolution en métaphysique furent vécues par le premier romantisme allemand comme une tragédie. En effet, si la tendance qui anime l'époque aura été, d'après une formule tirée de l'*Athenaeum*, « le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu »[35], la *CRP* n'avait-elle pas refusée toute prétention à connaître un tel Royaume ? Et si un tel Royaume devait être inaccessible au savoir, fallait pour autant supprimer la quête de sa réalisation ? Comme le dira Hegel dans *Foi et savoir*, avant de le répéter dans la préface à la *PhE*, la « religion des Temps nouveaux » aura reposé sur le sentiment que « Dieu lui-même est mort »[36]. La *CRP* réveilla ce sentiment en détruisant l'illusion théologique. Et si la théologie aura bien pu recouvrir pour un temps un tel sentiment, son éclat au seuil de cette crise révolutionnaire – le retour et l'achèvement des Temps nouveaux par où a commencé le christianisme – fit de nouveau surgir ce sentiment, et le *romantisme* est alors ce nom qui contient le retour de cette épreuve de la mort de Dieu. A titre seulement d'hypothèse pour la suite, nous pouvons déjà nous demander ici si le mythe de la résurrection et l'attente de l'apocalypse ne prennent pas ici de nouveau possession de cette subjectivité romantique qui cherche à renouer le lien de cette communauté pour qui Dieu est mort. Quoiqu'il en soit, la révolution kantienne aura été, pour cette génération romantique, la révélation d'un

[34] Heinrich Heine, *De L'Allemagne*, Gallimard, 1998, p. 115.
[35] Cf. *Athenaeum*, vol. 1.2 (1798), p. 60 / « Fragments » (222) *in L'absolu littéraire*, p. 129 : « Le désir révolutionnaire de réaliser le royaume de Dieu est le point élastique de la culture progressive et le commencement de l'histoire moderne. Ce qui est sans rapport avec le royaume de Dieu n'y joue qu'un rôle accessoire ».
[36] Cf. Hegel, *Foi et savoir*, pp. 206-207 / *GW 4*, p. 414.

rapport illusoire à Dieu, la prise de conscience d'une vie exilée du divin, et, partant, exilée de la communauté politique libre, égale, et fraternelle, abandonnée à l'oppression et à la tyrannie. En outre, l'idéal de paix de la philosophie kantienne – qui ne devait, tout comme la vertu, ne rester qu'un idéal moteur du progrès moral de l'humanité – deviendra pour la subjectivité romantique un *appel* ou une *vocation,* et le *leitmotiv* du premier romantisme aura peut-être été que cet idéal du Royaume de Dieu peut et doit se réaliser dans une histoire relativement proche.

3. L'idée d'une métaphysique des mœurs

La quête d'un nouveau fondement à l'édifice éthique de l'humanité prend ainsi une voie tout à fait différente chez Kant et le premier romantisme allemand. Jamais en effet il ne sera question dans la philosophie kantienne de réaliser un tel « Royaume de Dieu » ni de restaurer une théologie politique. Là où la subjectivité romantique cherchera le Dieu perdu, Kant s'efforcera au contraire de fonder la connaissance de notre liberté sur la seule raison pratique, laquelle sait l'impossibilité de tout accès Dieu, tout ayant pris soin de ménager une place à la foi[37]. Il doit être possible de fonder la liberté humaine et la morale indépendamment de la théologie, et les *Fondements de la métaphysique des mœurs* en seront, avant la *Critique de la raison pratique*, les premières démonstrations. Ce qu'aura ainsi ouvert la *CRP*, c'est la possibilité et l'exposition scientifique d'une métaphysique des mœurs à même de participer au progrès universel de la moralité humaine dans l'histoire. Ce livre n'est pas seulement le livre qui aura détruit l'ancien édifice métaphysique, il est celui qui rend possible de nouveaux fondements, et, à ce titre, est une œuvre tout à fait positive. « Mais quel est donc, demandera-t-on, le trésor que nous comptons léguer à la postérité avec une telle métaphysique épurée par la critique, et portée aussi par-là à un état durable ? On croira percevoir, dans une rapide inspection de cette œuvre, que l'utilité en est toute *négative* : ne jamais nous risquer avec la raison spéculative au-delà des limites de l'expérience, et c'est bien aussi en fait sa première utilité (…) Par suite une critique qui restreint la raison spéculative est assurément en cela *négative,* mais en supprimant par là en même temps un obstacle qui restreint l'usage pratique, ou menace même de l'anéantir, elle est en fait d'une utilité positive et très importante, dès qu'on est convaincu qu'il y a un usage pratique absolument nécessaire de la raison pure (l'usage moral), dans lequel elle s'étend inévitablement au-delà des limites de la sensibilité, ce pour quoi elle n'a besoin

[37] Kant, *CRP*, p. 748 / AK, III, 19 : « Je devais donc supprimer le *savoir*, pour trouver une place pour la *foi*, et le dogmatisme de la métaphysique, c'est-à-dire le préjugé de progresser en elle sans critique de la raison pure, est la vraie source de l'incrédulité, qui est en conflit avec la moralité et est toujours très dogmatique ».

d'aucun secours de la raison spéculative, mais doit cependant être assurée contre toute opposition de sa part, pour ne pas entrer en conflit avec elle-même »[38].

A ce titre la révolution en métaphysique ouvre à une tâche éminemment pratique, et il nous faut insister sur la métaphore kantienne d'un royaume politique de la science. En effet, bien que Kant n'ait d'aucune manière compris son entreprise d'une critique de la raison pure comme un régicide, pas plus qu'il n'appela à la révolution politique, et encore moins à la réalisation du Royaume de Dieu, il est toutefois notable que lui-même développa une analogie riche de sens entre science et politique. Dès la première préface de 1781, la métaphysique est qualifiée de « *reine* de toutes les sciences » ; le gouvernement de cette reine y est décrit comme « despotique », sa raison est « dogmatique ». La législation de cette science « portait la trace de l'ancienne barbarie », et ne pouvait empêcher de se corrompre en une « anarchie », dont le résultat est le scepticisme, « une espèces de nomades, qui ont en horreur tout établissement stable sur le sol, [et qui] rompaient de temps en temps le lien social »[39]. Si ce n'est un régicide qui est appelé ici, c'est du moins l'ouverture d'un procès pour cause d'illégitimité à exercer le pouvoir, et dont la peine encourue n'est rien d'autre que la destitution juridique de cette pseudo-science. La *CRP* peut en ce sens se laisser appeler un tribunal révolutionnaire, si toutefois on reconnaît en elle une juste exposition des droits de la raison, et, par suite, une juste condamnation de la connaissance métaphysique suprasensible, indépendamment de tout usage de la violence. Si cette reine des sciences qu'est la métaphysique est, comme il l'entend, « illégitime » au trône, il sera alors question de former, pour le royaume de la science, un nouveau gouvernement. En plaçant sur le trône une nouvelle reine – et la métaphysique des mœurs en sera peut-être la prétendante – c'est alors qu'une paix durable pourra s'installer, le progrès de la connaissance pure dissipant la brume du scepticisme, et, avec lui, la rupture du lien social et l'errance des groupes solitaires de savants.

En dehors de cette image monarchique de la métaphysique des mœurs – qui serait la reine des sciences issue non de la violence dogmatique mais de sa propre critique –, on ne peut nier le caractère profondément républicain d'une telle entreprise. Elle est en effet celle de scientifiques, dont l'œuvre est commune, produite par les lumières de chacun, et non le monument d'un génie solitaire. Les *Fondements de la métaphysique* et la *Métaphysique des mœurs* appellent encore un développement de cette science qui vient de naître, et, ainsi, des collaborateurs. Fichte le premier, mais également Schiller, et bientôt toute la génération romantique, entendront cet appel à la collaboration, laquelle ne sera pas exempte de

[38] Kant, *CRP*, « Bibliothèque de la Pléiade », tome 1, pp. 744-745 / AK III, 16.
[39] *Ibid*., p. 726 / AK, IV, 7-8.

confrontations. La communauté scientifique soudée autour de cette révolution – se rassemblant sous la bannière de l'idéalisme transcendantal – aura bien dès lors une prétention politique. S'il n'est aucunement question d'une prise de pouvoir – comme si un gouvernement de savants pouvaient former une volonté bonne par simple possession d'une métaphysique des mœurs –, elle a une fonction politique dans le libre usage de la raison qu'elle promeut, et dont le but est d'éclairer aussi bien le gouvernement que les masses qui lui sont soumises, et d'espérer par cela concourir à la réforme du droit et au progrès de la vertu.

La nouvelle métaphysique peut donc certes tendre à éclairer aussi bien les citoyens que le gouvernement politique, mais d'aucune manière elle ne peut intenter une prise de pouvoir politique. Le gouvernement idéal exige un monarque éclairé et doué d'une volonté bonne, œuvrant au bien de son peuple comme au bien de l'humanité, éclairant ses sujets de ce « joyau »[40] qu'est la bonne volonté qu'il possède, et trouvant l'obéissance à ses commandements non par la crainte qu'il inspire, mais par le respect qui émane de lui. Le but pour lequel il gouverne, tel que le fixe la raison pratique, est d'œuvrer à la liberté et à l'égalité de tous les citoyens. Il doit en cela non seulement fonder une constitution juste et des lois en accord avec la raison pratique, mais également discipliner, éduquer, cultiver les citoyens, afin qu'ils puissent ensuite d'eux-mêmes devenir autonomes. L'homme a en effet « besoin d'un *maître* qui brise sa volonté particulière et le force à obéir à une volonté universellement valable, afin que chacun puisse être libre »[41]. Un tel maître restera cependant une idée de la raison pratique, et non un être réel. Il n'y a là nulle attente messianique, mais la volonté d'élever le maître, condition de la liberté des citoyens, à la vertu. « De quelque façon qu'il s'y prenne, on ne voit pas comment il [l'homme] peut se procurer un chef de la justice publique qui soit juste lui-même, qu'il le cherche dans une personne individuelle ou dans une société de plusieurs personnes sélectionnées à cet effet. Car chacune d'elles abusera toujours de sa liberté si elle n'a personne au-dessus d'elle pour exercer à son égard une puissance légale. Mais le chef suprême doit être juste *par lui-même*, et cependant être un homme. Cette tâche est donc la plus difficile de toute ; à vrai dire, sa solution parfaite est impossible : le bois dont l'homme est fait est si courbe qu'on ne peut rien y tailler de bien droit. La nature nous contraint à ne faire que nous approcher de cette Idée »[42]. La tâche la plus difficile, celle d'éclairer le monarque pour qu'il puisse, de lui-même, agir avec justice, appartient principiellement à la métaphysique des

[40] Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, « Bibliothèque de la Pléiade », tome 2, p. 252 / AK, IV, 394 : « (…) la bonne volonté toute seule (…) n'en brillerait pas moins, ainsi qu'un joyau… ».
[41] Kant, *Idées d'une histoire cosmopolitique au point de vue universel*, « Bibliothèque de la Pléiade », tome 2, p. 195 / AK, VIII, 23.
[42] *Ibid*.

mœurs, ainsi qu'à cette science empirique qu'est l'anthropologie, complément indispensable à toute éducation en vue de la vertu. On peut espérer que peu à peu le monarque n'aura plus la nécessité de contraindre les citoyens qui manquent à la loi, mais que tous s'obligent à la respecter en vertu d'un examen juste. Et plus la métaphysique des mœurs et l'anthropologie sera connue de tous, plus nous serons en droit d'espérer voir le peuple s'élever à sa majorité.

4. Une éducation esthétique de l'homme ?

On peut cependant encore se demander si, outre une éducation scientifique et pratique à la vertu, il n'est pas encore nécessaire de favoriser une éducation à la liberté esthétique, laquelle doit se comprendre aussi bien comme liberté de créer de belles œuvres d'art, que liberté de pouvoir les apprécier, de laisser s'exprimer le jugement de goût, et de le rectifier là où il est déterminé par un quelconque intérêt (qu'il soit d'un plaisir sensible – l'agréable – ou d'ordre moral). La communauté universelle des hommes libres n'est en effet pas seulement appréhendée par la participation de l'individu à un règne éthique qui excède tout intérêt empirique, privé, ou qui a rapport à son humanité en tant qu'espèce animale (et dont la connaissance se rapporte à l'anthropologie), mais elle est aussi donné à travers le jugement de goût, et, donc, par le sentiment esthétique du beau. Au §.40 de la *Critique de la faculté de juger* (abr. *CFJ*) en effet, Kant développe la thèse selon laquelle le goût serait une sorte de « *sensus communis* ». Pour parvenir à un jugement de goût – non relatif à l'agréable, au plaisir moral ou intellectuel ; universel et nécessaire ; sans concepts – il est nécessaire de s'abstenir de tout jugement d'ordre privé. Le sujet qui éprouve le beau ne l'éprouve qu'en tant qu'il se s'en tient qu'à la pure forme universelle de la représentation qui lui est donnée, libre de l'agréable et de la moralité. Avoir du goût, c'est sentir comme *tous* sentent : il y dans le beau une expérience universelle qui, paradoxalement, appartient au sentiment. Il y a en cela un sentiment de communauté avec l'ensemble des hommes en tant qu'ils éprouvent le beau. Je fais dans le beau l'expérience de la liberté, et je sens cette liberté comme universelle : non pas ma liberté, mais notre liberté commune à tous. Le jugement de goût fait ainsi signe – mais il nous reste à préciser la spécificité de ce signe – vers la moralité. Cela doit nous suffire pour le moment à poser la question de savoir si, outre une éducation scientifique et morale, il n'est pas aussi besoin d'une éducation esthétique de l'homme ? Outre la raison pratique, ne faut-il pas par ailleurs également cultiver la faculté de juger esthétique ? L'idée peut paraître séduisante, elle n'en sera pas moins dangereuse à bien des égards si l'on attend de cette éducation une *moralisation* de l'individu.

Pour comprendre comment le premier romantisme allemand en est venu à trahir l'esprit de la philosophie kantienne, il est en effet impératif de rappeler qu'outre la voie réformiste et révolutionnaire, il existe, comme le souligne Christian Ferrié, une troisième voie pour comprendre le kantisme politique, plus ambiguë, à savoir précisément la voie esthétique[43]. Celle-ci se veut être un éclairage des écrits politiques de Kant par une lecture orientée de la *CFJ*. Il y aurait, selon ces lectures, un passage entre la théorie politique kantienne et sa réalisation dans les faits, et ce passage, ou cette médiation, serait proprement esthétique. Serait-ce à dire que, à défaut d'une révolution politique, la révolution métaphysique s'achèverait par une révolution en esthétique seule à même de réaliser l'Etat de droit moderne ? On pourrait en effet penser que la révolution en métaphysique inaugurée par Kant procède en trois temps : premièrement, la *CRP* aurait renversé le gouvernement despotique de la métaphysique classique ; secondement la *Critique de la raison pratique* aurait ensuite préparé le terrain à une métaphysique des mœurs établissant les principes *a priori* de l'Etat de droit rationnel ; enfin, troisièmement, la *CFJ* aurait réconcilié les deux pans de la raison en rendant possible le passage de l'Etat de droit rationnel dans la réalité physique, et ce au moyen de la voie esthétique. Peut-on dès lors penser qu'il existe chez Kant, comme ce sera par la suite le cas chez Schiller, une éducation esthétique du genre humain à la liberté pratique ? Peut-on penser que le beau et le sublime soient au principe de la réalisation d'une communauté politique libre ?

Bien que Kant ne manque certes pas de rapprocher l'esthétique – aussi bien celle du beau que du sublime – de la morale, nous pouvons cependant faire l'hypothèse qu'une telle volonté de lire la *CFJ* comme promouvant la nécessité d'une éducation esthétique de l'homme serait, à l'égard de la révolution métaphysique engagée, une entreprise proprement contre-révolutionnaire, autrement dit une tentative de restaurer la métaphysique classique et son despotisme. La question du rapport entre l'art et la politique n'est en effet pas nouvelle et traverse l'histoire de l'idéalisme – et ainsi d'un point de vue kantien du dogmatisme en métaphysique – depuis Platon. Aussi, après la révolution métaphysique accomplie par la critique de la raison pure, est-il encore seulement possible de lier le beau au bien sous le concept de causalité ? Peut-on seulement penser que la beauté, en l'occurrence celle que présente l'art en des personnages vertueux, puisse être cause de la vertu, laquelle est à son tour nécessaire dans la réalisation de l'Etat de droit ? En vérité, la *CFJ* semble bien plutôt condamner un tel usage du concept de causalité, ce qui est entre autres manifeste dans sa critique de l'esthétique

[43] Cf. Christian Ferrié, *La politique de Kant. Un réformisme révolutionnaire*, p. 54.

de Sulzer[44]. Ce dernier, en effet, propose entre 1771 et 1774 dans sa *Théorie générale des beaux-arts* une conception de la beauté comme un plaisir physiologique éprouvé à la contemplation d'un objet (et plus particulièrement à la contemplation d'une œuvre d'art), laquelle a pour conséquence une moralisation de l'individu. Ce qui plaît esthétiquement étant en effet la sensation d'un être moral, la contemplation esthétique aurai toujours sa fin ailleurs que dans la beauté, à savoir dans le bien, si bien que celle-là ne serait que le véhicule de celui-ci. Aussi, d'après cette théorie, la beauté aurait des conséquences politiques et engagerait une éducation esthétique de l'homme. La théorie des beaux-arts aurait donc pour fin de moraliser les hommes et les Etats.

Pourtant, il y a dans cette théorie ce que Kant nomme une illusion transcendantale, laquelle repose sur le mécanisme suivant : faire du beau non un *symbole*, mais un *schème* du bien. Pourquoi cette distinction doit-elle limiter toute prétention à réaliser le bien au moyen du beau ? Pourquoi vient-elle rendre impossible toute éducation esthétique de l'homme ? Il faut pour l'expliquer revenir à la différence entre un schème et un symbole, ce que Kant fait au §.59 de la *CFJ*. Kant a en effet précisément établi cette distinction pour mettre en avant que le rapport du beau et du bien, qui indubitablement existe, est un rapport *analogique*, non *démonstratif*. Le symbole certes, tout comme le schème, donne une intuition sensible à ce qui est intelligible : le moulin à bras est un exemple de symbole pour l'Etat despotique. Mais le symbole, à la différence du schème, ne produit pas une présentation nécessaire de l'idée dans le sensible. L'adéquation de l'intelligible et du sensible n'est pas dans le symbole le fruit d'une démonstration, d'une nécessité logique, comme il en va pour le schème, mais seulement le fruit d'une analogie, c'est-à-dire une identité de rapports. Il n'y a aucune ressemblance entre un Etat despotique et un moulin à bras, mais l'on peut toutefois admettre une convenance entre l'objet et sa représentation sensible, dans la mesure où l'on peut dire, par analogie, que l'action du despote broie la liberté de ses sujets de la même manière que le moulin à bras broie les grains de blés. Si le beau était un schème, il y aurait nécessairement un passage du beau au bien, de sorte que celui qui éprouverait le beau se moraliserait. Le beau représenterait le concept du bien, c'est-à-dire une volonté sainte agissant par pur respect pour la loi morale, et face à la représentation sensible d'une telle idée, le sujet du sentiment esthétique purifierait du même coup sa volonté. Mais ce n'est justement pas là la thèse que défend Kant, puisque le beau n'est

[44] Cf. les articles « La *Critique de la faculté de juger* contre l'esthétique de Sulzer ? » *in L'Année 1790 – Kant*, sous la direction de Christophe Bouton, Fabienne Brugère et Claudie Lavaud, Paris, Vrin, 2008 ; ainsi que « Esthétique et morale selon Kant et Sulzer : la *Théorie générale des beaux-arts* et la *Critique de la faculté de juger* » *in L'esthétique de Johann Georg Sulzer (1720-1779)*, textes réunis et présentés par Bernard Deloche suite au colloque international du 21 novembre 2003, ed. Université Jean Moulin-Lyon 3, 2005.

pas le schème mais le symbole du bien, si bien qu'il n'y a qu'un rapport analogique entre le désintérêt du jugement esthétique à l'égard de l'agréable et le désintérêt du jugement moral à l'égard de la recherche du plaisir. Pour le formuler encore autrement, la liberté du jugement de goût est au sentiment de plaisir et de peine du sujet ce que le jugement moral est à sa faculté de désirer. Le beau n'est pas tenu de représenter une volonté sainte, mais, dans la mesure où il est d'une part libre de toute détermination, notamment à l'égard de l'agréable, et où il fait d'autre part apparaître dans la nature des êtres paraissant avoir une finalité, le beau fait paradoxalement que l'homme, à la suite d'un état contemplatif, se retourne vers son intériorité afin de se comprendre comme un être libre.

Il n'y a donc pas pour Kant de moralisation de l'homme par la beauté, et, en en ce sens, il n'y a pas à *stricto sensu* d'éducation esthétique de l'homme[45]. Il demeure que l'expérience de la beauté peut se comprendre comme étant un prélude au développement des dispositions morales en l'homme, car dans l'expérience de la beauté l'individu apprend à se détacher de ses appétits sensibles et de son *ego* pour s'ouvrir à la liberté pratique. Comme le note Kant dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, le goût est formé par l'insociable sociabilité des hommes, par quoi, avec « une progression croissante des lumières, commence même à se fonder une façon de penser qui peut avec le temps transformer la grossière disposition naturelle au discernement moral en principes pratiques déterminés, et, finalement convertir ainsi en un tout *moral* un accord à la société *pathologiquement* extorqué »[46]. Ainsi, Kant admet la possibilité que le goût, c'est-à-dire la capacité à juger la beauté d'un objet et de faire ainsi l'expérience symbolique du bien, soit un prélude à la moralisation de l'homme. C'est par l'expérience de la beauté que l'homme peut commencer à former les principes rationnels de la morale, et, partant, ceux qui conviennent également à une constitution politique libre, autrement dit à prendre conscience de la destination morale de son

[45] Jean-François Lyotard, dans ses *Leçons sur l'analytique du sublime* (ed. Galilée, 1991), dont nous suivons ici la lecture, est à ce sujet catégorique : « Par le passage ainsi frayé, plus d'un penseur, harcelé par la hâte de conclure du beau au bien, quel qu'en soit le motif, s'engouffre, et il parvient en effet à le franchir (en dépit des avertissements multipliés par Kant) pour ré-implanter la tête de pont métaphysique sur le sol critique, pour ré-affirmer l'archaïque argument, archaïque pour la pensée occidentale, selon quoi du beau au bien la conséquence est bonne est qu'à bien sentir, on fera bien. Même plus : en faisant sentir le beau, on fera faire le bien. En façonnant le donné selon le beau, avec goût, on moralisera l'éthos individuel, ou le communautaire, le *politikon*. On rouvre le chemin, un instant perdu, vers une "éducation esthétique… ". Sans tenir aucun compte de la réserve explicite que Kant ne cesse d'opposer à un usage conclusif de l'analogie. Quand il écrit, par exemple : "Deux choses étant hétérogènes, on peut assurément penser l'une d'entre elles par analogie avec l'autre, même au point de vue de leur hétérogénéité ; mais on ne peut, partant de ce qui rend les choses hétérogènes, conclure de l'une à l'autre par analogie. On peut en somme soutenir que "comme beau, de même bien", mais non que "si beau, alors bien" (ni l'inverse). Une éthique, une politique esthétiques se trouvent, par cette réserve, d'avance désautorisées. Elles sont exactement ce que Kant appelle une "illusion", une "apparence" transcendantales » (pp. 201-202).

[46] Kant, *Idée d'une histoire universelle*, tome 2, p. 192 / AK, VIII, 21.

être. Néanmoins une telle expérience ne rend nullement vertueux et n'est qu'au commencement de cette prise de conscience, laquelle doit laisser place ensuite à une science de la morale et à une éducation qui discipline le corps et l'âme de l'individu selon les principes de cette science.

Mais si cela vaut pour le beau, qu'en est-il alors du sublime qui s'en distingue ? Quel rapport spécifique le sublime entretient-il avec la morale ? Si le sublime, tout comme le beau, plaît par lui-même, nous pouvons noter trois différences principales qui les opposent. Premièrement, si le beau a rapport à la forme d'un objet, le sublime quant à lui fait face à l'informité de son objet : est sublime ce qui est trop grand – une grandeur maximale – pour venir être limité dans une forme par l'imagination. Cela explique notamment pourquoi le beau peut se rencontrer non seulement dans la nature mais aussi dans l'art, alors que le sublime ne peut se retrouver que dans la nature. Deuxièmement si le beau « s'accompagne directement d'un sentiment d'élévation de la vie », le sublime « est produit par le sentiment d'un soudain blocage des forces vitales, suivi aussitôt d'un épanchement d'autant plus puissant de celles-ci »[47]. Troisièmement, différence aux yeux de Kant la plus importante, si le beau contient en sa forme une finalité (bien que celle-ci ne soit pas liée à un concept), le sublime apparaît « contraire à toute finalité pour notre faculté de juger, inadéquat à notre faculté de présentation et en quelque sorte [semble] faire violence à notre imagination »[48].

Le sublime est ainsi l'expérience de quelque chose de trop grand pour être présenté face à un sujet, et, en ce sens, ce à quoi renvoie le sublime n'est pas tant un concept – comme le beau pouvait être symbole du bien – qu'une idée de la raison[49]. Dans le sublime, le sujet fait l'expérience d'un être se tenant au-delà tout ce qui est de l'ordre de la perception et de l'entendement : il appréhende esthétiquement sans le comprendre un être qui ne peut recevoir de forme sensible adéquate. Il est ainsi renvoyé à des idées qui déterminent l'usage pratique de sa raison, de sorte que le sublime provoque un arrêt du sujet devant la grandeur infinie de sa destination morale. Le sujet considère le sublime comme effrayant sans pour autant être pris

[47] Kant, *Œuvres philosophiques,* tome 2, p. 1010 / AK, V, 245.
[48] *Ibid.*
[49] J-F. Lyotard file la métaphore familiale et psychanalytique pour comprendre le rapport entre le sublime et la morale : « Le sublime est l'enfant d'un malheur de rencontre, celle de l'Idée avec la forme. Malheur parce que cette Idée se montre si peu concessive, la loi (le père) si autoritaire, si inconditionnelle, l'égard qu'elle exige si exclusif, que ce père n'a que faire d'obtenir un consentement, serait-ce par une délicieuse rivalité, auprès de l'imagination. Il exige sa "rétraction". Il écarte les formes, ou les formes s'écartent, s'écartèlent, se démesurent, en sa présence. Il féconde la vierge vouée aux formes sans égard pour sa faveur. Il n'exige d'égards qu'à lui-même, à la loi, à sa réalisation. Il n'a nul besoin d'une belle nature. Il lui faut impérativement une imagination violée, excédée, épuisée. Elle mourra en enfantant le sublime. Elle croira mourir. » (*op. cit.*, pp. 218-219). Ce qu'il faut questionner, à partir de cette métaphore, c'est si le sublime n'est pas amené à ressusciter cette mère qu'est l'imagination en présentant l'idée de la liberté dans la forme empirique de l'Etat de droit et d'un ordre cosmopolitique, expérience de la morale que l'imagination pourrait alors supporter sans se détruire. Autrement dit : dans quelle mesure l'expérience du sublime participe-t-elle à la réalisation de la destination morale de l'homme ?

d'une peur, de la même manière que « l'homme vertueux craint Dieu sans en avoir peur parce que vouloir résister à Dieu et à ses commandements ne *lui* apparaît nullement un cas envisageable »[50]. Celui qui éprouve le sublime éprouve donc en même temps du *respect* pour la grandeur morale qui se présente à lui devant « le surplomb audacieux de rochers menaçants, [les] nuées orageuses s'amoncelant dans le ciel et s'avançant parcourues d'éclairs et de fracas, [les] volcans dans toute leur violence destructrice, [les] ouragans semant la désolation, l'océan sans limites soulevé en tempête, la chute vertigineuse d'un fleuve puissant, etc. »[51]. L'expérience du sublime est donc une expérience esthétique en même temps que l'épreuve de ce pur sentiment moral qu'est le respect, pur dans la mesure où le respect n'est pas lié à l'agréable mais bien plutôt humilie celui qui l'éprouve, et le pousse vers cette grandeur morale à laquelle il est destiné.

Face à l'immensité de la nature et son déchaînement chaotique, l'homme fait donc dans le sublime l'épreuve de la grandeur de la loi morale à laquelle il est soumis, et est ainsi renvoyé à sa propre dignité. Si nous avons précédemment dit que le beau peut se concevoir comme un prélude au développement moral de l'homme, le sublime, quant à lui, s'il nous est permis de poursuivre la métaphore, serait davantage le *coda* musical d'un tel développement : il ne peut venir que là où ce développement a déjà eu lieu puisqu'il présuppose d'être moralisé et éduqué pour pouvoir éprouver un tel respect (et non pas de la peur). « La disposition où l'esprit doit être pour ressentir ce caractère sublime exige qu'il soit ouvert aux idées ; car c'est précisément dans l'inadéquation de la nature aux idées, donc uniquement dans le fait de les présupposer, et dans l'effort fourni par l'imagination afin de traiter la nature comme un schéma pour elles que réside ce qui effraye la sensibilité mais du même coup l'attire néanmoins : car c'est bien une violence qu'exerce la raison sur la sensibilité dans le seul but d'étendre la sensibilité à la mesure de son propre domaine (pratique), et de lui permettre de regarder vers l'infini qui, pour elle, est un abîme. En fait, si les idées éthiques ne sont pas développées, ce que nous, qui y sommes préparés par la culture, nommons sublime apparaîtra purement et simplement effrayant à l'homme fruste »[52]. Celui qui éprouve le sublime a donc déjà dû être éduqué moralement – avoir été ouvert à l'infini de la loi morale et avoir développé en soi les idées éthiques – pour pouvoir en faire l'expérience. Le sublime est un *coda* dans le sens où il renvoie le sujet à ce signe de la liberté qu'il aperçoit dans la loi morale – la *ratio cognoscendi* de cette liberté –, à partir de quoi il s'est engagé à réaliser la liberté dans le monde juridico-politique. En faisant

[50] Kant, *Œuvres philosophiques*, tome 2, pp. 1030-1031 / AK, V, 260.
[51] *Ibid*., p. 1031 / AK, V, 261.
[52] *Ibid*., p. 1036 / AK, V, 265.

l'expérience du sublime, le sujet est appelé à rejouer la réalisation empirique de la liberté dans le droit et la politique, et ce précisément parce que cette liberté ne peut s'achever parfaitement dans un tel ordre mais demeure un idéal auquel l'homme doit tendre. Là où la recherche de cet idéal s'estompe, le sublime peut venir mettre en mouvement le sujet pour qu'il reprenne son effort. Le sublime joue donc un rôle moteur dans le développement de l'Etat de droit rationnel et l'ordre cosmopolitique, mais présuppose déjà des sujets moralisés et éduqués à la liberté pratique. Il n'y a pas en ce sens une éducation esthétique de l'homme par le sublime, quand bien même le sublime joue un rôle dans le développement historique de ses dispositions morales.

5. La trahison romantique

Au regard d'une telle critique de l'éducation esthétique de l'homme, on peut dire maintenant que le premier romantisme allemand, s'il hérita à de nombreux égards de Kant, se désolidarisera d'un tel projet de fondation d'une science pure de la morale, ou de ce que Kant aura nommé une métaphysique des mœurs. Qu'il nous suffise ici de rappeler quelques fragments de l'*Athenaeum* ou du *Brouillon général* de Novalis :

> (263) La mystique authentique est la morale dans sa suprême dignité.[53]
>
> (414) S'il existe une Eglise invisible, c'est celle de ce grand paradoxe inséparable de la moralité, et qu'il faut encore bien distinguer du paradoxe purement philosophique. Des hommes assez excentriques pour être et devenir vertueux en toute gravité se comprennent partout, se retrouvent sans peine, et forment une opposition silencieuse à l'immoralité régnante, qui passait précisément pour morale. Un certain mysticisme de l'expression, qui joint à une fantaisie romantique et au sens grammatical peut être quelque chose d'excellent et de très séduisant, sert souvent de symbole à leurs beaux mystères.[54]

Ou encore :

> [782.] Qu'est-ce que le *mysticisme* ? – qu'est-ce qui doit être traité de manière *mystique* (mystérieusement) ? Religion, amour, nature, Etat – Tout ce qui est *élu* se réfère au mysticisme (…) Beauté et éthique sont presque identiques à la lumière et à la chaleur dans le monde des esprits – Grâce à la connaissance précise des premières – de leurs parentés – de leurs analogies –, on sera en mesure de fonder et de développer la connaissance du monde des esprits, de même que par les dernières, on sera en mesure de fonder et de développer la connaissance du monde des étoiles. Le mysticisme tue-t-il la raison ? –

[53] *Athenaeum*, vol. 1.2 (1798), p. 73 / « Fragments » (263) *in L'absolu littéraire*, p. 137.
[54] *Ibid*., p. 127 / « Fragments » (414), p. 167.

> D'après Kant, c'est le dogmatisme[55] – Le dogmatisme *détruit la relation*, etc. Activité ou inactivité. La théorie religieuse est une poésie scientifique. La poésie est aux sensations – ce que la philosophie est à la pensée.[56]

Il est notable dans ces fragments qu'est privilégié la voie mystique et symbolique dans l'accès à la connaissance du bien et du mal. La morale, d'après eux, ne peut être une affaire d'entendement, au sens où il serait possible de déterminer ce qui est bien et mal en réfléchissant la maxime d'une action sous une pure loi formelle de la raison. La conscience morale (*Gewissen*) ne doit pas être le résultat d'une déduction ou d'une médiation quelconque, mais doit être de l'ordre de l'intuition : dans les symboles associés à toute une « fantaisie romantique » doit se donner immédiatement à la conscience mystique qui se détourne du visible pour le monde invisible des esprits. Il y aurait ainsi, comme le fragment 782 l'énonce, une élection – pour ainsi dire divine – de l'individu à même d'agir selon la vertu, et qu'il nous faut rattacher ici à l'idée de génie. La morale ne devrait donc pas en cela se fonder sur une science pure de la raison pour déterminer *a priori* le bien et le mal, mais s'associer à la beauté et aux créations du génie, à même de produire une « poésie scientifique » en laquelle bien et mal se donneraient au moyen de sensations. Si nous aurons l'occasion plus loin d'analyser en profondeur le mysticisme propre au romantisme et sa volonté de fonder la morale sur la poésie, nous pouvons ici déjà dire que Friedrich Schlegel et Novalis auront tous deux cherché dans le mysticisme, joint à l'intuition intellectuelle et à la poésie, à dépasser les limites du criticisme, afin de fonder la morale non plus tant sur une théologie que sur une nouvelle mythologie.

Kant aura pourtant mis en garde contre un tel mysticisme de la raison pratique, qui trouve selon lui sa source dans la confusion entre schème et symbole. La raison pure pratique, en effet, met en évidence un *type* en mesure de relier, par l'entendement et non l'imagination, des concepts moraux à des intuitions empiriques. « Cette même typique, écrit-il, préserve aussi du *mysticisme* de la raison pratique, lequel fait un *schème* de ce qui ne servait que de *symbole*, c'est-à-dire fait reposer l'application des concepts moraux sur des intuitions réelles, et pourtant non sensibles (d'un royaume invisible de Dieu), et s'égare dans le transcendant »[57]. On peut dire en ce sens que le romantisme – s'il n'outrepasse pas les limites de la raison théorique, et ne revendique aucune théologie rationnelle, outrepasse cependant les limites de la raison pratique. Le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu, la production d'une nouvelle mythologie à même d'éduquer les hommes, de les moraliser et les unifier dans la paix,

[55] Olivier Schefer prend soin de noter que la religion fondée sur une critique de la raison pure est doublement débarrassée du dogmatisme et du mysticisme.
[56] Novalis, *Le Brouillon général*, pp. 214-215
[57] Kant, *Œuvres philosophiques*, tome 2, p. 694 / AK, V, 70-71.

reposerait peut-être sur une telle confusion entre schème et symbole. Il y aurait ici une trahison à l'égard de la philosophie transcendantale et un égarement dans de nouvelles illusions. N'est-ce pas déjà là le signe d'un écueil de la subjectivité romantique à mener à bien son projet ?

Aussi, ceci étant dit, il paraît désormais évident à quel point Kant est lui-même fort éloigné du romantisme, tant dans la mesure de son usage du mot de « révolution », que par le renoncement à tout accès au transcendant, y compris sous le mode d'une intuition esthétique . Il demeure que Kant aura été à la source de la subjectivité romantique, et que les progrès accomplis en métaphysique auront profondément bouleversé et orienté le projet philosophique, poétique et religieux du premier romantisme allemand. C'est peut-être ici la figure de Moïse, par laquelle nous avons commencé, qui décrit le mieux qui fut Kant pour cette génération. Il est celui qui ramena le peuple allemand au seuil de sa patrie. La philosophie kantienne fut la grande *libératrice* d'un despotisme politique, religieux, et métaphysique. Elle paru reconduire à une terre originaire de liberté, le lieu où l'Eglise invisible – la communauté moralisée – se réunirait. Mais de même que Moïse mourut sans avoir foulé la terre natale – sans avoir mené la révolution à son achèvement – Kant n'aurait pas mené au bout sa recherche des conditions de possibilité et de réalisation d'un règne éthique, et ses héritiers auraient eu la vocation d'approfondir la brèche ouverte par la *CFJ*. C'est cette interrogation sur le lien entre la nature et l'esprit, la sensibilité et la raison, et de là, sur le rapport de l'imagination à l'absolu, qui conduira ultimement le premier romantisme à outrepasser le projet fondateur d'une métaphysique des mœurs, et à favoriser ainsi la production d'une nouvelle mythologie. Là est peut-être aussi le retour d'une illusion transcendantale que la critique n'aura pas peut-être pas eu, pour ses héritiers, la force suffisante de dissiper.

B. L'éducation esthétique de l'homme

Comment d'une révolution en métaphysique en sommes-nous venu à un romantisme promouvant l'idée d'une poésie accomplissant une révolution religieuse et politique ? Comment l'idée d'une révolution poétique va-t-elle naître de la révolution en métaphysique initiée par Kant ? Assurément, il fallut pour cela trahir l'esprit du kantisme qui pose un interdit sur toute moralisation de l'homme au moyen de l'esthétique, et c'est là ce que fit le premier Schiller. Les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme,* parues en 1795 en deux volumes dans la revue *Die Horen,* vont en effet exhorter le temps présent à tourner le regard vers le problème des

beaux-arts. Ce dernier souhaite dans ces *Lettres*, à l'heure de la Révolution française et du tumulte de la pensée politique européenne, et ce en dépit du désintérêt du public pour cet objet, les mettre au premier plan. Qui veut en effet édifier une liberté politique en fondant la constitution de l'Etat sur des principes issus de la raison devrait d'abord, c'est là la thèse centrale des *Lettres,* fournir aux hommes une liberté esthétique. En nous appuyant sur le travail d'analyse conceptuel opéré par Ingeborg Schüssler dans son ouvrage *Art et liberté dans l'idéalisme transcendantal*, nous avons désormais à analyser en quoi la réalisation de l'Etat de droit rationnel – ce que Schiller appelle dans son vocabulaire l'Etat éthique (*der sittliche Staat*) – ne peut advenir que par une éducation de l'homme à une liberté plus fondamentale que la liberté pratique, laquelle est esthétique. Ainsi nous verrons en quoi la voie esthétique prise par Schiller marque une rupture décisive avec la philosophie kantienne dans l'élaboration de l'idéalisme transcendantal, rupture qui se révèlera être à la source du projet politique et religieux du premier romantisme allemand.

1. Etat de nature et Etat éthique : la détresse de la modernité

En premier lieu, et en opposition à l'idée kantienne de l'histoire, il est notable que Schiller soit particulièrement affecté par la détresse de son temps, pour qui l'histoire, loin d'être marquée par le sceau d'un progrès de la liberté humaine, manifesterait bien plutôt un recul de celle-ci depuis l'époque des Grecs. En effet, et bien que de grands avantages matériels furent gagnés au cours des siècles, nous serions désormais, dans notre état d'extrême culture, asservis au règne du besoin (*Bedürfnis*) et de l'utilité (*Nutzen*). Ainsi Schiller décrit-il dans la deuxième lettre un temps présent où « le besoin règne en maître et courbe l'humanité déchue sous son joug tyrannique » ; quant à elle, « l'utilité est la grande idole de l'époque ; elle demande que toutes les forces lui soient asservies et que tous les talents lui rendent hommage »[58]. L'utilité, désigne ici l'ensemble des moyens recherchés par l'homme pour satisfaire ses appétits sensibles, et renvoie en cela à son essence animale et technique : l'homme est l'animal qui crée des outils pour subvenir à cette fin qu'est la satisfaction de ses besoins naturels en tant qu'animal. En outre, cette utilité est présentée comme « la grande idole » (*das grosse Idol*) à laquelle on rend hommage, et devient alors l'objet d'un culte. C'est donc contre l'attitude cultuelle vis-à-vis de ce qui est le moins haut – la matière et l'animalité – au regard de la spiritualité, que Schiller entend critiquer notre époque et sa détresse. Ce culte de l'utilité n'est

[58] Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. Robert Leroux, Aubier-Montaigne, édition bilingue, 1943, p. 73.

pas celui d'une véritable religion, l'exercice même de la spiritualité, puisque le culte doit s'élever vers un être qui soit au-delà des appétits sensibles de l'homme, pour lui faire apercevoir sa dignité morale, et ne peut ainsi qu'être improprement nommé ainsi. C'est pourquoi l'utilité est bien nommée une « idole », c'est-à-dire une simple idée humaine qui ne contient aucune transcendance, seulement une image vaine et illusoire de ce qui est le plus haut. Aussi le culte de l'utilité serait-il la marque d'une humanité oublieuse de sa véritable destination, une humanité déchue, témoignant d'une existence ayant perdu sa liberté et croyant pourtant la posséder dans sa maîtrise de ce qui n'est que le plus bas. Il est donc question d'une liberté qu'il faudrait encore regagner en s'élevant au-delà de la simple naturalité humaine, et ce en brisant d'abord le culte idolâtre de l'utilité pour lui substituer une destination éthique supérieure.

Cette vision du présent qui commande les *Lettres* ayant été rappelée, la première implication de cet état de détresse qu'il nous faut noter est le recul de ce que Schiller nomme l'« art de l'idéal » (*Kunst des Ideals*), c'est-à-dire l'art du beau. Celui-ci est en effet devenu présentement un objet de désintérêt, et la voix de son siècle « ne paraît nullement s'élever en faveur de l'art ; à tout le moins ne se fait-elle pas entendre en faveur de celui auquel mes recherches vont exclusivement s'appliquer. Le cours des événements a donné à l'esprit du temps une orientation qui menace de l'éloigner toujours plus de l'art de l'idéal. Ce dernier a pour devoir de se détacher de la réalité (*Wirklichkeit*) et de se hausser avec une convenable audace au-dessus du besoin ; car l'art est fils de la liberté et il veut que sa règle lui soit prescrite par la nécessité inhérente aux esprits, non par les besoins de la matière »[59]. Cet éloignement de l'idéal se manifeste entre autres par le fait que les hommes du présent ne se soucient plus tant des beaux-arts que de la science, c'est-à-dire des connaissances physiques employées à des fins techniques, si bien que « les frontières de l'art se rétrécissent à mesure que la science élargit ses limites (*Schranken*) »[60]. Ainsi, selon Schiller, une telle science, qui ne comprend dans la nature que ce qui lui est utile, appauvrissant une imagination poétique seule à même de dépasser les règles de l'entendement et de révéler l'idéalité de la nature, une telle science ne pourrait en conséquence qu'appauvrir la liberté humaine, quand bien même celle-ci pourrait prôner la libération du travail laborieux. Il y a dès lors un lien entre ce regard rivé vers l'idole de l'utilité, et la relégation à l'arrière-plan de ce bien spirituel qu'est l'œuvre de l'imagination, et, avec lui, de la liberté : à mesure que l'imagination humaine s'appauvrit la science d'entendement et l'utilité prennent une place toujours plus importante.

---

[59] *Ibid.*, p. 73.
[60] *Ibid*.

C'est alors cet oubli de l'imagination et des beaux-arts que cherche à montrer au premier plan Schiller à son lecteur, un oubli encore visible pour l'époque, et que l'homme peut encore apercevoir en usant de sa raison, ce qui est le but même des *Lettres* de 1795. Ce qui doit revenir à la mémoire de tous, c'est le rôle des beaux-arts dans l'édification d'une véritable liberté politique. L'heure de la Révolution française préfigure certes la venue de l'Etat éthique et le réveil des peuples européens : « Le philosophe et l'homme du monde sont dans l'attente, écrit Schiller. Ils ont les yeux fixés sur le théâtre des événements politiques où le grandiose destin de l'humanité est, croit-on, en train d'être débattu »[61]. Pourtant, si l'Etat éthique est attendu par le public instruit, il ne pourra cependant jamais le voir se réaliser si la nécessité d'une éducation esthétique des hommes se trouve toujours davantage oubliée. En outre, dans la mesure où la Révolution française nous fait porter notre regard vers l'idéal d'un Etat éthique, cela traduit d'autant plus le sentiment que, du point de vue politique, il n'y aurait présentement d'existence réelle que pour ce que Schiller nomme un Etat de nature (*Naturstaat*). Il faut ici noter que par ce terme n'est pas tant désigné un Etat politique qui aurait existé avant la civilisation, que l'ordonnancement d'une société en vue seulement de la satisfaction des besoins de la matière. Il est « le nom que l'on peut donner à tout corps politique dont l'organisation originaire est l'œuvre de forces (*Kräften*) et non de lois (*Gesetzen*) »[62]. Aussi, dans la mesure où l'Etat moderne est entièrement rivé aux nécessités matérielles (*Notdurf der Materie*), en atteste l'idolâtrie du culte de l'utilité, il peut ainsi être nommé un Etat de nature, ou encore ce que Schiller nomme un Etat de nécessité (*Notstaat*). Il désigne aussi bien les premières formes historiques supposées d'Etat, que les Etats modernes qui vivent sous le règne de la matière.

La Révolution française ouvre pourtant la possibilité d'une époque nouvelle et d'une restauration de la liberté politique, une liberté que Schiller entend sous un modèle républicain où tous les citoyens sont égaux. Plus encore, la révolution initiée par Kant avec le criticisme et l'idéalisme transcendantal marque l'avènement d'un savoir en mesure de permettre à tout individu de penser cet Etat éthique et d'être à ce titre juge de la législation. L'égalité républicaine de Schiller est entendue comme la capacité de tout citoyen à reconnaître par sa raison ce que l'Etat peut légitimement poser pour déterminer l'essence de la liberté, et ce qui lui est au contraire interdit. « Une question à laquelle jusqu'à présent le droit aveugle du plus fort avait seul répondu, écrit-il, est en ce moment, à ce qu'il semble, portée devant le tribunal de la raison pure ; pour peu que l'individu soit capable de se placer au centre de l'univers et de se hausser au niveau de l'espèce humaine, il a le droit de se considérer comme assesseur de ce

[61] *Ibid.*
[62] *Ibid*., p. 79, trad. modifiée.

tribunal raisonnable, où il est également en sa qualité d'homme et de citoyen du monde ; le résultat le concerne. Ce n'est donc pas seulement son affaire individuelle qui va se décider dans cet important procès ; on y prononcera en vertu de lois que, parce qu'il est un esprit raisonnable, il est lui-même capable et qu'il a le droit de dicter »[63]. Nous avons donc le spectacle d'une époque toujours davantage rivée aux besoins de la matière, de moins en moins libre, oppressée politiquement, et dont le regard des hommes fuit toujours davantage la réalité spirituelle de l'art, et, pourtant, la Révolution française et la révolution métaphysique initiée par Kant sont les preuves que les peuples se réveillent pour sortir de l'Etat de nature et le remplacer par un Etat éthique. Mais face à ce spectacle, pourquoi l'Etat éthique aurait-il encore précisément besoin d'artistes et d'esthètes pour advenir ? Pourquoi les beaux-arts seraient-ils une nécessité historique à l'heure des révolutions politiques et philosophiques ? Deux réponses sont proposées par Schiller, que nous devons désormais analyser : la première illustre la thèse d'une nécessité de l'éducation esthétique de l'homme à partir de l'exemple historique de la Grèce antique ; la seconde justifie cette thèse selon une déduction transcendantale.

2. Le modèle de la Grèce antique

Partons du modèle grec dessiné par Schiller. Le mode de l'illustration historique est d'abord utilisé pour rendre le lecteur sensible à cette idée, afin de la conduire ensuite seulement à la présentation rationnelle de celle-ci : conformément à sa pensée, la méthode employée par Schiller consiste à conduire le lecteur d'une présentation sensible de sa thèse avant de l'élever à la déduction proprement dite, tout comme les citoyens devront d'abord ressentir le beau avant de connaître le bien. L'exemple de la Grèce antique n'est quant à lui pas pris au hasard : la civilisation grecque représente en effet le modèle jusqu'à ce jour indépassé de l'humanité accomplie et l'existence d'un véritable Etat éthique. Le rayonnement de l'antiquité grecque doit donc permettre de mettre davantage en relief l'indigence du présent. « Si nous considérons avec quelque attention le caractère de notre temps, nous ne pouvons qu'être étonnés par le contraste que l'on observe entre la forme actuelle de l'humanité et celle des hommes de l'antiquité, notamment des Grecs. Il est un renom de culture et d'affinement dont nous nous targuons légitimement en nous comparant à toute humanité qui n'est que nature ; nous ne saurions nous en prévaloir à l'égard de la nature grecque qui s'alliait à toutes les séductions de l'art et à toute la dignité de la sagesse, sans être cependant, comme la nôtre, leur victime. Les Grecs ne nous

[63] *Ibid*., p. 75.

remplissent pas seulement de confusion par une simplicité qui est étrangère à notre époque ; ils sont aussi nos rivaux, souvent même nos modèles par les avantages dont la possession a coutume de nous consoler du caractère contre nature de nos mœurs. Nous les voyons comblés à la fois de richesse sensible et de forme, doués d'esprit philosophique autant que de force plastique, délicats et en même temps énergiques, réunissant dans une humanité splendide la jeunesse de l'imagination et la virilité de la raison. Au temps où se produisit ce magnifique éveil des facultés de l'âme, les sens et l'esprit n'avaient pas encore des territoires strictement séparés ; aucune scission ne les avait encore excités à délimiter, dans un esprit d'hostilité, leurs domaines réciproques et à établir entre eux des frontières »[64]. Au regard de la Grèce antique, l'époque est donc celle du combat des sens contre l'esprit, où ceux-là se sont séparés de celui-ci et sont désormais des étrangers, celle encore de la scission en deux territoires qui pourtant existent sur une seule et même terre, à savoir l'homme lui-même. La Grèce antique est donc l'illustration d'un temps précédant la scission humaine, celui d'une belle harmonie entre ce qui chez l'homme est opposé. La culture grecque, et, plus généralement de l'antiquité, est en cela supérieure à celle de la modernité.

Par cette comparaison, Schiller n'entend toutefois pas produire chez son lecteur une nostalgie pour la Grèce antique. Si certes elle touchera dans une certaine mesure la génération qui va suivre, et, au premier chef, Hölderlin, il semble cependant difficile de l'appliquer à Schiller lui-même. En effet, comme il l'écrit au début de la seconde lettre : « Je n'aimerais pas vivre à une autre époque ni avoir travaillé pour un autre siècle. On est citoyen de son temps comme on est citoyen d'un Etat ; et si l'on trouve inconvenant, illicite même de ne pas se conformer aux mœurs et aux habitudes du milieu dans lequel on vit, pourquoi aurait-on moins le devoir, au moment où l'on se dispose à choisir une activité, de prêter l'oreille aux besoins et aux goûts de son siècle ? »[65]. Schiller n'est pas malade de son siècle au point de vouloir en changer, bien qu'il en diagnostique la maladie : cette comparaison avec le passé est seulement un moyen pour les hommes du présent de guérir de la scission qui les opprime. Le regard que Schiller porte en arrière vers l'antiquité grecque n'a donc de sens qu'au regard d'un présent qu'il faut soigner. Par conséquent, il n'est pas question d'un retour à la vie grecque, mais celle-ci est davantage un modèle dont il faut s'inspirer sans pour autant chercher à en produire la simple imitation. Les Grecs ne sont nos « modèles » que pour un temps seulement, qu'en tant que nous devons chercher nous-mêmes à devenir des modèles. C'est en ce sens qu'ils sont aussi « nos rivaux » : il s'agit de proposer un autre modèle que l'homme grec pour rivaliser avec lui.

[64] *Ibid*., p. 103.
[65] *Ibid*., p. 71.

Schiller en effet n'ignore nullement « les avantages que l'humanité d'aujourd'hui, considérée dans son unité et pesée sur la balance de l'entendement, peut avoir par rapport à la génération la meilleure du monde ancien »[66], et il ne s'agit nullement de les abandonner.

Toutefois, en dépit de ces avantages, qui sont essentiellement ceux du bien-être matériel, Schiller s'empresse de demander : « Quel est le moderne qui est prêt à s'avancer, homme contre homme, pour disputer à un Athénien isolé la palme de l'humanité ? ». Autrement dit, même si l'homme moderne a bien des avantages matériels reçus de la civilisation par rapport à l'homme antique, cela ne signifie nullement qu'il est pour cela plus humain. Schiller ne souhaite certes d'aucune manière renier ce qu'il considère à juste titre comme des avantages, et ne souhaite donc pas retourner à l'antiquité par une suppression de ceux-ci, mais s'efforce de montrer que les avantages produits par la civilisation ne sont pas liés à l'humanité des individus. Il faut élever de nouveau les individus à leur humanité, tout en conservant les avantages de la civilisation, afin de pouvoir se placer dans un état de face à face avec l'homme antique, d'égal à égal sur le plan de la liberté, ce qui ne peut en aucun cas se faire en cherchant à se faire la simple copie de l'homme antique. Cela engage donc l'homme moderne à être son propre sculpteur, à se créer une image qui soit en propre le signe de son humanité accomplie, et non pas la pâle imitation d'un homme grec impossible à restaurer de par l'histoire qui sépare l'antiquité de la modernité.

3. La déduction d'une liberté esthétique antérieure à la liberté politique

Une illustration n'est cependant pas à elle seule suffisante pour justifier le besoin pour l'époque présente d'un art idéaliste. On peut encore tout à fait penser que ce qui a valu pour les Grecs ne vaut plus pour nous ; ce qui fut valable pour le passé ne l'est pas nécessairement pour le temps présent, à moins que la beauté ne soit une condition *a priori* de toute culture supérieure, une nécessité pour tout homme qui tend à accomplir son humanité. Pour cette raison, il faut encore justifier transcendantalement cette théorie, autrement dit démontrer que la beauté est une condition *a priori* de l'humanité, partant de la liberté politique. Schiller procède ainsi dans la deuxième partie des *Lettres* – allant de la dixième à la seizième lettre – à une déduction du concept de beauté à partir de sa conception de la nature humaine.

Le premier couple conceptuel mobilisé par Schiller pour produire sa déduction est posé dans la onzième lettre, et distingue la *personne* (*Person*) de l'*état* (*Zustand*). Celle-là désigne

[66] *Ibid*. p. 105.

ce qui dans l'homme persiste, reste le même, identique à soi, tandis que celui-ci ce qui dans l'homme change continuellement ; la personne désigne ainsi le moi (*das Selbst*) et les états ses déterminations (*seine Bestimmungen*). Partant de cette distinction, Schiller peut alors justifier les deux attitudes humaines face au monde. S'il part de ses états, c'est-à-dire de ses sensations externes ou internes, sa personne peut introduire en eux une forme, autrement dit les connaître ; c'est là ce que Schiller identifie au pouvoir théorique de la raison que Kant a analysé dans la *CRP*. S'il part à l'inverse de sa personne, ce qui en lui est libre de toute détermination empirique, il peut à l'inverse réaliser dans le phénomène ce qui est nécessaire à cette liberté, autrement dit donner une réalité à sa liberté ; c'est là le pouvoir pratique de la raison que Kant a analysé dans la seconde *Critique*. La scission que Schiller impute à son époque est ainsi d'abord celle de la personne et de ses déterminations, autrement dit le conflit entre la vie empirique de l'homme et sa personne morale, sa conscience de soi.

Partant de cette distinction, Schiller introduit alors le concept clé de *pulsion* (*Trieb*[67]) pour désigner l'activité libre de l'homme aussi bien dans le domaine théorique que pratique. Il y a ainsi une pulsion sensible, qui prend appui sur les états de la personne pour les ramener à elle, et qui s'oppose à une pulsion formelle, laquelle prend appui sur la personne pour lui conférer une existence empirique. La première tend à produire le changement, à donner au temps un contenu, et, ainsi, à donner une réalité à l'existence physique de l'homme. La seconde tend à « introduire de l'harmonie dans la diversité de ses manifestations, à affirmer sa personne, en dépit de tous les changements de ses états »[68] ; elle s'oppose ainsi à la pulsion sensible puisqu'elle vise non à remplir le temps mais à le supprimer en affirmant la permanence dans le changement, l'identité dans la différence, et, partant, à libérer l'individu de la contingence de l'instant présent pour lui imprimer le caractère de la nécessité et de l'éternité. Si ces deux pulsions sont certes contradictoires, leur objet n'est pas le même. Il n'y a, en ce sens, pas de risque de collision dans leur mouvement propre. « Il est vrai que ces tendances se contredisent, mais il faut bien remarquer que ce n'est pas dans les mêmes objets, et là où il n'y a pas de rencontre, il ne peut y avoir de heurt »[69].

---

[67] Alain Renaut et Luc Ferry, traduisant Fichte comme nous le verrons au chapitre suivant, préfèrent le terme d'instinct plutôt que celui de pulsion, ce dernier possédant à leurs yeux une connotation psychanalytique trop forte. Cependant le terme d'instinct renvoie très fortement à l'instinct animal, c'est-à-dire une force qui détermine l'action en l'absence de toute liberté. Le terme *Trieb* désigne au contraire le point de départ libre d'une action, une force qui prend appui sur elle-même et non sur quelque chose d'extérieur à soi. Il y aurait un contresens grossier à confondre le terme de *Trieb* avec l'instinct animal, dans la mesure où Schiller tente par ce concept de trouver une sortie aux déterminations de la matière qui régissent les individus. Nous conserverons donc le terme de pulsion pour traduire ce terme, qui nous paraît plus approprié, et, dans un souci de cohérence, modifierons cet élément dans toutes les traductions utilisant le terme d'instinct.

[68] Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, p. 171.

[69] *Ibid*., p. 177.

Les deux pulsions humaines, bien qu'opposées, peuvent donc tout à fait cohabiter en lui pour peu qu'elles respectent leurs frontières, et c'est là d'après Schiller la tâche qui incombe en propre à la culture (*Kultur*). « La pulsion sensible réclame certes du changement, mais elle ne requiert pas que celui-ci s'étende également à la personne et à son domaine, ni que les principes varient. La pulsion formelle exige l'unité et la persistance, mais elle ne demande pas qu'avec la personne l'état aussi s'immobilise ni que la sensation demeure identique. La nature n'a donc pas voulu leur antagonisme, et si cependant elles apparaissent en opposition, c'est qu'elles s'y sont mises parce qu'elles ont librement transgressé la nature en se méprenant sur elles-mêmes et en confondant leurs sphères respectives. La tâche de la culture est de veiller sur ces dernières et d'assurer à chacune des deux pulsions ses frontières »[70]. La culture – et, par conséquent, l'éducation de l'homme – doit donc chercher à réconcilier ces deux pulsions en évitant toute transgression des frontières ; elle doit rechercher une réciprocité de l'action des deux pulsions sans pour autant que l'une tende à s'approprier l'objet de l'autre. La culture étant parvenu à son accomplissement, il n'y aura plus besoin d'établir les frontières de celles-ci, qui cohabiteront en un unique homme qui aura aboli la scission qui l'habitait, et redevenir ainsi l'homme total qu'il est en son essence, c'est-à-dire un homme proprement libre.

Mais pourquoi revient-il à la beauté d'opérer à la culture de l'homme ? Pourquoi la beauté aurait-elle le pouvoir de réunir les deux parties scindées de l'homme ? Et comment définir le pur concept de beauté à partir de cette conception des deux pulsions antagonistes ? La réponse donnée par Schiller s'ouvre à partir de l'idée que nous avons de l'humanité. Si l'homme, en tant qu'être fini, se situe toujours soit du côté de la pulsion formelle, soit du côté de la pulsion sensible, la raison doit pourtant postuler que ces deux pulsions sont présentes en un seul être, et, par conséquent, qu'il existe une unité à ces deux pulsions. On ne peut comprendre l'homme ni à partir de la seule pulsion formelle, ni à partir de la seule pulsion sensible, ni non plus comme la juxtaposition de celles-ci. L'humanité doit donc être l'unité synthétique de ces deux pulsions. La raison certes ne peut d'abord que postuler une telle unité synthétique sans pouvoir en faire l'expérience : « Cette réciprocité d'action des deux pulsions n'est sans doute qu'une tâche proposée par la raison, et l'homme n'est capable d'y satisfaire tout à fait que dans l'achèvement de son existence. Elle est au sens le plus propre du mot l'idée de son humanité, donc un infini dont il peut au cours du temps s'approcher toujours plus, sans

[70] *Ibid*. On comprend que l'homme grec, parvenu à l'accomplissement de la culture, n'avait ainsi plus besoin d'établir des frontières entre ses sens et son esprit, puisque d'elles-mêmes les pulsions antagoniques ne débordent plus l'espace de leur activité.

toutefois l'atteindre jamais »[71]. Pourtant, parvenu à ce point de sa démonstration, Schiller en vient à admettre la possibilité d'une expérience pour l'individu de son humanité, et, qui plus est, sous le mode de l'intuition. « L'homme ne pourra pas éprouver qu'il est véritablement conforme à cette Idée, et il ne pourra par suite pas faire l'expérience de son humanité dans la pleine acception de ce mot, aussi longtemps qu'il ne satisfera exclusivement que l'une des deux pulsions, ou aussi longtemps qu'il ne les satisfera que l'une après l'autre : car aussi longtemps qu'il ne fait que sentir, sa personnalité ou son existence absolue reste pour lui un *mystère*, et il en va de même de son existence dans le temps ou de son état aussi longtemps qu'il ne fait que penser. Mais s'il était des cas où il fit cette double expérience à la fois, où à la fois il eût la conscience de sa liberté et le sentiment de son existence, où à la fois il se sentît en tant que matière et apprît à se connaître en tant qu'esprit, dans ces cas et en vérité alors seulement il aurait une *intuition* (*Anschauung*) complète de son humanité, et l'objet qui la lui procurerait aurait le rôle d'être pour lui un *symbole* de sa destinée réalisée et par suite (…) une représentation de l'infini »[72]. Schiller déplace ainsi l'idée kantienne du beau comme symbole du bien, pour le penser comme symbole de l'humanité. Toutefois, il commet ici un geste qui le fait retomber dans le dogmatisme métaphysique et préfigure aussi le geste romantique : l'intuition du symbole serait en même temps une intuition de son humanité. Nous ne sommes plus ici dans un rapport analogique entre le beau et l'humanité, mais bien déductif : je connais l'essence libre de mon humanité et son infinité sous le mode d'une intuition symbolique, et, de cette intuition, j'en déduis le bien.

S'appuyant sur ce raisonnement, Schiller en vient alors à déduire l'existence d'une pulsion tierce qui tendrait à ce symbole dans le but d'intuitionner l'unité de l'homme : c'est là ce qu'il nomme la pulsion de jeu (*Spieltrieb*), une pulsion qui serait la synthèse des deux autres et qui « viserait à supprimer le devenir dans le temps, à concilier le devenir et l'être absolu, le changement et l'identité »[73]. Plus encore, c'est à partir de cette pulsion de jeu que Schiller en vient à définir la beauté : « L'objet de la pulsion sensible, c'est, si on l'énonce en un concept général, la vie au sens le plus large, ce mot désignant toute existence matérielle et toute présence sensible immédiate. L'objet de la pulsion formelle, c'est si on l'énonce en un concept général, la forme, au sens figuré comme au sens propre, ce mot comprenant toutes les qualités formelles

[71] *Ibid*., pp. 189-191.
[72] *Ibid*.
[73] *Ibid*., pp. 191-193. Pour un commentaire détaillé de ce passage, cf. Ingeborg Schüssler, *Art et liberté dans l'idéalisme transcendantal.*, pp. 250-257 ; cf. aussi les analyses de Jacques Rancière dans *Malaise dans l'esthétique*, Paris, Galilée, 2004, pp. 41-42 ; ainsi que Cody Staton, « In Search of Play. Schiller's Drive Theory as a Turn Away from Kant », *in Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 52 | 2022, 69-95.

des choses et tous leurs rapports avec les facultés pensantes. L'objet de la pulsion de jeu pourra donc, représenté par un schème général, s'appeler forme vivante, ce concept servant à exprimer toutes les qualités esthétiques des phénomènes et en bref ce qu'au sens le plus large on nomme beauté »[74]. Ainsi, devant cette forme vivante qu'est la beauté, la pulsion de jeu, qui en définitive désigne pour Schiller l'activité humaine par excellence, tend à s'en satisfaire et à intuitionner l'idée même d'humanité qui procure à l'homme son unité et sa liberté, levant ainsi le mystère de son existence et réalisant ce que Schiller comprend comme sa part de divinité ou d'absoluité. La beauté est ainsi l'objet par excellence en mesure d'éduquer l'homme, c'est-à-dire de l'élever de son individualité jusqu'à un idéal d'humanité. Elle a cette capacité à rééquilibrer les pulsions là où l'une déborde sur le territoire de l'autre : si l'homme est en proie à la sauvagerie, la beauté peut agir sur un mode apaisant, tandis que si l'homme est en proie à l'affaissement moral, la beauté peut agir sur un mode énergique. Aussi est-elle ce qui harmonise la sensibilité et l'esprit.

Par ces deux modes, la beauté peut apporter une harmonie dans l'individu, et, à une échelle plus haute, dans la société. « Le goût seul, écrit Schiller, met de l'harmonie dans la société parce qu'il crée de l'harmonie dans l'individu. Toutes les autres formes de la perception fragmentent l'homme parce qu'elles se fondent exclusivement soit sur la partie de son être qui est vie sensible, soit sur celle qui est vie spirituelle ; seule la perception de la beauté fait de lui une totalité, parce qu'elle oblige ses deux natures à s'harmoniser en un tout »[75]. Ainsi, si Schiller parle au début des *Lettres* du problème d'un passage de l'Etat de nature à l'Etat éthique, une fois cette démonstration établie, il en vient désormais à poser l'existence d'un Etat encore supérieur à l'idée d'un Etat éthique, et qu'il désigne par le nom d'Etat esthétique (*ästhetische Staat*), seul capable d'accomplir « la volonté de tous par le moyen de la nature des individus »[76]. Cet Etat esthétique, qui historiquement reçut une existence dans la Cité grecque, est donc d'après ce raisonnement l'Etat qui réalise le plus parfaitement la liberté humaine, puisqu'en lui tous les individus jouissent de leur pleine humanité. Dans un tel Etat esthétique, il y aurait ainsi adéquation de la volonté universelle et de la volonté individuelle : « dans l'Etat esthétique, tout le monde, même le manœuvre lui-même qui n'est qu'un instrument, est un libre citoyen dont les droits sont égaux à ceux du plus noble, et l'entendement qui plie brutalement à ses desseins la masse résignée, est ici mis dans l'obligation de lui demander son assentiment »[77]. La véritable

[74] *Ibid*., pp. 197-199.
[75] *Ibid*., p. 351.
[76] *Ibid*.
[77] *Ibid*., p. 355.

république est donc un Etat esthétique, qui ne peut advenir que par une éducation esthétique de l'homme, l'unique voie pour procéder à une culture authentiquement humaine.

La philosophie de Schiller se révèle donc décisive dans la formation du fonds philosophique dont va hériter le premier romantisme allemand. Il est d'abord celui qui le premier va confirmer le sentiment d'une chute de l'humanité au cours de son histoire, le précipitant d'un âge d'or – qu'il fut Grec comme cela sera le cas pour le jeune Hegel et Hölderlin, ou celui de la chrétienté médiévale pour Novalis – jusqu'à la détresse du présent. C'est ainsi que sous cette vision de l'histoire, la révolution métaphysique engagée par Kant, va prendre le sens d'une restauration d'un idéal passé d'humanité et de liberté. Mais Schiller va plus loin : il est aussi celui qui théorise l'art comme le moyen nécessaire à cette restauration. Franchissant les limites posées par Kant dans la *CFJ,* Schiller pensera une intuition esthétique en mesure d'éduquer les hommes à la liberté politique. En faisant l'expérience de sa liberté absolue dans l'intuition du beau, l'homme accomplirait l'Etat éthique dans la réalité, formant par là ce qu'il nomme un Etat esthétique. Assurément, cette déviation du sens de la révolution métaphysique kantienne devait jouer un rôle primordial dans la constitution du projet romantique de poétiser le Royaume de Dieu au moyen d'une mythologie rationnelle. Et pourtant, la voie ouverte par Schiller est également la réouverture d'une illusion transcendantale après même la critique de la raison en ses différents usages. Il est ainsi à la source de cette intermittence du sens de la révolution métaphysique en cours dont se nourriront les romantiques, croyant l'accomplir, et, partant, œuvrer à la venue de ce Royaume de Dieu. Cela, ils ne le purent toutefois qu'en approfondissant le sens de la philosophie transcendantale en dialogue avec Fichte et son projet d'une *Doctrine de la science*. En accomplissant ce travail théorique de la raison pure, le romantisme pensera avec plus de profondeur les conditions d'une intuition esthétique de l'absolu, là où Schiller n'aurait pas suffisamment développé les raisons et les moyens pour l'art de produire le beau. Et pourtant Fichte lui-même aura mis en garde contre tout projet d'une éducation esthétique de l'homme, et, par conséquent, d'une révolution artistique et religieuse qui précèderait une libération politique du despotisme.

C. La *Doctrine de la science* au service de la révolution politique

L'arrivée de Fichte à l'Université d'Iéna en 1795 ne marque pas seulement le prolongement de la philosophie transcendantale kantienne, mais un tournant dans la réception du kantisme par le premier romantisme allemand : avec lui la Révolution française, le système

de la liberté et le rôle que la philosophie allemande a à jouer dans l'histoire politique mondiale, se lient inextricablement. C'est en effet une nouvelle impulsion que donne Fichte à l'idéalisme transcendantal avec sa *Doctrine de la science*, recherchant une science de la science promouvant la liberté et l'absoluité du Moi à titre de principe de toutes nos connaissances. Le Moi absolu y est affirmé comme début de la science et, dans la doctrine, parvient enfin à se ressaisir lui-même. Non seulement il se saura être au principe de la formation de toutes les représentations de la nature, mais également de celles de la liberté. C'est donc bien désormais le sujet qui pense par sa raison – dont la *Doctrine de la science* présente la forme pure – ce qui doit être effectif, et celui-ci doit exiger que le despotisme soit renversé, si besoin par la force, pour que la liberté politique advienne. Fichte est ainsi celui qui va orienter le kantisme politique vers une radicalité révolutionnaire qu'il ne possédait pas véritablement en un sens politique. Accomplir le système kantien dans une *Doctrine de la science*, voilà le mot d'ordre de Fichte lorsqu'il arrive à Iéna. Et toute la génération romantique tentera à sa manière d'accomplir cette *Doctrine* comme si l'avènement de l'unique système de la philosophie était lui-même animé d'un dynamisme révolutionnaire. Pourtant, si le romantisme tentera de concilier le projet fichtéen avec l'idée schillérienne d'une éducation esthétique de l'homme, Fichte lui-même condamna une telle idée. Schiller croit en effet, comme nous venons de le voir, que seule une liberté esthétique peut réaliser une liberté politique. Mais Fichte s'efforcera de démontrer que la liberté politique est chronologiquement antérieure à la venue au jour de la liberté esthétique. C'est pourquoi selon lui la réalisation de la *Doctrine de la science* doit appeler une éducation philosophique et juridique seule à même de défaire le despotisme politique, ce à partir de quoi seulement, une fois un Etat de droit fondé, il serait possible de faire advenir une liberté esthétique. Nous verrons alors dans ce chapitre que Fichte vient limiter l'orientation esthétique donnée par Schiller à la philosophie transcendantale, bien que sa critique ne sera pas entendue pas le romantisme naissant.

1. Doctrine de la science et Révolution française

Il nous faut de prime abord rappeler que Fichte le premier a inextricablement lié son système philosophique à la Révolution française. Martial Guéroult, dans son article « Fichte et la Révolution française » ne manque d'ailleurs pas d'introduire son texte en citant la lettre de Fichte à Baggesen d'avril 1795, alors que Fichte était momentanément exilé d'Iéna. « Mon système, y lit-on, est le premier système de la liberté. De même que cette nation [la France] délivra l'humanité des chaînes matérielles, mon système la délivra du joug de la *Chose en soi*,

des influences extérieures, et ses premiers principes font de l'homme un être autonome. *La Doctrine de la science* est née durant les années où la nation française faisait, à force d'énergie, triompher la liberté politique ; elle est née à la suite d'une lutte intime avec moi-même et contre tous les préjugés ancrés en moi, et cette conquête de la liberté a contribué à faire naître la *Doctrine de la science* (…) *Pendant que j'écrivais un ouvrage sur la Révolution*[78]*, les premiers signes, les premiers pressentiments de mon système surgirent en moi, comme une sorte de récompense* »[79]. Il n'y a donc pas comme chez Kant, nous dit Martial Guéroult, « un accord historiquement survenu entre un grand fait politique et une doctrine déjà constituée (…) mais il y aurait une identité parfaite d'inspiration : c'est *l'esprit révolutionnaire* qui anime "le premier système de la liberté" »[80]. Cette différence est décisive, puisque cet esprit révolutionnaire va pénétrer le premier romantisme en son cœur au moment même où Schiller publie ses *Lettres*. Chez Fichte se compénètrent pour la première fois véritablement la révolution politique et celle métaphysique, pour donner naissance à un nouveau système de pensée qui reposera désormais sur le principe, ou proposition fondamentale (*Grundsatz*) du *Ich bin ich*, affirmation inconditionnée qui est aussi le premier acte d'une authentique liberté.

En outre, si la *Doctrine de la science* était en gestation lorsque que Fichte écrivait ses *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française*, arrivé à Iéna en 1795, c'est donc aussi l'esprit révolutionnaire de la *Doctrine* qu'il entend désormais insuffler à ses étudiants. L'édification du système de la liberté, qui n'était qu'à son début en 1795 et qui exhortait tout un chacun à y participer, devait en ce sens aussi activement participer d'un mouvement politique révolutionnaire. On comprend pour cette raison aisément l'enthousiasme qui gagna Iéna une fois Fichte arrivé à l'Université aux côtés de Schiller. Schelling, dans une lettre à Hegel du 4 février 1795, lui avoue que si Reinhold n'a pas prolongé « la révolution produite par la *Critique de la raison pure* »[81], il se range tout à fait du côté de Fichte, qui, en prolongeant Kant, livrerait la vérité de Spinoza en déplaçant l'absolu non plus du côté du monde, position dogmatique, mais du côté du Moi. Hölderlin, qui assiste aux premiers cours de Fichte, est lui aussi tout de suite enthousiasmé : « Fichte, écrit-il à son ami

[78] Il s'agit des *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française*, publiées anonymement en 1793, prenant parti en faveur du droit d'un peuple à se donner à soi-même sa constitution contre les idées contre-révolutionnaires de Guillaume Rehberg, inspirées de celles de Burke. Fichte, à la différence de Kant, y expose notamment une justification de l'usage de la force pour défaire le despotisme et le remplacer par un Etat de droit rationnel.

[79] *Cit.* d'après Martial Guéroult, « Fichte et la Révolution française » *in Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 128, no. 9/12, 1939, pp. 226-320.

[80] Martial Guéroult, p. 227.

[81] Hegel, *Correspondance*, trad. Jean Carrère, Gallimard, tome I, 1953, p. 26 / *Briefe von und an Hegel*, Band 1.

Neuffer, est à présent l'âme d'Iéna. Dieu en soit loué ! Je ne connais personne d'une pareille profondeur, d'une pareille énergie d'esprit »[82]. Quant à Novalis, plus réservé quant à l'engouement à donner à la Révolution française, c'est bien la philosophie de Fichte qui va occuper le cœur de ses réflexions de 1795-1796. On verra également paraître dans l'*Athenaeum* un fragment désormais célèbre, déjà cité en amont, où il est écrit que « la Révolution française, la doctrine de la science de Fichte et le *Meister* de Goethe sont les grandes tendances de l'époque. Celui que choque une telle juxtaposition, celui à qui une révolution qui n'est ni bruyante ni matérielle paraît sans importance, ne s'est pas encore haussé à la perspective élevée et vaste de l'histoire de l'humanité »[83]. C'est donc bien la *Doctrine de la science* qui, plus que la *CRP*, et comme son prolongement immédiat, est pour cette génération l'événement philosophique révolutionnaire par excellence.

Plus encore, c'est bien au mouvement d'une révolution *silencieuse* que participe la *Doctrine de la science* de Fichte, une révolution qui appellerait selon Friedrich Schlegel la venue d'une nouvelle religion poétique qui engloutira le monde chrétien de la même manière que le monde antique disparu en lui. Rappelons ici la lettre de Friedrich Schlegel à Novalis citée par Walter Benjamin à l'occasion de sa thèse académique sur le concept de critique dans le romantisme allemand : « La religion, mon cher ami, ne nous est nullement matière à plaisanterie, nous pensons au contraire avec le plus grand sérieux que le temps est venu d'en fonder une. C'est là le but de tous les buts et le centre. Et je vois déjà poindre la plus grandiose naissance des temps modernes ; discrète comme le christianisme primitif qui ne laissait pas prévoir qu'il engloutirait l'Empire romain, de même cette grande catastrophe engloutira dans ses lointains remous la Révolution française, dont le plus grand mérite aura peut-être été simplement de l'avoir suscitée »[84]. Et pourtant, si Fichte devait participer selon le cercle romantique d'Iéna à la venue de cette nouvelle religion, laquelle se révélera à nous comme étant en son essence *poétique*, celui-ci n'entendit jamais par sa *Doctrine de la science* promouvoir une liberté politique au moyen d'une religion de l'art. Bien plus, si Fichte est révolutionnaire, il ne l'est aucunement en un sens artistique, refusant la possibilité d'une éducation esthétique de l'homme à même de promouvoir la liberté politique. Que la révolution philosophique doive précéder la révolution politique est certes une thèse à laquelle Fichte peut adhérer, mais, à ses

[82] Hölderlin, *opus cit*., lettre de novembre 1794, p. 326.
[83] Cf. *Atheanaeum* vol. 1.2 (1798), p. 56 / *L'absolu littéraire*, p. 127.
[84] *Briefe*, 421, *cit.* par Walter Benjamin *in Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, trad. Philippe Lacoue-Labarthe et Anne-Marie Lang, Champs Flammarion, 1986, p. 37.

yeux, il ne peut y avoir d'éducation esthétique de l'homme qui précèderait une libération de l'homme hors des chaînes du despotisme.

2. Le lieu d'une polémique

Le lien qui unit autant qu'il sépare Fichte de Schiller est cependant ambigu. En effet, alors que Fichte était arrivé à Iéna afin d'insuffler le mouvement révolutionnaire de la philosophie transcendantale, Schelling écrivit à Hegel, vivant alors à Berne, que l'on reprochait actuellement à Schiller, après la parution de ses *Lettres,* de faire cause commune avec Fichte[85]. Ce reproche était certes en partie justifié dans la mesure où Schiller n'était pas indifférent à la participation à un mouvement révolutionnaire, et tous deux eurent notamment en commun cette volonté d'édifier un monde éthique en poursuivant l'œuvre kantienne. Cependant, l'on oublie ici que Fichte s'est opposé à l'idée schillérienne d'une éducation esthétique de l'homme, certes de manière discrète et courtoise, mais non sans une volonté de mettre fin à ce qui lui semble une impossibilité. Si Schelling, Hölderlin ou Novalis, ne semblent pas avoir aperçu cette opposition entre le projet fichtéen d'une doctrine de la science, et le projet schillérien d'une éducation esthétique de l'homme, nous concevrons leurs projets respectifs comme une tentative de synthèse de ces deux projets, pensant rester fidèles, tout comme Fichte et Schiller le pensaient d'eux-mêmes, à l'esprit de la philosophie kantienne. Fichte cependant pense que Schiller aurait manqué un tel esprit et aurait replongé dans une forme de dogmatisme. C'est à cette fin qu'il écrit en 1795 un essai intitulé *Sur la lettre et l'esprit en philosophie* qu'il envoie à Schiller pour le faire publier dans les *Horen* bien que ce dernier refuse, prétextant un texte trop long, et c'est seulement en 1800 dans le *Journal philosophique* édité avec Niethammer que le texte sera publié.

Quelle critique Fichte adresse-t-il donc à l'idée d'une éducation esthétique de l'homme ? Partons de la question qui en apparence anime Fichte dans ce pamphlet. La première des trois lettres dont est constitué l'ouvrage commence par énoncer un exemple pour rendre sensible ce que l'on doit entendre par « l'esprit » à la différence de « la lettre », exemple qui est celui de l'ennui qui nous prend à la lecture d'un livre ou à la contemplation d'une œuvre dont on ne perçoit précisément pas l' « esprit », et qui, pour cette raison même, nous reste fermé. Au contraire, ajoute-t-il, lorsque nous sommes pris de passion à l'étude d'un livre, notre imagination nous plonge en lui de sorte que nous ne pouvons nous en défaire : nous sommes

[85] Hegel, *Correspondance*, tome 1, lettre du 21 juillet 1795, p. 32 / *Briefe von und an Hegel*, Band 1.

touchés par ce que l'auteur a lui-même mis en son œuvre, et nous le rapportons à nous-mêmes. Cette porte d'entrée permet alors à Fichte d'engager la réflexion sur le pouvoir de l'artiste et de son imagination à l'égard de son œuvre, la question devenant celle de savoir comment un artiste peut communiquer de l'esprit – cette force vivifiante – à une œuvre, et le rendre accessible à un spectateur. La stratégie employée par Fichte dans ce pamphlet est ainsi de présenter la réponse de Schiller à cette question, de lui accorder la justesse de sa thèse, puis de montrer que celle-ci présuppose une éducation à la liberté politique, rendant par-là même caduc l'idée d'une éducation esthétique à une telle liberté[86]. A cette question – comment un artiste peut communiquer de l'esprit à son œuvre – Fichte entend donc d'abord donner la réponse de Schiller avant de critiquer l'idée d'une éducation esthétique et d'affirmer ses propres vues. La seconde lettre s'ouvre ainsi par une reformulation de la doctrine schillérienne pour répondre à cette question : « L'artiste spirituel ne peut avoir trouvé nulle part ailleurs qu'au fond de son propre cœur ce qui gît dans le mien, caché à mes yeux comme à ceux de tous. Nous voyons que sous son influence la multitude, pourvu seulement qu'elle soit un peu cultivée, se fond réellement en *une* seule âme, que disparaissent toutes les différences individuelles de sensibilité que la même crainte, la même compassion ou le même plaisir spirituel émeuvent et soulèvent tous les cœurs. Il doit donc, dans la mesure où il est un artiste, posséder en lui tout ce qui est commun aux âmes cultivées et, au lieu du sens individuel qui, nous autres, nous sépare et nous distingue, c'est en quelque sorte, à l'instant de l'inspiration, le sens universel de l'humanité entière, et seulement lui, qui doit l'habiter (…) Voilà pourquoi l'on nomme génie ce qui l'inspire (…) Là où vivent les hommes cultivés, le souvenir de son inspiration depuis longtemps éteinte sera fêté jusqu'à la fin des temps, par sa répétition. C'est ainsi que vous résolvez le problème posé et je pense que vous avez raison (…) Mais permettez que nous éclaircissions ensemble davantage votre opinion… »[87].

L'artiste posséderait ainsi le sens universel de l'humanité, et jouirait ainsi esthétiquement d'une liberté suprême. Outre la courtoisie d'usage à l'œuvre dans une telle reformulation, l'objectif de Fichte est de dévier peu à peu la réflexion sur la notion de liberté, et, de là, interroger la notion de pulsion (*Trieb*) qui lui est corrélative. Nous avons vu que l'activité

[86] Myriam Bienenstock note ainsi dans la postface à sa traduction de Hegel, *Le premier système. La philosophie de l'esprit (1803-1804)*, Paris, PUF, 1999, p. 145, que « Fichte, réagissant à cette publication [les *Lettres sur l'éducation esthétique* de Schiller] par le pamphlet mentionné ci-dessus [*Sur l'esprit et la lettre en philosophie*], avait réaffirmé la position qu'il considérait comme la seule compatible avec l'idéalisme transcendantal kantien : le sens esthétique des hommes ne peut se développer avant qu'ils soient libres, et il faut donc d'abord éveiller chez eux le "courage de n'être les maîtres ni les esclaves de personne" : ce n'est certes pas par la beauté, mais d'abord et avant tout par l'éducation morale, que les hommes peuvent être formés à la liberté ».

[87] Fichte, *Sur la lettre et l'esprit en philosophie, in Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, Vrin, 1999, trad. Luc Ferry, pp. 87-88 / SW, VIII, 275-276.

esthétique – aussi bien le créateur que le spectateur – agirait, d'après Schiller, depuis une pulsion de jeu (*Spieltrieb*) seule à même de nous conférer notre humanité pleine et entière. Cette notion de pulsion est centrale dans la mesure où c'est elle qui permet de comprendre la liberté humaine comme mouvement autonome, la pulsion désignant une activité interne qui ne s'appuie pas sur une détermination extérieure à soi, mais seulement sur soi-même comme principe. La définition qu'en donne Fichte est la suivante : « La seule chose en l'homme qui soit indépendante et tout à fait inapte à une quelconque détermination de l'extérieur, nous la nommons pulsion. Elle et elle seule est le principe de l'auto-activité en nous, elle seule est ce qui fait de nous des êtres autonomes, observants et agissants (…) L'auto-activité en l'homme, qui constitue son caractère, le distingue de la nature tout entière et le situe hors des limites de celle-ci, doit se fonder sur quelque chose qui lui est propre ; et ce quelque chose est précisément la pulsion »[88]. La pulsion est donc le principe de la liberté, ou encore le principe de l'auto-activité du sujet. Comme vu précédemment, Schiller comprend la pulsion sous trois modes distincts : d'un côté la pulsion sensible, de l'autre la pulsion formelle, et, au centre, la pulsion de jeu. La première est théorique, son objet est le vrai ; la seconde pratique, son objet est le bien ; la dernière est esthétique, et son objet est le beau. Or cette pulsion de jeu tierce est pour Schiller la seule qui soit source d'une liberté proprement humaine, et c'est pourquoi il en déduit que toute culture humaine doit se faire au moyen de cette pulsion, fondant ainsi son entreprise d'une éducation esthétique de l'homme. S'appuyant sur cette tripartition, héritée en définitive des trois *Critiques* de Kant, Fichte retraduit ici ces trois pulsions sous les termes de pulsion de connaissance, pulsion pratique, et pulsion esthétique.

La question qui s'engage alors est celle de savoir laquelle de ces trois pulsions est première par rapport aux autres. Est-ce comme le pense Schiller la pulsion esthétique ? Ou bien celle-ci est-elle postérieure aux deux autres ? Il est impératif ici de distinguer la primauté ontologique de la pulsion et sa primauté chronologique. En effet, si Fichte sera d'avis que la pulsion esthétique est ce qui en dernier lieu permet d'atteindre la vie spirituelle et la liberté la plus haute, elle ne peut venir à l'existence qu'en étant engendrée par une pulsion plus fondamentale, qui est la pulsion pratique. L'argumentation de Fichte repose donc sur une genèse des pulsions humaines ; il s'agit de montrer que la pulsion esthétique est engendrée par la pulsion théorique, qui elle-même est engendrée par la pulsion pratique.

En premier lieu, Fichte s'intéresse à la pulsion de connaissance, laquelle se détermine non pas tant comme une activité visant à connaître la chose telle qu'elle est en soi, sans l'altérer,

[88] *Ibid.*, p. 89 / SW, VIII, 277 ; comme expliqué plus haut, nous modifions dans tous les passages cités la traduction de Luc Ferry en remplaçant le terme « instinct » par « pulsion ».

que comme une activité visant à produire des représentations de la chose en transformant la matière de nos représentations par l'auto-activité du Moi. La connaissance est ainsi toujours une transformation de ce qui n'est pas moi à partir de moi-même : elle part du Moi (ce que Schiller nomme dans ses *Lettres* la personne) pour rencontrer un non-Moi, que l'on peut nommer en général nature, puis elle forme des représentations en altérant l'objet par l'introduction de qualités propres au Moi, et, ce faisant, le sujet, du non-Moi, retourne au Moi et satisfait ainsi cette pulsion selon ce mouvement réflexif. La pulsion de connaissance a donc « pour but la connaissance en tant que telle et simplement pour la connaissance »[89]. Elle produit des représentations et se satisfait dans la conformité de ces représentations à l'objet extérieur qu'elle cherchait à connaître.

En second lieu, l'homme possède en lui une pulsion pratique, qu'il faut entendre dans un sens restreint, puisque la pulsion de connaissance, au sens strict, est déjà pulsion pratique. « La pulsion n'est pas toujours satisfaite dans la mesure où elle ne vise pas simplement à la pure connaissance de la chose telle qu'elle est, mais à la détermination, à la transformation et à la formation de la chose telle qu'elle doit être, et, dès lors, se nomme pratique ; cela dit en un sens restreint, car en toute rigueur, toute pulsion est pratique puisqu'elle pousse à l'auto-activité, et en ce sens tout se fonde dans l'homme sur la pulsion pratique, puisque rien est en lui si ce n'est par l'auto-activité »[90]. La connaissance est donc toujours déjà compris comme une activité pratique, ce que Fichte avait en outre mis déjà en avant dans sa *Doctrine de la science*. Toutefois, ce dernier entend spécifier le sens de la pulsion pratique pour la distinguer de la pulsion de connaissance, et lui réserver un sens spécifiquement éthique, juridique et politique. Si la pulsion de connaissance part du Moi pour poser le non-Moi et revenir en soi-même par la représentation produite, la pulsion pratique, quant à elle, en son sens spécifiquement éthique, juridique, et politique, produit en un sens inverse des représentations d'un objet que le Moi désire (lorsque l'homme est encore enraciné dans les nécessités matérielles un objet de plaisir ou de déplaisir, puis, plus tardivement, un objet de satisfaction morale), et à partir d'elles les réalisent en tant que choses matérielles. Fichte renoue donc ici non seulement avec la distinction kantienne entre un usage pratique de la raison lié à la faculté de désirer, et un usage théorique lié au seul entendement, mais également avec la distinction d'une faculté inférieure de désirer (portant sur un objet matériel) et une faculté supérieure (portant sur un objet intelligible). La différence notable d'avec Kant est cependant ici la primauté ontologique accordée par Fichte à la pulsion pratique, à partir de laquelle se comprend la pulsion de connaissance.

---

[89] *Ibid*., p. 90 / SW, VIII, 279.
[90] *Ibid*.

Enfin, outre la pulsion de connaissance et la pulsion pratique, il existe également une pulsion esthétique. Celle-ci, écrit Fichte, « vise une représentation, et une représentation déterminée, uniquement pour sa détermination et, à vrai dire, pour sa détermination en tant que pure représentation. Dans le domaine de cette pulsion, la représentation est à elle-même son propre but. Elle ne doit pas sa valeur au fait qu'elle coïnciderait avec l'objet qui n'entre pas ici en considération, mais elle possède sa valeur en elle-même. On ne s'interroge pas sur ce qui est copié, mais sur la libre forme indépendante de l'image elle-même »[91]. Fichte renoue ici également avec la pensée kantienne en reformulant la spécificité du jugement esthétique, que Kant distingue au §. 1 de la *CFJ* du jugement de connaissance, le jugement esthétique ne portant que sur la représentation et son effet produit sur le sujet, sans le rapporter à l'objet de la représentation. La pulsion esthétique, pour Fichte, n'a donc pas affaire à un objet extérieur à soi : l'image représentée n'est pas rapportée à un objet (le jugement de goût étant indifférent à ce qui est représenté) mais seulement au sujet. Il y a une spécificité de cette pulsion puisque la pulsion de connaissance et la pulsion pratique ont toutes deux rapport à une extériorité. Le plaisir auquel tend la pulsion esthétique n'est ainsi en aucun cas lié au désir ou à la vérité, mais cette pulsion se satisfait de la représentation en tant que telle, dans la « libre forme indépendante de l'image elle-même », c'est-à-dire dans sa seule présentation.

D'après cette présentation des trois pulsions humaines, on comprend donc que Fichte se situe dans le même horizon kantien que celui sous lequel se tient Schiller. Le terrain sur lequel Fichte entend critiquer Schiller est donc bien le même, à savoir le terrain transcendantal ouvert par la révolution métaphysique kantienne. Dès lors, pour quelles raisons Fichte critique-t-il la possibilité même d'une éducation esthétique de l'homme ? La réponse à cette question repose sur deux réflexions. La première, nous l'avons vu, tient au primat que Fichte accorde à la pulsion pratique, en comprenant la pulsion de connaissance et esthétique comme étant déjà le produit d'une auto-activité. La seconde tient à la conception génétique de Fichte à l'égard de ces pulsions, c'est-à-dire à leur ordre d'apparition dans la culture, aussi bien à titre individuel que du point de vue de l'espèce. Or c'est cette conception génétique des pulsions qui doit précisément interdire une voie d'accès à la liberté pratique par l'esthétique. Si en effet la pulsion esthétique précède la pulsion pratique, alors seule une éducation esthétique pourrait rendre possible une liberté politique. Mais à l'inverse, si la pulsion pratique est première, alors aucune liberté esthétique ne pourrait précéder une liberté politique, ce qui aurait pour conséquence de

[91] *Ibid.*, p. 91 / SW, VIII, 280.

donner la primauté à une révolution politique, seule à même de garantir ensuite une liberté esthétique.

3. La priorité de la révolution scientifique et politique sur l'éducation esthétique

Quel ordre génétique conférer aux trois pulsions dégagées ci-dessus ? En premier lieu, nous trouvons la pulsion de connaissance entièrement déterminée par la vie animale et la satisfaction des besoins vitaux. Nous nous formons d'abord des représentations de ce que sont les choses pour faciliter la conservation de la vie. « La connaissance n'est pas tout d'abord recherchée uniquement pour elle-même mais pour un but qui lui est extérieur. Au premier degré de la culture, aussi bien de l'individu que de l'espèce, la pulsion pratique – et ce dans son extériorisation la plus basse, celle qui vise la conservation et le bien-être de la vie animale – surpasse toutes les autres pulsions ; et la pulsion de connaissance commence donc elle aussi à servir celui-ci pour se constituer, au cours de ce service, en pouvoir d'une subsistance autonome »[92]. Au commencement est donc la pulsion pratique dans sa compréhension la plus basse, et c'est seulement à partir d'elle que la pulsion de connaissance émerge, quoiqu'elle ne soit pas encore autonome et, à proprement parler, pulsion de connaissance, puisqu'elle vise autre chose que la connaissance en tant que telle.

Y a-t-il alors seulement une pulsion esthétique à l'œuvre au commencement de la culture ? Nullement, répond Fichte, puisque la pulsion esthétique nécessite déjà, tout comme la pulsion de connaissance en elle-même, que nous soyons libérés des objets de la pulsion pratique. « Le genre humain doit d'abord être parvenu à un certain degré de bien-être extérieur et de calme, la voix du besoin à l'intérieur et de la guerre à l'extérieur doit être d'abord apaisée et écartée avant qu'il ne puisse également faire de sang-froid des observations, sans se soucier du besoin présent et, même au risque de se tromper, consacrer du temps à ses méditations ainsi que se laisser aller aux impressions esthétiques dans cette méditation oisive et libérale. La surface tranquille de l'eau saisit ainsi la belle image du soleil ; sur l'eau agitée, ses contours, tracés avec une pure lumière, s'entrechoquent et s'engloutissent dans la puissante figure des vagues instables »[93]. Partout où le besoin règne en maître, partout où se tient la guerre (qu'elle soit civile ou entre Etats), il est impossible que le sens esthétique soit développé. Il faut d'abord que la pulsion pratique (en son sens faible relativement aux besoins et fort relativement à l'éthicité) puisse être satisfaite pour que la pulsion de connaissance se développe et permette

[92] *Ibid.*, pp. 96-97 / SW, VIII, 286.
[93] *Ibid*., p. 97 / SW, VIII, 286.

l'éveil de la pulsion esthétique. Le sens esthétique, ou, autrement dit, le goût, ne peut donc pas encore exister là où le besoin et la guerre sont présents. La satisfaction de la pulsion pratique est donc une condition à l'existence de la pulsion esthétique. Néanmoins, la pulsion esthétique ne naît pas directement de la pulsion pratique. Il est encore besoin de la médiation de la pulsion théorique. C'est ainsi d'abord la pulsion théorique qui naît de la pulsion pratique, et seulement ensuite la pulsion esthétique de la pulsion théorique. « Dès que cette pressante détresse est dépassée et que plus rien ne nous pousse à rafler avidement le moindre gain spirituel afin de le dépenser aussitôt en vue d'un usage nécessaire, la pulsion de connaissance pour la connaissance s'éveille. Nous commençons alors à laisser glisser notre œil spirituel sur les objets et nous l'autorisons à s'y attarder ; nous les considérons sous de multiples aspects sans compter immédiatement sur un usage que l'on pourrait en faire (…) Dans cette contemplation tranquille et désintéressée des objets, tandis que notre esprit est en sûreté et ne veille plus sur lui-même, notre sens esthétique se développe, sans que ce soit notre propre fait, au contact de ce fil conducteur qu'est la réalité »[94].

Fichte, contrairement à Schiller, pense donc une genèse des trois pulsions humaines en les faisant dériver les unes des autres. Il y a d'abord la pulsion pratique en son sens restreint, qui est la pulsion fondamentale en l'homme, laquelle, une fois satisfaite, donne naissance à la pulsion de connaissance, puis, lorsque la pulsion de connaissance se détache de la pulsion pratique pour ne viser que la connaissance en tant que telle, celle-ci donne naissance à la pulsion esthétique. Le goût n'est en ce sens plus seulement pensé comme un intermédiaire logique entre la théorie et la pratique, mais aussi d'un point de vue chronologique comme l'achèvement du développement de la pulsion pratique humaine en son sens large. C'est à partir de cette conception génétique de la pulsion esthétique que Fichte en vient alors à critiquer l'idée d'une éducation esthétique de l'homme. En effet, à partir de la thématisation des trois pulsions humaines, de leur hiérarchie et de leur développement les unes à partir des autres, Fichte en vient à affirmer son idée d'une libération pratique de l'homme par une lutte politique, devant nécessairement précéder la possibilité même du goût en général. L'antériorité de la pulsion pratique est ainsi « la raison pour laquelle les siècles et les pays de servitude sont également ceux de l'absence de goût ; et si d'un côté il n'est pas prudent de laisser les hommes libres avant que leur sens esthétique ne soit développé, il est d'un autre côté impossible de le développer avant qu'ils ne soient libres, et l'idée d'amener les hommes, par l'éducation esthétique, à mériter la liberté, et de les élever grâce à elle jusqu'à la liberté elle-même, nous conduit à un

[94] *Ibid.*, p. 99 / SW, VIII, 288.

cercle, si nous ne trouvons au préalable un moyen d'exciter chez les individus issus de la grande masse le courage de n'être les maîtres ni les esclaves de personne »[95]. Fichte pose donc l'impossibilité logique d'une éducation esthétique de l'homme. Il invalide du même coup le projet schillérien en s'appuyant sur le développement génétique des pulsions humaines dans le processus de culture de l'individu et de l'espèce. L'éducation esthétique ne peut avoir lieu que si l'homme est déjà libre sur le plan pratique, et il est donc vain de vouloir éduquer par l'esthétique l'homme à la liberté pratique. Schiller n'ayant pas vu le développement génétique des pulsions humaines, et n'ayant pas ainsi reconnu la pulsion pratique comme pulsion fondamentale chez l'homme, tomba dans une illusion produite par l'usage dogmatique de sa raison, n'ayant pas questionné les conditions de possibilités de la pulsion esthétique.

Le temps présent, qui pour Fichte, à l'instar de Schiller, est bien un temps de très forte oppression où « l'opprimé a beaucoup à faire pour se maintenir vivant sous le pied de l'oppresseur, pour se ménager l'indispensable espace et n'être pas totalement écrasé », et où « l'oppresseur [a beaucoup à faire] pour se maintenir en équilibre et ne pas être renversé lors des multiples redditions et révoltes de l'opprimé »[96], le temps présent donc n'appellerait pas d'après Fichte le renouveau d'une culture esthétique, mais de prime abord une suppression des relations de maîtrise et de servitude structurant le monde politique et juridique. Préfigurant la dialectique de la reconnaissance hégélienne, Fichte insiste ainsi sur la nécessité d'un « courage » nécessaire à l'humanité pour promouvoir l'égalité de hommes, passant certes par une rébellion politique et philosophique des opprimés à l'égard des oppresseurs, mais également par une certaine sagesse que doivent acquérir les oppresseurs, du moins n'importe quel vainqueur d'une lutte politique, pour abandonner la domination exercée sur autrui. De ce point de vue, l'éducation que doit promouvoir la philosophie ne serait donc pas esthétique, mais bien plutôt une éducation à la liberté pratique, laquelle consiste en une acceptation de l'égalité des hommes dans la sphère juridique, politique et morale, conjointe à une liberté philosophique que doit procurer la philosophie transcendantale et les sciences. C'est seulement par une éducation à la liberté pratique que la connaissance devrait pouvoir progresser et ainsi développer le goût comme un « complément de la libéralité »[97]. Partant de cette critique de l'éducation esthétique de l'homme, on peut enfin comprendre que le but fichtéen d'une *Doctrine de la science* est celui de donner aux individus la possibilité de sortir de l'oppression politique et sociale qui contraint leur liberté. Cette idée d'une doctrine de la science, qu'il

[95] *Ibid*., p. 97 / SW, VIII, 286-287.
[96] *Ibid*.
[97] Fichte, *op. cit.*, p. 100 / SW, VIII, 290.

commence à professer à Iéna en 1794, est ainsi une tâche qui est toujours à accomplir. C'est elle seule qui doit pouvoir rendre possible un ordre politique et moral juste, et, partant, la possibilité d'une religion rationnelle à même de promouvoir la liberté. Fichte a au demeurant insisté pour que soit bien compris l'esprit de cette doctrine de la science, prenant garde de ne pas s'en tenir à la simple lettre. Novalis, Hölderlin, Schelling et le jeune Hegel, vont tous chercher à promouvoir l'esprit d'une telle doctrine de la science, qui demeure pour eux l'accomplissement du système transcendantal kantien de par le principe du Moi absolu au fondement de la liberté. Une telle critique restera néanmoins inentendue, et tous parmi cette nouvelle génération poursuivront la tâche d'accomplir la *Doctrine de la science* dans un système à même d'ouvrir une nouvelle religion poétique. La subjectivité romantique va ainsi naître de cette volonté de réunir les deux projets opposés d'une doctrine de la science et d'une éducation esthétique de l'homme, et ce dans le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu sur Terre.

Chapitre II.

Figures de la subjectivité romantique

Malgré l'interdit kantien et fichtéen de toute éducation esthétique de l'humanité en vue d'une liberté éthique et politique, la volonté de mettre en œuvre une telle éducation aura pourtant été au cœur du projet du premier romantisme allemand, et, à ce titre, hérite de l'inflexion esthétique de l'idéalisme transcendantal opérée par Schiller. Certes, ce dernier n'aura pas été jusqu'à affirmer le besoin de fonder une nouvelle religion pour sortir les peuples d'un temps de détresse, et son projet d'éducation esthétique n'aura pas non plus été compris comme le revers d'une nouvelle mythologie à poétiser, ce qui se révélera à nous comme un fond commun au premier romantisme allemand. Ayant dégagé la genèse de la subjectivité romantique, il nous revient donc désormais d'en élaborer le concept à partir de trois figures choisies comme représentants insignes : Hölderlin, Novalis, et Schelling. Une analyse successive de la pensée philosophique de ces trois auteurs devrait nous permettre de dégager des traits communs à même de fournir une unité à ce que nous nommons romantisme, au-delà même des différences qui les caractérisent. Nous avons jusqu'à présent vu en quoi l'époque qui a vu naître le premier romantisme est aussi bien un temps *critique* – au sens d'une séparation entre deux époques et de la mise en place d'un tribunal historique – qu'un temps révolutionnaire. Cette crise révolutionnaire dont hérite le premier romantisme – aussi bien en son versant politique que métaphysique – serait dès lors à comprendre comme la recherche d'un fondement philosophique à même de déboucher sur une décision venant mettre fin à une telle crise, et, parce qu'accomplissant un mouvement révolutionnaire, décision qui nous reconduirait à une origine perdue, signe d'un âge de paix, d'égalité et de liberté. Il nous faut encore voir en quoi ce fondement philosophique en vue d'une telle décision serait à comprendre sous l'horizon de la fondation d'une nouvelle religion, elle-même comprise en vue de la réalisation du « Royaume de Dieu » seulement attendu par la religion chrétienne. Seulement, un tel projet ne pourrait se justifier qu'en outrepassant les limites posées par l'idéalisme transcendantal, ce que fit le premier romantisme en cherchant dans la voie esthétique, ou, mieux, poétique, un nouvel accès à l'absolu. Si en effet la raison pure ne peut prétendre à une telle connaissance de l'absolu – ce que Kant aura démonté dans la « Dialectique transcendantale » de la *CRP* –, le premier romantisme aura vu dans la *CFJ* – certes à tort – et plus encore dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme,* un nouvel espace pour rendre possible un accès à l'absolu, non certes

au moyen de la théorie mais par l'imagination créatrice. Assurément la subjectivité romantique s'appréhendera elle-même selon une voie mystique aux multiples fantaisies, et l'on aurait alors à questionner si l'expérience esthétique du romantique est un passage (*Übergang*) reliant nature et esprit en un même absolu, ou plutôt, au contraire, un abîme (*Abgrund*) conduisant à la catastrophe. Il est frappant que le premier romantisme aura cherché dans l'acte poétique authentique une expérience de la divinité perdue, ainsi qu'une puissance créatrice à même de révéler sous le mode d'une poésie mythologique le règne éthique du nouveau monde. Ainsi, avec la naissance de la subjectivité romantique, la mouvement qui anime les Temps modernes est bien celui d'une subjectivité qui, selon la formule de l'*Athenaeum*, est animé du désir de réaliser le Royaume de Dieu. Comment dès lors la subjectivité romantique a-t-elle cherché à fonder philosophiquement son projet révolutionnaire ? Comment dépasser l'idéalisme transcendantal là où ce dernier interdit l'accès à l'expérience du divin ? Et comment justifier un tel accès par la voie esthétique et poétique ?

A. Hölderlin : exil des dieux et retour à la patrie

La position de Hölderlin au sein de la philosophie allemande de la dernière décennie du 18ème siècle est – l'historiographie n'a cessé de le montrer – une position proprement singulière. Ami et camarade de Hegel et de Schelling au *Stift* de Tübingen, proche de Schiller et de Goethe, auditeur de Fichte à Iéna, Hölderlin aura su produire une conception de la poésie et de sa fonction religieuse qui, bien qu'ayant de nombreux traits communs ave les penseurs et poètes susnommés, paraît prendre une voie plus fondamentale que ces derniers. Comme le rappelle notamment Françoise Dastur dans ses *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique*[98], Heidegger déjà au début du 20ème siècle a redonné à l'œuvre de Hölderlin une véritable valeur philosophique que ses contemporains, et avec eux tout le 19ème siècle, avaient délaissé au profit d'une simple admiration de son style poétique. La poésie que Hölderlin tâcherait d'éclairer au moyen de la philosophie – produisant par-là une poésie consciente d'elle-même – aurait été, pour Heidegger, l'ouverture d'un nouveau commencement de la pensée, nous permettant de sortir de la métaphysique dialectique telle qu'elle allait s'incarner dans les philosophies

[98] Françoise Dastur, *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique*, Ellipses, 2016. Nous nous appuierons dans ce chapitre sur ces cours professés à la Sorbonne entre 1987 et 1990. On pourra pour compléter cette lecture renvoyer notamment aux ouvrages suivants : Philippe Lacoue-Labarthe, « La césure du spéculatif » et « Hölderlin et les Grecs » *in L'Imitation des Modernes. Typographies II*, Galilée, 1986 ; Peter Szondi, *Poésie et Poétique de l'idéalisme allemand*, Editions de Minuit, 1975.

systématiques de Hegel et Schelling. En effet, après le renversement nietzschéen de la métaphysique parvenue à son sommet dans l'idéalisme allemand, celle-ci s'étant alors privée de toute possibilité nouvelle et, par-là même, s'étant accomplie, pourrait commencer d'après Heidegger le règne de la technique, et l'homme, pour qui les dieux se sont retirés, serait alors contraint à errer sur une terre qu'il n'arrive plus à habiter. La poésie de Hölderlin lui apparut ainsi comme une porte de sortie à la métaphysique et la voie par laquelle il aurait été possible de retrouver un rapport authentique à l'être. Pourtant, avant de concevoir d'où Hölderlin puise cette force qui nous permettrait de nous retrouver nous-mêmes en notre authenticité, si tant est que ce projet soit fondé, il est essentiel de l'inscrire dans les problématiques de son temps et de ne pas occulter les débats avec ses contemporains. Car si Hölderlin est à bien des égards une, si ce n'est *la* singularité la plus éclatante de la subjectivité romantique, elle s'y inscrit toutefois en partageant avec Novalis, Schelling et le jeune Hegel une proximité indéniable. Hölderlin partage en effet avec eux ce désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu au moyen d'une nouvelle religion poétique, et c'est sous cette problématique romantique commune qu'il nous faut d'abord comprendre son œuvre. Sans vouloir débattre ici de la validité de la thèse heideggérienne[99], nous procéderons dans le chapitre qui suit à une analyse de la pensée de Hölderlin – à travers sa poésie et ses essais – afin de comprendre en quoi ce dernier peut être rattaché au projet romantique d'une nouvelle mythologie à créer, et, ce faisant, en quoi il est une figure remarquable de la subjectivité romantique.

1. La perte de la patrie et la détresse moderne

Pourquoi nous est-il possible de faire de Hölderlin une figure de la subjectivité romantique à l'aube de sa naissance en la dernière décennie du 18ème siècle ? A cette question, nous pouvons d'ores et déjà indiquer que Hölderlin partage avec sa génération la vision d'un monde en proie à un profond malheur. Plus encore sans doute que ses camarades, il est l'héritier de la conception schillérienne du temps présent, et les *Lettres* de 1795 ne manqueront pas de produire un profond impact sur sa pensée. On sera en effet d'abord frappé de voir que Hölderlin pense dans un même vocabulaire l'asservissement de l'homme aux besoins de la matière, et que le progrès de la culture est également pour lui signe d'un appauvrissement de la spiritualité

[99] Pour une discussion critique de la lecture heideggérienne de Hölderlin, cf. Beda Alleman, *Hölderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poésie et pensée*, trad. François Fédier, Paris, PUF, 1959 ; Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, ed. Christian Bourgois, 1987, et *Heidegger. La politique du poème*, Galilée, 2002.

humaine. Ce malheur caractéristique de la modernité est ainsi, aux yeux de Hölderlin, tout comme cela était déjà le cas chez Schiller, lié à une vie réduite aux besoins matériels et à l'utilité, une vie en somme animale, et qui aurait abandonné une liberté située au-delà de la simple organisation naturelle des besoins[100]. Le malheur dont il est question est alors bien celui d'une vie de servitude. Ce qui aurait été perdu, et, ainsi source de malheur, est bien une vie authentiquement libre et consciente de son infinité. Si l'époque qui est la sienne est donc, comme il l'écrit dans son poème *Pain et vin*, celle d'un « temps de détresse » (*dürftiger Zeit*), la question centrale à laquelle aura tenté de répondre Hölderlin par son œuvre poétique et ses essais à caractère philosophique est celle-ci : « A quoi bon des poètes en temps de détresse ? ».

Pour comprendre la réponse que donna Hölderlin à cette question à travers l'ensemble de son œuvre, laissons-la d'abord en suspens et cherchons à comprendre plus en avant ce qui caractérise la liberté qu'a perdu l'homme moderne. Cette recherche doit nous conduire en premier lieu au thème hölderlinien de la *Heimat* et de la *Vaterland*. C'est en effet par elle que commence le roman d'apprentissage *Hypérion,* et ce thème ne cessera de revenir tout au long de son œuvre. Dès la première lettre de son roman, Hölderlin nous indique que la formation de son héros est à comprendre comme une tentative de restauration de la patrie : « Heureux celui dont le cœur tire joie et force de la prospérité de sa patrie (*Vaterland*) ! Pour moi, quand on me parle de la mienne, c'est comme si l'on m'avait jeté dans un bourbier, refermé sur la tête le couvercle d'un cercueil ; et de m'entendre appeler "Grec", je me crois le chien auquel on passe son collier autour du cou »[101]. La perte de la patrie signifie d'une manière générale la perte d'une liberté politique, le sentiment de ne plus appartenir à un peuple, la réduction à une vie animale, servile, domestiquée, et la Grèce antique, modèle d'humanité libre pour Hölderlin, suivant en cela Schiller, souvenir historique de la patrie recherchée, n'est plus qu'un lointain passé ; peut-être pouvons-nous nous désigner comme les héritiers historiques des Grecs, pourtant rien n'y fait : nous ne sommes plus que des esclaves au regard de leur liberté. On notera en outre que *Hypérion* est écrit sous le mode épistolaire à sens unique, forme dont se sert Hölderlin pour établir un dialogue entre d'une part un héros grec, Hypérion, et un correspondant allemand nommé Bellarmin[102]. Hölderlin s'adresse ainsi bien aux Allemands, et ce dans le but

[100] Pour une exposition détaillée du concept de besoin chez Hölderlin et son héritage schillérien, nous renvoyons à l'article de Gerhard Kurz « "Doch dies Bedürfnis gibt das Recht uns auch" Zu Hölderlins Begriff des Bedürfnisses » *in G.W.F. Hegel und Hermann Cohen*, Hg. Norbert Waszek, Verlag Karl Alber, 2018, pp. 62-89.
[101] Hölderlin, *op. cit.*, *Hypérion*, p. 136.
[102] On trouve dès la première lettre citée ci-dessus l'indication que le personnage Bellarmin, auquel s'adresse Hölderlin par le personnage d'Hypérion, est allemand , lorsque notamment il lui signifie que « j'ai vu venir à moi les sentencieux personnages de votre Allemagne, ces malheureux qui n'aiment tant les âmes souffrantes que pour leur appliquer leurs maximes… » (p. 136-137). On retrouve ici une critique d'une Allemagne prisonnière d'un

premièrement de leur montrer l'absence présente de patrie, puis, secondement, qu'il est peut-être possible de la retrouver, sous condition de repartir du sol natal grec. En effet, si pour Hölderlin l'Allemagne de son temps n'est plus une patrie, c'est d'abord parce qu'elle a perdu le fond grec d'où elle peut tirer joie et force, retour à la Grèce antique qui apparaît alors comme condition d'une éducation à la liberté politique. La patrie désigne donc dans l'œuvre de Hölderlin aussi bien la Grèce antique que l'Allemagne, celle-ci renvoyant nécessairement à celle-là : l'Allemagne n'est une patrie que dans la mesure où elle se rattache aux Grecs.

Ceci ayant été dit, nous n'avons pas encore établi ce que Hölderlin entend à proprement parler par la notion de « patrie ». Que signifie donc la patrie, traduisant les deux mots de *Heimat* et de *Vaterland* ? Prenons le dernier terme, et suivons d'abord ici le commentaire qu'en fait Françoise Dastur en reprenant les analyses de Heidegger. La première question à se poser est celle de savoir *qui* est désigné comme la figure du père (*Vater*), et, à celle-ci, Françoise Dastur répond que « dans ses premiers poèmes, elle incarne le dieu suprême ou plutôt le principe divin lui-même qui se particularise dans les figures singulières des dieux »[103]. Le Père est en cela figure principielle infigurable qui apparaît ensuite sous les multiples dieux, il est le dieu unique dont tous les autres dieux ne sont que des incarnations limitées. En outre, nous pouvons ajouter à cela que, dès *Hypérion*, le Père désigne, selon le spinozisme qu'il affiche, le « Tout de la Nature », à savoir un être infini qui comprend et génère en lui tous les êtres naturels, c'est-à-dire toutes les réalités finies qui possèdent une existence dans l'espace et le temps. C'est pourquoi on peut lire dès la première lettre de *Hypérion* que la tâche du retour à la patrie est celle d'un retour au « sein d'où tu sortis, dans l'immuable et silencieuse beauté de la Nature »[104], beauté qui signifie ici l'être essentiel de la Nature comme totalité vivante infinie. Le Père dont il est question n'est donc pas tant la première figure du Dieu chrétien – conçu comme créateur de la Nature – que la Nature elle-même. Pourtant, Hölderlin retrouve dans sa conception de la patrie un thème chrétien, celui de l'incarnation du Père. « Ce principe paternel, poursuit Françoise Dastur, parce que dépourvu de forme et doué d'ubiquité, a besoin d'un lieu et d'un corps pour s'incarner : c'est la terre (*Erde*) au sens de région déterminée (*Land*), de territoire. Ainsi se forme la patrie (*Vaterland*) qui est l'union de la nature et des hommes, de la terre et de l'esprit, en tant qu'ils se tiennent dans un rapport d'échange réciproque »[105]. Il y a patrie lorsqu'un territoire accueille le principe divin de la Nature, lorsque son infinité transparaît dans

moralisme religieux, celui-là même qu'Hölderlin rencontra chez les répétiteurs du *Stift* entre autres – qui est significatif d'une perte de la patrie.

[103] François Dastur, *op. cit.*, p. 203.

[104] Hölderlin, *op. cit.*, pp. 136-137.

[105] Françoise Dastur, *op. cit.* p. 204.

le fini qu'elle incarne. La Grèce représente en cela pour Hölderlin le territoire sur lequel le principe divin a su s'incarner, là où le Ἑν καὶ Πᾶν de Parménide a pu être prononcé, et où le Tout de la Nature transparaissait dans les différents dieux qui composaient son monde. Mais l'Allemagne, quant à elle, pour ne pas dire l'Occident ou ce que Hölderlin nomme aussi l'Hespérie, est davantage le territoire où les dieux se sont retirés, autrement dit où le principe divin paternel ne transparaît plus dans le fini. Il s'agit dès lors – et ce sera là la tentative du héros Hypérion – de retrouver cette union des dieux et des hommes, de retourner au principe divin d'où procède la patrie, afin de restaurer une liberté politique exsangue sur le territoire allemand.

2. La Révolution française et le chemin vers la patrie

Mais une telle liberté politique peut-elle seulement être restaurée à l'heure de la détresse moderne ? Si le souvenir d'une telle liberté est revenu à la mémoire non seulement de Hölderlin, mais, plus encore, de toute une génération, cela tient peut-être d'abord à ce qu'aura provoqué la Révolution française. On sait que cet événement aura été d'une grande importance pour Hölderlin lorsqu'il était étudiant au *Stift* de Tübingen, et dont la légende veut qu'il aurait planté avec Hegel un arbre de la liberté, de même que la figure de Rousseau, en tant qu'il annonce la Révolution, aura toujours été pour lui une figure héroïque. Pour comprendre le sens que Hölderlin attribue à cet événement, et, de là, comprendre en quoi son romantisme peut être qualifié de révolutionnaire, il nous faut désormais analyser le sens de cet événement à l'aune de la conception de Hölderlin du devenir dans un essai daté d'août 1799, *Le devenir dans le périssable*, et dont les premiers mots sont ceux-là même de « patrie agonisante »[106]. Nous pourrons alors espérer déterminer, par une telle explicitation, en quoi la possibilité de restaurer la patrie originelle est ouverte à la contemporanéité de Hölderlin par le temps ouvert en amont par la Révolution française, après quoi nous pourrons comprendre pourquoi la voie poétique et religieuse sera privilégié par lui.

En premier lieu, l'enjeu de ce texte, s'il présente des thèses d'ordre ontologique, est bien politique, puisque la question du devenir y est intimement lié à celle du « déclin ou passage de la patrie »[107]. Ce que cherche à penser Hölderlin est alors une conception où le déclin – l'être vers la mort – signifierait le passage à une nouvelle naissance, et où le monde déclinant serait en même temps l'enfantement d'un nouveau monde : non pas une naissance qui succéderait à

[106] Hölderlin, *op. cit.*, p. 651.
[107] *Ibid*.

la mort, comme deux temps juxtaposés et extérieurs l'un à l'autre, mais un seul et même temps où ce qui décline est en même temps ce qui s'élève. On peut dire ainsi que Hölderlin, contrairement à une certaine image usée, ne cherche pas à se morfondre dans l'agonie d'une patrie, mais, plutôt, s'efforce de penser que cette agonie n'est qu'un point de vue fini qui en refoule un autre, qui est celui plus optimiste d'un retour à la patrie (*Heimkunft*). Le déclin d'un monde doit ainsi toujours être compris comme l'enfantement d'un nouveau monde. C'est depuis ce point de vue de l'infini que la Révolution française doit être comprise comme le signe d'un passage à un autre monde, pouvant être regardée aussi bien du point de vue de l'agonie que de la renaissance.

En second lieu, la Nature universelle incarnée dans la patrie possède deux modalités qu'il nous faut distinguer : une première modalité qui est l'infinité et l'universalité du monde – le monde de tous les mondes –, et, d'autre part, une seconde modalité qui est la finité et la particularité des multiples mondes qui se succèdent en autant d'époques. La pensée conceptuelle mise en place par Hölderlin est ainsi celle du devenir des mondes au sein d'un monde pour ainsi dire transcendantal, infinité à partir de laquelle pourra se penser la condition de l'avènement du nouveau monde, ce sans quoi aucun passage d'un monde à un autre ne pourrait être pensé. L'infini doit donc éclairer le fini, et c'est depuis une pensée du Tout de la nature – le point de vue que Schelling adoptera lui-même avant Hegel dans la raison absolue du système de l'identité – que doit se comprendre le déclin et la renaissance, la mort et le retour de la patrie. Avant Schelling, qui à cette époque est encore tributaire de la philosophie transcendantale de Fichte, et cherche à remonter à l'infini depuis le fini, c'est Hölderlin qui propose dans ce texte un dépassement de la philosophie transcendantale en partant de l'infini pour comprendre la dynamique propre aux mondes particuliers qui s'enchevêtrent.

Le devenir dont parle ici Hölderlin n'est en fin de compte pas tant le devenir d'un monde particulier, mais le devenir du Tout de la nature lui-même, et, en un sens, une tentative d'explicitation de celui-ci comme *causa sui*. Le Tout de la nature n'existe en effet pas indépendamment d'un monde particulier qui le contient. Mais il le contient dans la mesure où la Nature s'engendre elle-même *dans ce monde* en détruisant un monde passé où elle s'était auparavant engendrée. L'universel ne peut exister sans le particulier, et il est vain de vouloir penser l'infini comme le contraire du fini, l'un et l'autre étant la même et unique Nature comprise en sa dynamique propre. Le monde infini est toujours déjà compris dans chaque monde particulier, mais il ne pourrait aucunement exister dans ces mondes qui sont à chaque fois la condition de son engendrement, condition qui en suppose une autre, à savoir que l'engendrement du monde infini dans un monde particulier soit aussi la mort, et peut-être

pouvons nous dire aussi le sacrifice, d'un autre monde particulier. L'infini existe à même le fini et ne peut être sans lui, car il désigne le mouvement même d'engendrer le fini dans sa destruction et, réciproquement, de détruire le fini dans son engendrement.

Le couple conceptuel fini-infini n'est cependant pas le seul que mobilise Hölderlin pour comprendre le devenir de la Nature, ou de ce que nous pouvons aussi nommer l'absolu, et il nous faut encore opérer à la distinction entre le réel et l'idéal. En effet, si dans le Tout ou dans l'absolu, ce qui est réel est aussi idéal et réciproquement, du point de vue du particulier ou du relatif, l'idéal est d'abord comme ce qui n'est pas réel, comme ce qui est certes possible mais non effectif, tandis que le réel est, en tant qu'effectif, nécessaire. La pensée de Hölderlin est alors celle qui pense le passage comme le mouvement à la fois un et double d'un réel s'idéalisant et d'un idéal se réalisant, d'une nécessité devenant possible et d'un possible devenant réel. L'idéal, en tant qu'il s'oppose au réel, est possible ; mais l'entrée de ce possible dans la réalité n'est pas sans détruire ce qui est actuellement réel : « le *possible* qui entre dans la réalité, pendant que la réalité se dissout, ce possible-là est agissant et provoque le sentiment de la dissolution ainsi que le souvenir de ce qui est dissous »[108]. L'agonie de la patrie, c'est alors la dissolution d'un monde, mais d'un monde particulier seulement, et c'est pour cette raison que cette dissolution n'est pas une néantisation de la Nature universelle elle-même : le monde « infini » demeure, mais se manifeste désormais sous une autre réalité. L'idéal, qui était auparavant un futur possible, devient une présence réelle, et la réalité autrefois présente à son tour redevient un idéal possible. « La vie nouvelle est maintenant réelle ; ce qui devait se dissoudre et s'est dissous est possible (idéalement ancien), la dissolution est maintenant nécessaire et se caractérise par sa position spécifique entre l'être et le non-être ; dans l'état intermédiaire entre être et non-être, le possible devient partout réel et le réel idéal, ce qui, dans la libre transposition artistique est un rêve terrible, mais divin »[109]. Comme le note à juste titre Denise Naville qui traduit cette page, ce rêve est « terrible » car il est la mort d'un monde, mais divin en ce qu'il transcende cette mort pour enfanter un nouveau monde. Il n'y a de terreur que du point de vue de celui qui est séparé de l'infini, de celui qui n'arrive pas à penser l'union intime du monde infini et des mondes finis se succédant dans l'ordre du temps, et la terreur n'est donc que pour celui qui ne parvient pas à supporter le poids du sentiment de la séparation d'avec la Nature universelle. Une telle séparation n'est jamais l'anéantissement du lien qui unit l'individu au tout, et n'est en vérité qu'un sentiment illusoire pour l'individu qui est en proie à ce devenir de la Nature universelle dans la perte de l'un de ses mondes. La Nature universelle,

[108] *Ibid*., p. 652.
[109] *Ibid*.

quant à elle, ne saurait souffrir une telle terreur car pour elle mort et naissance sont un et le même. La pensée hölderlinienne du devenir n'est dès lors pas tant une pensée qui refuserait la séparation, qui aurait horreur du négatif ou de la médiation entre un monde et un autre, qu'une pensée qui veut assumer la mort et la dépasser[110]. Toute la tâche du héros Hypérion sera ainsi d'apprendre à vouloir cette séparation, à la concevoir comme une nécessité pour être uni au Tout de la Nature, et d'apprendre la nécessité de la condition mortelle des hommes, laquelle est certes une fatalité, mais une fatalité qui en soi n'est aucunement terrifiante, et ne l'est que pour celui qui ignore la vérité de l'être.

Revenons alors à la Révolution française, et comprenons désormais pourquoi elle signifie du point de vue de l'histoire aussi bien la dissolution d'un monde que la création d'un nouveau monde, un retour à la patrie qui de simple possible est sur le point de devenir réel. Hölderlin voit d'abord en elle la fin d'un monde despotique et autoritaire, celui du monde féodal chrétien octroyant une domination des seigneurs sur ses sujets sans véritable unité religieuse, le christianisme ayant été à bien des égards détourné de sa doctrine morale originelle. La Révolution française marque le réveil de peuples cherchant à se défaire des chaînes d'une oppression politique despotique, et il ne sera pas étonnant de voir Hölderlin louer Rousseau, allant même jusqu'à le qualifier de demi-dieu[111]. Ce dernier préfigure en effet la Révolution française et jette dans son *Contrat social* les fondements de l'Etat de droit, tout en critiquant les dérives de la société et de l'Etat là où les citoyens aliènent leur liberté. C'est pourquoi Rousseau préfigure selon Hölderlin un retour à la patrie perdue au cours de l'histoire. On trouve en outre à ce sujet dans *Hypérion* une réflexion sur les temps ouverts par la Révolution française, et la nécessité de sauver la patrie en défaisant l'oppression politique : « d'autres temps commencent, écrit-il, cet accent n'est pas issu de mon siècle puéril, ce n'est pas le sol où le cœur de l'homme halète sous le fouet de l'oppresseur. Oui ! par ton âme superbe, ami ! tu sauveras la patrie »[112]. Ces « autres temps » qui commencement avec la Révolution française sont donc bien à

[110] Critique que formulera Hegel dans la *PhE* (cf. tome I, p. 19) : « Or c'est justement cette médiation qui inspire une horreur sacrée, comme si en usant de celle-ci pour autre chose que pour dire qu'elle n'est rien d'absolu, et qu'elle n'a certainement pas de place dans l'Absolu, on devait renoncer à la connaissance absolue. En fait cette horreur sacrée a sa source dans une ignorance de la nature de la médiation et de la connaissance absolue même, car la médiation n'est pas autre chose que l'égalité-avec-soi-même se mouvant (…) ou réduite à sa pure abstraction le *simple devenir* ». Hegel est ici redevable à Hölderlin de sa conception du devenir, même si sa conception de l'absolu, qui sera aussi sujet là où celle de Hölderlin n'est que substance, le poussera à comprendre le nouveau monde engendré comme un monde où la poésie mythologique n'est plus ce qu'elle fut autrefois. Comme nous essayerons de le montrer dans notre seconde partie, cela tient à ce que Hölderlin ne penserait pas assez loin la vérité du négatif, bien que sa tragédie inachevée *La Mort d'Empédocle* commence à l'apercevoir, et bien qu'il fut le premier à penser la nécessité de la séparation dans le simple devenir de l'absolu se mouvant.

[111] Hölderlin, *op. cit.*, « Le Rhin », p. 853 : « Maintenant c'est aux demi-dieux que je songe / (…) ô Rousseau, / Une âme qui ne peut être soumise… »

[112] *Ibid*., p. 156.

comprendre comme des temps révolutionnaires, et ce dans la mesure où ils sont ceux d'un retour à la patrie perdue, un retour à ce que fut la liberté et l'égalité chez les Grecs, du moins à ce qu'en croit Hölderlin, ce qui ne signifie pourtant pas que ce ne soit là qu'un simple retour aux Grecs. En effet, s'il y a imitation des Grecs – au sens où comme le voulait Schiller ils doivent être nos modèles – il doit aussi y avoir distance vis-à-vis d'eux, et les formes finies du nouveau monde, sous lesquelles transparaîtra la vie divine infinie qui procure au peuple son unité et à ses membres liberté et égalité, ne pourront être celles des dieux grecs.

3. Les limites de la révolution politique et l'éducation esthétique de l'homme

Il faut pourtant encore questionner sur la progression de ces nouveaux temps qui commencent, et sur la manière dont le retour à la patrie doit s'opérer. La révolution peut-elle être seulement d'ordre politique ? Faut-il seulement qu'elle soit politique, en dépit même du risque que contient une telle révolution ainsi que l'a montré Kant, et dont la Terreur en fut comme la marque ? Hölderlin ne s'orientera ni vers un réformisme éclairé – nous verrons ci-dessous que l'enseignement du droit et des devoirs sont d'après lui insuffisants à l'éducation de la nation à la liberté politique – ni vers la voie révolutionnaire qui fut celle de Fichte. C'est en effet la voie esthétique, celle-là même ouverte par Schiller et critiquée par Kant et Fichte, qui va être privilégiée, moyennant une critique de la philosophie transcendantale et une conception de la poésie comme ontologie. Hölderlin n'est en effet pas un partisan de la révolution politique, et c'est pourquoi il n'hésite pas à présenter cette voie comme un écueil, mettant même en garde dans *Hypérion* contre toute idée d'une intervention de l'Etat dans le processus éducatif de l'homme. Dans un dialogue entre Hypérion et Alabanda, il fait dire à celui-là, qui est son porte parole : « Tu concèdes à l'Etat, me semble-t-il, trop de pouvoir. Il n'a pas le droit d'exiger ce qu'il ne peut obtenir par la force ; or, on ne peut obtenir par la force ce que l'amour donne, ou l'esprit. Que l'Etat ne touche donc point à cela, sous peine que l'on ne cloue sa loi au pilori ! Par le Ciel ! il ne mesure pas l'étendue de son péché, celui qui prétend faire de l'Etat l'école des mœurs. L'Etat dont l'homme a voulu faire son Ciel s'est toujours changé en Enfer. L'Etat n'est rien de plus que la rude écorce protégeant l'amande de la vie, le mur enfermant le jardin de nos fruits et de nos fleurs. Mais que peut faire le mur, si la terre du jardin est sèche ? La seule pluie du ciel y peut quelque chose »[113]. On comprend donc en ces lignes que le rapport de Hölderlin à la Révolution française est également négatif en ce que celle-ci, bien qu'étant

[113] *Ibid*., p. 158.

effectivement l'ouverture d'un temps nouveau, ne possède pas en elle-même la solution pour retrouver le sol de la patrie. Croyant en la puissance de l'Etat, c'est alors le « Ciel » – c'est-à-dire le Royaume de Dieu – qui au lieu d'advenir sur Terre la fait se changer en Enfer. En cela, Hölderlin est parfaitement en accord, comme nous le verrons, avec le romantisme de Novalis et de Schelling : il est nécessaire de critiquer l'Etat qui prétend produire une liberté au moyen d'un légalisme abstrait. Ce n'est pas par la réalisation de lois et la fixation de devoirs que l'homme pourra retrouver une véritable liberté politique. La perspective de Hölderlin consiste ainsi à penser que l'Etat est certes fondamentalement un organe qui vise à préserver d'une division l'unité d'un peuple (« la rude écorce protégeant l'amande de la vie »), et, en cela, si Hölderlin n'appelle pas à une suppression de l'Etat, il n'est cependant aucunement pour lui un principe de vitalité pour ce peuple. Plutôt que l'Etat, c'est à la religion – qui ne pourra pas dès lors être comprise à la manière kantienne d'une législation morale rationnelle représentée sous le commandement d'un être divin suprême – qu'il appartiendra d'unifier le peuple en un tout vivant ; et, dans la mesure où la religion apparaîtra être le fruit de la poésie, c'est bien une éducation poétique de l'homme dont il sera question.

En outre, une telle critique sera formulée par Diotima elle-même plus loin dans le récit, au moment où l'Etat et la guerre apparaîtra au héros sous l'influence d'Alabanda comme une voie possible du retour à la patrie. Comme le note très justement Pierre Hartmann dans son analyse du roman, nous voyons Diotima mettre en garde Hypérion contre l'idée d'une guerre libératrice de la nation[114]. Hypérion certes avance que « la sainte théocratie du Beau doit s'établir dans un État libre » (faisant écho à la position fichtéenne), mais Diotima lui répondra : « Tu conquerras, et tu oublieras pourquoi tu as conquis. Tu obtiendras par la force un État libre, et tu te demanderas en vue de quoi tu l'as édifié »[115]. Il est alors clair que Hölderlin prend ici le parti de Schiller face à Fichte, et quoiqu'à son insu aussi contre la *CFJ*, en adoptant la voie d'une éducation esthétique de l'homme, en l'infléchissant toutefois vers la position plus spécifique d'une éducation poétique. Hölderlin n'adopte pourtant cette position qu'en dépassant la philosophie transcendantale par une autre voie conceptuelle que celle de Schiller, dont nous avons vu les linéaments dans sa conception du devenir, et que nous devons à présent approfondir. Pour répondre ainsi à la question de savoir comment et pourquoi il appartiendrait à la poésie de restaurer le Royaume de Dieu, l'Etat n'ayant pour fonction que d'en préserver l'être une fois celui-ci réalisé, il nous faut donc désormais repartir de la réception par Hölderlin

[114] Pierre Hartmann, « La communauté selon Hölderlin », *in Dix-huitième siècle*, 2009/1 (n° 41), p. 42-59.
[115] *Hölderlin, op. cit.*, p. 215.

de la philosophie transcendantale, et de comprendre en quel sens il entendit, à peu près au même moment que Novalis et de ses *Fichte-Studien* de 1795-1796, la dépasser.

Il convient d'abord de rappeler que Hölderlin se revendique l'héritier de la philosophie transcendantale, et que celle-ci a effectivement en son être un caractère révolutionnaire qu'il faut encore faire fructifier. C'est ainsi que dans une lettre à son ami Ebel du 10 janvier 1797, Hölderlin lui confesse croire « à une future révolution des conceptions et des manières de voir qui éclipsera tout ce qu'on a connu dans le passé »[116], révolution qui a certes déjà commencé avec l'avènement de la philosophie transcendantale. Hölderlin est ainsi bien conscient des vertus produites par la philosophie et les écrits politiques sur l'esprit du peuple allemand en cette dernière décade du 18ème siècle. Plus tardivement, dans une lettre du 1er janvier 1799 à son frère Karl, il lui écrit que « l'influence bienfaisante qu'exerce la lecture philosophique et politique sur l'éducation de notre nation est indéniable »[117]. Si la lecture politique auquel songe Hölderlin renvoie très certainement aux commentaires des événements politiques français (ces « phénomènes de l'époque », comme il les nomme dans la lettre, qui doivent être exposés avec « vigueur » et « compétence » pour favoriser une culture universelle promouvant la liberté et l'égalité des tous les hommes), la lecture philosophique bienfaisante dont il est ici question est avant tout celle de Kant, qu'il décrit dans cette même lettre comme étant « le Moïse de notre nation », ou comme celui qui a fait sortir la nation allemande « de son engourdissement égyptien pour la conduire vers le libre désert solitaire de la spéculation, et rapporter de la montagne sacrée la Loi énergique ». Or que Kant soit ainsi nommé, cela peut d'abord être interprété comme une volonté d'en faire le guide spirituel du peuple allemand, c'est-à-dire l'homme qui permettra à un peuple allemand – et plus largement à une humanité – asservie par le despotisme, de retrouver le sol natal de la patrie et l'unité bienheureuse de soi-même. Nous avons en effet établi que Kant est celui qui, par la révolution provoquée dans le domaine de la pensée, a ouvert un nouveau chemin vers le retour à soi, là où l'histoire de la civilisation, depuis la fin du monde grec, s'est fourvoyé en s'éloignant toujours davantage d'une vie intimement liée à l'absolu. En cela, le passage par la philosophie transcendantale est une nécessité : il ne semble pas d'autre voie ouverte pour retrouver cette vie intime.

Pourtant, Hölderlin sait que la philosophie – même après sa révolution en métaphysique – ne sera pas une condition suffisante à ce retour. Moïse est en cela aussi la figure de celui qui sépare la mer Rouge en deux, de même que la philosophie transcendantale se caractérise par la séparation du sujet et de l'objet, sans que ne soit retrouvée cette unité primordiale vers laquelle

[116] Hölderlin, *op. cit.*, p. 404.
[117] *Ibid*., p. 690.

l'individu – aussi bien que le peuple – tend à retourner. Pour filer encore plus loin l'analogie, si Moïse meurt en ayant conduit son peuple vers le sol de sa patrie, celui-ci s'éteint cependant avant que d'avoir effectivement foulé un tel sol, si bien qu'il appartenait encore à ses successeurs de fonder la patrie. Il en va de même pour Kant, qui, après avoir conduit l'Allemagne devant le sol sur lequel doit être fondé la patrie, laisserait le soin à ses successeurs de fonder un tel sol. Aussi, Hölderlin doit encore procéder à une critique de la philosophie transcendantale, c'est-à-dire en fixer les limites et montrer en quoi elle ne serait pas capable de fonder la patrie, mais seulement d'en signifier le lieu, et, dès lors, montrer pourquoi il reviendrait à la poésie de la dépasser pour retrouver l'unité originaire du peuple. Voilà ce qu'entend donc entreprendre Hölderlin dans sa quête révolutionnaire : dépasser la philosophie transcendantale par la poésie là où celle-ci peut faire ce qui est impossible à celle-là, à savoir renouer le lien entre les hommes et l'absolu.

La critique adressée par Hölderlin à la philosophie transcendantale, avant qu'elle ne touche Kant, est d'abord dirigée à l'encontre de Fichte, et il est frappant de constater que Hölderlin produit sa critique de la philosophie transcendantale, comme nous le verrons au chapitre suivant, d'une manière très semblable à celle de Novalis dans les *Fichte Studien*. Comme ce dernier, Hölderlin va en effet critiquer le *Ich bin ich* et l'intuition intellectuelle comme n'étant pas un véritable commencement, appelant en cela un retour à une ontologie que la réflexion ne peut saisir par le concept. Cette proposition du *Ich bin ich*, d'après la lecture qu'en donne Hölderlin, n'est pas première mais seconde, et présuppose déjà un être originaire qui doit être le véritable point de départ, ou, du moins, le point de retour, dans la mesure où nous nous tenons d'abord dans la finitude et la scission de soi. C'est dans un court texte intitulé *Être et jugement* et daté des années 1795-1796 que Hölderlin produit sa critique de Fichte. Le texte s'ouvre par une définition du jugement « au sens le plus strict et le plus élevé », comme « la séparation originelle de l'objet et du sujet intimement unis dans l'intuition intellectuelle, la séparation qui seule rend l'objet et le sujet possibles, la division originelle (*Ur-Theilung*) (*Urteil* : jugement) »[118]. Cette intimité ou l'*Innigkeit* – sur laquelle a insisté à juste titre Françoise Dastur après Heidegger – est précisément l'union du sujet et de l'objet, c'est-à-dire la vie telle qu'en elle sujet et objet ne se manifestent pas comme tels. L'avènement de la division sujet-objet est le résultat d'une scission de cette intimité, et là où il y a sujet et objet, là où le jugement a été prononcé, alors nécessairement cet être originaire se retire. On comprend donc par-là que le jugement – et donc la proposition *Ich bin Ich* – ne peut en aucun cas être premier,

[118] *Ibid*. p. 282.

mais est toujours second. « Le concept de division contient déjà le concept de relation réciproque de l'objet et du sujet et suppose nécessairement un Tout dont l'objet et le sujet sont les parties. "*Ich bin Ich*" est le meilleur exemple de ce concept de division originelle (*Urtheilung*) en tant que *division originelle théorique*, car dans la division originelle pratique, il s'oppose au *non-moi*, non à *lui-même* »[119]. Hölderlin est ainsi, à l'instar de Novalis et de Schelling, en faveur d'une intuition intellectuelle saisissant l'Être lui-même, qu'il nomme avec Schelling « Nature », à la différence de Novalis qui comprend l'être comme le Dieu transcendant chrétien dont le nom est d'abord « Amour ». Pourtant, Hölderlin concevra également, tout comme Novalis, les limites de la philosophie à saisir un tel absolu. La philosophie en vient seulement à indiquer les limites de sa connaissance ainsi que l'existence nécessaire d'un être antérieur à ce qu'elle peut saisir sous ses propositions. Il doit y avoir un Être originaire antérieur aux réalités dont se saisit la philosophie au moyen de l'entendement et de l'intuition sensible, il doit y avoir un Tout absolu que la raison aperçoit sans pour autant saisir dans une intuition intellectuelle, étant elle-même limitée par les proposition qu'elle unifie, ce sans quoi la philosophie elle-même serait impossible. Cette capacité qu'a la raison d'unifier ce que l'entendement sépare n'est possible qu'à la condition d'un être absolu antérieur. Tout ce qui est n'existe qu'au sein d'une existence plus vaste qui la comprend, précisément l'existence de l'absolu, qui est, en cela, l'unique existence, et au sein de laquelle tous les vivants particuliers n'en sont que des modes.

Comment dès lors remonter à cet Être originaire au sein duquel unité et totalité sont confondues ? Hölderlin donne une première réponse à cette question dans *Hypérion* : « Ô vous qui recherchez le meilleur et le plus haut, dans la profondeur du savoir, dans le tumulte de l'action, dans l'obscurité du passé ou le labyrinthe de l'avenir, dans les tombeaux ou au-dessus des astres, savez-vous son nom ? Le nom de ce qui constitue l'Un et le Tout ? Son nom est Beauté »[120]. Or la lettre d'où est extrait cette réponse est aussi celle qui introduit dans le récit le nom de Diotima, et qui sera la figure clé du roman. On peut donc comprendre que la Beauté est ici comprise en un sens hérité de Platon, et si Hölderlin se réclame certes du mouvement révolutionnaire de la philosophie transcendantale, c'est d'abord Spinoza et Platon qui semblent être les deux figures philosophiques majeures qu'il convoque pour accomplir ce mouvement révolutionnaire. La suite du texte cité ci-dessus nous transporte alors au cœur de la formulation hölderlinienne du projet romantique : « Saviez-vous ce que vous vouliez ? Je ne le connais pas encore, mais je le pressens, le règne de la nouvelle divinité, je cours à lui, entrainant les autres

[119] *Ibid*.
[120] *Ibid*., p. 177.

avec moi, comme le fleuve entraîne ses frères à l'Océan »[121]. N'est-ce pas alors du Royaume de Dieu dont il est question ici, et dont Hölderlin en pressent la venue par une élévation de l'individu à la Beauté constitutive de la vie divine, et qui ne pourrait s'effectuer que par l'amour ? Il y a en tout un chacun un désir qui nous porte vers le Beau, et le projet de Hölderlin sera dès lors celui de réveiller chez chacun ce désir par une voie éducative.

Hölderlin serait donc à ce titre partisan d'une éducation poétique seule à même de faire advenir le Royaume de Dieu. C'est aussi pourquoi Hölderlin, dans la lettre à son frère citée plus haut, après avoir reconnu les bienfaits de l'éducation philosophique sur le peuple allemand, s'empresse d'ajouter aussitôt que cela ne sera pas suffisant à son éducation. En effet, il est nécessaire, d'après lui, que l'éducation du genre humain soit esthétique, et, plus précisément encore, poétique. On pourrait penser que jusqu'ici Hölderlin ne fait que répéter ce que Schiller a déjà prononcé dans les *Lettres* de 1795. Pourtant, Hölderlin s'en sépare immédiatement en ajoutant que bien qu'une telle éducation soit pensée de part et d'autre, il manque toutefois à ses défenseurs une véritable conception de ce qu'est l'art et la poésie. Autrement dit, si l'éducation esthétique est certes une nécessité pour l'époque, elle est actuellement impossible, et demeure même impossible tant que n'aura pas été retrouvé le sens profond de l'art, et, plus fondamentalement, de la poésie : « Quand même l'intérêt pour la philosophie et la politique serait d'ailleurs beaucoup plus général et sérieux qu'il ne l'est, il serait encore bien loin de suffire à l'éducation de la nation ; il faudrait que cesse une bonne fois l'incompréhension sans bornes par laquelle l'art et surtout la poésie se trouvent dégradés chez ceux qui la pratiquent et ceux qui veulent en jouir. On a déjà tant parlé de l'influence des beaux-arts sur l'éducation des hommes, mais comme si personne ne prenait la chose au sérieux, et c'était bien naturel, car personne n'a songé à la nature réelle de l'art, et surtout de la poésie »[122].

La question qu'il convient dès lors de se poser est celle de savoir ce qu'est la « nature réelle » de la poésie. Pour ce faire, il faut d'abord dégager le sens général que lui donne l'époque. Dans la mesure où est celle-ci est déterminée par les besoins de la matière, il n'est pas étonnant de la voir conférer à la poésie un sens purement matériel : elle est destinée à divertir l'auditoire, à lui faire éprouver un plaisir corporel, ou, pour le dire encore autrement, à lui procurer l'agréable. Les contemporains de Hölderlin – Schiller et Goethe exceptés[123] – ne

[121] *Ibid*.
[122] *Ibid.*, p. 690.
[123] Hölderlin pense toujours ces deux auteurs comme étant de véritables poètes et se situe dans leur sillage dès lors qu'il s'agit de critiquer une forme appauvrie de la poésie. Les *Xénies* de 1796 de Schiller et Goethe avaient à ce sujet raillées leurs contemporains poètes qui n'entendent rien à la poésie ; cf. Helmut Koopmann, « Les ballades de Schiller et leur message éthique et religieux sous-jacent », *Revue germanique internationale*, 22 | 2004, 59-70.

verraient donc, d'après lui, qu'un simple jeu dans la poésie, c'est-à-dire un divertissement, lequel est « diamétralement opposé à l'action qu'elle [la poésie] exerce quand elle est présente dans sa véritable nature ». Mais la poésie n'est pas un simple divertissement, elle n'est pas là pour chasser l'ennui d'esprits oisifs ou lui procurer des plaisirs agréables à l'oreille. Son intérêt est plus haut que cela et à sa nature est d'abord d'ordre politique : c'est à elle en effet qu'il revient d'unir les individus en une communauté politique vivante, en un peuple qui participe dès lors à un drame commun. « Le lien qu'elle crée entre les hommes, disais-je, n'est pas celui d'un jeu ; lorsqu'elle est véritable et efficace, elle les unit en effet par leurs multiples joies et souffrances, leurs désirs, leurs espoirs et leurs craintes, par leurs idées, leurs défauts et leurs qualités et par tout ce qui fait leur grandeur et leur faiblesse, lien qui se resserre jusqu'à devenir un tout vivant et profond aux mille articulations ; c'est cela que doit être la poésie ; telle cause, tel effet. N'est-ce pas, mon cher, les Allemands auraient bien besoin d'une panacée de ce genre, même après leur cure politique et philosophique ; car abstraction faite de tout le reste, l'éducation philosophico-politique comporte par elle-même l'inconvénient d'unir les hommes dans leurs rapports essentiels et indispensables, dans le Droit et le Devoir ; mais de là à l'harmonie humaine il y a loin ! Un premier plan et un arrière-plan dessinés selon les règles de l'optique ne font pas, à beaucoup près, un paysage qu'on puisse comparer à l'œuvre vivante de la nature »[124]. Hölderlin réaffirme ici sa critique d'un légalisme abstrait et se rattache donc indubitablement à la voie schillérienne d'une éducation du genre humain, et considère la voie philosophico-politique empruntée par Kant et Fichte comme insuffisante à créer une harmonie humaine. Tout ce que pourrait la morale philosophique, c'est donner une image sans vie des liens éthiques qui unissent les hommes. Hölderlin accentue néanmoins davantage la question de la poésie, là où Schiller parle des beaux-arts en général. La raison tient peut-être d'abord à ce que pour lui la poésie est intimement liée à la religion, et que la religion à son tour est au fondement de toute harmonie politique vivante.

4. L'essence poétique de la religion

Pourquoi et comment la poésie pourrait-elle alors réunifier l'homme et le divin en une époque de détresse et de misère spirituelle ? Pourquoi est-ce au fond à la poésie qu'il appartiendrait de réaliser le Royaume de Dieu ? C'est enfin l'idée de destin (*Schicksal*) qui doit nous servir de fil conducteur pour répondre à ces questions. En effet, c'est en mobilisant cette

[124] Hölderlin, *op. cit.*, p. 692.

idée que Hölderlin, dans son court essai *De la religion*, entend rouvrir une réconciliation entre le monde humain et la vie divine, et nous devons repartir de ce texte pour interpréter le rôle que Hölderlin attribue au mythe dans l'édification d'une liberté politique. En usant du mode rhétorique traditionnel de la lettre, Hölderlin ouvre ainsi son essai : « Tu me demandes pourquoi les hommes (…) éprouvent le besoin de *se représenter* ce lien entre eux-mêmes et leur monde et de se faire une idée ou une image de leur destin qui, à la réflexion, ne saurait réellement se concevoir ni par la pensée ni par les sens ? (…) La seule réponse que je puisse te donner, c'est que l'homme ne dépasse les besoins immédiats que dans la mesure où il se *souvient* de son destin, où il peut et veut être *reconnaissant* pour la vie qui lui est donnée, où il *ressent* de manière plus générale le lien intégral qui l'unit à l'élément dans lequel il se meut (…) pourvu que l'homme sache s'y prendre, il trouvera dans la sphère qui lui est propre une vie qui dépasse les besoins élémentaires, une vie supérieure, par conséquent une satisfaction moins précaire, plus illimitée »[125]. C'est donc à partir d'un acte de remémoration, une réminiscence du destin, que va pouvoir être retrouvé le lien qui unit l'homme à la vie divine, et, partant, que le retour à la patrie va pouvoir être effectué.

Qu'est-ce qui est ici désigné par Hölderlin comme le destin ? D'après le passage cité, le destin désigne pour l'homme « la vie qui lui est donnée ». En premier lieu, cela désigne non seulement le simple fait de vivre ce vivant-ci que je suis, mais, plus encore, le fait d'être astreint à un ensemble d'actions, de sentiments, de caractères, dont je ne suis pas l'auteur et qui déterminent mon être. Autrement dit, le destin est d'abord ce dont j'hérite, ce à quoi je suis lié et ce dont je dois répondre par mes actes. Mais l'on insistera alors sur l'idée que le destin est ici pensé comme un don, quelque chose qui n'est donc pas tant une puissance aveugle et arbitraire, que le fruit d'un acte de justice. Sans comprendre le destin comme une récompense ou un châtiment dû à des actions commises par l'individu dans sa vie présente ou dans une vie passée, ou encore par un aïeul comme le cas de Laïos pour Œdipe, nous devons nous attarder sur l'idée de destination contenue en celui-ci. La notion de *Schicksal* est en effet liée à la notion de *Bestimmung* qui désigne autant l'idée d'une *destination* que d'une *vocation*, c'est-à-dire d'un appel à être ce pour quoi je suis. Or il nous faut distinguer avec Hölderlin deux types de destin selon les catégories d'inférieur et de supérieur. En un premier sens, l'homme est destiné en tant qu'animal à mener une vie terrestre consistant dans la satisfaction des besoins matériels ou naturels, un appel de la terre à se réaliser en son corps. Un tel destin n'est cependant pas la véritable destination de l'homme et ne consiste qu'en un état de nécessité, et non de libre

[125] *Ibid*., p. 645.

nécessité. C'est pourquoi il lui faut s'élever à un destin supérieur qui consiste d'après lui en une élévation au lien qui unit l'homme aux autres hommes, et, plus largement, à toutes les choses vivantes de la nature, en dehors du rapport de l'utilité. Un tel lien est par exemple le droit qu'invoque Antigone à Créon quant aux rites funéraires qu'elle doit rendre à son frère Polynice. « On peut évoquer les devoirs de l'amour, de l'amitié, du sang et de l'hospitalité, la magnanimité envers l'ennemi ; on peut parler de ce qui convient ou non à tel mode de vie, à telle condition, à tel âge ou sexe ; et en effet, nous avons fait de ces relations plus subtiles et plus infinies de la vie en partie un code moral arrogant, en partie un vaine étiquette, si ce n'est une insipide règle du bon goût ; nous croyons que nos conceptions inébranlables font de nous des hommes plus éclairés que les Anciens, pour qui ces liens délicats étaient religieux, c'est-à-dire tels qu'il faille les considérer en fonction de *l'esprit* qui préside à l'univers où ils se situent, plutôt qu'en fonction de ce qu'ils sont par eux-mêmes »[126]. Il y a donc pour Hölderlin une primauté de la loi religieuse immémoriale sur la loi morale. Pourtant advient ici un problème : il faut que l'homme puisse se souvenir de son destin, bien que la mémoire et la pensée ne puissent lui permettre de s'en souvenir. Antigone ne peut faire appel qu'à une loi qui n'est ni d'hier ni d'aujourd'hui, une loi immémoriale dont elle reconnaît pourtant la validité et même la supériorité sur les lois humaines, et auquel le peuple lui aussi donne son adhésion.

Dès lors comment se souvenir de ce destin supérieur ? Comment représenter, reconnaître, ressentir ce qui a été, mais est désormais inaccessible à la mémoire et à la pensée ? C'est dans l'acte poétique, comme nous l'avons énoncé, que Hölderlin va trouver la réponse à ces questions, comprenant alors ce qu'il nomme la vocation du poète, laquelle doit nous ouvrir un accès à une ontologie fondamentale que la philosophie spéculative, se maintenant dans la sphère du sujet, ne pourrait élaborer[127]. Dans ce même essai « De la religion », nous trouvons en effet écrit que « la religion est en son essence poétique »[128], et nous avons ici à comprendre pourquoi

[126] *Ibid*., p. 647.

[127] C'est ici précisément que Heidegger voit la possibilité d'un autre commencement pour la pensée, et comprend une primauté de la poésie à l'égard de la philosophie spéculative dans la quête de l'Être. Françoise Dastur, dans son cours, cherche ainsi à développer cette thèse heideggérienne en montrant en quoi Hölderlin est davantage un poète de la séparation que de l'union dialectique : c'est en se tenant au cœur de la séparation entre l'être et l'étant, entre les dieux et les hommes, entre le Ciel et la Terre, que le poète peut saisir l'Être dans sa coappartenance avec l'homme à partir de l'*Ereignis*. Cela engagerait pourtant, d'après Françoise Dastur, une remise en cause, de la part de Hölderlin lui-même, de l'idée de totalité. Il y aurait ainsi un tournant dans la pensée de Hölderlin durant la période de Homburg qui débute en 1798, où Hölderlin s'écarterait de l'aspiration de jeunesse à revenir dans le « Tout » de la Nature, signe d'une démesure et d'un châtiment à venir, afin de privilégier l'aspiration infinie qui ne cesse de s'approcher du divin sans jamais pour autant vouloir ou croire s'être fait soi-même un dieu. En cela, la poésie de Hölderlin lui paraît être – développant en cela la pensée qui est déjà celle de de Heidegger – une voie de sortie à la métaphysique occidentale qui s'accomplit au même moment à Iéna dans le système de Hegel. Il y aurait ici deux possibilités antagonistes : ou bien la divinisation de l'homme dans le savoir absolu du système spéculatif, ou bien le maintien de l'écart entre le divin et l'humain.

[128] Hölderlin, *op. cit.*, p. 650.

la religion ne se laisse comprendre en son essence qu'à partir de la poésie. Comment donc comprendre ainsi que la poésie puisse exprimer l'être de la religion, de sorte qu'elle manifeste sous une forme idéale le lien réel qui unit les hommes ?

Il faut noter en premier lieu que, pour Hölderlin, « les rapports religieux, dans leur représentation, ne sont ni intellectuels, ni historiques, mais l'un et l'autre à la fois, c'est-à-dire *mythiques*, aussi bien quant à leur matière qu'à leur exposition »[129]. Le mythe – ce que produit le poète tel que Hölderlin l'entend – doit ainsi exposer un *drame* tant individuel que commun. Il y a en effet d'après Hölderlin des degrés dans les mythes, lesquels peuvent fixer la sphère d'action ou bien d'un individu isolé, ou bien d'une communauté particulière, ou bien d'une communauté universelle : « chacun aurait donc son propre dieu, dans la mesure où chacun a sa propre sphère d'action et d'expérience, et ce n'est que dans la mesure où plusieurs êtres ont une sphère commune, où ils souffrent et agissent humainement, c'est-à-dire autrement que pour la seule satisfaction des besoins, c'est seulement dans cette mesure qu'ils ont une divinité commune ; et c'est seulement s'il existe une sphère où *tous* les hommes vivent simultanément et à laquelle les rattache un lien supérieur à celui de la satisfaction des besoins vitaux, c'est à cette seule condition qu'ils ont tous une divinité commune »[130]. Le mythe présente ainsi la vérité d'une existence qui se situe au-delà des besoins de la matière, et permet à l'individu de s'identifier à une telle existence afin d'y intuitionner sa propre humanité. Selon les degrés du mythe, l'individu est affecté par une action proprement spirituelle, comme l'ensevelissement des morts avec Antigone, qui constitue une essence aussi bien individuelle que commune. Le mythe lui fait apparaître une éthique qui se révèle à lui, parce qu'elle frappe son imagination et son cœur, comme constitutive de son essence, de son destin ou de la nature propre qui lui a été donnée. C'est dans l'expérience que le sujet fait de son destin immémorial au moyen du mythe que celui-ci s'élève au-delà de sa simple naturalité, et réconcilie son être non seulement avec les membres de sa communauté – sa patrie – mais également de l'humanité en son ensemble, de sorte que le mythe unit tous les êtres qui se reconnaissent en lui comme un et le même.

En ces temps révolutionnaires, Hölderlin aspire donc à une nouvelle religion qui doit être à la source d'une liberté politique, c'est-à-dire la condition d'un retour à la patrie pour l'Allemagne, mais, plus encore, l'établissement d'un Royaume de Dieu tel qu'il unifierait l'humanité en un même *ethos* reconnu par tous au moyen d'un mythe universel, c'est-à-dire rationnel – une *mythologie* à proprement parler. On peut en cela affirmer qu'Hölderlin concourt bien à la réalisation du Royaume de Dieu en des temps révolutionnaires, et que la voie

[129] *Ibid*. p. 649.
[130] *Ibid*., p. 648.

mythologique lui paraît en définitive la seule voie possible pour accomplir de tels temps, faisant de lui une figure de la subjectivité romantique animée par le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu. Hölderlin est ainsi bien conscient de participer à un mouvement révolutionnaire en cours, dont la Révolution française en est l'expression politique, et la philosophie transcendantale de Kant, Fichte et Schiller l'expression philosophique. La spécificité de Hölderlin est toutefois la compréhension de cette révolution comme l'acte de retour à la patrie perdue, laquelle est d'abord la patrie grecque. Accomplir cette révolution est donc avant tout le recouvrement d'une liberté et d'une égalité patriotique perdue au cours de l'histoire, et, partant, la production d'une culture supérieure dégradée. En outre, Hölderlin se distingue du premier temps critique et transcendantal de la révolution philosophique allemande en ce qu'il produit en son œuvre une critique notable de l'Etat, ne voyant en lui qu'un dispositif sécuritaire, une prévention à l'égard des dangers externes, mais non pas un organe éducatif et encore moins au principe de l'unité d'un peuple. S'il n'appelle pas à la disparition ou à l'arrêt de l'Etat, il réduit néanmoins considérablement ses fonctions au sein de la vie d'un peuple, et refuse catégoriquement d'en faire le principe vital. En effet, ce principe vital, nous l'avons vu, est proprement ce que Hölderlin comprend comme étant le divin, si bien que l'accomplissement de la révolution en cours doit passer par un retour à cette vie divine, et à sa capacité à l'exposer l'infinité de cette vie dans des œuvres finies autour desquelles les hommes peuvent communier. C'est pourquoi Hölderlin s'essaye à un dépassement de la philosophie transcendantale dans une ontologie qui pense la vie divine en son devenir à partir de l'union et de la séparation du fini et de l'infini, et proclame une possibilité de présenter l'infini dans le fini non certes par la philosophie, mais bien par la création poétique.

L'essai *De la religion* sera cependant resté inachevé, et, après avoir affirmé que « toute religion serait, dans son essence, poétique » [131], Hölderlin ne fait que proposer des indices pour une suite qu'il n'écrira pas : « Il faudrait parler maintenant de l'union de plusieurs en une seule religion, où chacun, par des représentations poétiques, honorerait son propre dieu et tous ensemble un dieu commun, où chacun fêterait mythiquement sa vie supérieure et tous une vie commune supérieure, la fête de la vie »[132]. Cette « fête de la vie » où chacun serait en mesure de produire des mythes est peut-être la vision la plus essentielle de Hölderlin quant à un avenir où la révolution attendue serait accomplie. Assurément, Hölderlin entendit œuvrer à redonner à la poésie sa fonction supposée originaire, à savoir sa fonction religieuse et ontologique, mais il ne put mener à bien un tel projet. Les tentatives d'écriture de *La mort d'Empédocle* resteront

[131] *Ibid*., p. 650.
[132] *Ibid*.

elles-mêmes toutes inachevées, et peu à peu disparaîtront les projets politiques et religieux pour ne laisser être que des poèmes sans nul doute admirables, mais à l'écart de toute finalité pratique. Ainsi Hölderlin aura-t-il certes approfondi grandement le lien spirituel unissant l'Allemagne à la Grèce, aura tenté de redonner à la modernité une mythologie dans une langue nouvelle, la mythologie de l'avenir ne sera néanmoins demeurée qu'à l'état de projet, tout comme la révolution attendue ne sera pas venue. Mais comment seulement penser alors cet « échec » ? Et, d'abord, la folie de Hölderlin est-elle seulement à comprendre comme un échec ? La question doit ici rester en suspens. Si Hölderlin, en effet, notera non sans énigme et sous la folie, dans son poème « En bleu adorable », que « Le roi Œdipe a un œil en trop, peut-être »[133], un tel « peut-être » n'est-il pas aussi celui que nous pouvons lui attribuer en retour ? N'a-t-il pas, lui aussi, eut un œil en trop, et, face à une vérité trop intense pour l'incorporer, cédé à la folie dionysiaque qui n'aura cessé de traversé le mythe de la ville de Thèbes ? Ou bien cette folie n'est-elle pas, comme l'aurait peut-être pensé Hegel, qui resta muet face à la folie de Hölderlin, l'incapacité à voir, au moyen du spéculatif, la vérité à même de réaliser le Royaume de Dieu, et de dépasser la profonde souffrance dans l'ultime félicité ? Là est la question.

B. Novalis : poésie et messianisme politique

Novalis, à l'occasion d'une note retrouvée dans des manuscrits de 1795-1796, aujourd'hui regroupés sous le titre des *Fichte-Studien*, écrit ce qu'il conçoit comme la spécificité et la supériorité de sa pensée à l'égard de Fichte et de Spinoza : « Spinoza s'est élevé jusqu'à la nature – Fichte, jusqu'au moi, ou jusqu'à la personne. Moi, jusqu'à la thèse de Dieu »[134]. Une telle note ne laisse aucun doute sur la volonté de Novalis de rechercher, et ainsi de réaffirmer, après l'avènement de la philosophie transcendantale, un possible accès à Dieu. Mais n'est-ce pas déjà là retomber dans le dogmatisme de la métaphysique dénoncé par la critique kantienne ? Et comment concevoir que la philosophie transcendantale puisse être un nouveau point d'appui pour une connaissance de l'absolu ? Il ne peut évidemment être question pour Novalis de réaffirmer l'ancienne métaphysique et d'user des traditionnelles preuves de l'existence de Dieu. La destruction de la métaphysique dogmatique est pour lui un acquis. Il s'agit dès lors de comprendre comment Novalis œuvra à un dépassement de la philosophie

[133] Hölderlin, *op. cit.*, p. 941.
[134] Novalis, *Etudes fichtéennes*, trad. Augustin Dumont, Presses Universitaires du Septentrion, 2012, p. 91.

transcendantale, et ce en poursuivant la voie esthétique ouverte par la *CFJ* et les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. Nous verrons qu'à travers une nouvelle conception de la poétique, remplaçant la subjectivité transcendantale par une subjectivité poétique ou créatrice, Novalis va tenter de dépasser la *Doctrine de la science* fichtéenne par l'écriture d'une nouvelle Bible. Il y aurait une expérience du divin accessible par la voie poétique, à condition de préparer une telle voie par un idéalisme magique. C'est seulement sous la condition de cette nouvelle Bible que pourrait alors être pensée la transformation et la régénération du catholicisme en une nouvelle religion de l'art, seule à même de restaurer pour l'Europe une authentique liberté politique à l'heure de la Révolution française.

1. Achever le système transcendantal par l'écriture d'une nouvelle Bible

Pour comprendre le projet de Novalis, il nous faut donc repartir de son projet d'écrire une nouvelle Bible. Qui parle en effet de fonder une nouvelle religion sait qu'il ne peut le faire qu'à la condition d'un livre inspiré par le dieu de cette religion. Alors que Novalis rédige sous forme de fragments le matériau d'un livre futur, qu'il ne pourra cependant jamais publier de son vivant, il précise dans deux de ces fragments un tel projet biblique. « Mon livre, écrit-il, doit devenir une Bible scientifique – un modèle réel et idéal – et le germe de tous les livres »[135]. Plus loin encore, on peut y lire : « *La description de la Bible*, tel est à proprement parler mon projet. – Ou mieux, la *théorie de la Bible* – l'art de la Bible et la théorie de la nature. (Élévation d'un livre à la Bible). La *Bible accomplie* est une *bibliothèque complète* – et *bien ordonnée*. Le schéma de la Bible est en même temps le schéma de la bibliothèque. – Le *schéma* authentique – la *formule* authentique – indique en même temps son origine – son propre usage, etc. »[136]. Avant d'écrire à proprement parler une Bible, Novalis est donc en recherche d'un art capable d'écrire une Bible. Sa question est avant tout celle de savoir comment élever un simple livre au rang d'une Bible, ce qui doit alors passer par une « description de la Bible », c'est-à-dire une compréhension philosophique de ce qu'est la Bible. D'après les fragments cités, celle-ci est d'abord comprise par Novalis, selon son sens premier et traditionnel, comme une « bibliothèque », autrement dit comme un livre qui rassemble et unifie selon un ordre déterminé un ensemble de savoirs éparpillés en une multiplicité de livres extérieurs les uns aux autres. Il s'agit de retrouver un ordre originaire qui se serait dispersé dans ces multiples livres alors en

[135] Novalis, *Le Brouillon général*, trad. Olivier Schefer, ed. Allia, 2015, p. 153, fragment 557.
[136] *Ibid*., p. 156, fragment 571.

désordre. Comment bien ordonner l'ensemble des livres et des savoirs contenus en eux afin de produire une Bible ? Quel est le « schéma » à partir duquel cette multiplicité va pouvoir s'unifier en une totalité compilée ? Si Novalis ne fournit pas ici explicitement la réponse à ces questions, nous pouvons toutefois dire de ces fragments que l'ouvrage auquel aspire Novalis n'est pas d'abord à comprendre comme l'ultime livre qui dispenserait à l'homme un savoir éternel. Ce livre encyclopédique est plutôt, comme il le dit lui-même, « le germe de tous les livres », autrement dit le livre auquel pense Novalis est inséparable de la création de nouveaux livres. Le savoir que cette Bible devra transmettre est un savoir poétique et non seulement théorique, et il est lui-même au principe de la formation de nouveaux livres qui, incorporés à cette bibliothèque, transformeront cette Bible elle-même qui les a fait naître.

De ces premières remarques, nous pouvons déjà comprendre que ce projet d'un nouvelle Bible « scientifique » est alors un projet concurrent à la *Doctrine de la science* de Fichte. Si ce dernier pensait par elle donner la forme transcendantale de la science, forme que nous pouvons retrouver dans toutes les sciences particulières, étant en cela la science universelle et pure qui se retrouve dans toutes les sciences, ou la pure forme de la science, Novalis comprend le projet fichtéen à l'horizon d'un savoir rassemblant tous les savoirs. Lorsque Novalis conçoit sa Bible sous le qualificatif de « scientifique », nous pouvons ainsi faire l'hypothèse qu'il la conçoit à partir du projet fichtéen. Et pourtant, en comprenant la doctrine comme une Bible, Novalis s'éloigne de Fichte : sa science sera celle inspirée par la parole divine, ce pourquoi elle sera également à la source d'une nouvelle religion. Ce faisant Novalis se sépare non seulement de Fichte, mais plus largement de la philosophie transcendantale, et ce parce qu'il entend œuvrer à cette Bible en rouvrant un accès à l'absolu ou Dieu. Il lui faut donc dépasser la philosophie transcendantale s'il veut accomplir une *Doctrine de la science* qui se refuse, conformément au criticisme kantien, à être savoir de Dieu.

Dès lors, comment accéder à un savoir sur Dieu alors que le criticisme en a rendu l'accès impossible ? Il faut au préalable trouver une faille dans la *Doctrine de la science*, c'est-à-dire montrer en quel sens son point de départ a manqué le véritable commencement. Dans la deuxième section de la *Doctrine* de 1795, Fichte a en effet avancé le *Ich bin Ich* comme premier principe absolument certain sur lequel se fonde tous les autres principes des sciences particulières. Cette proposition signifie l'autoposition du Moi absolu : je suis posé en tant que je me suis posé. Autrement dit : le Moi n'a besoin d'aucun autre être pour exister ; il tire de lui-même son existence dans un acte d'autoréflexion. Pourquoi dès lors ce commencement n'est-il pas un commencement ? En nous appuyant sur le travail d'Olivier Schefer, nous pouvons le comprendre en notant d'abord que Novalis refuse d'identifier comme Fichte le Moi absolu au

moi empirique pour mettre en lumière bien plutôt l'écart qui sépare les deux[137]. Dès la première note des *Fichte Studien*, Novalis affirme en effet que la proposition *Ich bin ich* est une pseudo-proposition (*Scheinsatz*) qui distingue précisément deux Moi là où il n'y a en réalité qu'un seul acte. Dans cet acte de se poser soi-même, le Moi ne coïncide pas avec lui-même, il se sépare, il se distingue, et se rend incapable de se saisir tel qu'il est en soi-même : je ne m'apparais à moi-même dans la réflexion que dans une différence d'avec moi-même. Autrement dit : cet acte de réflexion est second et présuppose un acte auquel je n'ai pas accès en tant que conscience réfléchissante. « Ce que la réflexion *trouve, semble* déjà *exister* (*daseyn*) – propriété d'un acte (*Actus*) *libre* (…) »[138]. Il n'y pas par conséquent pas de Moi absolu, car l'absolu se tient derrière l'acte réflexif qu'est le Moi. C'est pourquoi Novalis en vient à concevoir l'existence d'un *Was*, un quelque chose qui précède l'acte réflexif du Moi est qui en est la condition, que Novalis nomme encore l'être simple (*Nur Seyn*), le chaos, ou encore le rien : c'est là la présence d'un irrationnel que la philosophie ne peut saisir, et qui est la vie elle-même. C'est ainsi que Dieu va pouvoir réapparaître pour Novalis en l'assimilant à cet être originaire ou à cet absolu qui échappe à toute saisie réflexive et conceptuelle.

Cela n'engage pourtant pour Novalis nullement un retour à une métaphysique dogmatique ne tenant pas compte du geste critique kantien, et ce parce que Novalis n'affirme nullement qu'il serait possible de connaître Dieu sous la forme de la spéculation philosophique. Il affirme au contraire que la philosophie est cet effort qui tend à l'inconditionné sans pour autant pouvoir le saisir sous le mode du concept. Pourtant, cet absolu n'est nullement une simple idée de la raison comme c'est le cas dans la *CRP*. Il y aurait en effet un accès à cet être originaire, lequel se serait déjà donné à nous dans une intuition intellectuelle (*intellektuale Anschauung)* qu'il s'agit de retrouver. L'intuition intellectuelle désigne pour Novalis un premier moment dans lequel le sujet vise une pure extériorité et sort ainsi de soi-même. C'est là le passage de l'infini au fini. Vient ensuite un second moment de la réflexion, celui que Fichte pense comme premier, à savoir celui de l'activité originaire (*Urhandlung*), qui tend à revenir à l'état initial, ou à l'inconditionné. C'est là le passage du fini à l'infini. Le mouvement du savoir est ainsi un va-et-vient incessant entre l'intuition intellectuelle et l'acte originaire. Comme l'interprète Oliver Schefer, seul ce second moment admet la conscience de soi : son résultat est de revenir à l'intuition intellectuelle qui, dès lors, est pensée par le sujet qui n'est pas encore parvenu au

[137] Cf. « Les "*Fichte-Studien*" de Novalis et la *Tathandlung* à l'épreuve de la transcendance », *in Les études philosophiques*, 01/2000, Volume 1, Numéro 1, pp. 54-74. On pourra également se référer, dans le prolongement du travail de Manfred Frank, à l'ouvrage de Dalia Nassar, *The Romantic absolute*, University of Chicago Press, 2014, Part 1, chapter 1, « Interpreting the *Fichte-Studien* », pp. 19-38.
[138] Novalis, *Etudes fichtéennes*, p. 44.

terme de la réflexion comme seconde et postérieure à l'acte originaire, puisque celui-ci apparaît comme fondé sur soi-même. Le *Ich bin Ich* de Fichte, selon Novalis, aurait en ce sens manqué l'intuition intellectuelle de ce *Was* ou du chaos, et n'aurait affaire qu'à soi dans l'activité originaire. Mais il doit être possible – Novalis le postule – de revenir à une telle intuition intellectuelle. En ce sens la philosophie, que Novalis définit comme « nostalgie – aspiration à être *partout chez soi* » [139], doit finir par reconnaître qu'elle n'est pas première mais seconde, et qu'elle suppose toujours un être originaire qu'elle ne peut saisir. Seulement alors elle peut s'envisager elle-même comme nostalgie, retour à un soi originaire perdu et immémorial fondant toute conscience de soi. Néanmoins, dans la mesure où la philosophie ne peut appréhender cet être, et ce parce que l'infini échappe toujours aux multiples divisions qu'elle pose, elle doit admettre sa finitude eu égard au but qu'elle poursuit. Elle doit finir par s'abandonner elle-même lorsque lui apparaît l'existence d'un être originaire antérieur à toute réflexivité du moi.

Mais comment revenir à cette intuition intellectuelle ? Comment passer du fini à l'infini si la philosophie est ici impuissante à saisir l'être originaire ou le Dieu qui conditionne celle-ci ? C'est devant cette question que la *CFJ* et les *Lettres* de Schiller vont ouvrir une nouvelle voie sur laquelle la *Doctrine de la science* ne s'est pas engagée. C'est en effet dans l'art, et, plus spécifiquement, dans la poésie, que Novalis va penser pouvoir trouver un possible accès à cette intuition intellectuelle, et, par conséquent, à Dieu. Nous avons préalablement montré que l'intuition esthétique de Schiller était conçue par ce dernier comme l'intuition de l'absoluité ou de la divinité que l'homme porte en lui. De même Novalis, quoique pour des raisons théoriques différentes, va également penser une divinisation de l'homme au moyen de la poésie. Si en effet « *Dieu* n'est connu *que par un Dieu* »[140], la divinisation de l'homme doit alors être la voie à prendre pour accéder à Dieu. C'est pourquoi, s'il appartient à l'artiste et au poète de se diviniser, il est nécessaire d'éduquer et de former les individus à cet idéal qui sommeille en eux.

Novalis note en outre que « le schème de l'homme idéal et de sa science est pour ainsi dire le schème capital de toute critique scientifique, pratique et artistique. L'artiste est la synthèse du théoricien et du praticien »[141]. Cet homme idéal – le terme était déjà employé par Schiller – n'advient donc qu'en tant qu'il se fait artiste, après avoir été théoricien et praticien. En cela, l'homme qui en resterait ou bien à la théorie ou bien à la pratique ne parviendrait jamais à sa pleine humanité. Il lui faut encore réunir l'abîme qui sépare l'homme en tant qu'il s'observe dans la nature, et l'homme qui se pense comme étant libre de toute nature dans un ordre moral

[139] Novalis, *Le Brouillon général*, p. 231 (fragment n° 857).
[140] *Ibid*., p. 256, fragment 1007.
[141] *Ibid*., p. 136, fragment 482.

intelligible, et c'est à une telle réunion que doit parvenir l'artiste. Mais alors, qu'est-ce qu'un artiste ? On pourrait en premier lieu définir l'artiste sobrement comme celui qui imprègne des formes à une matière qui lui résiste. Mais un tel artiste ne serait pas proprement artiste au sens où Novalis l'entend. En effet, pour ce dernier, l'artiste véritable, celui qui en dernier lieu est un poète philosophe, est celui qui ne rencontre absolument aucune contrainte dans sa volonté. Il est celui qui est « en *état de créateur absolu* »[142], et, à ce titre, possède une science qui est nommée par Novalis « idéalisme magique »[143]. La magie est définie comme « l'art qui permet d'user à volonté du monde sensible »[144], et l'idéaliste magique celui qui serait à la fois capable de transformer ses idées en choses perceptibles, et les choses perceptibles en idées. On comprend en ce sens dans quelle mesure l'homme idéal artiste est la synthèse du praticien et du théoricien : les deux pulsions constitutives de la finitude du sujet se trouvent parfaitement réalisées sans que le sujet ne trouve un non-Moi, une nature, qui viendrait s'opposer et contraindre son vouloir. Dès lors le poète-philosophe, le mage, ou l'idéaliste magique, trois noms qui se recoupent, est un être pour qui l'imagination n'est plus reproductrice mais belle et bien créatrice. Cet acte de la volonté qui use de l'imagination créatrice se tient en-deçà de la réflexion subjective, unité première qui rend possible toute dualité et toute synthèse dont se nourrit la philosophie. Cet acte n'est alors plus tant celui d'une conscience de soi réflexive telle que la possède le savant, mais davantage de l'ordre de la folie : « La folie commune cesse d'être folie et devient magie, folie selon des règles et avec pleine conscience »[145]. C'est ainsi que le sujet pourrait retourner à cette expérience originaire immémoriale de l'intuition intellectuelle, et que la philosophie atteindrait son but en s'étant transformée en poésie. Cette Bible scientifique que doit devenir le livre de Novalis ne pourrait donc advenir que sous la condition pour l'homme de devenir poète-philosophe, ou, dit autrement, se fasse créateur absolu au moyen d'un idéalisme magique.

2. L'élévation à l'idéalisme magique : la formation d'un corps supérieur

La manière dont l'individu devient poète-philosophe n'a toutefois pas encore été élucidée, ce qui revient à poser la question de la modalité de la culture et de l'éducation humaine. Comme

---

[142] *Ibid.*, p. 210, fragment 758

[143] Cf. le commentaire que donne Olivier Schefer de ce fragment dans son article « "L'idéalisme magique" de Novalis », *in Critique*, 2003/6 (n° 673-674), pp. 514-527. Cf. aussi Manfred Frank, « Die philosophie des sogenannten "magischen Idealismus" », *in Euphorion*, n° 63, 1969, p. 88-116.

[144] Novalis, *L'Encyclopédie*, trad. Maurice de Gandillac, ed. de Minuit, 1966 p. 363.

[145] *Ibid*., p. 364.

le souligne Didier Franck dans son ouvrage *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, l'entreprise de Novalis revient « à prononcer silencieusement la mort de Dieu et à tenter de surmonter le christianisme » en déclarant la Bible ouverte, susceptible de métamorphoses, comme un livre à venir (Didier Franck rappelle la note de Novalis qui dit que les « Evangiles contiennent les traits fondamentaux d'évangiles à venir et supérieurs »[146]), et ce alors que le christianisme lui-même proclame la Bible close dans l'incarnation du Christ, lui qui est « l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin »[147]. Cela signifie que la nouvelle Bible à écrire doit avoir pour tâche de recueillir la parole d'un corps nouveau, un corps supérieur à celui que peut forger présentement les Evangiles et qui fut celui du Christ. La culture humaine est ainsi indissociable de la formation d'un corps, et, pour que cette Bible puisse advenir, que soit d'abord incarné ce corps supérieur. « Le corps est l'instrument de la formation et de la modification du monde. – Il faut donc que nous tâchions de faire de notre corps un organe *capable de tout*. Modifier notre instrument, c'est *modifier* le monde »[148]. Le poète-philosophe est ainsi celui qui se serait élevé à un corps supérieur, et l'usage de la magie ne pourrait ainsi se faire sans avoir préalablement rendu un corps capable de faire tout ce que veut l'âme. Ainsi seulement le monde sensible pourrait être transformé à sa guise : « Le mage physique sait animer la nature et la manipuler à volonté comme son *propre corps* »[149]. La tâche de l'éducation du poète-philosophe doit donc être celle du développement d'un corps à même de manier toute la nature à sa guise, et qui, en transformant son corps, transforme le monde.

La question qui se pose alors est celle de déterminer comment notre corps peut être modifié de sorte qu'il puisse obéir entièrement à notre volonté. La réponse est pour Novalis univoque : il faut se moraliser. Je ne produis un corps supérieur que sous la condition de défaire le corps inférieur qui est à présent le mien, autrement dit un corps malade et affecté par le péché, ou encore, pour reprendre la distinction opérée par saint Paul, un corps vivant selon la chair et non selon l'esprit. « Nature et art ne deviennent magiques que par *moralisation* »[150]. Que signifie alors pour Novalis que « se moraliser » ? Serait-ce, à l'instar de la philosophie pratique de Kant, un effort pour agir par respect envers la loi morale ? Nullement, et Novalis se réfère davantage sur ce point à la philosophie de Fichte. « C'est dans la morale de Fichte qu'on trouve les vues les plus importantes sur la morale. La morale ne dit absolument rien de déterminé. – Elle est la conscience – un simple juge sans loi. Elle interdit immédiatement, mais toujours

[146] Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, coll. « Epiméthée », p. 171.
[147] Apocalypse, XXII, 13 *cit.* par Didier Franck, *op. supra*.
[148] Novalis, *L'Encyclopédie*, p. 370.
[149] Novalis, *Le Brouillon général*, p. 84, fragment 322.
[150] Novalis, *L'Encyclopédie*, p. 374.

individuellement. Elle est entièrement décision. Droite représentation de la conscience. Les lois s'opposent du tout au tout à la morale »[151]. La moralisation de l'homme ne peut donc être comprise à partir de la loi – qu'elle soit donnée par révélation ou par la lumière naturelle – mais bien à partir de l'ordre d'un sentiment ou d'une intuition qui engage une décision. Je sais ce qui est moral non par quelque loi qui pourrait dicter par avance ce que je dois faire, mais je sais intimement en moi-même que ce que je fais est juste au moment où je le fais. Le problème n'est pourtant pas levé : comment moraliser l'homme si ce qui est moral, à proprement parler, ne s'enseigne pas mais est directement perçu par la conscience ? Il faut pour cela non pas partir du bien pour l'enseigner, mais à l'inverse partir du mal ou du péché pour l'anéantir. C'est seulement en détruisant le mal qui voile à ma conscience ce qu'est le bien que je peux me moraliser. En ce sens, la moralisation de l'homme, et, partant, la transformation, si ce n'est la transfiguration du corps, doit passer par l'anéantissement de ce qui en lui est non-être.

Reprenons : le retour à l'intuition intellectuelle du divin présuppose une élévation à l'idéalisme magique ou au rang de poète philosophe, qui suppose alors une transformation du corps naturel de l'homme, transformation qui ne peut advenir que par une moralisation de l'homme, laquelle à son tour signifie destruction du mal ou du péché présent en l'homme. Dès lors comment anéantir le non-être ? Comment reconnaître ce qui n'a que l'apparence de l'être ? C'est à cette question que répond selon Novalis « le principe authentique de la vraie philosophie [qui] doit être celui qui – donne la santé – libre, joyeux, jeune – puissant, intelligent et bon »[152]. En effet, « je supprime le mal et le mauvais, etc. par *philosophisme* – *élévation* – en orientant le mal et le mauvais sur eux-mêmes »[153]. Mais en quel sens la philosophie peut-elle être annihilatrice du mal ? Pour le comprendre il est important de noter qu'il n'y a pas pour Novalis de mal absolu : celui-ci est une maladie qui affecte l'homme, et n'est relatif qu'à une santé perdue. Celui qui est méchant ne l'est que parce que son corps est malade, et si son corps est malade, cela tient à ce qu'il ignore la volonté naturelle, qui seule est véritablement. « Il n'y a eu jusqu'ici qu'*une seule* maladie, et donc aussi *une seule* thérapeutique universelle. Avec la sensibilité et ses organes, les nerfs, la maladie pénètre dans la nature. Avec elle la liberté, le libre-arbitre entrent dans la nature et, en même temps, le *péché*, l'infraction au vouloir de la nature, cause de tout mal »[154]. Or cette infraction au vouloir de la nature a pour cause une ignorance de celui-ci. Aussi, par la connaissance qu'apporte la philosophie en réfléchissant ses

[151] *Ibid*., pp. 357-358.
[152] Novalis, *Le Brouillon général*, p. 107, fragment 412.
[153] *Ibid*., p. 183, fragment 654.
[154] Novalis, *L'Encyclopédie*, p. 247.

représentations, et, en produisant ainsi une connaissance de la nature, j'en viens à anéantir le mal et à conformer mon vouloir à celui de la nature. Le philosophe, par les vérités qu'il produit, « doit donc *progressivement supprimer* le point de vue de la conscience commune, qui est au fondement de tout le mal logique de l'ignorance – aussi cherche-t-il à faire du point de vue supérieur le point de vue dominant et infiniment unique »[155]. Plus encore, Novalis écrit dans ce même fragment qu'à « un certain degré supérieur de conscience, il n'existe déjà plus de mauvais, etc. – et cette conscience doit devenir permanente ». Par conséquent, « par l'annihilation de la méchanceté, etc., la bonté est réalisée – introduite, répandue », le corps retrouve sa santé, le volonté n'est plus entravée par de fausses représentations, et l'individu s'élève alors à l'homme idéal qu'il porte en lui.

La moralisation de l'homme est donc le fruit d'une éducation philosophique et n'advient que par la connaissance de la vérité. C'est pourquoi, parmi les axiomes de la philosophie, Novalis retient qu'elle « doit pouvoir *s'apprendre* », qu'elle « ne doit tout simplement pas dépasser les limites de la connaissance sensible », et encore qu'elle « ne doit rien avoir en commun avec la poésie »[156]. Il n'y a pas en ce sens chez Novalis d'éducation esthétique de l'homme au sens de Schiller : la poésie ne vient qu'en dernier, non pas en complément à la libéralité, mais bien comme le couronnement de la philosophie, ou comme l'activité qui résulte de la pleine possession de son vouloir. La philosophie transforme le corps humain mais s'arrête cependant au sensible, c'est-à-dire à la connaissance réfléchissante que pose la philosophie transcendantale. Il n'est pas en son pouvoir de revenir à l'intuition intellectuelle et d'user d'un idéalisme magique pour transformer le monde. Cela appartient seulement à la poésie qui, pour cette raison, ne doit pas être confondue avec la philosophie, et qui doit advenir là où la philosophie reconnaît son incapacité à un quelconque savoir de l'absolu.

Mais comment passer de la philosophie à la poésie ? Certes quand le corps humain a retrouvé une parfaite santé ou, ce qui revient au même, est absolument moral. Pour déterminer de manière plus approfondie ce passage, il nous faut toutefois souligner que la condition de la moralisation de l'homme est l'amour qui meut la connaissance de la vérité. « L'*amour* est le principe de possibilité de la magie »[157]. Or cet amour, en tant que philosophie, ne porte que sur des choses sensibles, singulières, etc., et moralise une nature sans encore la poétiser ou, pour employer une formule bien connue, la romantiser. Parvenue à son achèvement, qui est un retour au commencement qu'elle ignore, la philosophie en vient alors à s'abolir. En effet, si « l'acte

[155] Novalis, *Le Brouillon général*, p. 183, fragment 653.
[156] *Ibid*., p. 127, fragment 468.
[157] Novalis, *L'Encyclopédie*, p. 374.

authentiquement philosophique est le suicide (*Selbsttödung*) »[158] ou « le commencement réel de toute philosophie », c'est avant tout parce qu'elle est sacrifice de soi. Dans son abolition, elle se fait intuition d'un amour qui la fait renaître sous une forme plus haute et plus originelle : elle n'est plus un amour qui a pour objet la *sophia*, mais elle dépose son nom de philosophie pour une sagesse qui a pour objet l'amour lui-même, contemplation de son principe qui se révèle alors comme Dieu. « La théorie de l'amour est la *science suprême* – la science de la nature – ou la nature de la science. *Philielogia* (ou aussi philologie) »[159] et, dans la mesure où « Dieu est *l'amour* » et que « l'amour est la *réalité* suprême – le fondement originaire »[160], la philosophie en vient à se suicider pour renaître en tant que philielogie, mais, sous un nom qui lui est encore plus propre, en tant que théosophie. Le philosophe devient alors un authentique poète et s'élève à l'idéalisme magique par lequel il use du monde sensible selon sa volonté, c'est-à-dire selon la volonté divine, ou encore selon un amour purifié de tout péché.

La philosophie parvenue à son accomplissement, l'encyclopédie conçue doit dès lors pouvoir devenir cette nouvelle Bible à laquelle aspire Novalis. Celle-ci n'est cependant pas l'achèvement du projet de Novalis, et en constitue bien plutôt la première partie. A partir de cette nouvelle Bible, en effet, doit advenir cette nouvelle religion dont Friedrich Schlegel appelait la venue, et c'est à ce point que commence le messianisme politique du romantisme d'Iéna. Cette nouvelle religion doit-elle prendre la place du christianisme ? En aucun cas pour Novalis, puisqu' « il n'est aucune religion qui ne soit christianisme », et ce dans la mesure où « l'histoire du Christ est aussi sûrement un *poème* qu'une histoire, et généralement parlant, *la* seule histoire qui soit histoire est celle qui peut être également fable »[161]. C'est ainsi que le « christianisme est une religion tout à fait historique, mais qui se transforme en religion naturelle de la morale et en religion *artistique* de la poésie, ou mythologie »[162]. Il ne s'agit donc en aucun cas de renier le christianisme, mais de le restaurer en son essence propre, c'est-à-dire en tant que religion poétique, ce que n'a su faire aux yeux de Novalis le protestantisme. Une telle restauration doit non seulement passer par des poètes qui détiennent cette compréhension du christianisme, et qui ainsi peuvent se faire prêtres (Novalis rappelle au fragment 71 des *Grains de Pollen* que « poète et prêtre à l'origine ne faisaient qu'un, seulement des époques tardives les ont séparés, mais le vrai poète est toujours resté prêtre et le vrai prêtre est toujours

[158] *Novalis Schriften* [*Fragmentblatt*], t. II, 54, p. 395 / trad. Olivier Schefer *in* « Les "*Fichte-Studien*" de Novalis et la *Tathandlung* à l'épreuve de la transcendance », *in Les études philosophiques* », p. 61.
[159] Novalis, *Le Brouillon général*, p. 38, fragment 79.
[160] *Ibid*.
[161] Novalis, *L'Encyclopédie*, p. 396.
[162] *Ibid*., p. 397.

resté poète »[163]), mais que ceux-ci, en tant que poètes, doivent faire du christianisme une religion appliquée, ce qui signifie pour Novalis intuitionner Dieu par un cœur purifié du péché, et, partant, transformer la bien-aimée en un tel Dieu. La nouvelle Bible que se propose d'écrire Novalis est ainsi conçu par lui comme « un atelier pour la formation de l'authentique religion »[164], et ce dans la mesure où elle doit être, comme nous l'avons d'abord rappelé, le germe de tous les livres futurs. C'est ainsi par cette communauté de poètes ayant laissé derrière eux la philosophie – hommes véritablement moraux et en possession de l'art de la magie – que l'Europe pourrait être régénérée et que le Royaume de Dieu pourrait advenir.

3. La vocation du poète à l'heure de la Révolution française

Mais quel est ce Royaume de Dieu au sein duquel s'incarnera le messie élevé au rang de poète originaire ? Peut-on seulement imaginer un tel Royaume ? Et est-il possible de prophétiser la venue d'un tel Royaume ? C'est à ce point de sa pensée que Novalis va détailler sa philosophie de l'histoire et ses conceptions et imaginations politiques. On sera surpris de voir en premier lieu que Novalis s'autorise la description d'un Royaume de Dieu passé – un âge d'or de l'humanité – lorsqu'il produit dans son essai *De la Chrétienté, ou l'Europe* un récit historico-philosophique du catholicisme du Moyen Âge. Ils semble en effet y avoir ici un saut dans le raisonnement de Novalis et laisse place à l'exaltation de sa foi : construisant son image du Moyen Âge, ainsi que ses conceptions politiques et religieuses du Royaume de Dieu sur Terre, quittant le sol de l'expérience, Novalis en effet *présuppose* qu'un tel messie doit nécessairement advenir, et se réfère à la certitude de sa foi. Si Novalis peut certes concevoir la *possibilité* de la venue d'un tel messie et de son être, rien n'est moins sûr qu'un tel messie doive nécessairement s'incarner dans un avenir plus ou moins proche. Seule la foi ici peut croire à son incarnation future. Mais est-il seulement possible d'en pressentir sa proche venue ? Comment ne pas douter d'une telle foi qui, au demeurant, s'édifiant sur une intuition intellectuelle peut-être vide, ne serait construite que d'après la connaissance des choses telles qu'elle doivent être pour un corps sain et purgé du pêché, mais non telles qu'elles sont en soi ? Et comment s'assurer de la conformité de ces choses telles qu'elles sont pour nous avec un en soi ? C'est l'acte poétique authentique, répondrait ici Novalis, qui doit nous donner cette certitude. Mais c'est là une affaire de sentiment intérieur inexprimable, une foi précisément, qui n'arrive pas à se justifier. Peut-on seulement croire qu'une volonté soit effectivement capable,

[163] Novalis, *Petits écrits*, trad. Bianquis, Aubier Montaigne, 1947, p. 59.
[164] Novalis, *L'Encyclopédie*, p. 393.

de par le corps dont elle se sert comme d'instrument, de transformer le monde objectif à sa guise ? Rien n'est moins sûr, et cette idée repose au demeurant peut-être sur une illusion transcendantale qui écarte la distinction d'une double causalité de la nature et de la liberté telle qu'on la trouve chez Kant, pour ne penser qu'une seule causalité libre indépendante de toute loi morale qui commande l'action, et ce dans la mesure où, comme nous venons de le voir, le cœur seul commande ici l'action.

Cette foi qui émane du cœur n'est cependant pas sans conséquence sur la vision morale que Novalis porte son présent, ainsi que le sens de l'histoire. D'après lui, en effet, l'époque moderne, depuis la Réforme protestante, a corrompu l'âge d'or de la chrétienté, et, empruntant bien des traits à la description faite par Schiller dans la seconde lettre, il en vient à mépriser une vie matérielle rivés aux besoins et aux intérêts immédiats. « Ce grand schisme intérieur, qu'accompagnèrent des guerres destructrices, fut une démonstration remarquable de la nocivité de la culture pour le sens de l'invisible, à tout le moins de la nocivité temporelle d'un certain degré de culture. Ce sens immortel ne peut être détruit, mais il peut être troublé, paralysé, supplanté par d'autres sens. Une longue vie en commun diminue entre les hommes l'affection, la foi qu'ils ont dans leur espèce et les habitue à vouer tous leurs efforts aux moyens de se procurer le bien-être ; les besoins et les artifices qui servent à les satisfaire se compliquent, l'homme cupide a besoin de tant de temps pour connaître ces artifices et pour acquérir le talent d'en user habilement qu'il ne lui reste plus de temps pour le silencieux recueillement du cœur, pour la contemplation attentive du monde intérieur. En cas de conflit, l'intérêt présent lui semble toujours le plus urgent, ainsi se flétrit cette belle floraison de sa jeunesse, foi et amour, pour faire place aux fruits plus rudes, savoir et vérité »[165]. C'est donc le récit d'une chute que nous présente ici Novalis pour expliquer le passage d'une chrétienté médiévale bienheureuse aux guerres de religions et au règne tyrannique de l'intérêt égoïste sur la foi et l'amour. Il y aurait, comme pour Hölderlin, une certaine détresse de la modernité, et l'urgence serait de retrouver ce « sens de l'invisible » perdu au cours de l'histoire.

Comment Novalis interprète-t-il dès lors la Révolution française d'après cette conception décadente de la modernité ? Sa position peut de prime abord paraître ambiguë : d'une part Novalis est à bien des égards un critique de la Révolution française (ce à partir de quoi l'on a pu former une image d'un Novalis réactionnaire voire contre-révolutionnaire[166]) ; il est pourtant

[165] Novalis, *Petits écrits*, p. 139.

[166] Stéphane Michaud note dans son article « La politique de Novalis », (*in* « Dix-huitième Siècle , n°6, 1974, Lumières et Révolution, pp. 225-234 ») que la bibliographie critique des lectures qui vont dans ce sens est abondante. On pourra se référer aux différents travaux qu'il cite à la note 2 de la page 225.

indéniable qu'il manifeste d'autre part un engouement pour celle-ci. Comment comprendre alors cette ambiguïté ? Comment, si la Révolution française accomplit ce mouvement moderne d'éloignement de l'absolu, peut-elle aussi être signe, voire matrice, d'un retour à l'âge d'or ?

De prime abord, si Novalis est un critique de la Révolution française, c'est qu'elle signifie pour lui le résultat d'une décadence de la modernité. Novalis est non seulement critique de la violence produite par elle (tout comme le protestantisme a plongé l'Europe dans des guerres sanglantes, de même la Révolution produisit une effusion de sang) mais également de monde possible ouvert par elle, à savoir le monde de la bourgeoisie où les intérêts privés règnent en maîtres et où la loi prend le pas sur l'amour. La Révolution française n'a rien fait pour résoudre le problème de « l'anarchie religieuse »[167] provoquée par le protestantisme. Cette anarchie, qui ne devait être que transitoire, a bien plutôt été réitérée par la Révolution. « Que le véritable observateur considère avec calme et sans idée préconçue la nouvelle époque révolutionnaire. Le révolutionnaire politique ne lui semble-t-il pas pareil à Sisyphe ? Il vient d'atteindre son point d'équilibre et déjà le lourd fardeau roule sur l'autre versant. Jamais il ne demeurera sur la cime, à moins qu'une attraction céleste ne le soutienne sur la hauteur. Tous vos étais sont trop faibles si votre Etat conserve ses aspirations purement terrestres, mais reliez-le aux cimes du ciel par une aspiration supérieure, mettez-le en rapport avec l'univers, alors vous aurez mis en lui un ressort infatigable et vous serez riches payés de vos peines »[168].

Dès lors, si la Révolution française annonce l'avènement d'un paradoxal gouvernement révolutionnaire dirigé seulement par des aspirations terrestres, comment comprendre que Novalis puisse avoir un engouement pour la Révolution française ? Bien qu'elle perpétue l'anarchie religieuse en Europe, la Révolution est cependant un événement ayant une portée pour toute l'Europe et qui ouvre la possibilité d'une restauration de la chrétienté. Le bouleversement historique opéré par la Révolution française a très certainement, d'après Novalis, réveillé l'aspiration européenne à retourner vers un Royaume de Dieu semblable à l'âge d'or de la chrétienté médiévale. « Tournons-nous à présent, écrit-il, vers le spectacle politique de notre temps. Le monde ancien et le monde nouveau sont en lutte, l'insuffisance et l'indigence des institutions politiques se sont manifestées dans des phénomènes terrifiants. Qui sait si ici comme dans les sciences la fin historique de la guerre ne serait point d'abord d'amener une connexion plus étroite et plus variée et un rapprochement entre les Etats européens ? Qui sait si l'Europe jusqu'alors sommeillante ne va pas se réveiller, si nous n'allons pas nous trouver en face d'un Etat des Etats, d'une Doctrine de la science (*Wissenschaftlehre*) appliquée à la

[167] Novalis, *Petits écrits*, p. 143.
[168] *Ibid.*, p. 159.

politique ! La hiérarchie, cette figure géométrique fondamentale des Etats, ne serait-elle pas le principe d'une société des Etats, étant l'intuition intellectuelle (*intellektuale Anschauung*) du moi politique ?[169] ». Nous pouvons comprendre, d'après ce que nous avons déjà établi, que cette application d'une *Wissenschaftlehre* à la politique doit être l'acte poétique d'un monarque élevé au rang de mage idéaliste. Celui-ci en effet devrait posséder une science de l'Etat telle qu'il connaîtrait la forme de son essence de manière intuitive, et pourrait dès lors laisser sa volonté transformer l'ordre politique à sa guise. Toutefois, si l'Europe est sur le point de peut-être se réveiller, ce n'est nullement en France qu'elle le ferait d'après Novalis : de toutes les nations européennes, il attribue en effet à l'Allemagne le rôle de nation restauratrice de l'âge d'or catholique. « En Allemagne (…) on peut déjà discerner en toute certitude les prodromes d'un monde nouveau. L'Allemagne précède d'une marche lente mais sûre tous les autres pays européens. Tandis que ceux-ci sont occupés de guerres, de spéculations et d'affaires de parti, l'Allemand s'applique de tout son effort à devenir digne de participer à une époque de culture supérieure, et cette avance doit lui assurer, avec le temps, une grande prépondérance sur tous les autres (…) Le nouveau-né sera l'image de son père, un nouvel âge d'or aux yeux sombres et infinis, une époque prophétique, faiseuse de miracles et guérisseuse de plaies, consolante et créatrice de vie éternelle »[170].

La révolution en métaphysique en Allemagne, à quoi s'ajoute le développement des sciences de la nature et des beaux-arts, serait en outre le prélude à une renaissance du catholicisme. C'est donc en toute certitude que Novalis attend le retour du messie, et prépare à sa venue en préparant cette culture supérieure dont la tâche est de former les individus à la vie poétique authentique. « La forme contingente [du christianisme] est à peu près détruite, la vieille papauté gît au tombeau, et Rome est pour la seconde fois en ruine. Le protestantisme ne doit-il pas enfin cesser d'exister et faire place à une Eglise nouvelle et plus durable ? Les autres continents attendent la réconciliation (*Versöhnung*) et la résurrection (*Auferstehung*) de l'Europe pour se joindre à elle et devenir concitoyens du Royaume des cieux. Ne devrait-il pas y avoir bientôt de nouveau en Europe une foule d'esprits vraiment consacrés ? Tous les véritables membres de la famille religieuse ne devraient-ils pas aspirer ardemment à voir le Royaume des cieux s'établir sur terre et y entrer de bon gré, et entonner des hymnes sacrés ? Il faut que la chrétienté redevienne vivante et agissante et que se forme de nouveau une Eglise visible (…) Il faut qu'elle déverse de nouveau sur les peuples la corne d'abondance de ses bénédictions (…) Personne ne protestera plus alors contre la contrainte chrétienne ou séculière,

[169] *Ibid*., pp. 169-171.
[170] *Ibid*., pp. 161-163.

car l'essence de l'Eglise sera la vraie liberté, et toutes les réformes bienfaisantes s'accompliront sous sa direction, sous forme de développements politiques pacifiques et légaux. Quand sera-ce ou quand ne sera-ce pas ? Il ne faut pas le demander. Patience, il vient, il viendra nécessairement, l'âge sacré de la paix éternelle où la Jérusalem nouvelle sera la capitale de l'univers. Jusque-là demeurez calmes et courageux dans les dangers du siècle, compagnons de ma foi, annoncez par la parole et par l'action l'évangile divin, et restez fidèles à la foi véritable et infinie, jusqu'à la mort »[171].

4. La restauration poétique du Royaume de Dieu

Venons-en alors à expliciter l'idée que se fait Novalis du Royaume terrestre de Dieu. Et notons en premier lieu l'importance qu'il accorde à la figure du Pape. Dans un fragment destiné à son *Encyclopédie*, on peut lire en effet une série de notes :

> « Nécessité d'un Pape et d'un Concile pour la régénération de l'Europe.
> Téléologie de la Révolution.
> Restauration de la hiérarchie.
> Autrefois grand monde à la Cour pontificale. Examen historique du protestantisme.
> *Magie* d'une république – généralement parlant d'une liaison constituant l'Etat.
> Nécessité de toutes les formes d'Etat – possibilité de la formation de chaque individu politique.
> Annihilation du droit public naturel. »[172]

De cette lecture, d'après les considérations précédents, on peut en premier lieu signifier que cette « téléologie de la Révolution » est bien liée à une régénération de l'Europe, et que celle-ci doit passer d'abord par la venue d'un nouveau Pape, lui qui est le cœur de ce corps que constitue l'Eglise. Novalis prône ainsi une autorité du Pape sur le pouvoir temporel des monarques, et la « restauration de la hiérarchie » dont il est question doit avant tout placer le Pape au sommet de la pyramide politique. « Des princes soumettaient leurs différends au Père de la chrétienté, mettaient volontairement à ses pieds leurs couronnes et leur splendeur, et allaient jusqu'à tirer gloire, comme membres de cette sublime corporation, d'aller finir leur vie dans de pieuses méditations entre les murailles solitaires des monastères »[173] – voilà ce que Novalis imagine quant à cet âge d'or de la chrétienté médiévale. C'est donc le Pape qui est garant de cette régénération de l'Europe, de cette « restauration de la hiérarchie » dont il est

[171] *Ibid*., pp. 175-177.
[172] Novalis, *L'Encyclopédie*, p. 350.
[173] Novalis, *Petits écrits*, p. 137.

question, et, en tant qu'idéaliste magique, il est aussi celui qui doit procéder à cette « magie d'une république » afin de lier l'Etat en un tout où les membres sont intimement liés entre eux.

On peut pourtant se demander pourquoi Novalis achève cette note par l'idée d'une annihilation du droit public naturel. Et l'on s'étonnera d'autant plus de cette remarque que la révolution en métaphysique kantienne avait jeté les principes d'un Etat de droit rationnel promouvant la liberté humaine contre le despotisme. Une telle annihilation ne constituerait-elle pas un danger pour la liberté que Novalis cherche à retrouver dans le Royaume de Dieu qu'il dessine ? Si l'on n'a pas manqué de pointer le danger de la politique de Novalis, et qu'on a pu faire de lui un auteur contre-révolutionnaire, il faut souligner que la critique du droit public naturel s'inscrit dans sa critique générale du légalisme. Sa thèse est la suivante : on ne peut pas véritablement lier les membres d'une communauté politique sous l'unité d'une constitution. La raison en est : on ne peut en venir à aimer tous les membres de sa communauté politique par la médiation d'une constitution, car on ne peut aimer une loi fondamentale désincarnée. « Un couple véritablement royal touche l'homme dans sa totalité, une constitution touche le seul entendement. On ne s'intéresse à la constitution que comme à un texte »[174]. Ainsi, le principe unificateur de l'Etat n'est pas tant la constitution que le couple royal. « La noble simplicité de la vie privée du monarque, l'image de ce couple heureux et intimement uni aurait la plus bienfaisante influence sur la formation morale de cette élite de la jeunesse prussienne, et c'est ainsi que le Roi verrait s'accomplir le plus aisément le vœu inné de son cœur, celui de devenir le vrai réformateur, le vrai restaurateur de sa nation et de son temps »[175]. C'est donc certes dans la personne royale que le peuple trouve son unité, mais, plus encore, dans l'amour qui lie le roi à la reine. Comme le note à juste titre Geneviève Bianquis dans son introduction aux *Petits écrits*, pour Novalis « le roi n'est serviteur de personne, il n'est pas un fonctionnaire, il est placé au-dessus et au-delà de toute fonction définie. Il est poète et prêtre, sacrificateur et médiateur. Il représente son peuple, certes, mais non à la manière d'un représentant élu, plutôt à la manière d'un symbole. Il présente à Dieu le peuple en sa personne, et recevant directement l'influx divin, il le transmet à la nation, le lui traduit en actes exemplaires et en paroles »[176]. C'est donc en la personne du Roi, lui qui est « le principe vital éprouvé de l'Etat (…) le soleil parmi les planètes »[177] que le légalisme abstrait de la constitution doit être dépassé. Là où existe un Roi

[174] *Ibid*., p. 99.
[175] *Ibid*., p. 121
[176] *Ibid*., p. 8.
[177] *Ibid*., p.101.

à la tête de l'Etat, il n'y a plus besoin de droit public naturel, puisque l'amour, dont son couple est le symbole, anime chaque membre du peuple.

Mais que fait le Roi pour unifier son peuple ? Que signifie qu'il transmette l'influx divin à la nation ? Son rôle est d'abord un rôle d'éducateur du peuple : il est celui qui forme les citoyens et les élève à leur condition royale. « Tous les hommes devront pouvoir devenir aptes au trône. Le procédé éducatif, c'est un Roi. Peu à peu, il s'assimile en quelque sorte la masse de ses sujets. Tous sont nés d'une très ancienne source royale. Mais combien en est-il qui portent encore l'empreinte de cette origine ? »[178]. En cette ère démocratique ouverte par le protestantisme et poursuivie par la Révolution française, il est en ce sens indispensable qu'un Roi puisse de nouveau rétablir une hiérarchie pour éduquer les individus et leur faire retrouver leur condition royale originaire perdue. Or cette éducation est avant tout un travail d'artiste : le Roi forme des rois dans la mesure où il est un artiste qui forme des artistes. « Un vrai prince est l'artiste entre tous les artistes, il est le directeur de tous les artistes. Tout homme devrait être artiste. Tout peut devenir un art. La matière sur laquelle travaille le Roi, ce sont les artistes ; sa volonté est son ciseau ; il élève, place et dirige les artistes parce qu'il n'aperçoit le tableau que dans son ensemble et dans sa juste perspective, parce que seule lui est parfaitement présente la grande idée qui doit être représentée, exposée par les idées et les forces réunies »[179]. Novalis renoue donc ici avec l'idée schillérienne d'une humanité s'accomplissant chez les individus par une voie artistique, bien qu'il n'envisage pas cette question sous l'idée d'une pulsion esthétique et d'une déduction transcendantale du concept d'humanité à partir du concept de beau, pensant avoir dépassé cette philosophie dans son idéalisme magique.

A partir de cette conception du monarque et de sa tâche éducative et artistique, nous pouvons mettre en lumière le dernier point de ce que l'on peut nommer la politique poétique de Novalis. La monarchie à laquelle aspire Novalis, celle qui devra être à la gouvernance de ce Royaume de Dieu à venir, est une *monarchie républicaine*. Il n'y a en effet pas d'antagonisme, d'après Novalis, entre république et monarchie. « Un temps viendra, et bientôt, écrit-il, où tout le monde se persuadera qu'un Roi ne peut subsister sans République ni une République sans Roi, qu'ils sont inséparables comme le corps et l'âme, et qu'un Roi sans République et une République sans Roi ne sont que des mots dénués de sens. C'est pourquoi la véritable République naît toujours avec un vrai Roi, et le vrai Roi avec la vraie République. Le vrai Roi sera une République, la vraie République un vrai Roi »[180]. Comment comprendre une telle

[178] *Ibid*., pp. 103-105.
[179] *Ibid*., pp. 123-125 ; trad. modifiée.
[180] *Ibid*., p. 107.

union de la république et de la monarchie ? Pour cela, comprenons que la république est au plus haut point caractérisée par « l'union de la *liberté* et de l'*égalité* »[181]. Le Roi doit en cela produire l'égalité des citoyens tout en les rendant libres. Or ce qui égalise les citoyens, c'est précisément le Roi lui-même : ils sont égaux car, indépendamment de la naissance, ils appartiennent à une même souche royale originaire. Tous ont en eux un roi qui sommeille à l'état de puissance, et c'est l'actualisant par le procédé éducatif et artistique du Roi effectif qu'ils deviennent véritablement libres. Il peut donc y avoir une hiérarchie dans l'Etat sans que cela ne contredise l'égalité des citoyens, car celle-ci est toujours à réaliser et se réalisant. On peut dire que la monarchie est une république au sens où les citoyens tendent à devenir les égaux qu'ils sont d'abord seulement en puissance. En cela, bien que Novalis prenne le parti d'un Etat monarchique et d'une restauration de la hiérarchie à l'heure de la Révolution française, il est toujours important de garder à l'esprit qu'une telle forme d'Etat doit avoir pour but de favoriser l'égalité et la liberté des sujets, de les rendre toujours plus identiques au Roi lui-même, ce qui signifie également les rapprocher du divin et de leur humanité.

Novalis est donc une figure de la subjectivité romantique en ce qu'il poursuit bien un désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu. Il y est question de poétiser ou de « romanticiser » le monde afin de restaurer une liberté originaire perdue. C'est là pour lui la tâche qui incombe à la poésie dans l'époque qui vient de s'ouvrir avec la Révolution française, symptôme d'un monde en perdition tout en étant aussi le prélude à sa rédemption. La condition de la réalisation de ce Royaume est en effet le retour à une poésie qui soit *Ursprache*, capacité à intuitionner Dieu ou l'amour divin qui est au fondement de la subjectivité humaine, et d'unifier ainsi les hommes en restaurant un âge d'or passé qu'il croit avoir historiquement existé du temps de la chrétienté médiévale. En cela, Novalis est aussi romantique, bien qu'il diffère de la voie grecque prise par Hölderlin, dans la mesure où il glorifie et idéalise un catholicisme passé, et en attend le retour sous le mode d'un christianisme devenu religion esthétique. Cependant, si son romantisme est sans nul doute exacerbé dans une attitude mystique revendiquée, ne peut-on ultimement penser que ce dernier demeure, et ce malgré la puissance théorique de ses fragments philosophiques, victime d'une illusion transcendantale ? Il y a en effet peut-être illusion d'abord dans son raisonnement selon lequel la connaissance rationnelle de la nature aurait une conséquence morale, à savoir que par elle l'homme se trouverait débarrassé du péché originel ou de sa capacité à faire le mal par ignorance. Plus encore, cette illusion transcendantale ne conduirait-elle pas Novalis à un idéalisme magique seulement rêvé,

[181] Novalis, *L'Encyclopédie*, p. 348.

exaltant la saisie d'un irrationnel à la source de toute poétique et de tout bien sur Terre ? Cette croyance en une intuition du divin dans l'acte poétique peut à bien des égards sembler un irrationnel qui acquiert chez Novalis la certitude de la foi, et qui ne peut revendiquer à elle seule la possession d'une vérité absolue. Ces doutes se doivent d'être posés, et la méfiance à l'égard du projet mythologique et politique de Novalis ne peut être écartée. Il demeure en effet ultimement que pour Novalis seul celui qui parvient à intuitionner Dieu est absolument libre, au sens où sa volonté ne rencontre alors aucune contrainte et produit un amour universel débarrassant le monde du mal et du péché. Or une telle certitude n'apparaît n'être pas qu'un simple espoir, mais bien une profonde conviction d'un temps messianique à venir, préparé par la culture allemande qui lui est contemporaine et dont il est un acteur, conviction qui ne serait donc peut-être qu'une vaine illusion incapable de transformer véritablement le monde et de produire une nouvelle mythologie dans un christianisme régénéré, ouvrant cependant la possibilité, de par l'exaltation qui lui est conjointe, à de nouvelles formes de domination politique et religieuse.

C. Schelling : la nouvelle mythologie en attente du spéculatif

La philosophie de Schelling, qui émerge dès le début des années 1790 alors qu'il n'est encore qu'un étudiant au *Stift* de Tübingen, peut à certains égards être comprise comme une philosophie romantique, et recoupe sur de nombreux points le projet du cercle d'Iéna, qu'il fréquentera pendant plusieurs années. Longtemps ce qualificatif de « romantisme » servit à discréditer la philosophie schellingienne, adjectif qui devait caractériser un irrationalisme prépondérant à l'œuvre dans sa pensée. Il s'agissait alors d'abandonner Schelling à une image d'Epinal d'un philosophe de la nature plongeant dans le mysticisme à défaut d'en comprendre rationnellement les phénomènes. La lente et progressive réhabilitation de sa philosophie au cours du 20ème siècle montre qu'il n'en est rien. Schelling, toute sa vie durant, fut un rationaliste convaincu, doté d'une très grande culture scientifique, attentif aux progrès des sciences et particulièrement à la naissance de la chimie moderne, et valorisant l'expérience comme une matière nécessaire à la spéculation métaphysique. Néanmoins, une fois tenu compte de cette image erronée d'un Schelling irrationaliste et mystique, il demeure que ce qualificatif de « romantique » peut lui être attribué, non pas tant pour discréditer sa philosophie que pour montrer la persistance, au fil des métamorphoses de son système, d'une croyance en la venue

d'une nouvelle mythologie seule à même de restaurer une liberté politique. Nous tâcherons ainsi de montrer dans ce chapitre en quoi le projet de Schelling – de ses premiers écrits jusqu'aux tentatives des *Âges du monde* – se rattache à ce désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu au moyen d'une nouvelle mythologie. Si le romantisme philosophique de Schelling est à distinguer de celui de Novalis, ainsi que de Hölderlin, nous pouvons apercevoir en lui cette problématique commune que nous pouvons caractériser comme étant « romantique ». Nous verrons cependant un tournant s'opérer dans le romantisme de Schelling, tempérant une certaine exaltation, tournant que nous considérerons cependant comme insuffisant au regard de celui opéré par Hegel au temps d'Iéna. En cela, la philosophie schellingienne ne pourra être comprise comme un véritable dépassement et une compréhension des limites du romantisme, quand bien même elle en présente une première tentative qui ne sera pas sans réfléchir sur la philosophie de Hegel.

1. Le Plus ancien programme systématique

Quel point de départ pour examiner le romantisme de Schelling ? Le témoignage de ce dernier – plus que dans ses premières publications sur la philosophie transcendantale et sur la *Naturphilosophie* – nous paraît avoir été conservé dans le manuscrit aujourd'hui bien connu sous le titre du *Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand*, et c'est donc de son analyse que nous partirons. Rappelons d'abord que ce document a été découvert à la suite d'une vente publique et de son acquisition par l'Université de Berlin en 1917. Franz Rosenzweig publia aussitôt ce manuscrit retrouvé dans les documents de Hegel, sans titre et dont le début manque, sans doute écrit de la main de Hegel lui-même, et auquel Rosenzweig donna alors le titre qu'on lui connait. Daté des années 1795-1796, Rosenzweig attribue l'écriture de ce manuscrit à Schelling, croyant y reconnaître l'attitude juvénile et le ton de celui qui sortait à peine du *Stift*. Mais en 1926 s'engage une querelle quant à la paternité du texte, puisque Wilhelm Böhm, biographe et interprète de Hölderlin, croit voir en ce texte la plume du poète. Plus tard encore, Otto Pöggeler en 1965, suivi de Dieter Henrich, attribueront tous deux le texte à Hegel en s'appuyant sur une redécouverte des écrits de jeunesse de Hegel. S'il nous est impossible de savoir définitivement qui est l'auteur de ce manuscrit, nous admettrons ici, en poursuivant notamment les travaux en France de Xavier Tilliette présentés dans *L'Absolu et la philosophie*[182], que Schelling est bien l'auteur de ce papier, même s'il nous faut admettre que

[182] Cf. Xavier Tilliette, *L'Absolu et la philosophie*, « Schelling est-il bien l'auteur de l'"Ältestes Systemprogramm" ? », PUF, 1987, pp. 26-43.

ce texte porte très certainement la marque de la pensée de Hölderlin, voire de Hegel, ce qui est au demeurant possible dans la mesure où Schelling et Hölderlin se sont rencontrés deux ou trois fois durant l'année 1795. Nous essaierons donc dans ce qui suit de défendre de nouveau cette hypothèse avec la volonté de replacer ce texte dans le contexte des années 1795-1796, années d'une grande importance puisqu'elles marquent, avec l'arrivée de Fichte à Iéna et la publication des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller, un tournant majeur pour la nouvelle pensée issue de la philosophie transcendantale, comprenant aussi bien les romantiques du cercle d'Iéna que les trois condisciples du *Stift*[183].

Le *Plus ancien programme systématique* intéresse notre enquête sur la question esthético-politique du romantisme à plus d'un titre. En effet, s'il est difficile de penser que l'un des membres du cercle romantique d'Iéna en est l'auteur, il est cependant notable que ce papier condense des thèses et un ton général très proche de celui de Novalis et des frères Schlegel. Il est en effet question ici d'une éducation non pas seulement esthétique mais avant tout poétique, de la création d'une nouvelle religion issue d'une mythologie de la raison, d'une conception de la subjectivité absolue non plus seulement comme subjectivité transcendantale mais avant tout comme subjectivité créatrice, et, enfin, d'un messianisme politique assuré de la venue imminente d'un esprit créateur destiné à régénérer la culture humaine. Nous sommes ainsi en présence d'un texte possédant de nombreuses similitudes avec les idées romantiques d'un Novalis ou d'un Friedrich Schlegel, sans être toutefois de leur main, attestant ainsi de l'existence d'un projet concurrent concernant l'éducation poétique de l'homme Cependant, si ce texte se rapproche à bien des égards des écrits du cercle d'Iéna, il se démarquerait par une caractéristique frappante : la création d'une nouvelle religion de l'art par l'acte d'une subjectivité poétique absolue devra engendrer une destruction de la politique, au sens de tout ce qui concerne l'Etat, la constitution, la législation et le gouvernement des hommes. Il serait donc question d'une radicalité de l'éducation poétique qui ne se pense plus comme condition de la liberté politique, mais désormais comme source d'une liberté qui ne peut avoir d'existence qu'en niant l'Etat. Dans quelle mesure *Le Plus ancien programme systématique* est-il dès lors au cœur de préoccupations philosophiques que l'on peut qualifier de romantiques, en même temps qu'un projet concurrent au cercle d'Iéna ?

---

[183] On suivra notamment les travaux de Christoph Jamme et de Helmut Schneider, *Mythologie der Vernunft. Hegels « älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* , Francfort, Suhrkamp, 1984 ; ainsi que la vaste étude menée par Frank-Peter Hansen dans son ouvrage *« Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus » Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1989. Pour un résumé succinct des avancées herméneutiques effectuées par ces deux ouvrages, on se rapportera aussi à l'article d'Olivier Depré, « Eclairages nouveaux sur "Le plus vieux programme de système de l'idéalisme allemand" », *in Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 88, n°77, 1990. pp. 79-98.

Ce texte est avant tout, comme l'a bien vu Rosenzweig, un programme systématique, c'est-à-dire l'ébauche d'un système philosophique qui se veut système de la liberté. Il n'est pas question ici d'argumenter des thèses afin de prouver le bien-fondé de l'entreprise et sa vérité intrinsèque, mais bien plutôt de jeter les grandes lignes d'une œuvre destinée à s'accomplir prochainement et qui devra être décisive pour le destin de l'humanité. Nous sommes en présence d'un texte rempli d'espoirs pour l'avenir qui a davantage la forme d'une exhortation à la création philosophique et poétique que celle d'un texte proprement philosophique. En outre, marqué par l'influence de la philosophie transcendantale de Kant, et plus encore de Fichte, le texte pose rapidement « la représentation de *moi-même* comme un être absolument libre »[184], première Idée du système à venir. C'est ici du *Moi* transcendantal fichtéen dont il est question : absolument libre, il l'est en tant qu'il se pose lui-même dans un acte qui lui donne l'intuition intellectuelle de son absoluité. C'est là ce qui doit être le commencement de la philosophie, ce à partir de quoi la science va se développer, ce sans quoi il ne peut y avoir d'objet connu. Comme nous l'avons vu auparavant, pour Fichte, toute connaissance d'un Non-Moi, en effet, ne se fait qu'en le ramenant à ce Moi qui perçoit ce Non-Moi et lui applique les catégories de l'entendement pour le connaître, supprimant par là son caractère de Non-Moi pour revenir à l'intuition du *Ich bin Ich*. C'est à partir de cette première idée que surgit, selon le *Plus ancien programme,* « tout un *monde* – à partir du néant – la seule et véritable et pensable *création à partir du néant* ». Associant le *Ich bin Ich* à un acte de création depuis le néant, la subjectivité transcendantale s'infléchit donc vers une subjectivité créatrice, rappelant en outre la lecture que Schelling fait du *Timée* de Platon[185]. Dans ce texte, le démiurge y est en effet compris comme sujet transcendantal appliquant les catégories à la *khôra* platonicienne, elle-même comprise à l'aune de la rhapsodie de perceptions kantienne. Nous sommes donc en présence d'une romantisation du sujet transcendantal, conception de la subjectivité qui sera le fondement d'une théorie de la création poétique comme acte subjectif le plus éminent. Il est notable qu'en ces mêmes années, Novalis cherche dans ses *Fichte-Studien* à penser l'être originaire – le néant – le *Was* – qui se tient sous le *Ich bin Ich*, c'est-à-dire la présence d'un irrationnel insaisissable pour la philosophie, qui ne sera qu'une voie éducative que le poète devra abandonner pour s'élever à l'idéalisme magique. Schelling, quoique cherchant lui aussi cet absolu ou ce Dieu qui

[184] On citera le texte dans la traduction de Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe *in L'absolu littéraire*, pp. 53-54. Nous trouvons également une traduction de ce texte dans l'édition de l'œuvre de Hölderlin (aux éditions Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade ») ; ainsi que dans l'ouvrage de Xavier Tilliette susmentionné.
[185] Schelling, *Le Timée de Platon*, trad. Alexandra Michalewski, Presses universitaires du Septentrion, 2005. Ce texte date vraisemblablement d'entre janvier et mai 1794 ; on se reportera à l'introduction fournie par Alexandra Michalewski pour plus d'informations quant à l'édition de ce texte.

excède le Moi absolu fichtéen, sera d'avis qu'il est possible de le saisir par une alliance de la poésie et de la philosophie sous la forme non d'une nouvelle Bible, mais d'un système de l'absolu. C'est donc davantage vers un complément à la philosophie transcendantale de Fichte – au moyen de la philosophie de la nature – ainsi que vers une esthétisation de la connaissance, en se rapportant comme nous le verrons plus loin à Schiller, que la contribution de Schelling tend en la dernière décennie du siècle.

Reprenons alors avec ce « monde » qui s'ouvre avec le Moi transcendantal, et notons en premier lieu que le texte du *Plus ancien système* le présente sous une double modalité : il est à la fois le monde des œuvres de la nature et celui des œuvres humaines. On comprend à partir de cela le projet de Schelling qui sera de produire une *Philosophie der Natur*, elle-même bientôt renommée *Naturphilosophie* : le Moi transcendantal cherche à connaître une nature objective qui lui apparaît comme étant déjà là et ayant précédé son existence, mais il cherche à la comprendre comme égale à soi-même, autrement dit sous le mode d'une nature créatrice qui, dans la philosophie, réfléchirait elle-même sous le mode conscient ses créations qu'elle avait jusqu'alors produite sous le mode inconscient[186]. En outre, la physique dont il est d'abord question dans le *Plus ancien programme* est immédiatement comprise dans son rapport à la question éthique, et la question que se pose une telle philosophie doit être celle de savoir « de quelle façon doit être agencé (*beschaffen*) le monde pour un être moral (*ein moralisches Wesen*) », autrement dit pour un être qui se révélera ultimement un être créateur ou poétique. La science de la nature y est qualifiée ainsi de « physique supérieure » (*Physik im Großen*). On comprend qu'il n'est pas seulement question d'une physique expérimentale – qui ne peut fournir que « les données » – mais bien de l'application d'une forme spéculative aux objets que celle-ci constitue dans l'expérience. Selon la lettre du texte, cela se résume ainsi : donner une forme idéelle aux données fournies par l'expérience. Or dans la mesure où l'idée est comprise comme un « objet de la liberté » (*Gegenstand der Freiheit*), la philosophie de la nature doit être une compréhension des objets naturels comme produits d'une activité libre. La nature doit donc être elle-même libre productrice de ses objets, et c'est ainsi seulement que peut être compris un monde qui soit agencé pour un être moral.

Ainsi, en tant qu'être poétique, l'être moral est fondamentalement égal à l'être naturel, si bien qu'il n'existe pas de différence fondamentale entre l'activité de la nature et l'activité de l'être moral, ayant pour seule et unique essence la production libre. La métaphysique de la

[186] Pour le passage chez Schelling d'une *Philosophie der Natur* à une *Naturphilosophie*, on consultera l'article de Mai Lequan, « 1797-1799 : d'une "philosophie de la chimie" au chimisme en philosophie. les premiers écrits de Schelling sur la nature », *in* Dix-huitième siècle 2010/1 (n° 42), p. 491-512.

nature, en tant que première partie du système de la philosophie, peut donc être considérée comme un prélude à une philosophie de l'esprit (ou une philosophie éthique ou morale, au sens d'une philosophie de l'action humaine), et de la même manière que le système stoïcien se divise en une physique et une éthique, ayant une partie logique leur conférant une identité, le système programmé ici veut penser une unité de ces deux parties à partir d'une logique qui toutefois doit se comprendre dans un sens spécifiquement poétique. Nous sommes donc déjà en présence d'un système qui veut dépasser l'opposition du système kantien entre nature et liberté pratique, issue de la division entre un usage théorique et pratique de la raison, en les réunissant en une seule raison absolue, laquelle doit se comprendre comme poétique.

Après avoir exposé le domaine de la physique spéculative *Le Plus ancien système programmatique* en vient alors « à *l'œuvre des hommes* ». C'est à ce point du document que se trouve ce que nous avons compris plus haut comme une radicalité théorique à l'encontre de la politique, et c'est sans doute en ce point que l'on peut reconnaître une pensée propre à Hölderlin ou à Schelling, puisque ni Hegel ni les romantiques du cercle d'Iéna ne penseront l'Etat comme une simple machine devant s'arrêter (*Aufhören*) – il sera pour eux bien plutôt question de revivifier l'Etat là où il s'est corrompu en devenant mécanique, alors que l'Etat est ici compris comme étant en sa nature propre une machine, un être fondamentalement inerte et ne pouvant recevoir la vie. Pourquoi dès lors faut-il sortir de l'Etat ? La réponse est la suivante : il n'est d'aucune manière un objet de liberté, c'est-à-dire une Idée : « tout Etat est obligé de traiter l'homme libre comme un rouage mécanique ». La thèse qui est donc en jeu consiste à soutenir que l'Etat est précisément l'antithèse de la liberté, et, partant, ne peut être qu'oppressif à l'égard de l'homme. C'est au nom de la liberté que l'Etat doit non pas tant dépérir – car cela présupposerait qu'il soit un être vivant – qu'être arrêté comme l'on arrête le mouvement mécanique d'une machine en empêchant les rouages de communiquer leur force. *Le Plus ancien programme systématique* porte ainsi une marque propre – qui le distingue de ses prédécesseurs dans la mesure où aussi bien Kant que Schiller et Fichte sont des penseurs de l'Etat – en ce qu'il oppose frontalement la liberté et l'Etat. On pourrait certes se demander comment un Etat est seulement possible alors que les hommes sont par nature libres, ou pourquoi les hommes en viennent à devenir les rouages d'une machine et à abandonner ce qu'ils ont de plus propre. Si l'on suit l'hypothèse que Schelling est bien l'auteur du *Programme* – ne serait-ce qu'en cette partie – ses écrits ultérieurs peuvent nous renseigner, et notamment son écrit *De l'âme du monde* en lequel il comprend le mécanisme comme étant originairement un produit d'une vie créatrice, mais un produit dans lequel la vie est passée et s'est déplacée ailleurs ; l'Etat en ce sens pourrait être le cadavre d'un peuple autrefois vivant, la seule image d'une vie spirituelle passée. Peut-

on dire pour autant que le *Plus ancien programme systématique* est un texte antipolitique ? Cela est insoutenable à moins de réduire la politique à l'Etat et à ce qui dérive de lui. Or ce texte oppose très clairement l'idée d'un peuple dévitalisé par l'action mortifère de l'Etat à un peuple vivant et uni en une seule communauté fraternelle. La possibilité d'une vie spirituelle du peuple est même l'objet central du *Plus ancien programme systématique*, et, à ce titre, doit d'emblée être compris comme un texte politique. Aussi ce texte n'est-il pas seulement une exhortation à réaliser le système de la philosophie dans lequel se manifesterait la vérité, mais bien également de réaliser au moyen de ce système cette fraternité humaine universelle où « la liberté de tous les esprits » serait effective.

La question qui se pose est alors celle de savoir de quelle manière cette liberté politique du peuple, et, *a fortiori*, de l'humanité entière elle-même, peut se réaliser. Dans la mesure où l'Idée est l'objet de la liberté, et où l'ensemble des idées produites par la philosophie – c'est-à-dire la métaphysique – devra se ramener à la morale, on pourrait penser que la liberté humaine devrait être le fait d'une éducation proprement philosophique à la morale, poursuivant ainsi l'entreprise kantienne et fichtéenne. Pourtant ce n'est nullement là ce qu'entend promouvoir *Le Plus ancien programme* : non seulement Kant n'aurait su ramener la métaphysique qu'à deux postulats de la raison pratique (l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu), mais, plus encore, la philosophie serait incapable d'avoir le moindre effet politique si elle ne rend ses idées sensibles. Plus que la marque de Kant, ce texte porte ainsi davantage celle de Schiller, pour qui raison et sensibilité doivent s'unir pour réaliser la liberté politique, bien qu'il se distingue de Schiller en ce qu'une telle liberté n'est pas le fait d'un Etat ou ne produit pas d' « Etat esthétique » mais bien un peuple, et, *a fortiori*, une humanité libérée de toute forme étatique. La philosophie ne doit pas simplement se contenter de produire des idées, mais elle doit en dernier lieu les unifier toutes dans un « *acte esthétique* » (*ästhetischer Akt*). C'est là l'acte suprême de la raison – la production de l'idée de beauté (« le mot étant pris dans son sens platonicien le plus haut »). Ainsi, l'idée du beau est présentée comme l'idée la plus haute, comme l'unité du bien et du vrai. Il y a une supériorité du beau sur ces deux autres idées en tant que le beau unifie ce qui est de l'ordre d'une séparation entre le théorique (le vrai) et le pratique (le bien), rappelant davantage le geste schillérien dans sa lecture de la *CFJ* : « vérité et bonté ne sont sœurs qu'unies dans la beauté » lit-on dans ce manifeste. Cela a pour conséquence que la « philosophie de l'esprit » mentionnée – que l'on peut rapprocher de la philosophie transcendantale – est une « philosophie esthétique ». Sans un « sens esthétique », ou sans une faculté qui intuitionne le beau, la philosophie ne serait ainsi pas encore en mesure de faire

preuve d'esprit ou de liberté dans ses pensées. Comme il est dit : « les hommes dépourvus de sens esthétique donnent nos philosophes de la Lettre seule ».

Parvenu à ce point du *Plus ancien programme systématique*, la question devient celle du rôle que doit jouer la poésie sur le plan politique : il s'agit de retrouver une liberté pratique universelle, une fraternité humaine assignable au Royaume de Dieu, là où l'Etat a été arrêté. Qu'appartient-il alors à la poésie (*Dichtkunst*), qui semble ici être l'art par excellence, de réaliser ? En premier lieu, *Le Plus ancien programme* pose la poésie comme ayant pour fonction d'être « *l'éducatrice de l'humanité* ». C'est donc bien le projet d'une éducation esthétique de l'homme qui ressurgit ici. Mais la spécificité de cette éducation est qu'elle devrait s'effectuer par la création d'une nouvelle « religion sensible » (*sinnliche Religion*), laquelle est avant tout une « nouvelle mythologie », mais une mythologie « au service des idées », c'est-à-dire « une mythologie de la raison ». L'enseignement qui va permettre à l'humanité de se libérer de ses chaînes n'est donc pas une éducation philosophique : « les Idées, avant que nous les ayons rendus esthétiques, c'est-à-dire mythologiques, n'ont aucun intérêt pour le *peuple* ». Autrement dit : la philosophie, si elle ne s'abandonne pas dans la poésie, ne peut rien faire pour la liberté politique. Un système de la philosophie qui ne devient pas un instrument pour la mythologie de la raison que doit créer le poète n'est d'aucune utilité pour le peuple. On ne rend pas un peuple libre seulement par la philosophie, il faut encore rendre sensible les idées, ce que ne peut faire que le poète en figurant sous de belles figures mythologiques de telles idées. Ici aussi nous replongeons dans l'illusion transcendantale dénoncée par Kant quant à une moralisation de l'homme par le beau : c'est seulement par le beau que l'homme deviendrait moral, là où une métaphysique des mœurs serait insuffisante et sans effectivité politique. Il est donc intéressant de voir que, comme pour Novalis, la philosophie doit porter la poésie en ce qu'elle la précède ; néanmoins, parvenu à ses limites – que ce soit sous la forme encyclopédique et fragmentaire chez Novalis, ou systématique chez Schelling – elle doit laisser place à la poésie, laquelle est seule à même de créer une liberté politique par une nouvelle religion esthétique.

Enfin, comme chez Novalis, il est frappant de voir ce texte s'achever sur un messianisme politique et un enthousiasme profond quant à l'avenir qui s'ouvre actuellement à l'humanité : « C'est ainsi que les hommes éclairés et ceux qui ne le sont pas doivent à la fin se tendre la main, la mythologie doit devenir philosophie pour rendre le peuple raisonnable, et la philosophie doit devenir mythologie afin de rendre les philosophes sensibles. Alors régnera parmi nous l'unité éternelle. Jamais plus le regard méprisant, jamais plus l'aveugle tremblement du peuple devant ses sages et ses prêtres. C'est alors seulement que nous attend un développement *égal* de *toutes* les forces, celles du particulier comme celles de tous les

individus. Aucune force ne sera plus réprimée. Régneront alors la liberté et l'égalité universelle des esprit ! Un esprit supérieur, envoyé du ciel, doit fonder cette nouvelle religion parmi nous, elle sera la dernière et la plus grande œuvre de l'humanité ».

Le programme philosophique et systématique du jeune Schelling appartient donc bien au romantisme : il y est effectivement question de réaliser le Royaume de Dieu à travers une religion esthétique produite par un poète qui sera en même temps le messie, prenant appui sur une philosophie ayant mis en système l'ensemble des idées aussi bien pratiques que théoriques. La subjectivité comprise par Schelling ici est ainsi une subjectivité *créatrice*, absolument libre, et à la source d'une liberté et d'une égalité universelle, unifiant non seulement les individus en un peuple, mais plus encore les peuples en une seule humanité.

2. La critique du romantisme de Novalis, ou la confession de foi épicurienne

Il nous faut toutefois distinguer plus en avant le romantisme du jeune Schelling de celui de Novalis, et comprendre comment l'évolution de la philosophie schellingienne s'est à la fois écartée du romantisme du cercle d'Iéna tout en conservant un fond romantique déjà présent dans le *Plus ancien programme systématique*. Schelling arrive en effet à Iéna en 1798 pour y devenir professeur à l'Université, et fréquentera activement le cercle romantique, et notamment les frères Schlegel, Novalis étant pour sa part souvent éloigné d'Iéna et moins proche de Schelling. Or si Schelling peut certes parler de créer une nouvelle religion – laquelle est très certainement déjà en 1795 une religion d'un Dieu pensé à l'instar de Spinoza comme le Tout de la Nature –, il demeure néanmoins dans sa jeunesse critique de la religion judéo-chrétienne et de la « prêtrise » qui l'accompagne, signe pour lui d'un dogmatisme de la pensée et d'un despotisme politique lié à la figure de l'Etat. C'est pour cette raison que Schelling va se trouver en forte opposition avec la volonté de Novalis de restaurer un catholicisme tel qu'il exista dans les temps anciens. Plus encore, c'est ouvertement que Schelling va critiquer, dans un poème intitulé *La Confession de foi épicurienne de Heinz Widerporst*, cette tendance religieuse chrétienne qui imprègne le cercle romantique d'Iéna via Novalis dans les années 1798-1799 avec l'écriture de *La Chrétienté, ou l'Europe*, et les *Discours sur la religion* de Schleiermacher. Comme le rappellent Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, dans leur introduction à ce texte traduit et publié dans *L'absolu littéraire*, Friedrich Schlegel lui-même (qui était avec Caroline Böhmer en réaction à cette tendance chrétienne du romantisme) se targue d'avoir encouragé Schelling à réveiller son penchant irréligieux. Le poème envoyé par Schelling devait figurer dans l'*Athenaeum*, sous le pseudonyme d'Heinz Widerporst, et être mis côte à côte des

textes de Novalis. August Schlegel s'opposa cependant à cette idée, et, par l'intermédiaire de Goethe, son frère Friedrich l'abandonna.

Ce texte peut paraître déroutant puisque Schelling produit à la fois une satire en même temps qu'il y développe des conceptions sur l'absolu, tout en inclinant vers un épicurisme qu'il ne partage pourtant pas dans ses conceptions philosophiques, sans doute pour accentuer avec ironie son opposition à tout retour du catholicisme. On y trouve en effet d'abord rapidement de l'ironie à l'égard de cette restauration d'un prétendu âge d'or dans les temps anciens du catholicisme :

> Qu'une religion doive venir
> (Je n'en ai pourtant pas besoin pour vivre)
> Aucune autre donc ne saurait me plaire
> Que la religion catholique,
> Comme elle fut aux temps anciens (…)
> Ils étaient vraiment bien toqués de Dieu,
> Ils croyaient la terre au centre du monde,
> Rome installée au centre de la terre…[187]

Assurément, il n'y a là aucune volonté de retour à un ordre ancien, et moins encore à l'ancienne religion catholique, et l'on sent dans les derniers vers cités une moquerie de l'exaltation que Novalis présentait dans son pamphlet lorsqu'il présentait le Moyen-Âge comme haut lieu spirituel. Plus encore, la suite du poème annonce que l'auteur a « renoncé à la religion / Aucune ne peut plus me convenir / Je ne vais ni à l'église ni au prêche, J'en ai bien fini de toute croyance »[188]. C'est ainsi même vers une forme d'athéisme – jouant sur l'idée d'un épicurisme hérétique – que Schelling incline, non qu'il veuille effectivement, *a stricto sensu*, affirmer la non-existence du divin, mais, plutôt, affirmer la supériorité d'un athéisme revenu à une expérience attentive de la nature sur un foi religieuse égarée dans un monde supra-sensible. Plus loin encore dans le poème, Schelling en vient de nouveau à critiquer le messianisme chrétien et l'idée d'un retour du Christ afin de sauver les peuples et restaurer en ce sens le Royaume de Dieu :

> A la matière et à ses œuvres ;
> Contre elles ils se bardent d'images,
> Parlent de la religion comme d'une femme
> Qu'il n'est pas permis de voir sinon sous un voile
> Pour ne pas céder à l'ardeur des sens.

[187] J.L. Nancy et P. Lacoue-Labarthe, *L'absolu littéraire*, p. 253.
[188] *Ibid*., p. 254.

Puis ils répandent des fumées de mots,
Ils se sentent les plus puissants,
Se croient enceints dans tous leurs membres
Du nouveau Messie qui doit naître,
Etant élus par leur décret
Pour conduire les pauvres peuples,
Grands et petits, vers un bercail
Où ils cesseront enfin de se chercher noise
Pour bien chrétiennement ne faire qu'un,
Et accomplir toutes leurs autres prophéties.[189]

On ressent de même ici l'ironie dans l'allusion aux *Disciples à Saïs* lorsqu'il est question de la religion comme d'une femme voilée mystérieuse, renvoyant au voile d'Isis et aux mystères égyptiens, figure de la religion naturelle originaire. De même est moqué le messianisme d'obédience chrétienne tel qu'on le retrouve à la toute fin du pamphlet de Novalis. Les derniers vers du poèmes seront également une pique à l'égard de Novalis, qui à la fin de ses *Grains de Pollens* aspirait à une diffusion de ces grains dans les esprits afin de faire croître la liberté des esprits. Schelling conclut alors son poème en ironisant « Dieu multiplie cette semence », marquant une nouvelle fois son mépris à l'encontre du projet de Novalis.

Il est cependant à noter que ce poème anti-religieux n'est cependant critique de la religion que jusqu'en un certain point, et sans doute ne faut-il pas voir en lui un renoncement au projet d'une nouvelle religion sensible à venir, tel qu'il était proposé dans *Le Plus ancien programme systématique*. En effet, la religion à laquelle Schelling dit avoir renoncé est bien une religion passée, non rationnelle et dogmatique, compréhension qui fut toujours celle de Schelling à l'égard du catholicisme. Le poème laisse plutôt la porte ouverte à une religion sensible qui ne soit plus celle qui parle de « l'outre-monde » :

J'ai donc renoncé à la religion (…)
Hormis celle qui me gouverne,
Me mène au Sens et au poème,
Qui chaque jour remue mon cœur
De l'action perpétuelle
D'une transformation constante,
Sans reposer ni différer,
Un secret grand ouvert,
Un poème immortel…[190]

[189] *Ibid*., p. 257.
[190] *Ibid*., p. 254.

Cette exception – « Hormis celle qui me gouverne » – est notable, et confirme ainsi qu'est bien toujours présent en 1799 le projet d'un nouveau poème à même de fonder une religion où raison et sensibilité se trouveraient unies. Le dieu de cette religion, par ailleurs, ne semble en aucune manière être un dieu extérieur au monde, mais, plutôt, l'Univers lui-même en tant que force créatrice de ses produits :

> De toute terreur je suis délivré,
> Je peux guérir de corps et d'âme,
> Au lieu de me perdre en gestes et mines
> M'abandonner au sein de l'Univers (…)
> Comment d'ailleurs aurais-je horreur du monde,
> Puisque j'en connais le dedans et le dehors ?[191]

De cette critique de la religion, et, avec elle, de la volonté de restaurer la religion chrétienne au moyen de la voie poétique, rien n'indique donc clairement que Schelling ait abandonné son projet de jadis de créer une nouvelle mythologie rationnelle. Car l'objet sur lequel porte sa critique n'est pas tant la religion et la mythologie en général, que la nostalgie romantique de restaurer la religion et la mythologie spécifiquement chrétienne, romantisme que Schelling au demeurant ne partageait déjà pas en 1795. Ce texte ne doit pas non plus être à comprendre comme une critique du romantisme en général, mais contre un certain romantisme qu'incarne Novalis, lequel conçoit son messianisme poético-politique à partir de la religion chrétienne, et, plus spécifiquement encore, du catholicisme. Il n'y a donc chez Schelling – et cela restera vrai de sa philosophie future – aucune volonté d'un retour en arrière, aucune nostalgie d'un âge d'or chrétien ou grec, et, si Schelling s'accorde certes à voir dans le présent un état de despotisme et de misère spirituelle, sa pensée demeurera toujours tournée, certes non toujours sans une légère exaltation, vers un futur plus ou moins proche. Aussi, il y a chez Schelling une grande confiance en l'avenir, et ce notamment parce qu'il possède la conviction que le progrès de la science – aussi bien des sciences de la nature que de la philosophie comme principe unificateur de toutes les sciences – tend vers une paix et un âge d'or que l'histoire humaine n'a en réalité jamais connu dans la nuit de son passé. Plus encore, si Schelling s'est certes depuis 1795 consacré presque exclusivement à des travaux sur la *Naturphilosophie*, portant une grande attention à l'expérience et s'éloignant des questions religieuses et artistiques telles qu'elles été énoncées dans le *Plus ancien programme*, il n'a pour autant pas abandonné l'idée d'un art poétique nécessaire à la saisie de l'absolu. Et c'est ainsi qu'en 1800, dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, réapparaît l'art à une place de premier plan.

[191] *Ibid*., p. 255.

3. Le Système de l'idéalisme transcendantal

Le *Système de l'idéalisme transcendantal* de 1800 est le livre qui clôt la période de la philosophie schellingienne que l'on peut qualifier de « transcendantale ». Il s'agit d'accomplir ce pan du système de la philosophie, lequel doit être précédé par un système de la *Naturphilosophie*. Ce dernier présente la partie réale du système, autrement dit la partie qui part de l'objet, la Nature, laquelle est une force créatrice inconsciente qui à ce titre ne poursuit pas consciemment de but, mais tend à passer dans l'autre versant de l'être, à savoir la subjectivité consciente d'elle-même. Dès lors qu'elle produit une subjectivité – un Moi qui devient conscient de lui-même dans l'intuition intellectuelle –, il n'est plus question d'une *Naturphilosophie*, mais bien d'un idéalisme transcendantal. Mais qu'il s'agisse de la *Naturphilosophie* ou de l'idéalisme transcendantal, dans un cas comme dans l'autre domine la finitude : ou bien l'objet prime sur le sujet, ou bien le sujet prime sur l'objet. Le but que poursuit dès lors la conscience de soi est de retourner à l'unité originaire du sujet et de l'objet, c'est-à-dire à un absolu. En prenant conscience de lui-même le Moi est, pour ainsi dire, sorti hors de la nature. Non qu'il ne soit pas compris en elle, mais celle-ci lui fait désormais face comme un autre que lui-même. Le *Système de l'idéalisme transcendantal* tend ainsi à raconter l'histoire du Moi qui aspire à retrouver cette unité en passant par les différents degrés de son être, lui-même divisé d'une part entre son activité théorique et pratique. Or il est notable que le *Système de l'idéalisme transcendantal* est marqué d'un certain romantisme, avant tout parce que Schelling y place l'art en son sommet. C'est en effet à l'art qu'il reviendrait de retrouver cette unité perdue. Alors que l'art, depuis le *Plus ancien programme systématique* était absent des recherches de Schelling, le voilà réapparaître à une place telle qu'il ne la retrouvera plus dans les expositions ultérieures du système.

En quel sens l'art permettrait-il donc au sujet transcendantal d'accéder à l'absolu ? La conception que se fait Schelling de l'art en ce texte est celle d'une activité qui est à la fois consciente *et* inconsciente. L'artiste en effet poursuit à la fois un but conscient, mais il ne réalise pas ce qu'il prévoit, ce sans quoi son art ne serait qu'artisanat. Dans la nature, la force créatrice est inconsciente et ne poursuit pas de but, mais un fois parvenu à créer un être conscient de lui-même, elle s'apparaît à elle-même dans ce Moi comme ayant toujours cherché un but dans ses œuvres, quoi qu'elle n'en pouvait rien savoir avant que ne soit produit ce Moi. A l'inverse, dans l'art, c'est le Moi qui œuvre en poursuivant un but, mais, une fois l'œuvre réalisée, il se trouve que celle-ci ne correspond pas à ce que l'artiste visait. Non pas qu'il y aurait un défaut d'art,

mais, parce qu'une force inconsciente se joint à la création, il y aurait plus que ce que l'artiste cherchait à produire : non pas seulement la vérité dont il a conscience, mais celle aussi d'une nature inconsciente qui s'expose dans l'œuvre. La belle œuvre d'art – produite par un génie, proche du sens qu'en donne Kant dans la *CFJ*[192] – ne manifeste ni le Moi ni la Nature comme opposés, mais bien les deux ensemble compris en leur unité originaire. Il y a indifférence entre nature et liberté, conscience et inconscience, et, au moyen de l'art, un tel absolu en vient à se manifester et devenir objet d'une expérience. Rejoignant l'idée schillérienne d'une intuition de la divinité présente en l'homme, quoiqu'en la radicalisant, Schelling en vient ainsi à penser une expérience de l'absolu dans le phénomène du beau, aussi bien du point de vue de la création que de la contemplation, dépassant par-là mêmes les limites fixées par la critique kantienne[193]. Le *Système de l'idéalisme transcendantal* s'achève ainsi par une connaissance de l'absolu dans une *intuition esthétique*, qui est le stade le plus élevé de l'intuition intellectuelle par laquelle commence la philosophie transcendantale[194]. Si dans celle-ci le Moi se saisit lui-même comme un être libre, il ne se comprend cependant pas encore dans son unité avec le Tout de la Nature qui le précède et qui en conditionne l'existence. Dans l'intuition esthétique, en revanche, le Moi se saisit dans sa véritable liberté puisqu'il ne se sait pas seulement comme étant lui-même le libre créateur de son monde, mais aussi comme créé par une nature elle-même libre. C'est donc dans les beaux-arts – dont le nom propre est poésie –, et dans l'intuition esthétique, que le système de la liberté – celui-là même qu'entendait produire Fichte dans la *Doctrine de la science* en commençant par l'intuition intellectuelle de Moi – serait entièrement réalisé. Schelling clôt ainsi le *Système de l'idéalisme transcendantale* par une envolée lyrique : « l'art est pour le philosophe la chose suprême parce qu'il lui ouvre pour ainsi dire le Saint des Saints où dans une union éternelle et originaire brûle en quelque sorte en une seule flamme ce qui est séparé dans la Nature et dans l'Histoire et ce qui, dans la vie et dans l'action, de même que dans la pensée, doit se fuir éternellement »[195].

Pourtant, comme l'écrit par ailleurs Caroline Sulzer, dont nous suivons ici la lecture, le *Système de l'idéalisme transcendantal* « n'a pas encore franchi les limites de la philosophie transcendantale (…) à la fin du *Système*, subsiste le sentiment d'un manque : en effet la

[192] Kant, *CFJ*, § 46. *in Œuvres*, tome II, p. 1089 / AK V, 307 : « le *génie* est la disposition innée de l'esprit (*ingenium*) *par le truchement de laquelle* la nature donne à l'art ses règles ».
[193] On se reportera à l'article de Savelij J. Senderovic, que Caroline Sulzer mentionne dans son introduction à la *Philosophie de l'art*, « Die äesthetische Anschauung bei Schelling » *in Natur-Kunst-Mythos. Beiträge zur Philosophie F.W.J Schellings*, hrsg. von Steiffen Dietzsch, Berlin, Akademie Verlag, 1978, pp. 116-129, article dans lequel l'auteur montre l'importance de Schiller dans sa conception de l'intuition esthétique.
[194] Cf. Xavier Tilliette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.
[195] Passage cité et traduit par Caroline Sulzer, « Schelling, l'art et l'absolu » *in* Schelling, *Philosophie de l'art*, trad. Caroline Sulzer et Alain Pernet, ed. Jerôme Millot, 1999, pp. 11-12.

présentation de l'art a besoin d'être complétée voire d'être approchée de façon différente, afin de donner une définition de l'œuvre d'art et de sa production. Le système transcendantal définit en effet un concept de l'art qui retient l'œuvre d'art comme un particulier différent de l'art dans sa réalisation et dans sa forme. Or, un art sans œuvres, c'est-à-dire sans forme concrète spécifique, est impensable. C'est dans la concrétisation que l'œuvre exprime sa genèse, le processus de sa naissance, son existence, ce qui est impossible pour le concept universel et abstrait d'art »[196]. Schelling n'en resterait donc en 1800 qu'à une saisie abstraite de l'absolu, sans être capable de rendre compte de sa manifestation concrète dans les œuvres d'art particulières. Or c'est précisément cette abstraction que va chercher à dépasser Schelling par le dépassement de la philosophie transcendantale, qu'il concevra en définitive comme incapable de présenter l'infini dans le fini. C'est pourquoi, face à une telle limite, Schelling va déployer dès 1801 ce qu'il conçoit comme sa propre philosophie, à savoir la désormais philosophie de l'identité. Ce n'est dès lors plus un complément à la philosophie transcendantale qu'il entend promouvoir par sa philosophie, mais bien un dépassement de celle-ci, condition *sine qua non* à une véritable saisie de l'absolu à travers les œuvres finies de l'esprit humain, et, à titre insigne, les œuvres d'art particulières. Et pourtant, comme nous allons à présent le voir, la philosophie de l'identité marque également le temps d'une séparation avec son romantisme de jeunesse, non pas tant pour le détruire que comme le métamorphoser en une figure moins exaltée et plus rationnelle, marquant par-là une évolution décisive dans la formation de la subjectivité romantique et sa critique.

4. Le tournant de la philosophie de l'identité

Pourquoi la philosophie de l'identité marque-t-elle une rupture avec le romantisme de jeunesse de Schelling ? Rappelons tout d'abord qu'en 1801 à Iéna, à l'occasion de la publication de l'*Exposition de mon système de la philosophie*, Schelling affirme désormais son autonomie et sa libération du système fichtéen de l'idéalisme transcendantal, là où les précédents essais sur la *Naturphilosophie* entendaient être le complément aux œuvres de Fichte. Un an plus tard, Schelling rédige des cours sur la philosophie de l'art, qu'il professera d'abord entre 1802 et 1803 à Iéna, puis de 1804 à 1805 à Wurzbourg. Comme les premiers mots de Schelling l'atteste, la philosophie de l'art entend comprendre son objet depuis l'absolu conçu comme Tout de la Nature ou univers : « Construire l'art, c'est déterminer sa place dans l'univers »[197]. Quelle est

[196] *Ibid*., p. 13.
[197] Schelling, *Philosophie de l'art*, p. 65.

donc la place de l'art dans l'univers ? Schelling affirme qu'il appartient à la raison, comprise désormais en un sens nouveau et supérieur, raison qui est désormais celle du divin lui-même, de comprendre l'idée du Beau comme une manifestation de l'absolu. Dans la mesure où le Beau apparaît dans les œuvres de l'art, c'est ainsi la mythologie – en tant qu'elle manifeste le divin dans les œuvres – qui sera la matière de la spéculation. Il nous faut alors questionner en quoi cette nouvelle conception de la raison propre à la philosophie de l'identité serait à même de découvrir l'essence de l'absolu – la raison se découvrant alors elle-même – au moyen d'une conception des œuvres d'art mythologiques. A partir de ce tournant de la philosophie de l'identité, il nous sera alors possible de comprendre comment la connaissance spéculative de l'histoire de la mythologie serait en mesure de préparer une nouvelle mythologie rationnelle.

Il est d'abord à noter que l'œuvre mythologique n'est pas comprise par Schelling comme un simple objet de contemplation, mais également comme un objet de culte, et il est essentiel de ne pas l'oublier si nous voulons éclairer par la suite le lien que nouera Schelling entre l'art et la politique. Ensuite, l'art, en tant que mythologie, a pour objet l'absolu, et, dans la mesure où celui n'est pas extérieur au Tout de la Nature, l'objet de l'art est l'univers lui-même. Dans la mesure où l'art appartient à la raison absolue qui se saisit elle-même, elle a la capacité de faire apparaître l'Univers comme étant précisément l'indifférence du sujet et de l'objet, ou encore, du réal et de l'idéal, oppositions qui n'appartient qu'à l'entendement limité par la sensibilité. Comme Schelling le pensait déjà dans le *Plus ancien programme*, l'idée du Beau est supérieure à l'idée du Vrai et du Bien, ces deux dernières étant ou bien le primat du réal sur l'idéal, ou bien de l'idéal sur le réal, et le Beau étant l'indifférence du réal et de l'idéal. En cela le Beau unit la Vérité et la Bonté. Toutefois, la philosophie est désormais – contrairement à ce qu'il affirmait encore dans le *Système* de 1800 – supérieure à l'art. En effet, comme il l'écrit lui-même, « la philosophie plane, à l'instar de Dieu, *au-dessus* des Idées de vérité, de bonté et de beauté, comme leur [facteur] commun. La philosophie ne traite ni uniquement de la vérité, ni simplement de la moralité, ni simplement de la beauté, mais de ce qui leur est commun à toutes, elle les fait dériver d'une seule et unique source originelle »[198].

On sera donc frappé de voir qu'avec ce tournant, l'art occupe certes toujours un rang qui lui confère le droit d'intuitionne et de présenter l'absolu, mais un rang désormais évalué inférieur à la philosophie, là où il occupait encore un rang égal voire supérieure dans le *Système* de 1800. La philosophie en effet, bien qu'ayant besoin d'un sens esthétique pour contempler l'infini dans le fini, peut faire plus que l'art : elle peut comprendre non seulement la place de

[198] *Ibid.*, p. 73.

l'art au sein de l'univers, mais aussi sa propre place. L'art, quant à lui, présente l'infini dans le fini – sous un mode mythologique dans les figures des dieux – mais sans savoir de lui-même ce qu'il fait, sans connaître le lien qu'il entretient avec la révélation de l'absolu lui-même. La raison absolue ou l'univers – car c'est là dans le panthéisme de Schelling un et le même[199] – s'expose à soi-même véritablement dans la philosophie, plus encore que dans l'art où elle ne sait pas que c'est elle-même qui s'expose. Or c'est précisément une telle croyance qui fera conserver à Schelling un caractère romantique, quand bien même sa philosophie s'écarte peu à peu de son messianisme politique de jeunesse. C'est en outre cette supériorité de la philosophie qui va en partie permettre à Schelling de juger que la philosophie est à même d'élever le mythe poétique à un degré de perfection qui ne fut encore jamais atteint. Il y aurait une perfectibilité de l'art au moyen de la philosophie ; pour cela l'art doit s'enquérir auprès de la philosophie d'une part de ses limites, d'autre part du système de l'univers lui-même tel qu'il se reflète dans le système philosophique. Comment comprendre dès lors que la philosophie de l'identité schellingienne, bien que valorisant désormais la philosophie sur l'art, conserve l'idée romantique d'une nouvelle mythologie à la source d'une nouvelle religion à venir, elle-même garante d'une liberté politique ?

Pour répondre à cette question, repartons de ce que Schelling entend dans *l'Exposition* par raison absolue, puisque c'est elle qui vient en premier et détermine au plus haut point la philosophie de l'identité. La raison absolue est « la raison pensée comme indifférence totale du subjectif et de l'objectif »[200]. En elle il n'y a pas de différence, pas de séparation ; elle est une et totale. On ne l'appréhende pas, comme le fait la philosophie transcendantale ou la *Philosophie der Natur*, en partant du fini – qu'il soit sujet ou objet, *moi* ou nature – pour remonter vers son infinité, mais la raison absolue saisit son infinité d'elle-même, sans la séparation et la distinction sujet-objet, et c'est pourquoi elle est au commencement du système. Le point de vue de la philosophie, ce n'est pas comme le pense la philosophie transcendantale le sujet fini, mais celui de la raison absolue. On part de l'indifférence du sujet et de l'objet pour ensuite contempler cette indifférence dans le fini. La philosophie certes n'en reste pas à cette raison absolue, mais elle est bien la présentation de la raison absolue dans les êtres finis, c'est-à-dire la raison absolue comme *apparaître* : en contemplant les phénomènes depuis la raison absolue, on la voit s'apparaître à elle-même selon un procès dynamique. La raison absolue s'apparaît ainsi elle-même philosophiquement sous la forme de l'identité A=A. Elle est d'abord

[199] Cf. Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, trad. Emmanuel Cattin, Vrin, 2000, p. 63, « *§ 32. L'identité absolue n'est pas la cause originaire (Ursache) de l'univers, mais l'univers même* ».
[200] *Ibid*., p. 45.

identité à soi, mais, par conséquent, contient en elle déjà la différence de position, que l'on peut exprimer sous la forme de l'identité de la différence A=B, autrement dit la différence du subjectif et de l'objectif. La raison absolue qui philosophe s'apparaît ainsi en contemplant les phénomènes sous les pôles opposés du sujet et de l'objet, du négatif et du positif, ou encore selon la différence A=B, laquelle présuppose déjà la forme d'A=A de la raison absolue. Comme l'explique Caroline Sulzer dans son introduction à *La philosophie de l'art* de Schelling, l'identité n'est pas tant ce qui précède dans le temps la manifestation du phénomène, car éternelle elle ne participe pas au temps que suppose l'idée de commencement, mais elle est toujours déjà là et conditionne logiquement tout phénomène. Il s'agit des lors de comprendre la structure logique qui conditionne le développement dynamique et temporel des phénomènes. Pour construire le système par lequel la raison absolue se manifeste, Schelling repart donc de la proposition A=B caractéristique de l'opposition et de la différence sujet – objet. Il fait alors intervenir le concept de *puissance* (*Potenz*) – à entendre au sens de la puissance mathématique – pour comprendre le procès dynamique des phénomènes dans lesquels se manifestent de plus en plus la raison absolue. La première puissance est celle où A est la positif de B (la partie objective), tandis que la seconde puissance est celle où B, auparavant négatif, devient à son tour le positif de A. Enfin, la troisième puissance est l'indifférence de A=B où la pleine conscience de l'identité unifie le sujet et l'objet. L'analyse des phénomènes comporte dès lors trois moments, c'est-à-dire trois puissances, où la raison absolue apparaît successivement comme sujet, comme objet, et enfin comme indifférence du subjectif et de l'objectif.

Qu'en est-il alors de l'application de ce système des puissances dans le phénomène de l'art ? En quel sens la raison absolue, ou l'univers lui-même se manifeste-t-il dans les produits de l'art ? Avant de répondre à cette question, on peut d'ores et déjà attirer notre attention sur la concrétude que possède la philosophie de l'identité à la différence de la philosophie transcendantale du *Système* de 1800. On ne s'élève plus vers un absolu dans lequel les œuvres particulières s'anéantissent dans le pur concept d'art, mais on part de l'absolu pour le contempler au sein même des œuvres d'art, ce qui implique une attention accrue aux œuvres dans lesquelles le procès de la raison absolue doit paraître. En ce qui concerne le phénomène de l'art, le philosophe doit donc rechercher dans son histoire de quelle manière s'est manifesté le Dieu ou l'Univers à la conscience humaine, par l'intermédiaire des œuvres d'art, et ce jusqu'à sa plus haute manifestation. Or nous allons voir, en analysant désormais cette philosophie de l'art, que Schelling conçoit le plus haut degré de manifestation de l'absolu dans l'art comme un poème encore à venir. Autrement dit, Schelling soutient la thèse que le poème qui saura narrer la vie de l'absolu est encore à créer. En cela, Schelling demeurerait romantique, d'autant plus

qu'il assigne à ce poème, comme nous le verrons, une fonction de restauration politique. C'est ainsi le rôle du système philosophique de l'absolu qui se trouve redéfini : les recherches philosophiques de Schelling cherchant à exposer philosophiquement la vie de Dieu ou de l'être originaire – comme il l'appellera dans les *Âges du monde* – sont conçues par lui comme le point d'appui à partir de quoi ce poème pourra être écrit.

Il nous faut alors comprendre pourquoi, alors que la philosophie est sur la voie de l'achèvement dans le système de l'identité – la raison absolue tendant enfin à se présenter elle-même sous sa forme idéale comme toute réalité –, la mythologie n'est quant à elle pas encore achevée, si bien qu'il lui reste encore à parvenir au plus haut degré de sa puissance de manifestation. L'art ne serait en effet pas encore parvenu dans la mythologie à exposer la raison absolue comme indifférence du sujet et de l'objet, autrement dit n'en serait resté qu'à une présentation de la raison absolue ou bien en valorisant le pôle objet (la première puissance), ou bien en valorisant le pôle sujet (la seconde puissance). Il nous faut dès lors questionner quel art et quelle mythologie correspond à ces deux puissances, et comprendre ce qui les différencie. Schelling répond à cette question à partir d'une distinction entre la *mythologie réaliste* et la *mythologie idéaliste*, assignant celle-ci à la mythologie chrétienne et celle-là à la mythologie grecque : « Si haut que nous puissions remonter dans l'histoire de la culture humaine, nous y trouvons déjà deux courants séparés de poésie, de philosophie et de religion, et l'esprit universel du monde (*Weltgeist*) se révèle de cette manière aussi sous les deux attributs opposés, de l'idéal et du réal. La mythologie réaliste s'est épanouie dans la mythologie grecque, la mythologie idéaliste s'est, au cours du temps, entièrement répandue dans le christianisme »[201]. Or ce qui distingue ces deux mythologies, c'est d'une part l'opposition entre la nature et l'histoire, d'autre part entre la nécessité et la liberté. « La *matière* de la mythologie grecque était la nature, l'intuition générale de l'univers comme nature, la *matière* de la mythologie chrétienne fut l'intuition générale de l'univers comme histoire, comme le monde d'une Providence »[202].

La mythologie grecque peut ainsi bien présenter l'univers comme nature par la figuration des dieux de l'Olympe, il n'y a cependant pas en elle un absolu qui soit liberté ou providence, et les dieux agissent indépendamment de toute conscience morale, seulement par la nécessité de leur nature. Schelling reprend alors le qualificatif employé par Schiller, la poésie naïve, pour décrire les dieux grecs. « Il faut les considérer comme des êtres de nature supérieure. Ils agissent en même temps, au sein de cette délimitation, aussi librement et nécessairement que tout *être* naturel au sein de la sienne ; aussi *librement*, parce que c'est leur nature d'agir ainsi et qu'ils ne

[201] Schelling, *Philosophie de l'art*, p. 115.
[202] *Ibid*., p. 118.

connaissent d'autre loi que leur nature, aussi *nécessairement*, pour la même raison, parce que leur agir leur est dicté par leur nature. Les dieux homériques ne font donc preuve, dans leur immoralité, que de naïveté, ils ne sont en vérité ni moraux ni immoraux, mais totalement libres de cette opposition. Nous pouvons également formuler cette thèse de la façon suivante : *les dieux sont absolument bienheureux*. Aucun qualificatif ne leur est aussi souvent appliqué ; leur vie est en contraste permanent avec la vie humaine, soumise aux peines, à la discorde, à la maladie et à la vieillesse »[203]. La félicité absolue des dieux grecs est donc bien manifestation du Tout de la Nature, mais seulement objectivement : il leur manque encore l'intériorité morale, propre à la subjectivité, et c'est seulement moyennant et dépassant l'opposition de la moralité et de l'immoralité, que la mythologie pourra s'élever à la manifestation la plus haute du Beau.

On comprend à l'inverse que la mythologie chrétienne met en scène par la figure du Christ une vie divine en contact permanent avec la vie humaine, participant de son malheur et lui permettant en son histoire de sortir de ce malheur et de revenir en cette vie bienheureuse de l'absolu. C'est là pour Schelling le mouvement inverse de la mythologie grecque : là où celle-ci présente l'infini dans le fini, la mythologie chrétienne « consiste à accueillir le fini dans l'infini, *i. e.* à faire de lui l'allégorie de l'infini »[204]. La mythologie chrétienne n'est plus naïve, elle est, pour reprendre le terme de Schiller, sentimentale. C'est la liberté intérieure de l'âme qui est ici représentée dans la fantaisie, et Dieu se révèle à lui-même dans l'art chrétien comme un être moral, c'est-à-dire un être qui rachète par sa souffrance les fautes des hommes afin de les conduire vers le Royaume de Dieu. Ce mot de « Royaume de Dieu » devient même pour Schelling le signe le plus haut de la mythologie chrétienne, et c'est selon lui dans le poème de Dante que la mythologie chrétienne se manifeste en ses trois puissances : « (…) cette mythologie du christianisme repose absolument, à l'origine, sur l'intuition de l'univers comme Royaume de Dieu. Les histoires des Saints sont en même temps une histoire du Ciel, et même les histoires des rois sont entrelacées avec cette histoire universelle du Royaume de Dieu. C'est le seul côté par où le christianisme s'est constitué en mythologie. Il est apparu tel pour la première fois dans le poème de *Dante*, qui présente l'univers sous les trois visions fondamentales de l'Enfer, du Purgatoire et du Paradis »[205]. Un tel Royaume de Dieu n'est cependant exposé dans le poème de Dante que sous sa forme idéale, et non encore aussi sous sa forme réale, et c'est là ce qui caractérise à ses yeux la limite de la mythologie dantesque. Car

[203] *Ibid*., pp. 88-89.
[204] *Ibid*., p. 121.
[205] *Ibid*., p. 128. Schelling consacrera par ailleurs un article sur Dante et l'importance de son poème pour la modernité, publié en 1803 dans le second volume du *Kritisches Journal der Philosophie* qu'il dirige avec Hegel.

en soi Dieu ou l'univers n'est ni nécessaire ni libre, mais est indifférent à cette opposition[206]. En ce sens, le Royaume de Dieu idéal de la mythologie chrétienne est encore appelé à se réaliser dans une nouvelle mythologie qui aura pour tâche de réunifier la mythologie grecque et chrétienne, le naïf et le sentimental, la nécessité et la liberté.

En outre, c'est à partir de cette bipolarité de la mythologie que Schelling en vient à considérer l'histoire, et, en elle, à comprendre la coupure qu'il existe entre le monde antique et le monde chrétien. « Le monde moderne commence lorsque l'homme s'arrache à la nature, mais, comme il ne connaît pas encore d'autre patrie, il se sent abandonné. Lorsqu'un tel sentiment s'étend à toute une génération, il se tourne, librement ou poussé vers une force intérieure, vers le monde idéel, afin de s'y sentir chez soi. C'est ce sentiment qui était répandu sur le monde lorsque le christianisme apparut. La beauté de la Grèce était perdue. Rome, qui avait accumulé sur elle toute la gloire du monde, succombait sous sa propre grandeur (…) Le sentiment général qu'un nouveau arrivait, puisque l'ancien n'était plus viable, planait sur tout ce monde, comme de lourdes nuées qui présagent une grande agitation de la nature, et un pressentiment universel semblait diriger toutes les pensées vers l'Orient, comme si le Sauveur devait en venir, ce dont il y a des traces jusque dans les récits de Tacite et de Suétone »[207]. Mais ce qui valut pour le passage du monde antique au monde chrétien apparaît pour Schelling comme étant aussi de nouveau valable pour le monde nouveau qui tend à se former depuis la Réforme protestante. Pourtant, subsiste un problème : la Réforme protestante, bien que prêchant une liberté que le catholicisme n'avait su donner aux hommes autrement que dans un Royaume de Dieu séparé de la Terre, fut hostile aux arts et à la poésie. « Les premiers Réformateurs eux-mêmes furent encore surpris par les effets de la liberté qu'ils avaient prêchée (…) mais ce qui n'était en lui que reprise des droits éternels de l'esprit humain, devint un principe entièrement destructeur pour la religion, et indirectement pour la poésie »[208].

Avec l'avènement de l'*Aufklärung* et, parallèlement de la Révolution française, le monde du catholicisme semble ainsi s'enfouir encore davantage dans le passé, laissant le présent dénué de mythologie. Schelling est dès lors, comme il le dit, dans l'attente de nouveaux dieux à symboliser depuis sa *Naturphilosophie* : « Ce n'est pas *nous* qui voulons donner à la culture idéaliste ses dieux en nous aidant de la *physique*. Plutôt attendons-nous ses dieux, car nous

---

[206] *Ibid*., p. 68-69 : « § 6. *L'Absolu n'est en soi ni conscient ni inconscient, ni libre ni non-libre ou nécessaire.* (…) Il n'est pas *libre* ; car la liberté repose sur l'opposition relative et l'unité relative de la possibilité et de l'effectivité, or, dans l'Absolu les deux ne font absolument qu'un. Il n'est pas non-libre ou nécessaire ; car il est dénue d'affection ; il n'y a en lui ou hors de lui rien qui pourrait le déterminer ou vers quoi il pourrait pencher ».
[207] *Ibid*., pp. 118-119.
[208] *Ibid*., p. 129.

tenons les symboles à la disposition de cette culture, avant même qu'ils ne se soient peut-être formés dans la physique, tout à fait indépendamment d'elle. C'est là ce que je voulais dire quand j'affirmais que l'on peut chercher dans la physique spéculative supérieure la possibilité d'une mythologie et d'une symbolique à venir »[209]. Cette nouvelle mythologie à venir, celle-là même qui puiserait sa symbolique dans la physique spéculative, est alors précisément celle qui porterait l'exposition de Dieu ou l'univers dans l'art à son plus haut degré de perfection. Et, dans la mesure où la mythologie n'est jamais qu'une simple création ou contemplation esthétique, mais aussi un culte, c'est aussi elle qui devrait être à même d'unir la liberté idéale du Royaume de Dieu et la réalité politique. C'est à partir de cette nouvelle mythologie que doit se laisser penser la venue d'une véritable liberté politique.

5. Le reliquat romantique : une nouvelle mythologie pour restaurer la vie politique

Reprenons notre question : en quel sens la philosophe de l'identité conserve-t-elle un romantisme, alors même que Schelling s'est éloigné de ce dernier en plaçant la philosophie et la construction rationnelle à un degré supérieur de l'art et de l'intuition esthétique ? Nous montrerons ci-dessous que Schelling reste romantique dans la mesure où il conserve le projet de fonder une nouvelle mythologie rationnelle seule à même d'unir le peuple, voire l'humanité elle-même, sous une seule et même liberté. Comme nous venons de le voir, Schelling considère la manifestation de l'art comme n'ayant pas encore été achevée : avec la mythologie grecque, puis avec la mythologie chrétienne, nous n'avons traversé que les deux premières puissances de l'art, si bien que l'art doit encore s'élever à la troisième puissance. A la différence de Hegel qui soutiendra dans son *Esthétique* que l'art romantique ou chrétien est le troisième et ultime moment de l'idée du beau, Schelling conçoit cet ultime moment comme étant encore à venir. Il y aurait donc encore une nouvelle mythologie qui resterait à créer pour présenter l'absolu sous une forme que l'art n'aurait jusqu'à présent pas encore su exprimer.

Cet art nouveau dont Schelling cherche par la philosophie à en préparer la venue est au demeurant celle qui unifiera le caractère *naturel* ou *naïf* de la mythologie avec son caractère *historique* ou *sentimental*, ou encore la nécessité et la liberté, l'extériorité et l'intériorité. Mais comment comprendre le passage de la mythologie chrétienne à la mythologie rationnelle ? A cette question, Schelling répond que de la même manière que les dieux grecs, qui étaient des puissances naturelles, se sont transformés en puissances historiques, de même les dieux du

[209] *Ibid*., pp. 137-138.

christianisme[210] doivent à leur tour redevenir des puissances naturelles : la nouvelle mythologie devra présenter le développement de dieu ou de l'absolu dans l'histoire de l'ensemble de ses manifestations naturelles, des premières forces de la nature jusqu'à ses incarnations dans les œuvres humaines. « *De même que dans le premier type de mythologie les dieux naturels se sont transformés (bilden) en dieux historiques, ainsi dans le second type de mythologie les dieux doivent forcément s'in-former à partir de l'histoire dans la nature, et donc se transformer de dieux historiques en dieux naturels*. – Ensuite seulement il y aura absoluité (…). *Additif.* Si cette première compénétration réciproque des deux unités – celle de la nature avec l'histoire et celle de l'histoire avec la nature – se fait bien dans l'épopée, alors l'épopée, l'*homeros* (au sens étymologique de l'unificateur, l'identité), qui est là le premier [terme], sera ici le dernier et accomplira toute la destinée (*Bestimmung*) de l'art nouveau »[211]. C'est donc à un art qui est l'indifférence de la nature et de l'histoire que Schelling aspire, narrant l'épopée de l'absolu de son origine à sa destination finale, la révélation absolue de soi à soi.

On comprend donc que le projet qui sera celui des *Âges du monde* est déjà présent chez Schelling dès 1802-1803. Encore dans la version de 1815, Schelling annonce dans l'introduction que le temps de l'âge d'or n'est pas loin, et que celui-ci adviendra une fois que la science achevée se sera transformée en un poème de celui qu'il nomme désormais « le vivant originaire » – « l'Être que nul autre précède » – ou encore « le plus ancien des Êtres »[212]. « Le temps n'est pas loin, annonce-t-il, où l'on verra disparaître le mépris avec lequel les ignorants, et eux seuls du reste, considèrent encore dédaigneusement tout ce qui est physique ; la parole sur "la pierre que les bâtisseurs ont rejetée et qui est devenue pierre d'angle" sera vraie encore une fois. La popularité que l'on recherche si souvent en vain viendra alors d'elle-même. Il n'y aura plus cette fois aucune différence entre le monde de la pensée et celui de la réalité effective. Il y aura d'abord plus qu'un monde, et la paix de l'âge d'or s'annoncera d'abord dans la liaison harmonieuse de toutes les sciences (…) Un jour viendra peut-être ce chantre du plus grand poème héroïque, rassemblant en esprit, comme il est dit des voyants des temps reculés, ce qui fut, est et sera. Mais ce temps n'est pas encore venu. Il ne faut pas que nous nous méprenions sur notre époque. En annonciateurs de ce temps-là, nous ne voulons pas ouvrir son fruit avant qu'il ne soit mûr, ni non plus méconnaître le nôtre. Ce temps est encore celui de la lutte. Le but de la recherche n'est pas encore atteint. Nous ne pouvons donc être des narrateurs, mais

[210] Bien sûr en tant que monothéisme c'est avant tout le Christ dont il est question, néanmoins, dans la mesure où les dieux désignent pour Schelling des idées esthétiques, il comprend un certain nombre de figures, comme Lucifer ou certains saints, comme étant en ce sens des dieux, lesquels n'ont leur unité que dans le Christ.
[211] *Philosophie de l'art*, pp. 144-145.
[212] *Les Âges du monde*, trad. Patrick Cerutti, Vrin, 2012, p. 23.

seulement des chercheurs, pesant le pour et le contre de chaque opinion, jusqu'à ce que s'établisse l'opinion juste, indubitable, à jamais enracinée »[213]. En cela, *Les Âges du monde* se veulent une enquête conceptuelle sur la vie de l'absolu dans les trois dimensions extatiques du temps que sont le passé – à quoi correspond un savoir – le présent – à quoi correspond une connaissance – et le futur – à quoi correspond une prophétie. Or si Schelling espère que ce temps de la paix de l'âge d'or et du retour de la popularité, au sens d'une vie publique authentique, est pour bientôt, c'est avant tout parce qu'il lui semble que la philosophie pourrait présenter sous peu son système, qui est en même temps miroir du système du monde dans la mesure où son objet est ce vivant originaire, étant en cela lui-même systématique. C'est à cette condition que les science s'unifieront en une seule histoire de l'absolu, et que de là viendra peut-être (Schelling reste dans l'hypothèse au sens où il ne peut encore lui appartenir ici le droit de prophétiser) ce chantre du poème de l'absolu.

Mais en quel sens ce poème est-il à même de restaurer une vie politique authentiquement libre ? Schelling aspire d'abord bien à un poème compris comme une œuvre d'art dramatique. C'est en effet le drame qui est le véritable cœur de la politique. On peut en effet assigner au drame cette fonction organique dans la mesure où le drame est conçu par Schelling comme l'art le plus parfait, mais également comme l'art qui est véritablement à même de recevoir un culte. A la perfection d'une œuvre d'art est ainsi liée la perfection de la vie politique, c'est-à-dire le plus haut degré de santé qu'un peuple puisse avoir. En cela Schelling assigne à la place de l'art dans l'Univers une place extrêmement importante : elle n'est pas seulement un moyen de saisir Dieu ou l'Univers sous le mode du beau, mais également ce qui fait vivre la sphère de la politique. « Je noterai pour finir, écrit-il, que la composition la plus parfaite de tous les arts, l'alliance de la poésie et de la musique dans le chant, de la poésie et de la peinture dans la danse, elle-même resynthétisée, est la manifestation théâtrale la plus composée, à laquelle ressemblait le drame de l'Antiquité, et dont nous n'avons plus qu'une caricature, l'*opéra*, qui, dans un style supérieur et plus noble, tant du côté de la poésie que des arts concurrents, pourrait nous ramener à la représentation (*Aufführung*) du drame ancien accompagné de musique et à la danse »[214]. Il est frappant de voir Schelling quelques décennies avant porter un jugement similaire à celui du jeune Nietzsche et de Wagner sur l'opéra de leur temps, et leur volonté de retrouver le drame antique dans une œuvre d'art totale afin de restaurer une culture supérieure. « La musique, le chant, la danse et tous les genres du drame ne vivent eux-mêmes que dans la vie publique et sont attachés à elle. Lorsqu'elle disparaît, au lieu du drame réal et extérieur auquel tout le

[213] *Ibid.*, p. 32-33.
[214] *Philosophie de l'art*, p. 384.

peuple, comme totalité politique ou morale, participe sous toutes ses formes, un drame *intérieur* et idéal seul peut encore unir le peuple. Ce drame idéal est le culte, le seul genre d'activité *vraiment* publique qui nous soit resté, même s'il s'est amenuisé et étiolé ». Schelling partage donc avec le jeune Nietzsche non seulement ce sentiment d'un opéra moderne qui n'arrive pas se hisser à la hauteur de ce que fut la tragédie attique, opéra qui n'est en cela plus que la « caricature » de celle-ci, mais que c'est également par la restauration de cet art dramatique qu'un culte seul à même d'unir le peuple pourra resurgir.

C'est toutefois à l'Allemagne, et nous ne devons pas l'occulter, que Schelling assigne la tâche d'accomplir cette nouvelle mythologie, et du rôle mondial qu'elle aurait donc à assumer, étant cette nation qui, en raison de la révolution en métaphysique initiée par Kant en son sein, serait à même de faire éclore ce fruit que sera le poème de l'absolu. C'est dans le discours du 12 octobre 1807 à l'Académie des sciences de Munich – *Du rapport des arts plastiques avec la nature* – qu'est exprimée une telle ferveur. « Qu'il nous soit permis d'avouer que, lorsque nous espérons voir renaître un art entièrement original, nous pensons principalement à la patrie. A l'époque qui vit renaître l'art en Allemagne, c'est bien sur un sol national qu'est apparue cette vigoureuse création vivante que fut l'art de notre grand Albert Dürer : elle était spécifiquement allemande et pourtant apparentée à celle dont le soleil italien, plus clément, a fait arriver les doux fruits à leur suprême maturité. Ce peuple dont est issue la révolution de la pensée dans l'Europe moderne, ce peuple dont les plus grandes inventions attestent la force spirituelle, qui a donné des lois au ciel et a sondé la terre le plus profondément qui soit, ce peuple en qui la nature a enraciné plus fermement qu'en tout autre un sens inébranlable du droit et un penchant pour la connaissance des causes premières, ce peuple doit aboutir à un art qui lui soit propre »[215]. Mais cet art propre à l'Allemagne, s'il est certes d'abord ce par quoi le peuple allemand formera une liberté qu'aucun peuple dans l'histoire n'a jamais encore connu, n'est toutefois pas destiné à asseoir sa supériorité sur les autres peuples. Schelling reste, malgré sa ferveur nationaliste, dans une volonté d'édifier une liberté et une égalité universelle des peuples, reconnaissant la capacité de chacun à s'auto-déterminer, et ce en tant qu'il conçoit la possibilité et le devoir pour tout peuple de se doter à la fois d'une mythologie qui lui soit propre en même temps qu'elle exprime un univers où tous les peuples sont égaux. Nous ne sommes donc pas encore en présence d'un romantisme qui exprimera une culture nationale belliqueuse, comme cela adviendra plus tardivement dans la récupération de l'opéra wagnérien par les

[215] *Du rapport des arts plastiques avec la nature*, pp. 88-89. On pourra aussi se reporter au texte *Sur l'essence de la science allemande* pour trouver des éléments du nationalisme de Schelling qui pense de manière encore plus appuyé l'idée que l'Allemagne a un rôle à jouer sur le destin de l'humanité.

milieux impérialistes, bien qu'il y ait ici sans aucun doute, comme chez Novalis, une exaltation nationaliste, laquelle ne peut qu'interroger et inquiéter le lecteur contemporain quant au devenir historique de l'Allemagne et du lien qu'elle nouera entre mythologie et politique[216].

[216] Les travaux de Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe ont pu à ce sujet montrer en quoi le premier romantisme allemand fut déjà à la source du rapport que le régime national-socialiste cherchera à nouer entre la mythologie et la politique, en dépit même d'un humanisme républicain sincère chez les penseurs de ce premier romantisme allemand ; cf. notamment *Le mythe nazi*, ed. de l'Aube, Paris, 1991.

Chapitre III.

Le jeune Hegel, la tentation romantique et le tournant

Dans une lettre à Schelling datée du 16 avril 1795, Hegel nous confie le mot suivant : « Du système kantien et de son plus haut achèvement, j'attends une révolution en Allemagne – une révolution qui partira de principes déjà existants, lesquels ont seulement besoin de subir une élaboration générale, d'être appliqués à tout le savoir jusqu'ici existant (…) Je crois qu'aucun signe des temps n'est meilleur que celui-ci : c'est que l'humanité est représentée comme si digne d'estime en elle-même ; c'est une preuve que le nimbe qui entourait les têtes des oppresseurs et des dieux de la terre disparaît. Les philosophes démontrent cette dignité, les peuples apprendront à la sentir ; et ils ne se contenteront pas d'exiger leurs droits abaissés dans la poussière, mais ils les reprendront – ils se les approprieront »[217]. Un grand espoir – celui-ci même dont il se souviendra dans ses derniers cours sur la philosophie de l'histoire – parcourt cette lettre : l'avènement du système kantien appelle encore son achèvement, et l'ouvrage de la philosophie contemporaine à Hegel, qui tend à parfaire cet achèvement, sait qu'elle œuvre en vue de la liberté. Cet espoir est d'abord celui d'une liberté politique et religieuse absente et ardemment désirée. La Révolution française apparaît elle-même comme la confirmation que les peuples, s'appuyant sur les lumières de la raison pratique, peuvent conquérir leur liberté contre ces « oppresseurs » et ces « dieux de la terre ». Et de la même manière que la Révolution française fut préparée par les Lumières françaises, de même la philosophie allemande aurait encore à accomplir la révolution initiée par Kant afin de préparer une révolution politique ultérieure. Un tel accomplissement poursuit alors le but de faire disparaître le « nimbe qui entourait les têtes des oppresseurs et des dieux de la terre », et ce en remplaçant cette lumière fantasmagorique au profit de la clarté de la raison philosophique. Cette nouvelle lumière doit démontrer la dignité humaine et en assurer la vérité. En cela, Hegel conçoit bien la philosophie dans son actualité historique : la philosophie doit provoquer l'avenir, car l'humanité sait ce qu'elle veut : la liberté des peuples et la fin de toute oppression. A ce titre, Hegel se réclame de l'*Aufklärung*, et l'on ne voit pas encore en lui paraître les traits d'une figure romantique – l'exaltation elle-même est ici tempérée.

[217] Hegel, *Correspondance*, tome 1, pp. 28-29 / *Briefe von und an Hegel*, Band 1.

Il nous faut cependant nous questionner si, dans cette lettre, Hegel n'ouvre pas la possibilité d'une nouvelle mythologie qui devrait encore être créée, et s'il n'est pas, à ce titre, une figure de la subjectivité romantique, du moins une subjectivité qui aurait la tentation du romantisme[218]. En effet, si les philosophes « démontrent cette dignité » humaine, mais que les peuples « apprendront à la sentir », n'y a-t-il pas ici un saut ? Car si les peuples doivent apprendre à sentir la dignité humaine, cela ne pourra se faire au contact des seules démonstrations philosophiques. Ne faut-il pas, comme le préconisait le *Plus ancien programme*, « rendre les idées sensibles » au moyen du beau et de la poésie ? Hegel certes ne revient pas sur cette idée dans cette lettre. Cependant, peu après le passage cité plus haut, il est notable qu'il manifeste un profond enthousiasme pour les *Lettres sur l'éducation esthétique* de Schiller : « Les *Horen* de Schiller –, première et deuxième partie – m'ont procuré une grande jouissance : l'article sur l'éducation esthétique du genre humain est un chef d'œuvre »[219]. D'après cette lettre, nous sommes ainsi en droit de supposer l'adhésion de Hegel aux théories de Schiller, partisan d'une éducation esthétique de l'homme et du besoin de conférer une liberté esthétique plus haute encore que l'Etat éthique, qu'elle réalise en s'appuyant sur le travail de la raison philosophique. Pour rendre sensible la dignité humaine aux peuples, et provoquer ainsi une révolution libératrice, n'est-il pas encore nécessaire de créer une nouvelle mythologie rationnelle ? N'est-ce pas là la tâche qui, pour Hegel, serait proprement actuelle, aussi bien pour la philosophie que la poésie ? Si tel est bien ce qui importe à Hegel en cette année 1795, alors Hegel serait bien lui aussi une figure de la subjectivité romantique, issue de l'inflexion schillérienne de la philosophie critique de Kant[220].

Un autre signe du romantisme du jeune Hegel nous est donné dans une lettre adressée cette fois-ci à Hölderlin, plus ancienne, datée du 10 juillet 1794 : « Je suis certain que durant ce temps tu as parfois pensé à moi depuis que nous nous sommes séparés avec ce mot de ralliement "Royaume de Dieu". A ce mot de ralliement, nous nous reconnaîtrions, je le crois, après chaque

[218] Il est impossible d'établir si en cette date Hegel possède déjà le manuscrit du *Plus ancien programme systématique*, mais il a certainement été écrit dans une date proche, quand bien même une telle possession n'implique ni que Hegel en soit le rédacteur, ni qu'il souscrive effectivement à un tel projet, bien que les textes de Berne et de Francfort, comme nous avons à le démontrer, y inclinent. On notera toutefois l'existence du « Fragment de Tübingen » rédigé par Hegel au cours des années 1792-1793, lorsqu'il est étudiant au *Stift* de Tübingen, et dans lequel il questionne le lien qu'entretiennent raison, religion et sensibilité, inclinant vers la pensée d'une religion subjective sensible en accord avec la raison. Robert Legros donna une traduction de ce fragment dans l'édition française de Hegel, *La vie de Jésus* (Vrin, 2009), ainsi qu'un commentaire dans son ouvrage *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique* (Ousia, 2019, pp. 35-63).

[219] Hegel, *Correspondance*, tome 1, p. 29 *Briefe von und an Hegel*, Band 1.

[220] Dans cette même lettre, Hegel nous apprend qu'il n'a pas encore lu Fichte, mais qu'il compte l'étudier l'été prochain. Il faut donc tempérer ici l'influence de Fichte sur la philosophie hégélienne, qui est secondaire au regard de l'influence de Kant et Schiller. On peut cependant affirmer que Hegel est alors déjà en possession des grandes idées de la philosophie de Fichte, et notamment de son aspect révolutionnaire.

métamorphose »[221]. Quel est ce *schibboleth* et que désigne-t-il pour Hölderlin et Hegel ? Outre l'esprit fraternel qui relie les deux amis, un tel « Royaume de Dieu » désigne certainement une aspiration commune à un idéal de liberté et d'égalité sur Terre (car ce mot ne semble pas recouvrir ici le sens orthodoxe du Royaume de Dieu, au sens de l'établissement de la Jérusalem céleste par le retour du Messie). En outre, nous pouvons également présumer que le Dieu de ce Royaume n'est nullement transcendant à l'homme, et ne recouvre pas la trinité chrétienne. Peut-être désigne-t-il l'Homme ? Ou, ce qui semble plus probable, et comme l'auront pensé Hölderlin puis Schelling, la Nature elle-même en sa totalité divine ? Hegel sera en effet en ces années de Berne et de Francfort très critique à l'égard du judaïsme et du christianisme, et ne reconnaîtra aucune transcendance divine ou un au-delà impliquant une dévaluation de l'en-deçà. Plus encore, il leur reprochera leur absence d'imagination politique et religieuse, et, partant, également l'absence d'un goût authentique peut-être nécessaire à une vie éthique libre. Si donc les peuples devraient apprendre à sentir la dignité de l'homme au moyen d'une nouvelle mythologie, ne serait-ce pas alors une mythologie panthéiste ou de la nature qui serait exigée des temps révolutionnaires ? Ici encore nous pouvons soupçonner le jeune Hegel d'être à ce titre une figure de la subjectivité romantique.

Ainsi, dans quelle mesure le jeune Hegel serait-il une figure de la subjectivité romantique ? En quoi s'orienterait-t-il vers un même objet que Hölderlin, Novalis et Schelling ? En quoi le jeune Hegel agirait-il depuis ce même désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu ? Et, enfin, jusqu'où Hegel aurait-t-il conçu l'idée d'une nouvelle mythologie rationnelle à même de rendre possible une révolution politique ? Si nous avons à répondre à ces questions, il nous faut cependant déjà annoncer, à titre seulement provisoire, que Hegel aura procédé, au cours des années d'Iéna, au *sacrifice* de la subjectivité romantique, c'est-à-dire au sacrifice de ce qui aurait été l'essence de sa propre subjectivité. Hegel verra en effet dans le projet romantique de ses camarades – peut-être aussi son propre projet – une impossibilité, si bien qu'il engagera en ces années un dépassement de cette subjectivité romantique, et ce afin de l'élever à sa vérité, dépassement qui se révèlera alors dans la *PhE* sous le nom du savoir absolu. Peu à peu, Hegel posera l'inactualité d'une nouvelle mythologie, et centrera la tâche actuelle et historique de la philosophie autour de son élévation au système scientifique, afin de répondre au véritable besoin des peuples : non une éducation esthétique, mais scientifique ; non une nouvelle Bible, mais le système de la science. Il nous faut pour cette raison non seulement identifier les caractères romantiques de la pensée du jeune Hegel, mais également les objections

[221] *Ibid.*, p. 15.

progressives que Hegel s'adressera à lui-même et à ses camarades à mesure qu'il s'avancera dans le sens du négatif.

A. Royaume de Dieu et révolution théologico-politique

L'époque de Berne (1793-1796) marque pour Hegel le temps de la séparation d'avec ses condisciples du *Stift* et le début d'un isolement. Eloigné de la scène philosophique allemande – dont le lieu emblématique deviendra en 1795 Iéna – et sur laquelle il désire cependant agir, Hegel n'a accès au progrès de la révolution métaphysique kantienne que par les ouvrages et les revues scientifiques, ainsi que par les lettres qu'il reçoit de Schelling et de Hölderlin, sans être pour autant au cœur de cette révolution en marche. Il y eut certainement en cette période de la vie de Hegel une profonde frustration liée à cet isolement, le sentiment de vivre en dehors de la tâche à laquelle il se sentait appelé, l'aliénation de consacrer sa tâche présente à un préceptorat qu'il ne fit que pour ne pas devenir pasteur et pouvoir subvenir à ses besoins matériels. Les fragments de cette période qui nous ont été conservés sont pour une grande part des fragments critiques – aussi bien envers la religion chrétienne que l'Etat moderne – aux côtés desquels l'imagination se plaît à rêver du beau modèle de la Cité grecque antique. On ne peut voir encore clairement en eux le romantisme de Hegel, même si les interrogations et les thèses qui y répondent ouvrent l'espace du romantisme. Les premières années à Berne ne témoignent encore que discrètement du romantisme de Hegel, qui ne surviendra véritablement qu'en 1795, et plus encore pendant les années de Francfort aux côtés de Hölderlin. Dès lors pour quelles raisons Hegel se serait-il ainsi laissé séduire par ce premier romantisme tout juste naissant ? Dans quelle mesure peut-on parler ici d'une « tentation » romantique ?

1. Autonomie et critique de la positivité

Durant ces premières années à Berne, les intérêts principaux de Hegel semblent se porter non sur des questions logiques et métaphysiques, mais plutôt sur des questions morales, politiques et d'histoire. Sous cette hypothèse, Hegel serait bien à ce titre l'héritier de l'*Aufklärung* et de la Révolution française, et c'est d'ailleurs pourquoi l'une des principales préoccupations du jeune Hegel est incontestablement celle de l'éducation de l'individu, voire, plus généralement, des peuples et de l'humanité. La tendance générale du questionnement peut

être représentée sous les questions suivantes. Comment éduquer les peuples et les individus de sorte que puisse se réaliser en eux l'attribut essentiel de leur nature, à savoir la liberté ? Comment concilier l'exigence d'autonomie individuelle avec la vie politique, afin que l'autonomie ne soit pas une entrave à la liberté d'autrui ? Et, enfin, comment penser une autonomie aussi bien individuelle que collective ?

Cette question de l'éducation et de l'élévation de l'individu à l'autonomie appelle nécessairement une autre recherche, à savoir une interrogation des puissances qui entravent la réalisation d'une telle autonomie, autrement dit des puissances qui favorisent l'hétéronomie. Qui parle en effet d'élever ou d'éduquer l'individu à la liberté conçue comme autonomie suppose qu'il ne l'est pas d'abord immédiatement, qu'une puissance extérieure à lui le commande et le place dans une situation de servitude. Il s'agit donc d'identifier les obstacles à l'autonomie, et de se donner les moyens de les franchir, par quoi pourrait alors s'opérer la conversion d'un individu hétéronome en un individu autonome. La tâche de la pensée est alors de définir les modalités de la réalisation de la liberté, non seulement individuelle, mais aussi collective ou proprement éthique, comprenant en soi le droit, la morale et la religion.

Les recherches de Hegel se portent donc sur la religion et la politique en tant que ces deux instances peuvent se révéler aussi bien comme des facteurs d'autonomie que d'hétéronomie, dernier terme que Hegel appellera aussi, du temps de Berne, la *positivité* (*Positivität*). Ce terme est à entendre en un sens pour ainsi dire négatif, c'est-à-dire qu'il signifie tout ce qui est posé depuis l'extérieur, imposé à l'individu par une puissance étrangère. Il est ce qui est posé là, mais sans la présence vivante de son institution, un être étranger qui nous détermine. Dans quelle mesure dès lors la politique – c'est-à-dire essentiellement l'Etat – et la religion – l'Eglise – peuvent-elles être pour l'individu de telles puissances positives ou hétéronomes ?

En continuité avec l'*Aufklärung*, la position hégélienne est d'abord une position critique à l'encontre du despotisme politique et religieux, dénonçant la souffrance et le fanatisme qu'il engendre. Dans la lettre à Schelling du 16 avril 1795 déjà citée ci-dessus, Hegel écrit ainsi que « religion et politique se sont entendues comme larrons en foire ; la première a enseigné ce que voulait le despotisme : le mépris de l'espèce humaine, son incapacité à réaliser un bien quelconque, à être par elle-même quelque chose »[222]. La critique hégélienne de la positivité de l'Etat et de l'Eglise est alors précisément celle qui constate, sous l'esquisse d'une approche historique, une illégitimité à l'œuvre dans l'exercice de leur pouvoir : Etat et Eglise nient de

[222] Hegel, *Correspondance*, tome 1, p. 29 / *Briefe von und an Hegel*, Band 1.

fait la liberté humaine, et réduisent peuples et individus à la servitude. Le jeune Hegel serait-il dès lors révolutionnaire jusqu'à vouloir faire disparaître l'Etat et l'Eglise ?

Si de nombreux textes comportent de très vives attaques contre ces deux instances du pouvoir, il ne faut pas, comme le souligne Robert Legros dans sa préface aux écrits de Francfort, comprendre cette critique comme une mise en question de la religion ou de la politique comme telle. En ces époques de Berne et de Francfort, et ce en dépit d'une critique souvent radicale à l'égard du judaïsme et du christianisme[223], Hegel reste en effet convaincu que l'autonomie des individus ne peut s'accomplir que par la voie religieuse et politique, dans la mesure où il appartient à ces deux instances de conférer à l'individu le sens d'une autonomie individuelle au sein d'une liberté universelle, c'est-à-dire partagée par une communauté religieuse et politique.

Si la politique et la religion sont alors *de jure* nécessaires à l'autonomie individuelle – ce qui implique déjà une éducation politique, juridique, morale et religieuse –, et si *de facto* elles se révèlent facteurs de positivité ou d'hétéronomie, cela doit non seulement signifier qu'Etat et Eglise se sont corrompus au cours de leur histoire, mais aussi qu'il est nécessaire de procéder à une transformation de ces deux instances, de les rendre empiriquement conformes à leur essence, c'est-à-dire d'édifier un Etat et une Eglise qui se tiennent dans les limites d'une raison affirmant la primauté de la liberté humaine sur les nécessités extérieures, c'est-à-dire les inclinations sensibles et les intérêts privés des individus. On comprend dès lors l'engouement de jeunesse que Hegel put avoir aussi bien pour la Révolution française – signe d'une progression de l'Etat vers son essence, que pour la révolution métaphysique initiée par Kant – signe d'un progrès de la raison, seule à même, en dernier lieu, de juger de la conformité de l'Etat et de l'Eglise quant à leur essence, et de nier ce qui en eux est contraire à la liberté. C'est de cette révolution métaphysique que doit naître, d'après Hegel, une révolution politique en Allemagne. La révolution politique doit en effet être encore préparée par la philosophie, et celle-ci n'entend nullement abolir l'Etat et l'Eglise, mais leur rendre leur forme originelle, c'est-à-dire les rendre conformes à l'essence de la liberté humaine, ce en vue de quoi ils sont.

Que doit dès lors penser la philosophie si elle se comprend elle-même à l'aune d'une telle tâche révolutionnaire ? En un premier temps, seulement préliminaire et encore imparfait, la tâche qui incombe à la philosophie est de produire un système qui soit en même temps une

---

[223] La question de l'antijudaïsme du jeune Hegel – ainsi que sa potentielle persistance dans sa philosophie de maturité – est très problématique. Concernant Hegel et son antijudaïsme, nous renvoyons à Robert Legros « Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel », *in* Hegel, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)* (désormais abr. « *PF* », Vrin, 1997, pp. 11-45. Cf. aussi Joseph Cohen, *Le Spectre juif de Hegel*, Galilée, 2005 ; Yirmiyahu Yovel, *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche. La clef d'une énigme,* Seuil, Paris, 2001 ; Otto Pöggeler, « L'interprétation hégélienne du judaïsme » in Études hégéliennes, trad. franc. Vrin, Paris, 1985.

[223] Hegel, *FB.*, fragment 2, p. 35 / *W1*, p. 45.

« religion objective », laquelle est définie par Hegel comme « le système tout entier de nos devoirs et de nos désirs (*Wünsche*), liés à l'idée de Dieu et de l'immortalité de l'âme »[224]. La première étape est donc celle de produire un savoir à partir duquel se laisse penser l'autonomie du sujet humain, cet ensemble de désirs et de devoirs fixant les lois propres à tout sujet humain, et dont l'application trouve sa justification dans les idées et les postulats de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Hegel, bien que se réclamant ici clairement de la philosophie pratique de Kant, semble pourtant déjà s'écarter de la limite fixée par la critique du pouvoir théorique de la raison, puisqu'il affirme que cette religion objective peut également se nommer une théologie « à condition que celle-ci ne s'occupe pas uniquement de la connaissance de l'existence et des qualités de Dieu, mais qu'elle le fasse en rapport aux hommes et aux besoins de leur raison »[225]. La révolution philosophique attendue et promue par Hegel est donc à comprendre comme une révolution en métaphysique, et, plus particulièrement, en théologie. Hegel ne conçoit donc nullement la révolution métaphysique débutée dans la *CRP* comme une destruction de la théologie, mais plutôt comme sa transformation, laquelle ne peut désormais plus être une science simplement théorique mais aussi et peut-être avant tout pratique.

C'est donc à partir d'une telle théologie que doit se penser l'édification d'un Etat et d'une Eglise conformes à la liberté humaine, ce que l'on peut comprendre ici sous la formule du « Royaume de Dieu », si bien que toute révolution politique future devrait alors prendre appui sur une telle science. L'accomplissement de la révolution métaphysique initiée par Kant est bien d'ordre pratique, et demande un approfondissement du droit, de la morale et de la religion[226]. Il est toutefois important de noter, si l'on ne veut pas se méprendre grossièrement sur le projet hégélien, que cette révolution théologique à venir ne peut à elle seule être suffisante pour faire advenir un tel Royaume, et lui serait même préjudiciable si elle ne devenait pas une religion que Hegel qualifie alors de *subjective*. En effet, en tant que religion objective, ce système philosophique demeurerait encore extérieur au sujet, rendant par-là même le sujet hétéronome dans la mesure où il ne peut comprendre les désirs et les devoirs qui lui incombent à partir de son intériorité. Si ce système ne devient pas subjectif, alors il ne pourra d'aucune

[224] Hegel, *Fragments de la période de Berne* (abr. *FB.*), trad. Robert Legros et Fabienne Verstraeten, Vrin, 1987, fragment 10, p. 55 / *W1*, p. 70.
[225] *FB.*, p. 55 / *W1*, p. 70.
[226] C'est à Schelling qu'il reviendra le mérite d'avoir le premier insisté sur la nécessité d'accomplir une telle révolution également dans le domaine de la nature, et de poursuivre ainsi ce que Kant avait commencé dans ses *Premiers principes d'une métaphysique de la nature*. Hegel, du temps de Berne, n'investit pas encore le champ de la *Naturphilosophie*, et l'on peut dire que c'est sous l'influence de Schelling qu'il actera la nécessité d'une *Naturphilosophie* dans l'édification du « Royaume de Dieu ».

manière rendre le sujet humain autonome. Il y a donc le danger de produire une nouvelle forme d'hétéronomie ou de positivité, et c'est de ce danger que la philosophie doit se prémunir.

Comment transformer une religion objective en une religion subjective ? Telle est la question qui échoie en toute nécessité à Hegel, dans la mesure où une telle transformation recouvre le passage de l'hétéronomie à l'autonomie, de la contrainte à la libre obligation. Une telle réponse nous est alors apportée par ce que Hegel comprend en cette époque de Berne comme le subjectif, en opposition à l'objectif ou au positif, à savoir ce qui relève du sentiment et de l'imagination. Le système, en effet, ne peut être un simple produit de la raison, purifié de toute empiricité, mais doit au contraire s'accorder avec la sensibilité et l'imagination humaine, ce sans quoi il ne resterait qu'une puissance extérieure et contraignante. Le second temps de la révolution attendue par Hegel, laquelle consiste à faire de la religion objective une religion subjective, est donc à comprendre comme l'incorporation des commandements et des désirs prescrits par la raison à partir de l'idée de Dieu. C'est en ce sens que les peuples doivent apprendre à sentir les démonstrations philosophiques, et c'est seulement au moyen d'un passage de la raison à l'imagination et au sentiment que l'autonomie pourra s'accomplir.

Mais est-ce encore la tâche de la philosophie que de rendre sensible la religion objective ? N'est-ce pas plutôt à l'art, et, plus particulièrement à la poésie, d'accomplir cette tâche ? Hegel annonce en effet la condition suivante pour qu'advienne la religion subjective : « Dans la mesure où cette théorie n'existe pas que dans les livres, et que les hommes comprennent ses concepts, qu'ils éprouvent l'amour du devoir et le respect de la loi morale dans la mesure où l'idée leur donne une force, dans ce cas, la religion sera subjective »[227]. N'est-ce pas alors à l'art de faire éprouver un tel amour et un tel respect pour le devoir ? Ne faut-t-il pas ici une expérience esthétique dont la philosophie est, par essence, exclue ? L'art ne doit-il pas prendre appui sur une telle religion objective afin de représenter sous des figures sensibles la liberté qui résultent de ces désirs et devoirs ? On sera pourtant surpris de voir Hegel assigner à l'Etat une telle tâche de rendre subjective la religion objective : « L'Etat a pour tâche de rendre subjective la religion objective ; il faut que ses institutions s'accordent à la liberté de pensée sans faire violence à la conscience ni à la liberté ; elles doivent agir indirectement sur les motifs qui déterminent la volonté »[228]. Mais n'est-ce pas là signifier secrètement la nécessité d'un Etat esthétique, comme le prônera en 1795 Schiller ? Car comment l'Etat pourrait-il rendre subjective la religion objective, s'il ne fait sentir aux citoyens leurs désirs et leurs devoirs au moyen d'un art d'ores et déjà politique, comme pouvait l'être la tragédie attique ?

---

[227] *Ibid*., p. 55 / *W1*, p. 70.
[228] *Ibid*., p. 56 / *W1*, p. 71.

2. Un Hegel antithéologique ?

Partant de ce que vous venons de rappeler, il nous faut à présent nous écarter de la thèse soutenue par Georg Lukács exposée dans son étude de la politique du jeune Hegel, qui nous représente ce dernier comme fort éloigné de toute préoccupation théologique, et considère même ses premiers écrits fragmentaires du temps de Berne et de Francfort comme antithéologiques. Cette période dite « théologique de Berne » aurait été, d'après lui, une « légende historique forgée par les apologistes réactionnaires de l'impérialisme »[229]. Il affirme en outre que, dans sa lecture, « le lecteur impartial et attentif trouvera extrêmement peu d'éléments théologiques dans ces écrits, il sera même confronté de bout en bout chez le jeune Hegel à une atmosphère explicitement antithéologique »[230]. Lukács concède certes l'existence d'une préoccupation religieuse, mais celle-ci n'est d'après lui pas théologique : Hegel ne concevrait la question religieuse que dans son rapport à la politique, à la société et à l'histoire. Aussi, bien qu'il nous faille rendre à Lukács le mérite d'avoir été parmi les premiers à accentuer l'aspect révolutionnaire du jeune Hegel, et ce tout en liant cet aspect à la question religieuse, il nous paraît cependant impossible et même préjudiciable de ne pas prendre en compte ce projet de forger une nouvelle théologie rationnelle, ce qui n'engage nullement – bien au contraire – une position réactionnaire à l'égard des progrès sociaux et économiques de l'Etat de droit moderne. Le lecteur attentif trouvera certainement chez le jeune Hegel une critique de la théologie dogmatique, laquelle fut déjà dénoncée par Kant dans la *CRP*, mais non pas une critique de la possibilité même d'une théologie rationnelle. Car ce que souhaite Hegel, comme nous l'avons posé ci-dessus, c'est une théologie qui n'exprime pas tant d'abord les déterminations de l'essence divine, que les devoirs et les désirs qui incombent au sujet se rapportant rationnellement à l'idée de Dieu pour satisfaire ses besoins pratiques.

Plus encore, dans la mesure où la critique de la religion objective ne poursuit pas tant le but de la détruire que de la rendre subjective au moyen de l'Etat, nous pouvons arguer que celle-ci demeure indispensable à la liberté, quoiqu'elle soit d'abord en tant que telle contraignante. C'est pourquoi il est important de bien distinguer – ce que Hegel lui-même ne fait certes pas toujours clairement dans les fragments de Berne – entre la véritable théologie, et celle des *compendia* du christianisme. Ainsi, nous pensons plutôt que l'atmosphère antithéologique que

[229] Georg Lukács, *Le jeune Hegel*, trad. Guy Haarscher et Robert Legros, Gallimard, 1981, tome 1, p. 97.
[230] *Ibid.*, p. 86.

Georg Lukács identifie n'est réelle que dans la mesure où Hegel s'oppose radicalement à toute théologie chrétienne, et ce dans la mesure où celle-ci est d'après lui essentiellement individualiste et mortifère. Hegel note ainsi que dans l'histoire du christianisme « ce n'est pas la théologie qui a eu la parole, mais bien les divergences entre ses *compendia* après dix ou vingt années[231] ». Ce n'est pas le changement des « concepts religieux » qui doit permettre le développement de la science, autrement dit le passage d'un *compendium* à un autre, mais ce doit être le développement de la science qui doit produire « une *Aufklärung* des concepts théologiques »[232]. C'est pourquoi Hegel souhaite avant toute chose, avant même que de rendre subjective la religion objective au moyen de l'Etat, que se développe la philosophie en prenant appui sur l'avancée de l'*Aufklärung*. Si l'on ne trouve certes pas encore de réflexions théologiques à proprement parler chez le jeune Hegel, cela ne signifie nullement qu'il ne s'y soit pas intéressé[233]. Seulement cette période est pour lui principalement celle de l'établissement d'un programme philosophique, mais non pas encore de la réalisation de ce programme en produisant effectivement une nouvelle théologie.

On peut donc bien penser que c'est déjà l'idée d'une révolution théologique, laquelle doit soutenir une révolution politique, qui anime l'esprit de Hegel du temps de Berne, et si nous ne trouvons pas de théologie à proprement parler, cela ne signifie nullement que Hegel n'ait pas déjà à l'esprit l'édification d'une telle science. Plus encore, il est frappant de noter qu'au cours de l'évolution de sa pensée, comme nous nous efforcerons de le montrer, Hegel a certes abandonné l'idée d'une nouvelle religion à réaliser (et avec elle d'une nouvelle mythologie), il ne remit cependant jamais en question la réalisation d'une telle théologie, laquelle sera en définitive le système de maturité lui-même (impliquant peut-être que le système soit en lui-même capable de créer un lien politique, ce qui n'est alors pas le cas du temps de Berne et Francfort). Lukács voit dans la philosophie tardive de Hegel, du temps de Berlin, un renversement de ses opinions de jeunesse, favorisant désormais la théologie, témoignant ainsi d'une pensée ayant en partie perdu son caractère révolutionnaire au profit d'une acceptation de l'Etat libéral bourgeois. Il s'appuie alors sur la citation suivante de Hegel : « Car le principe selon lequel on pourrait se débarrasser de ce qui enchaîne le droit et la liberté sans une libération de la conscience morale – *das Gewissen* – et d'après lequel une révolution pourrait avoir lieu

[231] Hegel, *FB.*, fragment 2, p. 36 / *W1*, p. 46.
[232] *Ibid*.
[233] Au fragment 11, Hegel note la difficulté d'édifier un tel système, et le besoin qu'il y aura, pour qu'il s'impose, d'abandonner sa forme purement conceptuelle, de rendre la religion objective subjective au moyen de l'Etat, mais, on le comprend, d'un Etat fondé sur une imagination politique et religieuse, partant sur une esthétique. C'est un art soumis au politique et en vue de la religion qui est en jeu dans ces années de Berne.

sans réformation, est faux »[234]. Or ce que révèle cette citation, nous semble-t-il, c'est au contraire que Hegel n'a jamais cessé de vouloir libérer le droit et la liberté au moyen d'une libération de la *Gewissen*, autrement dit d'une conscience prise dans les oppositions d'entendement entre le bien et le mal (laquelle sera caractéristique de la belle-âme romantique) pour élever cette *Gewissen* à l'authentique *Sittlichkeit*. Cette libération, ce fut déjà celle de Spinoza proclamée possible au moyen de la théologie philosophique mise en place dans l'*Ethique*, et dont Hegel, outre Lessing et Kant, hérite quant à cet aspect[235]. Il est possible qu'en cette époque, la théologie souhaitée et rendue de nouveau possible par la critique kantienne du dogmatisme, soit aussi une nouvelle forme de spinozisme, et, partant, de panthéisme, ce qui expliquerait également l'engouement hégélien pour une *Naturphilosophie* telle que Schelling l'a conçu le premier. C'est seulement plus tard, du temps d'Iéna, qu'il déclarera l'absolu comme devant être conçu non seulement comme substance, mais aussi comme sujet, et, partant, dépasser la *Naturphilosophie* dans une philosophie de l'esprit. Il ne faudrait donc pas tant concevoir le tournant hégélien comme un retournement en faveur de la théologie, que comme le passage d'une théologie à une autre, d'une théologie de la substance à une théologie du sujet, ce qui aura impliqué une compréhension nouvelle du sens de la négativité.

Peut-être est-ce déjà là l'indice de ce qui poussera Hegel à quitter son romantisme de jeunesse ? Cette conception logique du devenir sujet de la substance n'adviendra dans la pensée hégélienne qu'à mesure que sera appréhendé la vérité du christianisme, à savoir le sens spéculatif de la négativité dont la Passion du Christ en est la représentation. A mesure que Hegel inclinera sa pensée vers un subjectivisme absolu, comprenant en soi le moment de la substance, Hegel abandonnera non seulement un tel panthéisme de jeunesse, mais, avec lui, un certain romantisme et l'espoir d'une nouvelle religion à venir. Mais le jeune Hegel du temps de Berne ne voit pas dans le christianisme une religion capable de dépasser la mort et de produire une vie politique libre et heureuse. Au contraire, c'est contre un christianisme mortifère que Hegel dirige ses critiques et, depuis elles, forme l'idée d'une religion subjective constituée par une imagination politique, autrement dit par une politique qui soit aussi une poétique. Le tournant qu'opérera Hegel du temps d'Iéna, son renoncement à rendre sensible une religion objective ou une théologie, doit certainement être compris depuis la transformation de sa conception de la

[234] *Cit.* d'après Georg Lukács, *op. cit.*, p. 97.

[235] Lukács avance entre autres que Hegel n'aurait lu que le *Traité Théologico-politique* dans sa jeunesse, mais rien n'indique une telle affirmation ; il est plutôt très vraisemblable que ce soit l'*Ethique* qui ait joué un rôle important chez les trois condisciples du *Stift*, et ce parce qu'ils héritent d'un Spinoza lu au travers de la *Pantheismusstreit*, qui vit Lessing affirmer le Ἑν καὶ Πᾶν ou Dieu considéré comme le Tout de la Nature, contre le Dieu orthodoxe chrétien. L'engouement de Hegel, Hölderlin et Schelling pour la *Pantheismusstreit* nous invite à penser que Hegel ne fut pas tant critique de la théologie en général que de la religion chrétienne et de sa théologie dogmatique.

religion chrétienne. Revenons alors à une telle conception de jeunesse, et déterminons en quoi sa critique du christianisme est à la source de sa nostalgie de la Grèce antique et de son engouement romantique pour un art et une imagination politique.

3. Une critique du christianisme

Pourquoi le christianisme est-il identifié par Hegel comme le facteur par excellence de la positivité ? En quel sens celui-ci, loin de promouvoir l'autonomie humaine, favorise-t-il l'hétéronomie ? Il nous faut d'abord rattacher la critique du christianisme à la critique que Hegel fait du judaïsme, quand bien même celle-ci, au regard de l'importance qu'elle recouvrera du temps de Francfort, est encore discrète. Hegel ne manque cependant pas de dureté à l'égard du judaïsme, qu'il conçoit comme une religion propre à l'esprit oriental, c'est-à-dire un esprit qu'il qualifiera d'haineux, d'asservi, d'enfantin, ou encore de morbide : « On ne peut nier la fausseté et l'immoralité des idées que les Juifs se faisaient de la colère et de la partialité de leur Jéhovah, de la haine qu'il vouait aux autres peuples, ainsi que de son intolérance. Hélas, ces idées se sont transmises dans la pratique et la théorie de la religion chrétienne ; elles y ont causé de tels dommages qu'on souhaiterait que notre religion ait son origine dans une religion plus humaine – ou qu'elle la lui ait du moins empruntée »[236]. Hegel voit en cette figure de Jéhovah – ce qui est à bien des égards très critiquable – le témoignage d'un esprit enfantin qui se rapporte à son Dieu comme un enfant se rapporte à un père autoritaire, un Dieu tout puissant qui inspire la crainte, tout au plus le respect, mais non l'amour. « Cet esprit enfantin dans la religion voit en Dieu un maître tout puissant dont les goûts et les passions sont aussi soumis à ses humeurs ("Dieu se repose"), à la manière de ceux qui dominent parmi les hommes. Ce Dieu ne punit pas toujours ou n'accorde pas la félicité selon les règles du droit : on peut donc le flatter et on éprouve à son égard plus de crainte ou au mieux de respect, que d'amour »[237].

Le despotisme oriental d'où est né la religion juive se serait alors transféré dans la religion chrétienne, devenant elle-même un instrument du despotisme politique : « La religion chrétienne s'est-elle opposée au despotisme ? Et quand s'est-elle opposée au commerce des esclaves ? Ses prêtres accompagnent les bateaux pour la Guinée. Et quand s'est-elle opposée à la traite des hommes ? On envoie des aumôniers militaires. S'oppose-t-elle aux guerres ? A toutes les forme de despotisme ? »[238]. C'est aussi de par cette lecture du judaïsme que Hegel

[236] Hegel, *FB.*, fragment 2, p. 35 / *W1*, p. 45.
[237] *Ibid*., fragment 5, p. 43 / *W1*, p. 55.
[238] *Ibid*., fragment 2, p. 36 / *W1*, p. 46.

conçoit que la « prétention de sonder les cœurs, de juger et de punir les consciences, a pu s'infiltrer peu à peu et sans difficulté : elle était déjà en germe à l'origine du Christianisme, et fut entendue – à tort, car elle n'est adaptée qu'à une petite famille – à la société civile ; elle s'est fixée de manière incroyable (car il semble bien incroyable que des hommes puissent à ce point oublier leurs droits sans même en éprouver la perte) et a donné lieu aux excès les plus scandaleux d'institutions violentes et de déduction de l'humanité : confessions, excommunications, pénitences, et tout le cortège des témoignages déshonorants de l'avilissement de l'humanité »[239]. La critique hégélienne du christianisme devient alors d'autant plus radicale qu'elle lui impute la responsabilité d'une dégradation de la vie éthique, c'est-à-dire du droit humain et de la joie à vivre en une communauté politique, en témoigne l'extrait de ce fragment : « Ces époques où les pères spirituels ont guidé les princes, et les chefs religieux les pays, ne furent-elles pas les plus misérables ? »[240].

Cette critique du christianisme n'est cependant pas à entendre comme une critique du Christ lui-même et de son enseignement, et il faut prendre soin de distinguer avec Hegel la vie et l'enseignement du Christ de sa réception historique (c'est-à-dire essentiellement son institution dans l'Eglise)[241]. Il y a en effet une différence notable entre le christianisme proprement dit – en tant qu'enseignement du Christ – et son institution dans l'Eglise, où s'est formée une classe de prêtres qui perpétuèrent le despotisme politique et favorisèrent la servitude des consciences. Car si le christianisme s'est révélé instrument du despotisme au cours de son histoire – et ce du fait même de la prêtrise et de ses *compendia* incapables d'enseigner la vertu et l'amour –, l'enseignement du Christ recèle d'après Hegel une réelle éducation à la vertu, comparable en cela à l'enseignement de Socrate. D'après lui, le Christ est en effet avant tout un homme qui enseigna à tout un chacun à devenir autonome, et ce en cherchant à rendre la loi juive (positive par excellence car reposant selon lui sur la crainte des sujets à l'égard de Dieu) subjective. Le Christ aurait ainsi favorisé une morale du sentiment contre l'hétéronomie juive. L'enseignement du christianisme enseigne en ce sens l'autonomie, car il enseigne à agir depuis son propre cœur contre toute puissance étrangère et positive. Mais le christianisme à son tour s'est constitué en religion objective à partir d'une mésinterprétation de l'enseignement du Christ par ses disciples. « Le Christ dit que le Royaume de Dieu ne se révèle pas à travers des gestes extérieurs : il semble donc que ses disciples n'aient pas compris son commandement : "allez

[239] *Ibid.*, fragment 7, p. 49 / *W1*, pp. 62-63.
[240] *Ibid.*, fragment 6, p. 47 / *W1*, p. 60.
[241] Hegel se situe déjà dans un rapport protestant à l'Eglise, même si en cette époque de Berne il ne manque pas d'être critique à l'égard du protestantisme, notamment quant à son incapacité à donner sens et valeurs aux arts et à la sensibilité, d'où la critique hégélienne de la poésie moderne au regard de celle des Grecs.

dans le monde entier et baptisez-les“, car ils ont donné une nécessité universelle au baptême, qui n’est qu’un signe extérieur. Cette attitude est d’autant plus préjudiciable que les distinctions qui reposent sur des signes extérieurs entraînent le sectarisme, l’éloignement des autres ; de même qu’en général on affaiblit la différence fondée sur la moralité et qu’elle perd pour ainsi dire son pouvoir éclairant, si on y ajoute encore d’autres différences. Quand le Christ dit : “celui qui croit“ cela ne signifie pas du tout “celui qui croit *en moi*“. Que l’on comprenne ainsi ou non, c’est ainsi toutefois que les apôtres l’ont interprété ; et le “schibboleth“ de leurs amis, des citoyens de leur Royaume de Dieu n’était pas la vertu et la probité, mais le Christ, le baptême etc… “Ah si le Christ n’avait été un homme aussi bon !“ »[242]. C’est donc le sectarisme du christianisme que Hegel met ici en avant, ainsi que la facticité du Royaume de Dieu tel qu’il fut pensé par les disciples du Christ.

On pourrait cependant se demander à bon droit si l’enseignement du Christ aurait pu ne pas se corrompre en une religion positive, et, plus encore, s’il fut à même de devenir une religion subjective favorisant l’autonomie des sujets humains. Hegel n’évite pas la question, et s’il considère certes le Christ comme un individu authentiquement libre, il tranche cependant en faveur de la négative. Pourquoi dès lors le christianisme ne peut-il devenir une religion subjective, et, par conséquent, ne peut servir à la réalisation de l’autonomie humaine ? Hegel avance deux arguments en faveur de cette thèse. En premier lieu le christianisme est originellement une religion privée, qui vise le perfectionnement de l’individu et peut exister pour une petite communauté, mais non pour une société. « Si tu veux être parfait, vends tout ce que tu possèdes et offre ton bien aux pauvres, dit le Christ au jeune homme. Cette image que le Christ nous donne de la perfection porte en elle-même la preuve que son enseignement ne visait que la formation et la perfection de l’individu : impossible de l’étendre à toute une société »[243]. Plus encore, elle ne peut être reconnue comme vraie par tous : « ce qu’il y a d’extraordinaire y est toujours soumis à l’incrédulité ; si longtemps qu’elle reste une religion privée, chacun est libre d’y croire, mais si c’est une religion publique, il faut toujours qu’il y ait des incroyants »[244]. En second lieu – et ici l’argument se révèle véritablement décisif – c’est l’incapacité du christianisme à frapper l’imagination qui est dénoncée : « On n’y trouvera rien qui soit destiné à l’imagination, comme c’était le cas chez les Grecs : elle est triste et mélancolique, orientale ; elle n’est pas née sur notre sol et ne pourra jamais s’y adapter »[245]. Il y a déjà ici deux

[242] *Ibid*., fragment 4, p. 40 / *W1*, p. 51. La dernière citation est tirée de Lessing, *Nathan le Sage*, acte II, scène 1.
[243] *Ibid*., fragment 2, p. 36 / *W1*, p. 46.
[244] *Ibid*., fragment 10, p. 56 / *W1*, p. 72.
[245] *Ibid*.

imaginations distinctes : l'une, orientale, sublime, mélancolique, issue du servage et d'une mort qui échappe, ou, mieux, domine l'individu ; l'autre, occidentale ou grecque, belle, joyeuse et libérée de la crainte de la mort.

De cela il ressort que le christianisme dévalorise la vie terrestre pour ne devenir qu'une *meditatio mortis* dépourvue de tout héroïsme. Le chrétien « ne songe qu'à l'école de la préparation à la vie future : sa vie en soi n'a aucune valeur, si ce n'est en fonction de cette vie future. (…) Les héros de toutes les nations meurent de la même manière, ils ont vécu et appris au cours de leur vie à reconnaître la puissance de la nature. Mais l'insensibilité vis-à-vis de cette dernière, vis-à-vis de son moindre mal, rend aussi inapte à supporter ses plus grands effets. Car pourquoi des peuples qui ont fait de la préparation à la mort la partie centrale, la pierre de touche de toute leur construction religieuse, meurent-ils en général de manière si peu virile, alors que d'autres nations voient s'approcher cet instant sans éprouver de crainte ? C'est comme pour un repas : l'un commencera tôt le matin à faire friser ses cheveux, il revêtira son habit de cérémonie, fera atteler ses chevaux, tout pénétré de l'importance de ce qui l'attend ; il réfléchira tout le temps à son comportement, à la manière dont il mènera la conversation, semblable à un jeune orateur qui craint de mal mener son affaire. Mais un autre, en revanche, vaquera à ses affaires le matin et ne se rappellera de l'invitation qu'au moment de passer à table ; il y arrivera détendu et se comportera avec la même simplicité que s'il était chez lui »[246].

L'imagination chrétienne se révèle donc à titre insigne comme l'imagination d'une âme angoissée par une vie future dont elle ne sait rien, signe d'une vie qui se sépare d'elle-même et tend à la mort. C'est pour cette raison essentielle qu'une telle imagination ne peut être à la source d'une religion subjective : n'étant pas fondée sur l'amour du beau, mais sur la crainte de la mort, elle reconduit nécessairement toute religion au despotisme de l'Etat et de l'Eglise, qui vont alors asseoir leur domination sur une telle imagination angoissée. « Le prince et la prêtraille de cour, tuteurs de leur peuple, ont donné à leurs enfants des précepteurs qui les tenaient en laisse et les menaçaient de les dresser au fouet, le cas échéant. On a donc conservé, en plus des peines politiques, les châtiments de l'Eglise, les pénitences et les confessions. On a supprimé la véritable confession auriculaire mais les prêtres ont gardé leur rôle de confesseur pour venir en aide aux consciences inquiètes, dont l'imagination était constamment assaillie et surtout angoissée »[247]. Aussi, lorsque Hegel critique l'incapacité du christianisme à frapper l'imagination, c'est en ce que celle-ci ne trouve rien qui lui soit donné pour favoriser la vie terrestre, et, partant, mener à bien les affaires publiques. Dès lors, une telle imagination vidée

[246] *Ibid*., fragment 9, pp. 53-54 / *W1*, pp. 67-69.
[247] *Ibid*., fragment 7, pp. 49-50 / *W1*, pp. 63-64.

de sa vitalité n'appelle-t-elle pas une guérison ? N'y a-t-il pas ici l'indication d'une impossibilité pour l'Eglise de devenir religion subjective ? Et ne faut-il pas alors revenir vers la Grèce antique en tant qu'elle pourrait être un modèle d'une imagination à la source d'une telle religion subjective ?

B. La religion subjective et modèle de la Cité grecque

Nous revenons ainsi à la question du passage de la religion objective à une religion subjective, et devons à présent questionner la nécessité de retrouver une imagination politique et religieuse qui puisse opérer à une telle transformation, ce sans quoi l'autonomie des individus et des peuples ne pourrait advenir. N'y a-t-il pas, dans la période de Berne, une tentation romantique du jeune Hegel, dans la mesure où une telle transformation réclamerait l'œuvre d'une imagination politique et religieuse comparable à celle de la Grèce antique et de sa religion ? N'y a-t-il pas l'appel encore tacite d'une nouvelle mythologie seule à même de rendre sensible les désirs et les devoirs des citoyens du « Royaume de Dieu » ? On prendra d'abord soin de noter qu'une telle idée n'apparaît jamais clairement chez le jeune Hegel. Hormis le texte du *Plus ancien programme*, dont l'attribution de la paternité à Hegel est à bien des égards problématique, il n'est jamais explicitement mention de créer une nouvelle mythologie, quand bien même nous voyons certaines idées du *Plus ancien programme* correspondre avec des thèses hégéliennes[248]. Les époques de Berne et de Francfort esquissent davantage une telle idée plutôt qu'elles ne l'affirment expressément. La notion même d'éducation esthétique n'y est présente qu'en filigranes, et c'est le travail conceptuel sur l'imagination, ainsi que la valeur qui lui est accordée, qui doit d'abord retenir notre attention. Dès lors, en quel sens la conception hégélienne de l'imagination, du temps de Berne, puis de Francfort, incline vers une subjectivité romantique, c'est-à-dire vers une subjectivité mue par ce désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu au moyen d'une nouvelle mythologie ?

1. L'imagination religieuse et politique du temps de Berne

La question de l'imagination devient au cours de l'époque de Berne un concept central pour penser la politique et la religion. C'est en effet à elle qu'il revient d'opérer à la

[248] En l'occurrence la question d'une éthique conçue comme le système complet de tous les postulats pratiques, la nécessité d'une religion sensible et d'un devenir poétique de la philosophie. On notera cependant que Hegel ne souhaite en aucun cas, comme il est écrit dans le *Plus ancien programme*, la disparition de l'Etat, puisque c'est à ce dernier qu'il incombe de subjectiver la religion objective.

transformation de la religion objective en une religion subjective, ou encore de détruire les puissances hétéronomes pour favoriser l'autonomie. On se souvient que Hegel attribue à l'Etat le rôle de la subjectivation de la religion objective, et il nous faut relier cette thèse à « l'imagination nationale » (*Nationalphantaisie*) qui, d'après Hegel, permet de produire une mythologie : « Chaque peuple eut ses propres objets de l'imagination, ses dieux, anges, diables ou saints qui survivent dans ses traditions, et dont la nourrice raconte les histoires et les exploits aux enfants, qu'elle attire en impressionnant leur imagination ; c'est ainsi que survivent ces histoires. Outre ces créations de l'imagination, vivent dans le souvenir de la plupart des peuples, particulièrement des peuples libres, les anciens héros de l'histoire de leur patrie, les fondateurs ou libérateurs des Etats, et surtout les hommes plus valeureux d'avant l'époque où le peuple s'unit en un Etat régi par des lois civiles. Ces héros ne vivent pas isolés dans la seule imagination des peuples ; leur histoire – le souvenir de leurs exploits – est liée à des fêtes publiques, jeux nationaux, à maintes institutions internes ou relations avec d'autres Etats, à des familles et régions réputées, à des temples publics et autres monuments. Chaque peuple qui possède sa propre religion et sa propre Constitution ainsi que de sa culture, mais les a complètement fait siennes, a eu une telle imagination nationale – ainsi que les Egyptiens, les Juifs, les Grecs, les Romains. Même les anciens Germains, les Gaulois, les Scandinaves eurent leur Walhalla où habitaient leurs dieux, leurs héros qui vivaient dans leurs chants et dont ils exaltaient les exploits dans les batailles, ou qui, lors de festins, emplissaient leur âme de grandes résolutions ; ces peuples eurent leurs bosquets sacrés où ces divinités leur étaient toutes proches »[249].

Mais y a-t-il seulement encore une telle imagination nationale, non seulement pour le peuple allemand, mais plus généralement pour les peuples chrétiens d'Europe ? Le christianisme n'a-t-il pas rendu impossible toute imagination nationale ? C'est vers une telle thèse que tend Hegel dans ce fragment daté des années 1795-1796[250], reconduisant la responsabilité du drame religieux et politique de la modernité à la religion chrétienne, là où même Juifs, Romains et anciens Germains, peuples souvent critiqués par Hegel, se voient attribués une telle imagination nationale à la source d'une vie éthique. En effet, si cette imagination angoissée du christianisme paraît à Hegel être une imagination appauvrie, c'est bien au christianisme lui-même qu'il faut attribuer la responsabilité de cet appauvrissement. « Le Christianisme a dépeuplé le Walhalla, abattu à coups de hache les bosquets sacrés, extirpés

[249] Hegel, *FB*, fragment 18, p. 89-90 / *W1*, p. 197.
[250] La chronologie des écrits de jeunesse de Hegel a été établie par Gisela Schüler, « Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften », *Hegel-Studien*, vol.2, Bonn, 1963, pp. 111-159. La datation se fonde notamment sur l'évolution de l'écriture de Hegel en ces années.

l'imagination du peuple comme une superstition honteuse, comme un poison diabolique, et nous a donné en échange l'imagination d'un peuple dont le climat, la législation, la culture et les intérêts sont étrangers, dont l'histoire n'a absolument aucun lien avec nous. Dans l'imagination de notre peuple vivent un David, un Salomon ; mais les héros de notre patrie sommeillent dans les livres d'histoire des érudits, et pour ceux-ci un Alexandre, un César, etc. présentent autant d'intérêt que l'histoire d'un Charlemagne ou d'un Frédéric Barberousse »[251]. Hegel en vient même à parler d'une imagination anéantie et brisée par certains aspects de la mythologie chrétienne : « Il me suffit d'évoquer les idées des récompenses qu'on a ajoutées aux félicités mystiques et aux avantages enfantins et légers qui reposent sur un orgueil immoral ; ou encore celles des châtiments que l'on dépeint de manière plus éloquente que les récompenses dans les images sensibles et criardes des tortures de l'enfer, où le diable accable l'âme avec une imagination toujours nouvelle, pour toute éternité, sans espoir de rédemption : rien d'étonnant, si la violence de ces représentations a brisé et abattu l'imagination, et si elles ont conduit tant d'homme aux désespoir et la folie »[252].

Plus encore, la critique de Hegel, bien qu'elle s'enracine singulièrement dans le mouvement protestant, en vient également à critiquer la Réforme. Celle-ci apparaît en effet à Hegel comme n'ayant pas été assez forte pour transformer la positivité de la religion chrétienne, et c'est une certaine déception à l'égard de la Réforme qui paraît en ce fragment, comme si cette dernière ne sut pas être la révolution pourtant appelée des peuples chrétiens, une révolution somme toute manquée, mais dont l'exemple doit cependant nous inviter à repenser le propre d'une révolution victorieuse, conduisant ainsi le peuple allemand actuel à investir par la philosophie le champ de l'imagination politique et religieuse : « Hormis peut-être Luther chez les protestants, quels pourraient être nos héros, nous qui n'avons jamais formé une nation ? Qui serait notre Thésée, qui aurait fondé un Etat et lui aurait donné ses lois ? Où sont nos Harmodios, et nos Aristogiton, libérateurs de nos pays, pour qui nous chanterions des scolies ? (…) La Réforme ; la prétention sanguinaire du droit de faire une Réforme est un des rares événements pour lequel une partie de la nation manifesta un intérêt, et un intérêt qui ne s'est certes pas évanoui en fumée et dissipé avec le refroidissement de l'imagination, comme celui qu'éveillèrent les croisades, mais qui fut animé par le sentiment d'un droit durable, du droit de suivre, en matière d'opinions religieuses, les convictions qu'on a acquises par soi-même ou qu'on a reçues (…) Ainsi sommes-nous dépourvus d'une imagination religieuse qui aurait grandi sur notre sol et serait liée à notre histoire ; et nous sommes absolument privés de toute

[251] *Ibid.*
[252] *Ibid.*, fragment 11., p. 62 / *W1*, p. 79 ; trad. modifiée.

imagination politique. Seul un résidu d'imagination se glisse furtivement ça et là parmi le peuple sous le nom de superstition (…) En raison de cette disposition d'esprit de la partie la plus huppée de la nation, et en dehors du fait que la matière elle-même présente un aspect sauvage et grossier, il n'est plus du tout question de pouvoir ennoblir ce résidu de mythologie et d'affiner ainsi la manière de sentir d'un peuple ainsi que son imagination »[253]. N'est-ce pas dès lors l'affirmation tacite qu'il faille, plutôt que d' « ennoblir » (*zu veredeln*) la mythologie chrétienne, créer une mythologie nouvelle depuis une imagination politique et religieuse régénérée ? Il est en tous cas manifeste que l'état présent de la vie politique et religieuse européenne apparaît à Hegel comme un temps de détresse spirituelle, proche en cela des représentations de Schiller et de Hölderlin. Et comme eux, Hegel lui aussi tournera son regard vers la Grèce antique, dans la mesure où elle est aussi pour lui un modèle et une source d'inspiration pour la révolution à venir, révolution qui, avant d'être politique, devrait ainsi être artistique et religieuse. En quoi la mythologie grecque nous renseigne-t-elle dès lors sur la vitalité et l'autonomie du peuple grec ? En quoi pourrait-elle être un modèle ?

Soulignons d'abord l'opposition que Hegel constitue entre l'imagination nocturne du christianisme et l'imagination diurne des Grecs, signifiant un rapport tout à fait opposé à la mort. L'imagination des Grecs, en effet, parce qu'elle n'est pas une imagination angoissée, est une imagination religieuse et politique pleine de vitalité, une imagination qui fut à même d'opérer à la subjectivation de la religion objective : « Quelle différence entre ces images qui sont passées dans l'imagination de notre peuple et celles qui ont traversé l'imagination des Grecs ! Chez ceux-ci, la mort est un beau génie, le frère du sommeil, éternisé sur les monuments et les tombes ; chez nous, c'est un squelette dont le crâne horrible parade sur tous les cercueils. Pour les Grecs la mort évoquait la jouissance de la vie tandis qu'elle nous en sépare »[254]. C'est ailleurs la joie et l'allégresse de l'imagination des bacchantes qui est mise en opposition avec l'imagination chrétienne : « Quand l'imagination des bacchantes grecques s'amplifiait jusqu'à la folie – elles croyaient voir réellement la divinité, elles s'adonnaient aux éclats les plus sauvages d'une ivresse déréglée, leur enthousiasme exprimait la joie et l'allégresse, et s'effaçait bientôt dans la vie quotidienne. Mais les débauches religieuses de l'imagination [chrétienne] sont au contraire les éclats du désespoir le plus triste, le plus angoissé ; celui-ci bouleverse profondément les organes et il est rare qu'on puisse y remédier »[255].

[253] *Ibid.*, fragment 18, pp. 90-91 / *W1*, pp. 197-198.
[254] *Ibid.*, fragment 9, p. 64 / *W1*, p. 69.
[255] *Ibid.*, fragment 11, p. 62 / *W1*, p. 79.

Une telle opposition revêt également un sens politique, Hegel mettant face à face le républicanisme des Grecs et l'aristocratisme féodal allemand. Dans ce dernier cas, en effet, l'imagination n'a pas été seulement appauvrie par le christianisme, mais elle s'est encore scindée selon les castes, là où les classes populaires et les classes nobles, en Grèce, possèdent une seule et même imagination, indiquant par ce l'unité du peuple Grec au-delà des disparités économiques et sociales. « Les aimables plaisanteries d'un Hölty, d'un Bürger ou d'un Musäus dans ce domaine [de l'imagination] échappent complètement à notre peuple, trop en retard pour le reste de sa culture pour être réceptif aux plaisirs qu'elles donnent ; de même l'imagination des couches plus cultivées de la nation porte sur un domaine complètement différent de celui qui correspond à l'imagination des classes populaires, de sorte que les écrivains et les artistes qui travaillent pour les premières ne sont absolument pas compris par ces dernières, même en ce qui concerne les scènes et les personnages. En revanche le citoyen athénien qui, en raison de sa pauvreté, ne pouvait donner sa voix à l'assemblée publique du peuple, ou qui était même contraint de se vendre comme esclave, savait, tout aussi bien qu'un Périclès et un Alcibiade, qui étaient cet Agamemnon, cet Œdipe qu'un Sophocle et un Euripide représentaient au théâtre sous les nobles figures d'une humanité belle et sublime, ou qu'un Phidias et un Appel présentaient sous les formes pures d'une beauté corporelle »[256].

Un peuple est ainsi d'abord uni par son imagination religieuse et sa mythologie, et il incomberait ainsi à la révolution en cours de revivifier l'imagination politique et religieuse des allemands en réunifiant celle-ci là où elle s'est scindée. Nous savons que Hegel croit en cette époque de Berne, comme en témoigne déjà la lettre à Schelling du 16 avril 1795 citée plus haut, à une prochaine révolution, laquelle pourra se hisser au-delà de l'imagination angoissée de la mythologie chrétienne pour renouer avec une imagination nationale dont le modèle est celui de la mythologie grecque. « On n'a plus besoin de l'appareil de l'angoisse, du système artificiel des impulsions et des motifs de consolations où des milliers d'hommes faibles trouvaient leur réconfort. Le système de la religion qui prenait toujours la couleur de l'époque et des Constitutions politiques, qui érigeait en vertus suprêmes l'humilité ainsi que la conscience de notre impuissance (une conscience qui attend tout d'ailleurs et même, en partie, le mal), va donc maintenant recevoir une dignité propre, vraie et autonome »[257]. Mais n'est-ce pas de la philosophie et de la poésie mythologique que le système de la religion reçoit cette autonomie ? Il apparaît que l'attrait du peuple allemand pour la mythologie grecque est en vérité déjà un signe de son autonomie, de sa supériorité sur les oppositions figées de l'entendement :

[256] *Ibid*., fragment 18, pp. 91-92 / *W1*, p. 199.
[257] *Ibid*., fragment 12, p. 69 / *W1*, p. 101.

« Lorsque se répandirent le goût de l'ancienne littérature ainsi que celui des Beaux-Arts, la partie la plus cultivée de la nation accueillit dans son imagination la mythologie des Grecs, et ce fait qu'elle a été sensible à ces représentations montre sa grande autonomie et son indépendance à l'égard de l'entendement, lequel n'aurait pu s'empêcher de perturber la libre jouissance qu'elle en retirait »[258].

La mythologie grecque, si elle est un modèle, ne doit cependant pas être la matière de cette mythologie à venir, et il ne peut nullement être question de restaurer une mythologie appartenant à un passé révolu. Il n'est en effet nullement question d'imiter la mythologie grecque, ou plus encore la mythologie des anciens germains, et il s'agit bien ici d'une nouvelle mythologie qui ne réduit pas à de l'ancien : « D'autres tentèrent de redonner aux Allemands une imagination propre qui eût grandi sur leur terre et sur leur sol ; et ils leur rappelaient : "le pays des Achéens est-il donc celui des Teutons ?"[259]. Seulement une telle imagination n'est pas celle des Allemands d'aujourd'hui. Restaurer l'imagination perdue d'une nation fut de tout temps une entreprise vaine, et pouvait encore moins réussir que la tentative de Julien, qui voulait faire revivre dans ses contemporains la mythologie de ses pères, avec la force et l'universalité qu'elle avait eues autrefois, tentative dont la réussite était bien plus vraisemblable parce que les âmes étaient encore emplies de cette ancienne mythologie, et que l'empereur disposait encore de nombreux moyens pour donner la priorité à cette mythologie. Cette ancienne imagination allemande ne trouve rien dans notre époque à quoi elle puisse s'accrocher, se nouer ; elle est aussi détachée de l'ensemble de nos représentations, opinions et croyances, elle nous est aussi étrangère que l'imagination ossianique ou indienne, et ce que le poète rappelle à son peuple eu égard à la mythologie grecque, on pourrait à bon droit le lui rappeler à lui et à son peuple eu égard à la mythologie judaïque, et demander : le pays de Judas est-il donc celui des Teutons ?" »[260]. On peut lire dans ce passage les premières traces d'une critique que Hegel conservera tout au long de son œuvre, à savoir la critique des tentatives de restauration des mythologies nordiques pour doter l'Allemagne d'une imagination politique et l'unifier religieusement par elles. En cela, Hegel aura toujours été critique d'un certain romantisme (on peut penser notamment à Ludwig Tieck, plus tardivement à Wagner), et il n'aura jamais été question dans l'œuvre de Hegel de rattacher l'Allemagne à une telle histoire des peuples germaniques non chrétiens. Le romantisme du jeune Hegel – tout comme celui de Hölderlin –

[258] *Ibid*., fragment 18, pp. 92-93 / *W1*, pp. 199-200.
[259] Comme le mentionne ici Robert Legros, Hegel songe à l'ode de Klopstock, *Der Hügel und der Hain*, où le poète pose cette question.
[260] *Ibid*., p. 93 / *W1*, p. 200.

n'a de sens qu'au regard d'une Grèce idéalisée, modèle à suivre pour accomplir la révolution en cours ; celui-ci trouve ainsi sa genèse à l'époque de Berne, avant de s'approfondir à Francfort, et de s'estomper enfin à Iéna, où la Grèce apparaîtra dès lors comme un modèle que l'humanité a dû abandonner au cours de son histoire.

2. L'approfondissement de la question à l'époque de Francfort

La période de Francfort, marquée par le rapprochement avec Hölderlin, approfondit la critique de la religion positive et la question du besoin qu'ont les peuples d'une beauté à la source de leur mythologie. Or si l'époque de Berne se caractérise par une critique tournée essentiellement vers la religion chrétienne, c'est désormais le judaïsme (et plus généralement l'Orient) qui apparaît comme l'origine véritable de la positivité et la source authentique de l'asservissement des peuples chrétiens. En cette période encore Hegel favorise le peuple grec sur le monde oriental, ainsi que sur le christianisme qui en provient, mais l'on observe cependant que la critique du monde oriental, en opposition au monde grec, reçoit de nouveaux approfondissements au moyen de la distinction du beau et du sublime, et que ces deux affects esthétiques vont se révéler déterminant dans la conception hégélienne de l'histoire. En outre, Hegel reprend ici à son compte l'idée que le sublime, à la différence de la beauté, est un affect esthétique qui excède la capacité de synthèse de l'imagination. Repartant de la partition entre l'imagination chrétienne, angoissée et morbide, incapable de produire une autonomie des peuples, et s'étendant désormais plus clairement au monde oriental et au judaïsme, et une imagination grecque proprement nationale et vivante, Hegel leur associe désormais le sublime pour la première, et la beauté pour la seconde. Nous pouvons donc désormais concevoir l'autonomie et l'hétéronomie des peuples depuis la modalité esthétique particulière sous laquelle ils se rapportent au monde : un peuple qui voit la beauté dans le monde se révèle autonome, tandis qu'un peuple expérimentant le sublime hétéronome. « L'esprit des Grecs est la beauté ; l'esprit des orientaux, le sublime et la grandeur. Abraham était un riche berger, un souverain indépendant. Le sol sur lequel il se trouvait : une plaine démesurée ; le ciel au-dessus de lui : une voûte démesurée… »[261].

On retrouve en outre dans ce fragment un thème qui traversera toute la période de Francfort, à savoir l'idée que les Orientaux – et plus particulièrement le peuple juif – sont des

[261] Hegel, *PF*, p. 104 / le texte de l'édition française est tiré de *« Der Geist des Christentums ». Schriften 1796-1800. Mit bislang unveröffentlichten Texten.* Herausgegeben und eingeleitet von W.Hamacher (Ullstein-Buch, 3360), Francfort-Berlin-Vienne, Ullstein, 1978, pp. 346-348 (désormais abr. « *Hammacher* »).

peuples vivant l'épreuve de la séparation de la nature et de l'esprit, du fini et de l'infini ; et cette expérience de la séparation, de l'opposition qui ne parvient pas à se résoudre, est le signe de l'asservissement des peuples, de la domination despotique qui s'exerce sur eux et les rend hétéronomes. Plus encore, c'est un profond malheur qui les habite. En effet, le sublime présente l'expérience d'une démesure : c'est l'expérience esthétique d'une force transcendante à l'individu, d'une force excédant toute réalité finie que forgerait l'imagination (et brisant donc en cela ce caractère fini de l'existence), et qui se présente comme pouvoir souverain et commandement. Le sublime est une expérience esthétique qui retranscrit le caractère de la soumission, qui humilie le peuple qui en fait l'expérience tout en lui révélant en même temps sa grandeur : le sublime démontre au peuple qu'il est appelé à la liberté. Depuis la terreur inspirée par le maître – le Dieu invisible et transcendant à la nature, ayant pouvoir de vie et de mort sur ses sujets – le sublime révèle une liberté qui est un idéal, mais qui n'est nullement présent dans la nature. C'est de cette expérience que naît le malheur, et, ce qui deviendra plus tard la conscience malheureuse de la *PhE,* trouve ici sa première forme : je fais dans le sublime l'expérience d'avoir été séparé de l'essence, et cet asservissement présent n'est qu'une chute temporaire, la nature en laquelle je vis ne m'apparais pas comme ma patrie, c'est pourquoi je tend à reconquérir cette liberté en rejoignant cette transcendance – voilà le désir qu'engendre le sublime et le malheur des peuples expatriés. Le sublime retranscrit ainsi l'expérience d'un peuple dominé, réduit à l'esclavage, éloigné de sa terre natale qui lui demeure pourtant promise, d'abord comme un au-delà dans le temps, puis ensuite comme un au-delà du temps – la patrie de l'éternité qui ne se retrouve qu'après la mort pour ceux qui se sont soumis durant cette vie à la loi du maître, pour ceux qui ont dédaigné cette nature qui n'est pas leur patrie.

C'est donc cette expérience du sublime qui est au commencement de l'histoire orientale, commencement qui apparaît toujours déjà comme une patrie perdue à retrouver. En cela, nous voyons déjà ici en quoi la subjectivité romantique fait, dans la Révolution française, et plus encore dans les guerres napoléoniennes, l'expérience du sublime. Les peuples enchaînés voient transparaître dans le chaos qui bouleverse l'Europe l'idéal de liberté – et la quête romantique du Royaume de Dieu est en ce sens d'abord engendrée par l'expérience du sublime – et c'est depuis un point de vue tragique déjà au commencement de l'histoire que doit se penser son achèvement révolutionnaire[262]. Le sublime est au commencement et à la fin de l'histoire, et la beauté ne se révèlera être quant à elle, au sein du monde grec, qu'une interruption du cours tragique de l'histoire humaine. C'est donc bien la Grèce qui demeure le modèle esthétique de

[262] Cf. Jacques Olivier Bégot, « La naissance du tragique, enfanté par l'esprit du sublime », *in Revue germanique internationale*, 18 | 2013, pp. 75-90.

référence car la beauté est essentiellement une expérience grecque, que ni l'Orient, ni le christianisme qui en découle, ne peut saisir. Il est ainsi nécessaire de distinguer l'Orient de la Grèce, le sublime de la beauté, car l'écart entre ces deux commencements dont la modernité hérite est à même de révéler aussi bien sa condition servile des peuples que la modalité esthétique par laquelle une libération s'envisage.

Cette conception, Hegel la partage avec Hölderlin qui, dans *Hypérion,* conçoit également l'Egypte, et plus généralement l'Orient, comme une terre de tyrannie en opposition à la patrie grecque évoluant sous le signe de la beauté. « Seul un Grec, écrit Hölderlin, pouvait inventer la grande parole d'Héraclite *εν διαμερον εαντο* – l'Un distinct en soi-même –, car elle dit l'essence de la beauté, et avant qu'elle fût inventée, il n'y avait pas de philosophie. (…) L'Egyptien ne le pouvait pas. Qui n'aime pas le ciel et la terre et qui n'est pas aimé d'eux, qui ignore l'accord avec l'élément dans lequel il vit, accord dispensé par ce mutuel amour, ne peut être, par nature, en accord avec soi ; et s'il ressent la beauté éternelle, ce ne peut être, en tout cas, avec l'aisance des Grecs. Pareil à un tyran splendide, le climat oriental terrasse de sa puissance et de son éclat ses habitants ; là, avant même d'avoir appris à marcher, l'homme doit savoir s'agenouiller, et prier avant de parler ; avant que son cœur n'ait trouvé son équilibre, il doit s'incliner, et avant que l'esprit n'ait la force de porter des fleurs et des fruits, le Destin et la Nature lui retirent, de leur feu, toute énergie. L'Egyptien est assujetti avant d'être un Tout, c'est pourquoi il ignore le Tout, et la beauté ; le Très-Haut qu'il nomme est une puissance voilée, une énigme terrible ; Isis sombre et muette est son premier et son dernier mot, une infinité vide dont il n'est jamais rien sorti de raisonnable. Le plus sublime néant n'engendre encore que néant »[263]. C'est cette ignorance du Tout, l'énigme terrible qui sera bientôt assimilé par Hegel à celle du Sphinx de Thèbes, et dont seul l'homme grec saura la réponse, qui est manifeste dans l'expérience du sublime. Hegel conservera une telle assimilation du sublime au despotisme oriental jusque dans les *Leçons d'Esthétique* de maturité. Là où est l'angoisse et une imagination éprouvée par le sublime, là est la domination et le despotisme : domination de Dieu sur l'homme par l'intermédiaire de l'Eglise, domination de l'homme sur l'homme par l'intermédiaire de l'Etat, domination de l'homme sur la nature. Ce qui règne ici, c'est la différenciation et l'écart du sujet et de l'objet, dont l'un commande à l'autre en se positionnant dans un rapport hiérarchique, un rapport qui est ainsi inégalitaire. La figure du divin qui se détache ici, ou plutôt le divin comme infigurable, comme transcendance absolue conduisant l'imagination angoissée au sublime, est par excellence celle propre à la religion juive (et c'est

[263] Hölderlin, *op. cit.*, pp. 203-204.

sans doute en cette période de sa vie que Hegel est le plus critique, le plus sévère, et certainement aussi le plus injuste à l'égard du judaïsme). Mais celui qui tel Œdipe – et l'on sait à quel point cette figure deviendra plus tard déterminante dans les *Leçons d'Esthétique* – sait répondre à l'énigme du Sphinx, celui qui sait voir la figure de l'homme dans laquelle se reflète l'infinité du divin, celui-là retrouve sa patrie, et de l'expérience du sublime chemine vers celle de la beauté. C'est pourquoi, à l'inverse du monde oriental, de sa répétition dans la foi chrétienne, et, ultimement, dans l'esthétique romantique du sublime, les Grecs quant à eux sont l'incarnation d'un peuple heureux, et, partant, la source classique à laquelle il faut se référer pour réunir de nouveau dans la beauté la nature et l'esprit, et de confondre ainsi ce qui n'est d'abord qu'un idéal de liberté avec la réalité. La beauté révèle en effet chez un peuple la patrie retrouvée, tel Ulysse revenu en Ithaque, elle est le bonheur présent d'être chez soi au sein de cette nature.

Mais comment produire la beauté ? D'où l'imagination trouve-t-elle une telle puissance pour créer des dieux n'exprimant pas la séparation de l'homme et de la nature, mais, au contraire, leur union ? Une telle question engage pour Hegel le sens authentique du divin, car ce dernier exprime en sa vérité l'union de la nature et de la liberté : lorsque « sujet et objet, ou nature et liberté sont pensés dans une unification telle que la nature est liberté, que sujet et objet ne peuvent être séparés, là est le divin ; - un tel idéal est l'objet de toute <unification> religion. Une divinité est sujet et objet en même temps, on ne peut dire d'elle qu'elle soit sujet en opposition à des objets, ou qu'elle ait des objets »[264]. Dans le sublime la nature n'est pas liberté, mais celle-ci est reconduite à une transcendance, si bien que la nature n'apparaît à l'homme que comme le lieu propre à la servitude ; la nature n'est liberté que dans la beauté. Mais qu'est-ce à dire que la nature soit liberté ? Cela signifie d'abord, selon Hegel, une nature peuplée et animée par une multitude de dieux, lesquels sont des créations de l'imagination humaine prenant non pas tant possession de la nature que posant dans la nature la figure de sa propre subjectivité créatrice. « Animer des objets, c'est en faire des dieux – Observer un ruisseau, considérer comment il doit s'écouler dans les régions inférieures selon les lois de la pesanteur, comment il est circonscrit par le sol et les berges, et comment il subit leur pression, c'est le concevoir – lui donner une âme, s'intéresser à lui comme à son égal, l'aimer ; c'est en faire un dieu »[265]. C'est ainsi fondamentalement l'amour qui, opposé à la crainte et l'angoisse, est le mot désignant pour le jeune Hegel la source d'une imagination créatrice de beauté. La divinisation de la nature ne peut en effet se faire sans amour, et c'est là le point essentiel qui

[264] Hegel, *PF*, p. 115 / *Hamacher*, pp. 354-358.
[265] *Ibid*.

domine la philosophie de la vie du jeune Hegel. Et si plus tard cette projection de l'esprit humain dans la nature signifiera aliénation, elle est du temps de Francfort signe d'une union intime entre la nécessité et la liberté, entre l'infini et le fini, la liberté en son sens le plus haut.

De cela, il résulte que l'amour et la beauté sont au commencement, si bien que la crainte et le sublime ne peuvent qu'être seconds : la séparation n'advient qu'après une union originaire. C'est pourquoi l'on voit apparaître dans les écrits de Francfort une genèse de la mythologie, laquelle correspond à la naissance historique de l'esprit humain et à la formation des premiers peuples depuis la sortie de la nature. Les premières esquisses d'une telle philosophie de l'histoire de l'époque de Berne reçoivent alors de nouveaux traits. Hegel y conçoit même des temps anciens précédant le despotisme oriental où l'homme vivait en harmonie avec la nature, un temps donc où l'homme était proche des dieux qui animaient les choses de la nature. Pourtant, suit à cette union originelle l'âge de la séparation, et Hegel, dans des termes voisins à ceux de Hölderlin, pensera alors le mouvement historique à partir d'un retrait des dieux vis-à-vis des hommes. « Dans les temps anciens, écrit Hegel, les dieux évoluaient parmi les hommes ; plus s'accrut la séparation, l'éloignement, plus les dieux se détachèrent des hommes ; ils y gagnèrent en sacrifices, encens et culte, et on les craignit davantage, jusqu'à ce que la séparation se fît si importante que l'unification ne pût plus se faire que par violence. Il ne peut y avoir d'amour que pour l'égal, pour le miroir, pour l'écho de notre être »[266]. Ce qui doit retenir ici notre attention, outre cette pensée de l'éloignement des dieux qui rattache Hegel à Hölderlin, est l'idée qu'un tel éloignement est dû à un changement de rapport au divin : non plus l'amour qui permit à l'imagination de créer les dieux, mais une crainte des dieux qui les font apparaître comme des puissances dominatrices extérieures à soi. Ici procède proprement le mouvement de l'aliénation, aussi bien dans le sens d'une *Entäusserung* que d'une *Entfremdung* : le divin, qui procède de l'intériorité du sujet, de l'amour et de l'imagination, devient extérieur à lui et s'oppose à l'homme. Ce dernier ne se comprend plus comme le créateur du divin mais comme sa créature, si bien qu'il est en cela devenu étranger à lui-même. Cet affect de la crainte, né de la puissance objectivante de l'amour et de l'imagination, se révélera alors toujours de plus en plus important pour la philosophie de maturité de Hegel. Là où croît la crainte subsiste certes encore les dieux, mais ceux-ci se sont éloignés. Et les temps où la crainte est dominante sont aussi ceux où les cultes extérieurs sont importants, et où la violence et le malheur croît. A l'inverse, là où la crainte s'avance, l'amour qui autrefois faisait que l'homme retrouvait sa propre liberté dans la nature décline. Il y a ici un antagonisme entre deux affects fondamentaux

[266] *Ibid.*

que Hegel mobilise dans le cadre de sa philosophie de la vie : la crainte et l'amour. Et c'est à partir de ces deux affects que peut se comprendre d'une part la liberté ou l'asservissement politique des peuples, d'autre part l'affect esthétique du beau ou du sublime qui lui est conjoint. Nous avons originairement l'amour, la beauté et la liberté, mais ceux-ci s'aliènent pour devenir la crainte, le sublime et le despotisme, engendrant ainsi l'inégalité, la croyance en une transcendance, et, ultimement, le malheur.

Cet avancement de la pensée du jeune Hegel se révèle donc déterminant dans la mesure où s'affermit ici le problème de la domination et de la servitude – à partir de quoi émergera à Iéna, dès le *Système de la vie éthique*, la célèbre dialectique de la reconnaissance – face à l'amour. Nous voyons d'une part l'amour être la forme première de la divinité, laquelle se transforme et s'extériorise par l'imagination, tandis que d'autre part la peur naît de la séparation de l'amour reliant l'individu à la divinité : « ce n'est que dans l'amour seul qu'on est un avec l'objet, qu'on ne le domine pas et qu'on n'est pas dominé ; - cet amour que l'imagination transforme en un être est la divinité ; l'homme séparé [en lui-même] a alors de la vénération, du respect pour lui, - [pour] l'amour uni en soi ; tandis que sa mauvaise conscience – la conscience de la séparation – lui en inspire la peur »[267]. En ces pages, Hegel, contrairement à Hölderlin, ne pense pas encore clairement une nécessité de la séparation et du malheur, et ne pense pas non plus explicitement l'amour comme indépendant d'une peur et d'une haine nécessaire à son avènement. Nous ne sommes pas encore du temps de la préface à la *PhE* où l'amour ne sera un jeu avec lui-même que moyennant la douleur du négatif[268] (et cela, d'un point de vue général, parce qu'à l'époque de Francfort Hegel favorise encore le modèle grec sur le christianisme). Mais non seulement une telle nécessité de la séparation n'apparaît pas, mais son dépassement, et, par-là, le retour à l'origine, n'est pas encore pensé moyennant la différence induite par cette séparation elle-même. C'est pourquoi la belle mythologie des Grecs peut paraître encore pour Hegel comme un modèle à suivre. Mais la beauté est-elle seulement à même de restaurer l'unité perdue là où la domination et la servitude se sont installées ? Si la beauté a laissé place au sublime, et l'égalité à l'inégalité, n'est-ce pas déjà là l'indice de son insuffisance ? La volonté de les restaurer n'est-elle pas toujours déjà caduque ? Voilà les questions vers lesquels inclinera peu à peu Hegel à mesure qu'il s'avancera dans son analyse de l'histoire, et notamment à mesure que sera constitué l'idée d'un système de la vie éthique

[267] *Ibid.*
[268] Hegel, *PhE*, « préface », tome 1, p. 18 / *GW 9*, p. 18 : « La vie de Dieu et la connaissance divine peuvent donc bien, si l'on veut, être exprimées comme un jeu de l'amour avec soi-même ; mais cette idée s'abaisse jusqu'à l'édification et même jusqu'à la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif ».

articulé autour du concept de reconnaissance (*Anerkennung*). Il lui faut pour cela encore rompre avec l'idée d'une nouvelle mythologie à créer, et, plus largement, avec son romantisme. Le départ de Francfort pour Iéna marque alors le commencement d'une telle rupture, laquelle sera aussi une rupture silencieuse avec Hölderlin.

3. Le temps de la séparation

La question de l'autonomie individuelle et politique qui anime les époques de Berne et de Francfort oriente donc le questionnement hégélien vers la réalisation d'une religion subjective et, partant, on peut le supposer, d'une nouvelle mythologie à venir. Jusqu'en 1798-1799, la révolution que Hegel attend du système kantien et de son accomplissement dans une théologie encore à parfaire ne serait donc pas seulement d'ordre philosophique, mais bien également d'ordre artistique et religieuse. Il y aurait alors ici ce que nous nommons une *tentation romantique* du jeune Hegel, laquelle s'approfondira du temps de Francfort avant d'être progressivement et définitivement surmontée du temps d'Iéna. Nous allons en effet voir peu à peu Hegel abandonner l'idée d'une révolution politique réussie au moyen d'une subjectivation de la religion objective, autrement dit par l'édification d'une mythologie rationnelle nouvelle. En outre, et bien plus encore que Schelling dans la *Confession de foi épicurienne*, il est à noter que Hegel se sera démarqué par sa virulente critique du christianisme, témoignage d'une imagination angoissée favorisant l'hétéronomie et la servitude sur la liberté et l'égalité, obstacle au renouveau d'une imagination nationale seule à même de produire une telle liberté et égalité. La constitution d'une mythologie rationnelle à même de réaliser historiquement et politiquement la liberté et l'égalité ne serait-t-elle pas dès lors le sens même du « Royaume de Dieu » qui relie Hölderlin et Hegel ? Une telle entreprise ne peut certes recouvrir un sens simplement national. Cependant, si l'Allemagne a pour vocation de devenir le promoteur du nouveau monde ouvert par la Révolution française, n'est-il pas attendu d'elle la réalisation sur Terre, au moyen d'une nouvelle mythologie à créer, d'un idéal politique de liberté universelle ? Si la question ne peut définitivement être tranchée, en raison même du caractère fragmentaire de la pensée hégélienne du temps de Berne, et, dans une moindre mesure, de Francfort, il nous semble que c'est bien là le projet que soutient Hegel, et dont le manuscrit du *Plus ancien programme systématique*, qu'il conserva toute sa vie, est peut-être le souvenir témoignant de cet idéal de jeunesse, un idéal qui ne fut certes jamais le sien propre, mais toujours d'abord celui d'une époque que l'on peut à ce titre qualifier de romantique, époque

qui, dans la diversité et l'opposition de ses idées, sut se réunir autour de ce désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu.

Hegel n'aura toutefois suivi ni Hölderlin ni Schelling dans cette voie, et, comme nous l'avons mentionné, se sera peu à peu détourné d'un tel projet romantique. Plus encore, Hegel prônera bientôt l'impossibilité et l'écueil de toute tentative de nouvelle mythologie. S'il sera encore question d'une révolution à accomplir en philosophie afin de réaliser le Royaume de Dieu, ou, plutôt, de livrer aux hommes le savoir des conditions objectives de sa réalisation, étant par-là déjà réalisé dans l'élément de la pensée, l'époque d'Iéna marquera alors un tournant dans sa philosophie, et ce dans la mesure où c'est en elle que Hegel aura abandonné son romantisme de jeunesse. Le chemin qui le conduit jusqu'à la planification de son système philosophique et l'écriture de son introduction dans la *PhE* est alors non seulement un laboratoire d'expérimentation conceptuelle, mais, plus encore, le lieu d'un affrontement avec la subjectivité romantique. Nous avons encore, avant d'en venir à l'étude de la *PhE* – le monument commémoratif de la victoire hégélienne sur la subjectivité romantisme – à étudier ce nouveau chemin pris par Hegel, et à observer le revirement pris à l'égard de la mythologie et du romantisme[269]. En quoi Hegel s'est-il séparé de son romantisme de jeunesse ? Pouvons-nous voir, dès l'époque de Francfort, les premiers signes qui conduiront Hegel, du temps de Iéna, à rompre définitivement avec un tel romantisme ?

Plus peut-être qu'aucun autre commentateur, Rosenzweig aura eu le mérite d'une part d'avoir montré à quel point l'époque de Francfort était liée à la pensée de Hölderlin et Schiller, d'autre part d'avoir mis en valeur ce revirement de Hegel pendant les années 1798-1799[270]. D'après lui, en effet, Hegel se serait aperçu que non seulement l'Allemagne ne paraît pas prête pour recevoir une véritable constitution – son Etat serait apparu à Hegel toujours davantage comme une imitation morte de l'Etat vivant où le droit privé règne, et où la propriété instaure ce droit à défaut de la loi – mais c'est également l'abandon romantique envers la poésie et la mythologie qui se laisserait apercevoir dans les derniers textes de Francfort. N'est-ce pas l'espoir d'une nouvelle religion à venir qui se serait ici estompé, pour ne pas dire anéanti ? Afin de mettre en lumière cette rupture – qui sera aussi une rupture assurément énigmatique avec Hölderlin – Rosenzweig nous rappelle à juste titre la conception des âges de la vie que le Hegel de la maturité propose, laquelle ne manque pas de faire écho à sa propre vie et à une telle rupture. « Lorsque Hegel, écrit-il, beaucoup plus tard, pour la partie psychologique de ses leçons, esquissa une sorte de philosophie des âges de la vie, il expliqua à propos du passage de

[269] Cf. sur ce point Dominique Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, « Chapitre IV. La Maturation d'Iéna ».
[270] Rosenzweig, *Hegel et l'Etat*, trad. Gérard Bensussan, PUF, 1991.

la jeunesse à l'âge adulte que le "développement accompli de l'individualité subjective, en se refusant à se perdre dans l'universalité et l'objectivité", avait à y "combattre un désir de se tenir en soi, de s'installer dans la subjectivité vide, une hypocondrie". Et il ajoutait en note : "Cette hypocondrie apparaît fort souvent dans la vingt-septième année, ou dans la période qui va de cette dernière à la trente-sixième ; elle peut passer inaperçue mais les individus n'y échappent pas aisément, et si ce moment intervient plus tardivement, il se manifeste par des symptômes plus préoccupants. Cependant, étant essentiellement de nature spirituelle… cette disposition peut se répartir et s'étendre sur toute la surface étale d'une vie qui ne s'est pas retirée en soi, dans cette intériorité subjective »[271]. En quoi dès lors ce rappel de la doctrine hégélienne tardive sur les âges de la vie est-il si significatif du tournant opéré par Hegel en ces années 1798-1799 ?[272]

En premier lieu, nous avons à noter que le combat contre l'hypocondrie, ou contre cette subjectivité prise dans cette maladie qui l'empêche de sortir de soi et la fait se maintenir retirée en soi-même – peut-être déjà cette contemplation intérieure de soi qui sera par excellence l'essence de la belle-âme, et, *in fine*, de la subjectivité romantique – fut celui que Hegel (mais aussi Hölderlin) mena envers lui-même en cette époque. Tous deux eurent en effet vingt-sept ans lorsqu'ils se retrouvèrent et vécurent ensemble à Francfort, et c'est en cette période qu'Hölderlin, d'une part, achevait *Hypérion* et préparait *La mort d'Empédocle*, tandis que Hegel élaborait les concepts centraux de son système futur, tout en conservant encore ce désir romantique d'une nouvelle mythologie fondée sur l'amour et le sentiment intérieur. La trente-sixième année fut quant à elle celle de l'écriture de la *PhE*, alors qu'Hölderlin avait presque entièrement succombé à sa folie. Le silence de Hegel au sujet de la folie de Hölderlin n'est en aucun cas insignifiant, et s'il nous est impossible d'en comprendre les raisons dernières, nous pouvons toutefois être assuré que c'est un véritable drame qui a été vécu là par lui. Le destin tragique de la folie de Hölderlin fut l'ombre de Hegel du temps de Francfort et d'Iéna. Georges Bataille aura pu ainsi écrire – certes sous le mode d'une simple projection, sans que cela ne soit attesté historiquement – que Hegel est celui qui a cru devenir fou en écrivant la *PhE* : « Hegel, je l'imagine, toucha l'extrême. Il était jeune encore et crut devenir fou. J'imagine même qu'il élaborait le système pour échapper [à la folie] (chaque sorte de conquête, sans doute, est le fait d'un homme fuyant une menace) »[273]. Hegel serait ainsi celui qui, contrairement à Hölderlin,

[271] Franz Rosenzweig, *op. cit. supra*, p. 107.
[272] Pour cette notion d' « âge de la vie », cf. E. Deschavanne et P.-H. Tavoillot, *Philosophie des âges de la vie*, Paris, Hachette Littératures, Pluriel, 2008 ; ainsi que l'article de Claire Pagès, « L'âge de la liberté : Hegel avec Foucault », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2011/4 (Tome 136), p. 527-542.
[273] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard, 1954, p. 56.

serait revenu de la folie, et l'achèvement de la *PhE* serait peut-être elle-même la commémoration de cette guérison, face à l'inachèvement de *La mort d'Empédocle*, qui fut peut-être le témoignage tragique de l'impossibilité même de la subjectivité romantique. Comment revenir alors, depuis la crainte et l'exil des dieux, ou, ce qui est le même, depuis l'expatriation politique et religieuse de la modernité, à cet amour originaire seul à même de garantir l'autonomie des peuples ? Quel est le chemin du retour ? La question engage assurément le rapport à la tragédie et son nécessaire dépassement. Le héros tragique est en effet précisément celui qui ne revient pas et s'abandonne à la mort, et là où Ulysse revient en Ithaque, la figure mythique d'Empédocle se jette dans le volcan. Il y aurait ici une prise de décision en faveur d'un héroïsme seul à même de dépasser – et ce en acceptant pleinement – la condition tragique de l'homme abandonné des dieux. Et n'est-ce pas là l'itinéraire philosophique que Hegel aurait alors suivi et conservé toute sa vie durant ? N'est-ce pas déjà là secrètement la mort de l'art qui germe dans une pensée hégélienne alors en pleine ébullition ?

C. Le tournant d'Iéna

Comme le note Dieter Henrich, la relation entre Hegel et Hölderlin s'achève dans le silence au moment où Hegel arrive à Iéna. Le lien qui les réunissait autrefois a été brisé, et, alors qu'Hölderlin sombre peu à peu dans la folie, Hegel se convainc quant à lui que le monde moderne ne peut désormais plus se retrouver dans de grands poèmes mythologiques[274]. Mais ce n'est pas seulement avec Hölderlin que le tournant d'Iéna inaugure une rupture ; c'est, plus généralement, avec le cœur même du projet politique et religieux du romantisme que la rupture advient. En rejoignant Schelling et en contribuant à la nouvelle philosophie en cours, Hegel participe également au tournant que Schelling opère en lui-même à l'égard du romantisme, bien que, comme nous l'avons établi, sa philosophie conservera ultimement ce fonds romantique quant au désir de préparer la venue d'une nouvelle mythologie seule à même de restaurer l'idéal d'une communauté politique et religieuse libre. A quoi dès lors une telle rupture se reconnaît-elle ? En quoi la pensée hégélienne a-t-elle changé quant au rapport que la mythologie et l'actualité historique entretiennent l'une avec l'autre ? Certes, l'on retrouve émise dans des manuscrits de cours datés de 1803 à 1805 l'idée que l'art et la mythologie font partie intégrante

[274] Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, « Hegel und Hölderlin », pp. 9-10.

de la prise de conscience de soi de l'esprit absolu. Cette thèse, Hegel la conservera jusqu'à sa mort, l'art appartenant au cercle de l'esprit absolu. En cela, il est indéniable que Hegel aura conservé de son romantisme de jeunesse ce droit accordé à l'art quant à l'expérience de l'absolu. Il ne s'agit nullement de contester en soi la possibilité de connaître l'absolu au moyen d'une figuration mythologique. Seulement, Hegel en vient désormais à concevoir des degrés dans la connaissance de l'absolu, lesquels vont se révéler toujours davantage relatif à l'époque historique qui commande la modalité privilégiée et le degré d'accessibilité à la connaissance de l'absolu. Peu à peu l'art se révélera non seulement une connaissance de l'absolu d'un degré inférieur à la religion et à la philosophie, mais, plus encore, une modalité qui de plus en plus se voit appartenir à un passé définitivement révolu et conservé seulement dans le souvenir. Hegel commence ainsi en cette période à concevoir une insuffisance de l'art et de la mythologie quant à l'expérience de cet absolu. Ce qui dans l'actualité présente du monde échapperait au mythologique, le spéculatif serait alors en mesure de le saisir.

1. La genèse mythologique de l'esprit

Afin de mettre en lumière ce revirement, partons en premier lieu des textes où s'exprime sa nouvelle conception de la mythologie. Hegel esquisse dans deux fragments de 1803-1804 une genèse de la mythologie qui coïncide avec l'éveil de l'esprit absolu, lequel, dans son sommeil, est d'abord, dit-il, en « parfaite suffisance » (*Unbedürftigkeit*) et « liberté »[275]. Ce que Hegel conçoit sous le nom d'esprit absolu, c'est l'être parfaitement libre, c'est-à-dire l'être qui ne manque de rien, qui est pleinement et actuellement ce qu'il est. Rien n'est extérieur ou étranger à lui-même, rien ne vient le limiter, il est à lui-même celui qui fixe ses limites, et, pour cette même raison, les outrepasse. Hegel ne rejoint pourtant pas la conception classique que la théologie pouvait se faire de Dieu, car, ce qui importe ici, c'est de considérer cette parfaite suffisance et liberté comme un *résultat*, et non plus comme une *origine*. L'infinité de l'esprit absolu procède de sa finitude, laquelle aura pour nom le plus haut *nature*. Autrement dit, l'esprit n'existe qu'en tant qu'il est un être-devenu, un être qui revient en lui-même à partir de son être-autre : « l'essence de l'esprit est ceci : il se trouve opposé à une nature, il combat cette opposition, et il revient à lui-même, en tant que vainqueur de la nature »[276]. Son éveil coïncide donc avec une nature qui lui fait face. En cet éveil, il ne peut se comprendre comme étant lui-même cette nature en sa totalité. Il doit entrer en lutte avec elle, la dominer, et, enfin la vaincre.

[275] Hegel, *Le premier système. La philosophie de l'esprit (1803-1804)*, p. 39 / *GW 5*, p. 374.
[276] *Ibid*., p. 33 / *GW 5*, p. 370.

Cette lutte avec la nature et sa première victoire coïncide alors avec la venue au jour des dieux et de la mythologie « Il faut pour une part que, dans sa beauté en repos, il se meuve contre <quelque chose d'>autre. Sa figure doit nécessairement avoir d'autres figures à côté d'elle, et le ciel doit se peupler de dieux. C'est dans l'intuition de la vitalité libre, qui se dégage de la nécessité de son existence, de la forme de son extériorité, pour devenir l'esprit simple, égal à lui-même, que se trouve la mythologie. Elle commence dans la nature qui, <se dégageant> de son état de besoin (*Bedürftigkeit*), se configure en une vie permanente, et se fait elle-même, précisément par là, conscience ; car la détermination qui, comme telle, se réfléchit elle-même en elle-même, est tout à la fois <quelque chose> d'extérieur, et <quelque chose> d'intérieur ; et cette unité, cette infinité absolue de l'être-un, est consciente d'elle-même »[277]. Ce qui coïncide avec l'éveil de l'esprit faisant face à la nature, c'est ainsi l'éclatement et la dispersion de son unité simple en une multiplicité de figures. L'esprit qui sommeille dans la nature, dans la vie simplement animale, est une vie de dépendance et soumise à la nécessité. Mais l'esprit s'éveille et jaillit de la nature en s'élevant au-delà de cette dépendance et de cette nécessité, et l'origine de la mythologie coïncide donc pour Hegel avec ce détachement de la nature. C'est ainsi la mythologie qui va permettre à la conscience de l'esprit de se reconnaître dans une nature en laquelle il s'est extériorisé, et, partant, d'apercevoir sa propre liberté dans les figures des dieux qui peuplent le ciel et d'y fonder d'après elle une vie proprement spirituelle.

Outre la poétique, Hegel aura aussi travaillé durant ces années, en particulier dans les analyses du manuscrit nommé *Système de la vie éthique*, à comprendre comment par le travail, conditionné par la médiation de l'instrument, l'homme en vient à s'éveiller à cette vie proprement spirituelle. La vie éthique (*Sittlichkeit*) qui comprend aussi bien les rapports familiaux, que sociaux et politiques des individus, est en cela la condition objective de la mythologie, puisque c'est depuis elle que l'homme va se dégager des besoins de la nature et devenir libre. Mais une chose est la liberté acquise par la vie éthique et la sortie hors des besoins de la nature, autre chose est la prise de conscience de cette liberté. Une fois libre, l'homme doit encore figurer l'esprit qui naît de cet arrachement à la nature, et c'est seulement d'abord par la création d'une mythologie au moyen de l'art que cette liberté pourra alors s'élever à un degré supérieur. Celui qui sait sa liberté est plus libre encore que celui qui ne la sait pas. C'est donc d'abord au moyen de la mythologie que l'esprit absolu, depuis la communauté politique humaine, prend véritablement conscience de soi.

[277] *Ibid*., p. 39 / *GW 5*, p. 374.

Deux temps sont alors à distinguer dans le progrès de la mythologie. Hegel distingue en effet deux types de mythologie relatifs à deux degrés de liberté. La première, la mythologie dite *inférieure*, est celle qui, comme vu ci-dessus, disperse l'esprit en une multiplicité de figures extérieures les unes aux autres sans qu'il y ait de véritable unité à celles-ci. En terme de catégories, elle résulte d'une multiplicité provoquée par l'éclatement d'une unité non réfléchie en soi. De l'esprit sommeillant dans la nature, l'on passe donc à une multiplicité qui refoule cette unité primitive dans l'inconscience. Dans cette mythologie, il n'y a pas à proprement parler de peuple, et celui-ci n'adviendra que dans la résorption de cette multiplicité en une unitotalité. Ces différentes figures mythologiques extérieures les unes aux autres et dépourvues d'une unité qui les rassemble en un tout, c'est ce que Hegel nomme alors des « esprits de la nature » (*Naturgeister*). La mythologie n'est donc à l'origine pas encore une véritable intuition de la liberté, et ce parce que le système de la vie éthique n'est pas encore parvenu à son concept, c'est-à-dire ne s'est pas encore constitué comme Etat. Cette mythologie naturelle – où l'homme lui-même n'est pas encore lui-même un dieu, et encore moins le seul dieu – est alors transitoire, et, à mesure que la vie éthique, par le travail et la constitution des mœurs, s'arrache de l'ordre naturel pour former un ordre proprement politique, la *mythologie inférieure* s'élève à une mythologie qui sera alors dite *supérieure*, signifiant l'élévation de ces esprits de la nature à l'esprit d'un peuple (*Volkgeist*) : « la mythologie supérieure surgit dans la <vie> éthique, en élevant ces esprits de la nature (*Naturgeister*) à la conscience d'un peuple ; et l'esprit éthique d'un peuple se <re>connaît <alors> en eux »[278]. L'élévation des premières formes éthiques que sont la famille et la société à l'Etat est ainsi conjointe à l'élévation d'une mythologie. La première prise de conscience d'un peuple, qui s'est constitué sous la forme d'un Etat, est bien d'ordre mythologique, et Hegel reconnaît donc la mythologie comme la première forme de savoir de l'esprit d'un peuple, si bien que la vérité de l'esprit – ce qu'il est absolument – se révèle originairement par la mythologie supérieure. La mythologie est donc bien à l'origine de la conscience d'un peuple libre, et elle est en cela nécessaire à la pleine satisfaction de ce peuple.

Du point de vue historique, on peut alors se demander quels sont ces dieux de la mythologie dite inférieure, et questionner l'époque du passage de la mythologie dite inférieure à la mythologie supérieure. Si un tel passage n'est certes pas clairement thématisé du temps d'Iéna, compte tenu de ce que nous avons déjà établi de la pensée hégélienne du temps de Berne et Francfort, nous pouvons faire l'hypothèse qu'il est historiquement question du passage des dieux anciens de l'Orient aux dieux grecs de l'Olympe, lesquels refoulent les premiers dans les

[278] *Ibid*.

figures chaotiques des Titans. « Ces dieux anciens, qui appartiennent à la nature, reculent aux limites du monde conscient, ainsi que dans l'élément de l'inconscience non élucidée ; et ce sont les esprits vivants des peuples qui s'emparent du ciel. Ils ont dans leur individualité éthique le matériau <qu'il leur faut> pour leurs dieux, comme les Anciens qui, <eux>, l'avaient pris de la nature ; et le ciel se partage en esprits naturels et en esprits éthiques, comme <le fait> aussi la terre ; comme, aussi, les arbres dont l'homme use pour son habitation, qui se dépouillent de leur figure organique pour devenir de pures colonnes, leurs troncs se transformant en de simple manches, leurs racines ou bulbes, en bases, leurs ramifications et la toiture tortueuse de leurs branches, en surfaces rectangulaires sur les manches »[279]. La gigantomachie narrée par Hésiode dans sa *Théogonie* est en ce sens le souvenir du passage des anciens dieux naturels aux nouveaux dieux de l'Olympe caractérisés par l'éthicité. En cela, le devenir de la mythologie qui se fait supérieure dans la constitution du peuple correspond pour Hegel à un progrès éthique : là où les esprits de la nature deviennent un peuple, l'individu apparaît davantage comme une puissance autonome et libre. La mythologie témoigne en cela du progrès de la conscience éthique, laquelle ne se réalise véritablement que dans l'esprit d'un peuple, et fait apercevoir peu à peu le divin sous la figure de l'individualité humaine.

C'est pour cette raison que Hegel conçoit en outre la mythologie non comme l'œuvre d'art d'un seul individu, mais davantage comme une œuvre universelle qui est celle d'un peuple, et, ce faisant, de générations qui se succèdent. La mythologie unifie un peuple parce qu'elle est aussi un objet produit communément au sein d'une tradition vivante. Elle est le souvenir d'un drame historique commun, et l'esprit du peuple naît précisément de cette remémoration de ce drame historique passé qui se solidifie sous la forme de mythes unifiés en vue d'une totalité logique. C'est pourquoi l'œuvre d'art mythologique est avant tout une mémoire collective qui se forme et se substantifie. « La Mnémosyne, ou <en d'autres termes> la muse absolue, l'art, reprend le côté <consistant à> présenter les figures de façon à ce qu'on puisse les entendre, les voir et en avoir l'intuition de l'extérieur. Cette muse est elle-même la conscience universelle, éloquente, du peuple ; et l'œuvre d'art de la mythologie s'implante dans la tradition vivante. Tout comme les lignées elles-mêmes poursuivent leur croissance dans la libération de leur conscience, ainsi cette œuvre continue aussi à croître ; ainsi elle se purifie et mûrit. Cette œuvre d'art est le bien universel de tous, comme aussi l'œuvre de tous. Chaque génération la transmet, embellie, à la suivante, chacune a travaillé à la libération de la conscience absolue »[280]. La mythologie est en ce sens d'une grande valeur puisqu'elle est bien libératrice : c'est le peuple

[279] *Ibid*., p. 39-40 / *GW 5*, pp. 374-375.
[280] *Ibid*., p. 41 / *GW 5*, p. 376.

lui-même qui en créant sa mythologie acquiert la conscience absolue de soi-même. On peut donc voir la mythologie comme le chemin au moyen duquel un peuple, cheminant à travers ses fantaisies, parvient à se saisir en remontant à son origine perdue. En ce sens, Hegel demeurerait bien romantique : la mythologie nous fait remonter vers l'origine et œuvre à la prise de conscience de soi des peuples. Mais en quoi alors la période d'Iéna est-elle un tournant dans la pensée du jeune Hegel ? N'est-ce pas plutôt là le signe que Hegel serait encore et toujours romantique ?

2. Les limites de la mythologie et la nostalgie romantique

Il n'en est rien, car si Hegel assigne certes à la mythologie un rôle extrêmement important dans le développement de la liberté humaine, en ce que c'est par elle et ses transformations que l'esprit absolu prend conscience de lui-même à travers un peuple particulier, l'époque d'Iéna est remarquable en ce qu'elle atteste de l'abandon du besoin d'une nouvelle mythologie pour l'époque présente. Hegel ne croit en effet plus à l'avènement d'une unité du peuple allemand – et plus largement de l'humanité – par la venue d'un poète-messie chantant la vie de l'absolu. Il pense au contraire – et c'est là fondamentalement ce qui le démarque du romantisme, y compris de son romantisme du temps de Berne et Francfort – que l'art s'est épuisé et n'a plus de vocation politique. Ce que lui-même conçoit sous le nom de romantisme est alors le dernier chant de l'art poétique qui ne parvient pas à faire le deuil de sa propre mort. L'art romantique de son époque lui apparaît davantage la création d'un monde imaginaire s'accrochant au passé, faute de pouvoir poétiser le nouveau monde en construction : « Parce qu'à notre époque, écrit Hegel, le monde vivant ne forme certes pas l'œuvre d'art en soi, l'artiste doit se transposer, par son imagination, dans un monde passé, il doit se créer un monde en rêve – mais dans son œuvre, le caractère de la rêverie, ou de l'être-qui-n'est-pas vivant, du passé, sera aussi exprimé absolument »[281]. Le monde moderne, dans son aspect prosaïque, n'est en vérité pas favorable à l'art : voilà une thèse dont Hegel est désormais convaincu, et qu'il réitèrera bien plus tard dans ses *Leçons d'Esthétique*. L'artiste rêve un monde, et, en cela, est dans un état de sommeil : les fantasmes qui apparaissent en sa nuit sont ceux d'un être passé mort : en tant qu'il rêve, il est rappelé à un passé qui le hante – le mort revient sous la forme du spectre, et la conscience romantique est ainsi conscience hantée. Cette conscience n'est ainsi pas à même le présent et subit l'épreuve d'un temps disloqué. Ce n'est plus de son expérience immédiate que l'artiste

[281] *Ibid*., p. 42 / *GW 5*, p. 377.

trouve la matière de ses créations, mais c'est par un pur détachement de la présence sensible qu'il se transporte vers des mondes passés reconstruits et réenchantés par sa fantaisie.

Peut-on alors parler d'une vanité de l'art romantique ? Si Hegel est indiscutablement critique de l'art romantique qui lui est contemporain, il en indique pourtant sa nécessité, si bien qu'il n'est aucunement question d'un refus pur et simple du romantisme. Un tel art exprime en effet « absolument » l'être mort de ce passé imaginaire ou de cette rêverie : c'est l'aspect fantasmagorique et illusoire du romantisme qui s'affirme ici et qui, en un sens, permet de faire accoucher la philosophie spéculative. Le romantisme est bien le dernier moment de l'art : il est lui-même le chantre de la mort de l'art, bien qu'il ne soit pas conscient de lui-même et se tourne vers un passé glorieux qu'il croit restaurer, alors qu'il n'en exprime que l'irrémédiable perte et la douleur qui s'ensuit. Il y a donc encore une vérité dans l'art romantique, une vérité que le romantique méconnaît lui-même : celle précisément qui énonce la mort de l'art – l'*impossibilité* pour l'œuvre d'art romantique d'atteindre la nouvelle religion à laquelle elle aspire. Maurice Blanchot a peut-être ici le mieux décrit cette épreuve littéraire caractéristique du romantisme : « L'œuvre, écrit-il, attire celui qui s'y consacre vers le point où elle est à l'épreuve de son impossibilité. Expérience qui est proprement nocturne, qui est celle même de la nuit. Dans la nuit, tout a disparu. C'est la première nuit. Là s'approche l'absence, le silence, le repos, la nuit (…) Mais quand tout a disparu dans la nuit, "tout a disparu" apparaît. C'est l'*autre* nuit. La nuit est apparition du "tout a disparu". Elle est ce qui est pressenti quand les rêves remplacent le sommeil, quand les morts passent au fond de la nuit, quand le fond de la nuit apparaît en ceux qui ont disparu. Les apparitions, les fantômes et les rêves sont une allusion à cette nuit vide (…) Le "fantôme" est là pour dérober, apaiser le fantôme de la nuit. Ceux qui croient voir des fantômes sont ceux qui ne veulent pas voir la nuit, qui la comblent par la frayeur de petites images, l'occupent et la distraient en la fixant, en arrêtant le balancement du recommencement éternel (…) La première nuit est accueillante. Novalis lui adresse des hymnes. On peut dire d'elle : *dans* la nuit, comme si elle avait une intimité. On entre dans la nuit et l'on s'y repose par le sommeil et par la mort (…) *Dans* la nuit, on trouve la mort, on atteint l'oubli. Mais cette *autre* nuit est la mort qu'on ne trouve pas, est l'oubli qui s'oublie, qui est, au sein de l'oubli, le souvenir sans repos »[282]. Le romantisme serait ainsi le passage d'une nuit à une autre, et, plus encore que Novalis parvenant à mourir sans achever *Henri d'Ofterdingen*, Hölderlin serait par excellence cette figure incapable d'achever l'œuvre et incapable de mourir, errant alors dans une folie où se mêlent confusément souvenirs et fantasmes.

[282] Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, « V. L'inspiration ; I. Le dehors, la nuit », Gallimard, « Folio essais », pp. 213-214.

Le romantisme, dans son épreuve littéraire, tend ainsi à faire l'expérience de l'impossibilité d'une telle œuvre. Ce que nous invite à penser Blanchot, c'est l'expérience de l'*inaccessible* : le romantisme désigne en son être même l'épreuve de cet inaccessible, et, s'effrayant toujours davantage, finit, après des derniers hymnes sublimes, comme Novalis dans sa mort, ou Hölderlin dans sa folie, par renoncer à cet inaccessible. Mais autre est la voie hégélienne prise en ces années d'Iéna : Hegel ne va pas d'une nuit l'autre pour s'anéantir ou se perdre, mais c'est l'aurore qu'il entend rejoindre par une philosophie qui prendra bientôt, moyennant l'entreprise d'une phénoménologie de l'esprit, la logique d'une éthique du sacrifice. C'est cela même qui le poussera à traverser ce qu'il nommera lui-même la « nuit du monde » et à retrouver le jour spirituel de la présence. Cette œuvre recherchée par le romantisme, et, avec elle, la communauté perdue et son dieu, la subjectivité poétique ne pourrait jamais en faire définitivement l'expérience. Et cette œuvre, tout comme la communauté universelle à laquelle elle aspire, ce Royaume de Dieu sur Terre, ne serait alors qu'un nom pour désigner cet inaccessible. Georg Lukács aura eu un mot que Hegel aurait peut-être accepté à l'égard du romantisme : « C'était une danse sur un volcan, un rêve brillant et improbable ; de nombreuses années plus tard, le souvenir de cette époque devait vivre encore dans l'âme d'un spectateur comme quelque chose de confus et de paradoxal. Car malgré la richesse de ce qu'ils avaient rêvé et semé, "il y avait néanmoins quelque chose de pourri dans l'ensemble". Il s'agissait de construire une tour de Babel spirituelle, mais il n'y avait que de l'air pour tout fondement ; elle devait s'écrouler, mais dans sa chute tout s'est effondré chez ses constructeurs »[283].

Une telle épreuve de l'œuvre impossible et d'une extériorité inaccessible ne signifiera cependant pas pour Hegel le renoncement à la communauté politique libre ou l'abandon d'un Royaume de Dieu effectif. Il faudra seulement réussir à sortir de la nuit et vaincre la mort – la rendre possible – et ce par une autre voie que la mythologie, car l'activité poétique – qui symbolise là où l'activité philosophique conceptualise – enfermerait dans la nuit. Cette expérience du dehors – le retour à la présence dissimulée par la nuit – se révélera à Hegel en vérité seulement accessible à la philosophie spéculative, elle-même qui sait les limites du romantisme, et ne s'est pleinement saisie qu'en dépassant ce romantisme d'où elle provient : on ne pourra sortir de la nuit qu'en passant par cette autre nuit. En fin de compte, on peut dire que pour Hegel, le sujet romantique se voilerait à lui-même sa vérité. Ce qu'un tel sujet contient de tragique, c'est alors son refus à accepter cette mort de l'art, un refus au demeurant légitime car nécessaire, un refus sans lequel il ne pourrait révéler à la pensée une telle mort. C'est en se

[283] Georg Lukács, « Novalis et la philosophie romantique de la vie », trad. Lucien Goldmann, *in Romantisme*, 1971, n°1-2. L'impossible unité ?, pp. 13-24.

voilant l'ineffectivité politique et religieuse de son œuvre poétique que le romantisme livrerait malgré lui la dernière vérité de l'art, mettant en lumière pour la philosophie le deuil qu'il convient désormais de faire pour retrouver le jour et jouir de la présence sensible.

Nous pouvons dès lors mesurer toute la différence qui est ici en train de naître entre la philosophie de l'identité schellingienne, et les esquisses de système de Hegel : alors que le premier établit une possibilité de manifester la vérité de l'absolu par la poésie, le second prend en 1803-1804 le contrepied d'une telle thèse en affirmant que seule la philosophie est en mesure d'exprimer la vérité de l'absolu. Plus encore, Hegel affirme qu'en présentant l'absolu, la poésie ne peut que dissimuler la vérité de son être, tandis que la philosophie est quant à elle capable de révéler cette vérité dans son exposition systématique. « La poésie, si elle veut faire apparaître l'infini lui-même dans sa justification, doit le figurer lui-même, et les individualités éthiques sortent hors de la nature. La nature n'est qu'un accessoire, un instrument de ces mêmes <individualités>. Là où elle est plus que cela, là où les êtres éthiques s'astreignent, en quelque sorte à se maintenir eux-mêmes suffisamment bas dans leur jouissance – <dans> la poésie idyllique – ces êtres retombent eux-mêmes dans cette sentimentalité avilissante <que l'on connaît>, et dans une limitation de la vie qui ne peut plus intéresser que formellement, sous ses deux aspects : en tant que vie en général, et même dans une vie indigente, et en tant que présentation (*Darstellung*) en général. Mais pour la poésie, des <êtres> authentiquement doués de vitalité éthique sont eux-mêmes des figures, eux-mêmes des individualités singularisées, dont le mouvement les unes par rapport aux autres constitue bien un symbole du mouvement vital absolu. Un symbole n'en est pourtant que la présentation dissimulée. Mais pour la raison, cette même présentation devrait être dévoilée, libre de <toute> forme et configuration contingente. Les dieux de la poésie, ou l'<élément> purement poétique, constituent des figures tout aussi bornées ; et l'esprit absolu, la vie absolue – parce qu'elle consiste dans l'indifférence (*Gleichgültigkeit*) de toutes les figures et que, dans son essence, toutes se perdent alors même qu'elles sont en lui – <l'esprit absolu> échappe à la poésie elle-même. On ne peut l'exprimer et le présenter que dans la philosophie, qu'il soit considéré comme esprit absolu, ou qu'il soit considéré comme l'esprit, tel qu'il est en tant que nature »[284].

Le symbole est désormais défini par Hegel comme « présentation dissimulée » : il révèle autant qu'il cache. En lui la vérité se représente, mais ne se dévoile pas pleinement : elle ne se révèle que sous un aspect qui ne lui correspond pas, qui la fait passer pour autre que ce qu'elle est. Qu'est-ce à dire ? Rien d'autre si ce n'est que la mythologie est en dernière instance

[284] Hegel, *Le premier système. La philosophie de l'esprit (1803-1804)*, p. 37 / *GW 5*, pp. 372-373.

incapable de révéler absolument l'esprit. Que la poésie puisse révéler le sens de l'histoire du monde, Hegel n'en doute pas : la volonté de l'absolu – la providence à l'œuvre dans le monde, si nous voulons emprunter un terme à la représentation religieuse de l'histoire – se manifeste dans l'art, et, par excellence, dans l'art poétique. Mais elle ne parviendra jamais à la pleine conscience de soi. Lorsque l'esprit absolu se rapporte à lui-même dans les dieux de la mythologie, il ne peut se connaître absolument, et, de là, ne peut agir en parfaite liberté et être en parfaite suffisance avec lui-même. La symbolisation d'une volonté d'abord aveugle ne sera jamais suffisante pour éveiller pleinement l'esprit qui, de ce fait, restera attaché à la nature comme à un rêve. Le progrès de l'esprit s'éveillant et s'élevant à son infinité est alors aussi bien une libération de la nature qu'une transformation de la connaissance symbolique – et avec elle de la mythologie – en une connaissance spéculative. Là est bien l'aveu qu'une nouvelle mythologie n'est pas désirable. Et pourtant, là est aussi l'aveu que le spéculatif a pour condition de possibilité et origine le mythologique, quand bien même le spéculatif manifeste plus que le mythologique à mesure qu'il en efface la représentation.

3. La réalisation du Royaume de Dieu comme réconciliation de l'Etat et de l'Eglise

De cet éloignement du désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu au moyen d'une nouvelle mythologie, on comprendra que c'est également la philosophie hégélienne de l'Etat de droit qui s'affirme parallèlement, et, en cela, l'éloigne de Hölderlin, Schelling, ou, dans une moindre mesure Novalis. La forme de l'Etat que défend désormais Hegel est celle résultant de l'art et de la religion après avoir abandonné la forme de l'Eglise et la mythologie chrétienne à un moment passé de son développement. Ce qui ainsi s'affirme du temps d'Iéna, c'est le devenir scientifique et systématique de la religion chrétienne. Si l'Etat trouve sa justification dans la religion qui en pense l'essence, c'est la philosophe qui doit désormais ultimement être cette « religion » qui ne représente plus la simple essence de l'Etat, mais en conçoit la vérité et l'actualité. Novalis voulait la restauration de l'Eglise pour promouvoir un Etat chrétien poétisé ; Hegel, lui, veut au contraire concevoir un Etat qui ait abandonné derrière soi le catholicisme et la mythologie. C'est pourquoi l'art acquiert en 1805-1806 – mais cela était déjà en préparation dans les manuscrits de cours de 1803-1804 – une valeur moindre au regard de la religion et de la philosophie. Les thèses qui n'étaient qu'en gestation sont alors clairement annoncées : l'art ne peut que voiler la vérité, et si certes il est un moment nécessaire à la manifestation de cette vérité à la conscience, c'est seulement en dévoilant ce que l'art recouvre – et ainsi en supprimant l'art – que la vérité pourra se dévoiler. Non seulement l'art se

fera religion – au sens où la religion de l'art des Grecs va ici se transformer en une religion chrétienne ou révélée qui n'est pas une religion esthétique comme le crut Novalis – mais la religion révélée elle-même devra se faire philosophie.

A cette prise de conscience progressive de la philosophie comme se réalisant à mesure que l'art dépérit, ou, autrement dit, à mesure que le contenu de la religion d'abord lié à l'art s'épuise pour investir la philosophie, alors l'Etat de droit moderne réalise la liberté humaine dans la vie éthique proprement dite. Cette thèse est décisive puisqu'elle marque la véritable guérison de Hegel à l'égard de ce que l'on a pu nommer la « maladie romantique », et celle-ci sera conservée jusqu'aux écrits et leçons de Berlin, ne cessant d'être étayée et développée. Non seulement Hegel en vient à concevoir l'impossibilité d'une nouvelle mythologie à venir, mais rompt également avec l'idée d'une éducation esthétique de l'homme pour revenir à l'idée d'une éducation proprement philosophique, seule à même de garantir ce que l'Etat de droit réalise objectivement quant à la liberté des individus. La philosophie systématique, dont Hegel a achevé le projet et la structure en 1805-1806, est alors à même de réconcilier l'individu avec le présent qui s'est ouvert avec la Révolution française et qui s'accomplit à travers l'action napoléonienne. La réconciliation du divin avec le monde ne cesse de s'effectuer présentement, ou, pour le formuler autrement, le Royaume de Dieu ne cesse de se réaliser. Il appartient encore à la philosophie d'élever la conscience des individus à une telle pensée, en leur révélant la vérité spirituelle du royaume politique qu'ils édifient.

De prime abord, il nous faut affirmer que la réconciliation de l'Etat et de l'Eglise prônée par Hegel est aussi bien une pensée de la liaison que de la séparation. Elle est certes une réunification, mais, précisément, parce qu'elle revient à une unité originaire en conservant en elle le mouvement d'expulsion de cette unité, elle est marquée du sceau de la différence. La philosophie, à la différence de la poésie, serait ainsi en mesure de faire le lien entre ces deux instances, et cela en séparant la liberté politique de la liberté religieuse, tout en les unissant en une liberté plus haute, spécifiquement philosophique. La poésie, et, avec elle la mythologie, peut certes unir la liberté politique et religieuse, l'Etat et l'Eglise, et c'est ce qu'elle fit aux yeux de Hegel à l'aube de l'humanité. Cependant, elle ne peut les unir tout en les maintenant dans la différence, de sorte qu'elle ne peut que les confondre, et ne peut ainsi les délimiter dans leurs frontières respectives. Cette liberté esthétique indistincte qui surgit des productions de la poésie, ainsi que le culte religieux qui lui est lié, est nécessairement plus pauvre et moins universel que la liberté philosophique. La liberté esthétique n'ouvre ainsi qu'à une liberté éthique qui ne sépare pas clairement la liberté politique de la liberté religieuse, et qui laisse donc l'une empiéter sur l'autre, de sorte que surgit pour la conscience un destin hétéronome et tragique.

Seule la liberté philosophique serait capable de penser l'Etat et l'Eglise comme des contraires, et de résorber cette contradiction en pensant leur identité différenciée. C'est ce qu'indique Hegel dans ce fragment de 1805 : « L'Eglise a son contraire dans l'Etat, c'est-à-dire dans l'esprit *qui est là*. Elle est l'esprit *élevé* dans la pensée. L'homme vit dans deux mondes : dans l'un, il a *son effectivité qui disparaît,* sa naturalité, son sacrifice, sa caducité ; dans l'autre, sa conservation absolue – [il] se sait en tant qu'*essence* absolue (…) Le *fanatisme* de l'Eglise est de vouloir *introduire l'éternel, le royaume céleste comme tel sur terre*, c'est-à-dire contre l'effectivité de l'Etat ; [c'est de vouloir] *conserver* le feu dans l'*eau*. Justement l'*effectivité du royaume céleste est l'Etat*. La réconciliation dans la pensée par laquelle l'essence des deux [Etat et Eglise sont] l'un avec l'autre [est faite] par l'Eglise. Sont-ils irréconciliés alors l'Etat et l'Eglise sont imparfaits »[285]. La liberté de l'esprit, en son sens le plus haut, est donc celle d'un double mouvement : d'une part le sacrifice de l'individu pour l'Etat, pour le temporel, ou la dépossession de soi et son être-vers-la-mort ; d'autre part sa résurrection dans l'Eglise, le retour à soi et la saisie de son éternité, ou son être-vers-la-vie. Cette liberté a pour condition la réconciliation de ces deux instances, tout en maintenant l'écart entre l'éternel et le temporel.

L'Eglise est ainsi une élévation de l'Etat dans la pensée : celui-ci s'est dépouillé de sa naturalité pour y apparaître en sa pureté. Certes l'Eglise pourrait être encore liée à un élément sensible, auquel cas son essence sera pensée sous la forme du mythe ; mais dans le cas où elle est pure de toute empiricité, elle manifeste alors la pure logique de l'Etat – objet de la science spéculative du droit – et son actualité présente. Il est cependant décisif de comprendre en quoi cette élévation est un changement de sphère : de l'esprit objectif nous sommes passés à l'esprit absolu. La compréhension de la configuration de ces deux instances est en effet décisive pour se prémunir du fanatisme, car cette volonté d' « *introduire l'éternel, le royaume céleste comme tel sur terre* » est bien l'écueil de la justice : là germe le crime contre l'Etat. La violence du fanatisme repose sur sa volonté de détruire l'Etat pour lui substituer une Eglise qui n'a de réalité qu'en et pour la pensée. Le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu apparaît dès lors comme un écueil. Il repose sur une ignorance de la différence qui sépare ces deux instances. Le Royaume de Dieu est l'Etat, et l'Etat est le Royaume de Dieu. Ce qui importe, c'est de les différencier dans leur devenir-autre. Ce que nous enseigne cette nouvelle Eglise que doit être le système de la science, c'est alors que l'histoire est le procès même de la séparation entre l'Etat et l'Eglise, et de leur réunification. L'individu élevé à la science vit en deux mondes qui s'opposent, le monde spirituel de la science, et le monde temporel de l'Etat. Il doit savoir vivre

[285] Hegel, *La Philosophie de l'esprit (1805)*, trad. Guy Planty-Bonjour, PUF, 1982., p. 117 / *GW 8*, p. 284.

dans les deux comme un seul monde. L'individu élevé à la science doit en vérité savoir se sacrifier s'il veut vivre communément dans l'Eglise et l'Etat. Il doit conserver la mémoire de son autre où il se situe, savoir le Royaume réalisé de Dieu dans l'Eglise, et savoir le Royaume de Dieu à réaliser dans l'Etat. Cette réalisation n'est pas révolutionnaire, pas plus qu'elle n'est fanatique, elle est seulement l'acte de reconnaître la liberté objective que l'Etat me confère, et de le réformer là où sa configuration particulière et contingente ne correspond pas à la nécessité de son concept.

4. La nuit du monde et l'éveil de l'esprit

La période d'Iéna marque donc bien un véritable tournant pour la pensée de Hegel, lequel se détache progressivement d'un romantisme dont il eut la tentation déjà du temps de Berne, et, plus encore, du temps de Francfort aux côtés de Hölderlin. La séparation progressive de Hegel à l'égard de cette volonté de fonder le politique sur une nouvelle mythologie, et, ce faisant, de réinstaurer une nouvelle forme de théologie politique après même la Révolution française, fit se développer en sa pensée le thème d'une stricte séparation de l'Etat et de l'Eglise, maintenant cependant leur unité depuis une philosophie élevée à la science, laquelle aurait désormais pour tâche d'assurer leur liberté respective, et, ainsi, de les justifier. La période d'Iéna est bien pour Hegel le temps de l'affirmation de la philosophie comme ultime et véritable fondement de la liberté politique et religieuse, au détriment de l'art et de la beauté.

On sera cependant étonné de voir apparaître, dans les fragments de la *Philosophie de l'esprit* de 1805 qui nous ont été conservés, ce qui pourrait être nommé un reliquat du romantisme de Hegel, et ce notamment dans un texte frappant par sa singularité au sein du corpus hégélien : « L'homme, écrit-il, est cette nuit, ce néant vide, qui contient tout dans sa simplicité – une richesse de représentations infiniment multiples, d'images, dont aucune ne lui échoit en ce moment –, ou qui ne sont pas en tant que présentes. Ceci est la nuit, l'intérieur de la nature, qui existe ici – Soi pur – dans des représentations fantasmagoriques il fait nuit tout autour ; surgissent alors tout à coup et disparaissent de même ici une tête sanglante, là une figure blanche – Cette nuit, on l'aperçoit lorsqu'on regarde l'homme dans les yeux – alors on regarde une nuit qui devient *effroyable* – ici vous tombe dessus la nuit du monde »[286]. Que penser d'un tel texte frappant par sa singularité et son recours à la métaphore de la nuit ? Pourquoi concevoir l'homme et la « nuit du monde » à partir de ces « représentations fantasmagoriques » et, en

[286] *Ibid*., p. 13 / *GW 8*, p. 187.

particulier, de cette tête sanglante et de cette figure blanche ? Assurément, ce texte recèle, de par son usage de la métaphore, un point d'interrogation qui, s'il ne peut être levé, doit néanmoins nous interpeller et exiger de nous une tentative d'interprétation.

Nous serions en premier lieu tentés de comprendre un tel texte comme le signe, alors même que Hegel est en possession de son système de la philosophie en ses grandes articulations et d'une forme presque accomplie de sa logique, de la nécessité d'une « phénoménologie de l'esprit ». On ne doit en effet cesser de s'étonner de l'écriture en 1806 de la *PhE*, dont rien parmi les manuscrits d'Iéna ne semblait en présager la venue. Des notes de cours et des recherches que Hegel mena au cours des premières années du siècle nouveau, il nous aurait paru davantage évident que Hegel eut achevé cette période par la publication du premier des trois grands moments du système, à savoir par sa *Science de la logique*. On le sait, cette publication sera différée de plusieurs années, et c'est de manière inattendue que la *PhE* est écrite et se présente comme l'introduction au système de la science, et, à ce titre, comme déjà la première grande partie du système. Dès lors en quoi ce texte aux consonances romantiques pourrait-il nous faire signe vers la nécessité d'une *PhE* ? N'est-il pas déjà en lui contenu l'idée d'un nécessaire dépassement du romantisme et de ses fantasmagories ? N'est-il pas aussi, en cela, une clef de compréhension du sens même de la *PhE* ?

Reprenons alors le texte et interrogeons sur les significations possibles de la nuit. Celle-ci est caractérisée d'abord comme « néant vide », puis, ensuite, comme « intérieur de la nature ». Qu'est-ce à dire ? On le sait, déjà du temps d'Iéna – et cela sera d'autant plus clair dans l'*Encyclopédie* – Hegel conçoit l'esprit comme un tel intérieur de la nature, laquelle, en son déploiement, tend à s'accomplir dans la révélation de soi à soi – c'est-à-dire la venue au jour de l'esprit (et l'exemple du jour et de la nuit de la certitude sensible qui ouvre la *PhE* n'est certainement pas un hasard, commencement de la conscience, laquelle, historiquement, en tant que conscience religieuse, sera également l'essence lumineuse). Si l'homme est cette nuit, l'intérieur de la nature, il l'est donc en tant qu'esprit, et, d'abord, à titre de nature, un esprit qui sommeille en cette nature et se destine à l'éveil. En cela, l'homme ne désigne pas tant une réalité naturelle particulière que la totalité de la nature elle-même : il est l'esprit en qui est contenu toute la nature, et ne déploie son être au jour que dans la mesure où il résorbe en lui cette nature qui d'abord lui fait face comme son autre et son dehors. On peut ainsi dire que lorsque l'esprit s'éveille en l'homme – esprit subjectif qui ne se sait pas absolu et projette un tel absolu dans la nature – commence le jour. Mais ce qui s'éclaire alors, ce n'est pas tant l'esprit lui-même que sa propre nuit. L'esprit peut certes bien voir devant lui s'étendre la nature, il ne peut pourtant pas encore voir cette nature comme son intériorité qu'il contient absolument en lui. L'esprit ne

se reconnaît d'abord pas lui-même dans la nature, et c'est pourquoi là où l'esprit voit la nature, il fait encore nuit, mais une nuit dans laquelle peut désormais plonger la conscience.

Mais comment Hegel peut-il seulement dire de cette nuit qu'elle est « néant vide » qui « contient tout dans sa simplicité » ? Le vide ne doit pas signifier ici l'absence de contenu, mais, plutôt, l'absence de sa manifestation ; ou, pour le dire autrement, la nuit est un néant vide qui contient tout dans la mesure où rien n'est encore en elle *actuel* ou *effectif*. Cette simplicité est en cela chaos, indistinction des multiples réalités qu'elle contient à titre de possibilités ou de devoir-être, multiplicité non-déployée, et, ainsi, simplicité (*Einfacheit*). Une telle simplicité est aussi bien le point de départ que le point d'arrivée, et la *PhE* ne sera peut-être rien d'autre que le chemin conduisant de cette simplicité nocturne à cette simplicité aurorale, ou, autrement dit, d'une simplicité abstraite à une simplicité concrète, riche de son être-devenu intériorisé. Emmanuel Cattin aura ainsi pu concevoir le nom même de phénoménologie comme un chemin vers la simplicité, vers cette simplicité toujours déjà perdue pour l'esprit sorti de la nature en nommant l'être de l'étant, le « *ceci est* » dont la phénoménologie n'en est que l'explicitation significative pleine et achevée[287].

L'éveil au sein de la nuit du monde est l'esprit qui entre alors sur le chemin de l'expérience ; la première expérience est la plus pauvre, c'est l'être ; mais y a-t-il seulement une *première expérience* ? La terre natale de la vérité (*das einheimische Reich der Wahrheit*),

[287] Emmanuel Cattin, *Vers la simplicité*, Vrin, 2010, p. 18 : « *Mais l'expérience de la Simplicité est, nécessairement, l'expérience de la négativité*. Le livre de la Simplicité est le livre du désespoir, le livre du néant, le livre du vide, mais, pour Hegel, du vide toujours en tant qu'il est un Soi, ou de la subjectivité s'avançant toujours plus loin dans le vide qu'elle est elle-même. Le chemin de la Simplicité, comme chemin du négatif, est celui de l'*Überwindung*, autrement dit : celui du sacrifice. En ce sens, *tout* le livre de 1807 se place sous le signe de la négativité, avec laquelle l'appel initial de la "Préface" aura par conséquent à s'expliquer. La rencontre que la conscience lisant le livre accomplira à chaque pas comme son expérience la plus propre est celle-là même dont il s'agit d'abord *dans* le livre, celle de toute conscience, en tant que conscience, avec le *nicht*, avec le *ne pas*, avec le *Nichts*, avec le rien, en une expérience radicale de simplification d'elle-même où elle abandonnera sa richesse initiale, sensible, dans une intensification, une idéalisation de soi, dont le chemin n'ira à la restitution absolue que pour autant qu'il sera la voie du sacrifice absolu, l'approfondissement du détachement de tout ». Toute notre tentative d'interprétation de la philosophie hégélienne se tient depuis l'horizon interprétatif dégagé ici. Ce que nous chercherons à démontrer par la suite, c'est qu'une telle simplicité ne pourra être absolument restituée qu'à partir de ce que la subjectivité romantique ne sait pas faire, à savoir précisément – se sacrifier. Un tel détachement qui initialement est abandon (*Verlassenheit*) doit devenir sérénité (*Gelassenheit*), autrement dit être cette métamorphose du *Lassen* qui seule doit nous permettre de traverser une telle nuit de l'esprit et de revenir au jour spirituel de la présence. La confrontation avec le romantisme doit alors être reconduite à la question de l'« autre nuit » dont Maurice Blanchot forma le concept en dialogue avec Hegel (cf. Marlène Zarader, *L'Être et le neutre*), qui n'est pas la nuit fantasmagorique et effroyable en laquelle peut-être, et à la différence de Hegel, s'abîme le romantisme, et, plus généralement, toute subjectivité qui ne cherche à sortir d'une telle nuit et d'un tel effroi que par de nouvelles fantasmagories mythiques, mais la nuit au-delà même de la limite de l'image, celle en laquelle le *Nichts* se donne. Il n'appartient peut-être – c'est là du moins l'hypothèse que nous défendons avec Hegel – qu'à la parole spéculative de sortir d'une telle nuit afin de rendre de nouveau la mort possible, ce qui ne doit nullement signifier – mais là est la question – un abandon de l'altérité et de la singularité : n'est-ce pas peut-être seulement sous cette condition que l'altérité et la singularité pourront être préservées, ou, mieux, restituées en tant que telles ?

nous dira plus tard Hegel, est la conscience de soi[288], et celle-ci est l'activité de celui qui nomme l'être de la nature, et se constitue ainsi dans son retour à soi comme esprit, si bien que la conscience qui nomme l'être du ceci est en vérité déjà médiatisée et implique de porter en soi-même le néant : or pour pouvoir nier, il faut déjà avoir rendu, pour parler avec Blanchot, la mort *possible* : « L'homme meurt, cela n'est rien, mais l'homme *est* à partir de sa mort, il se lie fortement à sa mort, par un lien dont il est juge, il fait sa mort, il se fait mortel, et, par là se donne le pouvoir de faire et donne à ce qu'il fait son sens et sa vérité. La décision d'être sans être est cette possibilité même de la mort. Les trois pensées qui essaient de rendre compte de cette décision et qui, à cause de cela, semblent éclairer le mieux le destin de l'homme moderne, quels que soient les mouvements qui les opposent, celles de Hegel, de Nietzsche et de Heidegger, tendent toutes les trois à rendre la mort possible »[289]. Nonobstant ici les cas Nietzsche et Heidegger, comment Hegel rend-il compte d'une telle décision ? L'esprit apparaît au jour dès lors qu'il fait face à une autre conscience de soi. Il y a une tête ensanglantée *ici* et *là* une figure blanche ; deux consciences de soi qui se font face, mais deux consciences de soi qui sont pourtant le même esprit, et où chacune des deux figures est pour l'autre. L'esprit mort dans la figure ensanglantée est peut-être la nature elle-même, et l'effroi devant cette mort naturelle, la pétrification du moi, n'est peut-être rien d'autre que l'abandon de soi appelant à retrouver la vie. Celui qui face au sang serait, pour ainsi dire, médusé, et se verrait dans cette tête ensanglanté lui-même comme *possible*. Mais sa mort ne lui appartiendrait pas : celui-ci aurait oublié la mort qu'il s'est donné à lui-même et refuserait d'attribuer à ce qui est naturel le caractère de la liberté, refuserait donc de laisser être la nature en sa liberté. Il serait ainsi encore nécessaire de vaincre l'angoisse par ce chemin de l'*Überwindung*, si bien que le sujet désireux de se retrouver lui-même devrait entrer sur le chemin du sacrifice, qui est aussi le chemin du doute et du désespoir, celui-là même où l'on apprend à se sacrifier. Pour cela, l'esprit devrait encore retrouver le processus de l'expérience, par laquelle seule il peut accéder à lui-même.

Pour fonder davantage une telle hypothèse de lecture, il nous faut encore déterminer plus précisément le passage de la nuit au jour, et comprendre en quoi l'étape fantasmagorique est nécessaire à une conscience angoissée désireuse du jour. Que fait l'esprit qui s'éveille ? Revenons sur les lignes qui précède de peu notre texte. « En tant qu'il intuitionne en général qu'*un être* est pour lui, nous dit Hegel, l'esprit est immédiat ; mais l'esprit retourne en soi à partir de cette immédiateté, il est pour soi. *Il se pose libre de cette immédiateté* ; premièrement

[288] Cf. Hegel, *PhE*, tome 1, p. 146 / *GW 9*, p. 103 : « Avec la conscience de soi alors nous sommes entrés dans la terre natale de la vérité ».
[289] Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, pp. 118-119.

il s'en éloigne, il est comme l'animal, *le temps* qui est pour soi et de même liberté du temps ; ce pur sujet qui est libre de son contenu ; mais aussi maître de ce contenu, comme ne le sont pas espace et temps, eux qui sont ce qui est privé de soi ; il sort de cet être et le pose en soi comme un *non étant*, comme ce qui est supprimé en général ; ainsi il est *imagination* représentative en général. Il est le soi, face à soi-même »[290]. L'imagination est ainsi par quoi s'opère l'éveil au sein de la nuit, autrement dit l'éveil à soi : à la fois au sens où c'est depuis elle que l'on sort de la nature, mais aussi au sens où c'est la nuit qui alors apparaît : l'imagination fait apparaître le *non-étant*, ce qui n'est plus, ce qui n'a pas été, ce qui peut être comme ce qui ne peut plus être. Par elle, l'imagination dote l'esprit d'un pouvoir de commandement à l'égard de l'être sensible : il en est le maître. Mais l'esprit qui doit régner sur son monde d'images, ce trésor qui d'abord n'est pas accessible à la conscience, ne sait pas d'abord l'image comme son propre être aliéné dans l'extériorité. Il faut alors qu'au moyen du souvenir, je fasse apparaître conjointement un « étant présent » à un « n'étant plus » ou à un « ayant été ». L'objet s'est ainsi dédoublé : il y a sa présence sensible ou son être-là, et il y a son image ou son être-passé que j'ajoute. L'objet senti et l'objet remémoré se font dès lors mutuellement signe, et, dépassant l'imagination au moyen du langage, s'unifient en un *nom*.

Reprenons. L'esprit qui signifie d'abord au moyen d'images recouvre le jour sensible de la nuit du monde, et, « s'éveiller au sein de la nuit » signifie alors « reconnaître la nuit projetée dans le monde », c'est-à-dire se reconnaître soi-même : je dois ressaisir que cette image est moi, et que moi ne suis pas seulement cette image, mais l'unité et le rapport du signifié et du signifiant. « Cet *être pour moi* que j'*ajoute* à l'objet est cette nuit, ce soi en lequel je le plongeais, qui à présent est évoqué, qui est pour moi, c'est la *synthèse des deux*, le *contenu* et le *moi* »[291]. Ce que contient l'être intuitionné, en tant qu'il m'apparaît doué d'une intériorité, c'est désormais moi-même – l'image puis le nom qui est pour moi – , un être perçu en lequel je ne distingue pas d'abord l'être de l'image qu'apporte le moi. C'est pourquoi la perception sera aussi explicitée dans la *PhE* comme l'expérience en proie à l'illusion. La conscience n'advient véritablement que lorsqu'elle supprime l'image et la remplace par un nom. « Le monde, la nature n'est plus un royaume d'*images*, supprimées intérieurement, qui n'ont aucun être, mais un royaume de noms. Ce royaume d'images est l'esprit *rêvant* qui a à faire avec un contenu qui n'a aucune réalité, aucun être là. Son éveil est le *royaume des noms* ; ici, il y a en même temps la séparation ; l'esprit est en tant que conscience. A présent, ses images viennent d'obtenir la

[290] Hegel, *La Philosophie de l'esprit (1805)*, p. 12 / *GW 8*, pp. 185-186.
[291] *Ibid*., p. 15 / *GW 8*, p. 188.

vérité »[292]. L'image projette la nuit de la nature sur l'être sensible, et en vient à constituer un monde. Mais l'esprit n'est pas encore éveillé : il rêve son propre monde sans le savoir sien. C'est seulement lorsqu'il supprime l'image pour la faire devenir nom que l'esprit sait ce monde comme sien – qu'il s'apparaît à lui-même et se reconnaît. Là où est une image non ressaisie par l'esprit, il y a toujours une domination de l'esprit sur la nature, et c'est seulement sous la condition d'une reconnaissance de soi, d'une reprise de l'image dans le concept, que la domination pourra s'abolir, et laisser être un libre rapport entre deux altérités qui, au-delà de leur contradiction, sont le même.

Certes Hegel sait que la création des noms n'est que le commencement de la conscience, et que celle-ci devra encore ressaisir le mouvement qui aura produit le nom, et, ainsi, forger un concept. Les noms eux-mêmes deviendront des images pour d'autre noms qui jailliront de leur suppression, et ce dans un mouvement toujours plus totalisant à mesure que le moi éclaire la nuit qui est sienne. C'est néanmoins cette faculté de donner des noms qui est véritablement l'expérience du λόγος, et non plus seulement expérience animale, naturelle, fantaisiste. « C'est seulement son *nom*, la chose elle-même est quelque chose d'autre ; cela veut dire que nous retombons alors dans la *représentation sensible* ; ou c'est *seulement* un nom en une signification plus élevée, car le nom n'est lui-même d'abord que l'*être* le plus superficiel. Par le nom donc, l'objet comme *étant* est né du moi. Telle est la première faculté *créatrice* qu'exerce l'esprit. Adam a donné un nom à toutes choses : c'est le droit de majesté et la première appropriation de la nature entière ou l'acte de créer cette nature à partir de l'esprit. Λόγος est raison, *essence* des choses et discours, *Chose* et *dit*, catégorie. L'homme parle à la chose comme à ce *qui est sien* ; et tel est l'*être* de l'objet »[293]. Ce faisant, le λόγος est bien ce par quoi l'homme s'approprie la nature, et cette majesté en laquelle l'homme donne un nom à toutes les choses est aussi ce par quoi l'homme devient à proprement parler homme, c'est-à-dire esprit : Adam est le premier homme car il est celui qui s'approprie totalement en la nommant la nature, et la pose ainsi comme le Soi.

Toute appropriation, toute conscience, est cependant « séparation », et la nature apparaîtra effectivement, au terme du savoir absolu, comme « l'éternelle aliénation de l'esprit »[294]. Il y aura une altérité qui ne sera pas relevée, une nuit pure et sans éther, en laquelle il n'y a rien à voir ; mais cette nuit, ce néant vide, le *moi*, est, en tant que rien, négation de soi dès qu'elle se nomme. Le contact avec ce néant vide est le point de basculement dans son autre,

[292] *Ibid*., p. 17 / *GW 8*, p. 190.
[293] *Ibid*., p. 16 / *GW 8*, pp. 189-190.
[294] Hegel, *PhE*, tome 2, p. 311 / *GW 9*, p. 433

l'être riche de sa nuit. Le moi nomme alors les images qui, du jour de la présence, sont tombées en sa nuit ; de là il s'éveille au jour de sa propre présence. Il en vient à se comprendre comme *infini*, il est l'éternel mouvement de va-et-vient d'une nature et d'un esprit qui sont liés par ce passage qu'est λόγος. L'esprit présuppose en effet la nature pour apparaître, mais en nommant les images qu'il abstrait de cette nature, il devient le créateur de la nature, laquelle suppose alors à son tour l'esprit pour apparaître en tant que nature. L'esprit anéantit ainsi la finitude, et, au moyen du λόγος supprime un espace-temps pour un autre, toujours plus développé, plus déterminé, plus riche de soi-même. Tout anéantissement de la finitude, ou de ce qui peut se nommer en général nature (tout ce qui est là immédiatement), est retour de l'esprit à lui-même, chemin vers la patrie et fin de l'errance, ce que Hegel écrivait dans *Foi et savoir* : « la pensée est connue comme infinité et côté négatif de l'Absolu, qui est la pure négation de l'opposition ou de la finitude, mais en *même temps* aussi source du mouvement éternel, ou de la finitude, qui est infinie, c'est-à-dire qui se nie éternellement, – et de ce néant, de cette pure nuit de l'infinité émerge la vérité comme d'un abîme secret (*geheimen Abgrund*) qui est son lieu de naissance (*Geburtstätte*) »[295]. La nuit du monde en laquelle plonge l'homme est ainsi absence de fondement ou de terre, ainsi que présence de l'irrationnel. Ce sans-fond mystérieux ou secret est pourtant bien aussi lieu d'où peut surgir toute patrie (*Heimat*) dès lors qu'est levé le secret (*Geheimnis*), c'est-à-dire la conscience de soi comme terre natale de la vérité.

L'enjeu est dès lors de retrouver l'ensemble des images qui ont présidé à la venue au jour de la conscience, de les rassembler sous des noms, et de produire l'organisation de ce royaume des noms, en lequel l'esprit se connaît toujours plus profondément à mesure qu'il tend à retrouver son nom principiel. Cette quête est bien celle de la vérité, et prend d'abord la recherche d'un ordre libre où l'esprit apparaît en son nom propre. « Le moi est tout d'abord en *possession* des noms ; il faut qu'il les *conserve* dans sa nuit, en tant qu'ils sont à son service, et qu'ils lui obéissent ; il faut qu'il intuitionne ainsi non seulement les noms en général, mais aussi les intuitionne dans son espace en tant qu'ordre *stable*, car le moi est leur relation et leur nécessité et est la relation *qui est en soi* des divers noms. Le moi tend à créer le *contenu* à partir de soi (…) La mémoire conserve le nom en général ; elle conserve cette jonction libre, arbitraire de cette image (de la signification) est du *nom* de telle sorte que pour la mémoire le nom est là auprès de l'image et l'image auprès du nom ; mais la relation se libère davantage de ce caractère-hétérogène lorsque le nom se réfère seulement au nom (*éclair*, tonnerre, *ressemblance* avec le phénomène sensible) ; mais les noms libres ne sont pas référés entre eux. Le moi est la

[295] Hegel, *Foi et savoir*, p. 206 / *GW 4*, p. 413.

force de cet *ordre* libre, non encore posé comme nécessaire, toutefois c'est un ordre. Le moi est le libre support, l'ordre libre non-objectif, il est le premier moi qui se saisit lui-même en tant que force, lui-même est la nécessité ; il est libre de la représentation – l'ordre qui fixe et l'ordre fixé. Donner, trouver des noms, c'est une faculté-arbitraire inventive ; dans la mémoire disparaît tout d'abord cet arbitraire : le moi est parvenu à l'*être*. Le nom est signe stabilisé, relation permanente, une relation universelle. Le moi a renoncé à son *arbitraire* dans son *être* ; il s'est posé en tant qu'universel. Par conséquent, il est ici ordre, relation nécessaire en général ; mais c'est encore un ordre intérieur ou même contingent, une nécessité arbitraire, car ses aspects ne sont pas encore posés, pas encore *en-soi* même ; cette nécessité est seulement nécessité en général, c'est-à-dire nécessité contingente »[296].

Le moi crée ainsi son propre royaume, et l'esprit absolu est celui qui créé un royaume de liberté ; non seulement il le crée dans la pensée, mais il confère à l'esprit du monde, par son sacrifice, la tâcher de réaliser dans l'histoire un tel royaume. Cette histoire n'a pas d'autre but que de révéler à l'esprit sacrifié, la conscience de soi originaire, qui il est et ce qu'il est. Pour Hegel, ce nom n'est plus celui mythique du Christ, mais, conceptuel, de *absolute Geist* : l'être en parfaite suffisance et liberté, l'être parvenu à la sérénité (*Gelassenheit*) après avoir tout abandonné et s'être pleinement retrouvé. Seulement, un royaume des noms ne sera pas suffisant pour porter l'esprit jusqu'à la pleine conscience de soi. Outre les noms, l'esprit doit encore se remémorer les *esprits* eux-mêmes qui ont donné naissance à ces noms, et, partant, à son propre nom. Plonger dans la nuit du monde devrait dès lors signifier la récollection des figures spirituelles qui, dans leur expérience, ont fait vivre et m'ont légué ce λόγος qui m'échoie. Un *esprit* (*Geist*) est en effet plus qu'un nom. Hegel le note, le moi ne se contente pas de nommer et de créer un ordre dont la liberté est une nécessité contingente : « L'esprit ne lie plus ensemble d'une façon arbitraire des représentations sensibles qui sont, c'est-à-dire qu'il ne les a pas seulement reproduites telles qu'elles sont, mais l'esprit est la *force libre* et il se maintient en tant qu'il est cette force libre (…) A présent, le moi est l'*agent,* le mouvement de se faire objet, lui qui l'est immédiatement dans l'acte de donner des noms. (Le pour soi du souvenir est ici le faire du moi sur soi-même), acte de se produire soi-même, de se nier soi-même. Si le nom est considéré en tant que l'objet sur lequel le moi est actif, alors le moi se supprime soi-même »[297].

L'esprit fait donc face à un être qu'il nomme, moyennant la mémoire et l'imagination ; il pose ainsi cet objet comme sien, il le travaille (au sens général d'une transformation d'un être naturel conformément à un but fixé par la volonté et l'intelligence), il nie sa forme naturelle, et

[296] Hegel, *Philosophie de l'esprit (1805)*, pp. 19-20 / *GW 8*, pp. 192-193.
[297] *Ibid.*, pp. 20-21 / *GW 8*, pp. 193-194.

en fait une *chose*. Non seulement le nom de cette chose change, mais c'est aussi le nom propre qui change, puisque transformant la chose qui est sienne, le moi s'est lui-même transformé. Le moi se supprime bien lui-même, il renvoie son ancien nom dans sa nuit, l'oublie, et nomme sa nouvelle conscience de soi. Son nouveau nom est son nouveau commencement. Seulement l'ancien nom demeure dans le nouveau et rentre en contradiction avec lui. Concevoir l'*esprit*, et non plus seulement le *nom*, c'est ainsi se souvenir de cette unique vie qui relie un nom à un autre au-delà de la mort qui les sépare. C'est une réminiscence du mouvement qui a donné naissance à l'*expérience*, mais un mouvement qui aboutit à un sacrifice. C'est de son ancien soi dont on se souvient, ce qui n'est ni un « Je » ni un « Tu » mais bien un « *Nous* », car dans l'esprit les différences sont conservées, l'altérité préservée, étant ce qui te relie à moi, ce qui me relie à toi, ou la vie dialogique qui nous anime. L'esprit est bien le nom d'un revenant, l'être fini qui s'est supprimé et est revenu dans l'intériorité de ce nouvel être fini qui m'apparaît ici et maintenant. Il est l'être qui, après sa mort, réunit le moi et l'autre, en les laissant être chacun libre de leur contenu : ce que nous sommes, à titre individuel, en raison même de notre finitude, est certes inaccessible à l'un comme à l'autre, mais notre différence existe au sein d'un être de raison qui l'excède, lequel s'incarne et s'abandonne au monde selon un procès historique. L'esprit qui a retrouvé le sens de son nom est alors le contraire du nom privé d'esprit en son commencement, l'inquiétude dissipée, le fantôme apaisé ou la fin de la hantise.

L'esprit qui s'engage dans la nuit du monde à la recherche de son nom et de son histoire fait donc face aussi bien à des noms qu'à des images qui ont été oubliées. Son but est retrouver son origine, et il doit pour cela cheminer de nom en nom, d'image en image, jusqu'à retrouver celle dont l'expérience n'a pas été faite. Mais quelle est cette image originaire ? Est-elle celle de la tête ensanglantée et de la figure blanche ? Une telle image implique pourtant la scission, elle est elle-même l'image de la scission venue recouvrir une image plus originaire et oubliée. Cette image serait alors peut-être celle de l'amour, dont Hegel donne cette définition : « Suppression en soi-même des deux ; chacun est égal à l'autre justement en ce qu'il lui est opposé ; ou l'*autre* celui par lequel l'autre est pour lui, est lui-même. Justement puisque chacun se sait dans l'autre, chacun a renoncé à soi-même. *Amour* »[298]. La naissance de l'esprit – l'égalité de deux consciences de soi réunies en l'unité du *Nous* – est le résultat d'un double renoncement à soi. Chacun s'abandonne pour se reconnaître dans l'autre. Chacun projette son image dans l'autre – chacun des deux amants produisent un être commun, un universel, qui, dans leur sacrifice, deviendra esprit éthique. L'esprit éthique n'est cependant pas d'abord

[298] *Ibid*., p. 36 / *GW 8*, p. 209.

conscient de soi. La communauté est là, mais plongée dans la nuit. « Le connaître des deux caractères n'est pas encore lui-même un connaître connaissant, l'amour même n'est pas encore l'objet ; mais le moi de l'amour se retire de l'amour, se déprend de soi-même et devient pour soi l'objet. L'unité des deux caractères est seulement l'*amour*, mais l'amour ne se sait pas comme l'amour ; il se sait amour dans l'enfant »[299]. L'unité originaire de l'amour n'est donc que le « pressentiment » de la vie éthique, et c'est seulement dans la séparation que cette vie éthique viendra à l'existence, aussi bien par la séparation des enfants au cercle familial, que par la séparation des époux civils dans l'Etat (il les unie, mais il conserve le droit suprême d'exiger de l'un des deux de sacrifier son individualité en participant à la guerre). L'amour, qui n'est pas encore devenu pour soi, doit donc séparer les amants, c'est là le début de la lutte pour la reconnaissance. Cette image originelle de l'amour, tombée au cours de la lutte dans la nuit de l'esprit, sera recouverte et enchaînée par une nouvelle image, celle de la mort. De cet amour en effet naît la dissension, et ce par la persistance de cette altérité qui n'est pas moi, qui m'est étrangère, qui me refuse, et dont la volonté n'est pas mienne. L'un, l'esclave, tombe à terre, tandis que l'autre, le maître, reste debout. L'esprit ou le *Nous* de la communauté s'est scindé, et l'enjeu sera de revenir à soi en nommant et en concevant une telle image. Le face à face qui résultera de cette lutte aura donné à l'esclave l'image de la mort (il aura été privé de sa mort ; et son corps appartient désormais au maître), et l'angoisse sera le nom qui désignera l'expérience d'où procède une telle image. On peut donc supposer que cette « tête sanglante » et cette « figure blanche » est l'image qui surgit et hante l'esprit se manifestant dans la lutte à mort et la suppression de l'amour, image que Hegel entendra récupérer dans le savoir, et dont on peut espérer que de sa conception dépend l'organisation du royaume des noms et des esprits.

C'est pourquoi, outre cette figure blanche et cette tête ensanglantée, il doit y avoir une autre image : celle de la relève et de la résurrection. Et c'est celle-ci que Hegel voudra en définitive nommer et concevoir, et qui sera au cœur même du savoir absolu. Le nom qui est attendu ici ne sera cependant plus celui encore prisonnier de son mythe – le nom de *Christ* ou de *Dieu* – mais bien celui d'*esprit absolu* (*absolute Geist*). Il sera le nom le plus pur pour exprimer l'amour éternel qui relie tous les hommes en une même vie spirituelle. C'est sur les ruines des guerres de l'histoire mondiale, au temps de la paix, qu'un tel amour rassemble ceux qui s'engagent dans une telle nuit du monde. C'est d'abord là un amour philosophique, qui, peut-être, tend à se nommer *caritas*. Cet esprit de la communauté se manifestera dans l'art, dans la religion et dans la philosophie. Il se réappropriera par ces trois instances ce nouveau monde

[299] *Ibid*., pp. 39-40 / *GW 8*, p. 212.

qui est le sien et au sein duquel il est libre. C'est cependant à titre insigne dans la philosophie, en cette époque ouverte par la Révolution française, qu'il sera le plus à même de se rassembler, car c'est de philosophie que l'humanité a désormais besoin pour légitimer son monde et effectuer en lui sa justice. La *PhE* est alors peut-être cette quête – qui fut d'abord une quête romantique – d'une telle origine, dont le sens est celui d'un retour à la patrie spirituelle. Hegel nommera la *PhE* un royaume d'esprits, et le savoir absolu sera le nom désignant la conscience de cette libre organisation spirituelle, en son éternité et en son effectuation historique. Seulement, dans une telle quête, la mythologie ne peut plus avoir cours ici. Elle est bien, comme nous l'avons vu, expression du λόγος, mais encore sous une forme impropre, une forme dans laquelle l'image sensible demeure accrochée au nom. En vérité, l'élévation au Royaume de Dieu, le retour à la patrie, la communauté politique et religieuse retrouvées et unies en un savoir scientifique de l'absolu, ne pourrait s'effectuer qu'en arrachant les esprits à leur figure mythique, avant de leur donner leur forme conceptuelle.

L'esprit absolu lui-même doit donc encore être arraché à son mythe, et la spéculation philosophique doit encore supprimer le forme mythologique de la Passion du Christ pour se donner sa véritable figure en tant qu'esprit absolu. Cette nouvelle vision de l'histoire qui est appelée ici est alors un passé qui apparaît en sa rationalité propre, et, partant, un présent légitimé par cette vision, ce qui ne signifie nullement, et même au contraire, méconnaître son irréductible irrationalité. Là aura peut-être été la limite propre au romantisme, tout comme son incapacité à concevoir l'absolu comme esprit la cause de son inadéquation au monde. Une telle ignorance porterait la signification d'une incapacité à se retrouver soi-même dans la nuit au-delà de toutes les fantasmagories intériorisées. La *PhE* n'a-t-elle pas dès lors d'autre but que de nous faire sortir d'une telle nuit pour que l'esprit absolu – le *Nous* originaire et ultime – s'ouvre à l'être et rende la présence unie à soi, au-delà même son absence ? L'expérience que cette œuvre entend nous transmettre, le savoir de l'organisation spirituelle du royaume des esprits, voilà ce dont il nous faut désormais nous enquérir.

Deuxième partie

La *Phénoménologie de l'esprit* au-delà du romantisme

Chapitre I.
La confrontation à la subjectivité romantique

La *PhE* fut achevée la nuit précédant la bataille d'Iéna le 14 octobre 1806, événement qui marqua pour Hegel la fin d'une période que l'historiographie nomma sa période de jeunesse, et qui fut la matrice de sa philosophie systématique et spéculative. Après avoir passé près de sept ans dans cette ville où fleurit le premier romantisme allemand et la philosophie de l'identité schellingienne, Hegel acheva enfin son premier grand ouvrage philosophique, et l'avènement de cette œuvre, aussi bien que la prise de la ville par les troupes napoléoniennes, au-delà même de sa seule trajectoire individuelle, scella la fin d'une époque pour la culture allemande : Fichte quitta Iéna suite aux accusations d'athéisme en 1799 ; le cercle romantique se sépara peu après la mort de Novalis en 1801, et Friedrich Schlegel abandonna son désir de fonder une nouvelle religion pour se convertir, avec Dorothea Veit, au catholicisme ; Schelling, quant à lui, quitta la ville en 1803 pour Wurzbourg, tandis que Hölderlin sombra peu à peu dans la démence ; Schiller mourut en 1805. Aussi, ces ruines de la bataille d'Iéna furent comme le symbole de la mort de cet enthousiasme qui anima toute cette communauté de penseurs et de poètes pendant près d'une décennie. Que restait-il seulement des espoirs révolutionnaires d'une humanité libre et égale unie par les liens universels de la fraternité, celle-là même que chantait l'hymne à la joie de Schiller ? En témoigne une lettre de Goethe à ce dernier, le déferlement des guerres napoléoniennes apparut comme un chaos semblable à une catastrophe naturelle en laquelle fut englouti toute trace de liberté. « En somme, écrit-il le 9 mars 1802, c'est le prodigieux spectacle de ruisseaux et de fleuves qui, par une nécessité naturelle, descendent d'un grand nombre de montagnes et par un grand nombre de vallées pour venir confluer, et déterminent finalement le débordement d'un fleuve puissant et une inondation qui entraîne à sa perte aussi bien ceux qui l'avaient prévue que ceux qui n'en avaient pas le moindre soupçon. Toute cette masse empirique énorme ne trahit pas autre chose que la nature, où l'on ne perçoit pas la moindre trace de ce que nous autres philosophes nous aimerions à qualifier du nom de liberté. Attendons maintenant de voir si la personnalité de Bonaparte continuera de nous donner l'agrément de ce magnifique et souverain spectacle »[300]. Et en effet, au regard de cette tentative du premier romantisme d'édifier une culture supérieure au moyen de l'art, et de fonder la liberté politique

[300] *Correspondance Goethe – Schiller*, trad. Lucien Herr, ed. Gallimard, 1994, tome 2, p. 438.

sur une nouvelle religion, le surgissement de l'Empire français et son déferlement sur l'Europe entière put paraître comme une catastrophe naturelle. Le premier romantisme allemand, dans la faiblesse qui fut la sienne, et qui pour Goethe aura été le nom même de la maladie de l'époque en Allemagne, ne put survivre à cette catastrophe naturelle : le cours du monde vint briser des espoirs se révélant toujours davantage semblables à une tour de Babel chimérique.

Ce jugement de Goethe quant à l'absence de liberté dans cette catastrophe naturelle ne fut pourtant pas celui de Hegel, lui qui voyait en Napoléon le véritable esprit révolutionnaire s'accomplissant : ce n'était à ses yeux pas seulement un monde qui disparaissait dans un chaos sublime, mais aussi peut-être un nouveau monde qui avançait et défaisait toutes les anciennes institutions pour y imposer les fondements d'une liberté politique nouvelle et supérieure à celle du monde féodal chrétien. La bataille d'Iéna, en effet, ne revêtit pas pour Hegel le sens d'un recul de la liberté universelle, mais, plutôt, fut un témoignage remarquable de la substance du monde s'élevant – non certes sans un bouleversement chaotique – à un degré supérieur de liberté[301]. Si un tel esprit du nouveau monde œuvrait ainsi à l'édification d'une liberté supérieure, ce dernier n'entendait certainement pas laisser le romantisme œuvrer contre la substance à laquelle il venait de donner naissance, mais, plutôt, devait lutter contre lui afin d'élever cette substantialité dans l'élément du savoir. Le temps n'était-il pas venu de conduire l'homme inculte jusqu'au savoir le plus profond de lui-même, de le conduire jusqu'au concept de la science, et, partant, lui donner la possession spirituelle du nouveau monde naissant ? Le romantisme, au contraire, n'était-il pas incapable de conduire à la vérité d'un tel monde ? Enfouissant la tentation romantique d'une nouvelle mythologie à créer, Hegel entendit ainsi élever dans la *PhE* la philosophie au rang de science, ce qui devait signifier l'élever à sa forme systématique, et conduire par cet ouvrage la conscience jusqu'à l'ultime expérience de la vérité, laquelle aura pour nom, comme on le sait, *savoir absolu*.

Pourtant, bien que le romantisme puisse apparaître comme une tentation où la séduction conduit ultimement à l'abîme – celui de la mort ou de la folie, ou encore, pour celui qui s'arrête devant lui sans pour autant le franchir, le mépris réactionnaire du nouveau monde présent – l'épreuve de ce romantisme semble décisive dans l'élévation de la conscience au savoir absolu, si bien que seule l'expérience romantique pourrait peut-être nous permettre de retrouver le jour

[301] Cf. notamment la lettre célèbre de Hegel à Niethammer du 13 octobre 1806, *in Correspondance* (tome 1, p. 114) : « J'ai vu l'Empereur – cette âme du monde – sortir de la ville pour aller en reconnaissance ; c'est effectivement une sensation merveilleuse de voir un pareil individu qui, concentré ici sur un point, assis sur un cheval, s'étend sur le monde et le domine ». Kojève s'appuya sur le croisement de la bataille d'Iéna et de l'achèvement de la *PhE* pour inscrire dans l'histoire ce qu'il conçut, non sans trahir consciemment la pensée hégélienne, la fin de l'histoire : tout les événements succédant à cette date du 6 octobre 1806 devaient dès lors être compris comme « post-historiques » (cf. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, pp. 41-42).

de la présence sensible au-delà de cet abîme. Mais que signifie alors « faire l'expérience du romantisme » ? Et, dans la mesure où la subjectivité romantique est identifiable dans les pages de la *PhE* à ces deux figures irréconciliées et pourtant unes que sont la belle-âme et la conscience de soi de la religion révélée, comment seulement s'élever au-delà de ces figures et parvenir au savoir absolu ?

Afin de répondre à ces questions, nous chercherons désormais à soutenir que seule une *démythologisation* de l'histoire est à même d'opérer un tel dépassement et de nous élever à la compréhension du savoir absolu[302]. Si en effet le romantisme est cette figure historique de l'esprit qui, au terme de l'histoire, fait l'expérience de la mort de Dieu, ne lui faudrait-il pas encore saisir la vérité du mythe chrétien – véritable matrice de sa conscience de soi – et ce en supprimant la forme représentative du mythe pour en révéler sa forme conceptuelle ? N'est-ce pas par un tel travail de démythologisation, que nous avons à comprendre comme un travail de destruction de la forme représentative du mythe afin d'y révéler sa vérité conceptuelle, qu'une conscience de soi supérieure – et, plus encore, ultime – serait rendue possible ? Si cette hypothèse de lecture se révèle justifiée, l'élévation de la conscience de soi romantique à la science spéculative aurait ainsi pour condition une démythologisation de l'histoire : n'est-ce pas dès lors ce travail d'une conceptualisation de l'histoire, c'est-à-dire cette philosophie de l'histoire de l'esprit exposée dans la *PhE,* qui serait à même de justifier le nouveau monde naissant à l'heure des guerres napoléoniennes ? En cela, le temps présent n'appellerait effectivement plus la création poétique d'une nouvelle mythologie, comme le pensait la subjectivité romantique, mais bien la conception philosophique des mythologies passées dans lesquelles est scellée la vérité des époques antérieures à notre présent. N'est-ce pas dès lors par une telle conceptualisation de l'histoire que la subjectivité romantique – que Hegel incarna en sa jeunesse – pourrait se sacrifier et, ainsi, œuvrer à l'effectuation de la liberté politique et religieuse contemporaine, non dans l'impossible création d'une nouvelle mythologie, mais bien au moyen du système spéculatif de la science, dont les trois parties de l'*ENC* en seront l'exposition ?

---

[302] Nous empruntons pour une grande part ce concept d'*Entmythologisierung* à Rudolf Bultmann. Celui-ci, en effet, aura en son œuvre (cf. notamment « Jésus-Christ et la mythologie » *in Jésus, mythologie et démythologisation,* Seuil, 1968*)* avancé la nécessité de transformer la forme symbolique qu'emploie l'homme pour exprimer son rapport au divin en une forme rationnelle qui convienne à la nature du divin, autrement dit de considérer la forme mythologique comme porteuse d'une vérité exprimée sous une forme cependant erronée, et, partant, la nécessité d'élever cette forme erronée à une nouvelle forme à même d'exprimer la vérité du rapport qu'entretiennent l'humain et le divin. Si Bultmann emprunta cependant non à Hegel mais à Heidegger les outils méthodologiques propre à une démythologisation (en particulier l'idée d'une analytique existentiale du *Dasein* telle qu'elle fut exposée dans *Sein und Zeit*), nous nous servirons quant à nous de ce terme pour l'appliquer au geste hégélien consistant à élever la connaissance représentative à la connaissance spéculative.

A. Phénoménologie et mythologie : le Vendredi saint spéculatif

Quelle est la tâche d'une « phénoménologie de l'esprit » ? En quoi peut-on déjà déceler, par l'analyse de ce nom attribué par Hegel à l'œuvre introductive au système de la science, les traces d'un nécessaire sacrifice de la subjectivité romantique ? Il peut paraître bon de rappeler d'abord que le mot même de « phénoménologie » n'est pas une invention de Hegel, et, comme le note J-F. Marquet dans ses *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, c'est à J. E. Lambert le premier que nous devons un tel nom. « Lambert, écrit-il, entend par "phénoménologie" la science des phénomènes, la science des apparences, bref ce qu'il appelle "*une optique transcendantale*" dont le but est de montrer comment on peut distinguer le vrai de l'apparence ; "phénoménologie" est donc pour lui la science des illusions de la conscience, illusions qu'il faut corriger si on veut atteindre la vérité »[303]. A cela, J-F. Marquet, citant une lettre du 2 septembre 1770, rappelle également que Kant eut un moment l'idée d'un tel nom pour sa *CRP*. Or lorsque Hegel emploie ce qualificatif pour nommer l'œuvre introductive au système de la science, nous sommes bien éloignés de cette opposition entre la vérité et l'apparence, comme si la vérité était au-delà de l'apparence, et celle-ci, en définitive, simple illusion. Non que Hegel récuse cette opposition, puisque la conscience, tout au long de son parcours phénoménologique, fera l'expérience que l'apparaître ne coïncide pas avec la vérité – que l'être excède son savoir – et devra, pour cette raison, abandonner ce qu'elle prenait pour vrai et s'élever à des formes d'expériences toujours plus profondes ; mais Hegel poursuit cependant le but d'unifier la vérité à l'apparence : le vrai doit avoir pour moment constitutif l'apparaître, si bien que l'apparaître n'est pas seulement le négatif du vrai – ce dont il faut se prémunir et tenir écarté de soi – mais, selon l'essence même du négatif, ce qui meut la vérité comme le mouvement de dévoilement de l'être et de son unification au savoir. C'est le savoir lui-même – et avec lui la vérité – qui *apparaît*, et c'est l'apparaître de la vérité, reconduisant le savoir à la simplicité du commencement, qu'il nous faut considérer pour appréhender l'absolu en sa manifestation. Dans quelle mesure le phénomène du vrai est-il dès lors mû par un procès logique ? Et en quoi cette logique du phénomène devrait-elle conduire ultimement à un dépassement du mythologique dans le spéculatif ?

[303] Jean-François Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Ellipses, 2009, p. 11.

1. L'expérience phénoménologique

Il nous faut de prime abord revenir sur la conception hégélienne de la vérité, et saisir en quoi l'être de la vérité ne se donne qu'à une conscience qui en fait l'expérience totale en parvenant au savoir absolu de soi-même. En effet, si Hegel prétend dans la *PhE* laisser le vrai apparaître de soi-même au moyen du discours rationnel, les premières pages de la préface, en tant qu'introduction au système de la science, ont pour objet d'attirer notre attention sur ce qu'il faut proprement entendre par vérité, à l'exclusion d'autres formes que la vérité philosophique doit comprendre en elle (dont notamment les vérités mathématiques ou historiques), et nous avons donc à repartir de ces considérations introductives sur la vérité si nous voulons saisir la spécificité de la conception hégélienne, et, plus encore, en quoi cette vérité ne pourrait ultimement se donner qu'au moyen d'une représentation mythologique élevée à sa vérité conceptuelle. De telles affirmations introductives sur la vérité, comme le reconnaît Hegel, en tant qu'elles sont exposées au commencement d'une œuvre et en amont de la démonstration philosophique proprement dite, ne peuvent cependant valoir que pour des affirmations gratuites, et, ainsi, sont en un tel mode d'exposition impropres à la nature de la Chose même (*die Sache selbst*). Ces considérations premières sur la vérité ne doivent donc valoir qu'en tant qu'elles permettent l'introduction à l'intelligence de l'œuvre, et non pas comme des démonstrations qui pourraient faire office d'autorité sur l'être de la vérité. Elles sont néanmoins porteuses d'une teneur philosophique qu'il nous faut élucider si nous voulons, avant d'entrer dans le contenu même de la *PhE,* en déterminer la clef de lecture.

En affirmant dès la première page que « la philosophie est essentiellement dans l'élément de l'universalité »[304], Hegel nous invite à considérer ce qui sera énoncé au sujet du vrai quelques pages plus loin, à savoir que « le vrai est le tout »[305]. Cette définition est l'héritière d'une tradition que l'on peut nommer, par usage, idéaliste, dans la mesure où le vrai ne se manifeste qu'en tant qu'universel – idée ou concept – qui saisit, par une parole émanant de la raison – Λόγος – les diverses particularités qui d'abord ne se donnent à nous qu'en tant que singularités affectant notre sensibilité : le concept philosophique aura pour tâche de rassembler les singularités sous un universel et, ainsi, de les poser comme moments particuliers du développement d'une totalité s'effectuant par le sacrifice de ces singularités. Pour cette raison même, on peut dire que Hegel hérite du tournant opéré par la critique kantienne dans la mesure où il reconnaît que toute connaissance universelle trouve sa source dans l'expérience sensible

[304] *PhE*, tome 1, p. 5 / *GW 9*, p. 9.
[305] *Ibid.*, tome 1, p. 18 / *GW 9*, p. 19.

– et le commencement de la *PhE* sera bien consacré à la certitude sensible – quand bien même Hegel, au terme de cette œuvre, pourra dans sa *Logique* ouvrir la connaissance rationnelle à de pures vérités logiques qui excèdent le sujet transcendantal lui-même, rompant ainsi avec la philosophie kantienne. Que la philosophie en quête de vérité se meuve donc dans l'élément de l'universalité, qui comprend en soi le particulier, parce qu'il ne peut se révéler qu'au moyen de la particularisation des singularités, implique ainsi que le concept soit essentiellement le *résultat* d'une expérience. Et pourtant – là est le point décisif – un tel résultat ne peut prétendre être le vrai que dans la conservation du devenir qui porta l'universel à sa manifestation (un en soi devenu pour soi, ou, autrement dit, un être devenu égal au savoir de lui-même), c'est-à-dire des diverses singularités, qui, sacrifiées et particularisées, laissent venir au jour l'universel en en constituant sa richesse et sa plénitude. « Puisque la chose (*die Sache*) n'est pas épuisée dans son *but* (*Zweck*), mais dans son *effectuation* (*Ausführung*), le résultat n'est pas le tout *effectivement réel*, car il ne peut l'être que dans la conjonction à son devenir. Le but est pour soi l'universel sans vie, de même que la tendance est seulement l'élan qui manque encore de sa réalité effective, et le résultat nu est le cadavre que la tendance a laissé derrière soi »[306].

Face à ce texte, il nous faut d'abord être attentif au dynamisme, et, ainsi, à la force vitale qui anime toute chose en son être, impliquant déjà de reconnaître que la vie est un mouvement logique, et, partant, que tout ce qui est traversé par le Λόγος, y compris les réalités naturelles inorganiques, sont en soi vivantes, bien qu'elles ne l'expriment pas nécessairement pour elles-mêmes. C'est pourquoi le devenir d'une chose a un but : la vie qui effectue l'être en ses déterminations est essentiellement téléologique, et le but n'est autre que la manifestation une et totale des différentes particularités de la chose[307]. La tendance est quant à elle l'expression de la force vitale qui, faisant advenir ce que la chose est en soi à la présence – l'effectuation – *épuise* sa propre vie à mesure qu'elle se rapproche du but, et c'est pourquoi Hegel peut bien utiliser la métaphore du cadavre pour désigner tout résultat, qui, comme une mue de serpent, aurait perdu sa force vitale : la pro-duction finale de la chose est ici sa mort, et la vérité de la chose n'est pas sa mort, mais bien la jonction d'une vie à son mourir propre, c'est-à-dire à sa disparition après avoir accompli la plénitude de son être. Le mot retenu par Hegel pour décrire le mouvement téléologique du vrai est *Ausführung*, et il faut lire ici que le but que poursuit la vie logique de la chose est essentiellement un « conduire depuis » : il s'agit de conduire la chose à son but depuis un commencement qui la destine, toujours déjà, à être pour soi ce qu'elle est

[306] *PhE*, tome 1, p. 7 / *GW 9*, pp. 10-11.
[307] C'est pourquoi Hegel peut définir la raison comme « l'*opération conforme à un but* » (*Ibid.*, tome 1, p. 20 / *GW 9*, p. 20).

de toute éternité en soi : *le but est déjà au commencement* – il est *concept* (*Begriff*)[308]. Le vrai est alors bien le tout, mais le tout n'est vrai qu'en tant que mouvement vivant qui, de sa genèse à sa mort, a porté à la présence l'en soi de la chose. A l'inverse, toute connaissance anatomique – c'est-à-dire qui relève en propre non de la raison (*Vernunft*) mais de l'entendement (*Verstand*) qui dissèque la chose et se tient dans la séparation – n'est que partielle et ne peut restituer le mouvement vital de la chose que sous une forme mécanique *partes extra partes,* non la vie elle-même, mais seulement l'image morte de la vie. Contre le fragmentaire ou l'agrégat d'une telle connaissance, Hegel peut donc faire valoir que « la vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité »[309], systématicité qui recouvre alors l'antique sens du σύστημα comme auto-organisation d'un être vivant[310].

Ceci dit, nous pouvons déjà comprendre en quoi le terme de « phénoménologie », avant de recouvrir le sens d'une méthode de connaissance, désigne le déploiement ontologique d'une chose jusqu'à son but, dans la mesure où le Λόγος est l'être qui apparaît en s'incarnant comme nature, de son surgissement initial dans la présence jusqu'à sa plénitude conceptuelle, et, à ce titre, tout être naturel est phénoménologique. Le recours à la métaphore végétale par deux fois lors de la préface est ainsi signifiant, puisque, dans la simplicité de son apparaître, avant de concevoir ce qu'est l'esprit, et, partant, la spécificité d'une phénoménologie de l'esprit, c'est dans la nature elle-même qu'il nous faut chercher le sens de la phénoménologie. La métaphore de l'arbre de la connaissance pour désigner le système de la science trouve sa justification en ce que ce produit spirituel est une réalité vivante qui déploie son être dans l'espace et le temps par métamorphoses successives, et ce jusqu'à la forme finale qui contient en elle l'ensemble des formes qui l'ont précédées. « Le premier surgissement est initialement son état immédiat ou son concept. Aussi peu un édifice est accompli quand les fondements en sont jetés, aussi peu ce concept du tout qui est atteint, est le tout lui-même. Quand nous désirons voir un chêne dans la robustesse de son tronc, l'expansion de ses branches et les masses de son feuillage, nous ne sommes pas satisfaits si l'on nous montre à sa place un gland »[311]. La métaphore de la vie a donc ici pour fonction de montrer en quoi l'activité de la raison – c'est-à-dire du Λόγος propre à chaque être – est une activité interne à la chose même, elle est cette nécessité (dans la nature

[308] Il nous faut donc être attentif aux trois sens que le terme de *Begriff* recoupe chez Hegel : il désigne aussi bien le commencement comme universel vide ou abstraction tautologique, c'est-à-dire le commencement abstrait, que l'universel effectué (par exemple le chêne qui donne ses fruits), ainsi que le moteur immobile, qui, toujours présent en la chose en chacun de ses moments, effectue l'être.

[309] *Ibid.*, tome 1, p. 8 / *GW 9*, p. 11.

[310] Sur le rapport entre la logique et la vie chez Hegel, cf. l'article de Gilles Marmasse, « La logique hégélienne et la vie », *in Archives de Philosophie* 2012/2 (Tome 75), p. 235-252, ainsi que Robert Legros, « Hegel. L'esprit comme vie d'une totalité », Archives de Philosophie 2007/3 (Tome 70), p. 421-453.

[311] Hegel, *PhE*, tome 1, p. 13 / *GW 9*, p. 15.

extérieure et inconsciente) qui pousse chaque être à se manifester en sa plénitude. Tout être est donc mû par ce Λόγος vivant qui tend à la manifestation de la vérité de cet être. A ce titre, le Λόγος semble bien désigner pour Hegel le mouvement qui expose et recueille l'ensemble des déterminations de la chose, afin de la manifester en sa vérité : « le vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme son but, et qui est effectivement réel seulement moyennant son actualisation développée et moyennant sa fin »[312].

Ainsi Hegel renoue-t-il avec une conception finaliste de la vérité des êtres, au sens où Aristote pouvait le comprendre, et ce contre la critique des théories mécanistes de la modernité à l'encontre du finalisme, qui, si elles eurent raison de critiquer les dérives scolastiques de la méta-physique, se sont pourtant méprises sur le sens authentique de la notion de but. « L'élévation d'une nature prétendue au-dessus de la pensée méconnue, et principalement le bannissement de toute finalité externe, ont jeté le discrédit sur la forme du *but* en général. Mais dans le sens dans lequel Aristote détermine la nature comme l'opération conforme à un but, le but est l'immédiat, *ce qui est en repos*, l'immobile qui est *lui-même moteur* ; ainsi cet immobile est *sujet*. Sa force de mouvoir, prise abstraitement, est l'*être-pour-soi* ou la pure négativité. Le résultat est ce qu'est le commencement parce que le *commencement* est *but* ; – en d'autres termes, l'effectivement réel est ce qu'est son concept seulement parce que l'immédiat, comme but, a le Soi ou la pure réalité effective en lui-même. Le but actualisé, ou l'effectivement réel étant là, est mouvement, est un devenir procédant à son déploiement »[313]. Lorsque Hegel affirme donc que « selon ma façon de voir, qui sera justifiée seulement dans la présentation du système, tout dépend de ce point essentiel : appréhender et exprimer le vrai, non comme *substance*, mais précisément aussi comme *sujet* »[314], c'est à la conception aristotélicienne du sujet comme moteur immobile que nous sommes renvoyés[315]. Le sujet est la finalité de la substance, et toute substance, dans sa phénoménologie, est un devenir sujet. C'est pourquoi la substance est définie plus bas par Hegel comme « le mouvement de *se-poser-soi-même*, ou est la médiation entre son propre *devenir-autre* et soi-même »[316], autrement dit ce qui se tient là dans la présence sensible et qui est toujours déjà là comme le résultat d'un acte productif, et dont la tenue est voué à disparaître pour révéler le sujet en sa majesté.

---

[312] *Ibid*., p. 18 / *GW 9*, p. 18.
[313] *Ibid.*, p. 20 / *GW 9*, p. 20.
[314] *Ibid.*, p. 17 / *GW 9*, p. 18.
[315] Cf. pour plus de détails l'article de Gilbert Gérard, « Hegel, lecteur de la métaphysique d'Aristote. La substance en tant que sujet », *in Revue de métaphysique et de morale* 2012/2 (N° 74), p. 195-223.
[316] Hegel, *PhE*, tome 1, p. 17 / *GW 9*, p. 18.

Que la substance soit la médiation de soi à soi implique par ailleurs qu'elle soit toujours seconde par rapport au sujet : elle est le sujet, mais sous sa forme aliénée, qui est aussi le mouvement par lequel le sujet, immobile et inactuel, potentialité simple, est restitué à lui-même. Si le substantiel, en tant que produit mort d'une tendance, est en cela le faux, mais si le faux n'est par ailleurs qu'un moment du mouvement total de la vérité, le substantiel est nécessaire à l'apparaître du sujet : il est le sujet qui, sous sa forme aliénée, est en voie d'apparaître. Le sujet est donc le moteur de soi-même qui saisit sa substance en décomposant ses diverses déterminations pour les recomposer sous une forme plus riche et plus accomplie : « L'analyse d'une représentation, comme elle était conduite ordinairement, n'était pas autre chose que le processus de supprimer la forme de son être-bien-connu. Décomposer une représentation en ses éléments originaires consiste à la réduire à ses moments qui n'ont plus du moins la forme de la représentation trouvée, mais constituent la propriété immédiate du soi. Sans doute cette analyse aboutit seulement à des pensées qui sont elles-mêmes bien-connues, qui sont des déterminations solides et fixes. Mais c'est un moment essentiel que ce *séparé*, cette non-réalité effective ; c'est, en effet, seulement parce que le concret se divise et se fait non effectivement réel qu'il est ce qui se meut »[317]. Ce travail de démembrement de la substance est l'activité du sujet qui, en tant que but, est la mort même de la substance. Le sujet est d'abord séparation de soi et de son autre : il se pro-duit comme substance, et la substance est devenue un autre que lui qui a une liberté distincte ; néanmoins, ce qui s'est unifié dans la substance est à son tour séparé, et la substance, qui refoulait le sujet initial, se voit désormais refoulée par le sujet qui revient à soi sous sa figure accomplie, ayant fluidifié et conservé en soi les déterminations fixes de la substance selon une nouvelle organisation.

Pourtant, si Aristote put concevoir la vérité non seulement comme substance, mais aussi, par son concept d'ἐντελέχεια, comme sujet (et ce dans la mesure où Aristote expose le premier le savoir sous sa forme systématique, faisant ainsi apparaître la métaphysique proprement dite), il ne put concevoir encore le sujet comme esprit, mais seulement comme nature. Le concept d'esprit appartient en effet non au monde grec, mais à la religion révélée du christianisme, et c'est donc seulement au terme d'une métaphysique ayant récupéré en soi les déterminations de la théologie chrétienne (ce qui revient à dire pour Hegel au terme de la *PhE*) que le sujet absolu, parce qu'il devait prendre conscience de lui-même par l'histoire, peut ultimement s'affirmer comme esprit. Quelle est dès lors la limite du sujet en tant qu'il est nature et non encore esprit ? En fait, comme nous l'explique Hegel dans l'introduction à la *PhE*, « ce qui est limité à une vie

[317] *Ibid.*, pp. 28-29 / *GW 9*, p. 27 ; trad. modifiée.

naturelle n'a pas, par soi-même, le pouvoir d'aller au-delà de son être-là immédiat ; mais il est poussé au-delà de son être-là par un autre, et cet être-arraché, est sa mort »[318]. Dans la nature, le but ou le sujet moteur des substances est toujours extérieur à elles, et le sujet, ainsi, demeure toujours extérieur à soi : s'il y a une phénoménologie de la nature, cet apparaître de la nature n'est jamais un apparaître à soi, et, ainsi, coïncide avec la disparition de soi – autrement dit l'être naturel n'apparaît jamais que pour un autre. Sitôt que la substance parvient au soi, l'être naturel disparaît : il n'a pas la possibilité d'aller au-delà de soi-même, car cet au-delà de soi-même est pour lui un retour au commencement sans la conservation de son devenir, ou, du moins, dans une conservation qui n'est pas remémorée, et, en cela, une évolution aveugle et instinctive. Au-delà même de la figure de la plante qui en son fruit redevient la graine initiale, l'animal lui-même, figure la plus accomplie de la nature puisqu'il est apparition d'un sujet sensible proprement dit, c'est-à-dire en mesure de s'apparaître, ne parvient pas à dépasser cette extériorité à soi, et la restitution à soi, lors qu'il satisfait son besoin, n'est qu'un sentiment de soi qui, aussitôt, est disparition de soi – le savoir animal n'est qu'une intuition de soi, mais il est incapable de se nommer, de se représenter, de se transformer selon sa propre pensée. Il est, pour parler avec Georges Bataille, comme de l'eau dans de l'eau : « Si l'animal qui a terrassé son rival ne saisit pas la mort de l'autre comme le fait un homme ayant la conduite du triomphe, c'est que son rival n'avait pas rompu une continuité que sa mort ne rétablit pas. Cette continuité n'était pas mise en question, mais l'identité des désirs des deux êtres les opposa en un combat mortel. L'apathie que traduit le regard de l'animal après le combat est le signe d'une existence essentiellement égale au monde où elle se meut comme de l'eau au sein des eaux »[319].

Il est alors nécessaire, pour que l'esprit surgisse depuis la nature et puisse s'apparaître à lui-même, que le sujet naturel transcende son être-là immédiat et se sépare de son extériorité en la posant comme un objet de savoir : la venue au jour de l'esprit présuppose ainsi de comprendre la genèse de la conscience, et, dans la mesure où celle-ci est toujours partagée entre une conscience objective et une conscience subjective, elle présuppose l'unité depuis laquelle cette scission s'opère, ce que Hegel comprendra comme raison (*Vernunft*), moyennant l'héritage grec de cette notion en tant que Λόγος. La phénoménologie de l'esprit ne signifie-t-elle pas dès lors la venue à soi du Λόγος jusqu'à présent refoulé par la nature, et, de fait, leur union dans l'esprit ? L'animal homme ne devient-il pas esprit dès lors qu'il fait naître en lui une rationalité qui, déjà

[318] *Ibid.*, p. 71 / *GW 9*, p. 57.
[319] Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Gallimard, 1973, pp. 34-35. Le livre entier est placé dans le sillage de la théorie hégélienne de la conscience de soi et de son interprétation par Kojève, lequel est ainsi cité en exergue, Bataille reprenant alors à son compte la question de l'anthropogenèse.

présente au cœur de la nature comme son autre, lui permet de s'apparaître à lui-même en se distinguant de lui-même et de la nature ? Si la venue de l'animal rationnel qu'est l'homme hors des eaux de la nature est une rupture avec la continuité du monde, l'enjeu est dès lors de comprendre l'apparition de la rationalité en l'homme, ce qui revient à comprendre en quoi l'homme est capable de prononcer l'être de l'étant, que ce soit sous sa forme objective dans le « ceci est » ou dans sa forme subjective dans le « je suis », mais, plus encore, dans l'union des deux.

2. L'apparition de l'esprit ou le conflit des consciences de soi

Quelle est l'origine de la rationalité par quoi l'animal homme devient proprement esprit ? Et comment comprendre son surgissement depuis la naturalité de l'homme ? On comprend désormais, compte tenu des précédents apports conceptuels sur la notion de phénoménologie, que l'esprit a pour but le retour à soi au-delà de sa propre mort : l'esprit s'apparaît à lui-même en tant qu'il est la réminiscence de ce qu'il fut avant d'être mort et ressuscité ; ou, pour le dire autrement, l'esprit est l'apparition du soi qui a dépassé sa propre mort, c'est-à-dire qui comprend la mort comme un moment de son devenir. Contrairement à la nature qui s'achève toujours en dehors d'elle-même, et qui voit son existence antérieure inaccessible, l'esprit a le pouvoir d'aller au-delà de son être immédiat, de poser la nature comme substance, et, l'assimilant, de revenir à soi sous une forme supérieure[320]. Ce mouvement d'aller au-delà de soi-même n'est pas, comme c'est le cas dans la nature, le fait d'une nécessité extérieure, mais, au contraire, d'une nécessité interne, c'est-à-dire le fait d'une activité libre, et si la mort de la nature n'accomplit rien – une mort sans signification –, la mort de l'esprit, qui s'arrache à sa position pour devenir substance, n'est cependant pas vaine puisque celle-ci lui appartient et qu'il revient à soi depuis elle, si bien que sa vie se préserve au-delà de sa mort. Le retour à soi n'est pas le simple retour au commencement, mais un retour moyennant le souvenir de soi-même et de ce qui a été accompli par sa mort. Une phénoménologie de l'esprit diffère donc

[320] D'où le problème d'une impossible connaissance de son soi animal, lequel demeure inaccessible à l'expérience : la vérité de l'animal n'appartient qu'à celui a transcendé son animalité, ou, pour le dire autrement, la nature animale n'est saisissable que par un esprit ayant rompu avec son animalité, d'où une extériorité de la nature qui résistera toujours à sa saisie rationnelle. Georges Bataille formule ainsi ce problème : « Rien, à vrai dire, ne nous est plus fermé que cette vie animale dont nous sommes issus. Rien n'est plus étranger à notre manière de penser que la terre au sein de l'univers silencieux et n'ayant ni le sens que l'homme donne aux choses, ni le non-sens des choses au moment où nous voudrions les imaginer sans une conscience qui les réfléchisse. En vérité, jamais nous ne pouvons qu'arbitrairement nous figurer les choses sans la conscience, puis *nous, se figurer*, impliquent la conscience, notre conscience, adhérant d'une manière indélébile à leur présence (…) J'ai pu dire que le monde animal est celui de l'immanence et de l'immédiateté : c'est que ce monde, qui nous est fermé, l'est dans la mesure où nous ne pouvons discerner en lui un pouvoir de se transcender » (*op. cit.*, pp. 27-28 et p. 32).

d'une phénoménologie de la nature en tant que l'esprit qui tend à s'accomplir soi-même ne le peut que sous la condition d'une réminiscence de son soi passé, ce sans quoi il ne peut accomplir son soi futur : « Dans le *tout* du mouvement, considéré comme en repos, ce qui vient à se distinguer en lui, et à se donner un être-là particulier, est préservé comme quelque chose qui a une *réminiscence de soi* (*das sich erinnert*), comme quelque chose dont l'être-là est le savoir de soi-même, tandis que ce savoir de soi-même est non moins immédiatement être-là »[321].

L'*Erinnerung*, que l'on peut traduire par réminiscence ou récollection, et dont le terme grec correspondant est celui qui, chez Platon, aura été ἀνάμνησις, est alors décisif si nous voulons comprendre l'activité rationnelle de l'esprit. Mais que devons-nous entendre par une telle réminiscence de soi ? Comment l'esprit peut-il seulement conserver un souvenir de soi-même au-delà de sa propre mort ? Si la conscience de soi est le propre de l'esprit, à la différence de l'animal qui ne s'en tient qu'au simple sentiment de soi, il faut que l'animal homme, au terme de sa vie, se substantialise, c'est-à-dire se fasse chose[322]. Aussi faut-il d'abord rechercher la genèse de l'esprit dans sa substantialisation, c'est-à-dire par un travail de transformation de la nature au moyen de la technique.

Dès les années 1803-1804, dans le *Système de la vie éthique*, Hegel identifie en effet la genèse de l'esprit au travail et à la technique, en lesquels l'homme non seulement transforme la nature, mais, plus encore, s'approprie et conserve le fruit de son travail. C'est dans cette activité – qu'il considère en ce texte encore au prisme du concept de *Potenz* emprunté à la *Naturphilosophie* de Schelling – que l'homme en vient à constituer un lieu d'existence proprement éthique : non plus une nature mais, à proprement parler, un monde. Le devenir-chose de l'esprit, sa substantialisation, ou encore l'appropriation de la nature comme création d'un monde où valent des règles produites par la pensée de l'homme, ce à partir de quoi l'esprit pourra donc revenir et s'apparaître à lui-même, présuppose en cela le travail et la technique. Aussi, cela signifie par ailleurs que l'apparition à lui-même de l'esprit suppose la formation d'un système de besoins, c'est-à-dire une société (*Gesellschaft*), laquelle, en tant qu'elle existe par soi, est *volonté universelle* ou communauté (*Gemeinswesen*). On ne peut par conséquent comprendre l'activité de l'esprit comme celle d'un sujet individuel qui travaillerait seul pour

[321] Hegel, *PhE*, tome 1, pp. 40-41 / *GW 9*, p. 35.
[322] Cf. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 11 : « L'homme est Conscience de soi. Il est conscient de soi, conscient de sa réalité et de sa dignité humaines, et c'est en ceci qu'il diffère essentiellement de l'animal, qui ne dépasse pas le niveau du simple Sentiment de soi. L'homme prend conscience de soi au moment où – pour la "première" fois – il dit "Moi". Comprendre l'homme par la compréhension de son "origine", c'est donc comprendre l'origine du Moi révélé par la parole (…) L'être même de l'homme, l'être conscient de soi, implique donc et présuppose le Désir. Par conséquent, la réalité humaine ne peut se constituer et se maintenir qu'à l'intérieur d'une réalité biologique, d'une vie animale. Mais si le Désir animal est la condition nécessaire de la Conscience de soi, il n'en est pas la condition suffisante. A lui seul ce Désir ne constitue que le Sentiment de soi ».

subvenir à ses besoins : l'esprit admet toujours en soi une subjectivité universelle produisant aussi bien les subjectivités individuelles comprises en lui, qu'il se voit en retour produit par elles. C'est pourquoi Hegel, lorsqu'il définira pour la première fois l'esprit au chapitre IV de la *PhE*, pourra écrire : « Ce qui viendra plus tard pour la conscience [ici il parle du point de vue du savoir absolu], c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue qui, dans la libre plénitude et l'autonomie[323] de son opposition, c'est-à-dire des consciences de soi se séparant et trépassant[324], constitue leur unité : un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi* »[325]. Ici s'opère un partage, mais aussi un conflit, entre le sujet universel et les sujets individuels, séparant ainsi l'individu de la communauté, mais engageant par-là même la nécessité de leur réconciliation. Ce qui engage la venue au jour de l'esprit conscient de lui-même sera ainsi un conflit entre le singulier ou l'individu et l'universel ou la communauté ; et, dans la mesure où un tel conflit engendre, au sein de la conscience absolue, une inégalité en soi-même, et, partant, une perte et un oubli de soi-même, c'est seulement dans la résolution de

[323] « *Selbständigkeit* » : Hyppolite traduit par « indépendance », Lefebvre par « autonomie » ; plutôt que d'insister sur le caractère libératoire qu'implique l'indépendance, faisant fond sur une nécessité extérieure supprimée, nous préférons ici reprendre l'idée d'autonomie comme nécessité interne, qui désigne selon nous plus profondément l'essence de l'esprit. En fait, il faut également lire dans ce mot le caractère d'un être qui « se tient debout » au sens de celui qui s'est relevé après s'être retrouvé à terre, renvoyant ainsi à l'idée d'un corps ressuscité. Les opposés – mais il faut lire plus précisément ici les contraires – ne sont plus destruction mutuelle ou renvoi au néant, mais bien le devenir-autre d'un esprit qui est libre de se détruire, puisque, étant l'un et l'autre, la destruction de l'un par l'autre signifie toujours aussi la création de l'un par l'autre. En l'occurrence, la *Selbständigkeit* propre au *Geist* désigne un sujet universel – un « Nous » – qui se fragmente et perd son être en produisant les diverses singularités, mais cette singularisation de l'universalité n'est que le procès unilatéral par lequel l'esprit se produit lui-même, appelant en retour un sacrifice des singularités pour faire revenir à soi le sujet universel. Le terme de *Geist* ne désigne donc jamais seulement une subjectivité universelle qui sacrifierait à son autel toute singularité pour s'autoproduire, mais aussi une subjectivité universelle qui se sacrifie pour que vienne à l'existence la singularité. Aussi peut-on renverser la proposition : *Geist* désigne aussi bien le sacrifice de l'universel par le singulier, que le sacrifice de la singularité par l'universel. En tant qu'absolu – le savoir qu'entend dispenser Hegel – le *Geist* est donc l'unité du conflit entre le Moi singulier et le Moi Universel, moteur de l'histoire et de la phénoménologie, c'est-à-dire l'un *et* l'autre, ainsi que le passage de l'un à l'autre.

[324] Ici également la traduction pose problème. Hegel écrit « *verschiedener* », Hyppolite et Lefebvre traduisent par « consciences de soi diverses ». Le sens est certes bien celui d'une multiplicité de singularités qui s'opposent les unes aux autres ; cependant le verbe *verscheiden* signifie aussi « trépasser » ou « mourir », au sens de la séparation d'avec la vie. Il y a une ambiguïté certaine de cette phrase, et il nous faut lire aussi : le sujet universel, une totalité organique simple, trépasse dans une fragmentation de soi-même, mais cette fragmentation de soi-même est en vérité l'engendrement d'une multiplicité d'individus qui acquièrent, dans la mort de l'universel, une existence propre et une vie autonome : toutes ces multiples vies individuelles ont reçu de la mort du sujet universel leur vitalité ; ce qui est en jeu alors dans l'esprit est l'abandon de cette vitalité singulière pour recomposer la vie universelle, tout en conservant l'existence des vies individuelles au sein de l'universel. Nous aurons l'occasion d'y revenir, mais cette compréhension de l'esprit fait fond sur (entre autres) deux mythes principaux : celui orphique d'un Dionysos démembré par les Titans (ainsi Hegel parle-t-il dans la préface (cf. p. 40 / *GW 9* p. 35) de la vérité comme d'un « délire bachique »), ainsi que celui de la Passion du Christ et de sa résurrection. Il faut également lire ce terme à partir du texte bien connu suivant : « L'activité de diviser (*Scheidens*) est la force et le travail de l'entendement, de cette puissance fascinante (*verwundersame*) et la plus grande, ou, plus encore, de la puissance absolue (…) Mais que l'accidentel en tant que tel, ce qui est lié et qui n'existe que dans son rapport à une effectivité autre, ait gagné un être-là propre et une liberté distincte, c'est là le fait de la puissance immense et monstrueuse (*ungeheure*) du négatif, du pur Moi. La mort, si nous voulons ainsi nommer cette ineffectivité… » (cf. *PhE*, tome 1, p. 29 / *GW 9*, p. 27 ; nous traduisons).

[325] Hegel, *PhE*, tome 1, p. 154 / *GW 9*, p. 108 ; trad. modifiée.

ce conflit que la conscience de soi absolue viendra au jour. Ainsi, comme nous aurons à le comprendre, la pleine manifestation de soi, son effectivité la plus haute donc, ne pourra se faire que dans la réminiscence de ce que ce conflit originaire aura dissimulé, impliquant en cela la fin de ce conflit et une réconciliation du singulier et de l'universel comme moments essentiels et distincts d'un même absolu.

Tout l'enjeu consiste alors en ce que le sujet universel, d'abord invisible et inconscient dans la nature, puisse s'apparaître à lui-même par le travail des individualités, de sorte qu'il faille, pour cela, que l'ensemble des œuvres produites par le travail singulier puisse se subsumer sous une volonté universelle qui les rassemble. Or comment une volonté universelle pourrait-elle s'affirmer si ce n'est d'abord au sein d'un individu qui assurera par son commandement une soumission des diverses volontés ? C'est là le problème de la *dialectique de la reconnaissance* telle qu'elle fut déjà exposée dans le *Système de la vie éthique*, et trouve un nouveau développement, le plus célèbre et le plus abouti, au chapitre IV de la *PhE*[326]. Si dans le *Système de la vie éthique* la question de la reconnaissance apparaissait au sein du système des puissances au-delà du travail de la nature et de l'outil, la *PhE*, dans une organisation qui ne manque pas d'étonner[327], fait précéder la célèbre dialectique d'un mouvement où s'opposent conscience de soi et vie, moyennant ce troisième terme qu'est le désir, afin d'expliquer le mouvement même de la conscience de soi qui s'en trouvera par la suite redoublé. L'idée centrale que Hegel expose ici est que la conscience de soi procède de sa scission d'avec une vie qu'elle présuppose pour autant, si bien que la conscience de soi est le résultat d'une vie qui s'abolit en son extériorité révélée par le désir au moyen de la satisfaction de ce même désir. « Le Moi simple est ce genre ou l'universel simple, pour lequel les différences (*Unterschiede*) ne sont pas, ou seulement dans la mesure où il est l'essence négative de ces moments autonomes configurés. La conscience de soi n'est ainsi certaine d'elle-même que par la suppression (*das Aufheben*) de cette altérité qui s'expose face à elle comme vie autonome : elle est *désir* »[328].

La dialectique de la reconnaissance implique cependant un face à face d'une conscience de soi à une vie autonome qui est elle-même conscience de soi, et, partant, implique deux consciences de soi qui se désirent mutuellement, et ne trouveront satisfaction que dans la certitude que l'autre est bien égal à soi, c'est-à-dire que l'autre, parce qu'il est le même, c'est-

[326] Outre le commentaire donné par Kojève, se référer aussi à Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier Montaigne, 1946, tome 1, pp. 151-171 ; ainsi qu'à Gwendoline Jarckzyk et Pierre-Jean Labarrière, *Les premiers combats de la reconnaissance*, Aubier, 1987.
[327] La structure ternaire habituelle des mouvements devient binaire au chapitre IV *PhE*, bien qu'il y ait une sorte d'introduction au chapitre. Dans l'*ENC* cependant, la « phénoménologie de l'esprit » interne à la section « Esprit subjectif » présente le mouvement de la conscience de soi selon une structure ternaire.
[328] Hegel, *PhE*, tome 1, p. 152 / *GW 9*, p. 107 ; trad. modifiée.

à-dire une conscience de soi autonome, veut aussi ce que je veux, impliquant – et tout le problème est là – une confirmation de cette égalité par l'obéissance de l'autre à un commandement. C'est ainsi seulement qu'une volonté universelle certaine d'elle-même se constituera et s'apparaîtra à elle-même : la volonté universelle, par quoi l'esprit s'apparaît à lui-même, ne peut donc s'effectuer que moyennant un conflit et une victoire, fut-elle imparfaite et temporaire, d'une volonté individuelle sur une autre volonté individuelle. L'enjeu de la reconnaissance, afin que les deux volontés individuelles puissent s'accorder – ce qui impliquera par ailleurs un dialogue d'abord impossible – est alors la suppression de la figure d'une volonté individuelle qui ne s'accorderait pas avec une autre volonté individuelle, et c'est d'abord dans une telle suppression que peut advenir une volonté universelle. Cependant, dans la mesure où la conscience de soi servile renonce à son désir pour travailler, tandis que l'autre jouit et ne travaille pas, la volonté universelle ne s'en trouvera qu'unilatérale, et, en cela, pour moitié insatisfaite, appelant tôt ou tard la résurgence du conflit. C'est pourquoi Hegel note bien que la nécessité interne à ce mouvement s'achève dans la suppression et la libération de la conscience esclave. « Cette suppression (*das Aufheben*) à double sens de son autre à double sens est aussi un retour à double sens *en soi-même*[329]. En effet, *premièrement*, elle se retrouve soi-même dans la suppression, devenant de nouveau égale à soi par la suppression de *son* autre ; mais, *secondement*, elle restitue aussi à elle-même l'autre conscience de soi, puisque s'étant aliénée en elle, elle supprime *son* être dans l'autre, et la laisse ainsi de nouveau libre »[330]. Le maître qui en effet domine l'esclave, parce qu'il est, en tant qu'esprit, lui-même cet esclave, s'aliène en lui : il ne domine cet autre que parce qu'il ne parvient pas à se reconnaître effectivement en lui, et donc à être reconnu non du fait de l'angoisse qu'il cause, mais en raison de sa liberté. C'est pourquoi la dialectique de la reconnaissance implique non seulement l'abdication du maître, la reprise en lui-même de l'activité du travail déléguée à l'esclave, mais aussi que l'esclave puisse se libérer de l'angoisse afin de regagner la maîtrise sur soi. Ainsi seulement l'individu se lie-t-il à un individu dans une reconnaissance réciproque, c'est-à-dire dans une volonté universelle partagée, tout en laissant à chacun sa singularité et son irréductible altérité.

L'angoisse, on le comprend, est donc au cœur de l'apparition à lui-même de l'esprit, et Kojève aura pour cette raison centré son interprétation non seulement sur cette dialectique dite du maître et de l'esclave, mais également l'idée de la mort qui s'ouvre depuis elle[331]. Dans le

[329] Jarckzyk et Labarrière ont bien noté la structure quadripartite du mouvement, impliquant deux consciences de soi scindées en elles-mêmes. Cf. pour plus de détails sur le commentaire de ce passage, *op cit.*, pp. 84-87.
[330] Hegel, *PhE*, tome 1, p. 156 / *GW 9*, p. 109 ; trad. modifiée.
[331] Cf. notamment le texte de Kojève *in Introduction à la lecture de Hegel*, « L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel », pp. 529-575.

combat pour la reconnaissance l'esclave aura vu apparaître ce qui ne se donne pas dans le phénomène, ce qui est plutôt la condition de toute phénoménalité, ou ce que l'entendement comprendra en son mouvement comme l'essence. « Cette conscience n'a pas éprouvé l'angoisse face à ceci ou cela en tel ou tel instant, mais en l'intégralité de son être ; car elle a ressenti la peur de la mort, laquelle est le maître absolu. Elle s'est en elle-même intimement dissoute, elle s'est par cette angoisse mise à trembler en ses profondeurs. Et tout ce qui était fixe en elle-même s'est mis à vaciller »[332]. L'angoisse, telle qu'elle est ici décrite par Hegel comme « peur de la mort » n'est réductible à aucune peur particulière : elle est en effet peur du rien ; non pas peur de rien, l'absence de peur, mais peur de ce qui « est » l'absence absolue, qu'elle éprouve en tant que ce n'est ni un « ici » ni un « maintenant » – un « ceci », un « objet », un « étant » selon la terminologie dont nous voudrions user – mais la *totalité* des « ici » et des « maintenant » qui forment le contenu du sujet. C'est en cela que le sujet a été dissout « en son intimité », en sa vie la plus propre, et c'est de cette intimité ou de cette vie propre dont il est dépossédé. L'« expérience » de l'angoisse (le terme d'*Erfahrung* ici ne peut convenir, nous devrions davantage dire « *Erlebnis* », au sens d'un vécu non dépassé et incommunicable – Hegel dit ainsi « *das Gefühl der absoluten Macht* »[333]), l'« expérience » de l'angoisse donc, est alors constitutive de la rationalité proprement dite, ou, mieux, elle constitue une sortie de soi dont le retour aboutira non à la conscience de soi tautologique, mais à une rationalité ouverte à l'altérité et riche de ses différences.

Vivre l'angoisse est en effet épreuve d'un exil, et l'angoisse est constitutive d'une expérience que les romantiques comprendront comme la perte de la patrie ou comme la condition de l'expatrié (*heimatlos*), et ce parce que l'angoisse est avant tout venue en présence d'un « *Unheimlich* ». Ernesto de Martino, dans une perspective pour une part héritée de Heidegger[334], pour une autre d'un hégélianisme hérité de Benedetto Croce, conçoit ainsi l'angoisse et la spectralité qui s'en dégage comme une perte de présence au monde, que seule une éthique du dépassement (que de Martino rattache à la pensée magique, à la religion et à la philosophie) pourrait résoudre[335]. Ce qui est de l'ordre du mythe et de la raison est dès lors à comprendre comme une tentative postérieure à une angoisse originaire pour dépasser la scission de soi et de son monde, c'est-à-dire surmonter l'épreuve tragique de l'existence. La

[332] Hegel, *PhE*, tome 1, p. 164 / *GW 9*, p. 114 ; nous traduisons.
[333] *Ibid*.,
[334] Cf. l'analyse heideggérienne de l'angoisse au §. 40 de *Sein und Zeit*, en laquelle Heidegger parle notamment d'un « *Nicht-zuhause-sein* » pour décrire l'*Unheimlichkeit* en laquelle plonge le *Dasein* affecté par l'angoisse.
[335] Cf. Ernesto de Martino, *La fin du monde. Essais sur les apocalypses culturelles*, « Il faut poser en premier lieu l'éthos du dépassement », éditions EHESS, pp. 149-152.

vie intérieure – intime – dont a été privé le sujet dans sa servitude, la possibilité même d'exprimer cette vie intérieure pour participer à un être commun et jouir de la bienheureuse unité de soi et de son essence, se retrouve alors dans une parole d'abord imaginaire et mythique, mais plus encore dans la raison et la spéculation historique. Ce que nous devons penser avec Hegel, toutefois, est la limite du mythologique à dépasser effectivement l'angoisse et la violence de l'histoire qui surgit avec elle : non pas le prolongement de l'angoisse et de la violence dans un mythe incapable de les résorber, et qui, plutôt, finira par en construire la matrice, mais, plutôt, dépasser la forme mythologique elle-même dans une philosophie restaurant par une dialectique – qui authentiquement signifie toujours dialogue et reconnaissance des altérités – une parole et un droit dont l'existence a été niée.

Tout l'enjeu de la conscience de soi est alors bien celui de la *Heimkunft*, littéralement le « retour au pays », thème que nous avons vu être cher à Hölderlin, mais qui est tout autant celui de la *PhE* hégélienne. En effet, si l'on a pu parler de la *PhE* comme une « Odyssée de l'esprit », c'est bien que le cercle qui conduit de la certitude sensible au savoir absolu, nous ramenant *in fine* au double commencement de la conscience et de la conscience de soi, est le récit conceptuel – l'histoire – d'un être expatrié qui s'est perdu et se recherche lui-même. C'est ainsi, comme nous l'avons déjà évoqué, que Hegel peut dire de la conscience de soi qu'est la « terre natale de la vérité »[336] (*das einheimische Reich der Wahreit*), mais une vérité qui fut aussitôt perdue dans le conflit de la conscience de soi, et ce par l'effet d'une angoisse expulsant le sujet hors de cette terre natale pour le faire entrer dans un chemin de doute et de désespoir. Ce mouvement d'expulsion, d'errance, et les tentatives de retour à soi est bien celui d'un *esprit*, c'est-à-dire de ce sujet commun aux différentes individualités qui vivent par lui autant qu'elles le produisent par leur activité. L'angoisse est ici l'incorporation du moteur qui engage le mouvement de l'esprit à faire advenir ce qu'il est en soi à sa conscience, c'est-à-dire à l'apparition pour soi de ce qu'il est en soi. « Dans la conscience de soi comme concept de l'esprit la conscience atteint le moment de son tournant ; là elle chemine hors de l'apparence colorée de l'en-deçà sensible et hors de la nuit vide de l'au-delà supra-sensible, pour entrer dans le jour spirituel de la présence »[337]. L'angoisse engage ainsi un cheminement qui est toujours une expulsion hors de soi : ou bien l'esprit chemine dans l'objectivité sensible, une lumière qui exclut cette nuit qu'est la subjectivité, ou bien il chemine dans une telle nuit en s'écartant du jour. L'esprit parvenu à son concept est en vérité celui qui *retrouve la présence perdue*, laquelle est toujours la jonction entre jour et nuit, entre Ciel et Terre.

[336] Hegel, *PhE*, tome 1, p. 146 / *GW 9*, p. 103.
[337] *Ibid.*, p. 154 / *GW 9*, pp. 108-109.

C'est en ce sens seulement que l'esprit ayant dépassé le doute et le désespoir enfants de l'angoisse sera revenu à la raison : c'est depuis l'angoisse que la raison se meut comme l'activité conforme à un but, et c'est également depuis elle que l'esclave aura eu accès à ce qu'ignore le maître, à savoir une capacité à appréhender sa propre mort, et, de là, sa relève ou sa résurrection, c'est-à-dire que c'est à l'esclave qu'appartient l'acte de posséder en soi-même la différence (*Unterschied*) ou de posséder en lui-même la véritable infinité (*Unendlichkeit*)[338]. Pour cela, cependant, l'esclave doit par le travail de la pensée, d'abord comme stoïcisme puis comme scepticisme, faire sien cette négativité, avant de plonger au cœur de son malheur – la différence la plus grande d'avec soi –, épreuve d'un homme pour qui l'essence, le divin qu'il est lui-même, est séparé sur un plan transcendant à l'existence, et dont les tentatives successives échoueront tant que n'aura pas été accompli le sacrifice authentique et véritable par quoi la conscience malheureuse accepte l'aliénation et la présence à soi dans le monde.

3. L'histoire comme réunion de l'humain et du divin : l'épreuve de la mort de Dieu.

Reprenons : le résultat du conflit des consciences de soi originairement égales est ainsi l'inégalité : d'une part nous avons le maître, conscience de soi universelle pour qui la volonté vaut pour toutes les volontés déchues, d'autre part l'esclave qui a éprouvé l'angoisse et travaille désormais pour le maître. Le rapport de domination et de servitude n'est donc pas l'origine du rapport éthique, et n'est pas la genèse de l'être de l'esprit ; néanmoins il est la négativité nécessaire de la venue au jour de l'esprit : l'esprit ne peut s'apparaître à lui-même, et par-là faire advenir son être dans la présence, que sous la condition de cette scission, et c'est seulement lorsqu'il aura dépassé cette scission pour revenir à l'égalité originaire, c'est-à-dire lorsque les relations de maîtrise et de servitude auront été abolies, que l'esprit s'apparaîtra à lui-même en sa vérité. Comme l'aura souligné à juste titre Kojève, la dialectique de la reconnaissance, l'apparition de l'esprit moyennant le rapport de maîtrise et de servitude, peut être comprise comme une *anthropogenèse*, si tant est que nous concevons l'homme comme l'être ayant une existence proprement historique, c'est-à-dire qui se tient dans un monde objectivé par une

[338] Cf. Hegel, *PhE*, tome 1, p. 135 / *GW 9*, p. 99 : « Ainsi le monde supra-sensible, qui est le monde renversé a en même temps empiété sur l'autre monde, et l'a inclus en soi-même ; il est pour soi le monde renversé ou inverse, c'est-à-dire qu'il est l'inverse de soi-même ; il est lui-même et son opposé en une unité. C'est seulement ainsi qu'il est la différence comme différence *intérieure* ou comme différence *en soi-même*, ou qu'il est comme *infinité* ».

volonté universelle coordonnant le travail des volontés individuelles[339]. La lecture de Kojève nous paraît cependant problématique dans la mesure où celui-ci revendique sans ambiguïté un athéisme hégélien[340]. Dans une perspective héritée du matérialisme historique de Marx, et, plus encore peut-être, de Feuerbach, Kojève ramène en effet toute représentation du divin à l'aliénation de l'essence humaine. La pensée hégélienne, pourtant, tend plutôt à affirmer la nécessaire scission et, par conséquent, différence, de l'humain et du divin, si bien qu'à l'*anthropogenèse* est conjointe une *théogonie*, sans pour autant que l'une ait préséance sur l'autre. Ce que Hegel nomme *Geist* n'est en effet pas tant le divin ou l'humain que leur unité différenciée : le *Geist* est un être bifide qui, de l'union originelle de ses deux figures et de leur séparation, tend ultimement à la réunion de l'humain et du divin pour s'apparaître à lui-même.

C'est un tel mouvement que la philosophie – et non pas en dernier lieu la religion – doit ressaisir dans la conceptualisation de l'histoire, ce qui est l'objet même de la *PhE,* avant de se réitérer à une échelle plus vaste dans l'*ENC*. Ce qu'il nous faut alors saisir, c'est que l'histoire du sujet que la *PhE* cherche à concevoir est celle de Dieu – mais dont le nom hégélien le plus propre est « esprit absolu » –, et que la phénoménologie de l'esprit est bien en ce sens « science de l'expérience de la conscience », mais cette conscience est celle de l'esprit absolu lui-même qui s'apparaît toujours davantage en lui-même, découvrant peu à peu sa propre profondeur et infinité. L'histoire est en cela la succession des expériences qui mènent ultimement à la conscience de soi la plus intime que l'esprit absolu a de lui-même, moyennant quoi il réalise son propre monde. On peut en cela dire que la *PhE* entend bien réaliser le Royaume de Dieu, et, en cela, n'aura jamais renié ce désir propre au romantisme à laquelle elle appartient en son dépassement même. Tout l'enjeu est alors de mesurer le nouveau sens d'un tel désir et la modalité de sa satisfaction.

La question de la mort de Dieu, avant de devenir le grand thème de la philosophie nietzschéenne, est au cœur de la philosophie hégélienne, et ce, parce qu'avant tout, elle est le cœur de la théologie chrétienne qui fit de la Passion de Christ le centre du message, et que le protestantisme, depuis Luther, n'aura cessé d'y revenir et d'en approfondir le sens. Néanmoins, si l'on peut lire une logique conduisant de la mort historico-mythique du Fils sur la Croix à l'évènement proprement moderne dénommé sous le nom de « mort de Dieu », l'enjeu de la philosophie hégélienne nous semble plus vaste que la seule jonction de ces deux évènement. La

[339] Cf. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, pp. 14-15 : « Et c'est seulement par une telle lutte [à mort] que la réalité humaine s'engendre, se constitue, se réalise et se révèle à elle-même et aux autres. Elle ne se réalise donc et ne se révèle qu'en tant que réalité "reconnue" ».

[340] *Ibid*., p. 539 : « Ainsi, la philosophie "dialectique" ou anthropologique de Hegel est, en dernière analyse, *une philosophie de la mort* (ou ce qui est la même chose : de l'athéisme ».

toute fin de *Foi et savoir*, d'une manière en partie énigmatique, nous invitait ainsi au « Vendredi saint spéculatif », tâche qui devait être en propre celle de la pensée de son temps, et dont la *PhE* en constitue la première grande réalisation avant l'*ENC*.

Voici ce qu'écrivait Hegel : « Mais le concept pur, ou l'infinité, comme abîme du néant en lequel tout être s'engloutit, doit déterminer la souffrance infinie qui auparavant n'était que moment historique dans la culture et en tant que sentiment sur quoi repose la religion des temps modernes – le sentiment que Dieu lui-même est mort, (ce qui parfois est pour ainsi dire exprimé seulement empiriquement : *la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme*, comme dit Pascal (Br. 441), – est un pur moment de l'idée suprême et ne doit être rien d'autre ; mais à ce qui ou bien se limitait au précepte moral d'un sacrifice de l'essence empirique, ou bien était le concept de l'abstraction formelle il doit donner une existence philosophique et par conséquent fournir à la philosophie l'Idée de la liberté absolue et ainsi la Passion absolue, ou le Vendredi Saint spéculatif, qui jadis fut historique et faire que celui-ci soit ressuscité dans toute la vérité et la cruauté de son impiété ; – et c'est de cette seule cruauté (car la sérénité, l'absence de fondements et les singularités des philosophies dogmatiques, comme des religions de la nature, doivent disparaître) que la totalité suprême en son sérieux total et à partir de son fondement le plus profond, saisissant tout en même temps, doit ressusciter et peut ressusciter dans la sérénité suprême de la liberté de sa forme »[341].

Procurer donc à la philosophie la « Passion absolue » ou le « Vendredi-Saint spéculatif », voilà la tâche à laquelle entendait œuvrer Hegel dès 1802. Cela devait signifier : procurer à la philosophie le concept de la « liberté absolue ». Cela ne signifie-t-il pas dès lors qu'un tel concept doit trouver sa matrice dans la mythologie chrétienne, et, plus spécifiquement, dans l'épisode de la mort du Christ sur la Croix ? Plus encore, qu'est la tâche de la philosophie en ce début de 19ème siècle si ce n'est élever le *sentiment* de la mort de Dieu – sentiment propre au christianisme – à sa vérité conceptuelle ?

Pour comprendre plus profondément le sens de la « mort de Dieu » chez Hegel, il nous faut en premier lieu relever l'antidogmatisme dont ce dernier entend faire preuve. Si *Foi et savoir* est un texte dirigé contre les philosophies de Kant, Fichte et Jacobi, l'enjeu de la polémique tient à défaire l'opposition dogmatique opposant le contenu de la foi à celui du savoir quant à la connaissance de l'absolu, et, contre ces trois figures de l'idéalisme, Hegel entend trouver dans l'événement de la mort de Dieu l'épreuve à même de dépasser l'opposition pour révéler leur unité différenciée, et, ce faisant, révéler – mieux : *ressusciter* – l'esprit absolu. Cette

[341] Hegel, *Foi et savoir*, pp. 206-207 / *GW 4*, pp. 413-414.

impiété qui proteste aussi bien contre une foi en un au-delà, que contre un savoir qui prétendrait connaître (ou l'impossibilité de connaître) une quelconque transcendance divine, cette impiété est celle qui entend comprendre la mort de Dieu comme l'expérience décisive par laquelle la liberté absolue – qui est celle de Dieu – advient. C'est ainsi qu'il faut entendre « l'impiété » dont il est question ici : est exigé à la conscience croyante un profond scepticisme à l'égard de sa foi, lequel ne doit pas être une simple intermittence dont le but serait d'éprouver la solidité de cette foi, qu'une profonde transformation de cette dernière : non pas certes l'athéisme – Hegel ne le revendiquera jamais – mais la conceptualisation de la vérité de Dieu et de son essence, qui est la liberté absolue, ou la manifestation à soi au-delà de sa propre mort.

La liberté absolue, c'est-à-dire la liberté de l'esprit absolu, est en effet une connaissance de l'absolu tel qu'il est en et pour soi, en sa véritable infinité, c'est-à-dire l'infinité immanente de l'esprit qui contient en soi la finitude comme l'un de ses moments. La liberté de l'esprit absolu est infinie au sens où être signifie devenir, un devenir dont l'essence est l'apparition hors de soi-même, et dont l'achèvement est l'apparition de ce dehors à l'intérieur de soi-même, c'est-à-dire la pleine manifestation de soi à soi au-delà de sa finitude. Autrement dit : l'*infini se phénoménalise*, ou, autrement dit, la phénoménalité est l'apparition de l'infinité de l'esprit absolu au sein de sa finitude, laquelle apparition se fait dans le sacrifice de cette même finitude et son intégration dans la nouvelle présence advenue. La liberté absolue n'advient qu'en ressaisissant sa finitude, laquelle est abandonnée par l'histoire (*Geschichte*), au sein même d'une parole spéculative qui ressaisit le concept en son historicité. La grandeur du christianisme – la religion des « temps modernes », ou celle dite des « temps nouveaux » en opposition à l'antiquité – tient alors à ce qu'elle est une religion proprement *historique*, et c'est à ce titre seulement qu'elle est religion *révélée*.

La « mort de Dieu » n'est donc pas le terme. Par elle ne pourra jamais être désigné un engloutissement de l'être dans l'abîme du néant, comme si du néant rien ne pouvait advenir. Une telle mort est en effet moment de l' « idée suprême », et, en ce sens, désigne ce par quoi celle-ci, en tant qu'être seulement logique, devient nature (d'où la référence à Pascal au sujet de la nature comme marque du Dieu perdu). On peut donc en premier lieu entendre le sens de la mort de Dieu chez Hegel comme le passage de l'idée absolue en son autre, à savoir la nature. Mais, en un second sens, elle peut désigner le passage de la nature en son autre et la venue au jour de l'esprit, laquelle est en même temps séparation de ce qui fait l'unité de Dieu, à savoir la dissociation de l'humain et du divin. En cela, la mort de Dieu désigne bien la mise en mouvement de l'histoire, et ce à partir d'une origine perdue, ce que nous avons précédemment compris comme la perte de l'égalité des consciences de soi et la mise en œuvre d'un monde

structuré selon des rapports de maîtrise et de servitude, égalité originaire perdue et refoulée dans l'expérience de l'angoisse. C'est alors depuis cette angoisse que pulse une histoire scindée en une *conscience* – dont traitera le chapitre « Esprit » en tant que conscience de l'absolu (c'est-à-dire la conscience objective que possède l'absolu, dimension humaine et proprement politique de l'esprit absolu) – et une *conscience de soi* (c'est-à-dire la conscience que l'esprit possède de sa propre subjectivité, dimension divine se tenant dans la représentation, c'est-à-dire encore séparée de sa conscience objective qu'elle ne reconnaît pas comme sienne). L'histoire peut ainsi être vu comme le déploiement de la mort de Dieu, évènement originaire, dont le savoir se donne sous sa forme représentative dans le mythe chrétien de la Passion ou du Vendredi Saint historique. En cela, un troisième sens de la mort de Dieu peut être dégagé : non plus le passage du logique à la nature, ni le passage de la nature à l'esprit, mais le moment au sein de l'histoire de l'esprit où ce dernier se représente par le mythe de la Passion la vérité de son essence, à savoir la liberté absolue et sa véritable infinité.

Cependant, si la mort de Dieu, au commencement de l'histoire, paraît en son centre comme savoir d'une telle mort sous sa forme représentative, celle-ci revient une ultime fois à la fin de l'histoire, c'est-à-dire précisément au moment même où Hegel écrit la *PhE*, c'est-à-dire en ce temps critique ouvert par la double révolution politique et métaphysique accomplissant ce à quoi le mythe chrétien destinait. Si l'histoire s'inaugure par la mort de Dieu, c'est-à-dire la partition de l'humain et du divin, et que cette mort engage un mouvement logique destinal qui est le cours même de l'histoire ; mieux : si le Dieu originairement mort est le sujet depuis lequel l'histoire s'actualise comme résurrection de Dieu sous sa forme spirituelle (à la fois comme communauté politique et communauté religieuse), alors l'histoire s'achève par une telle mort ressaisie en sa vérité, à partir de quoi s'accomplit sa résurrection pleine et entière. Pour le dire encore autrement, si la représentation de la mort de Dieu est un savoir imparfait qui empêche la réunion de l'humain et du divin, conduisant encore l'histoire à se déployer sous une configuration nouvelle en laquelle la communauté politique reste cependant encore étrangère à la communauté religieuse, alors la mort de Dieu, au terme de ce dernier mouvement historique, doit élever sa forme représentative à sa forme conceptuelle : c'est cela même que Hegel nomme le Vendredi Saint spéculatif, et qui est la tâche de la philosophie.

On pourrait en outre s'étonner qu'au terme du chapitre « Esprit », alors que nous sommes parvenus avec la belle-âme à l'époque post-révolutionnaire et romantique en laquelle se tient Hegel, nous revenons au commencement de l'histoire avec le chapitre « Religion », et, ce qui est d'autant plus étonnant, une histoire qui commence en une époque antérieure à la Cité grecque par laquelle commence l' « Esprit ». A la lumière des considérations précédentes, nous

pouvons cependant comprendre cela. Toute communauté politique – l'esprit *objectif* – est le résultat d'un mouvement sacrificiel d'un sujet qui est originairement une communauté religieuse. Ainsi, la religion naturelle *destine* sa communauté au monde grec, la religion grecque *destine* sa communauté au monde romain, et, enfin, la religion chrétienne *destine* sa communauté au monde post-révolutionnaire, c'est-à-dire l'Etat de droit moderne. Parvenu cependant en ce point de l'histoire contemporain à Hegel, la communauté politique, qui est une communauté *morale*, a récupéré en soi-même l'intégralité du divin qui était au commencement purement extérieur. La fin de l'histoire renvoie à son commencement, mais sous une forme renversée : le culte de la lumière de la religion naturelle, où la nature apparaissait comme le divin, deviendra à terme le culte de sa propre subjectivité intérieure, et si l'extériorité naturelle pouvait de prime abord être le lieu essentiel du divin, tandis que l'intériorité n'était que le lieu inessentiel de l'humain, à l'inverse, au terme de l'histoire, l'extériorité sensible paraîtra à la belle-âme romantique comme le lieu inessentiel de l'humain, tandis que la nuit de l'intériorité renfermera le lieu essentiel du divin.

Il s'agit alors, tant pour Hegel que pour la subjectivité romantique, de retrouver en ce point l'origine perdue, afin de réunifier l'humain et le divin. Mais nous l'avons compris, la subjectivité romantique prend ici la décision de produire une *nouvelle mythologie* afin de rediviniser l'existence, tandis que Hegel prend le parti de concevoir l'histoire de l'esprit absolu. Pour reprendre le schème mythologique du Royaume de Dieu, on pourrait dire la chose suivante : pour Hegel le Royaume de Dieu est déjà réalisé, et le monde en tant qu'extériorité est en soi divin ; il faut seulement élever au savoir la divinité de ce monde en retraçant l'histoire rationnelle, et donc phénoménologique, en laquelle Dieu s'est fait monde et s'est constitué comme l'Etat de droit moderne. Pour la subjectivité romantique, au contraire, le Royaume de Dieu ne peut advenir qu'au moyen d'une nouvelle religion à même de supplanter l'Etat de droit moderne signe du mal : il faudrait alors engager un dernier temps historique (sous-entendu : nous ne sommes pas à la fin de l'histoire) et provoquer, par un acte créatif, une nouvelle destinée humaine afin de réaliser en un dernier monde un tel Royaume. Une telle volonté de créer un nouveau mythe n'est-elle pas dès lors l'incompréhension même de l'origine, et, partant, du présent accompli depuis elle ? Pour Hegel, cela est clair : la subjectivité romantique ne surmonta pas l'épreuve de la mort de Dieu, mais resta encore prisonnière de la douleur et de l'angoisse qui se tient toujours seconde par rapport à l'égalité originaire des consciences de soi. Comment une nouvelle mythologie, si elle demeure alors prisonnière de cette angoisse, pourrait-elle ne pas réitérer de nouvelles formes de domination et de servitude ? C'est alors au nom de la liberté absolue que la phénoménologie, ressaisissant l'essence du mythologique en

son histoire, pourrait alors dépasser la subjectivité romantique, et, accomplissant le sacrifice exigé par la vérité du mythologique et outrepassant son angoisse, pourrait être un savoir à même de fonder, et, partant, d'effectuer la liberté absolue.

B. La critique du romantisme et de l'absolu schellingien

La position de la *PhE* de l'esprit apparaît au-delà du conflit qui lui a donné naissance. La préface, en dehors même de la polémique qu'elle engage contre le romantisme, rend compte d'un tel conflit qu'elle seule aurait su surmonter. Ce conflit est celui qui oppose d'une part les tenants d'une intuition créatrice ou d'une foi à même de restaurer le monde perdu, aux tenants d'une science de l'absolu à même de nous faire connaître la vérité. « Cette opposition paraît constituer le nœud principal que la culture scientifique de notre temps travaille à dénouer, sans qu'une entente ait encore été réalisée. Une partie insiste sur la richesse des matériaux et sur l'intelligibilité ; l'autre méprise, pour ne pas dire plus, cette intelligibilité et insiste sur la rationalité immédiate et sur l'élément du divin »[342]. Cette opposition – en laquelle se concentrent tous les penseurs, poètes et théologiens de l'époque d'Iéna – est celle du mode d'accès de l'absolu, si bien qu'elles s'accordent toutes sur la nécessité de retrouver un absolu qui s'est dérobé non seulement à la connaissance, mais aussi au sentiment de la foi. La quête de l'absolu, dans cette opposition, ne pourra cependant qu'être déçue tant que les deux partis n'auront pas procédé à leur réconciliation, et abandonné leur propre singularité dépourvue de contenu spirituel. En vérité, toutes deux ont en commun l'horreur de l'effectivité, et auraient leurs limites dans une angoisse empêchant tout sacrifice et toute résurrection de l'esprit ou de la communauté politique et religieuse libre. En outre, lorsque Hegel décide, dans les premières pages de la préface, d'engager cette confrontation au romantisme, il importe de se souvenir qu'il n'entend d'abord pas en réfuter la philosophie d'un manière scientifique. En effet, la réfutation scientifique du romantisme n'est autre que la présentation même de la vérité philosophique ou le système scientifique lui-même, et seule la *PhE* elle-même, prise en sa totalité, constitue cette réfutation. « La détermination de la relation, écrit-il, qu'une œuvre philosophique croit avoir avec d'autres tentatives sur le même sujet, introduit un intérêt étranger, et obscurcit ce dont dépend la connaissance de la vérité »[343]. Pourquoi dès lors

[342] *Ibid.*, p. 14 / *GW 9*, p. 16.
[343] *Ibid.*, p. 6 / *GW 9*, p. 10.

introduire un tel intérêt étranger et un discours en dehors de la vérité philosophique pour critiquer le romantisme ? N'est-ce pas déjà là obscurcir le but que se propose la *PhE* ?

Hegel avoue certes lui-même que sa confrontation « ne peut être rien de plus ici qu'une affirmation gratuite, exactement comme la représentation contre laquelle elle va »[344]. Si Hegel, en toute conscience, abandonne le mode d'exposition de la vérité philosophique pour polémiquer, cela doit néanmoins recevoir un sens positif, au sens où il paraît à Hegel nécessaire de préparer l'esprit du lecteur au point de vue supérieur vers lequel il souhaite l'élever, en le prémunissant contre un point de vue contraire et non-conceptuel qui voudrait se débarrasser purement et simplement de l'entreprise systématique. Car si Hegel affirme que « la vraie figure de la vérité est donc posée dans cette scientificité – ce qui revient à dire que dans le *concept* seul la vérité trouve l'élément de son existence », il avoue en même temps bien savoir « que cela semble en contradiction avec une certaine représentation – et ses conséquences – représentation qui a autant de prétention qu'elle est répandue dans la conviction de notre temps »[345]. C'est pourquoi une explication avec cette critique du concept, qui affirme que la vérité ne peut nullement être saisie dans un système scientifique, ne lui paraît pas superflue. Cette polémique ou confrontation avec le romantisme est donc destinée à ébranler un préjugé et une conviction du temps, qui dénigre la science au profit d'une nouvelle forme de foi irrationnelle. La première critique adressée par Hegel concerne alors le primat donné à l'exaltation du sentiment de l'absolu sur la froide rigueur du concept philosophique. L'ennemi ici visé est certes plus général que la seule subjectivité romantique proprement dite, et concerne ainsi d'autres penseurs que l'on peut qualifier de pré-romantiques, tels que Jacobi, ou, dans une moindre mesure, Schiller. Cependant, dans la mesure où la subjectivité romantique a pour caractère essentiel l'affirmation d'une intuition de l'absolu, et ce au moyen de la poésie, nous pouvons tout à fait appliquer cette critique à son égard, bien qu'elle ne soit qu'un cas particulier, mais profondément remarquable, d'une tendance plus générale.

1. La perte du divin et la maigre consolation du sentiment

La stratégie rhétorique de Hegel consiste en premier lieu à faire parler son adversaire en accentuant le trait sur son opposition à la vérité philosophique : « Si précisément le vrai existe dans ce qui, ou plutôt comme ce qui est nommé tantôt intuition, tantôt savoir immédiat de l'absolu, religion, être – non l'être dans le centre de l'amour divin, mais l'être même de ce

[344] *Ibid.*, pp. 8-9 / *GW 9*, p. 12.
[345] *Ibid*.

centre – alors de ce point de vue, c'est plutôt le contraire de la forme conceptuelle qui est requis pour la présentation de la philosophie. L'absolu ne doit pas être conçu, mais senti et intuitionné ; non son concept, mais son sentiment et son intuition doivent avoir la parole et être exprimés »[346]. Il importe peu de savoir qui au juste serait précisément visé ici, car Hegel critique non des pensées individuelles, mais bien une figure du temps présent, laquelle est une forme de subjectivité qui excède les nombreuses individualités qui sont contenues en elle, et expriment un même contenu seulement sous des modalités différentes. Une telle critique peut donc tout aussi bien s'appliquer indifféremment à Novalis qu'au jeune Schelling, Hölderlin, Schleiermacher, ou même au Hegel du temps de Berne et de Francfort, dans la mesure où est valorisé chez eux l'intuition du divin dans le cœur productif à la source de toute mythologie[347]. Toutefois, cette même tendance que l'on retrouve chez ces auteurs trouve sa source principale dans la personne de Jacobi[348], et la confrontation engagée ici par Hegel réitère en ce sens la grande passe d'armes entre la foi et la rationalité philosophique que fut d'abord la *Pantheismusstreit*. On s'en souvient, celle-ci débuta lorsque Jacobi révéla en 1785 à Mendelssohn dans une série de lettres le panthéisme de Lessing[349]. Par une telle révélation, Jacobi entendait produire une critique de la rationalité philosophique et une défense de la primauté de la foi dans la connaissance de l'absolu. En effet, si Lessing, alors le représentant par excellence de l'*Aufklärung*, avouerait être finalement spinoziste, cela aurait pour signification que la philosophie elle-même serait, dans ses ultimes conséquences, spinozisme. Or le spinozisme serait non seulement un fatalisme, mais également un athéisme. Aboutissant à une conception où n'existe nul bien et mal, nulle transcendance divine, nul libre-arbitre humain, et, partant nulle justice eschatologique, la philosophie, en tant que spinozisme, serait un danger : elle ne pourrait, du point de vue de la foi, qu'aboutir à la damnation éternelle de l'individu. Aussi différents et éloignés que purent être les premiers romantiques de Jacobi (nous

---

[346] *Ibid*.

[347] Il faut rappeler ici que le cas de Schelling est particulier, puisque s'il conçoit la possibilité de saisir le divin par l'intuition, il n'admet cependant pas que la philosophie ne puisse parvenir à saisir la vérité, et que seule la foi ou la poésie soit à même de saisir le divin. Il faut ici bien distinguer trois possibilités quant à la connaissance de l'absolu, d'abord celle de Novalis ou de Hölderlin qui ne donnent ce droit qu'à l'intuition de la foi ou de la belle poésie ; puis celle de Hegel qui ne donne ce droit qu'à la philosophie devenue science ; enfin la position de Schelling qui donne ce droit aussi bien à l'intuition qu'au concept. La critique hégélienne de Schelling vaut donc que partiellement dans ce passage, et c'est pourquoi la véritable critique de Schelling apparait plus loin dans la Préface, comme critique du formalisme scientifique de Schelling.

[348] Cf. Richard Kroner, *De Kant à Hegel*, trad Marc Géraud, l'Harmattan, 2013, tome 2, pp. 201-208.

[349] Selon l'entretien que Jacobi rapporte, Lessing lui aurait tenu le propos suivant : « LESSING – Les idées orthodoxes de la divinité ne sont plus pour moi ; je ne puis les goûter, Ἐν καὶ Πᾶν ! Je ne sais rien d'autre. C'est à cela que tend aussi ce poème ; je dois l'avouer, il me plaît beaucoup. JACOBI – Alors vous seriez à peu près d'accord avec Spinoza. LESSING – Si je dois me nommer d'après quelqu'un, je ne connais personne d'autre. », *in* Jacobi, *Œuvres philosophiques*, trad. J.-J. Anstett, Aubier, 1947, p. 108.

avons déjà vu comment Hölderlin se revendique de Spinoza et du Ἓν καὶ Πᾶν), il demeure chez eux (à l'exception relative de Schelling) une affinité avec Jacobi dans l'idée que l'absolu ne peut être en définitive saisi que dans l'intuition (nommée foi, amour, ou beauté) et qu'il est nécessaire, tôt ou tard, d'abandonner la philosophie et la forme scientifique du système. Mais comment comprendre cette volonté de poser une limite à la raison discursive, et de valoriser l'intuition ou le sentiment du divin ? Deux raisons sont retenues par Hegel : d'une part le caractère *réactif* de ce point de vue qui favorise le sentiment au concept, d'autre part l'expression d'un malheur et d'un deuil inaccompli. Dès lors, quel est ce deuil et contre quoi les premiers romantiques seraient-ils entrés en réaction ?

On peut de prime abord dire qu'il s'agit bien ici d'une réaction à une perte, puisque Hegel note que l'esprit du temps conscient de soi-même, auquel participe l'esprit romantique, est « au-delà de la vie substantielle qu'il conduisait dans l'élément de la pensée – au-delà de cette immédiateté de sa foi, au-delà de la satisfaction, et de la sécurité naissant de la certitude que la conscience possédait de la conciliation de l'esprit avec l'essence, et de la présence universelle, aussi bien intérieure qu'extérieure, de cette essence »[350]. Face à ce profond changement d'époque initié par la Révolution française, la subjectivité romantique est bien consciente d'avoir perdu « la sécurité naissant de la certitude » (*Sicherheit der Gewißheit*), de sorte que le doute qui s'est installé en elle, moyennant le travail critique de la rationalité philosophique quant à l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, le libre-arbitre, etc., aura également fait naître en elle un sentiment d'insécurité, et, par conséquent, une peur nouvelle, qui est au premier chef celle de n'être qu'un individu pris dans un chaos ou une nécessité naturelle n'admettant aucune providence et aucun salut. Cette peur, qui est peut-être l'affect fondamental de la subjectivité romantique, aura certainement eu pour cause directe la Révolution française, la Terreur et les guerres napoléoniennes qui suivirent. Mais la peur de ce monde nouveau est d'abord une méconnaissance de ce monde, et c'est parce que l'individu, ne parvenant à le comprendre, vit en lui comme un étranger, qu'il exige un retour à l'ancien monde, dans lequel il possédait la certitude de soi-même et de sa liberté. Face au nouveau monde qui vient de naître, deux attitudes sont alors possibles : ou bien l'acceptation de ce dernier ou bien son refus. La première attitude, celle que suivra Hegel, a pour tâche de *concevoir* le présent, ce qui orientera ainsi la philosophie vers une histoire conceptuelle ou phénoménologique : la philosophie doit ressaisir cette étrangeté pour se reconnaître dans la présence, et, ainsi, faire disparaître cette peur qui tend à refuser cette nouveauté. La seconde attitude, caractéristique de la subjectivité

[350] Hegel, *PhE*, tome 1, p. 9 / *GW 9*, p. 12.

romantique, a plutôt pour tâche de « restaurer grâce à elle [la philosophie] cette substantialité perdue et la solidité compacte de l'être »[351]. On a vu en effet comment Hölderlin ou Novalis, s'ils ne refusaient pas la philosophie, en faisaient plutôt une voie d'accès à une intuition créatrice seule à même de restaurer l'origine perdue. Cette recherche de l'origine dans l'intuition de l'absolu, d'après ce que Hegel nous indique en ces pages, aurait pour fond le défaut d'une connaissance conceptuelle qui seule serait à même de permettre à l'esprit du temps de se sentir de nouveau chez lui, à l'abri du danger, en parfaite suffisance et liberté. L'esprit paraît donc s'être perdu dans le nouveau monde, et, face à cette altérité qui lui est étrangère, c'est en vérité l'absolu, c'est-à-dire Dieu lui-même qui paraît avoir été perdu. Plus qu'une exigence fondée en raison, l'exigence de restaurer la substantialité perdue ne serait que la réaction à la peur de cet inconnu s'édifiant à mesure que l'ancien monde s'écroule.

Il serait cependant injuste de dire de cette subjectivité romantique qu'elle méconnaît sa condition. Elle est en effet la première consciente de cette perte, et les individus qui réclament la restauration de l'absolu sont des individus pour ainsi dire maladivement conscients de leur époque. Bien qu'ignorant la vérité du nouveau monde qui vient de naître, la subjectivité romantique est certainement celle qui a le plus rapidement compris la profonde radicalité de ce changement d'époque. « Non seulement sa vie substantielle est perdue pour lui [l'esprit], mais il est aussi conscient d'une telle perte et de la finité qui constitue maintenant son contenu »[352]. La subjectivité romantique ne se cache pas son malheur présent – ce qui ne signifie nullement qu'elle soit désespérée et qu'elle n'ait pas foi en l'avenir – et elle ne récuse pas la misère qui est la sienne. Ce qui est tragique pour elle, c'est d'être en possession d'une richesse de représentations des mondes anciens de l'esprit, où celui-ci leur paraît avoir été en parfaite liberté dans le rapport qu'il entretenait au divin. Au demeurant, cette prise de conscience d'une finitude et d'une incapacité pour la raison à retrouver l'absolu, voilà ce que Hegel avait certes déjà posé comme le socle commun aux philosophies de Jacobi, Kant et Fichte dans *Foi et savoir*, trois philosophies qui furent déterminantes dans la genèse de la philosophie romantique. Or ce qui est propre à Jacobi et au premier romantisme, à quoi nous pouvons ici ajouter Schiller, et ce à la différence de Kant et Fichte, c'est bien le malheur provoqué par une telle finitude de l'esprit, malheur causé non seulement par la perte de ce qui est le plus cher, mais aussi par le sentiment que ce nouveau monde en voie de construction est un monde strictement rivé aux intérêts matériels et à la satisfaction de besoins naturels. C'est depuis ce malheur de la perte du divin que le premier romantisme en vient à mépriser le monde présent quant à son manque de

[351] *Ibid*., p. 10 / *GW 9*, p 12.
[352] *Ibid*.

spiritualité, et c'est pourquoi il réagit à cette perte en cherchant à réintroduire de la spiritualité et du divin dans le monde. « Réagissant à son abjection, confessant sa misère, proférant contre elle des imprécations, l'esprit réclame de la philosophie non pas tant le *savoir* de ce qu'*il est* que le moyen de restaurer grâce à elle cette substantialité perdue. Pour venir à bout de cette besogne la philosophie ne doit pas tant résoudre la compacité de la substance et élever cette substance à la conscience de soi, elle ne doit pas tant reconduire la conscience chaotique à l'ordre pensé et à la simplicité du concept, que mélanger les distinctions de la pensée, opprimer le concept différenciant, et restaurer le *sentiment* de l'essence ; elle ne doit pas tant procurer la *pénétration* intellectuelle que l'*édification*. Le beau, le sacré, l'éternel, la religion, l'amour, sont l'appât requis pour éveiller l'envie de mordre ; non le concept, mais l'extase, non la froide et progressive nécessité de la chose, mais l'enthousiasme enflammé doivent constituer la force qui soutient et répand la richesse de la substance »[353]. Assurément, dans la description que nous livre ici Hegel, il y a une violence d'une telle représentation du vrai : elle est en effet oppressive à l'égard de la véritable tâche de la philosophie, à savoir la distinction conceptuelle seule à même de comprendre la configuration du nouvel ordre mondial de l'esprit.

Pour Hegel, malgré l'apparence d'un regard tourné vers l'avenir, il n'est essentiellement question ici que du passé, et ce parce que son souvenir déformé hante le présent. L'absence de ce passé est bien vécue, pour la subjectivité romantique, comme une tragédie : elle vit le présent comme une scission de l'humanité avec elle-même, et ne tend à revenir qu'à un passé jamais connu mais toujours déjà mythifié. Esquissant ce qui plus tard sera la figure de la conscience malheureuse, l'immuable ou la substance divine du monde n'est alors plus que dans la représentation, et la subjectivité romantique cherche ardemment à retrouver le Dieu perdu dans le présent : il y est bien question de « restaurer » (*herstellen*) le sentiment de l'essence. Faire en sorte que la mort de Dieu et que le monde qui en dérive n'ait pas eu lieu – revenir en arrière – et ce parce qu'à ses yeux une telle mort n'a aucun sens, ne correspond à aucun but, ou n'est signe d'aucun progrès : voilà la vérité proclamée par la subjectivité romantique. Et cela parce qu'au fond, d'après Hegel, le romantisme méconnaît la raison de cette mort. Elle ne voit en cet événement qu'une absence de raison, une chute incompréhensible, tout au plus le sentiment d'une faute personnelle des générations passées, un sentiment dans lequel se mêle amertume et nostalgie. De ce point de vue qui est le sien, le romantisme peut bien alors croire en sa supériorité et en sa vocation divine. Non seulement les romantiques peuvent se penser comme les élus de Dieu, au sens où ils seraient les derniers à encore connaître dans le sentiment

[353] *Ibid.*, pp. 9-10 / *GW 9*, pp. 12-13.

l'essence absolue, tandis que le reste de l'humanité serait tout à fait oublieuse et ignorante du divin ; mais cette élection divine recouvrerait alors le sens d'un « travail pénible, un zèle presque brûlant pour arracher le genre humain de sa captivité dans le sensible, le vulgaire et le singulier, et pour diriger son regard vers les étoiles ; comme si les hommes tout à fait oublieux du divin étaient sur le point de se satisfaire comme le ver de terre, de poussière et d'eau »[354].

En outre, le romantisme peut bien procurer l'extase pour donner l'illusion qu'approche le retour d'une grandeur passée, mais il est, comme le note Hegel, davantage ce voyageur errant dans le désert, appauvri et désireux de combler la perte du divin dans un simple sentiment abstrait. « L'esprit se montre si pauvre que, comme le voyageur dans le désert aspire à une simple goutte d'eau, il semble aspirer pour se réconforter seulement au maigre sentiment du divin en général. A la facilité avec laquelle l'esprit se satisfait peut se mesurer l'étendue de sa perte »[355]. Le romantisme ne comprendrait donc pas que la richesse du divin est présent dans l'effectivité même de ce nouveau monde résultant de la mort de Dieu. Plutôt que de récollecter cette richesse dans le patient travail du concept, plutôt que de saisir la nouvelle configuration du Tout moyennant la réminiscence de son devenir, séjournant lentement dans chacun de ces moments, la subjectivité romantique préfère dissoudre ce nouveau monde dans le maigre sentiment du divin en général. Car si ce sentiment est si maigre, c'est bien parce que la divinité qui y est appréhendée est vide de contenu, ou, autrement dit, indéterminée. C'est là certainement l'essence même de la critique hégélienne : si la subjectivité romantique a parfaitement raison de comprendre l'époque au prisme de la mort de Dieu et du besoin de sa résurrection, elle ne s'en tient qu'à une divinité indéterminée, abstraite, vide de tout contenu, ou dont le contenu n'est que le fruit d'une imagination angoissée, détournée de l'effectivité, et méprisant sans le comprendre ce Dieu – gisant sous la forme substantielle de la nature – dont elle pleure la perte.

En reconduisant la conscience chaotique non à la simplicité du concept mais à l'universel abstrait simplement intuitionné ou senti, le romantisme obtient cependant satisfaction : elle se « réconforte ». Ce dernier mot est certes de Hyppolite et non de Hegel, même s'il nous semble juste d'appuyer sur ce point, dans la mesure où ce à quoi semble tendre ardemment le sujet romantique (*zu sehnen scheint* écrit Hegel) est le retour à sa patrie, à un « chez soi », ou encore à un bonheur et une unité perdue. C'est en effet la douleur d'une perte et l'absence de reconnaissance de soi qui fait fond derrière, et c'est ainsi la préfiguration de la conscience

[354] *Ibid.* ; il y a en outre dans cette dernière phrase une réminiscence du *Faust* de Goethe : « Je n'égale pas les dieux ! Je le sens trop profondément ; je ne ressemble qu'au ver, habitant de la poussière, au ver, que le voyageur écrase et ensevelît pendant qu'il y cherche une nourriture » (ed. Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade » 1951, trad. Gérard de Nerval, p. 971).
[355] *Ibid*. p. 11 / *GW 9*, p. 13.

malheureuse, voire même de la belle-âme, que Hegel esquisse ici. C'est également une conscience qui refait de la métaphysique dans sa prétention à intuitionner un être suprasensible et à produire depuis cette connaissance des fantaisies poétiques susceptibles de restaurer l'ancien monde – qu'il soit grec ou chrétien –, c'est-à-dire l'époque d'une union intime de l'homme et du divin. Mais ce désir ne peut être satisfaisant réellement, et les fantaisies du cœur productif sont inefficientes sur le monde. « Ceux qui s'abandonnent à la fermentation désordonnée de la substance croient, en ensevelissant la conscience de soi et en renonçant à l'entendement, être les *élus* (*die Seinen*), auxquels Dieu infuse dans le sommeil, mais dans ce sommeil ce qu'ils reçoivent et engendrent effectivement, ce ne sont que des songes »[356].

En cela, la subjectivité n'est pas cette vie de l'esprit qui porte la mort en soi, mais elle est seulement cette vie qui a une horreur de la médiation ou du devenir autre. Elle est une conscience qui veut se préserver de la destruction, fondamentalement angoissée à l'idée du néant de la mort, se réfugiant dans l'extase et l'intuition de l'absolu. Bien plutôt, cette subjectivité ignore profondément ce que signifie la vie même de l'absolu, pour qui la mort n'est jamais un renvoi au néant, mais seulement le passage vers une figure de soi-même plus profonde, plus déterminée, plus accomplie, et, partant, plus libre. « En fait cette horreur sacrée (*Perhorreszieren*), écrit Hegel, a sa source dans une ignorance de la nature de la médiation et de la connaissance absolue même, car la médiation n'est pas autre chose que l'égalité avec soi-même se mouvant ; en d'autres termes, elle est la réflexion en soi-même, le moment du moi qui est pour soi ; elle est la pure négativité, ou réduite à sa pure abstraction le *simple devenir* »[357]. Certes, une telle conception du devenir, comme nous l'avons vu dans la première partie, aura été pensée par Hölderlin avant Hegel (conceptuellement dans « Le devenir dans le périr », et poétiquement dans *Hypérion* et plus encore dans les ébauches de *La mort d'Empédocle*). Néanmoins Hölderlin, s'il retrouve ce qu'est la raison, et, partant, pourquoi la vie divine possède en soi sa propre mort et sa renaissance, ne tire pas suffisamment les conséquences de sa découverte, et n'aperçoit pas – contrairement à Hegel – que le retour à soi moyennant le passage dans l'altérité, implique dans le nouveau monde une disparition de la poésie mythologique. Cette « pure négativité » dont nous parle Hegel est bien sujet absolu, et la reconnaissance de soi comme étant cette pure négativité devrait ultimement appartenir à la philosophie spéculative, car une telle conscience de soi ne pourrait, d'après Hegel, qu'être saisie dans la conceptualisation de la substance, ou, ce qui est le même, dans son devenir sujet.

---

[356] *Ibid*., p. 12 / *GW 9*, p. 14.
[357] *Ibid*. p. 19 / *GW 9*, p. 19.

En fin de compte, qu'il s'agisse de la foi poétique de Novalis ou de l'intuition esthétique de Hölderlin, la conscience romantique se révèle être pour Hegel une conscience malheureuse, qui, parmi les figures de l'histoire de l'esprit, prendra le nom de belle-âme. Ceci nous indique au fond qu'une telle subjectivité ne serait pas parvenue à la raison, fut-elle paradoxalement la plus proche d'en retrouver le sens. Aussi la subjectivité romantique serait-elle bien encore à comprendre au sein du problème de l'idéalisme subjectif identifié par Hegel, ne dépassant ainsi nullement les philosophies de Jacobi, Kant et Fichte, quand bien même elle chercha à s'élever au-delà de cet idéalisme. La conscience de soi romantique tendrait et s'efforcerait de parvenir à la raison, mais, n'ayant pas retrouvé le sens du spéculatif, elle demeurerait contrainte de poser sa patrie comme un au-delà de la présence, et ne pourrait trouver refuge que dans une mythologie qui ne procède pas réellement d'une communauté spirituelle cherchant à se figurer en son absoluité, mais seulement de quelques individus incapables de fonder une communauté en donnant un sens universel à leur action. Prise dans son angoisse, ne pouvant que réagir à sa misère, la subjectivité romantique n'aurait peut-être été qu'une philosophie de la mort, à défaut d'une philosophie de la vie qui porte en soi la mort. « La vie de Dieu et la connaissance divine peuvent donc bien, si l'on veut, être exprimées comme un jeu de l'amour avec soi-même ; mais cette idée s'abaisse jusqu'à l'édification et même jusqu'à la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif »[358]. C'est cela donc qui aurait manqué à la subjectivité romantique, un amour qui n'aurait pas su se retrouver après avoir été brisé par la nécessité absolue elle-même. Georg Lukács aura peut-être ici le dernier mot : « C'est la tragédie du romantisme que seule la vie de Novalis ait pu devenir poésie ; sa victoire est une condamnation à mort de toute l'école. Car tout ce avec quoi les romantiques voulaient conquérir la vie ne suffisait que pour une belle mort ; leur philosophie de la vie n'était qu'une philosophie de la mort, leur art de vivre un art de mourir. Car leur désir d'embrasser l'univers tout entier faisait d'eux des esclaves de toute destinée et peut-être Novalis ne nous paraît-il si grand et si entier que parce qu'il est devenu l'*esclave d'un maître invincible* »[359].

2. La critique de la scientificité du système schellingien

La critique hégélienne de la subjectivité romantique telle qu'on la trouve dans la Préface ne vaut pas seulement pour des figures telles que Novalis ou Hölderlin, c'est-à-dire une subjectivité qui déclare le concept philosophique incapable de saisir l'absolu, et s'en remet alors

[358] *Ibid*., p. 18 / *GW 9*, p. 18.
[359] Georg Lukács, « Novalis et la philosophie romantique de la vie », *in op. cit. supra*, p. 24. Nous soulignons.

à l'intuition et à l'immédiateté du cœur, mais aussi pour la spécificité de la philosophie de l'identité schellingienne qui pose la possibilité pour la spéculation de saisir l'absolu et de préparer par cette connaissance une nouvelle mythologie à venir. En effet, pour Schelling – comme montré en première partie – il est clair que la culture du temps est avant tout scientifique, et que c'est la pénétration scientifique du Tout de la nature qui permettra plus tard de redonner à l'homme une spiritualité par une nouvelle mythologie. Si Schelling accorde une place à l'intuition du divin – notamment par l'intuition esthétique – il demeure que Schelling appartient au parti de ceux prônant la richesse des matériaux empiriques que la raison absolue doit pouvoir pénétrer afin de les comprendre dans leur liaison systématique. Schelling ne se contente ainsi ni du maigre sentiment du divin, ni d'une intuition purement intérieure et sans extension, et la critique de son romantisme doit alors pénétrer le cœur même de sa philosophie. C'est aussi pourquoi toute sa philosophie est naturelle, car c'est la nature elle-même qui doit s'apparaître en sa divinité lorsqu'elle investit le champ des phénomènes et les organise au moyen de l'identité absolue. Il y a bien une intuition intellectuelle par quoi commence la science – par quoi l'identité absolue lui est donnée comme vérité première – mais celle-ci ne vaut qu'en tant que commencement, et la philosophie de Schelling entend bien en cela rassembler en un Tout systématique l'ensemble des êtres naturels et spirituels dans leur procès dynamique propre. Quelle est dès lors la critique hégélienne de ce système schellingien qu'il serait possible de qualifier de romantique malgré la valeur positive accordée à la raison absolue ?

La critique de Hegel porte en vérité non pas tant sur le projet schellingien lui-même que sur sa mise en œuvre, et plus précisément sur l'absence de vie propre à sa conception de l'absolu. Hegel reproche en effet à Schelling de comprendre la richesse du monde à partir d'une raison absolue statique, c'est-à-dire d'un absolu qui n'a en sa forme aucun devenir et demeure du début jusqu'à la fin la même universalité abstraite : « nous voyons qu'il ne résulte pas de ce qu'une seule et même matière s'est façonnée et s'est diversifiée ; il est, au contraire, la répétition informe de l'Identique qui est seulement appliqué de l'extérieur à des matériaux divers et obtient par là une fastidieuse apparence de diversité »[360]. La richesse du système schellingien ne serait ainsi qu'apparent, et, en vérité, serait formellement vide : la forme de l'absolu ne serait en elle-même qu'abstraite et immobile, et resterait séparée de la matière qu'elle forme. Le système des puissances, en effet, reste le même à tous les niveaux du systèmes, où prévaut l'objectivité sur la subjectivité, puis la subjectivité sur l'objectivité, avant la synthèse ultime et l'indifférenciation. La matière qui est renvoyée à la forme de l'identité absolue – universalité

[360] Hegel, *PhE*, p. 15 / *GW 9*, pp. 16-17.

abstraite car séparée de cette matière – ne transforme pas la forme de l'identité, et c'est cela que Hegel reproche à Schelling. Pour lui, au contraire, la négation de la singularité, ou le renvoi de la matière à la forme dont elle provient, est une négation qui accomplit une transformation de la forme elle-même, si bien que l'absolu a pour essence de devenir autre.

C'est pourquoi la philosophie de l'identité schellingienne est par ailleurs une philosophie de la substance – une pensée du Tout immobile de la nature – et non du sujet. « La substance vivante, écrit Hegel, est l'être qui est *sujet* en vérité ou, ce qui signifie la même chose, est l'être qui est effectivement réel en vérité, mais seulement en tant que cette substance est le mouvement de *se-poser-soi-même*, ou est la médiation entre son propre *devenir-autre* et soi-même. Comme sujet, elle est la *pure et simple négativité* ; c'est pourquoi elle est la scission du simple en deux parties, ou la duplication opposante, qui, à son tour, est la négation de cette diversité indifférente et de son opposition ; c'est seulement cette égalité *se reconstituant* ou la réflexion en soi-même dans l'être-autre qui est le vrai – et non une unité *originaire* comme telle, ou une unité *immédiate* comme telle »[361]. La substance morte telle que Schelling l'expose comme répétition de l'identique est cependant intuition intellectuelle qui retombe « dans la simplicité inerte » et expose « la réalité effective (*Wirklichkeit*) (…) d'une façon non effectivement réelle (*unwirkliche Weise*) »[362]. Il manque à la philosophie de l'identité une pensée de la négation ou du sujet comme force motrice du devenir de l'absolu : le Dieu schellingien – ou la Nature – est un Dieu mort, qui n'a que l'apparence de la vie, mais non pas un Dieu qui ressuscite et se voit transfiguré par la négation de soi. Autrement dit, la philosophe schellingienne est une philosophie qui ne parvient pas à traverser la nuit pour retrouver le jour spirituel de la présence, et, de fait, à rendre justice à ce qui est là ici et maintenant. « Considérer un certain être-là comme il est dans l'Absolu revient à déclarer qu'on en parle bien maintenant comme d'un quelque chose, mais que dans l'absolu, dans le A=A, il n'y a certainement pas de telles choses parce que tout y est un. Poser, en opposition à la connaissance distincte et accomplie, ou cherchant et exigeant son propre accomplissement, ce savoir unique que dans l'absolu tout est égal, – ou donner son *Absolu* pour la nuit dans laquelle, comme on a coutume de dire, toutes les vaches sont noires, – c'est là l'ingénuité du vide de la connaissance »[363]. La philosophie de l'identité est alors une rationalité spéculative encore romantique, dans la mesure où elle reconduit à l'unité originaire ou à l'intuition intellectuelle, mais non pas à la reconstitution de cette unité moyennant la réflexion en soi et le travail du négatif. La philosophie

[361] *Ibid*., pp. 17-18 / *GW 9*, p. 18.
[362] *Ibid*., p. 17 / *GW 9*, p. 18.
[363] *Ibid*. p. 16 / *GW 9*, p. 17.

hégélienne, au contraire, affirme la supériorité de la fin sur l'origine, étant cette même origine riche des particularités nécessaires à son déploiement et qu'elle conserve en elle.

Cette critique de l'absolu a dès lors de lourdes conséquences sur la configuration même de l'esprit absolu et son déploiement historique. On sait que Hegel et Schelling partagent la tripartition "art – religion – philosophie". Pour Schelling, nous l'avons vu, le système des puissances appliqués à l'art, la religion et la philosophie, dans leur devenir historique, fait que l'absolu, en chacune de ces trois strates, se manifeste progressivement toujours plus conformément à l'essence de l'absolu. Autrement dit, la troisième et dernière puissance manifeste toujours l'absolu en sa figure la plus haute, et le dernier temps historique est ainsi celui où l'art, la religion et la philosophie parviennent au plus haut degré de leur être. Cependant pour Hegel, dans la mesure où l'absolu se reconfigure en chacun de ces moments, il ne peut en aller ainsi. A mesure que se déploie l'absolu dans l'histoire, l'art perd la valeur suprême qu'il possédait au commencement dans sa prétention à manifester l'absolu, pour laisser justement ces deux instances – la religion et la philosophie – le manifester à un degré tel qu'il ne peut le faire. Parvenu au terme, l'esprit absolu devra admettre que ni l'art ni la religion ne permettent un tel savoir absolu, et qu'il n'en sont que les vecteurs, mais aussi, pour cette raison même des moments nécessaires qui doivent limiter leur prétention et devenir philosophie.

L'élévation de la philosophie jusqu'au système de la science – exposition de la vérité ou de Dieu tel qu'il est en soi et pour soi – aura alors pour condition un double deuil : celui de la beauté d'une part, et celui de la foi d'autre part. C'est cette expérience du négatif, cette douleur de voir la beauté et la foi perdre la force qu'elles avaient dans le monde grec et dans le monde chrétien, qui doit permettre à la conscience de soi de se réconcilier avec la substance. Bien qu'elle ne soit pas encore formulée comme telle, la *PhE* proclame dans la préface aussi bien la mort de l'art que la mort de la religion chrétienne, deux évènements qui se sont déjà produits mais dont le sens ne parvient qu'aujourd'hui à la conscience élevée au savoir absolu. Plus exactement, dans la réconciliation entre le sujet et la substance se produit le savoir que cette double-mort n'est pas une perte dommageable et qu'il n'y a nul lieu de s'en attrister, car cette mort a le sens d'un sacrifice : elle permet à la philosophie de devenir système de la science, et d'ouvrir un nouvel âge et une nouvelle compréhension de Dieu au-delà des illusions et des erreurs de la beauté et de la foi. C'est donc bien une philosophie qui fait l'expérience de la mort de Dieu – et de la mort de l'art qui lui est auparavant liée et l'annonce – que Hegel propose dans la préface, un savoir de cette mort comme l'évènement central de la modernité et du décèlement de la vérité. La représentation chrétienne du monde périt pour s'élever à sa vérité, et c'est en cela que le Dieu chrétien qui se meurt – non au sens du Christ sur la Croix mais de

la croyance en un au-delà, en un péché originel, en une justice eschatologique, en un résurrection d'un corps glorieux, etc. – ressuscite sous la forme conceptuelle, laquelle permet à l'homme de vivre à même le présent et d'épouser le mouvement du devenir.

Enfin, un dernier élément pour comprendre la critique hégélienne de Schelling peut être trouvé dans la référence que Hegel fait au néoplatonisme à la toute fin de la préface. A ce sujet, rappelons d'abord la proximité du romantisme, et plus particulièrement de Schelling, à l'égard de Plotin. Comme nous le rappelle Walter Beierwaltes dans ouvrage *Platonisme et idéalisme*, si Novalis a lu assez tôt la philosophie de Plotin et se sentait proche de sa philosophie[364], il semblerait qu'il ait fallu pour Schelling attendre les années 1804-1805 pour le lire. A cette époque, Schelling a déjà fortement consolidé son propre système de l'identité, et l'on ne pourrait ainsi parler d'une influence plotinienne directe sur l'édification de son système. Beierwaltes émet l'hypothèse que Schelling aurait rencontré Plotin dans le texte suite à un ouvrage de Franz Berg en 1804 – *Epicritique de la philosophie* – qui se voulait une réponse au *Bruno* de Schelling, et dans lequel la philosophie de ce dernier était assimilée à Plotin. De même, Friedrich Schlegel rapprochait Schelling de Plotin, et notait que beaucoup d'idées plotiniennes s'accordait avec le « nouvel idéalisme », en particulier la doctrine de l'extase qu'il comprenait comme une « intuition intellectuelle de la divinité »[365]. Le lien entre ce « nouvel idéalisme » qui peut au fond désigner aussi bien celui de Novalis que de Schelling, voire celui de Hölderlin, et Plotin, est ainsi bien compris dès la première décennie du nouveau siècle. Et Hegel ne manquera pas lui aussi dans la préface à la *PhE* de relier l'extase plotinienne à l'intuition intellectuelle. Dans les dernières pages, on trouve notamment Hegel dire penser « que, si l'on a fait parfois consister l'excellence de la philosophie de Platon en ses mythes sans valeur scientifique, il y eut aussi des temps, dont on parle même comme des temps de mysticité, où la philosophie aristotélicienne était estimée pour sa profondeur spéculative et où le *Parménide* de Platon, sans doute la plus grande œuvre d'art de la *dialectique* antique, était tenu pour la vraie révélation et pour l'*expression positive de la vie divine*, temps où, malgré la trouble obscurité de ce que l'*extase* produisait, cette extase mal comprise ne devait être en fait rien d'autre que le *pur concept* »[366]. Ce passage doit attirer notre attention à plus d'un titre, car le

[364] Cf. Werner Beierwaltes, *Platonisme et idéalisme*, trad. M.-C. Challio-Gillet, J.-F. Courtine et P. David, Vrin, 2000, pp. 92 et sqq. : « Novalis voit dans bien des idées fondamentales de Plotin la confirmation ou l'approfondissement des siennes. Il se sent plus proche de lui que de la philosophie idéaliste. "Je ne sais", écrit-il dans une lettre du 10 décembre 1798 à Friedrich Schlegel, "si je t'ai déjà écrit au sujet de mon cher *Plotin*. C'est par Tiedemann que j'ai connu ce philosophe fait pour moi – et j'ai presque été effrayé de sa ressemblance avec Fichte et Kant – et sa ressemblance idéale avec eux. Il est plus selon mon cœur que les deux autres" ».
[365] Walter Beierwaltes, *op. cit. supra*., pp. 105 et sqq.
[366] Hegel, *PhE*, tome 1, pp. 60-61 / *GW 9*, p. 48.

parallèle fait entre l'époque grecque et l'époque qui lui est contemporaine est saisissante. Cette critique de la louange des mythes de Platon fait bien évidemment écho à cette philosophie romantique s'abandonnant à au désir de créer une nouvelle mythologie rationnelle. Pour Hegel, cela est clair : le mythe chez Platon n'a aucune valeur scientifique, et, pour cette raison, doit être banni de la philosophie[367]. La vie divine – qu'expose et restitue la *PhE* – n'appartient qu'au concept ou à la dialectique, et, plutôt que de créer des mythes, la philosophie romantique devrait en ce sens tâcher de retrouver le sens authentique de la raison par la lecture du *Parménide* ou de la philosophie aristotélicienne dont se réclame Hegel. Aussi, ce temps qui néglige le concept pour exprimer la vie divine est un temps d'extase – celle précisément de l'intuition intellectuelle – et cette référence implicite à Plotin vise très certainement Schelling, qui pénètre le « pur concept » sans pour autant le mettre en œuvre et pénétrer la richesse de l'être.

Une telle mise en œuvre, récupérant en soi le sens du négatif, possible seulement dans la conception du mythe chrétien de la Passion, c'est-à-dire le Vendredi Saint spéculatif, est alors la tâche même d'une phénoménologie de l'esprit, qui devrait en cela être de nouveau, mais en une forme supérieure, « l'expression positive de la vie divine ». Il nous faut alors découvrir comment le pur concept a pu venir au jour au terme de l'histoire, c'est-à-dire du temps même de Hegel, et comprendre ainsi comment l'histoire est le processus même de la révélation de l'absolu au terme de son développement. Nous avons dès lors à retraverser une telle histoire afin de comprendre comment cette ultime révélation est à la fois contenue dans la mythologie chrétienne, et à la fois insaisissable en sa vérité aussi bien par la conscience religieuse que par la belle-âme romantique. La conceptualisation de cette histoire, telle qu'elle est présentée aux chapitres VI et VII de la *PhE* devrait alors pouvoir nous ouvrir au sens du Savoir absolu, dont le sens serait peut-être alors le savoir même du sacrifice au-delà de la subjectivité romantique, légitimant une philosophie de l'histoire contre une nouvelle mythologie à venir, philosophie de l'histoire qui pourtant procède des mythologies révolues.

[367] On voit à quel point Hegel est ici aux antipodes de ce que Schelling avancera dans l'introduction aux *Âges du monde* (*op. cit. supra*, p. 31) : « Toute science doit donc passer par la dialectique. Mais n'y a-t-il pas un point où elle devient libre et vivante, comme l'est, pour l'historien, l'image d'une époque en face de laquelle il oublie ses recherches ? Le souvenir de l'origine première des choses ne peut-il à nouveau devenir si vivant que la science, qui, pour ce qui est de la chose, et comme son nom l'indique, est histoire, le devienne même d'après sa forme extérieure ; et que le philosophe, semblable au divin Platon, qui est dialectique dans toute la série de ses œuvres, mais devient historique à leur sommet et dans leur ultime point de transfiguration, puisse, lui aussi, revenir à la simplicité de l'histoire ? ».

Chapitre II.
L'histoire de la réconciliation du divin et du monde

Faisant fond sur une confrontation avec le romantisme, la *PhE* se doit donc de rendre raison du point de vue du savoir absolu dépassant cette subjectivité romantique, et elle ne le peut que par une conceptualisation de l'histoire. La compréhension logique de la provenance historique du romantisme doit ultimement être à même de démontrer que le sens de l'histoire ne peut s'achever dans l'intériorisation mythologique, mais seulement dans la profondeur du concept et l'élévation de la conscience au savoir absolu. L'enjeu est bien ici de défendre la thèse selon laquelle seule une détermination scientifique (conceptuelle et systématique) du sens de la vie éthique peut fonder celle-ci et garantir la liberté des citoyens. Il s'agit dès lors de comprendre pour nous dans quelle mesure l'histoire de l'esprit – qui est celle de l'absolu, et, partant, aussi bien celle de l'homme que de Dieu – est produite à partir d'une partition originaire entre la politique et la religion. Bernard Bourgeois a pu ainsi comprendre le cœur de la philosophie hégélienne, de l'époque de Tübingen aux dernières années berlinoises, comme une pensée réconciliatrice du politique et du religieux, visant ultimement à fonder la liberté politique sur un savoir religieux hissé à la spéculation philosophique[368]. L'histoire de l'esprit est politique dans la mesure où l'histoire désigne pour Hegel à la fois la prise de conscience et l'institutionnalisation des conditions objectives de la liberté subjective. C'est ici le concept même de conscience qui sert à Hegel de fil conducteur, celle-ci étant par essence scission, et l'esprit absolu étant lui-même conscience, c'est donc à une unique histoire divisée sous deux points de vue – celui de la conscience, objet du chapitre VI. « Esprit », et de la conscience de soi, objet du chapitre VII. « Religion » – que nous devons nous rapporter, et comprendre comment le cheminement de l'esprit absolu au sein de son histoire doit conduire à réunifier les deux pans de son essence sous son seul concept.

Dans un *premier temps*, nous analyserons la phénoménologie du monde grec et de la religion de l'art qui lui est liée, en rappelant préalablement à quel point les tragédies de Sophocle auront été investies aussi bien par Hölderlin que Hegel pour penser la vérité de ce monde, et, ultimement, le sens que nous devons lui conférer.

[368] Cf. Bernard Bourgeois, *Eternité et historicité de l'esprit*, « Politique et Religion »,Vrin, 1991, pp. 39-62.

Dans un *second temps* nous en viendrons, à partir de l'analyse hégélienne du nécessaire déclin du monde grec et de sa corruption dans l'état de droit romain, au monde de la culture au sein duquel règne la représentation chrétienne du monde, avant que l'*Aufklärung* ne vienne combattre l'expérience de la foi, provoquant du même coup la Terreur.

Enfin, dans un *troisième temps*, la conscience morale (*Gewissen*), née de ce combat et de l'expérience de la Terreur, nous conduira à la figure romantique de la belle-âme, à la fois privée d'une religion à même de la réconcilier avec le monde, et pourtant encore dépendante de la mythologie chrétienne dans son impossible sacrifice ou renoncement à soi-même. De cette lecture de l'histoire et de son ultime figure s'ouvrira alors pour nous le sens du savoir absolu, à même de nous faire comprendre l'expérience du dépassement ou du sacrifice de la subjectivité romantique.

A. Le monde gréco-romain et la religion de l'art

Avant de rentrer dans l'analyse hégélienne du monde grec, nous devons rappeler ici à quel point Hegel s'est séparé de la compréhension hölderlinienne de la Grèce antique. Les tragédies de Sophocle – en particulier *Œdipe roi* et *Antigone* – auront été le support d'un conflit intellectuel au sujet du rapport que les Modernes doivent entretenir à l'égard de la Grèce antique[369]. L'enjeu d'un tel conflit est de déterminer si les Grecs nous appellent à réaffirmer une religion des beaux-arts au fondement de la liberté politique, ou si la pensée ne doit pas plutôt apprendre du monde grec les nécessaires limites d'un tel fondement. A l'heure de la *PhE*, le point de vue de Hegel sur le monde grec se sera profondément transformé depuis l'époque de Berne et de Francfort. Si la Grèce demeure bien évidemment pour Hegel une époque glorieuse de l'histoire mondiale, laquelle nous aura laissé de nombreuses richesses que nous avons encore et toujours à penser, elle ne serait plus à même de nous réfléchir le sens du présent. Ce ne sera dès lors plus pour Hegel la voie d'accès à la patrie recherchée. Le calvaire de l'esprit absolu récollectant patiemment son devenir dans l'expérience du savoir absolu pourra au terme de son ascension regarder le monde grec certes comme pleine d'une beauté idéale, mais qui ne fut que le voile d'un droit individuel nié par la loi humaine, impuissante à endiguer « la

[369] Voir l'article de Kathrin Holzermayr-Rosenfield, « Le conflit tragique chez Sophocle et son interprétation chez Hölderlin et Hegel », Les Études philosophiques 2006/2 (n° 77), p. 141-161.

croyance à la nuit effrayante et inconnue du *Destin* »[370]. Un tel monde, parvenu seulement à se distancer de cette angoisse dans la représentation tragique du mythe, sans pour autant la vaincre, n'aurait accédé en fin de compte qu'au savoir de son propre malheur. Ce que nous révèlerait les tragédies de Sophocle, pour qui sait en appréhender le sens conceptuel, serait plutôt la nécessaire dissolution de l'ordre éthique grec. En quoi le monde grec est-il dès lors destiné à sa dissolution ? Et pourquoi la religion grecque des beaux-arts ne fut pas à même d'empêcher une telle dissolution ? Plus encore, en quoi la mythologie des Grecs n'aurait-elle été que le témoignage d'un droit individuel bafoué et d'une angoisse irrésolue ?

1. Hölderlin face à Sophocle

Avant de répondre à ces questions, afin de mieux éclaircir l'enjeu qui se tient sous l'interprétation hégélienne de la Grèce antique, il nous faut comprendre en quoi les tragédies de Sophocle furent pour Hölderlin comme le miroir à même de réfléchir la perte moderne de la patrie, et, partant, une réponse possible à la détresse qui conditionne celui qui fut abandonné des dieux. Le présent historique depuis lequel la vérité du monde grec se donne à Hölderlin est en effet celui d'une telle perte et d'un tel abandon, ouvrant par là un temps d'errance solitaire à l'heure de la Révolution française. Son regard tourné vers la Grèce antique lui aura donné l'image d'un peuple qui non seulement, par le passé, connut pareil exil, mais, plus encore, comme ayant peut-être réussi, dans sa poésie et sa mythologie, à le surmonter. En quoi dès lors les Grecs pourraient-ils seulement nous apprendre, dans leur poésie et leur mythologie, à surmonter le tragique de l'existence, et, de là, surmonter l'abandon des dieux ? Pouvons-nous seulement acquérir d'eux un savoir nous permettant de répondre à notre détresse moderne ?

Quelques années après *Hypérion*, Hölderlin écrivit à trois reprises une tragédie inachevée intitulée *La mort d'Empédocle*, dont le thème central est l'exil et l'abandon des dieux. Le héros est la figure même de l'homme qui, s'étant hissé par son savoir à une vue divine – un voir métaphysique de sa propre divinité – s'aveugle et s'engage dans un destin malheureux. Rappelant la figure d'Œdipe, Hölderlin fait ainsi dire à Empédocle : « Qui a vu plus haut que nul œil mortel / Aveuglé, il erre maintenant et tâtonne »[371]. Le savoir qui porte son regard vers le divin s'aveugle en même temps qu'il refoule l'individu hors de la sphère divine. Le regard de l'homme vers le divin – le mortel qui se contemple lui-même comme immortel – a dès lors la signification d'une faute : ce savoir est un acte démesuré, qui a pour conséquence

[370] Hegel, *PhE*, tome 2, p. 204 / *GW 9*, p. 363.
[371] Hölderlin, *Œuvres*, p. 477.

l'aveuglement, la perte de la patrie et le commencement de l'errance. C'est ainsi que l'homme moderne apparaît pour Hölderlin d'abord sous la figure grecque d'Empédocle, dont l'aveuglement figurera en propre la condition d'une modernité pour qui les dieux se sont détournés d'elle. La force divine qui tissait le glorieux destin d'Empédocle sur Terre le quitta, et la pièce de Hölderlin nous présente un héros chassé de sa patrie par le prêtre Hermocrate, qui l'accuse d'impiété, ainsi que par le gouverneur Critias, nous rappelant également les persécutions politiques et religieuses contre-révolutionnaires de l'orthodoxie allemande. Cet exil recouvre alors le sens d'une recherche de la patrie perdue, patrie dont l'appel, selon Empédocle, ne peut conduire qu'au suicide. La décision du personnage de partir sur l'Etna pour se jeter dans le cratère aura en effet pour signification le dépassement du caractère tragique de l'existence humaine. La mort volontaire de l'individu est une ultime décision dont le but est le retour au Tout de la Nature, qui, après *Hypérion*, demeure encore le nom de cette patrie perdue, l'unité originaire d'où l'individu a été expulsé. Elle est une réconciliation dans la mort et l'espoir d'avoir, par ce sacrifice, rendu possible pour les héritiers de cet acte la réalisation d'un monde encore seulement idéal.

Françoise Dastur aura cependant justement remarqué que Hölderlin semble apercevoir dans la mort volontaire d'Empédocle la marque d'une démesure et d'une réconciliation manquée[372]. Il y aurait encore un affront fait au divin par cet acte de libre disposition de sa mort : Empédocle ne rachèterait pas sa faute par son anéantissement, mais affirmerait, en un sens, ne pas avoir besoin de la racheter, ou plutôt d'être lui-même en mesure d'échapper à ce châtiment dans l'adieu au monde. En outre, dans un poème intitulé « Empédocle », on trouve exprimée en vers cette attirance et cette répulsion qu'éprouve Hölderlin face à la figure d'Empédocle : « Et je voudrais, n'était l'amour qui me retient / Le suivre jusque dans l'abîme ce héros »[373]. Comment comprendre alors que l'amour dont parle ici Hölderlin puisse venir mesurer l'homme et l'empêcher d'aller volontairement au-devant de sa mort ? Bien que la pièce inachevée ne nous permette pas elle-même de le déterminer, nous pouvons déjà y trouver une esquisse de réponse, en interprétant les dernières pages de la dernière version de la tragédie, et, particulièrement, en soulignant l'introduction d'un personnage – Manès – plus sage qu'Empédocle, prophète d'un dieu à venir (on y reconnaît cependant les traits du Christ) – et qui le convainc de la démesure de son acte. Hölderlin ouvre certainement une alternative au suicide d'Empédocle, une autre voie pour réconcilier les dieux et les hommes, qui doit

[372] Françoise Dastur, *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique*, pp. 257-258.
[373] Hölderlin, *Œuvres*, p. 457.

cependant aussi signifier l'abandon même d'Empédocle[374]. Cette alternative, c'est alors dans la saga des Labdacides que nous pouvons la retrouver, dans les traductions d'*Œdipe Roi* et d'*Antigone* que Hölderlin entreprit au début des années 1800.

La figure d'Œdipe aura hanté Hölderlin jusqu'en sa folie. Dans un poème remarquable, « En bleu adorable », que l'on situe approximativement vers 1809, nous retrouvons ultimement ces vers très significatifs de toute la pensée hölderlinienne : « Le roi Œdipe a un œil en trop, peut-être (…) Fils de Laius, pauvre étranger en Grèce ! »[375]. Il y a un savoir qui, en son excès, est à la source d'une méconnaissance de soi, et dont les conséquences ne seraient rien moins que l'exil. Si la saga d'Œdipe intéresse Hölderlin, c'est d'abord pour la figure tyrannique que représente Œdipe (Hölderlin, dans sa traduction, renomme ainsi *Œdipe Roi* en *Œdipe le Tyran*). Traduire cette pièce en vue de la faire jouer pourrait avoir pour but de faire s'identifier le spectateur moderne à la condition malheureuse et exilée d'Œdipe, faisant suite à sa tyrannie. L'enjeu d'*Antigone*, on peut le supposer, serait alors de trouver une solution révolutionnaire pour qui est exilé en sa propre patrie, étant en effet celle qui sera en mesure de se révolter contre la tyrannie de Créon, retrouvant les faveurs du peuple et ouvrant la possibilité d'un régime républicain. C'est non dans un acte de cruauté, mais dans un acte d'amour envers son frère – un acte pacifique – qu'Antigone se révolte contre la tyrannie. Dans la mesure où cet acte a pour conséquence dramatique une mise à mort, il est un sacrifice, et l'on peut voir dans *Antigone* le sacrifice véritable qu'Empédocle ne pouvait atteindre par son suicide.

Il nous faut toutefois encore préciser un tel retour, et ce notamment en mettant à distance l'interprétation que Heidegger donna d'un tel retour à la patrie, en particulier dans son

---

[374] Françoise Dastur, *op. cit.*, pp. 259-260 : « Mais un nouveau personnage fait son apparition, Manès l'Egyptien, qui se donne comme l'envoyé du ciel et se veut juge du droit sacré d'Empédocle à opérer l'unification (*Œuvres*, p. 574-75-76). On voit par là que la motivation de la mort d'Empédocle a changé : ce n'est plus seulement par insatisfaction pour toute existence limitée et par haine de la culture qu'Empédocle choisit de mourir, mais parce qu'il veut être celui qui a à opérer l'unification et qui "réconcilie les dieux et les hommes" afin qu'ils revivent aussi proches qu'autrefois" (*Ibid.*, p. 576) et c'est ce qu'il doit en quelque sorte "prouver" à Manès. L'analogie d'Empédocle avec le Christ, son rôle salvateur, transparaît alors de manière évidente (…) Il est alors peut-être devenu possible de comprendre pourquoi Hölderlin abandonne alors son projet d'écrire une tragédie ayant pour sujet la mort d'Empédocle. Si le sujet de la tragédie moderne est bien, comme le dit Lacoue-Labarthe, la justification du suicide spéculatif" (*L'imitation des Modernes*, p. 61), la raison de l'abandon de ce projet provient de ce que, au cours de l'élaboration de la tragédie, s'est révélée à Hölderlin la nécessité pour le Moderne d'endurer la séparation, et donc, comme le disent les lettres à Böhlendorff, de faire retour à la sobriété qui est sa nature ».

[375] Hölderlin, *op. cit.*, p. 941. Un tel « peut-être » est assurément très difficile à interpréter. S'il nous est impossible de nous engager ici dans une telle discussion, nous pouvons toutefois indiquer que la question de la nécessité de la démesure est ici en suspens. En effet, c'est bien le mal qui apparaît dans une telle démesure, lequel aurait sa source dans une contemplation divine de soi. Hölderlin semble alors hésiter sur la nécessité d'un tel mal, laissant la possibilité d'une éthique qui aurait pour condition, en un certain sens, l'ignorance. Cette idée d'un excès de savoir pour l'homme, c'est-à-dire un savoir que l'homme, en tant qu'homme, ne peut supporter, devrait nous conduire à accepter notre finitude et mesurer notre désir de métaphysique. On peut ici renvoyer au commentaire de Philippe Lacoue-Labarthe, *in La Réponse d'Ulysse et autres textes sur l'Occident*, NeL / Imec, 2012, pp. 79-84.

interprétation du poème *Heimkunft*[376]. Comme le note Bernard Böschenstein, ce « n'est qu'après avoir déployé ainsi les mystères de l'origine que le poète pourra se rendre dans son "pays natal" et entendre "la voix de la ville et de la mère qui l'habite". L'origine, pourtant, ne sera plus magnifiée en tant que telle par la suite du poème. Heidegger a tort lorsque, dans son interprétation de 1943, il met tout l'accent sur le retour en tant que tel. Ce qui compte ici au-delà du retour, c'est le regard vers ce qui reste encore à trouver (*der Fund)*, ce qui sera l'avènement d'un nouvel état originel, d'une paix mondiale »[377]. Plus encore, Bernard Böschenstein insiste sur le rôle symbolique du vin et de Dionysos dans ce retour vers la patrie. Il poursuit : « De ces trois mois passés en Suisse sont nés d'autres poèmes qui mettent en scène le langage poétique de l'origine. Ainsi "le Fleuve enchaîné", dans une ode qui porte ce titre, est réprimandé parce qu'il dort, plongé dans son rêve, et s'attarde au bord de la rive froide, patient, en oubliant son origine, lui, le fils de l'Océan, qui est l'ami des Titans. Lorsqu'il se réveille enfin, c'est sa voix qui traverse les montagnes, les forêts, les gorges, le centre de la terre pour les réveiller à son tour : "et frissonnante / La joie renaît dans le sein de la terre.". C'est là que se trouve le lieu de l'origine d'où vient la joie qui est celle qui fait de Dionysos le dieu de la joie, Dionysos qui est pour Hölderlin le dieu de la révolution, mais aussi de la germination du monde végétal »[378]. On sait que pour Hölderlin, c'est également le Christ et Rousseau qui apparurent sous des traits dionysiaques, si bien que tous deux auraient aussi été les prophètes du retour à la patrie et de la paix, et participeraient d'un seul et même être.

Plus tardivement, mais encore du temps de la lucidité, l'auteur nous rappelle enfin les modifications apportées par Hölderlin aux vers de Pindare, et qui doivent pour nous être significatives : « Dans la période tardive de sa création poétique encore lucide, Hölderlin revient à Pindare, en traduisant et interprétant quelques uns de ses fragments. La plus grande

---

[376] Cf. Heidegger, *Approches de Hölderlin*, Gallimard, 1973, « Retour », trad. Michel Deguy (le texte est une conférence prononcée à l'Université de Fribourg-en-Brisgau le 6 juin 1943 sous le titre « *Heimkunft* »). En dépit des critiques que nous pouvons adresser à Heidegger dans sa lecture de Hölderlin, nous devons bien évidemment reconnaître la puissance de ses interprétations et la compréhension nouvelle du poète qu'il rendit possible. Le grand problème de l'interprétation de Heidegger, comme l'auront vu Beda Allemann et Lacoue-Labarthe, est certainement d'avoir presque entièrement occulté le rapport de Hölderlin à Rousseau et la Révolution française. Lacoue-Labarthe, dans *La Fiction du politique*, nous rappelle que Heidegger, dans le cours qu'il donne sur le poème de Hölderlin « Le Rhin », dans lequel Rousseau est fait demi-dieux, ne consacre que deux pages à cette figure, et ce pour en écarter le potentiel contenu philosophique. Toutefois, reconnaissons que s'il nous faut penser Hölderlin contre Heidegger, c'est aussi parce qu'il est très difficile, pour ne pas dire dommageable, de penser la poésie de Hölderlin sans Heidegger. Pour cette discussion critique de l'interprétation heideggérienne de la poésie de Hölderlin, on se reportera principalement aux ouvrages suivants : Beda Allemann, *Hölderlin und Heidegger*, Atlantis, Freiburg, 1954 ; Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, Bourgois, 1988 ; Christian Sommer, *Mythologie de l'événement*, PUF, Epiméthée, 2017.

[377] Bernard Böschenstein, « Le langage poétique de l'origine chez Hölderlin », *in Le Seuil*, « Le Genre humain », 2006/1, n° 45-46, p. 383.

[378] *Ibid*., p. 384.

partie des manuscrits de ces textes se trouve d'ailleurs à la Bodmeriana, à Cologny. Parmi eux, le plus important est le fragment intitulé "Le Vivifiant", traitant des centaures qui, lors des noces de Pirithoüs, roi des Lapithes, violèrent les épouses des Lapithes dans un état d'ébriété. Hölderlin transforme les quelques vers qui ont été transmis de ce poème en allégorie de l'histoire de la civilisation, en donnant un sens positif au vin qui se substitue au lait. Le lait illustre pour lui l'état originel de la nature qui ne connaît ni chemins ni cours nettement tracés des rivières, mais se trouve dans un état anarchique jusqu'à ce que le fleuve suive l'impulsion de sa naissance et se décide à emprunter une voie clairement délimitée qui lui permette de faire œuvre de pionnier et de servir d'analogie à l'action ferme et directive des centaures qui représentent ici une allégorie du poète que son statut premier oblige à tracer une nouvelle voie par l'invention d'un chant attestant la force de son origine dionysiaque. Le vin, produit du mariage du ciel et de la terre, de l'éclair de Zeus et de la mortelle Sémélé, est un témoin de son origine. Il allégorise la poésie qui se veut, selon une lettre tardive de Hölderlin, pour la première fois depuis les Grecs pleinement originelle : "parce que, depuis les Grecs, nous sommes les premiers à chanter […] vraiment originellement" »[379].

Ces figures de Zeus et Sémélé sont particulièrement importantes, puisque Sémélé, mère de Dionysos, est morte pour avoir contemplé le dieu. C'est ici encore une vision trop intense du divin qui cherche pour contrepartie dans le vin une ivresse qui soit rédemptrice et civilisatrice[380]. Les traits de Dionysos qui transparaissent dans Rousseau annoncent bien pour Hölderlin la Révolution française, mais, aussi, une certaine forme de folie et de cruauté qui se seront emparées de ses acteurs, comparables à celles des centaures dans le mythe raconté par Pindare. Là est pourtant l'écueil, car le vin ne doit plus signifier pour Hölderlin l'ivresse destructrice, et, plutôt que de verser le sang, il doit devenir pour le poète le moyen de dévier cette fureur destructrice dans un chant unificateur, dont la joie est alors le revers de la haine qui guette tout mouvement révolutionnaire. Nous pouvons ici le rappeler, Thèbes est non seulement née des suites de plusieurs exils (celui d'Europe enlevée par Zeus, puis de Cadmos recherchant sa sœur, qui suivra sur les conseils de l'oracle de Delphes une génisse, laquelle le conduira jusqu'au lieu où sera fondée Thèbes), mais aussi de meurtres (d'abord d'un dragon, fils d'Arès, puis des guerriers nés des dents de ce dragon). On notera que la ville fut née deux fois, une fois sous le nom de Cadmée, avant d'être déplacée et nommée Thèbes – en l'honneur de la nymphe

[379] Bernard Böschenstein, *op. cit. supra.*, pp. 387-388.
[380] Pour plus de détails sur l'interprétation de la traduction des vers de Pindare par Hölderlin, on lira l'article que Bernard Böschenstein consacre à ce sujet : « Le renversement du texte. Hölderlin interprète de Pindare », *in Littérature*, n°99, 1995, « L'œuvre mobile », pp. 53-61.

Thébé – par Zéthos et Amphion, celui-ci étant par ailleurs poète et musicien. C'est en cette Cité que naîtra quelques temps plus tard Dionysos, et, plus tardivement, verra la saga des Labdacides approfondir le sens de cette origine de la communauté politique à laquelle le nom de Dionysos est indissociablement lié[381].

2. Œdipe Roi

Il nous faut donc revenir à l'*Œdipe Roi* de Sophocle et suivre pas à pas le mythe jusqu'à la mort d'Antigone si nous voulons mieux saisir la vérité que ce mythe peut nous livrer au sujet du monde grec, et mieux saisir l'abîme qui sépare le regard de Hölderlin de celui de Hegel. Cette pièce est en effet ce par quoi nous avons d'abord à comprendre ce qu'est cette démesure non seulement propre à Œdipe, mais, plus généralement, à toute individualité qui, ignorante d'elle-même, s'en remet à la loi du Destin. Si nous revenons désormais au point de vue du concept, avant même qu'Œdipe ne soit poussé par le Destin ou l'ignorance de soi à commettre les crimes que nous connaissons, nous pouvons dire que la figure d'Œdipe représente en un premier temps l'unité bienheureuse de l'individualité vivante unie à la substance éthique. Œdipe est en effet l'individu qui s'est hissé au Soi universel après avoir renoncé à ses particularités. Il est la figuration du héros grec qui, soustrait à la famille, représente la communauté éthique réunie autour de lois et de coutumes qui fixent la liberté des citoyens et les égalisent. « Cet esprit absolu, écrit Hegel, est l'essence commune (la communauté) qui, au moment où nous envisagions la figure pratique de la raison en général, était *pour nous* l'essence absolue, et qui ici s'est produite *pour soi-même* dans sa vérité, comme essence éthique consciente, et comme l'essence pour la conscience qui est notre objet (…) On peut nommer un tel esprit la loi humaine parce qu'il est essentiellement dans la forme de l'*effectivité consciente d'elle-même*. Dans la forme de l'universalité il est la loi *connue publiquement* et les mœurs *actuelles* ; dans la forme de la singularité il est la certitude effective de soi-même dans l'*individu* en général ; et la certitude de soi-même comme individualité simple et indivisible est l'esprit comme gouvernement. Sa vérité est *ce qui vaut* manifestement et s'expose à la lumière du jour, une *existence* qui pour la certitude immédiate émerge sous la forme de l'être-là mis en liberté »[382].

Œdipe ne doute pas lorsqu'il agit, et la loi connue publiquement, ainsi que les mœurs de sa Cité, lui donnent l'assurance de son action. Son savoir – son art du raisonnement – lui permet en outre de délibérer et de donner au peuple de Thèbes de nouvelles lois, et d'être en cela le

[381] Cf. sur ce point Jean-Pierre Vernant, « Dionysos à Thèbes », *in L'univers, les dieux, les hommes*, Seuil, 1999.
[382] Hegel, *PhE*, tome 2, p. 16 / *GW 9*, p. 242.

gouvernement s'exposant à la lumière du jour. Œdipe aura encore été héroïque face au Sphinx. On sait pour Hegel que cette bête monstrueuse, laquelle dévore les citoyens, nous rappelle au despotisme oriental de l'Egypte. Il est bien connu que la solution qu'Œdipe apporte à l'énigme symbolisera plus tardivement pour Hegel, dans les *Leçons d'Esthétique*, l'élévation de l'esprit grec à un savoir et à une liberté plus haute que celui de l'esprit oriental. Le Soi universel apparaît enfin sous les traits d'un homme, délivrant par là les citoyens de l'oppression : eux-mêmes pourront désormais participer de ce Soi universel. Pour ces raisons, on peut donc dire d'Œdipe qu'il se tient dans le jour de la loi humaine. Il est lui-même la figure humaine de ce Soi universel, le roi d'une communauté qui deviendra pourtant malade dès lors que la peste s'abattra sur la ville de Thèbes, en raison justement des crimes commis par la loi humaine, par ignorance, à l'encontre de cette autre loi, que Hegel, en référence à Antigone, nomme la loi divine, c'est-à-dire essentiellement des lois qui régissent la vie familiale au commencement de la vie éthique, et sur lesquelles repose tout Etat[383].

Œdipe est ainsi également la représentation du malheur que doit nécessairement finir par éprouver toute conscience de soi qui ne se connaît qu'unilatéralement, c'est-à-dire seulement d'après la loi humaine exposée à la lumière du jour. Dans le monde grec, le savoir de la loi humaine (qui est à comprendre aussi bien dans un sens générique, c'est-à-dire en opposition à la loi faite par les dieux, que dans un sens spécifique, c'est-à-dire qui ne concerne que la masculinité, la féminité étant écartée de la πόλις, reléguée au foyer familial, l'οἶκος, et soumise à la loi divine), le savoir de la loi humaine donc, est intimement lié à la religion de l'art (*Kunstreligion*). C'est en effet dans les belles œuvres que l'individu contemple l'essence éthique de son monde et prend ainsi conscience de son universalité. « Si nous demandons alors quel est l'esprit *effectif* qui a dans la religion de l'art la conscience de son essence absolue, la réponse est claire ; il s'agit de l'esprit *éthique* ou de l'esprit *vrai*. Cet esprit n'est pas seulement la substance universelle de tous les êtres singuliers ; mais dire que cette substance a pour la conscience effective la figure de la conscience, cela signifie encore que la substance même qui est individualisée est sue par les individus comme leur propre essence et leur propre œuvre »[384]. La substance éthique – l'esprit effectif ou, indifféremment, l'esprit vrai – devient sujet dans la

[383] On retrouve la première mention d'Antigone dans les dernières pages de la section Raison de la *PhE* (cf. tome 1, p. 354 / *GW 9*, p. 236 : « La conscience de soi est également relation *claire* et *simple* avec ces lois. Elles *sont* ; rien de plus, c'est cela qui constitue la conscience de la relation de la conscience de soi. Pour l'Antigone de Sophocle, elles valent comme le droit divin, le droit *non-écrit* et *infaillible* »).

[384] *Ibid*., tome 2, p. 223 / *GW 9*, p. 376. Nous modifions la traduction en remplaçant « religion esthétique » par « religion de l'art », plus proche en cela de la langue allemande, qui sous-entend ici l'art du *beau*. Dans les citations qui suivront, nous nous conformerons à ce choix.

religion de l'art, et, en cela, l'art est bien savoir phénoménal : il manifeste le vrai, et donne ainsi à l'individu le savoir de ce qui est effectif, c'est-à-dire de ce qui vaut dans le jour de la présence.

Dans le mouvement dialectique de cette religion de l'art, Hegel organise les différents arts de la Grèce en un système dont le principe est, conformément à sa logique, un devenir sujet de la substance. L'art grec est supérieur à la religion de l'artisan (*Werkmeister*), qui désigne principalement l'art égyptien, en ce qu'il fait désormais apparaître l'esprit sous la forme d'individualités humaines, détachées des figures animales et végétales. La substance de l'art grec est certes d'abord une figure humaine individuelle, mais son devenir sujet doit signifier l'animation vivante et spirituelle de ce qui n'est qu'une image abstraite. Les figures des dieux et des héros accueillies dans les temples devront être animées par l'hymne et le culte des citoyens, qui, dans cette action, pénètrent leur essence et s'élèvent ainsi peu à peu à ces modèles de vertu. Mais l'art grec par excellence, celui qui manifestera au plus haut point le savoir de soi-même, sera la poésie, désignée par Hegel comme « œuvre d'art spirituelle » (*das geistige Kunstwerk*), laquelle réunifie l'abstraction des statues et l'incarnation du divin qui s'effectue dans « l'œuvre d'art vivante » (*das lebendige Kunstwerk*), c'est-à-dire notamment dans les cultes à mystères par lesquels les individus intuitionnent, dans l'acte de consommer le pain et le vin, la divinité. Cette poésie, ou œuvre d'art spirituelle, se divise à son tour en trois moments : l'épopée, la tragédie, et la comédie. Or ces moments correspondent essentiellement à la vie même de l'esprit grec, qui, de sa brillante naissance dans l'épopée homérique, trouvera la mort de ses dieux dans la comédie d'Aristophane. La tragédie, elle, sera cet intermédiaire révélant la vérité cruelle que se masque l'épopée, conférant à la conscience de soi grecque un savoir plus profond de son monde et de son injustice, le précipitant ainsi à sa perte.

L'épopée représente d'abord les rapports qu'entretiennent les dieux et les hommes, ceux-ci trouvant la garantie de leur droit en ceux-là. Son langage est déjà celui de l'absolu qui récollecte l'histoire qui donna naissance au peuple grec, et les dieux, les hommes et l'aède, se trouvent pris dans un syllogisme qui établit le souvenir de la hiérarchie entre les dieux et les hommes. « L'*aède* est l'entité singulière et effective qui, comme sujet de ce monde, l'engendre et le porte. Son pathos n'est pas la puissance assoupie de la nature, mais Mnémosyne, l'éveil de la conscience et l'intériorité devenue, la récollection par le souvenir de l'essence auparavant immédiate. L'aède est donc l'organe disparaissant dans son contenu ; ce n'est pas son propre Soi qui compte, mais sa muse, son chant universel. Ce qui en fait est présent, c'est le syllogisme dans lequel l'extrême de l'universalité, le monde des dieux, est en connexion par l'intermédiaire de la particularité avec la singularité, l'aède. Le moyen terme est le peuple dans ses héros qui sont des hommes singuliers, comme l'aède, mais qui sont seulement *représentés* et donc en

même temps *universels* comme le libre extrême de l'universalité, les dieux »[385]. Dans l'épopée donc, les hommes et les dieux expriment bien une même opération, mais les hommes se représentent les dieux comme des puissances souveraines, dont ils viennent troubler la quiétude dans leurs actions. « Les dieux et les hommes ont donc fait proprement une seule et même chose. Le sérieux de ces puissances divines est donc une superfluité ridicule puisque ceux-ci sont en fait la force de l'individualité agissante ; – et l'effort tendu et le travail de l'individualité sont une peine également inutile, puisque ce sont plutôt ces puissances qui mènent tout. – Les mortels trop ardents qui sont le néant sont en même temps le Soi puissant qui se soumet les essences universelles, offense les dieux, et leur procure en général l'effectivité et un intérêt d'agir. Inversement ces universalités impuissantes qui se nourrissent des dons des hommes et obtiennent seulement par eux quelque chose à faire sont l'essence naturelle et l'étoffe de tous les événements aussi bien que la matière éthique et le pathos de l'opération »[386]. Le conflit des hommes entre eux trouvent sa représentation dans le conflit des hommes contres les dieux, ceux-ci étant les « forces » qui animent les Cités, c'est-à-dire un au-delà posé par l'entendement, au principe de la phénoménalisation, sans que la conscience ne parvienne à se ressaisir comme étant elle-même cet au-delà. Le rapport des dieux aux hommes permet ainsi à l'épopée de donner au peuple sa conscience de soi, et de régler d'après elle sa vie éthique, mais il ne pose pas encore ce monde comme réflexion de son propre monde éthique, c'est-à-dire ne se pose pas comme maître du contenu. L'homme est soumis aux puissances divines et à son destin, il méconnaît les causes déterminantes de son action, et sa vie n'a sa vérité que dans un autre monde auquel il n'a pas accès, si ce n'est dans des oracles et des rêves qui peuvent tout à fait se révéler trompeurs ou être mal interprétés.

Cette conscience de soi est ainsi imparfaite, car les dieux et les hommes restent séparés, sans que cette conscience de soi ne parvienne à exprimer dans son langage le déchirement de cette séparation au demeurant nécessaire. C'est ainsi la figure d'Achille mort qui reflète à Hegel la vérité déjà présente dans l'épopée, à savoir la mort tragique du jeune individu envoyé à la guerre. « Le contenu du monde de la représentation joue sans lien son mouvement dans le moyen terme, rassemblé autour de l'individualité d'un héros qui cependant dans sa force et dans sa beauté sent sa vie brisée et s'attriste dans la prévision d'une mort précoce »[387]. Le monde grec exige de l'individu la soumission à l'universel, et ne trouve dans la propriété que lui restitue le gouvernement que des moyens particuliers de se satisfaire, sans qu'il ne parvienne à être

[385] *Ibid.*, p. 243 / *GW 9*, p. 389-390.
[386] *Ibid.*, pp. 244-245 / *GW 9*, p. 390.
[387] *Ibid.*, p. 256 / *GW 9*, pp. 391-392..

reconnu en sa singularité. La guerre est un renoncement à sa singularité, elle est l'adieu à sa patrie, l'épreuve de l'angoisse et le retour périlleux. Seul le héros, comme Ulysse, parvient à revenir à soi et à traverser les épreuves, tandis que le plus grand nombre périt. C'est pourquoi la religion de l'Hadès est d'une importance capitale pour l'individu grec, car s'il doit non seulement renoncer à son individualité pour servir sa Cité, mais aussi s'exposer à une mort certaine, il lui faut l'assurance d'être en paix une fois mort, telle une consolation. Le citoyen grec est un individu profondément brisé, et dont la beauté et la force ne fait que masquer son malheur : si Achille peut paraître sous des traits divins dans l'*Illiade*, c'est seulement mort qu'il se révèle avoir été un individu qui sentit sa vie brisée, et qui aurait préféré vivre une vie d'esclave au service d'un pauvre laboureur, plutôt que de régner sur une armée de morts.

Si nous revenons maintenant à *Œdipe Roi*, nous comprenons alors que la poésie, à mesure qu'elle procure aux individus la conscience de l'essence absolue qui est la leur, révèle une vérité proprement insupportable. Œdipe reflète aux spectateurs cette conscience ignorante de soi et soumise au Destin, et, plus encore, une conscience trompée par des oracles qu'elle ne peut et ne sait interpréter. Le droit supérieur – auquel participe Œdipe, à la différence d'Antigone à qui appartient le droit inférieur – est « le côté de la *lumière*, le dieu de l'oracle qui – selon son moment naturel, jaillissant du soleil illuminant tout – sait et révèle tout, *Phébus* et *Zeus* qui en est le père. Mais les commandements de ce dieu véridique et ses révélations de ce qui *est* sont plutôt trompeurs. En effet ce savoir est dans son concept immédiatement le non-savoir, parce que la *conscience* est en soi-même, en son activité, cette opposition. Celui qui avait le pouvoir de résoudre l'énigme du sphinx, comme celui dont la confiance était enfantine, sont envoyés à leur perte par ce que le dieu leur manifeste »[388]. Œdipe est celui-là même qui sait et révèle tout, mais ceci est précisément sa faute, puisqu'un tel savoir méconnaît l'individualité et son droit infini. Il est celui qui, par ignorance, viole le droit de la famille, lequel est le commencement même de la vie éthique. Les paroles d'Œdipe sont autant de révélations que de voiles, et c'est seulement lorsqu'il se trouve contraint de voir la vérité, qu'il éprouve la douleur de ce qu'il est. Le héros tragique, qui s'est d'abord masqué sa condition malheureuse dans le savoir unilatéral qu'il avait de lui-même, finit ainsi, comme l'écrit Walter Benjamin, dans le silence : « Et comment Œdipe ne serait-il frappé de mutité, comment la pensée pourrait-elle jamais se déprendre du rets qui lui interdit de savoir ce qui fait sa perte, le crime même, l'oracle d'Apollon, ou sa propre malédiction contre le meurtrier de Laïos ? Cette mutité, au demeurant, ne caractérise pas le seul Œdipe, mais tous les héros de la tragédie grecque. Et c'est elle que

[388] *Ibid.*, p. 250 / *GW 9*, p. 394 ; trad. modifiée.

soulignent toujours à nouveau les critiques récentes : “Le héros tragique n’a qu’un langage qui lui corresponde parfaitement : le silence, précisément.“ Ou, comme le dit un autre auteur : “Les héros tragiques sont plus superficiels dans leurs paroles que dans leurs actes.“ »[389]. Le besoin de se taire et de s’aveugler, doit dès lors nous signifier la fragilité de l’ordre éthique du monde grec, dans la mesure où la πόλις ne tient que par l’ignorance mutuelle de la loi divine et de la loi humaine. C’est seulement parce que la loi humaine refoule la loi divine dans la nuit que cet ordre ne va pas à sa perte. Car s’il savait la vérité de la nuit, il découvrirait non seulement le malheur de sa singularité opprimée et le droit infini de celle-ci à affirmer sa volonté, mais plus encore, l’impossibilité de représenter une telle infinité sous une forme sensible, et, partant, dans une belle œuvre d’art. La tragédie ne peut que faire signe vers une telle infinité, laquelle menace toujours de détruire toute forme sensible qui voudrait la contenir.

3. Œdipe à Colone

La pièce *Œdipe Roi* ne constitue pas l’achèvement du mythe, et nous avons encore à apprendre du second drame de la saga d’Œdipe, lequel nous conduit à Colone. Nous sommes désormais en présence d’un Œdipe vieilli et guidé par la jeune Antigone. Dès les premiers vers de la pièce de Sophocle, Œdipe se compare à une âme errante abandonné des dieux et exilé une nouvelle fois de sa patrie. « Ô Antigone, fille du vieil aveugle, où arrivons-nous ? Dans quel pays ? Qui aujourd’hui accueillera avec de maigres dons, Œdipe errant ? »[390]. Œdipe ne s’est pas donné la mort, et, l’œil arraché, il peut désormais comprendre les oracles d’Apollon dont le sens lui était jadis refusé. Il saura ainsi Colone être le lieu de sa mort : « Quand il [Phébus] me prédisait d’innombrables malheurs, il m’a dit que ceux-ci cesseraient enfin quand je traverserais un dernier pays, l’hospitalité des déesses vénérables »[391]. Œdipe a donc reçu d’Apollon la promesse d’une mort réconciliatrice, c’est-à-dire d’une véritable expiation de sa faute et d’un devenir qui lui est accordé après sa mort, et sait avec certitude Colone être ce lieu hospitalier. C’est en effet en un lieu sacré que s’arrête Œdipe, dédié, comme le fait dire Sophocle à son personnage, aux Euménides. Mais c’est aussi un lieu habité par Poséidon, qui règne sur les eaux et qui ouvre la terre pour y précipiter les hommes, faisant aussi de lui un dieu conduisant les hommes au Tartare, celui-là même encore qui empêche Ulysse de retrouver sa patrie. Enfin, on

[389] Walter Benjamin, « Œdipe ou : Le mythe raisonnable », *in Œuvres II*, trad. Maurice de Gandillac, revue par Pierre Rusch, Gallimard, 2000, p. 337. La traduction nous renseigne sur les deux citations, la première étant tirée de *L’Etoile de la rédemption* de Rosenzweig, la seconde de *La Naissance de la tragédie* de Nietzsche.
[390] Sophocle, *Œdipe à Colone*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », trad. Jean Grosjean, 1967, p. 887.
[391] *Ibid*., p. 892.

peut aussi rappeler que Sophocle mentionne Prométhée qui habiterait ce lieu, et qui n'est pas sans rappeler l'affront fait aux dieux et l'exilé de l'Olympe, préfigurant en un sens la malédiction qu'Œdipe lancera sur Thèbes et ses deux fils.

L'Euménide d'Œdipe disparu et l'hospitalité d'Athènes sont certes déjà une figure du pardon, sans lequel il ne peut y avoir d'esprit. Ce n'est toutefois pas encore là le pardon de la belle-âme, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir plus loin, et celui-ci est encore affecté de crainte et de superstition ; il n'est donc pas encore le pardon véritable qui sait le mal comme soi-même. Œdipe ne comprend pas lui-même le sens d'un tel pardon, et c'est pourquoi, s'il trouve l'apaisement auprès des Athéniens, il est incapable de pardonner à Thèbes, envers qui il se pose comme Erynnie. Il a subi d'elle un tort qui n'a pas été apaisé, car Thèbes ne lui a pas pardonné ses actes, et l'exhortation de Créon à revenir à Thèbes n'a pour but que l'apaisement d'une colère divine entrevue dans les oracles. La famille a été outragée par l'Etat, l'individualité par le Soi universel, et « la justice qui reconduit à l'équilibre universel devenant trop puissant sur l'être singulier, est aussi bien l'esprit simple de celui qui a souffert le tort, – esprit qui n'est pas décomposé en celui qui l'a souffert et en une essence qui est au-delà, – lui-même est la puissance souterraine, et c'est *son* Erinnye qui poursuit la vengeance. En effet, son individualité, son sang continue de vivre dans sa maison ; sa substance a une effectivité qui dure. Le tort qui, dans le règne éthique, peut être infligé à l'individu consiste seulement en ceci : que quelque chose lui *arrive* purement et simplement »[392].

Que l'on se rappelle ici qu'Œdipe apprend d'Ismène un autre oracle que la pythie a fait aux Thébains, et qui les pousse à tout entreprendre pour faire revenir Œdipe de son exil. Laisser mourir Œdipe à Colone les rendrait coupable aux yeux des dieux : « Déshonorée, ta tombe serait une charge contre eux »[393]. Il comprend alors le sens complet du premier oracle d'Apollon : le retour en sa patrie et la fin de l'exil ne se fait pas à Thèbes – car les Thébains l'ont chassé et ne veulent le voir de retour que pour se prémunir de la loi divine – mais à Colone aux portes d'Athènes. C'est là sa nouvelle patrie car c'est ici qu'il pourra mourir en paix, et c'est aux habitants de ce pays que mort il rendra service. Il sera pour eux bienveillant, tandis qu'il sera à l'égard des Thébains qui s'y aventureront un esprit vengeur. C'est ce qu'il explique à Thésée lorsqu'il lui dit le bienfait qu'il tirera de sa mort : « L'esprit ne reste pas toujours le même entre les amis ni entre les cités (…) De même entre toi [Thésée] et Thèbes pour l'instant la paix règne, mais le temps millénaire enfante des myriades de jours et de nuits où la guerre peut, à propos d'un rien, déchirer l'aimable harmonie présente. Alors, endormi sous la terre, mon cadavre froid

[392] Hegel, *PhE*, tome 2, p. 29 / *GW 9*, p. 250.
[393] Sophocle, *Œdipe à Colone*, p. 907.

boira leur sang chaud, si Zeus est encore Zeus et si Phébus dit vrai. Mais il me déplaît de parler de ce qu'il faut taire »[394]. Ce qu'il faut taire, c'est la prophétie comprise, l'avenir dévoilé, la conscience d'une conséquence d'un acte qui a déjà eu lieu, en l'occurrence Œdipe chassé par les Thébains pour des crimes dont il est innocent quant à la loi. En effet, l'énoncer, c'est déjà précipiter le destin, ainsi que dans sa jeunesse la cause de son départ pour Thèbes fut l'oracle dévoilé. Plus tard, ce n'est plus à Thésée qu'il dira cela, mais à Créon : « Ce que tu vas obtenir c'est que mon génie vengeur demeure toujours ici, et mes enfants n'auront comme part de mon sol que ce qu'il en faut pour mourir »[395]. Polynice et Etéocle seront maudits, eux qui, à la différence de ses filles, ont abandonné leur père pour le trône de la Cité. La fin d'Œdipe est belle car on voit un homme éprouvé par l'abandon des dieux retrouver une patrie et mourir en paix. Et, cependant, c'est aussi dans la vengeance qu'il achève sa vie, ouvrant par-là même un second temps au drame de la cité de Thèbes, l'affrontement des deux frères et le sacrifice d'Antigone face à Créon. Œdipe n'est apaisé que pour moitié, et c'est pourquoi il aura à jouer ce double rôle de l'Euménide et de l'Erynnie. Une telle ignorance de soi, au fondement de la vie politique grecque, ne peut en cela aboutir qu'au crime, à la guerre, et à la vengeance. C'est elle qui est à la source de l'oppression de l'individu, et, en cela, conduira le monde grec à sa perte dès lors que l'individu s'élèvera à la conscience de son droit inaliénable. C'est cela même que nous représente la tragédie d'Antigone, et en elle se manifeste déjà un savoir préludant à la dissolution de l'esprit éthique des Grecs.

4. Antigone et la révolte de la subjectivité libre

L'opposition de la loi humaine et de la loi divine trouve sa source dans la division d'une loi propre à l'οἶκος, la loi divine, et une loi propre à la πόλις, la loi humaine. L'une et l'autre sont complémentaires. La loi humaine, en effet, est posée comme ce qui vaut pour tous les citoyens, et ne concerne que le citoyen. Elle est non seulement conformité aux mœurs, à la volonté du Soi universel, mais elle est aussi l'obligation de faire la guerre pour sa Cité. « Pour ne pas les laisser s'enraciner et se durcir dans cet isolement, donc pour ne pas laisser se désagréger le tout et s'évaporer l'esprit, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre ; par la guerre il doit déranger leur ordre qui se fait habituel, violer leur droit à l'indépendance, de même qu'aux individus, qui en s'enfonçant dans cet ordre se détachent du tout et aspirent à l'*être-pour-soi* inviolable et à la sécurité de sa personne, le

[394] *Ibid*., p. 919.
[395] *Ibid*., pp. 925-926.

gouvernement doit, dans ce travail imposé, donner à sentir leur maître, la mort »[396]. Le citoyen peut donc bien, dans sa participation à la vie politique, être libre ; il est néanmoins, en tant qu'individu, au service du gouvernement. Cette obligation à la guerre est un droit à l'indépendance violé, si bien qu'elle exprime ce qu'est le citoyen : celui-là même qui, s'étant arraché au foyer, a abandonné la liberté de son individualité ; il n'est pour lui-même qu'un citoyen. La religion de l'art, lorsqu'elle parvient à son expression tragique, révèle au citoyen que les belles figures des dieux et des héros, qu'il s'efforce d'imiter en devenant vertueux, a pour contrepartie l'exposition à la mort. En elle, c'est l'individualité refoulée de la πόλις qui affirme son droit. Sa mort doit acquérir un contenu spirituel, et, dans la spiritualisation de sa mort naturelle, l'individu doit ainsi trouver l'apaisement de l'angoisse occasionnée par la guerre. « L'action donc qui embrasse l'existence entière du parent par le sang ne concerne pas le citoyen, car celui-ci n'appartient pas à la famille, ni celui qui sera citoyen et *cessera* ainsi de valoir comme *cet individu singulier* ; elle a comme objet et contenu *cet* être singulier appartenant à la famille, mais pris comme une essence universelle, soustraite à son effectivité sensible, c'est-à-dire singulière ; cette action ne concerne plus le *vivant*, mais le *mort*, celui qui hors de la longue succession de son être-là dispersé se recueille dans une figuration achevée, et hors de l'inquiétude de la vie contingente s'est élevé à la paix de l'Universalité simple »[397].

C'est à la sœur qu'il appartient d'accomplir un tel sens spirituel de la mort, d'apaiser son âme des tourments endurés à la guerre. Le savoir que possède Antigone concerne le droit infini de l'individualité, qui demeure refoulé de la vie éthique grecque, individualité qui n'est alors reconnue que de manière immédiate et contingente dans l'amour qui relie les divers membres de la famille. Seul cependant l'amour qui relie un frère à sa sœur est pour Hegel à même de satisfaire la reconnaissance du Soi singulier: « Dans le foyer du règne éthique, il ne s'agit pas de ce *mari-ci*, de cet *enfant-ci*, mais d'un *mari* en général, des *enfants* en général. Ce n'est pas sur la sensibilité, mais sur l'universel que se fondent les relations de la femme. La distinction de la vie éthique de la femme d'avec celle de l'homme consiste justement en ce que la femme dans sa destination pour la singularité et dans son plaisir reste immédiatement universelle et étrangère à la singularité du désir (…) Mais le frère est pour la sœur l'essence apaisée et égale en général. Sa reconnaissance en lui est pure est sans mélange avec un rapport naturel ; l'indifférence de la singularité et la contingence éthique de celle-ci ne se trouvent donc plus présentes dans cette relation. Mais le moment du *Soi* singulier reconnaissant et reconnu peut ici

[396] Hegel, *PhE*, tome 2, p. 23 / *GW 9*, p. 246.
[397] *Ibid*., p. 19 / *GW 9*, p. 244.

affirmer son droit parce qu'il est joint à l'équilibre du sang et au rapport sans désir. Le frère perdu est donc pour la sœur irremplaçable, et son devoir envers lui est son devoir suprême »[398].

Dans sa jeunesse Antigone a déjà exprimé son devoir, en tant qu'elle accompagna son père jusque dans la mort. Lorsque Créon impose l'interdit des rites funéraires délivrés au cadavre de Polynice, il répète la démesure propre à la loi humaine, qui exila déjà Œdipe avant de vouloir le faire revenir par la force à Thèbes. Cependant, comme le souligne Hegel, la perte d'un père et la perte du frère n'ont pas la même signification, car la relation fraternelle accomplit le mouvement de la reconnaissance, contrairement à la relation paternelle. Plus encore, et à la différence d'Ismène, Antigone n'est plus soumise à ce maître absolu qu'est la mort, car elle n'est plus soumise à l'angoisse. Elle peut faire valoir son droit tout en s'exposant à la mort, car accomplir son devoir envers son frère a plus de valeur que d'obéir à la loi humaine. « Il peut se faire que le droit qui se tenait aux aguets ne soit pas présent sous sa figure particulière pour la *conscience* agissante, mais soit seulement présent *en soi* dans l'intériorité coupable de la décision et de l'action. Mais la conscience éthique est plus complète, sa faute plus pure, si elle *connaît antérieurement* la loi et la puissance à laquelle elle s'oppose, les considère comme violence et injustice, comme une contingence éthique, et sciemment, comme Antigone, commet le crime »[399]. L'histoire d'Antigone est tragique car elle ne peut être libre qu'en accomplissant son devoir, lequel est aussi bien une faute ; inversement Créon est aussi dans son droit, mais doit être aussi coupable. C'est pourquoi les deux combattants doivent tous deux s'anéantir dans leur conflit, Antigone devra mourir, et Créon perdre son fils et sa femme : la destruction de la loi propre à l'οἶκος a pour conséquence l'effondrement du gouvernement de la πόλις.

Qu'il s'agisse d'abord du père Œdipe, puis du frère Polynice, Antigone accomplit donc leur vengeance à l'égard de la loi humaine. Car celle-ci est, pour ainsi dire, en dette vis-à-vis de l'individualité, laquelle s'est sacrifiée pour effectuer le Soi universel. Or ce dernier doit encore restituer au citoyen son individualité dans sa mort ; c'est pourquoi l'offense au mort, ou au mourant, est l'offense suprême, et la loi humaine ne peut lui retirer cela, car elle trouve sa force seulement dans la croyance au monde d'en-bas et aux rites funéraires. Le caractère tragique du monde grec tient à ce que ce droit de l'individu reste inconnu à la loi humaine, qui ne maintient sa domination que par l'angoisse éprouvée à la guerre. « L'esprit manifeste (*Der offenbare Geist*) possède la racine de sa force dans le monde d'en-bas. La *certitude* de soi éprouvée par un peuple, une certitude confiante en soi et se réaffirmant elle-même, possède la *vérité* de son serment joignant tous en un, seulement dans la substance de tous inconsciente et

[398] *Ibid.*, pp. 25-26 / *GW 9*, pp. 247-248.
[399] *Ibid*., p. 37 / *GW 9*, p. 255.

muette, dans les eaux de l'oubli. C'est pourquoi l'accomplissement de l'esprit manifeste se change en son contraire, et fait l'expérience que son droit suprême est le tort suprême, que sa victoire est sa propre défaite. Le mort dont le droit est lésé sait donc trouver des instruments de sa vengeance qui disposent d'une effectivité et d'une violence égales à la puissance qui l'a blessé. Ces forces sont d'autres communautés. Les chiens ou les oiseaux ont souillé leurs autels avec le cadavre, qui par la restitution obligatoire à l'individu élémentaire n'a pas été élevé dans l'universalité inconsciente, mais est resté sur la terre, dans le royaume de l'effectivité. Il reçoit maintenant comme force de la loi divine une universalité effective, consciente de soi. Ces forces, devenus hostiles dévastent donc la communauté qui a déshonoré et brisé sa propre force, la piété familiale »[400].

5. La comédie d'Aristophane et la dissolution du monde grec

Face à la puissance du gouvernement qui l'opprime, la féminité, dans le monde grec, possède ainsi un savoir qu'ignore le citoyen, la connaissance de la loi humaine et des belles individualités de sa religion occultant le droit de l'individu à rendre et à recevoir les rites pour l'Hadès. La domination de la masculinité est productrice de sa propre ignorance, laquelle, en définitive, est cause de sa propre ruine. La féminité n'est cependant pas encore le principe à proprement parler destructeur de la Cité grecque, mais elle la corrompt au moyen de son ironie, ou, plutôt, en révèle la corruption déjà présente, et, ainsi, en précipite la destruction[401]. Hegel lui-même qualifie la féminité comme « l'éternelle ironie de la communauté » : « Cette féminité – l'éternelle ironie de la communauté – altère par l'intrigue le but universel du gouvernement en un but privé, transforme son activité universelle en une œuvre de tel individu déterminé, et pervertit la propriété universelle de l'Etat en une possession et une parure de famille. Ainsi de la sagesse grave de la maturité qui, morte à la singularité – au plaisir et à la jouissance aussi bien qu'à l'activité effective –, ne pense qu'à l'universel et se soucie de lui, elle fait un objet de raillerie pour la pétulance d'une jeunesse sans maturité, et un objet de mépris pour son enthousiasme. Elle fait valoir en général la force de la jeunesse, celle du fils dans lequel la mère a engendré son maître, du frère dans lequel la sœur trouve l'homme comme son égal, du jeune homme grâce auquel la fille, soustraite à sa dépendance, obtient le plaisir et la dignité de

[400] *Ibid*., pp. 40-41 / *GW 9*, p. 258 ; trad. modifiée.
[401] Cf. Jean-Baptiste Vuillerod, *Hegel féministe. Les aventures* d'Antigone, Vrin, coll. « Matière étrangère », 2020, pp. 71-72.

l'épouse »[402]. La Cité grecque entame sa dissolution dès lors que le droit de l'individualité a été porté à la conscience du citoyen par la communauté des femmes. L'alliance des femmes avec les adolescents valeureux, lesquels n'ont pas encore abandonnés leur vie singulière et restent encore insoumis, brisent la valeur accordée à la religion et au gouvernement de la Cité. C'est ainsi que le Soi universel en vient à perdre sa reconnaissance et sa puissance : devenue objet de moquerie, son langage a perdu l'effroi qu'il produisait, et le contenu de son discours paraît dans sa contradiction et sa vanité.

Cette dissolution est aussi à la source de la première percée de la philosophie spéculative, qui trouve déjà sa matrice dans la tragédie attique. Cette dernière s'achève dans l'oubli : « La réconciliation de l'opposition [de la loi humaine et de la loi divine] avec elle-même est le *Léthé* du monde d'en bas dans la mort, ou le *Léthé* du monde supérieur comme absolution non du fait de la faute, car la conscience ayant agi ne peut renier sa faute, mais du crime, et sous la forme de l'apaisement et de l'expiation »[403]. Dans la tragédie, les dieux perdent leur pouvoir, puisque la justice finit impuissante à endiguer le crime, et ce parce que la loi humaine ne peut exister que dans l'oubli de la loi divine ; la tragédie manifeste ainsi à l'esprit de son peuple l'inanité de cette justice, laquelle ne progresse pas, mais accumule les ruines de sa contradiction dans l'oubli du Léthé, le Soi universel vide et privé de vie. « Ce destin [le retour de l'opposition dans le Léthé du monde] achève le dépeuplement du ciel, – du mélange privé de pensée de l'individualité et de l'essence, – un mélange par le moyen duquel l'opération de l'essence se manifeste comme inconséquente, contingente, indigne d'elle ; car l'individualité attachée à l'essence d'une façon seulement superficielle est l'individualité inessentielle. L'expulsion de telles représentations sans essence, réclamée par les philosophes de l'antiquité, commence donc déjà dans la tragédie en général, car la division de la substance y est réglée par le concept, l'individualité y est ainsi l'individualité essentielle et les déterminations sont les caractères absolus »[404]. La tragédie représente ainsi bien l'essence de l'individualité, là où dans les arts précédant la conscience de soi ne parvenait pas à la saisir. Le savoir tragique est déjà un savoir qui, pour la Cité, est un danger, car elle révèle à celle-ci la vérité de son ordre, et l'injustice qu'elle produit à l'encontre de l'individualité. Mais c'est la philosophie qui accomplit ce savoir tragique, et dépouille la religion de sa mythologie, pour saisir l'essence de l'individualité dans la pureté logique du concept.

---

[402] Hegel, *PhE*, tome 2, pp. 41-42 / *GW 9*, p. 259.
[403] *Ibid*., p. 252 / *GW 9*, p. 396.
[404] *Ibid*., p. 253 / *GW 9*, p. 396.

En outre, dans le domaine des beaux-arts, et en complément à l'ironie de la communauté des femmes, la tragédie cède le premier rang à la comédie, au sein de laquelle est représentée la vanité et le ridicule du monde grec ; l'effroi et le respect qu'inspiraient les épopées homériques et les tragédies ont disparu, et l'individu, expulsant son monde hors de lui, se retire en lui-même dans la comédie, au sein de laquelle il est parfaitement heureux. « C'est ici que le destin d'abord inconscient qui réside dans le repos vide et dans l'oubli en étant séparé de la conscience de soi est réuni avec elle. Le *Soi singulier* est la force négative par laquelle et dans laquelle les dieux aussi bien que leurs moments – la nature comme être-là et les pensées de leurs déterminations – disparaissent. En même temps le Soi singulier n'est plus la vacuité de la disparition, mais il se maintient dans cet anéantissement même, est près de soi et est l'unique effectivité. La religion esthétique s'est achevée en lui et est complètement rentrée en soi-même (…) Ce que cette conscience de soi contemple intuitivement, c'est qu'en elle ce qui assume vis-à-vis d'elle la forme de l'essentialité se résout plutôt dans sa pensée, dans son être-là et dans son opération, – et est livré à sa merci ; c'est le retour de tout ce qui est universel dans la certitude de soi-même, et cette certitude est par conséquent l'absence complète de terreur, l'absence complète de tout ce qui est étranger, un bien-être et une détente de la conscience telle qu'on n'en trouve plus en dehors de cette comédie »[405].

Après la révélation du savoir tragique, c'est-à-dire depuis la conscience de la contradiction et l'injustice de l'ordre éthique grec, la comédie et la philosophie accomplissent la dévaluation de la loi humaine et de la religion des beaux-arts. Toutes deux doivent donc aller à leur perte, car la vie éthique grecque est fondée sur la négation de l'individualité, et sur une violence contingente de la loi humaine à l'encontre de la piété familiale. La Cité grecque ne tient que dans cette ignorance du droit individuel, lequel commence à se manifester dans la tragédie d'*Antigone*, bien qu'il n'y prenne pas encore ici sa forme la plus haute. La beauté de l'esprit grec est incapable d'harmoniser la douleur réelle d'individus condamnés à une fin tragique, lesquels sont privés de leur Soi singulier non seulement par la guerre, mais, même au-delà d'elle, jusque dans la mort. Il faut donc que le Soi singulier – d'abord figuré par Antigone – prenne la place du Soi universel, et supprime la figure injuste du monde grec pour dessiner la forme d'un nouveau monde plus juste. La figure mythique d'Antigone, dans ce dernier mouvement conceptuel, cède la place aux figures historiques d'Alexandre et de César. « Tandis que d'une part la guerre donne à sentir la puissance du négatif aux *systèmes* singuliers de la propriété, de l'indépendance personnelle, comme à la *personnalité* singulière elle-même, cette

[405] *Ibid*., pp. 256-257 / *GW 9*, p. 399.

essence négative d'autre part s'élève dans la guerre comme l'élément conservateur du tout ; l'adolescent valeureux, dans lequel la féminité se complait, le principe réprimé de la corruption émerge maintenant à la lumière du jour et est ce qui compte. C'est maintenant la force de la nature et ce qui se manifeste comme la contingence de la fortune qui décident sur l'être-là de l'essence éthique et sur la nécessité spirituelle. Puisque l'être-là de l'essence éthique dépend de la force et de la fortune, il est déjà décidé qu'elle est allée au gouffre. – Comme s'engloutissaient seulement d'abord seulement les pénates dans l'esprit d'un peuple, ainsi s'engloutissent maintenant les esprits *vivants* des peuples, du fait de leur individualité, en passant dans une communauté *universelle*, dont l'*universalité simple* est privée d'esprit et morte, et dont la vitalité est l'individu *singulier*, comme singulier. La figure éthique de l'esprit a disparu et à sa place une autre figure surgit »[406]. Il y ainsi deux temps dans la dissolution du monde grec. D'abord la dissolution de la piété, l'engloutissement des Pénates dans la démesure de la loi humaine, autrement dit une corruption des déterminations internes et particulières du Soi universel ; dans ce syllogisme, l'individualité est supprimée par l'universel ; cependant, dans un second temps, l'individualité renaît comme esprit – Antigone qui venge son frère, les Erynnies – et détruit l'universel. Cette individualité, ce n'est plus tant la figure féminine de la révélation du vrai, que l'adolescent valeureux qui, comme Alexandre, engloutit les Cités grecques dans son Empire. Ici s'opère une révolution, puisque désormais le Soi universel n'est plus le principe qui anéantit l'individu pour conserver sa relation à soi, mais l'individu est lui-même la concentration de la vie éthique qui accroît sa puissance dans l'anéantissement du Soi universel, et, avec lui, du monde des dieux et ses représentations artistiques.

B. Le monde de la culture et la religion chrétienne

Bien que l'Etat de droit prive le monde d'esprit, Hegel confère à la dissolution de l'ordre grec une signification positive, fermant ainsi la porte à toute nostalgie pour ce monde passé. Si le monde romain est bien le temps du malheur, ce dernier porte en lui un savoir de soi-même, et, partant, une liberté plus haute que ne pouvait lui conférer le monde grec. Dans sa lutte contre la loi humaine, l'individu aura en effet gagné la conscience de sa personnalité et de ses droits, un gain qui ne pourra désormais lui être retiré. L'individu en vient ainsi à objectiver l'Etat, et

[406] *Ibid*., pp. 42-43 / *GW 9*, pp. 259-260.

fait valoir la libre position de sa personne vis-à-vis de lui. Cette personnalité consciente d'elle-même, parce qu'elle vit dans un monde désormais privé d'esprit, n'est cependant qu'abstraite, et le Soi universel est seulement pour elle cette altérité extérieure à soi. C'est pourquoi elle n'est plus immédiatement unifiée au Soi universel, et ne participe donc plus de cette vivante totalité éthique que fut le monde grec. Pour cette raison, la conscience de soi ne peut plus être une conscience heureuse telle qu'elle l'était auparavant, car la jouissance du droit de sa personne n'est pas suffisante à assurer son bonheur. Bien qu'elle en soit une condition nécessaire, elle demande aussi à jouir de la vie en et pour l'universel.

Or ce Soi universel, n'étant plus cette totalité éthique, est maintenant cette puissance qui opère contre les personnes. Le Soi universel, exilé de l'éthicité, solitaire et sans vie, s'est réfugié dans la seule individualité de l'empereur. Il est devenu ce *fatum* qui dévore ses sujets pour sa seule jouissance. Le nom que Hegel attribue à ce Soi universel est « le souverain du monde » (*der Herr der Welt*). La souveraineté est commandement absolu du maître en mesure de soumettre par la violence tout territoire à sa volonté. Une telle expérience de la maîtrise du monde est celle de cette « conscience de soi titanique (*das ungeheure Selbstbewußtsein*) qui se sait elle-même (…) son mouvement et sa jouissance de soi sont elles aussi la débauche titanique. Le souverain du monde possède la conscience effective de ce qu'il est – la puissance universelle de l'effectivité – dans la violence qu'il exerce contre le Soi de ses sujets lui faisant contraste. Sa puissance, en effet, n'est pas l'*unification spirituelle* dans laquelle les personnes connaîtraient leur propre conscience de soi (…) »[407]. La personnalité qui vit au sein de l'Etat de droit ignore ainsi sa vérité, c'est-à-dire la destination universelle de sa vie singulière. La raison en est que la puissance du souverain du monde fragmente la substance éthique, atomise la société en une pluralité d'individus certes égaux dans leur personnalité abstraite, mais non pas dans leur participation à la chose publique. Cette dernière leur a été retirée, et la puissance du souverain maintient cette mise à l'écart par la violence et la peur. Pourtant, si les personnes ignorent à cause du souverain du monde leur propre conscience de soi, il en est de même pour ce dernier qui s'ignore à son tour, dès lors qu'il ne se reconnaît plus comme l'égal de ses sujets. En vérité, la conscience de soi présente est donc seulement ou bien celle du souverain, ou bien celle de la personne juridique, sans que ces deux consciences de soi ne parviennent à coexister en une seule et même conscience. C'est pourquoi Hegel comprendra une telle contradiction comme la cause de l'écroulement du monde romain. En attendant que le lent travail de l'esprit

[407] Hegel, *PhE*, tome 2, p. 48 / *GW 9*, p. 263.

puisse ouvrir le nouveau monde – celui de la culture et de la religion révélée, la conscience de soi malheureuse ne peut qu'attendre et espérer.

Le regard rétrospectif de l'histoire nous porte à regarder l'Eglise comme cette nouvelle communauté à venir, mais aussi comme une communauté incapable de satisfaire la conscience dans le « royaume de l'effectivité » (*Reich der Wirklichkeit*). Son impossible réconciliation avec le Soi singulier précipitera nécessairement le monde de la culture à sa fin, dès lors que le Soi universel annihilera l'individu dans la liberté absolue de la Terreur, de même qu'à l'inverse le monde éthique fut précipité à sa fin dans l'anéantissement du Soi universel par l'individu libre. Le lecteur qui appréhende le monde de la culture depuis le savoir absolu sait qu'il n'est que le second moment de la phénoménologie de l'esprit objectif, et qu'il devra encore s'accomplir en tant que monde de l'esprit moral post-révolutionnaire. En quoi dès lors ce second monde de l'esprit, le monde de la culture, ne pourra-t-il pas résoudre la contradiction du Soi universel et du Soi singulier ? Et, cependant, en quoi cette culture de soi qui le caractérise est-il aussi un progrès, et, à ce titre, un moment nécessaire à leur réconciliation ?

1. Conscience malheureuse et mort de Dieu

Il nous faut en premier lieu revenir sur la notion même de culture (*Bildung*). On peut rappeler qu'elle signifie une « formation » au Soi universel (l'acte d'imprimer au Soi singulier l'image de l'universel), au moyen d'un arrachement de l'individu à sa naturalité (ce que Jean Hyppolite nomme une « extranéation »). La culture est en cela un processus d'aliénation de soi : le singulier doit abandonner sa position pour devenir un universel qu'il se représente. Mais elle est une aliénation qui présuppose déjà une autre aliénation, qui est celle de l'universel abandonnant sa position pour devenir le singulier. Le point de départ du processus de culture est en effet déjà un résultat, et il n'y a de culture que là où l'esprit est déjà devenu étranger à lui-même. C'est pourquoi ce monde de la culture est aussi caractérisé par Hegel comme « *der sich entfremdete Geist* ». L'universel qui s'est sacrifié n'est certes plus effectivement présent, mais il n'est cependant pas oublié dans la nuit du monde : il possède une présence dans la mémoire de l'esprit, et le mot de « Panthéon » désignera pour Hegel le temple où se recueille une telle mémoire. Ce recueillement n'est pourtant pas celui d'une conscience heureuse, mais elle appartient au destin de l'esprit tragique. Cette mémoire mythologique de l'esprit, laquelle rassemble en un seul passé l'ensemble des figures éthiques mortes, n'est que le retour de la douleur nostalgique. Le Panthéon est le tombeau où a été déposé le cadavre de l'esprit éthique grec, le savoir de la communauté perdue, le lieu de cette douleur nostalgique.

La culture fait donc fond sur cette expérience de la douleur de la perte et de son souvenir, et, ainsi, de la nostalgie présente. Mais que signifie plus précisément cette expérience en tant qu'elle est l'épreuve de l'étrangeté à soi ? On notera que c'est d'abord le « même » qui disparaît dans l'étranger, un autre qui possède déjà en lui la négation : « il n'est pas moi ». L'esprit s'est ainsi scindé en deux extrêmes qui ne se reconnaissent plus et se figent dans un rapport de subsomption. Or si l'esprit est partagé en deux figures qui sont l'une pour l'autre des étrangères, toutes deux ignorent cependant qu'elles proviennent d'une même terre natale, c'est-à-dire d'une même conscience de soi. Ce qui est alors en attente ici, seulement pressenti et inconnu, c'est la figuration de cette conscience de soi, seule à même de réconcilier les extrêmes et de réunifier l'esprit avec lui-même. En second lieu, la perte de la reconnaissance implique, du point de vue historique, une dissolution de la religion artistique des Grecs, dans laquelle l'absolu savait, bien qu'imparfaitement, l'unité de son Soi universel et de son individualité. C'est là le premier sens historique que Hegel assignera à la mort de Dieu, laquelle ne désignera pas d'abord la Passion – historique et mythique – du Christ, mais, plutôt, la mort de l'esprit absolu ayant vécu dans l'éthicité du monde grec. En cela, la personne abstraite sait ce qu'elle a perdu, et l'épreuve de la nostalgie qui lui est imposée ici par sa conscience de soi est aussi l'épreuve de la perte totale de soi-même, l'absence totale de reconnaissance de soi. « Elle est la conscience de la perte de toute *essentialité* dans cette *certitude* de soi et de la perte justement de ce savoir de soi – de la substance comme du Soi ; elle est la douleur qui s'exprime dans la dure parole : *Dieu est mort* (…) Muette est devenue la confiance dans les lois éternelles des dieux, aussi bien que la confiance dans les oracles qui devaient connaître le particulier. Les statues sont maintenant des cadavres dont l'âme animatrice s'est enfuie, les hymnes sont des mots que la foi a quittés. Les tables des dieux sont sans la nourriture et le breuvage spirituel, et les jeux et les fêtes ne restituent plus la bienheureuse unité d'elle-même avec l'essence. Aux œuvres des Muses manque la force de l'esprit qui voyait jaillir de l'écrasement des dieux et des hommes la certitude de soi-même. Elles sont désormais ce qu'elles sont pour nous : de beaux fruits détachés de l'arbre ; un destin amical nous les a offertes, comme une jeune fille présente ces fruits ; il ne nous est pas donné la vie effective de leur être-là, ni l'arbre qui les porta, ni la terre, ni les éléments qui constituaient leur substance, ni le climat qui faisait leur déterminabilité ou l'alternance des saisons qui réglaient le processus de leur devenir. Ainsi le destin ne nous livre pas avec les œuvres de cet art leur monde, le printemps et l'été de leur vie éthique dans lesquels elles fleurissaient et mûrissaient, mais seulement le souvenir enseveli de cette effectivité »[408].

[408] *Ibid*., pp. 260-261 / *GW 9*, pp. 401-402 ; trad. modifiée.

Hegel proclame pour la première fois, dans ce texte situé au seuil de la religion révélée, ce que nous pouvons nommer la mort de l'art, laquelle s'achève dans la parole « Dieu est mort ». Celle-ci a ici pour signification la séparation des œuvres d'arts du monde qui les a fait naître. Les œuvres d'art qui sont nées du monde éthique, en tant que produits de l'esprit absolu, survivent certes à la destruction de leur monde. Elles sont le témoignage de ce monde, ce par quoi l'essence de ce monde demeure en notre mémoire, mais en un « souvenir voilé » (*eingehüllte Erinnerung*), de sorte que la vie éthique grecque, en sa présence, demeure inaccessible. Hegel ne tient cependant aucunement la position nostalgique d'un retour en arrière, car plutôt que de jouir de ces œuvres d'art dans la seule contemplation esthétique, et, plus encore, dans la reconstitution imaginaire de leur vie éthique perdue, Hegel *conceptualise* la religion de l'art des Grecs, et dévoile en ce souvenir la contradiction propre du monde éthique grec. La tragédie d'*Antigone*, on l'a vu, aura joué un rôle capital, puisqu'entre le bienheureux commencement de l'épopée homérique et la comédie d'Aristophane, elle aura fait apparaître la contradiction de ce monde. Le bonheur du monde grec n'a pas eu la force de maintenir la séparation du Soi universel et de l'individu, et, ultimement, la beauté de son art n'aura rien pu contre le nécessaire déchirement d'un monde dont les fantaisies furent seulement le masque et l'ignorance du droit bafoué de l'individualité.

La mort de l'art grec est donc bien le point de vue à partir duquel il nous est connu en sa vérité. C'est bien en effet depuis la religion artistique des Grecs – prise dans l'intégralité de ses moments – que nous voyons apparaître son monde et son nécessaire déclin. Il ne peut plus y avoir, pour celui qui conçoit la mythologie grecque et la progression des formes d'art qui la manifeste, de nostalgie. La mort de l'art est un destin, et nous ne pouvons recevoir les œuvres qu'arrachées au monde disparu qui les a fait naître. Ici deux possibilités se tiennent pour celui qui reçoit ce destin : ou bien la possibilité de la nostalgie romantique et le malheur qui pleure la perte de son monde, ou bien la possibilité d'une phénoménologie de l'histoire grecque depuis la récollection et l'intériorisation de son esprit fragmenté dans les différentes figures des œuvres d'art. La nostalgie fait face à l'impossibilité de retrouver un tel monde, tandis que la phénoménologie du monde grec et de sa religion nous montre l'illégitimité d'un tel retour. C'est pourquoi si l'on peut d'abord regretter la perte du rapport religieux à l'art, nous devons ensuite nous réjouir de la représentation du monde éthique véhiculée par ces œuvres d'art, qui nous procure une conscience de soi supérieure, et, de ce fait, plus libre que celle qui s'en tient à la jouissance de ces œuvres dans l'opération du culte. « Notre opération, quand nous jouissons de ces œuvres, n'est donc plus celle du culte divin grâce à laquelle notre conscience atteindrait sa vérité parfaite qui la comblerait, mais elle est l'opération extérieure qui purifie ces fruits de

quelques gouttes de pluie ou de quelques grains de poussière, et à la place des éléments intérieurs de l'effectivité éthique qui les environnait, les engendrait et leur donnait l'esprit, établit l'armature interminable des éléments morts de leur existence extérieure, le langage, l'élément de l'histoire, etc., non pas pour pénétrer leur vie, mais seulement pour se les représenter en soi-même. Mais de même que la jeune fille qui offre les fruits est plus que leur nature qui les présentait immédiatement, la nature déployée dans ses conditions et dans ses éléments, l'arbre, l'air, la lumière, etc., parce qu'elle synthétise sous une forme supérieure toutes ces conditions dans l'éclat de son œil conscient de soi et dans le geste qui offre les fruits, de même l'esprit du destin qui nous présente ces œuvres d'art est plus que la vie éthique et l'effectivité de ce peuple, car il est la récollection et l'*intériorisation* de l'esprit autrefois dispersé et *extériorisé* encore en elles ; il est l'esprit du destin tragique qui recueille tous ces dieux individuels et tous ces attributs de la substance dans l'unique Panthéon, dans l'esprit conscient de soi-même comme esprit »[409]. L'esprit tragique – la communauté rassemblée encore seulement dans la douleur de la perte – doit alors surmonter un tel caractère tragique qui est le sien, et ce seulement en se rassemblant autour de la nouvelle figure vraie de l'esprit absolu.

On pourra s'étonner de voir à quel point cette époque de la naissance du christianisme est pour Hegel comme le miroir de sa propre époque. La mort de Dieu, du Fils sur la Croix au Père par l'*Aufklärung*, paraît se répéter, tout comme la nostalgie romantique du monde grec et l'appel révolutionnaire au nouveau monde. De même, on se souvient que Hegel, dans la préface à la *PhE*, polémique au sujet de ses contemporains qui posent la valeur du savoir dans l'extase et la mysticité, en les rappelant aux lectures aristotéliciennes et platoniciennes de l'antiquité tardive. De même la dissolution de l'ordre féodal paraît laisser l'ouverture d'un nouvel Etat de droit. Mais il est facile de voir des ressemblances, et ce qui est véritablement en jeu, dans cette apparence de retour, est plutôt de mesurer toute la différence qui s'est accomplie par l'histoire. Si révolution il y a – du monde romain au monde post-révolutionnaire – le point qui échoie au présent n'en peut être la simple répétition. La conception de cette époque doit plutôt supprimer ce reflet pour saisir la différence présente qui attend d'être encore d'être pensée, ou, pour le dire en d'autres termes, pour que la substance restitue le sujet moteur de l'actualité. Il est naturellement essentiel de noter la différence qui se tient dans la répétition d'un tel événement, puisque du monde romain naîtra une nouvelle religion, tandis que de l'esprit moral naîtra le savoir absolu, lequel est un dépassement de l'expérience religieuse, c'est-à-dire non seulement sa vérité, mais aussi le point depuis lequel il est possible d'affirmer l'achèvement de l'histoire

[409] *Ibid.*, pp. 261-262 / *GW 9*, p. 402

religieuse. Et ce que le monde romain ne pouvait en toute logique pas faire, l'esprit moral en ouvrira la possibilité, à savoir dépasser l'expérience religieuse comme telle. Un tel dépassement de cet esprit moral (et de son ultime figure, la belle-âme) sera alors le sacrifice même de ce que nous avons compris comme la subjectivité romantique. L'enjeu n'est donc pas de constater l'identité abstraite à l'œuvre dans l'histoire, car une telle répétition où la différence est renvoyée au néant ne peut être libératrice. C'est justement une telle différence qui importe, car si de nouveau, dans la modernité, Dieu est mort, alors il nous faut comprendre quel est ce Dieu, lequel ne peut plus être considéré seulement comme le même. C'est pourquoi le monde de la culture doit être investi historiquement et conceptuellement afin de faire apparaître la figure de ce Dieu, et, de là, procéder à sa résurrection nouvelle. L'incarnation du Christ sur laquelle repose le monde de la culture est aussi l'épreuve de sa perte, et il nous faut investir ce monde pour saisir comment sa résurrection en esprit a pris la forme représentative de l'au-delà. C'est face à la réconciliation impossible par cette forme représentative que pourra être compris la nécessité de dépasser cette mort par la forme conceptuelle, ce qui sera l'objet du savoir absolu.

2. La renaissance de l'esprit absolu

Nous serons d'abord attentif à ce que le mouvement logique décrit par Hegel, lequel conduit de la conscience malheureuse à la résurrection de l'esprit, laisse transparaître le schème mythologique de la sainte Famille, de la natalité du Christ, et de l'adoration des mages, si bien que Hegel en supprime le contenu fabuleux pour en donner le sens véritable, conceptuel et historique. « Ces formes [des productions de l'art], et de l'autre côté *le monde de la personne* et du droit, la sauvagerie destructrice des éléments du contenu laissés libres, et également la personne *pensée* du stoïcisme, et l'inquiétude inapaisée de la conscience sceptique, constituent la périphérie des figures qui rassemblées dans une attente ardente se disposent autour du lieu natal de l'esprit devenant comme conscience de soi. La douleur et la nostalgie de la conscience de soi malheureuse pénétrant toutes ces figures leur servent de centre ; elles sont la commune douleur de son enfantement à la lumière, – la simplicité du concept pur qui contient ces figures comme ses moments »[410]. C'est là la naissance et l'incarnation de la conscience de soi qui est l'unité ces figures dispersées et étrangères, et, partant, le Soi universel présent. La génération naturelle reçoit en conséquence également un sens spéculatif. Ce que le croyant représente sous les figures de Dieu le Père et de Marie, Hegel les conçoit comme le Soi universel et la substance.

[410] *Ibid*., pp. 262-263 / *GW 9*, p. 403.

Le Père est celui qui, dans sa création (le terme n'est pas conceptuel, seulement propre au langage de la représentation), s'est retiré de la présence : il n'est qu'un « étant-en-soi », un au-delà de la présence sensible, il est substance, il n'est pas sujet ou conscience de soi. Marie est au contraire la créature, la nature, ou la conscience de soi, mais elle ignore le substantiel, elle n'est que pour soi. La religion révélée pose cependant l'unité de la substance et de la conscience de soi, c'est-à-dire la conscience de soi qui sait sa substance comme la médiation de son propre devenir soi. Dans la naissance du Christ, elle signifie ainsi pour Hegel le mouvement de l'absolu se révélant à lui-même comme une double aliénation : la substance qui, s'aliénant, devient conscience de soi singulière (la nature figurée en Marie), et cette singularité qui à son tour, s'aliénant, devient le Soi universel sous la forme de la chose : « Le concept a en lui les deux côtés qui ont été représentés plus haut comme les deux propositions inverses l'une de l'autre ; l'un est celui selon lequel la *substance* s'aliène de son état de substance et devient conscience de soi, l'autre inversement celui selon lequel la *conscience de soi* s'aliène elle-même et se fait choséité ou Soi universel[411]. Les deux côtés sont ainsi venus à la rencontre l'un de l'autre, et par là a pris naissance leur unification vraie. L'aliénation de la substance, son devenir conscience de soi, exprime le passage dans l'opposé, le passage inconscient de la nécessité, ou exprime qu'elle est *en soi* conscience de soi. Inversement l'aliénation de la conscience de soi exprime qu'elle est *en soi* l'essence universelle, ou – parce que le Soi est le pur être-pour-soi qui reste près de soi dans son contraire – que c'est *pour elle* que la substance est conscience de soi et pour cela même esprit. On peut donc dire de cet esprit qui a délaissé la forme de la substance et entre dans l'être-là sous la figure de la conscience de soi, – si on veut se servir de relations empruntées à la génération naturelle, – qu'il a une *mère* effective, mais un père *étant-en-soi* ; car l'*effectivité* ou la conscience de soi et l'*en soi*, comme la substance, sont ses deux moments par l'aliénation mutuelle desquels – chacun devenant l'autre – l'esprit passe dans l'être-là comme leur unité »[412]. La vérité apportée par le christianisme est ainsi la révélation de l'unité de ces deux consciences de soi, ou, mieux, l'incarnation de la conscience de soi qui se sait l'unité du Soi universel et du singulier.

La figure du Christ est d'abord l'incarnation dans le temps historique de cette conscience de soi absolue. L'absolu acquiert ainsi une présence sensible, il est pour une conscience de soi sous le mode de la sensation, de la perception et de l'entendement. « Dieu est donc *révélé* ici

[411] La substance qui se fait choséité et devient Soi universel signifie ici la religion qui pose l'absolu dans une chose telle que l'essence lumineuse, les figures végétales et animales, les œuvres d'art. La religion est désormais révélée car l'aliénation de la substance n'est plus un devenir-chose, mais bien l'incarnation en une personne historique. La conscience de soi de l'absolu est désormais un face à face entre deux consciences de soi vivantes.
[412] Hegel, *PhE*, tome 2, p. 263 / *GW 9*, p. 403.

comme *il est* ; *il est là* comme il est *en soi* ; il est là comme esprit »[413]. La présence de l'absolu dans l'intuition sensible, dans cet homme-ci, procure alors la joie. « Les espérances et les attentes du monde précédent poussaient seulement à cette révélation pour avoir l'intuition de ce qu'est l'essence absolue et se trouver en elle. Cette joie vient à la conscience de soi et capte le monde entier, cette joie de se contempler dans l'essence absolue ; car elle est l'esprit, le simple mouvement de ces purs moments qui exprime que l'essence est sue comme esprit seulement parce qu'elle est donnée à l'intuition comme conscience de soi *immédiate* »[414]. La joie de sentir la présence réelle de l'absolu, en cet homme-ci, est déjà la réconciliation. Seulement, parce qu'elle n'est qu'en tant qu'elle pâtit de cette présence, sitôt celle-ci disparue, cette joie devient douleur absolue. L'absolu disparaît, il n'est plus donné à l'intuition mais devient une représentation. La disparition du Christ – ou la mort de Dieu en tant qu'événement historique – est alors le début d'un processus mythologique. La vérité s'est révélée en la personne du Christ, la voici disparaître fatalement. « Cet homme singulier donc, sous les espèces duquel l'essence absolue est révélée, accomplit en lui comme individualité le mouvement de l'*être sensible*. Il est le Dieu *immédiatement* présent. Aussi son *être trépasse* dans l'*avoir été*. La conscience pour laquelle il a cette présence sensible cesse de le voir, de l'entendre ; elle l'*a* vu et entendu, et seulement parce qu'elle l'*a* vu et entendu, elle devient elle-même *conscience spirituelle* ; en d'autres termes comme il naissait *pour elle comme être-là* sensible, il est né maintenant *dans l'esprit* »[415]. Le Christ, dépouillé de son être sensible, se révèle par sa mort comme esprit. Il est désormais présent pour la communauté sous la forme de la représentation. La communauté vit en lui car son action a été reconnue comme le Soi universel, et tous tendent désormais à se conformer à cette seule volonté qui les rassemble dans la vérité. Mais comment connaître cette volonté désormais qu'elle n'est plus présente ? Nous sommes obligés de nous la représenter. Le passé et l'éloignement font perdre la confiance en cet absolu, et l'imagination et la pensée s'efforcent de le figurer et de le concevoir pour le rendre présent par l'image. Les œuvres de la communauté, le culte qui est rendu à la mémoire de sa vie, sont ainsi ce par quoi la communauté se procure à elle-même sa conscience de soi : elle voit apparaître dans cette représentation ce qui constitue l'égalité de ses membres, l'essence absolue de tout homme en tant qu'homme. « Cette *forme de la représentation* constitue la déterminabilité caractéristique dans laquelle l'esprit, dans sa communauté, devient conscient de soi. Cette forme n'est pas encore la conscience de soi de l'esprit parvenue à son concept comme

[413] *Ibid*., p. 268 / *GW 9*, pp. 406-407.
[414] *Ibid*., p. 269 / *GW 9*, p. 407.
[415] *Ibid*., p. 270 / *GW 9*, pp. 407-408 ; trad. modifiée.

concept ; la médiation est encore imparfaite. Il y a ainsi dans ce lien de l'être et de la pensée cette déficience que l'essence spirituelle est encore affectée d'une scission inconciliée en un en-deçà et un au-delà »[416].

La représentation du Christ devient donc celle du Soi universel conscient de soi, et cette image est alors le *but* de la foi qui se cultive. La représentation de son Royaume est cependant un au-delà, et le mouvement d'extranéation ne peut ultimement atteindre ce but idéal. L'individu qui a foi en cette représentation sait qu'il doit l'imiter pour atteindre ce qu'il est, et, de là, retrouver la félicité perdue, mais cette dernière ne demeure accessible qu'après la mort. Le thème de la résurrection signifie d'abord pour la foi la croyance en une résurrection du corps qui a fait œuvre de justice dans l'en-deçà, autrement dit pour celui dont la foi même l'a justifié ; la *Bildung* signifie en général ce processus de justification, dans lequel il pose en son terme le pur et simple Soi universel. Cette élévation à l'universel, cette résurrection dans un au-delà, est essentiellement une représentation de la singularité comme mal, et dont la figure mythologique est le péché originel, la consommation du fruit défendu et la chute de l'Eden. Le monde de la culture, ainsi que la religion révélée qui lui est corrélative, demeure encore prise dans la contradiction de l'au-delà et de l'en-deçà, et là est sa limite. Son but est au-delà de la nature, dans un monde intelligible qu'investit l'entendement, et qui ne serait accessible qu'après la mort physique de l'individu. On le sait, cette négation de l'effectivité, essentielle à la culture, aboutira ultimement à la destruction de ce monde et de sa foi. La Révolution française fera descendre les Cieux sur Terre, et le Soi universel, ressuscité en lieu et place de l'au-delà, prendra en charge cette opération destructrice. Comme en son commencement, le terme du monde de la culture est malheureux, car cette mise à mort du singulier, en sa figure extrême, sera l'épreuve même de la Terreur. Le mouvement qui conduit de la naissance de ce monde à son terme n'est qu'une suite de combats, et c'est seulement dans la Terreur que l'esprit étranger à lui-même parviendra à se réunifier en tant qu'esprit moral. Avant d'en venir à l'esprit moral, et, plus encore à la belle-âme qui surgit de ce nouveau monde, il nous faut encore comprendre le rapport négatif de la foi à l'effectivité, lequel structure le progrès et le déclin de la culture. Quelle sont dès lors les différentes modalités par lesquelles la foi se pose contre l'effectivité ? Et quelles sont les représentations de l'au-delà qui fondent son activité dans l'en-deçà ?

[416] *Ibid*., p. 271 / *GW 9*, p. 408.

3. La foi face à l'effectivité

Avant d'acquérir la signification d'une vie dans la foi au sein de l'Eglise, la culture s'effectue au sein de ce que Hegel nomme le « royaume de l'effectivité » (*Reich der Wirklichkeit*), et c'est donc de lui qu'il nous faut repartir. Conformément à ce que la loi divine, dans sa lutte contre la loi humaine, a obtenu, ce royaume de l'effectivité est double. Il est pour une part la richesse – qui se rapporte à la personne juridique – et d'autre part le pouvoir de l'Etat. L'activité de l'individu est ou bien le travail, ou bien le service, d'abord dans la guerre, puis, ensuite, dans le conseil et la flatterie. Mais en tant qu'elle se cultive, elle rapporte ces deux termes à des *représentations*, lesquelles sont, pour l'entendement, le bien (*das Gut*) et le mauvais (*Das Schlecht*). La subsomption de la richesse ou du pouvoir sous ces représentations est nommée par Hegel le *Jugement* (*Urteil*). La conscience qui, par son extranéation, s'élève au *pouvoir de l'Etat*, jugera celui-ci *bon*, tandis que, de l'autre côté, elle jugera la *richesse mauvaise*. Mais, inversement, la conscience qui par son travail s'élève à la richesse, parce qu'elle permet la prospérité universelle, pose le bien de son activité, face au pouvoir de l'Etat qui lui apparaît comme essence opprimante. En vérité, de tels jugements, nous dit Hegel, sont privés d'esprit, et se maintiennent dans l'opposition rigide et abstraite de l'entendement, sans saisir leur nécessaire complémentarité. Cela a pour conséquence le retour du malheur au sein de la culture : la richesse est opprimée par le pouvoir de l'Etat, tandis que le pouvoir de l'Etat se corrompt à mesure que s'accroît son oppression. Le résultat de ce processus de culture au sein du Royaume de l'effectivité aboutit à la conscience de la vanité de la culture. Le langage, élément dans lequel la culture se manifeste, d'abord héroïque, deviendra celui de la flatterie, et, enfin, celui du déchirement. L'individu qui se forme à l'universel ne trouve ainsi de satisfaction ni dans la richesse, ni dans le service de l'Etat, et retourne à son malheur.

Face à cet écueil de l'individu au sein du royaume de l'effectivité, l'élévation au Soi universel doit donc prendre une nouvelle signification. L'individu en vient ainsi à délaisser ce Royaume pour un autre analogue, celui de la foi (*Glauben*). « La *religion* – il est clair en effet que c'est d'elle qu'on parle – entre ici en scène comme la foi du monde de la culture ; elle ne surgit donc pas encore comme elle est *en soi et pour soi*. – La religion s'est déjà manifestée à nous dans d'autres déterminabilités, à savoir comme *conscience malheureuse*, comme figure du mouvement, privé de substance, de la conscience même. – Dans la substance éthique aussi la religion éthique se manifeste comme foi dans un monde souterrain, mais la conscience de l'esprit décédé n'est pas, à parler exactement, *foi* ; elle n'est pas l'essence posée dans l'élément

de la pure conscience au-delà de l'effectivité ; la foi y a elle-même une présence immédiate, son élément est la famille. – Mais ici la religion en partie a jailli de la *substance*, et est pure conscience de cette substance ; en partie cette pure conscience est devenue étrangère à *son être-là*. La religion n'est donc plus sans doute le mouvement privé de substance de la conscience, toutefois elle a encore la déterminabilité de l'opposition contre l'effectivité, comme *cette* effectivité en général, et contre l'effectivité de la conscience de soi en particulier ; elle n'est donc essentiellement qu'une *foi* »[417]. Le contenu de la foi est donc cet autre monde qu'elle se figure en sa mythologie et conçoit en sa métaphysique. Le bien, nous l'avons déjà vu, est représenté à titre insigne par le Christ (mais la mythologie rassemble sous des figures particulières tout un Royaume de saints et d'anges et d'autres créatures selon les syncrétismes qui s'opérèrent avec d'autres cultures), tandis que le mauvais se personnifie principalement dans la figure de Lucifer. En outre, l'histoire du monde est *providentielle* (autre terme non conceptuel propre à la représentation), elle a pour moteur le conflit entre Christ et Lucifer, et pour fin la victoire du bien et le retour du Messie, le Jugement dernier qui sépare les justes des injustes, donnent aux uns la vie éternelle, aux autres la damnation. Seulement cette « fin de l'histoire » est un au-delà, et le croyant attend dans la foi cette victoire finale à laquelle il ne participe pas réellement. La foi désigne bien pour Hegel, dans ce chapitre de la *PhE*, une conscience malheureuse, mais dont le contenu est désormais enrichi d'un monde et de son histoire. En lui, l'au-delà est ainsi jugé immuable, essentiel, lieu de félicité et de plénitude de sens, originaire et ultime, existant en opposition à l'en-deçà jugé changeant, inessentiel, lieu vain fait de douleurs, et seulement transitoire. La culture reprend alors dans la foi le mouvement malheureux de la conscience qui cherche à rejoindre l'au-delà essentiel par la négation de l'effectif, c'est-à-dire de la conscience de soi prise dans la vie du travail, la production des richesses, la guerre, la vie de cour, etc.

Plusieurs attitudes de la foi face à l'effectivité peuvent ici retenir notre attention. Il y aura eu, déjà dans la figure plus abstraite de la conscience malheureuse, l'attitude de la « ferveur pieuse »[418] (*Andacht*). C'est l'épreuve de la nostalgie, où la conscience y est comme une pensée musicale nous dira Hegel, dénotant par cela le caractère rhapsodique et extérieur à soi que prend l'universel qui ne parvient pas à se figurer en un tout vivant. « Sa pensée comme ferveur reste l'informe tumulte des cloches, ou une chaude montée de vapeurs, une pensée musicale qui ne parvient pas au concept, lequel serait l'unique modalité objective immanente. Ce pur tâtonnement intérieur sans terme trouvera bien son objet, mais cet objet ne se présentera pas

[417] *Ibid*., p. 86 / *GW 9*, pp. 287-288.
[418] Nous conservons la traduction d'Hyppolite.

comme un objet conçu, et restera ainsi quelque chose d'étranger. Ainsi se présente le mouvement intérieur de la *pure* âme sentante ; elle se sent bien soi-même, mais se *sent* douloureusement comme scission, c'est le mouvement d'une *nostalgie* sans fin, qui a la certitude que son essence est une pure âme sentante de ce genre, une pure *pensée qui se pense comme singularité* (…) »[419]. Cette figure de la ferveur pieuse nous est particulièrement importante, car elle caractérise véritablement l'expérience qui se tient sous le mot de *romantisme*. Le sentiment de l'absolu passe par cette littérature du Moyen-âge issue des langues romanes, en opposition au latin des clercs[420], et si la religion de l'art est effectivement morte, on peut dire cependant que l'art conserve ici une place, quand bien même il n'est plus ce qui nous procure de la joie, mais seulement la nostalgie. C'est déjà ce que Hegel indiquait durant l'époque d'Iéna, lorsqu'il écrivait que : « L'art, qui donne une présence à cet amour, à ces actions romantiques et à ces figures historiques, ainsi qu'à cet anéantissement de la conscience, ne peut pas, par sa forme, enlever à un tel contenu ce qui lui est essentiel, <à savoir le fait> qu'il n'a pas de présence, mais <offre> seulement une nostalgie absolue »[421]. L'art ne sera plus jamais à même de ramener la joie qui fut celle de la conscience ayant senti l'absolu, et cela parce que la conscience sait que ses œuvres ne sont que des représentations de l'au-delà, une imagination qui ne rend pas présente l'union à l'absolu. L'art romantique est celui qui possède déjà en soi le deuil de l'art classique, et la jouissance du beau est la réitération de la scission.

Outre la voie de la piété, de la ferveur et du sentiment, nous voyons aussi cette foi prendre une attitude héroïque dans la guerre sainte. On a souvent pu noter le thème des Croisades auquel Hegel fait référence dans la section « Conscience malheureuse ». Celle-ci est décrite par Hegel comme la vaine recherche de l'absolu dans l'objet singulier, c'est-à-dire le sépulcre du Christ. « Où qu'elle cherche, il ne peut pas être trouvé, car il doit précisément être un au-delà, quelque chose de tel qu'il ne peut pas être trouvé. Cherché comme singulier, il n'est pas une singularité *universelle* et pensée, il n'est pas concept, mais il est quelque chose de *singulier*, comme objet, quelque chose d'*effectivement réel*, objet de la certitude sensible immédiate, et, par conséquent, seulement objet de telle nature qu'il a déjà disparu. Quant à la conscience, ce qui aura pour elle le caractère de la présence, ce ne sera donc que le *sépulcre* de sa propre vie. Mais puisque ce sépulcre même est une *réalité effective*, et qu'il est contraire à la nature de cette réalité de

[419] *Ibid*., tome 1, p. 183 / *GW 9*, p. 125.
[420] J-L. Nancy, P. Lacoue-Labarthe, *L'absolu littéraire*, pp. 11-12.
[421] Hegel, *Le premier système. La philosophie de l'esprit (1803-1804)*, p. 110 / *GW 6*, p. 331.

garantir une possession durable, alors cette présence aussi du sépulcre est seulement l'enjeu d'une lutte et d'un effort qui doit nécessairement finir par une défaite »[422].

C'est là une vie héroïque perdue en un rêve, et succèdent aux romans courtois le *Don Quichotte* de Cervantès, ainsi que la douleur tragique qui en est sa contrepartie, que l'on retrouve par exemple dans *La vie est un songe* de Calderon ou dans les pièces de Shakespeare. Plus haut dans le texte d'Iéna de 1803 cité ci-dessus, nous lisons ce passage qui fait écho à ces pages de la conscience malheureuse : « C'est un au-delà absolu, face auquel la conscience individuelle ne peut que s'anéantir, sans pouvoir se mouvoir en lui de façon vivante. L'agitation de l'individualité face à cette jouissance-de-soi absolue n'est donc pas une épopée, mais une comédie – une comédie divine, cependant, dans laquelle l'agir des hommes s'anéantit immédiatement lui-même. Seule sa nullité possède une certitude absolue, et sa conscience n'est qu'un rêve de conscience. Son caractère consiste, pour l'éternité, en un passé tout à fait dépourvu de force ; et l'homme qui assiste à ce spectacle ne peut, en le voyant, que fondre en larmes »[423]. Ce qui est ici « romantique », au sens des représentations artistiques du Moyen-âge, est bien de l'ordre d'un rêve, et la progressive prise de conscience de ce rêve est le retour d'un malheur occulté pour un temps seulement. Si cette comédie est « divine », c'est qu'elle est aussi cruelle, les dieux trouvant leur plaisir dans l'anéantissement d'un héros qui est incapable de se reconnaître dans l'effectif et d'agir en conséquence.

On notera ensuite – Hegel dans son texte de la « Conscience malheureuse » laisse transparaître une progression historique – l'attitude du désir et du travail, laquelle correspond, on peut le présumer, pour une large part à l'éthique protestante. Hegel analyse essentiellement la figure de la communion avec Dieu dans la consécration du travail et de son fruit. L'immuable – désormais, pour la figure de la foi, Dieu le Père – s'est abandonné en tant que nature. Il y a ici déjà une attitude pré-rationnelle, car la conscience considère toute effectivité susceptible d'être travaillée comme une incarnation du Soi universel. « Par le fait que la conscience immuable *renonce* à sa figure sensible, et en *fait don*, par le fait qu'en regard de ce don la conscience singulière *rend grâce*, c'est-à-dire *s'interdit* la satisfaction de la conscience de son *indépendance*, et attribue à l'au-delà l'essence de son opération, et non à elle-même, par ce double moment du *don mutuel* des deux côtés, prend certainement naissance pour la conscience son *unité* (ou sa communion) avec l'immuable »[424]. Travail, désir et jouissance de l'effectivité sont cependant en vue de la singularité. Quand bien même la conscience s'abandonne dans

[422] Hegel, *PhE*, tome 1, pp. 183-184 / *GW 9*, p. 126.
[423] Hegel, *Le premier système. La philosophie de l'esprit (1803-1804)*, p. 110 / *GW 6*, p. 331.
[424] Hegel, *PhE*, tome 1, p. 187 / *GW 9*, p. 128.

l'acte de rendre grâce, elle n'abandonne jamais sa singularité puisqu'elle rend grâce à ce qui lui permet de maintenir sa singularité. « La conscience se sent ici comme cette existence singulière et ne se laisse pas duper par l'apparence de son renoncement, car la vérité de cette conscience reste toujours le fait qu'elle ne s'est pas abandonnée elle-même ; ce qui est venu au jour, c'est seulement la double réflexion dans les deux extrêmes, et le résultat en est la séparation réitérée en conscience opposée de l'*immuable*, et en conscience *contre-opposée* sous la forme du vouloir, de l'accomplir, du jouir et de la renonciation à soi-même, ou en général sous la forme de l'*existence singulière qui est pour soi* »[425].

Enfin, la dernière attitude, la plus radicale, la plus proche de la félicité retrouvée, et, en même temps, la plus malheureuse, est celle de la mortification de soi et de l'ascèse mystique, en laquelle non seulement sont abandonnés tout pouvoir et toute richesse, mais où l'individu s'abandonne lui-même à l'extase au plus près de la mort. « En ce qui concerne d'abord le rapport opposé à la conscience, rapport dans lequel sa *réalité* est pour elle *immédiatement un néant*, alors son opération effectivement réelle devient une opération de rien, sa jouissance devient le sentiment de son malheur »[426]. Son opération consistant d'abord à priver ses fonctions animales est la plus pauvre, car, dans sa défaite, elle réengendre son ennemi : « nous trouvons seulement là une personnalité repliée sur soi et s'affligeant de son opération insignifiante, une personnalité aussi malheureuse qu'elle est pauvre »[427]. S'engage alors pour elle le véritable chemin du sacrifice. Là prédomine la représentation de la Passion : le chemin du renoncement. Le conscience abandonne tout : elle confesse d'abord sa culpabilité et laisse le médiateur l'absoudre de ses péchés. Puis elle renonce au « *fruit* de son travail précisément et [à] la *jouissance* »[428], et renonce ainsi à la réalité effective « quand une fois de plus avec les jeûnes et les mortifications elle s'interdit complètement cette jouissance »[429]. Alors la conscience malheureuse n'a plus aucune volonté propre, elle parvient à son propre néant, c'est-à-dire l'universel vide ou le simple concept qui, pouvant tout être, n'est rien de déterminé. Elle parvient ainsi pour la première à vouloir, du point de vue de la représentation, comme le Christ : elle veut comme un *Autre* au sens où elle se comporte à son égard comme à elle-même. Le sacrifice de sa singularité signifie non pas la soumission à la volonté d'autrui, mais l'abandon de toute volonté propre pour s'assurer, depuis ce néant qui est sien, d'être toute réalité, et, par-là, de se retrouver soi-même en tant qu'universel : « ce sacrifice de l'extrême inessentiel n'était

[425] *Ibid*., pp. 187-188 / *GW 9*, p. 128-129.
[426] *Ibid*., pp . 188-189 / *GW 9*, p. 129.
[427] *Ibid*., p. 189 / *GW 9*, p. 129.
[428] *Ibid*., p. 190 / *GW 9*, p. 130.
[429] *Ibid*., p. 191 / *GW 9*, p. 130.

pas une opération unilatérale, mais contenait en soi-même l'opération de l'autre, car l'abandon de sa volonté propre est seulement négatif sous un aspect, selon *son concept* ou *en soi* ; mais c'est en même temps un acte positif, c'est la position du vouloir comme *un Autre*, et d'une façon déterminée, c'est la position du vouloir comme d'un vouloir non singulier, mais universel »[430]. Agir comme un autre, c'est là la condition de toute communauté, et c'est seulement lorsque les deux volontés ont renoncé à ce qui leur est propre pour toute deux agir comme l'autre, c'est-à-dire un agir qui est celui d'un *Nous*.

Dans cet ultime mouvement, le sujet a fait la première expérience de la raison, qui, si elle ne parvient pas encore à la conceptualiser, en a dès lors une représentation : « dans cet objet dans lequel son opération et son être, en tant qu'opération et être de cette conscience *singulière*, lui sont être et opération en soi, est venue à l'être la représentation de la *raison*, de la certitude de la conscience, d'être, dans sa singularité, absolument *en soi*, ou d'être toute réalité »[431]. Ce qui débute ici, c'est alors une époque de l'histoire du monde qui aboutira à la venue des Lumières. L'intérêt que la conscience rationnelle porte de nouveau à l'effectivité – découverte du nouveau monde, progrès des sciences physiques et mathématiques, observation et classification des êtres naturels, et, en particulier, des êtres vivants, etc. – expulse la conscience du Royaume de la foi, et ce n'est désormais plus l'effectivité qui est à supprimer, mais le contenu même de la foi. En cette ultime expérience de la conscience malheureuse, l'effectivité en vient à perdre le sceau de l'inessentialité pour devenir le médium nécessaire au moyen duquel seule la conscience de soi, l'essentialité, se réfléchit elle-même. Dans la mesure où elle est ainsi intégrée au mouvement de réflexion en soi de l'essence comme son moment négatif, elle en vient ainsi à être elle-même marquée du sceau de l'essentialité. C'est désormais l'au-delà qui apparaît comme inessentiel, lieu dans lequel la conscience de soi ne parvient plus à se retrouver soi-même. Face au malheur que cet au-delà inaccessible produit, la conscience se retourne contre cet au-delà, et dans ce que Hegel nomme la « pure intellection » (*reine Einsicht*) engage un processus révolutionnaire. « Cette pure intellection est donc l'esprit qui, s'adressant à toute conscience, proclame : *Soyez pour vous-mêmes* ce que vous êtes tous *en vous-mêmes*, soyez *rationnels* »[432].

[430] *Ibid*., pp. 191-192 / *GW 9*, p. 131.
[431] *Ibid*., p. 192 / *GW 9*, p. 131.
[432] *Ibid*., tome 2, p. 93 / *GW 9*, p. 292.

4. Les Lumières, la Révolution française et la Terreur

Le surgissement des Lumières dans l'histoire de l'esprit est le mouvement inverse de la loi nocturne du monde éthique qui se manifestait en opposition à la loi humaine, avant de faire triompher l'individualité sur le Soi universel. La foi, qui fut le rejeton de la loi divine souterraine, fait en effet jaillir l'universel refoulé en soi, la pure intellection, et le combat qui s'engage ici possède une signification inverse. C'est le Soi universel – révélé par les Lumières – qui sortira cette fois-ci vainqueur de l'individualité. Mais, ici encore, ce triomphe sera tragique, puisqu'il n'y aura de réconciliation que dans la mort des deux partis. La réconciliation sera celle de l'esprit né de cette mort, et ainsi, d'un esprit déjà au-delà du monde de la culture, *l'esprit moral*. Avant d'en venir à son examen, il nous faut revenir sur le combat de la foi contre les Lumières, et, premièrement, sur la genèse des Lumières, qui sont enfantées par la pure intellection elle-même. Dans la mesure où la pure intellection est ainsi entrée dans le savoir rationnel, Les Lumières désignent bien cette figure de l'esprit qui ouvre l'époque de la représentation et de l'idéalisme. Hegel, sous le nom générique d'idéalisme, aura énoncé ainsi son principe : « La raison est la certitude d'être toute réalité ; c'est ainsi que l'idéalisme énonce le concept de raison. De la même façon que la conscience qui *surgit* comme raison a *immédiatement* cette certitude en soi, de la même façon l'*idéalisme* l'énonce immédiatement : Moi = Moi, dans ce sens que le moi qui m'est objet, est objet avec la conscience du *non-être* de tout autre objet quelconque, est objet unique est toute réalité et toute présence – non pas donc comme l'objet de la conscience de soi en général, et non pas aussi comme l'objet de la conscience de soi libre ; dans le premier cas, c'est là seulement un objet vide en général, dans le second, c'est seulement un objet qui se retire des autres, qui valent encore *à côté* de lui. Mais la conscience de soi n'est pas seulement toute réalité *pour soi*, elle est encore toute réalité *en soi*, parce qu'elle *devient* cette réalité ou plutôt *se démontre* comme telle »[433]. L'idéalisme pose que tout ce qui est en moi, autrement dit qu'il n'y a d'être que pensé. Le non-Moi n'est que le moyen-terme par lequel le Moi se réfléchit en lui-même, il se supprime dans la réflexion en tant qu'il devient ma représentation. Tout ce qui se donne à moi comme le *medium* de ma réflexion est égal à moi. Par-là est supprimé le sens symbolique de la représentation sensible, ainsi que toute représentation d'un au-delà qui ne tombe pas sous mon expérience.

Les Lumières condamnent ainsi la croyance en la représentation sensible de l'essence absolue. « Elle dit donc de la foi que son essence absolue est un morceau de pierre, un bloc de

[433] *Ibid*., tome 1, pp. 196-197 / *GW 9*, p. 133.

bois, qui a des yeux et ne voit pas, ou encore un peu de pain qui a poussé dans les champs, est transformé par les hommes, et est restitué à la terre – ou quelque autre forme selon laquelle la foi a coutume d'anthropomorphiser l'essence, de se la rendre objective et représentable »[434]. La foi croit atteindre dans la représentation l'essence absolue, mais cette représentation n'est rien d'autre que soi-même. Nous pouvons déjà voir ici s'opérer un mouvement de démythologisation, dans la mesure où l'activité de la raison supprime le contenu de la mythologie chrétienne et du culte religieux : « l'essence absolue devient pour elle un *vacuum* auquel ne peuvent être attribués ni déterminations ni prédicats. Une telle union serait en soi répréhensible ; c'est justement par une telle union que les monstres de la superstition ont été engendrés »[435]. Ce que les Lumières combattent dans la foi, c'est avant tout la superstition qu'engendre la représentation religieuse du monde. La création d'un monde de forces qui sont autant d'esprits éthiques, au-delà du monde mais causes des phénomènes, est l'égarement de la foi qui a renoncé à investir l'effectivité par la raison. L'au-delà de l'expérience est vidé de son contenu pour ne demeurer qu'une forme vide.

Que reste-t-il dès lors que la foi a été vidée de son contenu par les Lumières, ou, en son versant allemand (car la distinction n'est pas clairement établie), l'*Aufklärung* ? A quoi parvient ce mouvement négatif dès lors qu'il ressort vainqueur de la foi ? La vérité de l'*Aufklärung*, nous dit Hegel, est dans l'*utile*. « Si dans la figure précédente de la conscience les *concepts* de l'opposition se déterminaient comme *Bien* et *Mal*, dans le cas de la pure intellection ils deviennent les abstractions plus pures de l'*être-en-soi* et de l'*être-pour-un-autre*. Les deux façons de traiter le rapport positif et négatif du fini avec l'en-soi sont cependant en fait également nécessaires, et toute chose donc est aussi bien *en-soi* qu'elle est *pour un autre*, ou toute chose est *utile* (…) Comme tout est utile à l'homme, l'homme est également utile à l'homme, et sa destination est également de faire de lui-même un membre de la troupe utile à la communauté, et universellement serviable. Autant il s'occupe de soi-même, autant il doit se prodiguer pour autrui ; et autant il se prodigue pour autrui, autant il s'occupe de soi-même ; une main lave l'autre. Partout où il se trouve, il s'y trouve à propos ; il utilise les autres et est utilisé »[436]. Ce culte de l'utile – que dénonçait déjà Schiller au début de ses *Lettres* – sera assimilé par Hegel à la « religion de l'*Aufklärung* »[437], lequel repose sur l'être suprême vide de tout contenu. La conscience éclairée est satisfaite de son monde, mais la foi possède aussi son

[434] *Ibid*., tome 2, p. 105 / *GW 9*, p. 300.
[435] *Ibid*., p. 109 / *GW 9*, p. 303.
[436] *Ibid*., pp. 111-113 / *GW 9*, pp. 304-305.
[437] *Ibid*., p. 204 / *GW 9*, p. 364.

droit, et n'est pas satisfaite : l'essence absolue est un au-delà inconnaissable, son contenu est négatif, et la conscience de soi exige sa connaissance. Hegel donnera droit à cette revendication, tout comme il reconnaîtra le droit de l'*Aufklärung*. Ce qu'entreprendra l'esprit moral cependant, mais que seul le savoir absolu achèvera, c'est accorder une connaissance de l'absolu qui ne soit pas connaissance d'un au-delà suprasensible. Autrement dit, il s'agit d'accorder la possibilité d'une *expérience* de l'absolu. Celle-ci, qui s'achève dans le savoir absolu, et en cela est l'expérience de la vérité de l'absolu, devra être l'expérience qui rassemble toutes les expériences : la *PhE* se sera voulue une réponse à cette exigence de la foi, mais qui devra en retour abolir son contenu représentatif et s'élever à la vérité conceptuelle.

On sera également attentif à l'usage de la représentation du jardin d'Eden pour figurer la conscience parvenue au savoir que toute chose est utile. Hegel écrit en effet « Tel qu'il [l'homme] est immédiatement, comme conscience naturelle *en soi*, il est *bon*, comme conscience singulière il est *absolu*, et l'autre est *pour lui* ; de plus, comme pour lui, en tant qu'animal conscient de soi, les moments ont la signification de l'universalité, *tout* est pour son plaisir et sa délectation, et tel d'abord qu'il est sorti de la main de Dieu il se promène dans le monde comme dans un jardin planté pour lui. – Il doit aussi avoir cueilli du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ; il possède en cela une utilité qui le distingue de tout autre, car par hasard sa nature, bonne en soi, est *aussi* constituée de telle sorte que l'excès de son plaisir lui nuit ; ou plutôt la singularité de l'homme a *aussi son au-delà* en elle-même, peut aller au-delà de soi-même et se détruire. Par compensation la raison lui est un moyen utile pour poser une limite convenable à cet excès, ou plutôt pour se conserver soi-même dans cet acte d'aller au-delà du déterminé, car telle est la force de la conscience »[438]. En cela, en prenant un peu d'avance sur le texte, on peut déjà dire que les Lumières ont ici réconcilié les Cieux et la Terre, et que le Soi est revenu en sa patrie. Si l'expulsion du jardin d'Eden est le commencement du malheur, son retour a été permis par l'élévation du bien et du mal à l'être en-soi et l'être-pour-un-autre, tous deux réunis dans l'utile. Ce retour n'est toutefois pas celui de l'origine, puisqu'il est revenu en lui avec la connaissance du bien et du mal, de l'utile. L'effectivité est pour lui ce jardin d'Eden, lequel lui garantira une pleine satisfaction de ses désirs, à la condition d'user de sa raison pour fixer les limites aux plaisirs et éviter la peine.

De l'utile naît alors ce que Hegel nomme la liberté absolue, laquelle ouvre la Révolution française : « cette révocation de la forme de l'objectivité de l'utile a déjà eu lieu *en soi* ; et de cette révolution intérieure jaillit la révolution effective de la réalité effective, la nouvelle figure

[438] *Ibid*., p. 112 / *GW 9*, pp. 304-305.

de la conscience, la *liberté absolue* »[439]. Le Soi universel est venu à l'existence, et le but de son activité est ce qui lui est utile. Les individus sont quant à eux appelés à servir cet universel, et leur mouvement est celui de s'arracher à son état particulier, et de participer à l'anéantissement des particularités. « Cette substance indivise de la liberté absolue s'élève sur le trône du monde sans qu'une puissance quelconque soit en mesure de lui résister (…) Dans cette liberté absolue sont donc détruits tous les états qui sont les essences spirituelles, dans lesquelles le tout s'articulait ; la conscience singulière qui appartenait à un tel membre de cette articulation, et au sein de ce membre particulier voulait et accomplissait, a supprimé ses barrières ; son but est le but universel, son langage loi universelle, son œuvre l'œuvre universelle »[440]. L'universel est donc le *but* et l'individu est le *moyen* de parvenir à ce but. En tant que tel, l'individu n'est pas à lui-même sa propre fin. Il n'est là que pour servir l'universel. L'individu n'est donc qu'*être-pour-un-autre*, ou est le mal, et l'universel l'être en soi, ou est le bien. La liberté absolue en vient d'abord à nier les particularités, puis, ensuite, procède à la négation de l'individu lui-même, entamant ainsi sa propre destruction (contenant en soi la figure du maître qui supprime l'esclave, alors que ce dernier est la médiation de sa réflexion en soi).

On voit alors, depuis cette substance d'abord indivise de la liberté absolue, monter sur le trône un individu analogue au souverain du monde. Mais là où l'empereur Romain utilisait ses sujets pour sa propre jouissance, l'individu absolument libre n'utilise ses sujets que pour le bien universel. « Pour que l'universel parvienne à une opération, il est nécessaire qu'il se concentre dans l'Un de l'individualité et place à la tête une conscience de soi singulière ; c'est en effet dans un Soi qui est un que la volonté universelle est volonté *effective* ; toutefois tous les *autres singuliers* sont ainsi exclus du *tout* de cette opération et y participent seulement dans une mesure limitée ; de cette façon l'opération ne serait pas opération de la conscience de soi *universelle effective*. – La liberté universelle ne peut donc produire ni une œuvre positive ni une opération positive ; il ne lui reste que l'*opération négative* ; elle est seulement la *furie* de la destruction »[441]. Cette opération est en effet négative, car la liberté absolue ne peut produire le bien universel que sous condition de supprimer le mal, autrement dit tout être-pour-soi de l'individu. Tout ce que fait la liberté absolue, c'est faire valoir l'universel en niant toute entreprise à caractère privé, dont la fin est motivée par la jouissance personnelle. Tout intérêt privé, la liberté absolue le fait valoir comme un autre qu'elle, alors qu'elle n'est que parce qu'elle nie cet intérêt. Une telle liberté ne peut que se nier elle-même dans cette furie

[439] *Ibid*., p. 130 / *GW 9*, p. 316.
[440] *Ibid*., p. 132 / *GW 9*, pp. 317-318.
[441] *Ibid*., p. 135 / *GW 9*, p. 319.

destructrice. Lorsqu'elle s'exerce, la mort perd sa signification spirituelle, car celui qui est mis à mort ne fait pas pour elle partie de la communauté, ayant fait valoir l'exclusivité de sa personne. Dans cette mise à mort, la liberté absolue ne gagne absolument rien de positif. « La relation donc de ces deux termes [le Soi universel et le Soi singulier], puisqu'ils sont chacun pour soi indivisiblement et absolument et ainsi ne peuvent se concéder aucune partie constituant l'intermédiaire qui les unirait, est la pure négation, tout à fait *sans médiation,* et précisément la négation du singulier, comme l'*entité de l'être* dans l'universel. L'unique œuvre et opération de la liberté universelle est donc la *mort*, et, plus exactement, *une mort* qui n'a aucune portée intérieure, qui n'accomplit rien, car ce qui est nié c'est le point vide de contenu, le point du Soi absolument libre. C'est ainsi la mort la plus froide et la plus plate, sans plus de signification que de trancher une tête de chou ou d'engloutir une gorgée d'eau »[442]. Si le Soi universel ne peut accomplir sa volonté et être effectif que dans son incarnation, celle-ci doit nécessairement périr. La liberté absolue nie sa propre effectivité, le propre organe de sa volonté.

La Révolution française et l'épisode de la Terreur reçoivent donc en ces pages un sens conceptuel déterminé, étant ce moment de l'histoire où le Soi universel engage sa lutte contre l'effectivité singulière pour la juger et la condamner. Il est la réunion du monde réel de l'effectivité et du monde idéal de la foi, et le triomphe du Royaume de l'utile. C'est en ces pages que Hegel voit en cet événement la réunion du Royaume terrestre et du Royaume de Dieu : la vérité de l'*Aufklärung* est d'avoir fait descendre les Cieux sur Terre[443]. Le Royaume de Dieu est transporté ici-bas. Mais dans l'avènement de sa présence, le Royaume de l'effectivité en lequel l'individu possède ses droits est lui-même anéanti par la liberté absolue. Le fanatisme d'Etat qui voit le jour dans la Terreur ne cherche pas à maintenir l'universel et le singulier dans une même présence, mais voit seulement l'exclusion des termes. Il manque encore cet « intermédiaire » à même de les réconcilier. Car l'opération est unilatérale : l'individu se sacrifie pour le Soi universel, mais celui-ci, dépourvu de contenu, n'a rien à sacrifier en échange. Il est « la *volonté universelle* qui dans son ultime abstraction , n'a plus rien de positif, et donc ne peut rien donner en échange du sacrifice »[444]. La liberté absolue doit donc s'abandonner elle-même, et le Soi universel doit renaître sous une nouvelle forme, au sein de laquelle il pourra en retour rendre à l'individu ce que ce dernier a sacrifié pour lui. Le renoncement de la liberté absolue à annihiler l'individu est alors l'ultime acte du monde de la

[442] *Ibid*., pp. 135-136 / *GW 9*, p. 320.
[443] *Ibid*., p. 129 / *GW 9*, p. 316 : « Les deux mondes sont réconciliés ; le Ciel est descendu et transporté sur la Terre ».
[444] *Ibid*., p. 139 / *GW 9*, p. 322.

culture. Et si ce monde fut, après le bonheur de la patrie du monde éthique, le temps de l'exil et du malheur, ce passage dans le dernier monde de l'esprit signifie alors le retour à la patrie. « De même que le royaume du monde effectif passe (*übergeht*) dans le royaume de la foi et de l'intellection, de même la liberté absolue s'élève-t-elle, depuis son effectivité se détruisant elle-même, vers une autre terre de l'esprit conscient de soi-même, où elle vaut, dans cette ineffectivité, pour le vrai. Dans la pensée de ce vrai, l'esprit se délecte de lui-même en tant qu'*il est pensée* et le demeure, et qu'il sait cet être inclus dans la conscience de soi, en tant qu'essence parfaite et complète. La nouvelle figure de l'esprit – *l'esprit moral* – est née »[445]. La réconciliation du Soi universel absolument libre et du singulier ne se fera donc qu'en quittant la réalité juridique, c'est-à-dire qu'elle n'aura pas lieu politiquement, mais dans la sphère de la pensée. L'esprit moral qui vient de naître doit dès lors à son tour procéder à l'incarnation d'une liberté absolue, et les figures qui la composent, de la vision morale du monde à la « bonne conscience » (*Gewissen*), en passant par le « déplacement » (*Verstellung*), sera le mouvement même de l'expérience qui révèle la conscience de soi spirituelle comme médiatrice des deux extrêmes. La subjectivité romantique dont nous nous enquérons appartient au terme de ce mouvement, au sein de cette figure que Hegel nommera « la belle-âme » (*die schöne Seele*). Dès lors, en quoi celle-ci apparaît-t-elle comme l'épreuve de la conscience de soi spirituelle ? En quel sens sera-t-elle au plus proche de celle-ci, et, en même temps, au plus lointain ? Que lui reste-t-il à surmonter pour parvenir au savoir absolu de soi-même ?

C. Le sacrifice de la belle-âme romantique

L'esprit moral est la dernière figure de l'histoire objective, et son mouvement est celui de se hisser jusqu'au savoir absolu, au savoir vrai du pur concept, à partir duquel cette histoire objective pourra alors être recollectée. Après avoir posé le devoir comme l'essence absolue médiatisant le singulier et la liberté absolue (au cours duquel Hegel se livre à une conceptualisation de la morale kantienne), puis s'être aliéné dans la perversion du devoir, il parvient enfin à retrouver son assurance dans le sentiment du cœur. L'esprit moral, en son nom le plus haut, se nomme alors *Gewissen*. La belle-âme (*schöne Seele*) est à son tour le dernier nom de la *Gewissen*. C'est en cette figure qu'apparaît ce que nous avons, dans notre enquête historique, comprit sous le nom de « subjectivité romantique ». Plus exactement, ce que nous

[445] *Ibid*., p. 141 / *GW9*, p. 323. Nous traduisons.

nommons subjectivité romantique (et dont les œuvres de Hölderlin et Novalis en sont à titre insigne des cas particuliers) est elle-même la dernière étape de cette belle-âme avant le sacrifice qui l'élèvera jusqu'au savoir absolu. En cela, l'analyse de la belle-âme doit certes nous montrer ses limites, et ainsi celles de la subjectivité romantique, mais aussi l'absolue nécessité de ce moment. Le sacrifice de cette subjectivité romantique présentera en effet la manifestation du concept, ou la vérité du Soi absolu, contenant en soi le Soi universel et le Soi singulier aussi bien comme soi-même que comme absolument différents l'un vis-à-vis de l'autre : « nous sommes le même dans notre absolue différence » – voilà ce que doit ultimement concevoir l'esprit moral. Autrement dit, il n'est pas encore *pour soi* ce qu'il est *en soi*. Il n'est pas conscient de sa propre substance, mais il est celui qui, sur cette nouvelle terre, est ultimement exilé, ne parvenant pas à ressaisir son origine sous la forme du savoir, et à supprimer ainsi le temps qui lui pèse. Mais où est conservé le souvenir de soi-même ? Où avons-nous à retrouver la représentation de ce que la belle-âme a oublié et, cependant, doit faire ? La phénoménologie de la religion – le chapitre VII qui relie la belle-âme au savoir absolu, et dont le concept est ainsi le mouvement même qui nous fait passer de la première au second – nous apprendra que la religion chrétienne possède en sa mythologie un tel souvenir. Ce que nous apprend le savoir absolu au sujet de la belle-âme est en ce sens déjà contenu dans la mythologie chrétienne, mais le savoir absolu, comme nous le verrons, sait plus que la religion, car elle sait identifier la belle-âme à l'accomplissement dans le savoir de ce que la mythologie ne manifeste que sous la figure impropre de la représentation. On ne peut s'élever au savoir absolu que si la belle-âme supprime la représentation religieuse pour accomplir sa vérité dans l'élément du savoir. Inversement, il appartiendra à l'Eglise réformée de reconnaître en cette communauté l'accomplissement de son mythe, et, de là, le dépasser dans l'histoire conceptuelle. Et dans la mesure où ce que la belle-âme supprime ici est ce qu'elle est en soi, le savoir absolu serait à ce titre le sacrifice de la belle-âme – et plus encore de la subjectivité romantique – et sa résurrection comme esprit. Quel est dès lors le sens de la représentation religieuse que la belle-âme doit encore incarner pour accomplir l'expérience religieuse ? Comment seulement procéder au sacrifice de soi ?

1. Figures de la belle-âme

Afin de mieux saisir le rapport qu'entretient la belle-âme à la religion révélée, il peut être bon de d'abord rappeler la provenance historique d'un tel nom, avant que ce dernier ne se soit élevé au rang de concept, et, plus encore, de figure spirituelle. Déjà en vogue quelques décennies avant l'écriture de la *PhE*, Wieland publie en 1774 un essai intitulé *Réponse à la*

question : qu'est-ce qu'une belle-âme ?, avant qu'elle ne reçoive une nouvelle définition par Schiller dans son essai *Grâce et dignité* en 1793, et ne prenne enfin la figure d'un personnage du *Wilhelm Meister* de Goethe en 1796. La figure morale et esthétique qui apparaît sous ce nom est d'abord essentiellement une figure religieuse issue du piétisme, et, plus particulièrement, de l'Eglise des frères Moraves, et de sa transmission par le comte Zizendorf. Le rejet de l'orthodoxie religieuse qui s'en tient à la lettre sans comprendre l'esprit de la loi morale, la critique de la perversion de la foi et du cœur, l'insistance sur la purification par la confession, en forment les éléments caractéristiques. Si la philosophie morale de Kant – conçue par Hegel au début de l'esprit moral, dans la « vision morale » du monde – hérite pour partie du piétisme, bien qu'il s'en démarque par ailleurs[446], c'est à la belle-âme romantique qu'il appartiendra de recevoir la grande part de cet héritage. Hölderlin, en effet, aura été profondément marqué par la culture piétiste, de même pour Novalis et Schleiermacher, qui reçurent tous deux l'enseignement de l'Eglise des frères Moraves, et de sa transmission par le comte Zizendorf, tout comme Susanna von Klettenberg, dont est inspirée la belle-âme du livre VI du *Wilhelm Meister* de Goethe. Plus précisément, en son intitulé même – « *Bekentnisse einer schönen Seele* » – Goethe présente la belle-âme en son activité qui la caractérise peut-être le plus proprement, à savoir la *confession*, et dans laquelle Hegel verra cette contemplation égoïste de soi. Comme le note Bernard Lortholary, « "Confessions" doit s'entendre au sens de saint Augustin et de Rousseau, ou encore, plus précisément, de ces "témoignages sur soi-même" (*Selbstzeugnisse*) rédigés dans les cercles piétistes par souci d'introspection, d'examen de conscience, de conversion intérieure, de justification et d'édification. Véritables "exercices" religieux dans leur principe, ces autobiographies subjectives n'ont pas peu contribué à renouveler, dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, à la fois la psychologie et l'art du roman »[447]. Ce chapitre du *Wilhelm Meister* est à part, un roman dans le roman, une réflexion de soi de l'œuvre, capable de saisir sa propre forme. Goethe fait ainsi de ces « témoignages » le cœur même d'un apprentissage, afin d'éprouver ce sentiment moral tout en dépassant ce retrait du monde propre à cet exercice solitaire[448].

En outre, plus peut-être que ce personnage inspirée par Susanna von Klettenberg, Hegel aura identifié, dans son *Esthétique*, la belle-âme à la figure d'Hamlet. Cette figure, au cœur du *Wilhelm Meister*, à laquelle doit s'identifier le héros, est aussi celle qui doit être dépassée. Si Wilhelm est l'écho fictif de William Shakespeare, il ne parviendra à maîtriser son art que sous

[446] Cf. Mai Lequan, *La philosophie morale de Kant*, Editions du Seuil, 2001, pp. 51-70.
[447] Goethe, *Les années d'apprentissage de Wilhelm Meister*, Gallimard, « Folio essais », 1999, p. 771.
[448] On notera également l'importance des exercices d'Ignace de Loyola, que Hölderlin cite en tête d'*Hypérion*.

la condition d'un dépassement cette figure de l'inaccomplissement. Tout comme Goethe, Hegel voit en effet dans Hamlet la figure même de la belle-âme nostalgique incapable d'agir : « On a reproché a Shakespeare cette inactivité, et on a blâmé le fait que l'action piétine. Mais Hamlet est une nature faible sur le plan pratique, une belle âme repliée sur elle-même (*ein schönes in sich gezogenes Gemüt*) qui peut difficilement se décider à sortir de cette harmonie interne ; il est mélancolique, rêveur, hypocondriaque et méditatif, et n'est donc pas enclin à un acte de vengeance, ainsi que l'a bien dit Goethe, qui déclare que Shakespeare a voulu décrire une grande action imposée à une âme qui n'est pas faite pour l'action, et qui trouve que la pièce toute entière est élaborée en ce sens »[449]. Le vif intérêt qu'aura exercé *Hamlet* sur la génération romantique est significative. La belle-âme reste attachée et s'identifie à cette figure mythique pour se réfléchir en soi. La supériorité du classicisme de Goethe à l'égard du romantisme – que Hegel reconnaît et que l'on peut certainement accorder aussi à Schiller – est le résultat d'une lutte et d'un triomphe contre ce penchant de la belle-âme pour la mélancolie et la méditation maladive. Ce qui ici n'appartient plus à la littérature, mais proprement à la philosophie, c'est de reconnaître la figure du concept qui naît de cette victoire, ce sans quoi l'opération de dépassement ne sera pas parvenue à son but.

Enfin, c'est dans l'essai *Grâce et dignité* de Schiller que nous retrouvons ce concept de belle-âme, afin de désigner la perfection morale et esthétique du sentiment pur. « Qu'un homme puisse si peu se fier à la voix de la pulsion qu'il soit obligé à chaque fois de l'interroger d'abord devant le principe de la morale, n'éveille en moi nul préjugé favorable pour cet homme ; on l'estimera bien plutôt lorsqu'il s'y fiera avec une certaine assurance, sans danger d'être fourvoyé par elle. Car ceci prouve que chez lui, les deux principes se trouvent déjà dans cet accord qui est le sceau de l'humanité achevée, et constitue ce qu'on entend par belle-âme. On parle de belle-âme lorsque le sentiment moral de toutes les sensations de l'homme a pris finalement une telle assurance qu'il peut confier à l'affect la direction de la volonté, et qu'il ne court jamais le danger de se trouver en contradiction avec ses décisions »[450]. Cette âme peut dite être belle au sens où elle réconcilie raison et sensibilité, car la beauté, nous l'avons vu, reçoit chez Schiller la fonction d'harmoniser leur opposition. Cette belle-âme ici décrite n'est pas cependant celle de la mélancolie et de l'inaction : elle est proprement active. Elle a le savoir immédiat du devoir dans son sentiment, et agit ainsi immédiatement avec la certitude d'avoir

[449] Hegel, *Esthétique*, Librairie Générale Française, 1997, trad. Charles Bénard revue et complétée par Benoît Timmermans et Paolo Zaccaria, tome 1, p. 315. On pourra se remémorer la phrase d'Hamlet : « *And thus the native hue of resolution is sicklied over with the pale cast of thought / And enterprises of great pitch and moment / With these regards, their currents turn awry, / And lose the name of action* » (acte III, scène 2).
[450] Schiller, *Grâce et dignité, in Textes esthétiques*, trad. Nicolas Briand, Vrin, 1998.

bien fait. Cette figure est bien ressaisie par Hegel, mais il la développe de sorte à ce qu'elle devienne son contraire, à savoir précisément ce pur cœur qui refuse de se souiller en entrant dans l'effectivité, et qui s'en tient donc à la seule contemplation.

En outre, la description phénoménologique de « la loi du cœur » au sein de la section « Raison » faisait déjà fond sur le *Werther* de Goethe et les *Brigands* de Schiller. Contenue dans la bonne conscience, celle-ci sait par son sentiment que son action concourt au bien universel, mais elle n'est pas encore une belle-âme proprement au sens où l'entend Hegel. Celle-ci, dans la *PhE*, apparaît en effet désormais dans son renoncement à l'action. Consciente de la perversion du cœur dès lors qu'il entre dans l'effectivité, la belle-âme refuse de souiller sa pureté. Sa seule action est la contemplation purement intérieure de soi-même, ayant écarté de soi toute l'effectivité. Au regard du concept schillérien, elle reçoit ainsi une détermination plus précise, et ne désigne plus seulement l'intuition du divin dans le cœur. « Ainsi, dans la majesté de son élévation au-dessus de la loi déterminée et de tout contenu du devoir, la bonne conscience met un contenu arbitraire dans son savoir et son vouloir ; elle est la génialité morale qui sait que la voix intérieure de son savoir immédiat est voix divine. Comme elle sait aussi immédiatement dans ce savoir l'être-là, cette [génialité] est la force créatrice divine qui a la vitalité dans son concept. Elle est également le service divin à l'intérieur de soi-même, car son action est la contemplation de sa propre divinité »[451]. La belle-âme est désormais pour Hegel *intuition de soi du divin*. Dans le savoir absolu, Hegel insistera sur cette caractéristique pour définir la belle-âme. « En d'autres termes, la belle âme est le savoir que l'esprit a de soi-même dans sa pure unité transparente, – la conscience de soi qui sait comme étant l'esprit ce pur savoir de la *pure concentration en soi-même*, – non pas seulement l'intuition du divin, mais l'intuition de soi du divin »[452]. La belle-âme se sait être elle-même le divin, et sa purification a pour signification d'être la divinisation de son humanité. Au-delà de Goethe et Schiller, c'est davantage le cercle romantique d'Iéna qui peut être compris depuis cette figure spirituelle, Friedrich Schlegel et Novalis ayant pour but de diviniser l'existence dans la poésie, et de produire ultimement par elle une intuition de soi du divin.

De plus, la belle-âme, en tant que « pure unité transparente », est analogue à l'essence lumineuse de la religion naturelle. Elle ne contemple que sa pure lumière, parce que cette pureté est divine : c'est une intuition de soi. Moi, je me donne absolument à moi-même immédiatement. Le bien est alors déterminé comme pure contemplation de soi. Par conséquent, il est aussi la négation de toute extériorité à soi ; j'écarte de mon intuition tout ce qui est

[451] Hegel, *PhE*, tome 2, pp. 186-187 / *GW 9*, pp. 352-353.
[452] *Ibid*., p. 299 / *GW 9*, pp. 425-426.

extérieur à moi, c'est-à-dire tout ce qui est effectif. En cela, la belle-âme paraît bien être revenue à l'origine. Mais là est justement l'écueil, car le retour à la conscience de soi originaire est aussi la plus pauvre vérité. Ayant expulsé tout le négatif hors de soi, elle ne manifeste plus rien, elle-même, en tant qu'intuition disparaît dès lors que la réalité effective la commande. Il y a donc bien en cela une nécessaire communauté des belles-âmes, afin que chacune puisse assurer son existence naturelle, mais cette communauté est essentiellement hypocrite. « Ce service divin solitaire est en même temps essentiellement le service divin d'une *communauté*, et le pur *savoir* intérieur de soi et l'acte de s'apercevoir progressent jusqu'à devenir moment de la *conscience*. Se contempler soi-même est son être-là *objectif*, et cet élément objectif consiste dans l'expression de son savoir et de son vouloir comme d'un *universel* (…) L'esprit et la substance de leur union est donc l'assurance mutuelle de leur délicatesse de conscience, de leurs bonnes intentions, la réjouissance sur cette pureté réciproque et la délectation dans la sublimité du savoir et de l'expression, dans les soins constants portés à l'entretien d'une telle excellence »[453]. Une telle excellence et pureté est déjà comprise sous la figure de la Passion. Le mouvement de devenir pour-soi cette pure unité transparente de sa propre divinité est celui d'un retrait en soi, un chemin vers le Soi le plus intime, vers sa propre mort. Plus elle descend en soi-même en rejetant l'extériorité ou l'effectif hors de soi, plus elle procède à son propre anéantissement. On comprend mieux ici en quoi la *méditation*, et, plus encore, la *confession* est la forme typique du roman des belles-âmes. C'est là en effet un exercice qui se sépare de l'espace présent pour se rattraper dans le temps, une quête de soi-même qui est quête de l'origine, laquelle supprime peu à peu l'espace pour ne chercher qu'un temps pur – le Soi simple, dépourvu de tout être-là, ou encore la figure de l'immuable qui n'est pas en ce monde. En cela, on peut dire que la belle-âme imite la figure du Christ, et qu'elle doit, ultimement, opérer à son propre sacrifice. Or si la belle-âme se dépouille de tout ce qui est inessentiel, naturel, contingent, extérieur, etc. pour ne rester que dans la pure essentialité du Soi clair et transparent à soi, elle demeurera incapable d'un tel sacrifice. La belle-âme se purifie à mesure qu'elle écarte le mal hors de soi, mais ce geste de se retirer en sa pure intériorité est en vérité aussi le mal. Plus la belle-âme écarte le mal hors de soi, plus elle est elle-même le mal. En quoi la belle-âme est-elle dès lors l'incarnation du mal ? N'est-il pas paradoxal que la moralisation du sujet soit aussi une descente dans la profondeur du mal ?

[453] *Ibid*., p. 187 / *GW 9*, p. 353.

2. Le problème du mal

La belle-âme, à mesure qu'elle se clarifie et se purifie, devient donc en vérité le contraire de ce qu'elle vise. Là où le singulier visé devenait un universel dans le *ceci* de la certitude sensible, la belle-âme, dans l'intuition divine de soi, devient la singularité qu'elle abhorre. Elle se révèle être elle-même le mal. Refusant l'action pour une pure contemplation vide de soi-même, l'orgueil dont elle fait preuve culmine dans son refus de s'engendrer et de se faire chose. « Il lui manque la force pour s'aliéner, la force de se faire soi-même une chose et de supporter l'être. La conscience vit dans l'angoisse de souiller la splendeur de son intériorité par l'action et l'être-là et pour préserver la pureté de son cœur elle fuit l'effectivité et persiste dans l'impuissance entêtée, impuissance à renoncer à son Soi affiné jusqu'au suprême degré d'abstraction, à se donner la substantialité, à transformer sa pensée en être et à se confier à la différence absolue »[454]. Pour cette raison, parce qu'elle n'entre pas dans l'effectivité, la belle-âme en vient à se supprimer elle-même, car ne peut être que dans ce mouvement de devenir autre et de se ressaisir soi-même. Dans la pure concentration en *soi*, elle ne peut faire que son immuabilité ne se nie elle-même pour se mettre en mouvement. Elle est en ce sens destinée à se supprimer, bien qu'elle ne puisse le faire volontairement. Elle entre ainsi dans un malheur qui la conduira jusqu'à la folie ou la mort. « L'objet creux qu'elle crée pour soi-même la remplit donc maintenant de la conscience du vide. Son opération est aspiration nostalgique qui ne fait que se perdre en devenant objet sans essence, et au-delà de cette perte retombant vers soi-même se trouve seulement comme perdue – dans cette pureté transparente de ses moments elle devient une malheureuse *belle-âme*, comme on la nomme, sa lumière s'éteint peu à peu en elle-même, et elle s'évanouit comme une vapeur sans forme qui se dissout dans l'air »[455]. Ces mots qui nous rappellent le mouvement de la conscience malheureuse incapable de s'objectiver sont bien la preuve de l'irrationalité de la belle-âme. Cette aspiration à la pure lumière signifie pour Hegel la même chose qu'une aspiration à la pure obscurité.

De ce point de vue, nous pouvons mieux comprendre en quoi l'esprit moral reste encore en retard sur ce que l'esprit de la religion révélée a déjà accompli dans la représentation. Nous retrouvons en effet ici dans la belle-âme la figure de Lucifer. « En tant que l'être-là immédiat se convertit dans la *pensée*, et que d'une part la *concentration en soi-même* est elle-même pensée, tandis qu'avec cela d'autre part est déterminé d'une façon plus précise le moment du *devenir-autre* de l'essence, ce devenir-mal peut alors être rejeté bien en arrière du monde étant-

[454] *Ibid*., p. 189 / *GW 9*, p. 354.
[455] *Ibid*., p. 189 / *GW 9*, pp. 354-355.

là jusque dans le premier royaume de la pensée. On peut donc dire que déjà le fils premier-né de la lumière, en se concentrant en soi-même, est celui qui tomba ; mais que, à sa place, aussitôt un autre fils a été engendré »[456]. Ces deux fils – Lucifer et Christ – sont les deux noms dont use la représentation pour désigner le double mouvement conceptuel de l'universel qui descend vers le singulier, et de celui-ci qui remonte vers celui-là.

A ce titre, la belle-âme n'est pas encore le savoir absolu, et demeure encore dans l'ignorance de la vérité révélée par le christianisme. La conscience de soi religieuse demeure pour l'esprit moral un autre que lui. Déjà dans la loi du cœur décrite dans la section « Raison », Hegel voyait la perversion de la conscience morale dans son mouvement d'aliéner la perversion qu'elle est elle-même, c'est-à-dire de poser la perversion dans un autre qu'elle ne reconnaît pas comme soi-même. « Le battement du cœur pour le bien-être de l'humanité passe donc dans le déchaînement d'une présomption démente, dans la fureur de la conscience pour se préserver de sa propre destruction – et il en est ainsi parce que la conscience projette hors de soi la perversion qu'elle est elle-même, et s'efforce de la considérer et de l'énoncer comme un Autre »[457]. Elle répète le geste de poser la singularité ou l'effectivité comme l'inessentiel, et là est sa limite, son ignorance de soi, son malheur. Pour Hegel, la belle-âme n'a pas dépassé le mal lorsqu'elle l'écarte de soi pour ne pas se souiller : elle ne s'est pas encore réconciliée avec le mal, elle ne sait pas encore ce mal comme soi-même. Son retrait en soi est en vérité une aliénation, et, qui plus est, l'aliénation de toute effectivité. Mais cette effectivité qu'elle repousse est son propre soi qui, sous le mode de la substance, n'est pas reconnue par elle. La belle-âme occupe la position du maître qui est conscience jugeante. Elle ignore qu'elle se juge elle-même, et c'est depuis son propre cœur qu'elle opère à cette scission intérieure. Elle ne juge pas en effet d'après des lois, mais seulement d'après la pureté de son cœur, qui lui dit de condamner cette effectivité qu'elle est pourtant elle-même : « ceci n'est pas » juge-t-elle, sans le savoir, à propos de soi. Elle-même refuse d'agir pour ne pas souiller sa pureté. Comme l'écrit Jean Hyppolite : « Ce que la belle-âme a refusé, c'est son consentement à l'être, au monde. Ce qu'elle atteint c'est le non-être »[458]. C'est pourquoi elle est elle-même le mal et, plus encore la suprême aliénation de l'esprit : ayant en effet rejeté hors de soi le mal qu'elle pose comme un autre qu'elle n'est pas, elle ignore qu'elle est cet autre. Elle se pose comme le bien absolu, lequel pourrait d'après elle subsister indépendamment du mal, mais cette élévation vers ce bien absolu est la production même du mal, et son aspiration est en vérité une impossibilité.

---

[456] *Ibid*., pp. 277-278 / *GW 9*, p. 413.
[457] *Ibid*., tome 1, p. 309 / *GW 9*, p. 206.
[458] *Ibid*., p. 197, note n°108.

Dans la représentation religieuse, cependant, est déjà posée l'absoluité du bien et du mal, ce qui ne signifie cependant pas, comme peut le croire la pensée représentative, qu'ils sont *ou bien* seulement identiques, *ou bien* seulement différents. Le problème de la représentation, en tant qu'elle est un point de vue d'entendement, est de poser ce rapport unilatéral entre le bien et le mal, sans saisir l'unique mouvement conceptuel au sein duquel bien et mal sont identiques à soi seulement dans la mesure où ils expriment le devenir-autre du divin. C'est là essentiellement le processus de l'incarnation. « Que l'être *concentré en soi-même*, et avec cela seulement, l'*effectivité*, appartiennent à l'essence même, ceci qui pour nous est concept, et est en tant que concept, se manifeste à la conscience représentative comme un *événement* inconcevable (…) Cette représentation qui de cette façon est encore *immédiate*, et par là non spirituelle, ou qui sait la figure humaine de l'essence seulement d'abord comme une figure particulière et pas encore comme figure universelle, devient spirituelle pour cette conscience dans le mouvement de l'essence incarnée ; celui de sacrifier à nouveau son être-là immédiat et de retourner à l'essence. C'est seulement comme *réfléchie en soi-même* que l'essence est l'esprit. – Est donc ici représentée la *réconciliation* de l'essence divine avec l'*Autre* en général et, d'une façon plus précise, avec la pensée de cet Autre, le mal. – Si cette réconciliation selon *son concept* est exprimée ainsi : elle est parce que le *mal* est *en soi* la même chose que le *bien*, ou encore parce que l'essence divine est seulement le *rien* ; – on doit considérer cette énonciation comme une manière non spirituelle de s'exprimer qui doit nécessairement susciter des malentendus. – Le mal étant la *même chose* que le bien, alors justement le mal n'est plus le mal, et le bien n'est plus le bien, mais tous les deux sont plutôt supprimés : le mal en général, l'être-pour-soi concentré en soi-même, et le bien, le Simple privé du Soi. Quand tous les deux sont ainsi énoncés selon leur concept, leur unité est en même temps immédiatement évidente ; en effet, l'être-pour-soi concentré en soi-même est le savoir simple, et le Simple privé du Soi est aussi bien le pur être-pour-soi concentré en soi-même. – Comme par conséquent on doit dire que le bien et le mal selon ce concept qui est le leur, c'est-à-dire en tant qu'ils ne sont pas le bien et le mal, sont la *même chose*, ainsi on doit également dire qu'ils ne sont *pas* la même chose, mais sont uniquement *divers*, car l'être-pour-soi simple, ou aussi le pur savoir, sont également la pure négativité ou l'absolue différence en eux-mêmes »[459].

La figure du Christ est, pour la représentation, le mouvement même que la belle-âme doit accomplir pour produire l'essence comme *esprit*. Elle qui, après la Révolution française, s'apparaît comme dépourvue de patrie spirituelle, doit elle-même rendre possible la

[459] *Ibid*., tome 2, pp. 281-283 / *GW 9*, p. 415-416.

communauté nouvelle par son sacrifice. Pourtant, ce qui n'est là qu'une *imitation* du Christ dans la belle-âme, ne peut aboutir à une mort spirituelle, et, partant, donner vie à une communauté en attente. Dans sa solitude, la belle-âme demeure ultimement exilée et ne peut que réitérer l'origine la plus pauvre et abstraite, c'est-à-dire, dans le langage de la représentation, la chute de Lucifer et son enfermement dans le Royaume de l'effectivité. Hegel associe ainsi la « folie » (*Verrücktheit*) et la « consomption nostalgique » (*sehnsüchtiger Schwindsucht*) pour décrire la chute ou, mieux, le devenir-autre de la belle-âme consciente – trop consciente – de sa contradiction. « La belle-âme, privée de l'effectivité, dans la contradiction de son pur Soi et de la nécessité pour ce Soi de s'aliéner jusqu'à l'être, et de se convertir en effectivité, dans l'*immédiateté* de cette opposition figée – une immédiateté qui seule est le moyen terme et la conciliation d'une opposition intensifiée à son pur degré d'abstraction, qui est pur être ou le néant vide (*leere Nichts*) – la belle-âme donc, comme conscience de cette contradiction dans son immédiateté irréconciliée, est brisée jusqu'à la folie et sombre en une maladive nostalgie. Ainsi la conscience abandonne en fait la dure persistance de son *être-pour-soi*, mais produit seulement l'unité sans esprit de l'être »[460]. La belle-âme, dans cette figure particulière qui parvient, dans la folie et la maladie, à se détruire elle-même, accomplit pourtant ce geste qui a une portée universelle. C'est pour elle la nécessité de devenir-autre qui produit sa destruction. Elle est néant vide, et c'est une liberté semblable à la débauche titanique de l'empereur, à la Terreur qui nie toute signification spirituelle, qui s'accomplit ici dans l'esprit moral. Elle ne voit pas ce néant – ce qui pour elle signifie l'effectivité, pour nous la substance – comme elle-même, et c'est là l'expérience qu'il lui faut encore faire.

Ce que nous devons désormais nommer avec précision la belle-âme *romantique*, c'est donc cette dernière expérience de la belle-âme avant la rémission de ses péchés et la réconciliation d'avec soi, autrement dit la dernière épreuve avant la possibilité de son sacrifice. Cette paranoïa et cette nostalgie, que l'on peut dire romantique, découvre le néant en s'y plongeant. L'individu qui s'y plonge s'y perd, mais la belle-âme étant l'expression d'une communauté – l'esprit moral – son sacrifice encore contraint a ceci de positif qu'il ouvre à un l'individu qui témoigne de ce sacrifice la possibilité de se réconcilier. Autrement dit, dans ce sacrifice manqué de la folle consomption nostalgique, la belle-âme s'ouvre la possibilité de se sacrifier véritablement : non pas un abandon de soi dans le néant, mais un libre devenir autre. Dans ce mot de « romantisme » qui n'aura pas été prononcé par Hegel, mais que nous pouvons rétrospectivement poser en ce point du mouvement de la belle-âme – le romantisme devenant

[460] *Ibid*., p. 197 / *GW 9*, p. 360 ; trad. modifiée.

un nom particulier de la belle-âme, et, plus largement de l'esprit moral post-révolutionnaire – dans ce mot de romantisme donc, est posé la première expérience de l'absolu : en comprenant ici ce qui se nomme non un sacrifice, mais, plutôt son contraire, un suicide (une négation de soi qui ne produit aucun sens universel, qui n'a de sens que pour soi, le Soi privé d'esprit), c'est le sens même du sacrifice qui s'en trouve dégagé. Cette folie insensée – ce suicide nostalgique – ne produit qu'une fois un sens universel, le sens qui pose l'inanité de cette négation de l'effectivité, et en vient à supprimer non plus son être naturel, mais seulement sa volonté singulière, qui, en soi, n'est rien. Le Soi demeure incarné, mais a abandonné sa singularité pour agir selon l'universel, c'est-à-dire selon ce qui est rationnel ou effectif, et c'est ainsi seulement qu'il trouve sa félicité. S'il est trivial de dire que l'on se sacrifie par amour et que l'on se suicide par haine, on pourra dire cependant que celui qui ne sait pas cette haine n'aura pas l'amour suffisant pour un tel sacrifice. De même on peut aisément dire que la haine de soi pousse la belle-âme à se donner la mort, mais il importe davantage de voir que même ici un sens universel porte cette mort, c'est-à-dire un amour qui, pour jouer avec lui-même et se contempler dans sa véritable pureté, doit se sacrifier et devenir esprit absolu se sachant lui-même.

3. Sacrifice et résurrection

Ce que donc la belle-âme ne voit pas dans la mythologie chrétienne, c'est le double rapport d'identité et de différence du Christ et de Lucifer, du bien et du mal, si bien qu'elle demeure ultimement prise dans cette opposition et cette condamnation du mal. « Le *bien* et le *mal* étaient les différences déterminées de la pensée que nous trouvions. Puisque leur opposition ne s'est pas encore résolue et qu'ils viennent à être représentés comme essences de la pensée dont chacune est indépendante pour soi, alors l'homme est le Soi privé d'essence et le terrain synthétique de leur être-là et de leur lutte (…) Ce qui, dans l'esprit purement pensé, est seulement esquissé en général comme le devenir-*autre* de l'essence divine se rapproche ici de sa réalisation pour la représentation. Cette réalisation consiste pour elle dans l'humiliation volontaire de l'essence divine qui renonce à son abstraction et à son ineffectivité. – Quant à l'autre côté, le mal, la représentation le prend comme un événement étranger à l'essence divine ; saisir le mal dans cette essence même comme sa *colère* est la suprême, la plus dure contrainte de la représentation luttant avec soi-même, effort qui manquant du concept reste infructueux »[461]. La belle-âme, cette divinité qui s'intuitionne et se contemple elle-même dans

[461] *Ibid*., p. 279 / *GW 9*, pp. 413-414.

sa pureté – très proche en cela de l'essence lumineuse – prend effectivement le mal, l'effectivité, ou ce qui désormais signifie toute altérité et extériorité à soi, comme quelque chose d'étranger. Le dehors est une nuit qu'elle condamne, qu'elle rejette comme si elle n'était pas elle-même cette nuit du monde. La tentative de représenter le mal comme la colère de Dieu est infructueuse, car elle pose encore la faute comme la raison d'être du mal, tandis que le concept pose la nécessité de ce mal, la liberté à l'œuvre dans cette action de se singulariser ou de se rendre effectif. Le Christ qui devient toujours plus son Autre à mesure qu'Il sait l'effectivité comme soi-même, se singularise à mesure qu'est recueilli en Lui chaque moment particulier de l'universel. Au moment de son sacrifice, Il porte en soi, en son intériorité, l'universel qu'Il a recueilli. C'est aussi pourquoi, lors de la Passion, son sacrifice a une portée universelle : le sang qui est versé peut être recueilli par les témoins de l'événement, car le sens de cette mort est vivifiant : il permet à l'esprit de naître, et de poser l'unité des consciences de soi diverses sans pour autant nier leur singularité.

Ultimement enfermée en son intériorité, nous voyons cependant la belle-âme se retirer du monde pour le juger avec dureté et, ultimement, le condamner. C'est là certes une injustice, car cette divinité intérieure refuse de pardonner à celui qu'elle a été, à son autre, à la conscience effective. Elle marque ainsi toute altérité présente du sceau de l'inessentialité et réaffirme sous une nouvelle forme ce qui était déjà le mot du maître au sujet de l'esclave : le vivant naturel est coupable. Pour la belle-âme, seul le *Moi* singulier, intime, la divinité qui s'intuitionne elle-même, est l'essentialité. Sa tâche est alors de nier la naturalité de son existence pour ne laisser subsister que la singularité vide de tout contenu. Nous sommes en cela, avec la belle-âme, dans la pure contemplation du *Même*, d'une identité abstraite, et, partant, en présence d'une conscience de soi qui n'a pas su libérer l'*Autre*, qui n'a pas su accomplir la reconnaissance de l'esprit. Souvenons-nous encore une fois du mot de Hegel : le mouvement de la reconnaissance est le double mouvement de la suppression de moi en l'autre (et de l'autre qui doit donc se supprimer en moi) afin que soit libérée l'altérité et que jaillisse le *Nous* de la communauté. Ce que Hegel a pu nommer l'identité de l'identité et de la différence, ce n'est ni *Moi* ni *Toi,* mais bien le *Nous* qui les rassemble en tant qu'esprit, me laissant et te laissant subsister au sein d'une totalité qui nous excède. C'est ce *Nous* qui aussi bien rassemble le *Moi* et le *Toi* qu'il les dissocie, lesquels se fuient et tendent vers l'exclusivisme pour mieux se rassembler et se réunir. Mais la belle-âme ne parvient pas au *Nous*, elle ne parvient pas à la communauté politique, et, partant, ne possède aucun Royaume sur lequel elle pourrait trôner. Elle est seulement l'illusoire affirmation d'une singularité qui se veut absolue, mais non pas encore l'absolu en et pour soi. Elle est, pour ainsi dire, la dernière illusion que la conscience historique doit dépasser pour

retrouver le sens de la communauté politique, et, du même coup, religieuse, pour sortir de la nuit du suprasensible et retrouver le jour spirituel de la présence.

La confession de la belle-âme est un sacrifice unilatéral et demeure une hypocrisie, tant que n'a pas été accordée à cette confession le pardon. La belle-âme est en effet double : à la fois une conscience qui se confesse, et une conscience qui juge cette confession. On retrouve ici les figures historiques les plus déterminées du maître (le juge) et de l'esclave (le coupable), lesquelles coexistent au sein même de la belle-âme. La belle-âme est ce mouvement de va-et-vient entre la domination du jugement, et la servitude du coupable qui reconnaît son crime dans la confession. Elle est cette conscience qui se pose comme coupable dès lors qu'elle entre dans l'effectivité pour agir, puis elle se juge et se condamne. C'est ainsi qu'elle procède non au sacrifice de soi, mais à sa simple destruction. Cependant, dans le double mouvement de la confession – pour la conscience coupable – et du pardon – pour la conscience jugeante – s'opère la réconciliation de la belle-âme avec elle-même, et la décision de revenir vers l'effectivité pour la concevoir comme soi-même. Outrepassant son propre néant, elle accepte de revenir au monde et d'en accepter la rationalité dans le « Oui » de la réconciliation. « Grâce à cette aliénation [la confession *et* le pardon], ce savoir scindé dans son être-là, retourne dans l'unité du Soi, est le Moi *effectif*, le savoir universel de *soi-même* dans son *contraire absolu*, dans le savoir *étant-au-dedans-de-soi*, qui en vertu de la pureté de son être-au-dedans-de-soi séparé est lui-même le parfaitement universel. Le *Oui* de la réconciliation, dans lequel les deux Moi se désistent de leur *être-là* opposé, est *l'être-là* du Moi étendu jusqu'à la dualité, Moi qui en cela reste égal à soi-même, et qui dans sa complète aliénation et dans son contraire complet a la certitude de soi-même - il est le Dieu se manifestant au milieu d'eux qui se savent comme le pur savoir »[462] ; La belle-âme revient ainsi à l'égalité originaire précédant l'inégalité induite par le conflit des consciences de soi pour la reconnaissance, et, ce faisant, accompli la reconnaissance originairement manqué dans l'histoire de l'esprit. C'est ainsi l'esprit en son unité première qui, à la fin de son histoire, revient à lui, et qu'il s'apparaît ainsi à lui-même comme esprit de la communauté. L'esprit absolu est là et sait l'objectivité comme soi-même, ou comme l'œuvre de sa volonté réalisée dans l'histoire même. Ce qu'il lui reste alors à faire, pour parvenir au savoir absolu de soi-même, est la récollection de cette histoire et de toutes les figures passées de soi qui ont œuvrer à réaliser le monde présent, et, ainsi, de rendre justice au passé pour s'ouvrir à la vérité de ce qui est là présent comme soi-même.

[462] *Ibid*., p. 200 / *GW 9*, p. 362.

Chapitre III.
L'effectivité du Royaume de Dieu

Au cours du mouvement de la belle-âme, nous avons donc vu se manifester la dernière forme du mal, une belle-âme dont le nom désigne la conscience de soi réfugiée dans la singularité et dans une contemplation qui, au plus proche de la lumière de l'être, n'est qu'une image fantasmée issue de la nuit obscure du Soi. La figure mythique à laquelle elle répond, et qu'elle ignore cependant, est celle de Lucifer. La belle-âme est en effet le mal lorsqu'elle renonce à l'action pour ne pas souiller la pureté de son âme, lorsqu'au nom de sa pureté intérieure elle exprime un savoir « dépourvu d'action (*nichthandelnden*) et ineffectif (*nichtwirklichen*) »[463]. L'esprit de la belle-âme, nous dit alors Hegel au seuil du savoir absolu, « est la figure unilatérale dont nous avons vu la disparition dans une vide nébulosité (*leeren Dunst*), mais dont nous avons vu aussi l'aliénation positive et le progrès »[464]. Cette image de la brume nous rappelle ainsi à la progression de la belle-âme dans la nuit du monde, une nuit qui ne laisse apparaître aucun dehors, mais, au contraire, enferme la conscience dans son intériorité, et la fait cheminer de fantasmagorie en fantasmagorie vers le néant. Comme l'écrit Maurice Blanchot en dialogue tant avec Hegel que Novalis et Hölderlin, le poète cherche dans cette nuit la solitude essentielle où lui sera donnée l'épreuve de l'impossibilité de l'œuvre[465], épreuve qui est peut-être aussi le signe même de son progrès et de son possible dépassement. Mais refusant l'expérience, repoussant le néant comme nuit, geste infini et absolu frayant un chemin dans cette autre nuit peuplée des fantasmes de l'esprit, le poète se préserverait du néant jusqu'à finalement s'y oublier et s'y évanouir, de la même manière que la belle-âme disparaît dans la nuit ou dans cette « vide nébulosité » sans parvenir à la présence du jour débarrassée de ses fantômes.

La conscience parvenue jusqu'à l'expérience de la belle-âme aura été alors reconduite à l'angoisse originaire ; seulement il lui faut encore vaincre ce « maître absolu » qu'est la mort pour retrouver la terre qui est la sienne et que soit restaurée l'égalité originaire des consciences de soi. Le monde de la belle-âme romantique n'est qu'un monde rêvé faisant face à un présent qu'elle ne perçoit que comme cauchemardesque. Nous pouvons alors faire l'hypothèse que l'enjeu du savoir absolu serait de nous procurer l'expérience du sacrifice de soi à même de

[463] Hegel, *PhE*, tome 2, p. 300 / *GW 9*, p. 426.
[464] *Ibid*., p. 299 / *GW 9*, p. 426.
[465] Cf. Maurice Blanchot, *op. cit.*, pp. 213-214.

vaincre ce maître absolu, si bien que la conscience, par ce savoir, se trouverait libérée de son destin infernal, c'est-à-dire tragique. C'est en effet depuis cette angoisse originaire que doit se comprendre l'expulsion croissante de la terre natale, une séparation d'avec soi, ainsi qu'un isolement et un exil. Mais le sacrifice de soi serait alors la possibilité du retour à soi et de la régénération d'un corps meurtri par l'angoisse. C'est ainsi que la conscience exilée cherche à revenir à soi, aussi bien en son histoire politique que dans la conscience mythique et conceptuelle de son essence. Aussi avons-nous vu le double-mouvement d'une histoire de l'esprit, dont le but ultime est la réconciliation du monde politique et de la communauté religieuse, mais qui, faute du savoir absolu et prisonnière de sa représentation, ne pouvait dépasser l'aspiration au néant face à un monde étranger à soi.

Nous avons en outre compris que l'unification de l'histoire ne pouvait s'opérer que par l'articulation de deux temporalités distinctes, significatives de l'aliénation de l'esprit dans le temps, si bien que dans l'histoire conceptuelle que nous propose la *PhE*, l'expérience religieuse *précède* l'expérience politique et en constitue le destin tragique où chaque monde s'en va à la catastrophe[466]. En effet, le combat originaire par lequel s'instaure un monde politique trouve dans sa nuit la représentation mythologique de son essence, représentation qui, à son tour, destine à la catastrophe les individus compris au sein de cet universel depuis un principe thanatocratique. Le sujet, hanté par la mort de l'esprit absolu et soumis à la domination d'un esprit du monde (*Weltgeist*), est ainsi conduit à revivre l'origine que masque la mythologie de son peuple autant qu'elle la signifie symboliquement. D'un monde perdu et en voie d'oubli, la conscience religieuse cherche ainsi depuis les images de sa nuit à manifester l'essence de ce qui est là étranger à soi et inquiétant, de ce qui est « *unheimlich* ». La poésie est alors l'activité qui, au moyen d'un langage symbolique, destine les individus qui s'y identifient à revivre une scène originaire occultée, laquelle, étant événement de l'angoisse, est aussi scène de cruauté. Une telle conscience hantée par ce spectre ne comprend en conséquence la répétition de l'être que sous le schème de la culpabilité et de la soumission à un destin tragique. Ainsi, au terme de l'histoire de l'esprit, la belle-âme se révèle comme l'accomplissement d'un mythe – luciférien – destiné à l'effectivité, ignorante du néant qui la fonde et la destine ; c'est pourquoi elle n'est aussi que l'accomplissement d'une scène passée angoissante et dont l'être est gardé secret, c'est-à-dire crypté dans la mémoire et inaccessible à la conscience aliénée. La révélation d'un tel secret (*Geheimnis*) devrait alors coïncider avec le retour à la terre natale (*Heimkunft*), et ne

[466] Evidemment non pas au sens où la section « Religion » précéderait la section « Esprit », mais au sens où, par exemple, la figure d'Achille précède et destine la figure d'Alexandre le Grand. En cela, le savoir religieux, sous une forme énigmatique, contiendrait la prévision symbolique, voire archétypique, des événements historiques.

pourrait s'obtenir qu'en supprimant par un acte sacrificiel – dont le sens ultime doit être ressaisi – l'*Unheimlichkeit*, révélant la présence effective du « Royaume de Dieu ». Décrypter ou démythologiser le christianisme aurait dès lors pour enjeu de produire un savoir de soi qui coïnciderait avec l'être présent, et de nous sortir du destin pour que l'esprit – la communauté des morts et des vivants – puisse y affirmer sa plus haute liberté. C'est là ce que nous supposons être la tâche et l'expérience propre du savoir absolu, et, plus encore, de la *phénoménologie de l'esprit* en tant que science achevée et introductive au système lui-même. En quoi dès lors le savoir absolu serait-il à même d'abolir l'aliénation de l'esprit et de lui faire retrouver le jour de la présence ? Et si l'abolition de la représentation religieuse doit passer par un sacrifice de la belle-âme romantique, que signifie seulement le savoir du sacrifice ?

A. De la cruauté du maître à la nouvelle Justice

La réponse à ces questions implique de nous questionner en premier lieu sur l'héritage mythologique et romantique du savoir absolu, et, plus particulièrement, sur le sens conféré au mythe central de la Passion. Le savoir absolu, conférant à l'ensemble de la *PhE* son sens, nomme en effet la science du savoir phénoménal « le calvaire de l'esprit absolu »[467]. Le savoir absolu est ainsi présenté comme retour au lieu originaire de la mise à mort de l'esprit absolu, lieu où le symbole hégémonique est celui du crâne. C'est aussi pourquoi l'expérience du savoir absolu est l'aboutissement et, ce faisant, l'expérience, d'un temps de recueillement ouvert par un deuil. Celui-ci – nous l'avons suffisamment mis en évidence – est bien celui de la mort de Dieu, et, en cela, le savoir absolu est bien l'avènement du Vendredi Saint spéculatif seulement annoncé dans *Foi et savoir*. Or si un tel deuil n'implique nullement pour Hegel un abandon définitif de Dieu – car l'enjeu est bien la résurrection du Dieu mort, non l'affirmation d'un athéisme –, il ne pourrait cependant être fait que sous la condition de reconnaître que la mythologie chrétienne fut l'ultime expérience religieuse, si bien que Hegel comprend l'impossibilité pour la religion de concevoir le sens ultime et conceptuel de la mort de Dieu. Les limites propres à la représentation mythologique en général empêcheraient ainsi le sujet de se réconcilier avec son monde, bien que la représentation spécifiquement chrétienne (ou plus exactement la religion dite révélée) accomplisse en elle le sens symbolique de la réconciliation.

[467] Hegel, *PhE*, tome 2, p. 313 / *GW 9*, p. 434.

En cela, il nous faut reconnaître que l'expérience chrétienne de la révélation est une condition nécessaire à l'accomplissement de la réconciliation mais non pas suffisante, puisqu'elle n'offre de réconciliation qu'avec le contenu de ce qu'elle en soi, mais non pour elle-même ; de même que la belle-âme est une condition nécessaire mais non suffisante, dans la mesure où celle-ci présente une réconciliation de ce que la conscience sait être pour elle-même, mais qui reste dans le refus d'une réconciliation avec le contenu absolu qu'elle est en soi. La belle-âme et la religion révélée sont donc bien deux réconciliations de l'esprit, mais des réconciliations *unilatérales* qu'il est nécessaire d'abolir pour procéder à leur ultime réconciliation dans le savoir absolu, ce sans quoi le Soi resterait dans l'ultime scission. Il est donc encore nécessaire que la conscience parvienne à la possession du savoir de son contenu absolu, et que celui-ci, elle le soit en même temps pour elle-même. « L'unification des deux côtés n'est pas encore indiquée ; elle est ce qui conclut la série des formations de l'esprit [c'est-à-dire qu'elle se révélera être le savoir absolu lui-même[468]] ; car en elle l'esprit vient à se savoir non pas seulement comme il est *en soi*, ou selon son *contenu absolu*, ni non plus comme il est *pour soi*, selon sa forme privée de contenu, ou selon le côté de la conscience de soi, mais comme il est *en soi* et *pour soi*. Mais cette unification est déjà arrivée *en soi* ; dans la religion elle s'est bien aussi produite en effet dans le retour de la représentation dans la conscience de soi, mais non dans la forme authentique, car le côté religieux est le côté de l'en soi qui fait face au mouvement de la conscience de soi. L'unification appartient par conséquent à cet autre côté [la belle-âme], qui par contraste est le côté de la réflexion à l'intérieur de soi (…) »[469]. Le savoir absolu doit donc encore réconcilier la belle-âme et la religion chrétienne, processus d'unification qui doit procéder de la belle-âme, qui, par son sacrifice, élève ces deux figures de l'esprit à une forme supérieure ; forme supérieure qui, plutôt que de les abandonner à leur être-passé, les accueille et les fait vivre comme le souvenir de ce que l'esprit présent fut pour être ce qu'il est. Cette réconciliation ultime est ainsi certes l'abolition de la représentation religieuse et de la belle-âme, mais également leur préservation mémorielle au sein de la révélation du concept absolu, par quoi la communauté religieuse élevée au savoir absolu sait que ce qu'elle est en soi dans le concept, elle l'est aussi pour elle-même dans le monde politique en laquelle vit l'esprit absolu.

[468] Cf. Hegel, *PhE*, tome 2, p. 302 / *GW 9*, p. 427 : « Cette ultime figure de l'esprit, l'esprit qui a son contenu parfait et vrai donne en même temps la forme du Soi et qui ainsi réalise son concept, tout en restant aussi bien dans son concept au cours de cette réalisation, est le *savoir absolu* ; ce savoir est l'esprit qui se sait soi-même dans la figure de l'esprit, ou est le *savoir conceptuel* ».
[469] Hegel, *Ibid*., pp. 298-299 / *GW 9*, p. 425.

Cependant, s'il est évident que Hegel aura en ces pages rompu avec l'antichristianisme de sa jeunesse pour penser la supériorité du christianisme sur le monde grec, et, plus encore, sa vérité comme préfiguration de la réconciliation absolue, cela ne peut suffire à supprimer l'hérésie et l'impiété de Hegel lorsqu'il affirme la supériorité de la science absolue ou conceptuelle sur la foi et la représentation religieuse. En effet, si la science spéculative est bien l'héritière de la mythologie chrétienne, elle en fait cependant un nouveau savoir qui n'est plus *a stricto sensu* un savoir religieux ou mythologique. Saisir la vérité du christianisme et s'élever, en l'incorporant, au-delà de l'expérience religieuse, c'est donc bien là la tâche qu'il nous faut comprendre comme le « Vendredi saint spéculatif », et c'est en donnant à la mythologie chrétienne la forme du concept que la belle-âme pourra, dans le sacrifice même de son mythe, opérer à la réconciliation absolue et retrouver ultimement la terre originelle. Peut-être est-ce seulement pour celui qui aurait pleinement – volontairement – accepté cette impossibilité d'une nouvelle mythologie, que le deuil de cette mort originaire pourrait être fait et qu'une nouvelle possibilité, un nouveau rapport à la divinité, serait ouverte, en un sens qu'il nous resterait encore à éclaircir. Que pourrait dès lors signifier une telle acceptation pleine et entière de la mort de Dieu, en tant qu'elle nous est d'abord révélée par la représentation mythologique du Christ ? Quelle serait alors la vérité de la mythologie chrétienne ?

1. La querre et la cruauté

Il ne reste d'abord qu'un cadavre, froid et humain, trop humain, telle la peinture d'Hans Holbein où le Christ y présenté là, exsangue, sans communauté pour le pleurer. Dans la nuit du monde qui s'abat suite à la mort de Dieu, c'est une tête sanglante et une figure blanche qui étaient apparues à Hegel du temps d'Iéna. Que signifient-elles ? N'y aurait-il pas, dans cette nuit du monde, un être passé qui nous appelle en attente d'une expérience à nous transmettre ? Cette figure sanglante ne serait-elle pas celle du Dieu mort ? Et ne serait-ce pas l'esprit qui, dans sa figure blême, se serait figé face à l'horreur de son crime ? Si de telles questions n'ont vocation à n'être que de simples hypothèses heuristiques, elles nous permettent de nous rappeler en premier lieu que la mort du Christ fut bien le résultat d'un crime, et, avec lui, d'une cruauté. C'est alors cette cruauté qu'il nous faut penser, un tel mot renvoyant au sens même de la vie et de la mort. Jean-Luc Nancy, dans un contexte mêlant psychanalyse et hégélianisme[470], nous

[470] Bien que la pensée de Freud puisse s'opposer radicalement en son matérialisme à la philosophie de Hegel, un rapprochement entre les deux penseurs n'en est pas moins très fécond. On se réfèrera notamment aux travaux de Claire Pagès, et en particulier à son ouvrage *Hegel et Freud*, CNRS éditions, 2015.

rappelle, dans son ultime ouvrage *Cruor*, que la cruauté vient de ce terme latin se distinguant de *sanguis* : « *cruor* » – est ici désigné le sang qui se répand hors du corps, qui se vide à l'extérieur, et, plus tardivement, le sang qui ne parcourt plus le corps pour revenir au cœur et à la pulsation de soi, mais se vide du corps pour ne laisser, s'il ne coagule pas, qu'un cadavre (*sanguis* désignera à l'inverse le sang qui circule dans le corps, et qui permet donc à la chair de croître et de se conserver)[471]. Être cruel, c'est donc d'abord, au sens le plus faible, faire couler le sang hors du corps. C'est ce vocabulaire du sang que nous devons retrouver chez Hegel afin de mieux saisir le sens de la mort de Dieu, et, partant, du savoir absolu. On ne s'étonnera pas – si cette œuvre qu'est la *PhE* est bien le recueillement qui, du Vendredi saint spéculatif, nous ouvre au dimanche du système de la science – de voir le sang apparaître comme une image particulièrement importante, et que, dans le savoir absolu, avec le sens de la Passion, c'est peut-être primordialement le sens conceptuel de l'Eucharistie qui s'y révèle[472].

Avant d'en venir à l'explicitation de la symbolique du sang dans la mythologie chrétienne et à son devenir conceptuel dans le savoir absolu, il nous faut toutefois ressaisir la scène originaire en laquelle le sang de la vie signifiera la mort, renversement à partir duquel seulement pourrait se produire un discours mythique. Quelle est cette scène originaire et en quoi engage-t-elle un discours mythique ? Nous avons déjà compris que l'esprit ne peut s'apparaître à lui-même qu'au moyen d'une lutte à mort pour la reconnaissance ; cependant, en tant que *peuple* ou *individu-monde*, c'est suite à l'épreuve de la guerre proprement dite que l'esprit s'apparaît à lui-même en son absoluité par la représentation mythologique de son essence, se donnant à lui-même un être-là dans l'Etat conçu comme expression objective de sa volonté. Plutôt que de revenir à la forme encore abstraite de la conscience de soi, il nous faut donc saisir celle-ci dans la réalité de la guerre, dans la mesure où celle-ci est la scène originaire en laquelle l'esprit fait événement en se scindant. L'angoisse qu'éprouve la conscience de soi acceptant l'esclavage est d'abord celle vécue sur le champ de bataille.

La guerre est un phénomène qui a pour condition la soumission de l'individu à un Etat, et au pouvoir de vie et de mort qu'un maître a gagné au cours d'une lutte, et dont le fantôme,

---

[471] Jean-Luc Nancy, *Cruor*, Galilée, 2021.

[472] Nous avons relevé dix-huit occurrences du terme « *Blut* » et de ses composés dans la *PhE*. Nous trouvons la première occurrence dans la préface (tome 1, p. 45 / *GW 9*, p. 38) où il est intéressant de voir Hegel distinguer la vie intérieure et l'automouvement du concept fait de chair et de sang de la méthode schématique et monochrome de Fichte et Schelling, qui n'exposent qu'un absolu cadavérique (l'exemple de l'anatomie que Hegel utilise dès le premier paragraphe de la préface n'est en ce sens pas du tout anodin). La seconde occurrence, sur laquelle nous allons immédiatement revenir, se trouve dans « Force et entendement », et désigne l'infinité (*Unendlichkeit*). Nous retrouvons ensuite de nombreuses occurrences dans la section « Esprit », particulièrement nombreuses dans l'étude de la *Sittlichkeit* grecque, puis, plus tardivement, dans le combat de l'*Aufklärung* contre la foi. Enfin, la dernière occurrence du terme se situe dans la section « Religion », où les mystères de Bacchus et de Cérès préfigurent l'Eucharistie.

par les institutions objectives de sa volonté, règne encore. Le maître s'institue comme l'Un qui intègre sous son commandement les multiples singularités et les particularisent, rappelant son droit de vie ou de mort sur elles, c'est-à-dire la possibilité de les sacrifier. C'est en cela que la guerre est l'événement provoqué par l'institution d'un principe thanatocratique et qui maintient par elle sa puissance. Rappelons une nouvelle fois ce que Hegel écrit dans sa phénoménologie du monde éthique : « Pour ne pas les laisser s'enraciner et se durcir dans cet isolement, donc pour ne pas laisser se désagréger le tout et s'évaporer l'esprit, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre ; par la guerre il doit déranger leur ordre qui se fait habituel, violer leur droit à l'indépendance, de même qu'aux individus, qui en s'enfonçant dans cet ordre se détachent du tout et aspirent à l'*être-pour-soi* inviolable et à la sécurité de la personne, le gouvernement doit, dans ce travail imposé, donner à sentir leur maître, la mort »[473]. Or l'expérience de la guerre – le champ de bataille – est avant tout celle du sacrifice sanglant, où l'individu exerce et voit la cruauté. C'est ainsi que Jean Vioulac nous rappelle, en commentant entre autres *La Raison dans l'histoire* de Hegel, que ce dernier a pu penser celle-ci comme l'étal d'une boucherie : « La guerre, écrit Vioulac, est en effet ce par quoi l'Universel vient dissoudre les particuliers et "leur donne à sentir leur maître, la mort" : dans la guerre, les individus "s'éprouvent comme un *néant* (*als ein* Nichtiges *fühlt*) et "ce caractère passager de ce qui est fini devient alors quelque chose de voulu et la négativité (*Negativität*) qui en est le fondement devient l'individualité substantielle propre à l'être éthique"[474]. En effet, si "l'Universel résulte du particulier et du déterminé et de leur négation" (*aus dessen Negation*), alors au cours de l'Histoire les hommes n'ont d'autre fonction que d'être "sacrifiés sur l'autel de l'Histoire", ou, plus crûment dit, "sacrifiés sur l'étal (*Schlachtbank*) de l'Histoire"[475] : la boucherie est alors la réalité de sa mise en œuvre »[476].

La guerre manifeste donc la vérité du pouvoir thanatocratique dans le sang, pouvoir de mort qui est aussi bien pouvoir du mort dont la loi est encore effective parmi les vivants. L'angoisse ressentie dans la guerre est celle-ci même qui résulte de la chair meurtrie et de l'écoulement du sang hors des corps. Elle vient et interrompt le rythme et la fluidité du mouvement du sang dans le corps, elle produit l'arythmie des pulsations du cœur et laisse entrevoir la mort comme cessation du mouvement. « Le sang qui coule ne cesse pas de couler, écrit Nancy. Sa coulée est renouvelée par la pulsation du cœur. Que cesse cette pulsation et tout

[473] Hegel, *PhE*, tome 2, p. 23 / *GW 9*, p. 246.
[474] Cf. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III, p. 23.
[475] Cf. *GW 18*, p. 157.
[476] Jean Vioulac, *Métaphysique de l'anthropocène*, PUF, 2023, pp. 118-119.

s'arrête. Elle relève en vérité d'une pulsion : le cœur est poussé à battre, à contracter et à dilater les cavités qui le composent. Il comporte un groupe de cellules (le nœud sinusal) qui déclenchent de manière rythmique l'alternance du battement. Là, dans ce nœud, la vie se pousse à vivre. Ou elle y est poussée. Cela revient au même : la vie reçoit sa propre poussée ou éprouve sa propre pulsion »[477]. Or sur le champ de bataille plus rien ne pulse ni ne pousse, le désir, investi par l'angoisse, est capté par un « Rien » et sépare la vie de la conscience de soi. La vie devient ici la déchéance d'une conscience de soi alors exilée, et qui se représentera le retour à soi par la suppression de cette vie coupable.

Revenons alors à la thématique du sang dans la *PhE* : si Hegel ne mentionne pas l'image du sang lors de la dialectique du maître et de l'esclave, il est notable que celle-ci le fut au chapitre précédent « Force et entendement » pour désigner une *infinité* qui se révèlera bientôt être celle de la conscience de soi et de la vie, et dont le mot d'*Unendlichkeit* achèvera la dernière section de la *PhE*. Dans ce chapitre « Force et entendement », le mot de *Blut* y est en effet employé métaphoriquement pour désigner le concept de l'infinité simple (*einfache Unendlichkeit*), lequel désigne à son tour « l'essence simple de la vie », c'est-à-dire l'identité à soi d'une vie qui ne s'oppose pas encore à la conscience de soi : « Cette infinité simple, ou le concept absolu, doit être nommé l'essence simple de la vie, l'âme du monde, le sang universel qui, omniprésent, n'est ni troublé ni interrompu dans son cours par aucune différence, qui est plutôt lui-même toutes les différences aussi bien que leur être-supprimé ; il a des pulsations en soi-même sans se mouvoir, il tremble dans ses profondeurs sans être inquiet. Cette infinité simple est *égale-à-soi-même*, car les différences sont tautologiques ; ce sont des différences qui ne sont pas des différences »[478]. Ainsi, le mot *Blut* renvoie ici au latin *sanguis* que Nancy, en un dialogue implicite avec Hegel, cherche à penser en son originarité, avant même les termes conceptuels de la métaphysique : « *Soi* ne se définit pas comme un rapport à soi. Ni comme un être "en soi", "à" soi ou "pour" soi. *Soi* est étranger et antérieur à toutes ces catégories. Il est étranger et antérieur au dédoublement qu'elles supposent. Aucune préposition ne peut relier soi à lui-même puisqu'il ne lui est pas extérieur : *il s'est toujours déjà précédé comme autre en tant que lui-même.* C'est pourquoi il est sang : fluide sous pression dans un circuit fermé qui pourtant communique avec tous les dehors de l'air, de la nourriture et de la déjection. Jamais lui-même ne passe dehors, ou bien il cesse de couler et se coagule. Lui-"même" il n'est sans doute jamais :

[477] Jean-Luc Nancy, *op. cit. supra*, pp. 20-21.
[478] Hegel, *PhE*, tome 1, p. 136 / *GW 9*, p. 99.

il n'est que sa circulation et ses communications avec le dehors se passent à sa limite (dans les alvéoles pulmonaires ou dans la muqueuse intestinale) »[479].

Pour que le Soi confondu avec la vie se distingue de lui-même et fasse de la conscience de soi un objet à part entière et distinct de la vie (et pour qu'ainsi un *autre* Soi distinct de sa vie et de son Soi puisse apparaître), il faut ainsi que cette fluidité soit interrompue par l'écoulement au dehors. L'argument de Hegel tient à ce que toute pulsation, c'est-à-dire moteur d'un mouvement circulaire de perte et de retour à soi, présuppose toujours déjà une scission de soi à soi, bien que celle-ci ne soit pas d'abord exprimable : « nous n'avons pas besoin de demander *comment* de cette pure essence, *comment proprement hors* d'elle, la différence ou l'être-autre sortent ; car la scission (*Entzweiung*) a déjà eu lieu, la différence a été exclue de l'égal-à-soi-même et a été mise à part ; ce qui devrait être l'*égal-à-soi-même* est donc déjà l'un des deux termes, au lieu d'être l'essence absolue »[480]. Il n'y a d'égalité à soi qui ne puisse apparaître avant que la scission ait eu lieu, et l'esprit ne peut pas faire que cette scission n'ait pas eu lieu. Il est déjà un dehors qui n'est pas « moi », qui peut refuser ce que je suis, un dehors qui possède aussi, comme moi, une volonté, et qui, comme moi, peut se saisir de ma vie pour rester auprès de lui-même. C'est pourquoi il est aussi toujours du sang qui a coulé au dehors, une angoisse qui est venu inquiéter une pulsation tremblant en sa profondeur, une infinité tombée dans la finitude de l'existence, et, partant, un esprit aliéné dans le temps en quête de sa propre infinité perdue. Deux mythes vont alors se révéler ici décisifs : d'une part celui de la Chute, et d'autre part celui de la Rédemption.

La cruauté est donc ce par quoi l'égalité originaire des consciences de soi se scinde en maîtrise et servitude, mais le retour à cette égalité implique en effet que soit racheté et justifié le sang versé. S'abreuver de l'âme du monde – cette infinité cruellement versée pour que l'esprit puisse s'objectiver – est alors l'acte par lequel l'esprit découvre la figure présente qui est la sienne. Or si *cruor* est le nom du sang expulsé au dehors, la cruauté ne peut être le sens du retour vers *sanguis*, et nous devons ainsi également être attentif à la métaphore du vin qui, dans de multiples traditions religieuses, et que Hegel reprend en partie à son compte, signifie la substitution du sang. L'expérience de la conscience de soi mobilisant la puissance de l'entendement pour soumettre la vie, et, plus tardivement, l'expérience concrète de la guerre et du champ de bataille, seraient ainsi matrice d'une représentation mythique qui aura en son cœur la métaphore du sang, récit d'une chute suite à un acte de cruauté et d'une expulsion hors de la pure loi tautologique. Mais il y a cet autre mythe qui entend retrouver l'égalité à soi originelle

[479] Jean-Luc Nancy, *op. cit. supra*, pp. 23-24.
[480] Hegel, *PhE*, tome 1, p. 137 / *GW 9*, p. 100 ; trad. modifiée.

par la rédemption, laquelle mobilise le symbolisme du vin pour y signifier un autre sang, celui-là même de l'immortalité.

2. La spectralité et le trésor de l'esprit

Avant d'en venir au rapport entre le sang et le mythe, pour en venir à l'explicitation de la Passion chrétienne et son accomplissement dans le savoir absolu – le Vendredi Saint spéculatif – il nous faut cependant encore revenir sur le caractère *spectral* de l'esprit. La conscience de soi qui exige ici le sacrifice des particuliers pour préserver sa loi et sa présence dans l'effectivité est en effet certes l'esprit d'un peuple (*Volkgeist*), mais celui-ci est avant tout communauté des morts et hantise des vivants, rappelant qu'il est un spectre qui par sa hantise instaure la domination des morts sur les vivants dans le but de conserver cette communauté au-delà de la mort de ses membres. « Grâce à cette dissolution de la forme de la subsistance, écrit Hegel, l'esprit réprime l'engloutissement dans l'être-là naturel loin de l'être-là éthique ; il préserve le Soi de la conscience, et l'élève dans la *liberté* et dans sa *force* (*Kraft*). – L'essence négative se montre comme la *puissance* (*Macht*) propre de la communauté, comme la *force* de sa conservation d'elle-même ; la communauté trouve donc la vérité et le renforcement de son pouvoir dans l'essence de la *loi divine* et dans le *royaume des morts* »[481]. La vie éthique d'un peuple reçoit dès lors de la guerre la capacité à se conserver au-delà de la mort de ses citoyens, et c'est là ce que leur donne à sentir le gouvernement étatique qui les envoie sur le champ de bataille. C'est que la « puissance » du peuple, ce que la communauté peut faire, est une activité qui fut d'abord celle des morts et qui ne cesse de se répéter : la puissance que mobilise un peuple qui part en guerre est une activité morte que la force des vivants mobilise. La représentation de l'entendement qui distingue le monde des vivants du monde des morts, le phénomène de sa force suprasensible, est alors « la puissance monstrueuse et immense du négatif (*die ungeheure Macht des Negativen*) »[482], laquelle s'effectue au moyen d'une « force magique » (*Zauberkraft*) qui convertit ce qui est mort en une positivité, et permet alors au *Volkgeist* de se maintenir en vie et de justifier ses institutions. C'est ainsi dans le sang versé par cruauté sur le champ de bataille que l'esprit, en tant que communauté politique, en vient à se manifester à soi.

L'expérience du combat (*Kampf*), et, plus spécifiquement encore, de la guerre (*Krieg*) débouche donc sur l'épreuve du deuil, laquelle va produire l'esprit dans sa spectralité propre. En premier lieu, le dépassement de la mort et son intégration au sein du mouvement de la vie

[481] *Ibid*., tome 2, p. 23 / *GW 9*, p. 246.
[482] *Ibid*., tome 1, p. 29 / *GW 9*, p. 27. Traduction modifiée.

de l'esprit – une vie qui porte la mort en soi – implique de garder présent, au sein du monde des vivants, celui qui s'est absenté de la vie : il faut que la mort ne soit pas anéantissement – une mort sans signification, ou simplement naturelle – mais un *éloignement* de la vie et un *retour* vers elle. C'est pourquoi le mort doit d'une manière ou d'une autre revenir parmi les vivants, sans être à proprement parler là, et c'est dans une phénoménalité spectrale qu'un tel retour s'opère pour la conscience qui hérite de l'œuvre laissée par les morts sur le champ de bataille. C'est ce que nous rappelle encore Jean Vioulac, toujours dans un contexte hégélien : « (…) si l'homme est en son essence le Mortel, ce n'est pas seulement parce que la mort est son avenir et son horizon, mais aussi qu'elle est son passé et sa patrie. Hegel disait déjà des hommes que "leur Histoire, leurs actions et celles de leurs ancêtres sont les leurs : elles vivent dans leurs souvenirs (*Erinnerung*), elles les ont faits tels qu'ils sont et elles leurs appartiennent. Tout cela est leur propriété mais ils en sont aussi possédés (*besessen*) car c'est leur substance, leur être"[483], souvenance et possession qui sont alors l'essence de l'esprit. En tant qu'il n'est pas un animal et se définit par l'esprit, l'homme est en effet *en son essence un héritier* ; le monde dans lequel il vit, les outils qu'il utilise, le type de rapport qu'il a avec autrui, les habitudes et les mœurs qui sont les siennes, son savoir et ses croyances, les idées et les significations avec lesquels il interprète et comprend les données, la langue même qu'il parle et lui permet de dire *Je*, tout est transmis par héritage, tout est leg de générations mortes : "Ce que nous sommes, nous le sommes aussi historiquement", précisait ainsi Hegel, "Le trésor de la raison consciente d'elle-même qui nous appartient, qui appartient à l'époque contemporaine, ne s'est pas produite de manière immédiate, n'est pas sorti du sol du temps présent, mais est en soi essentiellement un héritage (*eine Erbschaft*), plus précisément le résultat du travail, le travail de toutes les générations antérieures du genre humain"[484] »[485]. L'homme est donc esprit en tant qu'il est pour une part communauté endeuillée et, pour une autre part, héritière de l'œuvre et du sang versé des générations passées. Celles-ci vivent encore dans les générations présentes, non seulement dans les œuvres qui sont là et dans leurs usages, mais dans l'ensemble de la vie éthique et dans la langue en laquelle elle s'exprime. Les vivants répètent ainsi les expériences des générations passées, et c'est seulement parce que ces expériences ont été transmises que le « trésor » dont les vivants héritent du travail des morts peut leur appartenir.

On sera ici particulièrement attentif à cette image du trésor, ainsi qu'à celle de la richesse qui lui est liée, lesquelles jouent un rôle important dans la *PhE*. En effet, si le savoir absolu doit

[483] La citation est tirée de *La Raison dans l'Histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, Plon, 1965 p. 147.
[484] La citation est tirée des *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, t. I p.25.
[485] Jean Vioulac, *op. cit. supra*, pp. 55-56.

nous reconduire au commencement, c'est-à-dire à l'expérience de la certitude sensible, celle-ci se manifeste d'abord comme « la connaissance *la plus riche*, comme une connaissance, certes, d'une richesse à ce point infinie qu'on n'en peut trouver aucune limite, ni en extension, dans l'espace et dans le temps où elle se déploie, ni en *pénétration*, dans le fragment extrait de cette plénitude par division »[486]. Seulement, Hegel ajoute aussitôt que cette « *certitude* se révèle expressément comme la plus abstraite et la plus *pauvre vérité* ». Le plus concret devient le plus abstrait, la plus haute richesse devient la plus basse pauvreté : dans la simple prononciation de l'étant – « ceci est » – le sujet révèle que ce qui est là, trésor produit par toutes les générations antérieures, ne lui appartient que de droit et non effectivement. L'enjeu est ainsi de revenir à la certitude sensible pour prendre possession d'un tel trésor de l'esprit, ce qui implique cependant de s'élever à la science de ce qui est là, c'est-à-dire de concevoir l'histoire qui a produit l'être-là. « La Science, écrit Hegel dans le savoir absolu, contient en elle-même cette nécessité d'aliéner de soi la forme du pur concept, et contient le passage du concept dans la conscience. En effet l'esprit qui se sait soi-même, justement parce qu'il saisit son concept, est l'égalité immédiate avec soi-même, et cette égalité est dans sa différence la *certitude de l'immédiat*, ou la *conscience sensible*, – le commencement dont nous sommes partis ; ce mouvement de se détacher de la forme de son Soi est la liberté suprême et la sécurité de son savoir de soi »[487].

La trésor est donc là – le Royaume déjà accompli – car il signifie la récollection des richesses mises en commun, il est ce monde qui est nôtre. Mais au commencement, notre langage est le plus pauvre : ce trésor ne nous appartient pas, ou, plutôt, s'il n'appartient qu'à nous, ne nous appartient pas actuellement, et la volonté de le saisir est bien plutôt le récit d'une chute et l'expulsion de ce Royaume. La richesse de la certitude sensible n'appartient pas à l'être, mais à son néant, qui constitue l'intériorité de l'*ici* et *maintenant*, c'est-à-dire un universel, une multiplicité d'individus singuliers dans une multiplicité d'ici et de maintenant, qui, par leur œuvre commune, auront produit l'unité du monde en lequel nous venons à être. La richesse n'est pas seulement ce qui est là maintenant, mais le résultat moyennant la préservation de son devenir dans la mémoire, c'est-à-dire le savoir des expériences par lesquelles s'est produit l'être-là. Dès la préface Hegel parlait de ce résultat comme un « universel sans vie » (*unlebendige Allgemeine*), un « cadavre que la tendance a laissé derrière soi »[488]. La richesse est la vie qui par son sacrifice a porté à l'être ce dont nous héritons, et elle n'est accessible qu'à celui qui plonge dans la nuit de l'esprit pour redonner vie à ce cadavre, une vie proprement

[486] Hegel, *PhE*, tome 1, p. 81 / *GW 9*, p. 63.
[487] *Ibid*., tome 2, p. 311 / *GW 9*, p. 432.
[488] *Ibid*., tome 1, p. 7 / *GW 9*, p. 11.

spirituelle qui ne se fait que dans la réminiscence de sa vie passée, accomplissant alors la négation de la négation, ou, autrement dit, le retour à la vie du mort.

Or dans la mesure où cette richesse est le fruit de toutes les vies que l'humanité a sacrifié pour y édifier son monde, la philosophie doit avoir pour tâche de retraverser l'histoire du monde et les multiples expériences qui l'ont constitué, afin de rendre possible l'expérience du nouveau monde qui est là et attend d'être compris par le prisme d'un règne intellectuel. « Mais de l'autre côté du devenir de l'esprit, écrit-il à la fin du « Savoir absolu », l'*histoire,* est le devenir qui s'actualise *dans le savoir,* le *devenir se médiatisant soi-même,* – l'esprit aliéné dans le temps ; mais cette aliénation est aussi bien l'aliénation d'elle-même, le négatif est le négatif de soi-même. Ce devenir présente un mouvement lent et une succession d'esprits, une galerie d'images dont chacune est ornée de toute la richesse de l'esprit, et elle se meut justement avec tant de lenteur parce que le Soi doit pénétrer et assimiler toute cette richesse de sa substance. Puisque la perfection de l'esprit consiste *à savoir* intégralement ce qu'*il est*, sa substance, ce savoir est alors sa *concentration en soi-même* dans laquelle l'esprit abandonne (*verläßt*) son être-là et en confie (*übergibt*) la figure au souvenir (*Erinnerung*). Dans sa concentration l'esprit est enfoncé dans la nuit de sa conscience de soi, mais son être-là disparu est conservé en elle, et cet être-là supprimé (…) est le nouvel être-là, un nouveau monde et une nouvelle figure de l'esprit. En elle et au sein de son immédiateté l'esprit doit recommencer depuis le début aussi naïvement, extraire de cette figure sa propre grandeur comme si tout ce qui précède était perdu pour lui, et comme s'il n'avait rien appris de l'expérience des esprits précédents ; mais la *récollection du souvenir* les a conservés ; elle est l'intérieur et la forme, en fait plus élevée, de la substance »[489]. Recommencer à partir de la certitude sensible implique alors de s'abandonner dans cette nuit en laquelle repose l'histoire du monde comme royaume des morts, et de récollecter les souvenirs que ces morts ont à nous transmettre, c'est-à-dire leur expérience, ce sans quoi l'être présent n'aurait pas son sens plein et entier. « Le royaume des esprits qui ainsi s'est façonné dans l'être-là constitue une succession dans laquelle un esprit a remplacé l'autre, et chacun a pris de son prédécesseur le royaume du monde spirituel »[490]. Le Royaume de l'être-là sensible est en cela conçu comme la construction d'une succession de royaumes qui se sont succédés dans le temps : la conscience de soi doit ainsi se concentrer en soi-même afin de traverser le processus d'unification de cet unique Royaume en le reprenant depuis son commencement.

Parvenu au terme de ce processus, l'esprit peut donc retrouver la certitude sensible, le savoir de ce qui est présent là en totalité, c'est-à-dire sa propre infinité en toute sa richesse, en

[489] *Ibid.*, pp. 311-312 / *GW 9*, p. 433
[490] *Ibid*.

exprimant non plus l'universel abstrait, l'être, mais bien l'universel concret qui est le mouvement même de laisser la différence sortir de l'unité pour y accomplir son mouvement propre, et, de là, revenir en cette unité. En cela Vioulac a raison de penser que l'esprit hégélien, en tant qu'absolu précisons cependant, n'est pas conçu comme un spectre ; plus exactement, devrions-nous dire, l'esprit absolu est sur son trône car il a outrepassé le spectre qui le destine à la tragédie, il est le vivant absolu qui règne sur les morts et mobilise leur puissance pour porter à la présence la figure vraie de ce qu'il est là. « Dans la logique métaphysique du système hégélien, écrit Vioulac, "l'abîme de scission le plus profond" qu'est la mort du Christ est conçu comme moment de la médiation dans le processus d'autofondation de l'Un, dont elle a pour fonction de confirmer la positivité par sa propre abolition : "Le Christ est ressuscité. La négation est par là vaincue et la négation de la négation est ainsi moment de la nature divine"[491], l'esprit absolu est en cela fondé sur le *déni absolu de la négativité absolue*, celle de la mort. C'est pourquoi Hegel ne conçoit jamais l'esprit comme spectre mais au contraire comme présence totale et positivité intégrale : l'Absolu est l'Un, "Dieu est la réunion de soi avec soi"[492] et il se réalise effectivement sous la forme de la totalité de l'Etat, dont le prototype historique, de fait, fut l'Eglise »[493]. Le Royaume spirituel est ainsi le système spéculatif de la science dont la *PhE* en est partie intégrante en tant qu'introduction, et il l'est parce que, comme le Christ, il est revenu du royaume des morts et ressuscité. L'esprit absolu est la vérité du Christ – là est l'impiété – car la parole de résurrection n'est plus celle de la représentation religieuse et de la foi, mais celle de la science du concept absolu.

3. Mythologie et tragédie

La *PhE* reproduit ainsi en sa structure narrative le schème poétique classique d'une descente aux Enfers et d'un retour au jour, ou, mieux, pour employer un autre mythe, si tant est que l'on a pu dire de la *PhE* qu'elle était l'Odyssée de l'esprit, elle serait alors plus exactement ce que l'on pourrait nommer la « Νέκυια » de l'esprit, rituel funéraire d'invocation aux morts qu'Ulysse doit faire avant de pouvoir retrouver la terre d'Ithaque. La *PhE* en effet, descend au royaume des morts qui ont fait l'histoire afin d'apprendre d'eux les expériences seules à même de nous donner la possession de la richesse infinie de l'être-là présent. Si la scène originaire cependant est celle de la *guerre*, elle est seulement origine de la *scission*, et non pas celle de

[491] La citation est tirée de Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Vrin, tome III, p. 147.
[492] *Ibid*., p. 245.
[493] Jean Vioulac, *Métaphysique de l'anthropocène*, p. 353.

l'unité originaire de l'esprit en laquelle les consciences de soi vivent dans une égalité et un rapport d'amour, et non de haine. C'est pourquoi cette invocation des morts doit aller jusqu'au bout du royaume souterrain afin de retrouver le jour, sous peine de ne pas réussir à revenir en-deçà de la guerre, et de s'enfermer dans la répétition de celle-ci, comme Ulysse pourrait par exemple répéter la cruauté dans le massacre des prétendants. L'enjeu de la *PhE* est, comme nous l'avons déjà annoncé, de substituer au sang de la cruauté un autre sang symbolique, le vin, et de conférer ainsi au sacrifice un sens qui ne soit pas celui du sacrifice sanglant, et c'est ainsi pourquoi ce sont dans des figures christiques, celles de la Passion et de la Cène, que Hegel conclut l'élévation de l'esprit au concept absolu. Si celles-ci sont destinées à révéler le concept absolu en s'abolissant cependant à titre d'image sensible, alors elles doivent être aussi révélatrices du rapport que le concept absolu entretient à cette image du sang, et, partant, de son sens sacrificiel. En quoi dès lors de telles figures mythiques contiennent en elles le concept absolu, et quelles sont aussi leurs limites quant à sa révélation ?

Repartons de cet énoncé de J.-L. Nancy : « Les récits racontent d'où on vient, où on va, et comment se combinent nos affaires. Ceux-ci sont avec nous, ceux-là contre nous. Nous sortons tous des mêmes ventres ou bien au contraire de reins incomparables. Quel sang coule dans nos veines, et de quelle origine il témoigne, de quelles vigueurs il est chargé. Comment il sait bouillonner et jaillir »[494]. Le récit mythique est cependant parole adressée à l'autre, parole qui raconte qui je suis, qui tu es, qui nous sommes, en remémorant une scène passée originaire. Or il est notable que le sang joue un rôle primordial dans la signification de ce qui est communiqué. « Pour-l'autre se raconte en pour-le-sang. Le sang est le tout premier matériau de la fiction : père, frère, sangs-mêlés – tandis que le lait fait couler une autre fiction, mère, sœur et enfants. Les deux se boivent, c'est-à-dire repassent par les voies de la parole qu'elles remontent jusqu'au silence. La parole *est* le sang qui circule entre les corps, qui touche et pousse et rythme les battements de l'autre (…) C'est pourquoi le sang est à part du corps tout en étant sa vie. Le sang et la parole circulent semblablement et l'un en l'autre. C'est pourquoi le mythe du *corpus meum* est aussi celui du *sanguis meum*. (Et par là il répète, reprend, impulse à nouveau un élément mythique diffus en toutes les traditions.) On l'oublie souvent, mais le récit est ainsi, en deux temps : ceci est mon corps, ceci est mon sang. Mangez et buvez. *Sôma* et *aima*, la chair et le sang, le corps et son animation. Le sang est donc bien distinct du corps, comme le rythme est distinct du tambour. Le sang est aussi mythique que physique. La pulsion est sanglante, le sang pulse et palpite »[495]. Si le sang a un rapport au mythe, mais également au

[494] Jean-Luc Nancy, *Cruor*, p. 61.
[495] *Ibid.*, pp. 62-63.

concept, c'est qu'il est métaphore de la parole en tant que *sanguis* (*cruor* est plutôt l'absence de dialogue, ou le dialogue rompu, ou encore la parole réduite au silence, angoisse inexprimable) ; le partage du même sang, par quoi débute la vie éthique dans la famille, est intimement lié à l'échange de la parole, et l'enjeu pour celui qui est expulsé hors de la vie éthique est ainsi de retrouver ce partage du sang, qui est donc aussi partage de la parole.

Si les mythes racontent cependant l'histoire de ceux qui partagent le même sang, ils sont aussi et peut-être d'abord l'histoire du sang versé et l'épreuve de l'expatriation. Les périodes de paix ne sont-elles pas, comme l'écrira plus tard Hegel, les pages blanches de l'histoire ? Les noms de ceux qui font l'histoire ne sont-ils pas ceux de qui ont fait couler le sang ou vu s'écouler le leur ? En cela, le « ceci » de la certitude sensible n'est peut-être pas le commencement ; il ne le serait seulement pour la conscience qui aurait oublié son origine ; « ceci est le jour » et « ceci est la nuit » sont en vérité peut-être dès le commencement « ceci est mon corps » et « ceci est mon sang », car, pour que le sujet puisse maintenir l'alternance du jour et de la nuit dans leur négativité, il lui faut déjà faire l'épreuve du négatif dans l'angoisse, si bien que la certitude sensible présuppose peut-être déjà l'épreuve de l'angoisse qui a été seulement refoulée, et qu'il lui faudra de nouveau affronter à mesure que la conscience s'élève à l'expérience de l'entendement et, de là, à l'expérience de la conscience de soi. Ce savoir de la certitude sensible est en vérité un savoir du néant des choses sensibles, et c'est la première chose que doit reconnaître la conscience ; c'est pourquoi la vérité de la certitude sensible est une vérité qui d'emblée se donne à travers les mystères antiques de Cérès et de Bacchus, que Hegel mentionne au premier chapitre de la *PhE* : « A l'occasion de cette référence à l'expérience universelle, écrit-il, qu'il nous soit permis d'anticiper sur le domaine de la pratique par la considération suivante : on peut dire à ceux qui affirment cette vérité et cette certitude de la réalité des objets sensibles, qu'ils doivent revenir dans les écoles élémentaires de la sagesse, revenir précisément aux anciens mystères d'Eleusis (de Cérès et de Bacchus), et qu'ils ont d'abord à apprendre le secret de manger le pain et de boire le vin. Car l'initié à ces mystères n'aboutit pas seulement à douter de l'être des choses sensibles, mais encore à en désespérer ; pour une part il accomplit l'anéantissement de ces choses, et pour l'autre il les voit accomplir cet anéantissement. Les animaux mêmes ne sont pas exclus de cette sagesse, mais se montrent plutôt profondément initiés à elle ; car ils ne restent pas devant les choses sensibles comme si elles étaient en soi, mais ils désespèrent de cette réalité et dans l'absolue certitude de leur néant, ils les saisissent

sans plus et les consomment. Et la nature entière célèbre comme les animaux ces mystères révélés à tous qui enseignent quelle est la vérité des choses sensibles »[496].

Le savoir de la certitude sensible est ainsi non seulement savoir du néant des choses sensibles, mais également savoir – désormais conscientisé – d'un savoir animal sur l'être même de la nature. Ce qui se révèle dans les mystères d'Eleusis est alors expérience originelle refoulée et tenue secrète pour celui qui se tient dans le jour. Hegel, dans la phénoménologie de l'œuvre d'art vivante, reprécisera ce qui n'était qu'esquissé dans la certitude sensible : « Descendant de sa pure essentialité vers une force objective de la nature, et vers ses manifestations, elle [la conscience] est un être-là pour l'Autre, c'est-à-dire pour le Soi, par lequel elle est consommée (…) Dans cette jouissance se dévoile donc ce qu'est cette essence lumineuse surgissante ; la jouissance est le mystère de cette essence ; car l'élément mystique n'est pas la dissimulation d'un secret ou l'absence de savoir, il consiste plutôt en ce que le Soi se sait un avec l'essence, et cette essence est donc révélée (…) Ce qui ainsi, grâce au culte, est devenu manifeste à l'esprit conscient de soi en lui-même, c'est l'essence *simple* comme le mouvement par lequel d'une part elle passe de son secret nocturne dans la conscience pour en être la substance silencieuse et nourrissante, tandis que d'autre part elle se perd de nouveau dans la nuit souterraine, dans le Soi, pour s'attarder sur terre seulement avec la silencieuse nostalgie maternelle »[497]. Il n'y a donc rien de secret dans les mystères, ou, plus exactement, ils sont eux-mêmes la révélation de l'essence simple du Soi qui s'est oublié lui-même : la jouissance qui suit la consommation du pain et du vin, rendant un culte à Déméter et Bacchus, est bien révélation d'une lumière au sein de la nuit, lumière qui est celle de l'origine elle-même. L'expérience religieuse de l'œuvre d'art vivante fait donc apparaître comme le Soi ce qui jusqu'à présent était considérée comme l'Autre, et le Soi se saisit dès lors dans son unité avec la nature. C'est pourquoi par ailleurs Hegel pouvait caractériser dans la préface le vrai comme « le délire bachique dont il n'y a aucun membre qui ne soit ivre (…) délire [qui] est aussi bien le repos translucide et simple »[498]. En cela la folie propre à Bacchus et aux Ménades n'est pas étrangère à la raison spéculative, mais plutôt en est l'expression même ou sa forme originelle. Dans le mouvement de la vérité, tel qu'il se donne dans les mystères d'Eleusis, « ce qui vient à se distinguer en lui, et à se donner un être-là particulier, est préservé comme quelque chose qui a une *réminiscence* de soi, comme quelque chose dont l'être-là est le savoir de soi-même, tandis que ce savoir de soi-même est

[496] Hegel, *PhE*, tome 1, pp. 90-91 / *GW 9*, p. 69.
[497] *Ibid*., tome 2, pp. 238-239 / *GW 9*, pp. 386-387.
[498] *Ibid*., tome 1, p. 40 / *GW 9*, p. 35.

non moins immédiatement être-là »[499]. On trouve donc dans la figure bachique de la vérité un savoir de la vie de l'esprit comme vie qui porte en soi-même la mort, c'est-à-dire comme vie capable d'intérioriser la mort et d'en faire un moment de soi-même, une mort qui n'est donc plus à craindre comme un maître absolu extérieur à soi, mais bien comme le pouvoir même du Soi qui possède cette puissance absolue pour s'affirmer lui-même en sa liberté et se manifester comme le tout universel en lequel les singularités viennent à être aussi bien comme moments nécessaires et positifs, que dans leur anéantissement, qui n'est autre que le sacrifice de soi.

Cependant, si l'ivresse et le délire propre à Bacchus est une figure importante dans la représentation de l'esprit absolu, ce dieu et les mystères d'Eleusis qui lui sont liés ne sont pas encore la vérité du concept absolu, et Hegel pouvait bien écrire que la conscience de nouveau « se perd de nouveau dans la nuit souterraine ». Si l'initié appréhende effectivement le néant de la singularité sensible d'abord par le doute (*Zweifel*), puis par le désespoir (*Verzweiflung*), il n'appréhende cependant pas encore la nullité (*Nichtigkeit*) de celle-ci comme le Soi lui-même, et ce « maître absolu » qu'est la mort, demeure encore un autre auquel il est soumis : cette puissance d'anéantissement demeure pour lui-même un autre, et lui-même ne se comprend pas comme l'opérateur de la justice du mouvement du concept absolu. « Ce qui toutefois se dévoile ici à la conscience, ce n'est encore que l'esprit absolu qui est cette essence *simple* et non pas celui qui est comme esprit en lui-même ; en d'autres termes ce qui se dévoile ici c'est seulement l'esprit *immédiat*, l'esprit de la nature. Sa vie consciente de soi est donc seulement le mystère du pain et du vin, de Cérès et de Bacchus, non le mystère des autres dieux, des dieux proprement supérieurs dont l'individualité inclut en soi comme moment essentiel la conscience de soi comme tel. L'esprit ne s'est donc pas encore sacrifié à la conscience de soi *comme esprit conscient de soi*, et le mystère du pain et du vin n'est pas encore le mystère de la chair et du sang »[500]. Si Hegel reconnaît bien une filiation entre la figure de Bacchus et du Christ – filiation qui était déjà au cœur de la poésie de Hölderlin – il n'est toutefois pas question de les identifier purement et simplement sans comprendre la différence qui les sépare, et le progrès que représente la figure du Christ par rapport à celle de Bacchus dans la révélation à soi de l'esprit absolu. Revenant à l'essence originaire de l'esprit qui sort de la nature, l'esprit ne sait pas encore ce qui signifie l'acte de se sacrifier, c'est-à-dire de consommer le pain et le vin comme son propre sang : il est encore nécessaire de dépasser les mystères d'Eleusis pour s'introduire aux mystères de l'Eucharistie. Le mythe central à partir duquel l'esprit absolu doit prendre conscience de son essence sacrificielle est dès lors bien celui de la Cène, dont le pendant est

[499] *Ibid*.
[500] *Ibid*, tome 2, p. 239 / *GW 9*, p. 387.

celui de la Passion : exprimant un seul et même sacrifice, l'enseignement décisif n'y est cependant par le versement du sang dans la passion, mais bien celui de la substitution de ce sang par le vin, et de la chair par le pain, au moyen de laquelle seule la communauté peut se retrouver unie, là où la cruauté l'a divisée.

B. La solitude et la vie : le trône de l'esprit absolu

S'il est donc un progrès de l'expérience religieuse dans le mystère eucharistique de la chair et du sang, nous avons encore à comprendre en quoi le savoir absolu hégélien hérite de ce mystère, et comment la spéculation philosophique, supprimant sa forme représentative ou mythologique, en accomplit la vérité. Nous devons alors questionner le sens du *sacrifice*, concept essentiel à l'ensemble de la philosophie hégélienne, à partir duquel nous pourrons comprendre en quoi la philosophie de l'histoire est aussi accomplissement d'une justice, qui, dans l'histoire, aura certes été rendue inopérante par l'œuvre du mal (de la cruauté originaire jusqu'à l'hypocrisie de la belle-âme), mais qui pourrait en retour justifier le mal lui-même dans l'œuvre divine. Le savoir absolu, dans un passage désormais célèbre, est en effet présenté par Hegel comme un acte sacrificiel : « Le savoir ne se connaît pas seulement soi-même, mais encore le négatif de soi-même, ou sa limite. Savoir sa limite signifie savoir se sacrifier »[501]. Quel est dès lors le sens de ce sacrifice ? En quoi est-il à la fois l'héritier et le dépassement du sens chrétien du sacrifice ? Et en quoi celui-ci pourrait-il nous faire sortir de la logique thanatocratique qui soumet les individus à une nécessité tragique et à une privation de liberté ? De telles questions doivent nous conduire à distinguer deux sacrifices, et nous aurons alors à distinguer deux modalités sous lesquelles le sacrifice peut s'opérer : ou bien comme *abandon* (*Verlassenheit*), ou bien comme *solitude* (*Einsamkeit*). A partir de cette partition nous sera enfin peut-être permis d'éclaircir les derniers mots du savoir absolu et de comprendre le sens des vers empruntés à la poésie de Schiller pour y achever l'ultime expérience de l'esprit. L'esprit absolu sur son trône, s'abreuvant de sa propre infinité en portant à ses lèvres le calice du Royaume des esprits, pourrait en cela nous faire comprendre le triomphe hégélien sur le romantisme qui lui est contemporain, et de satisfaire, en un sens tout à fait opposé à ce que ce dernier comprenait, le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu.

[501] *Ibid*., p. 311 / *GW 9*, p. 433.

1. Sacrifice et révélation

Repartons donc du concept de sacrifice (*Aufopferung*), et rappelons en premier lieu, toujours en suivant Jean-Luc Nancy, que par le sacrifice sanglant, que ce soit dans l'acte même ou dans le seul spectacle de celui-ci, la communauté s'exerce à la mort, et apprend de ce langage symbolique, et, par-là même énigmatique, à faire couler le sang, au moyen de quoi un ordre universel a été institué et un processus de culture initié. « Si le droit, écrit Nancy, commence dans le sacrifice, et si cette origine inassignable s'avère être une hémorragie dans laquelle la vie parlante s'exposerait à la possibilité de la cruauté – pour le dire avec Derrida : "la pulsion […] du mal pour le mal, d'une souffrance qui jouerait à jouir de souffrir d'un faire-souffrir ou d'un se-faire souffrir *pour le plaisir*"[502] – plaisir de s'assigner soi-même à l'origine au prix de s'y anéantir avec l'autre – alors le droit lui-même, c'est-à-dire toute disposition pour régler les rapports entre les êtres parlants (ainsi qu'entre eux et les autres êtres), doit se référer à la vérité qui l'excède : l'obscur détachement de chaque *soi* et son non moins obscur attachement à tout le *ça* »[503]. L'institution du droit dans l'histoire serait ainsi intimement liée à l'institution du sacrifice : le mouvement même de s'approprier l'étant est tout aussi bien le mouvement de se détacher de soi, ou de renvoyer la singularité à l'universel. C'est là même ce que découvrait, sans le comprendre en son origine, la conscience de la certitude sensible qui faisait l'expérience de la « nature divine »[504] de la parole : toute parole est en vérité sacrificielle, car elle supprime la singularité pour en faire un universel ; l'universel advient dans l'expression même de la singularité et de sa négation. En cela l'*Aufhebung* est toujours déjà *Aufopferung*, ce que notait à juste titre Emmanuel Cattin dans sa compréhension du sacrifice hégélien : « C'est dans la lumière de la fin, et de sa liberté, que le commencement apparaît en sa vérité, mais avec lui tout le chemin de la négativité comme chemin d'un tel commencement, comme négation qui est bien *la sienne* avant d'être elle-même négation *de soi*. Or tout ce chemin, le chemin dialectique, se manifeste alors comme le chemin d'un sacrifice. L'*Aufhebung* est alors, en son sens le plus pur, *Aufopferung* »[505]. En retour de l'offrande, dans la désappropriation de soi qu'engage tout sacrifice, je reçois en contrepartie la puissance d'appropriation de « tout ça », car, dans le sacrifice, m'est transmis d'abord symboliquement, puis conceptuellement, l'expérience à même de faire le monde mien et d'y révéler ma figure.

---

[502] Jacques Derrida, *Etats d'âme de la psychanalyse*, Galilée, 2000, p. 12.
[503] Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 76.
[504] Hegel, *PhE*, tome 1, p. 92 / *GW 9*, p. 70.
[505] Emmanuel Cattin, *Vers la simplicité*, p. 226.

Le maître qui hérite du foyer de ses ancêtres ne sacrifie toutefois originairement qu'un objet dont la forme du Soi ne lui permet pas de se reconnaître en lui, car ce qu'il sacrifie et consomme en retour n'est que le travail de l'esclave, c'est-à-dire un objet fait sien mais qui n'est pas le produit de son activité, et ne peut donc se comprendre pleinement comme un sacrifice de soi. Le sacrifice de l'esprit parvenu au savoir absolu, tout comme le sacrifice du Christ dans l'ordre de la représentation, n'est pas le sacrifice par le maître de ce qui est sa propriété, mais il est le sacrifice du Soi, le sacrifice du propriétaire lui-même. Le sacrifice de l'esclave n'est en cela pas la commémoration symbolique d'un acte de cruauté, mais de la passion de cet acte, si bien que le tragique appartient en premier lieu au souvenir d'une communauté déchue par la guerre. Il est toujours une communauté coupée, déchirée, fragmentée, ce par quoi tout peuple sera alors lié à d'autres peuples dans l'histoire du monde. Là où une communauté commémore son hégémonie présente par le sacrifice et la glorification mythique de la lois des ancêtres, l'autre apprend à se sacrifier en rappelant à sa soi la passion qui fut la sienne.

Il y aurait donc deux modalités du sacrifice, selon la partition même de l'esprit en deux consciences de soi opposées comme maître et esclave. Le sacrifice du maître serait cependant, parce qu'il n'a pas éprouvé lui-même le Soi comme néant, du fait qu'il n'a pas ressenti la peur de la mort, sacrifice de l'être naturel, et non sacrifice proprement spirituel. Si le maître est devenu le maître par la cruauté exercée sur celui qui deviendra l'esclave, provoquant par elle l'angoisse seule à même de produire la reconnaissance de la volonté de l'autre comme volonté effective, alors le sacrifice sanglant de l'animal ou de l'homme qui aura lieu par la suite au sein de la communauté politique et religieuse ne serait que la répétition – la hantise pouvons-nous dire – de cet acte cruel fondateur, mais non pas encore le dépassement même de l'opposition maître et esclave. Ainsi Nancy pouvait écrire au sujet du sacrifice : « "Sacrifier" signifie accomplir un acte sacré. "Sacré" est ce qui est retiré aux hommes et réservé aux dieux. Cela peut être béni ou maudit, consacré ou condamné, voire les deux ensemble : le domaine des dieux contient la menace et le salut. Le premier sacrifice a été le sacrifice humain. Il semble qu'à peu près toutes les cultures l'ont connu. La substitution d'un animal à l'être humain n'est qu'une substitution. Quelque chose de l'humain doit être sacrifié : en Occident, tout commence avec deux morts destinées à faire passer l'homme au-delà de lui-même. L'un est Socrate, l'autre le Christ. (Avant on avait eu Iphigénie et Isaac.) Dans le sacrifice sanglant, le sang coule hors du corps. *Sanguis* devient *cruor*. C'est une autre substance : elle n'est plus dans la pulsation

mais elle jaillit au dehors. Elle peut être bue, elle peut devenir le sang d'un autre, un autre sang. Elle abreuve la soif de l'autre, qui est la soif de l'autre vie »[506].

Il faut pourtant chercher à distinguer le sens du sacrifice socratique déjà certes, mais plus encore christique, du sacrifice par lequel *sanguis* devient *cruor*. L'enjeu est de déterminer en quoi le sacrifice proprement philosophique, issu non du maître mais de l'esclave, serait le renversement même de ce premier sacrifice : il y aurait un sacrifice qui rétablirait *sanguis* et mettrait fin à *cruor*. Or n'est-ce pas justement là ce que Hegel cherche à penser dans ce sacrifice qui est le savoir même de sa limite, et, partant, le dépassement de celui-ci ? L'enseignement du Christ dont hérite la philosophie hégélienne n'est en effet pas un « soyez cruels les uns envers les autres », car un tel enseignement est bien plutôt celui de l'histoire comme mouvement originaire d'aliénation, de soumission et d'expatriation de l'esprit. La soif de l'autre vie qui fait couler le sang pour s'assurer d'être en accord avec la justice divine – tel le personnage de Céphale au début de la *République* de Platon – est ignorante de l'essence simple ou du concept absolu, et c'est encore dans la soumission à la mort qu'elle opère : ce sacrifice est un acte angoissé, le détachement d'un esprit qui ne se reconnaît pas lui-même et demeure pris dans les oppositions mortes de l'entendement. Mais le sacrifice qui n'est pas celui de la Passion – simple vengeance de l'esclave qui renverserait la relation pour être le maître et faire couler son sang sans pour autant dépasser l'opposition même du maître et de l'esclave – est celui de l'Eucharistie ; non pas la haine vengeresse, mais le partage d'un amour qui est en même temps justification du présent et production du commun dans le partage de la substance absolue et son élévation à la conscience de soi.

Il y a certes bien une « soif de l'autre vie » dans tout sacrifice comme dit à juste titre Nancy, mais, comme en retour le notait Emmanuel Cattin, il faut distinguer entre le sacrifice qui est « le sien » et le sacrifice « de soi », car seul dans ce dernier une résurrection effective peut advenir, non pas dans un autre monde pensé par l'entendement mais dans ce même-monde au sein de la vie de ses héritiers, c'est-à-dire comme esprit de la communauté. Le sacrifice qui est le « sien » n'est en effet qu'unilatéral, et signifie plutôt la volonté de préserver le Soi de la destruction, manquant par-là même la connaissance de l'absolu, signe d'une angoisse non encore dissoute. Mais le sacrifice « de soi », en lequel le sujet se fait substance, est double, et, produisant la médiation nécessaire au devenir de l'absolu et à sa réalisation conformément au but qu'il est en soi mais non encore pour soi, la mise à mort est une négation de la négation elle-même, et, partant, la résurrection du Soi sous une figure plus achevée et plus riche de son

[506] Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, pp. 63-64.

passé. Dans ce sacrifice de soi, la singularité s'abolit pour s'ouvrir à l'autre et faire communauté sans que son sang ne soit versé, car ce qui est supprimé est seulement l'*ego* qui est dans une position de domination ou de servitude à l'encontre de l'autre. Dans la remémoration des esprits passés et de leur expérience qui ont façonné l'être-là du monde, c'est donc un seul et même esprit qui révèle sa figure totale dans la multiplicité des singularités absolument différentes les unes des autres, et pourtant liées dans une communauté spirituelle. L'esprit absolu parvenu au savoir de lui-même s'est donc conduit à cette figure par la réminiscence des esprits qui organisèrent leur royaume spirituel jusqu'à produire le monde dont il est l'héritier. « Le royaume des esprits qui ainsi s'est façonné dans l'être-là constitue une succession dans laquelle un esprit a remplacé l'autre, et chacun a pris de son prédécesseur le royaume du monde spirituel. Le but de cette succession est la révélation de la profondeur de celle-ci et celle-ci est le *concept absolu* ; cette révélation est par conséquent la suppression de la profondeur du concept ou son *extension*, la négativité de ce Moi concentré en soi-même [il y a sacrifice de soi de la belle-âme dans cette révélation même], négativité qui est son aliénation ou sa substance – et cette révélation est son incarnation temporelle, le *temps* au cours duquel cette aliénation s'aliène en elle-même, tant dans son extension que dans sa profondeur, pour appartenir au Soi »[507]. La révélation à soi de la figure l'esprit absolu par lui-même est un processus temporel qui, paradoxalement, abolit le temps. Si en effet l'incarnation du concept dans le temps, ou la substantification de l'esprit comme nature, est originairement éloignement de soi, le concept, par quoi le devenir se médiatise avec lui-même, fait advenir la présence comme retour chez soi, moyennant la préservation de la différence engendrée par cette sortie hors de soi-même dans l'autre. Tant que l'esprit ne manifeste et ne saisit son concept pur, le temps, qui est « le *concept* qui *est là* », « se manifeste donc comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas encore achevé au-dedans de soi-même, – la nécessité d'enrichir la participation que la conscience de soi a à la conscience, de mettre en mouvement l'*immédiateté* de l'*en-soi*, – la forme dans laquelle la substance est dans la conscience – ou inversement, l'en-soi étant pris comme l'*intérieur*, la nécessité de réaliser ce qui n'est d'abord qu'*intérieur*, la nécessité de réaliser ce qui n'est d'abord qu'*intérieur* et de le révéler, c'est-à-sire de le revendiquer et de le lier à la certitude de soi-même »[508].

De point de vue leur unification conceptuelle, la succession de l'ensemble de ces « royaumes » sont ainsi une seule et même vie spirituelle destinée à faire s'apparaître l'esprit à lui-même dans une figure contenant ce qu'il est en lui-même dans toute sa richesse. Ce

[507] Hegel, *PhE*, tome 2, p. 312, trad. modifiée / *GW 9*, p. 433.
[508] *Ibid*., p. 305 / *GW 9*, p. 429.

Royaume, ainsi, supprime dans la parole dialectique les contradictions de ces systèmes, pour les voir comme une progression et une perfection d'un unique système conduit par un but. L'esprit du savoir absolu est en cela le dernier successeur des esprits qui organisèrent le royaume conceptuel révélant le sens historique du monde. Rappelons alors les dernières lignes déjà citées de l'œuvre : « Le *but*, le savoir absolu, ou l'esprit se sachant lui-même comme esprit, a pour voie d'accès la recollection des esprits, comme ils sont en eux-mêmes et comme ils accomplissent l'organisation de leur royaume spirituel. Leur conservation, sous l'aspect de leur être-là libre se manifestant dans la forme de la contingence, est l'histoire ; mais sous l'aspect de leur organisation conceptuelle, elle est *la science du savoir phénoménal*. Les deux aspects réunis, en d'autres termes l'histoire conçue, forment la récollection et le calvaire de l'esprit absolu, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait la solitude sans vie (…) »[509].

Ce sacrifice n'est plus le sacrifice angoissé de l'esprit aliéné dans le temps : « Le Moi n'a pas à se retenir fixement dans la *forme* de la *conscience de soi* vis-à-vis de la forme de la substantialité et de l'objectivité, comme s'il éprouvait de l'angoisse devant son aliénation ; – la force de l'esprit consiste plutôt à conserver son égalité avec soi-même dans son aliénation, et, comme ce qui est *en soi et pour soi*, à poser aussi bien l'*être-pour-soi* comme moment que l'être-en-soi le Moi n'est pas non plus un *tertium quid* qui rejette les différences dans l'abîme de l'absolu et dans cet abîme énonce leur égalité ; mais le savoir consiste plutôt dans cette inactivité apparente qui considère seulement comment ce qui est différent se meut en lui-même et retourne dans son unité »[510]. Les consciences de soi sont égales en leur substance, et ne sont individuelles qu'en tant qu'elles sont une même substance résultat d'un sacrifice ; la préservation de cette égalité qui laisse tout un chacun, toute différence, libre de se poser en dehors de l'unité originaire et d'y revenir, revient à la conscience de soi qui se sait comme absolue. En cela, on peut dire qu'il sait sa limite et, ainsi, sait se porter au-delà de sa limite tout en restant le même dans son devenir autre. Le savoir du sacrifice est le libre détachement du Soi qui se maintient égal à lui-même au sein même de la différence absolue, et, ainsi, accomplit le mouvement de la reconnaissance en lequel l'autre est laissé libre d'être lui-même, en sa singularité propre : supprimant sa propre figure aliénée dans l'autre, il s'ouvre à cette singularité pour l'accueillir, de même que cette singularité, en retour, opère le même sacrifice. Ce qui alors est *commun* – l'esprit ou le *Nous* de la communauté – n'est pas une propriété qui appartiendrait à l'une des deux consciences de soi, mais, plutôt, ce qui fonde la possibilité de toute propriété pour ces consciences, à savoir le monde auquel elles appartiennent, et qui est l'héritage de

[509] *Ibid*., pp. 312-313 / *GW 9*, pp. 433-434.
[510] *Ibid*., p. 309 / *GW 9*, p. 431.

l'ensemble des esprits qui se sont succédés à tour de rôle dans l'histoire et se rassemblent dans ce monde spirituel.

2. Abandon et solitude

Avant d'en venir ultimement au commentaire des deux derniers vers empruntés à Schiller et légèrement modifiés, nous devons encore nous étonner de cette figure du solitaire sans vie (*leblöse Einsame*). Celle-ci y est introduite dans la phrase pour signifier ce que l'esprit absolu sur son trône n'est pas, ou, plus précisément encore, ce qu'il serait si ne lui était donné le droit de s'asseoir sur le trône. L'enjeu est alors de distinguer deux formes de solitude : celle sans vie qui n'appartient pas au savoir absolu, et une autre, que l'on peut penser au contraire pleine de vie, qui serait le propre du savoir absolu. Il est ici deux figures de l'Un qui s'opposent, non pas dans un combat, mais au sens où l'esprit absolu contient en lui cette solitude dépourvue de vie avec laquelle il s'est réconcilié. Le solitaire qui a perdu sa vie est encore compris au sein de la vie de l'absolu. Or que l'esprit absolu soit aussi un esprit solitaire, cela se comprend si l'on attribue à l'*Einsamkeit* l'universalité qui comprend en soi toutes les singularités. L'esprit est sur son trône pleinement un avec lui-même : c'est pourquoi il est autant l'*effectivité* (*Wirklichkeit*) que la vérité (*Wahreit*) et la certitude (*Gewißheit*). L'effectivité, parce qu'étant toute présence, il est l'activité même qui œuvre à rassembler les singularités sous l'universalité ; la vérité, parce qu'en lui se révèle cette même universalité riche d'elle-même ; enfin, la certitude, parce qu'il sait toute présence égale à soi et se reconnaît immédiatement dans toute altérité, autant qu'il laisse cette altérité sortir de lui pour y revenir.

En cela l'esprit absolu est aussi sérénité (*Gelassenheit*). Celle-ci est étroitement liée à l'*Einsamkeit* car elle est la disposition de l'esprit qui n'a plus laissé derrière soi une partie de lui-même, une singularité morte que fut l'esprit absolu, mais encore présente substantiellement par ce qu'elle a sacrifié à l'universel, c'est-à-dire qui n'a pas été abandonné. Hegel dit bien que l'esprit au cours de son histoire « *abandonne* » (*verläßt*) son être-là pour en confier la figure au souvenir (le Soi devenant ainsi cette nuit de plus en plus grande en laquelle résident les images, les noms et les esprits) ; mais cet abandon est justement ce qui appelle le Soi présent à revenir saisir cette figure de soi passée qui dans son sommeil attend d'être recueillie. L'esprit absolu qui ne s'est ainsi pas encore parfaitement ressaisi en ses figures passées se tient dans la *Verlassenheit* et non dans l'*Einsamkeit* : l'esprit qui s'est abandonné dans le passé et attend encore en lui-même d'être revenu à soi – un esprit présent hanté par son passé – n'est pas un avec lui-même. Si l'esprit qui abandonne au souvenir chaque figure de soi finit ainsi par s'isoler

de la vie, résultat nu ou cadavre, au contraire l'esprit qui récollecte ces figures par le travail du concept est la figure d'une solitude pleine de vie : il porte en sa vie présente toutes les vies passées qu'il est encore comme parties de lui-même. La *Gelassenheit* n'est donc pas non plus la *Verlassenheit*, car le laisser-être qui est l'activité même de cette disposition est un détachement de soi et une conservation de soi dans son autre. La sérénité de ce laisser-être, qui est un laisser se mouvoir librement est un savoir qui est bien, comme cité plus haut, « cette inactivité apparente qui considère seulement comment ce qui est différent se meut en lui-même et retourne dans son unité (*Einheit*) »[511]. La contemplation de cette différence dans son détachement de l'unité est la plus haute liberté de l'esprit, une liberté proprement créatrice où l'esprit accepte pleinement son devenir autre, c'est-à-dire la scission de cette unité, sachant avec certitude que l'altérité qui reçoit par-là même une vie propre aspire à revenir à l'unité universelle d'où elle provient, et ainsi à faire ressusciter l'esprit absolu qui s'est sacrifié.

L'esprit absolu se détache ainsi de lui-même, et, demeurant auprès de lui-même, se contemple alors comme singularité qui se meut librement et revient dans l'unité. La scission ici n'est plus objet de crainte, de doute, ou de désespoir, mais elle est faite en toute sérénité, parce que l'esprit absolu, dans la certitude qui est la sienne, sait cette singularité animée par un mouvement de retour à soi. Cette contemplation est bien activité, car si elle peut paraître inactivité, elle est en vérité une *décision*. Emmanuel Cattin avance ainsi la thèse selon laquelle le système hégélien serait système de la sérénité, et le savoir absolu cette décision au moyen de laquelle l'inquiétude s'élève à l'absoluité de son acte. « Plus haute, en un sens, que toute volonté, c'est-à-dire l'acte de produire du dedans de soi les déterminations de son être-là, la pensée est pourtant bien l'affirmation de soi, et même l'affirmation absolument libre, libérée de tout être irréductiblement autre, lorsque, loin de toute domination, et par là de toute volonté de puissance, dont l'essence est bien un tel vouloir-être-maître, elle laisse libéralement celui-ci aller hors de soi et pense son unité supérieure, l'identité de leur différence : lorsqu'elle est, ainsi, réconciliation absolue (…) L'affirmation philosophique est un tel "Oui" à l'esprit, un "Oui" de l'esprit à lui-même, par lequel, à même la scission, et toujours, ainsi, dans la singularité d'une conscience, il s'affirme lui-même dans la décision du sujet fini qui s'inquiète de soi et de l'être en son sens, en leur sens *un*. La philosophie est donc la même inquiétude que celle qui dans la scission s'inquiétait déjà de l'Un, elle est même la résolution d'en penser l'expérience totale, elle séjournera dans l'étranger, ce que nous appelons le "réel", autrement dit dans la non-réconciliation absolue, accédant en elle, par elle seulement, à l'affirmation la plus haute,

[511] *Ibid*.

l'affirmation de la raison »[512]. La solitude de cet esprit, l'activité de la *Gelassenheit*, est donc un *Oui*, lequel était déjà celui de la réconciliation de la belle-âme, mais qui s'exerce désormais à l'égard de toute altérité, de la totalité du « réel ». Il y a certes une « non-réconciliation » absolue, car l'esprit a pour essence d'être opposé à une nature, laquelle est son éternelle aliénation, celle en qui la raison ne parvient pas à tout saisir sous le sens ; cependant, cette affirmation de la raison qui va au-delà de cette réconciliation absolue impossible avec le « réel » trouve une affirmation plus profonde que ce que nous nommons « réel ». Cette affirmation est *effectivité* : c'est l'être total de ce qui est là, de cette œuvre historique plurimillénaire, qui agit par la volonté singulière. En affirmant dans mon ultime décision personnelle l'affirmation de la raison, en sacrifiant ce qui de l'individu est nécessaire à cette affirmation, non seulement l'universel s'accomplit, mais la singularité peut revendiquer son droit à la félicité, laquelle n'est ni la gloire, ni l'honneur, ni le pouvoir, mais la pure présence à soi : « L'effectivité du savoir absolu aura bien le sens de l'ἐνέργεια d'une pensée désormais pleinement pensante, autrement dit parfaitement présente à soi dans tous ses actes, d'une pensée rassemblée comme totalité et désormais, en son *Er-Innerung*, son intériorisation qui se souvient, parvenue auprès de soi, d'une pensée libre qui est bien elle-même, dans les deux sens du génitif, "science de la liberté" »[513]. Cette pure présence est à ce titre bien *Einsamkeit*, mais solitude riche de toutes ses vies passées intériorisées et revenues sous la forme du savoir conceptuel. Cette vie solitaire est en même temps la plus haute, celle-là même qui porte la mort en soi et dispose d'un pouvoir de maîtrise absolu, et qui pourtant est simple activité de laisser-être, qui est toujours un laisser-aller et un laisser-revenir.

Mais qui est le solitaire *sans vie* s'il n'est pas l'esprit absolu sur son trône ? Le terme de solitude (*Einsamkeit*) n'est au demeurant que peu employé par Hegel dans la *PhE*, et nous n'en avons relevé que cinq occurrences (quatre sous la forme d'un adjectif qualifiant dans l'état de droit respectivement les termes de « *Person* », « *Selbst* » et « *Monarch* », et dans la belle-âme « *Gottesdienst* »[514] ; la dernière occurrence étant la seule substantivée dans le nom « *die leblose Einsame* »). On peut dès lors voir en cette figure de la solitude sans vie l'homme qui a abandonné son Dieu, c'est-à-dire l'homme privé d'esprit, c'est-à-dire de sa communauté. Il est notable que ce soit dans l'état de droit et la belle-âme que la solitude advient d'abord, dans la mesure où ce sont là les deux moments critiques de l'histoire où s'énonce la mort de Dieu. Le meurtrier – l'homme – veut prendre place sur le trône, mais il ne le peut car il est la figure

[512] Emmanuel Cattin, *op. cit.*, pp. 253-254.
[513] *Ibid*., pp. 254-255.
[514] *GW 9*, p. 262 ; p. 278 ; p. 353.

errante de l'esprit, entraîné par le négatif de soi qu'il méconnaît. C'est l'impuissance de celui qui abandonne sa communauté, qui ne se contemple lui-même qu'en se détournant d'horreur face à ce qu'il n'est pas, celui qui par angoisse refuse d'admettre la barbarie de son origine, et, à défaut de se sacrifier, ne peut qu'apaiser son angoisse dans l'effroi, le respect, et l'espoir que lui renvoie son mythe. On peut donc faire la conjecture que cette figure de la solitude sans vie est à titre insigne cette belle-âme qui a tout abandonné, et n'œuvre que dans la pure contemplation de soi du divin, le service divin solitaire, qui n'offre rien dans son sacrifice. C'est pourquoi elle est sans vie : elle n'a aucun savoir à offrir, aucune expérience à transmettre. Au contraire, celui qui a racheté les figures abandonnées de son soi passé, l'esprit absolu, peut offrir dans son sacrifice le savoir à même de produire la libre vie éthique. C'est dans son propre passé que l'esprit absolu recueille le sang versé partout où il s'abandonna ; en concevant l'expérience passée et oubliée que l'esprit possède en son intérieur, il abolit une temporalité pour en ouvrir une autre, jusqu'à revenir à toute la richesse de la présence qu'il sait sienne.

On doit alors comprendre que la belle-âme est cette figure qui a *tout* abandonné, et pour qui l'ensemble de la présence n'est que le signe de l'absence de Dieu, un monde qu'elle considère comme mauvais et cruel. Pourtant Hegel ne cesse de le répéter : elle est elle-même ce mal qu'elle dénonce et énonce comme un autre. Si dans l'être de la belle-âme s'entend l'écho de la dernière parole du Christ mis à mort sur la Croix – « *Eli, Eli, lama sabachtani ?* » – elle est en vérité elle-même cette conscience divine schizophrène qui, ayant abandonné toutes les figures de soi passées, s'est donc abandonnée soi-même. Sa solitude est bien sans vie, car dans l'abandon qui ne peut être que le sien, elle a expulsé sa vie à l'extérieur de soi, dans la présence même qu'elle considère comme l'inessentiel, et n'est plus que cette mort insignifiante, un néant qui n'est pas la négativité à même d'abolir la différence pour affirmer l'unité originaire sous une figure toujours plus haute. En revanche, la conscience qui prend le chemin du doute et du désespoir et plonge dans la nuit du monde pour ressaisir toutes les figures de soi abandonnées au passé et les faire revivre en soi, riche de toutes les expériences qui constituent l'unique histoire de l'esprit, cette conscience se reconnaît enfin elle-même dans la présence : ayant ressaisie toutes les expériences passées qui l'ont portées à être-là, elle peut jouir de la pure présence à soi, puisqu'en elle toutes les figures passées du soi sont présentes. C'est cette ultime figure de l'esprit absolu qui alors peut revendiquer légitimement le trône du royaume des esprits, s'y asseoir, et, depuis lui, rendre justice autant à l'égard des morts que des vivants.

3. Le trône et le calice des esprits

L'esprit revenu sur son trône, ayant constitué comme règne intellectuel son système de la science, règne donc seul, mais sa solitude est pleine de sa propre vie, ayant recueilli et incorporé en soi-même toutes ces vies passées, qui en lui maintiennent toutefois leur différence propre. Cet esprit absolu est donc aussi le plus riche : revenu à la certitude sensible, il possède ce qui est présent non dans la prononciation de l'*être,* mais en son concept, si bien que de ce qui est *ici et maintenant,* soumis à la contingence et à l'indécision, il en contemple simplement le retour en soi-même depuis le savoir historique et conceptuel qui est le sien, c'est-à-dire depuis la totalité des singularités sacrifiées et universalisées qui la composent. Ce regard de la simplicité est le fruit du dernier sacrifice de l'esprit, lequel est aussi bien révélation du concept absolu que réminiscence de son être total, regard de soi-même comme de la vérité, mais où la figure de l'individu naturel y est presque évanouie, n'étant qu'une singularité – la dernière certes, mais dont la sagesse présuppose aussi sans doute le moins de douleur à traverser – parmi tant d'autres. Ce sacrifice ou concept absolu est cependant un acte que Hegel saisi sous un mode métaphorique pour conclure son œuvre, citant deux vers du poème *Die Freundschaft* de Schiller :

> « *aus dem Kelche dieses Geisterreiches*
> *schäumt ihm seine Unendlichkeit* »[515]

Il nous faut donc encore comprendre ultimement le sens de ces deux vers pour conclure le sens du savoir absolu et, ce faisant, faire l'expérience – l'ultime expérience – qui est la sienne. Pierre-Jean Labarrière notait à juste titre dans un article de 2007 que ces deux vers ne sont pas « une échappatoire commode qui tournerait le dos à la tension spéculative caractéristique de l'œuvre en son entièreté » mais plutôt « la reconnaissance d'une parenté d'expérience entre le philosophe et le poète, et de retrouvailles fécondes entre le discours spéculatif le plus rigoureux et l'expression libre d'un symbolisme d'ordre poétique »[516]. Si nous partageons cette hypothèse, et suivons ses précieux éléments de lecture, nous souhaitons ici aller plus loin en faisant l'hypothèse d'une scène eucharistique.

Repartons d'abord des changements introduits par Hegel dans ces vers : d'une part la transformation de « *Seelenreiches* » en « *Geisterreiches* », ainsi que d'autre part le passage de

---

[515] *Ibid*., p. 313 / *GW 9*, p. 434.
[516] Pierre-Jean Labarrière, « Savoir absolu : sur deux vers de Schiller », *Revue internationale de philosophie*, vol. 240, no. 2, 2007, pp. 216-217.

« *die Unendlichkeit* » à « *seine Unendlichkeit* ». En premier lieu, attribuer l'infinité à l'esprit absolu qui règne sur le royaume des esprits signifie qu'il est la totalité de ces esprits passés et présents en lui, et qu'il sera à son tour, parce qu'il porte la mort en lui et se préserve de la destruction absolue, revenu à lui comme esprit au-delà de sa mort : il est l'esprit qui toujours excède sa propre finitude, ou contient l'infinité au sein même de sa finitude. En complément, Bernard Rousset, dans son commentaire du savoir absolu, nous rappelle que le passage des âmes aux esprits signifie également le passage d'une forme représentative à une forme conceptuelle de l'image du Royaume de Dieu. « Hegel, écrit-il, accepte de dire avec Schiller que l'infinité de l'esprit monte jusqu'à lui comme l'*écume* qui est le produit de son mouvement et qui lui révèle la matérialisation concrète de ce mouvement lors de son retour sur lui-même ; il accepte aussi de dire que cette présentation dans le devenir est le *calice,* le moyen de présentation dans sa forme concrète ou incarnée de la royauté spirituelle, qui est en même temps le vase d'amertume. Mais il tient à modifier ces vers, qui restent dans l'ordre de la représentation religieuse de l'esprit : ce qui remonte jusqu'à l'esprit comme écume matérialisant sa spiritualité, ce n'est pas "l'infinité", comme pour Schiller, mais c'est "*son* infinité" (souligné par moi) ; ce qui est ainsi présenté, ce n'est pas le "royaume total des âmes", tel que peuvent et veulent se le représenter la conscience religieuse et la sensibilité romantique, mais le "royaume des *esprits*" (souligné par moi), les figures de l'esprit, qui ne sont pas les âmes hypostasiant la spiritualité dans un substantialisme métaphysique que le criticisme d'abord, la phénoménologie ensuite ont rendu définitivement inacceptable (…) »[517].

En second lieu, Pierre-Jean Labarrière nous rappelle que « chez Schiller, les "esprits" dont il est ici question sont les "êtres" que l'Éternel est sensé avoir "créés" pour échapper à sa solitude », puis, voulant en déterminer le sens plus complexe chez Hegel, que « les "esprits" sont donc les moments (logiquement déterminés) qui jalonnent l'auto-expression de "l'esprit absolu" dans son devenir historique comme conscience »[518], à quoi nous pouvons rajouter qu'ils sont aussi des individus historiques qui existent sous le mode de la contingence (l'esprit étant bien unité de cette contingence historique, en tant qu'aliénée dans la nature, et la nécessité logique d'où il proviennent). De plus, si les esprits peuvent avoir été créés originairement comme « échappatoire à la solitude », c'est que l'unité originaire comme singularité vide ou totalité abstraite n'est pas riche de la différence de l'autre, c'est-à-dire que le concept doit passer en son autre, la nature, et se révéler comme système toujours déjà ouvert au dehors.

---

[517] Hegel, *Le savoir absolu*, introduction, commentaires et traduction par Bernard Rousset, Aubier, 1977, p. 245.
[518] Pierre-Jean Labarrière, *op. cit.*, pp. 219-220.

Cette solitude originaire n'est cependant pas en sa fin, nous l'avons compris, épreuve du manque, mais, au contraire, affirmation de la plénitude débordante dans l'écume du calice. « Il faut souligner, écrit Labarrière, qu'aucune dévaluation ou perte d'excellence ne s'annonce par là, comme lorsque l'on parle de "l'écume des jours" pour signifier une couche superficielle sans consistance – ce qui en soi n'a pas de substance et bientôt se dissipera. Bien plutôt ce qui se trouve ici visé est-il le résultat – éminemment positif – d'un bouillonnement, d'une effervescence qui font que la réalité, dans son immédiateté même, a davantage d'épaisseur, est plus "lourde" de sens qu'il n'y paraît d'abord – comme il en va de toute immédiateté, qui n'existe que comme réalité devenue, en redoublement de négation »[519]. Ce « bouillonnement » ou cette « effervescence » – qui faisait dire à J-F. Marquet non sans humour que le contenu de ce calice devait être du champagne[520] – est bien caractéristique de l'expérience du savoir absolu : à l'esprit présent lui revient tout son passé qui demeurait enfoui en sa nuit, pour retrouver le jour spirituel de l'être accompli. C'est toute sa vie qui revient à la conscience de l'esprit et qui porte sa vie présente à la figure la plus accomplie de soi, la figure qui aura nié la négation même de ces vies passées pour les réactualiser ici et maintenant. En cela, cette solitude ultime est solitude d'une communauté, d'un *Nous* qui est un *Moi*, et d'un *Moi* qui est un *Nous* : l'unité du solitaire n'est pas abstraite et sans différences, mais, pour reprendre une formulation bien connue, celle-là même qui est l'identité de l'identité et de la différence.

Nous assistons bien dès lors à un retour à l'origine, mais non pas sous le mode des mystères d'Eleusis en lesquels, comme nous l'avons vu plus haut, l'esprit retourne à sa naturalité et à sa démence. L'origine est ici portée à sa vérité, et ce qui s'y manifeste est plutôt l'ultime manifestation de l'esprit, laquelle coïncide certes avec ce qu'est l'esprit dès le commencement, mais désormais enrichi de toutes les médiations de l'histoire par lesquelles il s'est développé. La scène originaire n'est donc plus celui du déchirement, pas plus qu'elle n'est la scène cruelle de la guerre, ni même celle de la Passion, mais bien celle de l'amitié, du banquet ou de la Cène saisie sous une forme conceptuelle. Que contient en effet le calice ? Bernard Rousset notait à juste titre qu'il était le vase d'amertume ou le Graal, recueillant le sang du Christ. J.-F. Marquet, comprenait que ce sang était saisi sous la figure symbolique du vin, hypothèse qui se trouve confirmée par l'emploi du mot « *Unendlichkeit* », qui, comme nous l'avons aussi vu, désignait dans « Force et entendement » l'âme du monde ou le sang universel, l'essence simple de la vie, ou encore le concept absolu. Le sang qui coule dans ce calice du royaume des esprits est donc l'*infinité* de l'esprit : non plus le sang d'un seul homme, mais de

[519] *Ibid*., pp. 223-224.
[520] J.-F. Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, pp. 440-441.

tous ces esprits qui tour à tour se sont élevés à la régence du royaume spirituel avant d'être sacrifiés sur l'autel de l'histoire. Le révélation du concept absolu est alors non seulement scène de réminiscence, mais également scène de résurrection du corps, expulsion hors de lui de l'angoisse originaire : se révèle à lui le savoir absolu celui qui a bu cette coupe et voit lui apparaître la figure infinie qui est la sienne. L'individu s'efface ainsi de plus en plus en tant que singularité, et il devient plutôt un universel qui est principe même d'individuation : la parole qui s'exprime comme concept absolu est la parole universelle, celle qui appartient à tous et dont tous peuvent se saisir pour la consommer : de l'écoute de cette parole et de la réponse qui lui est donnée dépend alors l'individuation qui, au sens strict, doit être entendue comme résistance face au pouvoir de décomposition de l'entendement. L'individu est celui-là même qui se recompose au-delà de la mort, celui qui va au-delà de sa finitude car le sang versé par cette finitude est réincorporée par l'esprit qui s'abreuve de son expérience passée, c'est-à-dire de l'œuvre laissé dans le monde présent au-delà de sa mort. Le principe d'individuation s'entend donc comme principe de vie, et dont l'acte est celui du sacrifice divin de soi, sacrifice de l'universel pour le singulier.

La solitude de l'esprit absolu, c'est alors l'amitié de ceux qui se rassemblent autour de son sacrifice et qui s'abreuvent de son être qui est aussi savoir. Cette amitié de la communauté spirituelle est cette solitude même sacrifiée, et la richesse infinie qu'elle contient en son unité est celle-ci même qui est partagée. Figure la plus haute de la communauté, la communauté du savoir de l'esprit absolu qui est là, ceux vivant donc dans la présence vraie, ou ceux dont la présence est la plus vivante, s'exprime alors en cette communauté une volonté universelle où chacun, sachant ne recevoir du sacrifice de l'esprit absolu qu'une partie finie de ce qu'il est en sa solitude infinie, se maintient en ses limites et préserve son être : communauté *dialectique* au sens du dialogue, mais d'une parole circulant de corps à corps où le négatif y est dépassé, et où la reconnaissance des égaux effectue cette volonté universelle, et, en cela, œuvre à la réalisation de l'idée d'Etat partout où son être-là demeure aliéné dans la nature et le temps. Cette communauté enfin, l'esprit absolu ne l'est pas en tant que singularité, mais est plutôt, pour lui, la communauté à venir et le fruit de son sacrifice. Ce que l'individu doit attendre pour lui-même en échange de son sacrifice, Hegel l'écrivait déjà à la toute fin de la préface, n'est donc que peu de choses, tout comme on n'a peu à exiger de lui en tant qu'individu, mais seulement à s'oublier le plus possible pour laisser s'affirmer à travers lui l'universel : « Du reste, nous vivons aujourd'hui à une époque dans laquelle l'universalité de l'esprit est fortement consolidée et dans laquelle la singularité, comme il convient, est devenue d'autant plus insignifiante, une époque dans laquelle l'Universalité tient à toute son extension et à toute la richesse acquise, et

la revendique ; c'est pourquoi la participation qui dans l'œuvre totale de l'esprit revient à l'activité de l'individu peut seulement être minime ; aussi l'individu doit-il, comme d'ailleurs la nature de la science l'implique déjà, s'oublier le plus possible et faire et devenir ce qui lui est possible ; mais on doit d'autant moins exiger de lui, qu'il doit peu attendre de soi et réclamer pour soi-même »[521]. Si donc l'esprit qui règne sur son trône est le Dieu ressuscité par le sacrifice de toutes les singularités qu'il fut lui-même, Hegel ne pense certainement pas une âme individuelle qui poursuivrait sa vie après la mort sous le mode d'une conscience ou d'un corps. Il ne semble pas pourtant – car le point reste obscur – arguer en faveur d'un anéantissement de l'âme, et, avec elle, du corps qui en est le contenu. L'individu mort n'est pas « rien » : il est dans la nuit du monde, ombre inconsciente qui appelle le vivant présent à lui répondre en l'incorporant à sa propre vie, c'est-à-dire en conservant le souvenir non seulement de ce qu'il fut, à titre de contingence et de singularité, mais surtout de l'œuvre universelle à laquelle il a participé, et qui demande à l'individu vivant – lui-même sous une forme supérieure – de poursuivre cette œuvre et de transmettre son expérience pour la porter toujours plus haut. L'individu ne doit ainsi rien exiger pour lui-même et se faire, dans sa liberté la plus haute, mais il doit laisser être l'universel en lui dans la reconnaissance de toutes les singularités communes.

Que fait donc enfin l'esprit absolu recueilli en son être le plus intime ? A cette question, Hegel répond : il se manifeste. Le phénomène est toujours déjà expression d'une parole, et l'expérience n'est rien d'autre que l'écoute d'une telle parole qui d'abord est reçue comme apparition. « La Manifestation est le mouvement de naître et de périr, mouvement qui lui-même ne naît ni ne périt, mais qui est en soi, et constitue la réalité effective et le mouvement de la vie de la vérité »[522]. L'esprit absolu qui, au terme de son ascension, sur son trône, s'abreuve du sang « du calice du Royaume des esprits » est celui qui, ayant entendu cette parole qui est la sienne, rassemble les siens en un seul Royaume. La récollection de ces esprits en une parole unique est celle-là même en mesure de produire une science universelle véritable, et, partant, à même d'assurer une liberté politique par une science spéculative du droit. Dans le sacrifice de l'esprit qui traverse à rebours son histoire, la mise à mort de sa singularité est en même temps sa (re)naissance dans l'universel : cette singularité est alors restituée à soi comme l'unitotalité elle-même ou comme royaume des esprits, c'est-à-dire Royaume de Dieu. En cela, le Royaume de Dieu est bien *réalisé* : il est là, dans la certitude sensible, comme l'*ici* et le *maintenant* ; mais il ne l'est qu'en tant qu'est présent la mémoire de l'histoire qui porta l'ici et le maintenant à la présence. Dans la mesure où l'esprit a pour condition la nature comme son « éternelle

[521] Hegel, *PhE*, tome 1, pp. 61-62 / *GW 9*, p. 49.
[522] *Ibid*., p. 40 / *GW 9*, p. 35.

aliénation », il doit ainsi veiller à ce que soit préservée la mémoire de cette histoire sous la forme du concept, et, à ce titre, un tel Royaume demeure à réaliser pour toute singularité nouvelle qui vient à être en lui. On comprend qu'un tel Royaume, outre le monde de l'esprit qui est là et qui est aussi bien communauté politique que communauté religieuse, trouve la préservation de cette mémoire dans le système de la science, dont la *PhE* en est l'œuvre introductive. Mais ce système ne peut plus être compris comme l'œuvre de l'individu singulier que fut Hegel : il est l'œuvre universelle de la raison dans l'histoire qui trouve sa forme conceptuelle achevée par le travail de Hegel, mais qui attend encore d'être infiniment ressaisi et développé par toutes les générations qui lui succèderont. En cela le savoir absolu est bien avènement du système, mais d'un système toujours ouvert à la singularité, l'altérité et la contingence. Car c'est là l'expérience la plus haute, celle-là même qui peut ressaisir l'aliénation de soi dans l'autre, et, dans le détachement, ou encore dans le sacrifice conceptuel de soi, laisse libre la singularité et l'altérité, et en rend ainsi possible l'accueil et le retour à Soi – à *Nous*.

Troisième partie

L’effectivité de l’Etat et la mort de l’art

Chapitre I.
La vie éthique, l'histoire mondiale et les beaux-arts

La *PhE* recueille donc l'expérience du romantisme, son épreuve, et, partant, recueille en elle, en tant que savoir absolu, ce chemin qui mena au sacrifice de la subjectivité romantique. Par un tel sacrifice, celle-ci a certes été supprimée – et il ne sera désormais plus question d'une subjectivité désirant réaliser le Royaume de Dieu, œuvrant à une mythologie rationnelle et en attente d'un messie –, mais a aussi bien été conservée. L'*Aufopferung* de la subjectivité romantique, laquelle prit à titre insigne le nom de « belle-âme », est bien le nom plus pur d'une *Aufhebung*, de sorte que la philosophie qui désormais doit prendre le nom de Science résulte du romantisme, point qu'il est essentiel de ne pas négliger. En son commencement, le système de la Science, qui s'exprimera en ses grandes articulations en tant que *Science de la Logique*, *Philosophie de la nature* et *Philosophie de l'esprit*, reçoit donc sa forme et son contenu de cette figure romantique antérieure à elle, et qui porta la Science à la conscience de soi de par son sacrifice. Ce qui a été abandonné au passé, ce à quoi la subjectivité romantique doit renoncer, et auquel le romantisme attachait son cœur comme à son bien le plus précieux, n'est rien d'autre que la mythologie. Avec elle, c'est également à toutes les représentations de modèles politiques fondés sur la mythologie qu'elle doit renoncer. C'est ce sacrifice de la forme mythologique de l'Idée qui seul nous fait accéder à l'élément spéculatif de la Science. Et celui qui sait désormais le mythologique comme son autre – la forme passée de soi depuis laquelle il provient – accorde au spéculatif le droit et le devoir de réaliser l'Etat effectif garantissant la liberté individuelle en accord avec la volonté universelle. Ce Royaume de Dieu qu'est la Science en tant que système devient l'effectif : ce Royaume de Dieu déjà réalisé pour la conscience de soi scientifique se réalise désormais partout où l'esprit absolu, cheminant de révolution en révolution, s'incarne et constitue son monde selon le savoir de sa nature la plus profonde.

Les difficultés à résoudre dans cette dernière partie de notre recherche sont premièrement de savoir en quoi la Science hégélienne conserverait encore la subjectivité romantique dans la mesure où la *PhE* nous est apparue comme le lieu de la dissolution du romantisme, puis dans quelle mesure les œuvres postérieures à la *PhE* poursuivent encore le combat qui fut mené à son encontre. Il nous faut d'abord noter que l'héritage romantique de Hegel semble s'être allégé à mesure qu'il laissa la *PhE* derrière soi et écrivit la *Science de la logique* (1812-1816), les *Principes de la philosophie du droit* (1821), et l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*

(1817-1827-1830). Dans ces œuvres, que l'on a pu qualifier d'œuvres de la maturité, le lyrisme, qui hantait encore périodiquement les pages de la *PhE,* a laissé place pour une grande partie à la froide rigueur du développement conceptuel. L'usage de la métaphore y est ainsi plus rare et plus anecdotique, et sert essentiellement une fonction pédagogique. Les reliquats de sa jeunesse – l'espoir messianique et de la nostalgie de la Grèce antique – que l'on voyait encore poindre dans des passages notables de la *PhE*, ont pour une large part disparus. Plus encore, jusqu'en 1817, la passion de l'art qui s'était éveillée chez le jeune Hegel – certes bien plus timidement que toutes les autres figures de la subjectivité romantique, Schelling compris – semble s'être assoupie, et ce n'est qu'à son arrivée à Heidelberg, puis lors de ses voyages aux Pays-Bas, en Autriche et en France, et enfin par les cours d'Esthétique qu'il professera à Berlin de 1821 à 1829, que Hegel investira de nouveau la question de l'art. Nous pourrons alors ultimement relire la philosophie de l'histoire hégélienne sous le double prisme de l'histoire politique et l'histoire de l'art, l'une et l'autre s'éclairant mutuellement.

A. L'athéisme du monde éthique et l'ironie romantique

Après la publication de la *PhE,* la *Science de la Logique* (1812-1816), et l'*ENC* (1817), les *PPD* (1820) sont la quatrième et dernière publication majeure de Hegel, les autres écrits de maturité dont nous sommes en possession étant les leçons qu'il dispensa à Berlin jusqu'à sa mort en 1831 (ainsi qu'une *Nachschrift* d'un étudiant ayant suivi le cours de Hegel « Droit naturel et science de l'Etat » à Heidelberg) et des articles publiés dans la presse ou des revues scientifiques (que l'on songe à la recension sur les écrits de Solger ou à *Über die englische Reformbill*). Comme nous le rappelle Jean-François Kervégan dans son introduction aux *PPD,* l'enseignement de la philosophie du droit est le seul qui ait été constamment assuré entre 1818 et 1831 (Edouard Gans assurera le cours de 1825 à 1831, avant que Hegel, suite à une remarque du ministère au sujet du républicanisme de Gans, ne le reprenne). Le fait que Hegel ait publié cette philosophie du droit, développant en elle le savoir de l'esprit objectif déjà exposé dans l'*ENC,* montre à quel point cette partie du système est importante à ses yeux. Afin de faire valoir la science spéculative du droit, la préface aux *PPD* est alors l'occasion pour Hegel, parvenu au sommet de sa carrière universitaire, de polémiquer contre ce qu'il nomme l' « athéisme du monde éthique », nouveau nom qui nous conduit à repenser le rapport qu'entretient Hegel avec le romantisme, treize ans après la préface à la *PhE*. La polémique engagée dans les *PPD* n'est en effet pas nouvelle, et reprend les grands traits de celle déjà

déployée dans celle de la *PhE*. Cependant, dans la mesure où les *PPD* sont une œuvre de philosophie politique, et dont l'objet est l'Idée du Droit, là où la préface à la *PhE*, en tant que préface au système en son entier, a pour objet le vrai, l'absolu et le sens du savoir spéculatif, dans cette mesure donc, la critique engagée ici à l'encontre du romantisme est plus spécifiquement politique, et dont le centre de la querelle est l'*Etat*. C'est pourquoi, face à cet athéisme du monde éthique, selon la formule nouvelle de Hegel, la logique du sujet absolu doit faire face à cette pensée dont l'opinion est « qu'il n'y a pas encore eu d'Etat et de constitution politique dans le monde, qu'il n'y en a pas non plus qui soit présentement là, qu'on doit au contraire tout reprendre à zéro *maintenant* »[523]. Cet « athéisme du monde éthique » proclame que « l'univers de l'esprit doit être plutôt livré au hasard et à l'arbitraire, il doit être *abandonné de Dieu* [;] de la sorte, d'après cet athéisme du monde éthique, le vrai se trouverait *en dehors* de lui et en même temps, parce qu'il doit cependant y avoir *aussi* de la raison en lui, le vrai n'y serait qu'un problème »[524]. En quoi dès lors un tel athéisme du monde éthique peut-il être rapporté à la critique plus vaste de la subjectivité romantique telle que Hegel n'a cessé de la produire depuis la *PhE* ? Que pouvons-nous apprendre d'elle de plus que ce que Hegel a déjà fait valoir dans ses œuvres précédentes ?

1. L'athéisme du monde éthique

De prime abord, il est essentiel de ne pas comprendre ici cet « athéisme » comme la simple revendication de l'inexistence de Dieu. La proclamation de l'a-théisme désigne bien l'*absence* d'intervention divine en tout ce qui concerne l' « univers de l'esprit », et, par conséquent, l'Etat, de sorte qu'elle signifie d'abord, du point de vue de la représentation, une négation de la providence de Dieu. Un tel athéisme laisse au fond en suspens la question de l'existence ou de l'inexistence de Dieu, tant qu'est assumée le défaut de Dieu dans le monde éthique. Cette exigence de « tout reprendre à zéro » est ainsi à comprendre sous le prisme d'une réconciliation de l'homme et du divin, ou, plutôt, ce qui apparaît comme une divinisation de l'homme, et, plus encore du peuple, dans la mesure où c'est à lui désormais qu'il reviendrait de produire l'éthicité. La polémique engagée reprend donc celle déjà initiée dans la *PhE* à l'encontre de la subjectivité romantique, laquelle s'inscrit dans cette quête de fonder une nouvelle religiosité, fut-elle en un sens athée, et ce en retrouvant un lien à l'absolu au moyen du sentiment. Si la préface à la *PhE* n'aura mentionné aucun nom d'auteur, celle des *PPD* en

[523] Hegel, *PPD*, p. 118 / *W7*, p. 15.
[524] *Ibid.* / *W7*, pp. 15-16.

revanche s'en prend ouvertement à la philosophie de Fries, qui fait justement valoir un tel sentiment au fondement de la communauté politique et religieuse, évoquant la « chaîne sacrée de l'amitié » contre l'Etat de droit constitutionnel. A ce titre, bien que Fries ne participe pas du romantisme esthétique et poétique qui trouva sa naissance dans le cercle d'Iéna, on peut dire de ce dernier qu'il se situe dans un rapport hostile à la pensée spéculative. Certes la misosophie dont fait preuve Fries n'est pas nouvelle et déjà dans la préface de 1807, Hegel critiquait le mépris dans lequel la philosophie se trouvait jetée, le préjugé affirmant de quiconque qu'il est en mesure de faire de la philosophie sans pour autant prendre la peine de l'étudier : « Si quiconque ayant des yeux et des doigts, à qui on fournit le cuir et un instrument, n'est pas pour cela en mesure de faire des souliers, de nos jours domine le préjugé selon lequel chacun sait immédiatement philosopher et apprécier la philosophie puisqu'il possède l'unité de mesure nécessaire dans sa raison naturelle – comme si chacun ne possédait pas aussi dans son pied la mesure d'un soulier (…) Quant à la philosophie au sens propre du terme, nous voyons que la révélation immédiate du divin et le bon sens, qui ne se sont pas souciés de cultiver avec la philosophie ou une autre forme de savoir, se considèrent immédiatement comme des équivalents parfaits, de très bons succédanés de ce long chemin de culture, de ce mouvement aussi riche que profond à travers lequel l'esprit parvient au savoir ; à peu près comme on vante la chicorée d'être un très bon succédané du café »[525].

Quatorze ans après, on peut dire que ce préjugé demeure pour Hegel encore dominant, et demeure d'autant plus dangereux qu'il s'expose en public, enthousiasme les foules et provoque des actes criminels, et dont l'assassinat de l'écrivain conservateur Kotzebue par l'étudiant Karl Ludwig Sand aura marqué l'époque. Le discours de Fries de 1817 à la Wartburg est pour Hegel l'exemple même de cette trivialité qui corrompt la philosophie et jette sur elle le discrédit. Ici encore, Hegel rattache cette position antiphilosophique, et, en un sens, romantique, à l'idéalisme subjectif de Jacobi, Kant et Fichte qui en est la source, d'où dérive l'opinion selon laquelle si l'en soi est inaccessible à la connaissance discursive, il peut cependant, en ce qui concerne les objets éthiques, être accessible dans le pur sentiment intérieur[526]. « En fait, ce que nous avons vu la philosophie de la période récente énoncer avec la plus grande prétention à propos de l'Etat autoriserait bien, chez quiconque aurait plaisir à dire son mot, la conviction de pouvoir d'emblée en faire autant pour sa part, et partant de faire la démonstration que l'on est

[525] Hegel, *PhE*, tome 1, p. 58 / *GW 9*, pp. 46-47.
[526] Hegel appelle au demeurant lui-même Fries « la trivialisation achevée de la philosophie kantienne » (cf. *PPD*, p. 164 / *W7*, p. 67 / *GW* 14,1, p. 39). Pour une étude sur le rapport de Fries à Kant, cf. l'article de Christian Bonnet, « Fries lecteur de Kant », *in Philosophia Scientiæ*, vol. 20-1, no. 1, 2016, pp. 33-46.

en possession de la philosophie. De toute façon, la soi-disant philosophie a expressément énoncé que *le vrai lui-même ne* peut *être connu* [;] au contraire le vrai serait ce que chacun laisse *jaillir de son cœur*, de [son] *âme et de* [son] *enthousiasme* à propos des ob-jets éthiques, principalement à propos de l'Etat, du gouvernement et de la constitution »[527].

La critique de la philosophie systématique et spéculative par le sentiment subjectif et l'imagination contingente, qui cherche à se faire passer pour la philosophie véritable, est alors à comprendre depuis la question du mal : c'est elle qui, détruisant la vie éthique mise au jour par un travail plurimillénaires de la raison, et ne laissant ainsi de l'histoire que des ruines, est le véritable danger. « A l'instar du monde en général selon Epicure, le monde éthique, d'après une telle représentation, devrait être livré – il ne l'*est* certes pas – à la contingence subjective de l'opinion et de l'arbitre. Avec le simple remède de bonne femme qui consiste à faire reposer sur le *sentiment* ce qui est le travail à coup sûr plus que millénaire, de la raison et de son entendement, on s'épargne bien entendu toute la peine du discernement rationnel et de la connaissance que conduit le concept pensant. Chez Goethe, à ce propos, *Méphistophélès* – une bonne autorité – dit à peu près la chose suivant que j'ai aussi citée jadis : "Méprise donc seulement entendement et science / ces dons les plus élevés de l'homme – / tu t'es ainsi livré au diable / et il te faut *tomber au gouffre* »[528]. La figure de Fries, de Kotzebue, et, plus généralement, toute la tendance politique du romantisme, apparaît ainsi comme celle qui, abandonnée de Dieu, s'est livrée au diable. La misologie affichée ici est corrélative à une misanthropie, car elle fait de ce qui en l'homme est le plus élevé – l'entendement et la raison – le plus bas, le déprécie, et faire valoir au contraire ce qui est le plus naturel, le plus immédiat, et, aussi, le plus illusoire, à savoir le sentiment subjectif et l'imagination contingente. On peut dire ainsi qu'aux yeux de Hegel, cette subjectivité romantique telle qu'elle s'incarne en la personne de Fries vit dans l'illusion de faire le bien et fait effectivement le mal.

Cette tendance à « tomber au gouffre », expression par laquelle nous devons peut-être en partie entendre d'un point de vue politique l'*anarchie*, bien qu'elle soit le produit d'un athéisme semblable à celui d'Epicure quant au monde, est cependant bien à comprendre depuis sa provenance religieuse judéo-chrétienne : « Il se comprend immédiatement qu'un tel point de vue revêt aussi la figure de la *piété* ; de quoi, en effet, cette agitation n'a-t-elle pas tenté de se réclamer ! Or c'est avec la dévotion et la Bible qu'elle a présumé se donner le titre-juridique le plus élevé pour mépriser l'ordre éthique et l'objectivité des lois. Car c'est bien la piété qui

[527] Hegel, *PPD*, pp. 119-120 / *W7*, pp. 17-18.
[528] *Ibid*., pp. 121-122 / *W7*, p. 19. La citation de Goethe, déjà citée au chapitre V de la *PhE*, est ici librement adaptée par Hegel.

empaquette la vérité, laquelle dans le monde est disséquée en un règne organique, dans l'intuition plus simple du sentiment »[529]. Une nouvelle fois, c'est le piétisme qui est principalement visé dans cette critique, lequel repose sur le rapport intime de la conscience croyante avec la parole de Dieu, sans que ne soit compris en elle la vérité spéculative. Si pour Hegel la logique spéculative procède d'une démythologisation de la parole biblique, afin de garantir à l'Etat son fondement théologique, le piétisme quant à lui demeure prisonnier du sens illusoire de cette parole biblique – le langage de la représentation qui pose le Royaume de Dieu dans un au-delà de la présence sensible – et en vient, ignorant de soi, à s'insurger contre Dieu. Autrement dit : l'athéisme du monde éthique procède en son essence d'une piété incapable de surmonter la mort de Dieu et, partant, son abandon du monde. Le langage d'un tel athéisme, encore empreint d'un vocabulaire religieux et métaphysique, se tourne alors contre la logique spéculative, et c'est en effet dans son nouveau langage que cet athéisme entend faire s'écrouler le monde éthique présent, en révélant par lui sa vanité. Quel est alors ce nouveau langage qui doit faire s'abîmer l'Etat de droit rationnel fondé par la philosophie spéculative ? Nous savons que Friedrich Schlegel, du temps du cercle d'Iéna, aura cherché à théoriser ce nouveau langage. Et c'est avant tout dans l'*ironie* qu'il concevra ce en quoi se situe la génialité divine du poète. C'est donc à une critique de l'ironie qu'il nous faut désormais procéder, si nous voulons comprendre en quoi le monde éthique conçu par Hegel dans les *PPD* ne peut advenir et demeurer en présence si n'est pas au préalable surmonté l'ironie romantique.

2. La critique hégélienne de l'ironie romantique

Lorsque Hegel en vient à analyser le concept d'ironie lors de sa présentation du développement historique de l'esthétique, c'est assurément vers Friedrich Schlegel et le cercle d'Iéna qu'il se tourne. Ce moment de l'histoire littéraire allemande est le lieu d'une véritable crise, et marque en même temps un tournant dans le rapport que la production poétique entretient avec la philosophie. L'ironie sera parue à Friedrich Schlegel comme une voie royale pour résoudre cette crise, et engager, au moyen de la poésie, une révolution totale de l'existence et des modes de vie. Aux yeux de Hegel, le cercle d'Iéna ne put s'engouffrer dans cette voie sans un soutien philosophique qui, parce qu'il demeurait encore étranger à la vérité, fut aussi la raison de son écueil. C'est la transposition de la philosophie fichtéenne à la critique esthétique et à la production poétique qui doit nous rendre intelligible le projet du cercle romantique

[529] *Ibid*.

d'Iéna. Lorsque Hegel, dans ses cours d'Esthétique, entend rendre compte de la genèse de l'ironie romantique, c'est ainsi la figure de Fichte qui apparaît : « A partir de cette tendance [le développement de l'esthétique depuis Winckelmann, Kant, Schiller et Schelling], et en particulier à partir des opinions et des doctrines de Friedrich von Schlegel, ce que l'on a appelé l'*ironie* s'est ensuite développé sous différentes formes. Pour l'un de ses aspects au moins, l'ironie a trouvé son fondement le plus profond dans la philosophie de Fichte, dans la mesure où les principes de cette philosophie ont été appliqués à l'art (…) Concernant la connexion la plus étroite entre les assertions de Fichte et l'une des tendances de l'ironie, il nous suffit de mettre en relief le point suivant : Fichte fixe le moi comme principe absolu de tout savoir, raison et connaissance ; un moi qui, de plus, demeure abstrait et formel »[530]. La question que nous devons alors poser est celle de savoir en quoi la doctrine fichtéenne du Moi absolu, exposée dans la *Doctrine de la science,* a pu être appliquée à l'art par Friedrich Schlegel, en interrogeant si une telle application présuppose également une trahison, ou bien si la philosophie fichtéenne a son devenir au-delà d'elle-même, à savoir dans l'ironie romantique.

Jeffrey Reid, dans son ouvrage *L'anti-romantique, Hegel contre le romantisme ironique*, consacre un examen minutieux de la question. Il nous rappelle d'abord l'hypothèse probante selon laquelle le concept d'ironie de Friedrich Schlegel n'est pas né de la rencontre de ce dernier avec la philosophie fichtéenne, mais qu'il en possédait déjà l'idée, et qu'il n'a ainsi fait que s'appuyer sur le Moi absolu fichtéen. Walter Benjamin, dans sa dissertation de doctorat *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, avait déjà mis l'accent sur l'héritage fichtéen du cercle d'Iéna. Selon lui, Friedrich Schlegel et Novalis fondent leur théorie de la connaissance de l'absolu sur l'incapacité pour le Moi théorique de saisir l'infinité, et de trouver une connaissance plus haute à même de saisir immédiatement, sans réflexivité, un telle infinité. « Dans sa partie théorique, ce système [la *Doctrine de la science*] ne peut admettre aucune espèce d'infinité. Mais, comme on l'a vu, la réflexion comporte deux moments : l'immédiateté et l'infinité. La première incite la philosophie de Fichte à chercher précisément dans cette immédiateté l'origine et l'explicitation du monde ; mais la seconde trouve cette immédiateté et doit être éliminée de la réflexion par un processus philosophique. Cet intérêt pour l'immédiateté de la connaissance la plus haute, Fichte et les romantiques l'avaient en commun. Mais leur culte de l'infini, tel qu'ils en imprimèrent aussi la marque à leur théorie de la connaissance, sépara de Fichte les romantiques et donna à leur pensée son orientation la plus originale »[531].

---

[530] Hegel, *Esthétique*, tome 1, pp. 123-124 / *W13*, p. 93.
[531] Walter Benjamin, *Le concept de critique esthétique dans le premier romantisme allemand*, pp. 55-56.

L'originalité du commentaire de Jeffrey Reid tient à souligner l'héritage kantien du problème philosophique sur lequel l'ironie romantique s'appuie, à savoir sur la doctrine de la chose en soi. La critique que Hegel adressa aux systèmes de Kant et de Fichte dans la *Differenzschrift* de 1801 est ainsi reprise deux décennies plus tard pour rendre compte de l'ironie romantique. En effet, les systèmes de Kant et de Fichte appartiennent tous deux à ce que nous l'avons vu nommer l'idéalisme subjectif, c'est-à-dire un idéalisme qui pose dans le sujet transcendantal l'unité synthétique au principe de toute connaissance, et qui limite sa connaissance aux conditions de possibilités d'une telle subjectivité. En faisant apparaître la finitude du sujet, dont la connaissance a pour condition la sensibilité, toute entreprise de connaissance de l'absolu était en son commencement déjà rendue vaine. Hegel cependant, dans son idéalisme absolu, prônant le Vendredi Saint spéculatif à même de saisir l'infinité véritable au sein de laquelle est comprise la finitude du sujet transcendantal, entendait ouvrir de nouveau une telle connaissance. Non pas certes, comme nous l'avons vu, une connaissance d'un absolu extérieur à un sujet limité qui chercherait à l'appréhender, mais la connaissance que l'absolu a de lui-même en sachant la finitude lui appartenir comme l'un de ses moments. Ce dépassement de l'idéalisme subjectif, moyennant la prise en charge par la philosophie de la mort de Dieu, par quoi l'essence même du négatif et de la subjectivité véritable se trouve dévoilée, n'aurait ainsi pas été effectué par la subjectivité romantique. Plus encore, plutôt qu'un dépassement de l'idéalisme subjectif, la subjectivité romantique aurait divinisé la conviction du sujet singulier, faute de saisir le sens véritable de l'universel au sein duquel elle s'exprime.

Aussi, pour comprendre plus en avant cette critique de l'ironie romantique depuis sa provenance fichtéenne, il nous faut rapporter le texte précédent de l'*Esthétique* à l'addition au §. 140 des *PPD*, dans laquelle Hegel questionnait déjà l'ironie romantique de Schlegel depuis sa provenance fichtéenne. Pour comprendre l'origine de cette ironie par laquelle s'exprime le Moi absolu, Hegel remonte ici à la doctrine du probabilisme moral, ironie qui en est sa conséquence, et qui advient dès lors que les représentations du bien et du mal chancellent en leur objectivité. « La progression ultérieure du probabilisme est alors que cela ne dépend plus de l'autorité et de l'assertion d'autrui, mais du sujet lui-même, c'est-à-dire de *sa* conviction et que quelque chose ne peut devenir bon que grâce à *elle* (…) Cette forme est alors l'*ironie*, la conscience de ce qu'on n'est pas bien avancé avec ce principe de la diction et que, avec ce critère suprême, c'est seulement l'arbitraire qui règne. Ce point de vue est à proprement parler issu de la philosophie de *Fichte*, qui énonce que le Moi est l'absolu, c'est-à-dire la certitude absolue, l'égoïté universelle qui progresse jusqu'à l'objectivité dans la suite de son développement. A vrai dire, on ne peut pas dire de Fichte qu'il ait, dans le domaine pratique,

établi l'arbitraire du sujet en principe mais, ultérieurement, le particulier lui-même, pris au sens de l'égoïté particulière, a été divinisé par *Friedrich Schlegel*, en ce qui regarde le Bien et le beau, de telle sorte que le Bien objectif n'est qu'une création de ma conviction, il n'obtient de consistance que grâce à moi et je peux le faire surgir et disparaître en seigneur et maître. Au moment où je me rapporte à quelque chose d'objectif, il s'est en même temps évanoui pour moi, et je survole ainsi un espace prodigieux, suscitant et détruisant des figures. Ce point de vue suprême de la subjectivité ne peut naître qu'à une époque de haute culture, où le sérieux de la foi a disparu et n'a plus son essence que dans la vanité de toutes choses »[532].

L'ironie désigne, comme nous l'avons déjà vu apparaître dans la phénoménologie de la belle-âme, la forme suprême de l'*hypocrisie*, et, partant, du mal qui se dissimule sous les atours du bien. Cette entrée en scène de la figure la plus accomplie du mal – qui dissimule par ailleurs l'égoïté particulière assurant le statut de principe sous les atours de la divinité – ne peut arriver, comme le précise Hegel, qu'au terme d'un processus de culture. Or nous savons également que cette figure de la belle-âme n'advient que dans le monde moral, lequel n'apparaît qu'au terme du monde de la culture, après donc que le combat de l'*Aufklärung* contre la foi a supprimé les illusions de la conscience représentative, sans pour autant reconstruire derrière soi un savoir de l'absolu seul à même de satisfaire les exigences de la foi. Si l'athéisme du monde éthique, comme Hegel le formule dans les *PPD*, est corrélatif à l'avènement de l'ironie, le dépassement de cet athéisme – nécessaire du point de vue du progrès logique de l'Idée – doit signifier du même coup un dépassement du mal et de l'ironie par laquelle il s'exerce. Dans la mesure où cet « athéisme », comme nous l'avons expliqué, ne signifie pas simple incroyance en Dieu, mais bien la tentative de faire revenir le Dieu perdu au monde, il nous faut bien comprendre que la critique hégélienne de l'ironie romantique a pour objet la vérité du divin : il s'agit de faire valoir le concept vrai du divin (accessible seulement dans la logique spéculative) contre une prétention illégitime à diviniser le particulier au moyen de l'ironie. Pour Hegel l'ironie ne produit pas le divin, mais, plutôt, l'antithèse du divin, et, en cela, ce dont le dépassement seul permet de révéler le vrai concept de Dieu, et de trouver ainsi un substitut à une foi moribonde.

3. Le concept d'ironie chez Friedrich Schlegel et le cas Solger

Pour mieux comprendre le dépassement opéré par Hegel, et ainsi pénétrer le sens de la genèse de la vie éthique, repartons alors de l'ironie telle que Friedrich Schlegel lui-même l'aura

[532] Hegel, *PPD*, pp. 660-661 / *W7*, pp. 285-286.

thématisée. On aura à juste titre mis en avant l'exigence fragmentaire de l'écriture romantique, et J-L. Nancy et P. Lacoue-Labarthe auront pu relever, à partir de Heidegger et Benjamin, qu'une telle « fragmentation constitue la visée proprement romantique du Système, si par le "Système" (que pour cette raison nous munissons de la majuscule) il faut bien entendre non pas l'ordonnance dite systématique d'un ensemble, mais ce par quoi et comme quoi un ensemble tient-ensemble, et s'érige pour lui-même dans l'autonomie de l'ajointement à soi qui fait sa "systasis", pour reprendre les mots de Heidegger »[533]. Le fragment est une individualité qui vaut pour soi – qui est à soi-même son sens – et qui pourtant, lorsqu'il se compose avec d'autres fragments, reçoit autant qu'il donne un sens nouveau. Aussi bien produit achevé sur soi que matrice, le fragment n'entend jamais se laisser placer dans un ensemble selon une nécessité logique qui ferait violence à sa liberté propre. En cela, la philosophie romantique, qui s'exprime sous la forme fragmentaire, entend déconstruire le système métaphysique pour s'ériger en philosophie véritable.

Le caractère propre d'une telle philosophie fragmentaire est alors l'*ironie*. Friedrich Schlegel, dans le fragment 42 du *Lycée*, peut écrire que la « philosophie est la patrie propre de l'ironie, que l'on aimerait définir beauté logique : car partout où l'on philosophe en dialogues parlés ou écrits, et non sur le mode rigoureusement systématique, il faut exiger et faire de l'ironie ; même les Stoïciens tenaient l'urbanité pour une vertu (…) Seule la poésie peut encore s'élever à la hauteur de la philosophie ; elle ne prend pas appui, comme la rhétorique, sur de simples passages ironiques. Il y a des poèmes, anciens et modernes, qui exhalent de toutes parts et partout le souffle divin de l'ironie. Une véritable bouffonnerie transcendantale vit en eux. A l'intérieur, l'état d'esprit qui place par-dessus tout, qui s'élève infiniment loin au-dessus de tout le conditionné, et même de l'art, de la vertu et de la génialité propres : à l'extérieur, dans l'exécution, la manière mimique d'un bouffon italien traditionnel »[534].

Si l'ironie est bien un « souffle divin », et si la poésie elle-aussi, à la différence de la rhétorique, est à même de s'élever à l'ironie véritable, bien que sa patrie fut philosophique, il nous est ainsi possible d'admettre que l'ironie est ce par quoi l'écrivain romantique entend s'élever à une création divine : s'élevant « infiniment loin au-dessus de tout le conditionné » et dissimulant son art, sa vertu et sa génialité (qu'il considère ainsi siens), sa bouffonnerie est celle d'un dieu, et dont le nom de Protée sera peut-être le plus à même de signifier ici cet absence de visage de l'écrivain romantique – une *persona* qui devient le fragment qu'il produit – prenant tous les masques pour jouir urbainement, mais aussi et surtout solitairement, de soi-même, et la

[533] *L'absolu littéraire*, pp. 66-67.
[534] *L'absolu littéraire*, pp. 85-86.

moquerie des spectateurs, incapables de s'élever au-delà du conditionné, en devient enfin elle-même sujette à jouissance. C'est d'ailleurs ce caractère comique et grotesque que Hegel indiquera comme étant le principe même de l'ironie, dont le compte rendu des écrits de Solger – et que Hegel tint en haute estime à la différence de Friedrich Schlegel – en signale l'existence dans une anecdote d'enfance de Solger et son frère : « Cette "solennité comique", ce sérieux qui s'annulait dans soi, cette nullité <*Nichtigkeit*> qui se veut sérieuse peut être considérée comme une image de ces lubies dont le caractère enfantin a disparu de lui-même avec la maturité et la fermeté du caractère, mais qui, en tant que principe de l'ironie, a hanté (*verfolgt*) la conscience de Solger durant toute sa vie »[535].

Le rapport de l'écrivain romantique à son monde peut donc être compris depuis une lubie de l'enfance, laquelle, alors que « le caractère enfantin a disparu », demeure présente sous la forme d'une hantise. Cette expérience enfantine de la lubie, ce caprice de la singularité à produire cette solennité comique, nous révèle ce qui pour Hegel est l'origine du mal dans la vie singulière de l'âme. Dans l'addition au §. 396 de l'*ENC*, dans une présentation de sa doctrine des âges de la vie, et de la discipline qui doit être exercée à l'encontre de l'enfant, Hegel écrit : « L'obéissance est le commencement de toute sagesse ; car, par elle, la volonté qui ne connaît pas encore le vrai, l'objectif, et n'en fait pas encore son but, qui, pour cette raison, n'est pas encore véritablement subsistante-par-soi et libre, mais bien plutôt inachevée, admet en elle la volonté rationnelle qui vient à elle de l'extérieur, et fait de celle-ci peu à peu sa volonté. Si, par contre, on permet aux enfants de faire ce qu'il leur plaît, – si l'on commet encore, par-dessus le marché, la sottise de leur donner des raisons pour leurs caprices, on sombre dans la plus mauvaise manières de [les] éduquer, – alors naît, chez les enfants, la déplorable attitude consistant, pour eux, à s'installer dans le bon plaisir particulier, dans les bizarreries du jugement, dans l'intérêt égoïste, – la racine de tout Mal. Par nature, l'enfant n'est ni bon ni mauvais, puisque pour commencer, il n'a connaissance ni du Bien ni du Mal. Tenir cette innocence ignorante pour un idéal et aspirer à y faire retour, serait de la niaiserie ; elle est sans valeur et de courte durée. Bientôt, se manifestent dans l'enfant le caprice (*Eigenwille*) et le Mal. Ce caprice doit être brisé par la discipline – par elle, ce germe du Mal doit être anéanti »[536]. Le problème de l'éducation, de la discipline et de l'obéissance, est ainsi central pour Hegel : l'enfant, encore indéterminé moralement, ni bon ni mauvais, tend aussi bien vers l'une

[535] Hegel, *L'ironie romantique*, *Compte rendu des Ecrits posthumes et correspondance de Solger*, trad. Jeffrey Reid et Nelly Tondut, Vrin, 1997, p. 67 / *GW 16*, p. 78.
[536] Hegel, *ENC*, *Philosophie de l'Esprit* (abr. *PE*), trad. Bernard Bourgeois, Vrin, 1988, pp. 435-436 / *W10*, pp. 81-82.

détermination que vers l'autre. Kant pouvait déjà à juste titre définir la discipline comme « la *contrainte* qui réduit et finit par extirper le penchant persistant qui nous porte à nous écarter de certaines règles »[537], et Hegel suit ici cette conception pour penser la discipline comme commandement qui doit briser la volonté singulière, et se conformer à ce qui est rationnel, c'est-à-dire universel, et, en conséquent, commun.

Selon la théorie de Friedrich Schlegel donc, le divin entre dans la poésie au moyen de l'ironie, dont la compréhension permet de percer à jour l'esprit du poème, et, ce faisant, d'y déceler une nouvelle fois sa propre divinité. Mais comment saisir l'ironie présente dans le poème ? Friedrich Schlegel, au fragment 48 du *Lycée*, nous expose ce qui constitue la matière de l'ironie : « L'ironie est la forme du paradoxe. Tout ce qui est à la fois bon et grand est paradoxe »[538]. Ce qui heurte le vulgaire, la *doxa* contraire à la sienne, incapable de se mouvoir dans l'une et l'autre, et, à ce titre, conditionné par son opinion, l'ironie la fait sienne : exprimant une chose en son contraire, elle *est* le paradoxe même. L'ironie détruit ainsi les opinions pour s'élever au-dessus de la *doxa*. Le penseur ou le poète qui pratique l'ironie se meut ainsi librement dans les diverses opinions car elle lui donne le pouvoir de les rendre vaines. L'ironie est essentiellement le pouvoir de déprécier la valeur de toute *doxa*, et d'atteindre ainsi l'illimité au-delà du fini. Il est ainsi naturel que Friedrich Schlegel, lorsqu'il en vient à définir l'ironie socratique, dans le fragment 108 du *Lycée*, use d'une formule paradoxale : « L'ironie socratique est l'unique feinte foncièrement involontaire et pourtant foncièrement lucide. Il est aussi impossible de la simuler que de la dévoiler »[539]. Socrate excelle dans l'usage naturel, sans artifice, qu'il fait de l'ironie, et c'est pour cette raison, parce qu'elle est sans artifice, qu'elle est impossible à dévoiler : la lucidité est présente seulement en tant que l'ironie est involontaire. Par l'ironie je dissimule involontairement ; ce que je montre dans l'ironie, ce qui paraît aller dans le sens de la *doxa*, est lucidité, car la vanité de cette *doxa* s'y révèle, et ce qui est impossible à dévoiler, le non-dit, demeure au-delà de tout *doxa*. C'est seulement dans la destruction de la *doxa* par l'ironie que ce qui ne peut être dévoilé est cependant à la présence comme ce qui demeure en dehors de la *doxa*. « Tout en elle doit être plaisanterie, et tout doit être sérieux, tout offert à cœur ouvert, et profondément dissimulé. Elle jaillit de la réunion du sens artiste de la vie et de l'esprit scientifique, de la rencontre d'une philosophie naturelle achevée et d'une philosophie technique achevée. Elle abrite et excite le sentiment de l'insoluble conflit entre l'inconditionné et le conditionné de l'impossibilité et de la nécessité d'une communication sans

[537] Kant, *CRP*, tome 1, p. 1295 / AK, III, 466-467.
[538] *L'absolu littéraire*, p. 87.
[539] *Ibid*., p. 94.

reste. Elle est la plus libre de toutes les licences, car elle fait passer par-delà soi-même ; et pourtant aussi la plus réglée car elle est absolument nécessaire »[540].

On comprend donc que l'ironie est bien le produit d'une haute culture : elle ne vient qu'en tant que philosophie naturelle et technique achevées et d'une liberté conquise au prisme du mariage entre art et science, vie et mécanisme réglé. Mais cette élévation au-dessus du conditionné par la maîtrise de la forme paradoxale qu'est l'ironie, si elle peut comme nous le dit Hegel permettre au sujet de « faire surgir et disparaître en seigneur et maître »[541] le Bien, cette seigneurie est bien celle d'une solitude dépourvue de vie, vagabonde et sans royaume – *en d'autres termes elle n'est que le fantôme de Dieu*. C'est une telle expérience que redécouvre Blanchot dans *L'espace littéraire*, par explicitation de ce qu'il nomme la « solitude essentielle », désignant non pas tant l'état psychologique de l'écrivain que la solitude *de l'œuvre* vers laquelle l'écrivain tend interminablement sans jamais y pouvoir y venir à bout autrement que dans sa mort. « Là où je suis seul, le jour n'est plus que la perte du séjour, l'intimité avec le dehors sans lieu et sans repos. La venue ici fait que celui qui vient appartient à la dispersion, à la fissure où l'extérieur est l'intrusion qui étouffe, est la nudité, est le froid de ce en quoi l'on demeure à découvert, où l'espace est le vertige de l'espacement. Alors règne la fascination (…) La fascination est le regard de la solitude, le regard de l'incessant et de l'interminable, en qui l'aveuglement est vision encore, vision qui n'est plus possibilité de voir, mais impossibilité de ne pas voir, l'impossibilité qui se fait voir, qui persévère – toujours et toujours – dans une vision qui n'en finit pas : regard mort, regard devenu le fantôme d'une vision éternelle »[542].

La logique hégélienne est, on le sait, une logique de l'achèvement, et l'esprit absolu n'est rien d'autre que l'être initial, ayant déployé, par négations successives de son être-là, la pleine potentialité de ce qu'il est en soi éternellement. C'est pourquoi la solitude essentielle de l'œuvre à laquelle aspire le romantique, et qui, en lucidité, sait ne pouvoir la saisir que sous une forme fragmentaire et anti-systématique, paraît comme l'épreuve que la philosophie doit surmonter, si elle veut déjouer la fascination et accéder au « réel », c'est-à-dire, en vérité, à ce qui est en et pour soi, non plus regard fantomatique, mais regard vivant de l'esprit qui démasque son propre fantôme et dissipe le spectre comme représentation. Le *Geist* hégélien, en effet, est celui-là même qui récupère ses vies passées dans le langage conceptuel, ressaisissant ainsi les expériences de son soi passé, pour retrouver la vie. Il n'est pas cette subjectivité romantique

[540] *Ibid*.
[541] Cf. *supra* p. 315.
[542] Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, p. 29.

qui, pour parler avec Hamlet, « rampe entre Ciel et Terre »[543], mais celle-là même qui a réuni Ciel et Terre et jouit du jour spirituel de la présence. Et si l'ironie a pour patrie la philosophie en la personne de Socrate, c'est que la philosophie révèle en cette ironie plus fondamentalement l'absence de patrie d'où elle prend naissance, et, en même temps, cherche à dépasser cette ironie pour retrouver cette patrie perdue.

En vérité, le dépassement du Moi absolu de Fichte par Friedrich Schlegel le conduit, comme Novalis, à nommer le *chaos* antérieur à toute réflexion. « L'ironie, écrit-il, est la claire conscience de l'éternelle agilité, de la plénitude infinie du chaos »[544]. Le chaos ne désigne ni l'Un de la métaphysique, un premier principe ordonnateur d'un système, ni l'absence d'être, mais bien la multiplicité confuse qui ne laisse rien subsister comme étant. Le chaos n'est jamais un monde, mais la matrice du monde : « Seule est un chaos la confusion d'où peut jaillir un monde »[545]. Le poète qui parvient, au-delà de la réflexion philosophique, à rejoindre ce chaos originaire peut alors poétiser un monde : non pas refouler le chaos originaire, mais laisser en son flux des êtres fragmentaires. On le comprend, l'expérience romantique est celle qui répond à l'appel de ce chaos, et qui, par l'ironie, entend en avoir la pleine conscience ; c'est depuis cette claire conscience qu'il entend alors poétiser un monde qui viendrait en lieu et place du monde présent déprécié par l'ironie. Mais pour Hegel, dans une telle lumière absolue qui est à ce titre égal à l'obscurité absolue, de même qu'être et néant sont le même, l'acte poétique est plutôt signe d'une incapacité à voir la procession chaotique du λόγος (mais dont le nom plus propre ici, en tant qu'autre du λόγος, est celui de *nature*). Le monde de l'écrivain qui, fasciné par le chaos, produit des fantasmagories, ne parvient pas à saisir la vérité de l'absolu, et, prenant appui sur une théorie littéraire nouvelle, entend mystifier le public. Le contenu du mythe qu'entend produire la nouvelle poésie est ainsi, aux yeux de Hegel, dénué de vérité, et désigne plutôt l'enfermement fantasmagorique de celui qui refuse la vérité, c'est-à-dire de reconnaître l'autre qu'il abhorre comme soi-même. « C'est ainsi, écrit Hegel dans son compte rendu des écrits de Solger, que teneur et contenu devinrent d'eux-mêmes prosaïques, légers et dénués de sérieux dans leurs propres productions ; ils ont été intentionnellement sacrifiés afin de s'envoler dans le vide, et pour promouvoir consciemment, et de façon ironique, comme ce qu'il y a de meilleur, l'absence de vérité intérieure de ce qui est traité. D'un côté, nous voyions s'élaborer la théorie de la poésie de la poésie [référence à Friedrich Schlegel], de l'autre, le cercle des poètes qui prenaient pour tâche de se mystifier les uns les autres, de mystifier le public avec les

[543] Shakespeare, *Hamlet*, acte III, 1 : « *What should such fellows as I do crawling between earth and heaven ?* »
[544] *L'absolu littéraire*, « Idées », fragment 69, p. 213.
[545] *Ibid*., fragment 71.

tout premiers produits de la nouvelle poésie poétique, avec un monde cométaire, fait de parfums et de bruits sans substance <*Kern*>. Pour cette sublimation ironique qui va jusqu'au vide de contenu <*Inhaltslosigkeit*> et à l'aspiration-ardente <*Sehnsucht*>, la forme lyrique convient parfaitement et se construit, en quelque sorte, d'elle-même, car le jeu sur les tons irréels de l'esprit vide n'est pas, pour le vers et la rime, gêné par le contenu »[546].

On trouve alors ici l'attaque la plus directe contre le projet d'une nouvelle mythologie issue de la théorie romantique, et c'est Novalis – dont le nom est rarement cité par Hegel – qui incarne la déficience du projet romantique par lequel Solger aura été séduit en sa jeunesse. « Le jugement plus raisonnable de Solger est toujours resté loin en-deçà du point de vue de l'*Athenaeum*, de toute façon d'une *Lucinde* ; encore moins pouvait-il, dans les années de la maturité, participer au suprême grotesque auquel s'élevait l'humour dans les productions *de Hoffmann*. – Donnons ici quelques exemples de cette tendance : Le jeune Solger trouve dans le roman ébauché de *Novalis*, *Henri d'Ofterdingen* (p. 95), une tentative nouvelle et extrêmement audacieuse de représenter *la poésie* à travers *la vie*, l'*idée* d'une histoire *mystique*, d'un déchirement du voile avec lequel la finitude de ce monde enveloppe l'infini, et l'idée *d'une manifestation du divin* sur terre, l'idée d'un vrai mythe, qui pourtant ici s'est formé dans l'esprit d'un seul homme. "Que ce roman n'ait pas été poursuivi et qu'il en soit resté au début de ce qui est le plus important, m'affecte sans commune mesure." Ce brillant élan séduisit le jeune homme, mais il ne se rendit pas encore compte qu'un projet de cet ordre est justement déficient en tant que tel, car il ne peut être poursuivi ni mené à son terme ; les formes et les situations vides s'effarouchent toutes devant l'effectivité qu'elles devraient affronter si elles se portaient plus loin en avant »[547]. On voit donc en quoi la critique hégélienne du projet romantique de vouloir fonder une nouvelle mythologie est relative au caractère illusoire qu'un individu solitaire, s'efforçant de tout tirer de lui-même, pourrait manifester le divin sur Terre : la subjectivité romantique est un enfermement en une solitude qui repousse hors de soi l'effectivité : toute tentative de créer une nouvelle effectivité à partir d'une création poétique tirée de sa pure subjectivité ne peut que s'échouer.

Surmonter l'épreuve de la solitude essentielle, cela doit donc ultimement signifier soutenir cette vision éternelle, ce qui peut-être signifie aussi *résister* à cette vision, et, depuis cette résistance, passer au-delà d'elle. La solitude sans vie qu'évoquait la dernière phrase de la *PhE*, et que nous avons rattaché à la figure de la subjectivité romantique, c'est-à-dire la figure la plus approfondie du mal et de l'angoisse originaire, est celle prisonnière de la fascination –

[546] Hegel, *L'ironie romantique*, pp. 74-75 / *GW 16*, p. 83
[547] *Ibid*., p. 76 / *GW 16*, pp. 84-85.

un « regard mort » comme l'écrit Blanchot – tandis que la solitude pleine de vie revenue sur son trône est celle d'un regard qui a retrouvé la vie, et, avec elle, l'amour. Soutenir la vision de sa propre mort, soutenir le Vendredi Saint spéculatif et la dureté de l'impiété qu'il requiert, c'est cela même qui est en jeu dans le dépassement de l'ironie romantique. Soutenir la vision éternelle ne signifie pas fixer du regard une éternité immobile, mais accompagner du regard l'acte éternel du λόγος qui se scinde comme nature et esprit. Ainsi seulement peut être retrouvé le sens de la vie éthique, au sens où l'éthicité est ce qui donne vie à l'esprit, et, du même coup, ce qui rend vie à l'individu solitaire.

B. La vie éthique et le spectre du romantisme

L'appartenance de l'individu à la vie éthique le fait apparaître toujours déjà au sein d'une communauté, dont les trois formes sont exposées successivement par Hegel sous les noms de « famille », « société civile », et « Etat ». La communauté *familiale*, la communauté *civile* et la communauté *politique* proprement dite forment donc les trois moments du tout de la communauté (*Gemeinswesen*) que Hegel comprend plus largement sous le nom *Sittlichkeit*, et au sein de laquelle s'effectuent les deux moments abstraits de l'Idée du Droit, à savoir d'une part le droit abstrait (*das abstrakte Recht*) et, d'autre part, la moralité (*die Moralität*)[548]. Le sujet qui est toujours déjà en elle – et dont la solitude ne pourra s'entendre que comme un exil – doit dès lors traverser en sa vie les différentes étapes de cette éthicité pour parvenir à la pleine conscience de lui-même et la réalisation de son être et de sa liberté en œuvrant en et pour l'Etat. Cela vaut certes pour l'individu singulier qui se trouvera arraché à l'existence simplement familiale en laquelle il naît et grandit, pour ensuite entrer dans la société civile, fonder sa propre famille, et, ultimement, accomplir en sa maturité sa liberté en participant à l'Etat auquel il appartient, dans la mesure où l'Etat est pour Hegel l'être-là d'un peuple ; toutefois, le développement de la *Sittlichkeit* sous ces trois formes se fait, comme nous l'avons déjà

[548] Le mot de *Sittlichkeit* reçoit deux traductions, la plus exacte étant celle d'éthicité, que retient J.-F. Kervégan dans sa traduction, bien que la tradition du commentaire français conserve encore la notion de vie éthique, voulant mettre l'accent sur le caractère vivant et concret propre de la totalité objective à laquelle appartient l'individu et au sein de laquelle il réalise sa volonté. Il est essentiel de noter la différence entre *die Sitte* – la coutume – et *die Moralität*, la morale pris en son sens abstrait et extérieur, laquelle renvoie justement à une scission de la vie d'avec elle-même, au demeurant nécessaire pour que la coutume, d'abord attaché à la nature, à l'irrationalité, et, partant, à une forme d'injustice qui se tient en elle, puisse se fonder en raison et devenir l'activité d'une vie proprement spirituelle.

appréhendé au sein de la *PhE*, par le devenir historique des Etats qui accomplissent l'Idée du Droit sur la scène de l'histoire mondiale, et dont chaque époque marque un approfondissement et une reconfiguration de ces trois instances de la *Sittlichkeit*. Lorsque Hegel écrit donc ses *PPD*, et ce dans la mesure où il entend en eux présenter l'Idée du Droit en sa totalité, nous nous tenons au terme du processus historique ayant réalisé une telle Idée, de sorte que ce que le concept nous enseigne ici n'est rien d'autre que l'élévation de la substance à la conscience de soi, c'est-à-dire la compréhension de l'Etat de droit post-révolutionnaire comme l'aboutissement de l'histoire de l'esprit. Refusant de reconnaître en un tel Etat de droit l'accomplissement de la liberté absolue, la subjectivité romantique entend alors déconstruire la vie éthique présente pour valoriser des formes rétrogrades de celles-ci. Nous présenterons succinctement dans les développements qui suivent le débat qu'entretient Hegel vis-à-vis du romantisme politique dans les moments de la famille et de la société civile afin de justifier l'Etat de droit post-révolutionnaire, et, depuis cette critique, nous présenterons la conception hégélienne de l'Etat.

1. La famille

Assurément, si la vie éthique, en son terme, est déterminée par l'histoire mondiale, et si l'histoire mondiale ne développe l'Idée du Droit que par la violence et la guerre, au moyen de quoi un peuple instaure un principe de liberté supérieur à celui des autres peuples, on ne peut nier la présence de la négativité au sein de celle-ci. Le droit abstrait n'est-il pas traversé par la violation non intentionnelle de la propriété, le délit, et, plus encore, le crime ? La moralité n'est-elle pas traversée de part en part par le mal ? Nous avons au demeurant déjà vu en quoi la reconnaissance – laquelle revient dès le commencement des *PPD* en tant que reconnaissance de la propriété – implique l'épreuve de l'angoisse. Pourtant, comme on le sait déjà, Hegel ne pose jamais le négatif comme moment premier, mais toujours comme surgissement de la scission au sein d'une unité originaire. Ceci est particulièrement visible dans son traitement de la famille, laquelle est pensée à partir de l'*amour*. Nous pouvons en effet lire au §. 158 qu'en tant « que *substantialité immédiate* de l'esprit, la famille a pour détermination sienne l'unité, *éprouvant le sentiment* de soi, de celui-ci, l'*amour*, de sorte que la disposition-d'esprit est d'avoir la conscience de soi de son individualité *en cette unité* en tant qu'essentialité qui est en et pour soi, afin d'être en elle non pas comme une personne pour soi, mais comme un

membre »[549]. L'union des membres de la famille s'opère donc par une reconnaissance intuitive, c'est-à-dire par un sentiment réciproque de soi dans l'autre, et c'est là précisément ce que l'on doit entendre par le nom d'amour. La communauté familiale est reconnaissance mutuelle de la singularité, et c'est au sein de l'union de deux êtres, faisant de l'individu naturel isolé un *membre d'une famille* – et non pas une personne *a stricto sensu* – que ma singularité acquiert une valeur positive qui ne vaut pas seulement pour moi, mais bien pour un autre, de sorte que cette singularité reçoit une valeur objective[550].

Toutefois, en tant que « substantialité immédiate », signifiant par-là même que la famille est la communauté la moins spirituelle, ou la plus attachée à la nature, c'est-à-dire à la sexualité et la reproduction de l'espèce, la famille doit encore faire advenir la conscience de soi de la singularité en objectivant l'amour sous la forme du droit, par quoi est reconnu la volonté des deux amants. C'est là essentiellement le fait du mariage : « En tant que *rapport éthique immédiat*, le mariage contient, *premièrement*, le moment de la vitalité *naturelle* (…) *deuxièmement*, l'*unité* des sexes naturels, qui est seulement *intérieure* ou en *soi*, et par là-même seulement extérieure dans son existence, est, dans la conscience de soi, métamorphosée en une unité *spirituelle*, en amour conscient de soi »[551]. Le mariage, en tant qu'institution juridique est donc la conversion d'un être solitaire pris dans la naturalité vers une unité proprement spirituelle : l'amour réciproque qui n'est d'abord que sentiment devient, par le mariage, un amour « conscient de soi », où le libre consentement des individus qui se marient s'objective et obtient, plus largement, une reconnaissance de l'union par l'ensemble de la communauté politique. Il faut cependant se garder de voir là une dimension proprement *contractuelle* : le mariage « n'est pas un rapport contractuel » comme l'écrit Hegel dans la remarque au §.163, mais possède plutôt un caractère « religieux » (la figure des Pénates est ici particulièrement importante) et concerne plutôt la piété[552]. En cela, le mariage est bien une rationalisation de l'amour, qui ne doit pourtant pas signifier une abstraction morte : le sentiment naturel a une destination spirituelle, mais ne doit pour autant s'effacer devant ce qui ne serait qu'un simple acte juridique abstrait[553].

---

[549] Hegel, *PPD*, pp. 325-326 / *W7*, p. 307 / *GW 14,1*, p. 144.
[550] C'est aussi la raison pour laquelle la communauté, selon Hegel, a pour principe un mariage *monogame* (cf. §.167), la polygamie présupposant une non-reconnaissance de la singularité, mais bien une particularisation de celle-ci.
[551] Hegel, *PPD*, p. 327 / *W7*, pp. 309-310 / *GW 14,1*, p. 145.
[552] *Ibid*., pp. 329-330 / *W7*, pp. 313-314 / *GW 14,1*, pp. 146-147.
[553] Cf. sur ce point l'article de Caroline Guibet Lafaye, « Le mariage : du contrat juridique à l'obligation éthique », *in Hegel penseur du droit*, sous la direction de Jean-François Kervégan et Gilles Marmasse, CNRS éditions, 2004.

Dans la mesure où deux êtres se reconnaissent mutuellement au moyen de l'amour, et qu'ils décident librement de se marier, et, par conséquent, de vivre ensemble, il incombe à cette union d'acquérir une propriété qui soit commune. Nous ne sommes plus ici dans le simple droit abstrait, lequel rend raison de la propriété d'un individu qui prend possession d'un être et fait reconnaître par les autres cette propriété comme sienne : la propriété est ici celle de la famille – elle est d'ores et déjà propriété commune, puisque les deux singularités de l'union maritale se reconnaissent comme un seul et même être. Hegel reste cependant sur ce point très dépendant des conceptions de son époque, qui veut qu'il incombe principalement à l'homme (désigné par Hegel comme le chef de famille) – et non à la femme – d'acquérir les richesses à même de subvenir au besoin du ménage. Une considération sans doute plus actuelle et décisive au sujet des richesses de la famille est toutefois celle-ci : par le mariage « se constitue une *nouvelle famille* qui est un *élément-subsistant par soi* pour soi vis-à-vis des *lignées* ou maisonnées dont elle est issue »[554]. Le mariage permet la séparation des individus des familles dont ils sont issus, et, ainsi, le mariage, constituant la famille, est en vérité en même temps toujours déjà sa dissolution, puisqu'elle présuppose une ouverture à la société civile. Chaque individu s'arrache à sa famille pour en constituer une nouvelle, et, ainsi, peut légitimement revendiquer une propriété pour soi, qui ne soit pas celle des aïeux. La venue au jour d'une nouvelle famille – en dehors des sociétés qui ont posé pour principe l'inceste et la polygamie (on pourrait par exemple penser à l'Egypte antique, dont on ignorait à l'époque en très grande partie le fonctionnement éthique) – présuppose en cela la société civile, tout comme la société civile présuppose toujours déjà l'élément familial ; c'est depuis cet être extérieur à la famille que celle-ci peut revenir à la présence, qu'une lignée qui ne soit pas purement tautologique est possible.

La famille, bien que commençant par l'amour réciproque de deux êtres et se poursuivant dans le mariage, est cependant marquée du sceau de la négativité. Si le sentiment est à l'origine de la vie éthique, celui-ci est voué à disparaître. Le mariage est certes indispensable à la préservation spirituelle de ce sentiment au-delà de l'évanescence de son caractère naturel, mais c'est dans l'*enfant* que cet amour trouve sa pleine réalisation. La formule est bien connue : la naissance des enfants est la mort des parents. Ce qu'il faut entendre dans cette formule n'est pas simplement la disparition de l'amour des parents, mais plutôt le dépassement et la conservation de cet amour dans la reconnaissance de cet amour passé que les parents retrouvent dans leurs enfants. Au-delà de la mort ou de la scission, l'union sentimentale des amants demeure dans la présence de l'enfant. En cela, le mariage est indissociable de l'enfantement :

[554] Hegel, *PPD*, p. 337 / *W7*, p. 324 / *GW 14,1*, p. 151.

« l'*unité* du mariage qui, en tant que substantielle, est seulement *intimité du sentiment* et *disposition-d'esprit*, mais qui, en tant qu'elle existe, est dissociée entre les deux sujets, devient avec les enfants, en tant qu'*unité même, une existence qui est pour soi* et un *ob-jet* qu'ils aiment comme leur amour, comme leur être-là substantiel »[555]. L'amour, dans l'enfant, plus que dans le mariage, devient un être substantiel, une « chose » si l'on entend par cela son être objectif, c'est-à-dire un être non pas seulement senti intérieurement, mais perceptible en son autonomie par rapport aux deux individualités qui s'aiment.

L'accomplissement de la famille se trouve donc dans l'éducation de l'enfant – droit de ce dernier, tout comme en retour les parents peuvent exiger de lui l'obéissance –, qui marque la dissolution de la famille au moment où l'enfant devient, dans le passage à la majorité, une *personne* à proprement parler. Ce faisant, l'enfant devient enfin étranger à sa famille : il intègre la société civile et est à même de fonder sa propre famille : à mesure que l'enfant devient adulte disparaissent les parents, et, d'une génération l'autre, maintient la présence de cet amour passé dans le culte des Mânes.

La dialectique hégélienne de la famille rappelée, nous pouvons certes critiquer, à ce à bon droit, la conception hégélienne de la famille qui ne paraît plus en phase avec notre présent. Celle-ci, en effet, est pour une bonne part dépendante des valeurs de la société bourgeoise de son époque, notamment en ce qui concerne la dissymétrie du rapport homme-femme. Cependant, comme le note Jean-François Kervégan dans sa traduction (cf. p. 327), et bien que reconnaissant le caractère « daté » de sa vision du couple tout en rappelant les limites de son temps, « l'analyse de Hegel, écrit-il, qui valorise la famille "bourgeoise" en un temps où elle n'est pas un modèle incontesté, ne manque pas d'acuité sinon d'audace : elle est dirigée simultanément contre l'exaltation romantique de la passion amoureuse (voir § 164 Remarque : on pense ici à Kleist) et contre la juridicisation du mariage, illustrée par les positions kantiennes (voir § 163 et 168 Remarque) ». L'actualité de la dialectique de la famille pourrait alors tenir en partie dans sa critique d'un amour passion romantique, qui, loin de promouvoir la liberté des amants, se maintiendrait dans un rapport de domination et de servitude entre les sexes, et ce sans jamais sombrer dans l'excès inverse d'un amour contractuel où le sentiment s'évanouirait dans le froid rapport judiciaire du contrat entre individus.

Il nous faut donc repartir de cette critique hégélienne de l'amour romantique, et ce en repartant de l'addition au §.164, et de la critique que Hegel adresse au roman *Lucinde* de Friedrich Schlegel paru en 1800. A ce sujet, Jeffrey Reid, dans son article « La jeune fille et la

[555] *Ibid.*, p. 338 / *W7*, p. 325 / *GW 14,1*, p. 153.

mort : Hegel et le désir érotique »[556], nous éclaire à bien des égards sur le sens de la critique hégélienne : ce dernier, en effet, nous rappelle en premier lieu le lien que Schlegel tisse entre « l'extase orgasmique » et le « *Witz* », « une sorte de combustion électrochimique, qui galvanise les amants dans un sentiment de totalité où le singulier atteint l'universel »[557]. Nous retrouvons l'idée que l'universel et l'infini se saisissent dans le sentiment et la jouissance sensible, et que, par conséquent, l'érotisme vaut plus que le sentiment spirituel. Si tel pouvait paraître être la position du jeune Hegel, quelques années avant la parution de *Lucinde*, la maturité venue ce dernier ne manque pas de relever en quoi cette argumentation de Schlegel « n'est pas étrangère aux séducteurs »[558]. Or ce rapport de séduction, dans lequel serait pris la passion romantique, réinstaurerait une relation de domination de l'homme à l'égard de la femme, où celle-ci sacrifierait son honneur mais non pas celui-là. Lorsque Schlegel critique ainsi le mariage au profit de l'amour passion, l'égalité revendiquée des amants ne serait pas réelle, mais une simple fiction : l'amour passion demeure un amour qui se tient dans une reconnaissance unilatérale, et, partant, dans un déni de reconnaissance de la part de l'homme sur la femme. La critique dès lors ne porte pas sur l'érotisme en tant que tel, ni sur un rapport domination-servitude qui existe en tant que confrontation de deux subjectivités naturelles, mais bien sur la volonté de maintenir tacitement cette relation en refusant ce qui est le moyen de rationaliser et de spiritualiser un tel amour, c'est-à-dire justement ce que Hegel conçoit dans le mariage. La volonté de détruire la vie éthique instituée dans le mariage pour revenir à un amour plus proche de sa naturalité serait ainsi une entrave à la liberté, et, ce faisant, une incompréhension du sens véritable de l'union des amants dans le mariage.

2. La société civile

D'autant plus intéressante est la critique hégélienne de l'amour romantique qu'elle nous permet de mieux comprendre le sens de l'origine de l'histoire, c'est-à-dire de l'origine de l'Etat, et, partant, du sens de la mythologie. Dans la remarque au §. 203 de la section « Société civile », Hegel écrit en effet que « c'est à bon droit que l'on a situé le commencement proprement dit et la première institutions des Etats dans l'introduction de l'*agriculture*, à côté de l'introduction du mariage, attendu que ce principe-là apporte avec lui la mise en forme du sol et par là la

[556] Pour une exposition détaillée de ce point, nous renvoyons à l'article de Jeffrey Reid, « La jeune fille et la mort : Hegel et le désir érotique. » *Laval théologique et philosophique*, volume 61, numéro 2, juin 2005, pp. 345–353.
[557] Jeffrey Reid, *op. cit. supra*, p. 346.
[558] Hegel, *PPD*, p. 671 / *W7*, p. 317.

propriété privée exclusive (voir §.170 Remarque), et qu'il reconduit la vie vagabonde du sauvage cherchant sa subsistance dans le vagabondage à la tranquillité du droit privé et à la sécurité de la satisfaction du besoin [;] à cela se rattache la restriction de l'amour sexuel au mariage, et ainsi l'extension de ce lien en une alliance *durable*, universelle au-dedans de soi, l'extension du besoin en *souci de la famille* et celle de la possession en *bien familial* »[559]. L'origine de l'Etat, moyennant la partition de la famille et de la société civile qui les contient en soi, et ce dans la mesure où il est leur concept, pose donc le mariage et l'agriculture comme les deux institutions fondamentales, celle-ci de la société civile, celle-là de la famille.

Le droit de propriété apparaît en effet en premier lieu comme droit de cultiver un sol et, partant, de s'approprier les produits de ce travail. Nous ne sommes plus ici dans une reconnaissance sentimentale qui était le propre de la famille, mais nous entrons dans une nouvelle forme de reconnaissance proprement juridique. La richesse des familles, c'est-à-dire l'obtention d'une propriété privée propre à la cellule familiale, est relative à une reconnaissance juridique des terres cultivables et de ses biens propres d'une famille par d'autres familles. Hegel ne fait pas ici de « robinsonnade ». Il n'est pas question en effet de poser un individu isolé qui viendrait cultiver le sol et acquérir de la propriété par son travail, sans appartenir déjà à un peuple, ou, du moins, à une tribu vagabonde. Il est par ailleurs notable que Hegel conçoit l'origine de l'Etat à partir de l'agriculture et du mariage comme la fin du « vagabondage », et, partant, au début de ce que l'on nomme la sédentarisation (l'histoire universelle hégélienne nous fait certes remonter à la Chine, mais nous savons désormais, depuis la masse énorme de connaissances nouvelles procurées par l'archéologie de ces deux derniers siècles, qu'il nous faut remonter à la période néolithique et aux premières Cités-Etats de Mésopotamie). En outre, de même que le mariage est conçu par Hegel dans son caractère proprement religieux, l'agriculture elle-aussi est originairement rattachée à sa signification religieuse. S'appuyant sur les travaux de son ancien collègue Creuzer – le quatrième tome de sa *Mythologie et Symbolique* – Hegel rappelle que les « Anciens (…) ont pris conscience de l'introduction de l'agriculture et des institutions qui s'y rattachent comme de faits divins et leur vouèrent ainsi une vénération religieuse »[560]. En son origine l'Etat n'est pas encore dissocié de l'Eglise, et la communauté politique est essentiellement, comme nous le verrons dans l'analyse de l'histoire mondiale, une théocratie. Cependant, en tant que vénération religieuse, l'agriculture et le mariage, rétrospectivement, nous font comprendre en quoi surgit par ces institutions la première forme de l'Etat de droit, destiné à se développer dans l'histoire.

---

[559] *Ibid*., pp. 368-369 / *W7*, p. 355 / *GW 14,1*, p. 171.
[560] *Ibid*.

Sans doute plus que la famille, la société civile est l'un des lieux sur lesquels la critique romantique de la vie éthique s'exerce. On se souvient notamment que la critique du règne de l'utilité chez Schiller est dirigée contre une société réduite aux simples besoins de la matière, critique reprise par les différents avatars de la subjectivité romantique, et, en premier lieu, Hölderlin. Hegel ne nie pas l'existence d'un « *Notstaat* », mais, plutôt que de le considérer comme l'Etat proprement dit, c'est la société civile qui assume un tel rôle, en tant qu'ordre externe. Il reconnaît en outre le caractère conflictuel de la société civile, en laquelle le mal trouve assurément un lieu privilégié de son exercice, si bien que la société civile peut s'en trouver alors plus éloignée de la vie proprement éthique que ne le sont la famille et l'Etat. La société civile est ainsi décrite comme « le système de l'éthicité perdue dans ses extrêmes, système qui constitue le moment abstrait de la *réalité* de l'idée, laquelle n'est ici que comme *totalité relative* et *nécessité interne* à même ce *phénomène* externe »[561]. Cette abstraction de la réalité de l'idée et sa phénoménalité externe – marquant par cela bien en quoi la société appartient au moment logique de l'essence, tandis que la famille appartient à l'être, et l'Etat au concept – tranche alors avec l'union amoureuse, puisque le sujet projeté dans la société civile se retrouve dans une position extérieure à soi, l'engageant à se particulariser dans l'appartenance à un *état* (*Stände*)[562], et, de là, à un métier relatif à la division du travail relatif au système des besoins. Alors qu'il était un membre de sa famille, reconnu en sa singularité, l'individu est désormais une personne, et reçoit à proprement parler un statut juridique en tant que membre d'une corporation (*Korporation*)[563]. C'est ainsi également que la société civile est le lieu de l'administration du droit, impliquant par ailleurs une police[564].

On peut donc comprendre, à partir de ces rappels succincts, en quoi la subjectivité romantique, dans la jeunesse qui fut aussi la sienne au moment de sa constitution, put critiquer

---

[561] *Ibid.*, p. 351 / *W7*, p. 340 / *GW 14,1*, p. 160.

[562] J.-F. Kervégan note : « Dans le vocabulaire de Hegel, qui est encore le vocabulaire commun de son époque, les états sont les groupements statutaires entre lesquels sont répartis les individus, groupements que distinguent moins (c'est toute la différence d'avec des *classes* sociales) leurs fonctions dans le processus de production ou l'importance du patrimoine que leur statut juridique et la "condition" (noble, bourgeois, ecclésiastique, servile…) qui leur correspond. Mais – précision qui aura plus loin (§ 206) de l'importance – l'état d'un individu est aussi sa profession, en tant qu'élément déterminant de son mode d'être social, comme l'indique l'expression "se choisir un état" » (cf. *PPD*, p. 367).

[563] De même la note de J.-F. Kervégan est précieuse : « Les corporations doivent être des structures professionnelles de plain-pied avec une société de marché, divisée "organiquement" (et non par la concession de privilèges) en *Berüfsstände* » (cf. *PPD*, p. 410).

[564] Cf. note n°1 de la p. 396 : « *Die Polizei*. Ce terme doit être entendu au sens qui était le sien dans la langue du XVIII^e^, et qui est bien plus large que son acception actuelle : il désigne l'ensemble des tâches administratives qui concourent au bien commun, et notamment au bien-être de la population, ce qui recouvre bien sûr le maintien de l'ordre, mais aussi le contrôle de la production et de la distribution, la surveillance des fluctuations monétaires, et de manière générale le souci du bien-être collectif. Ce thème joue un rôle important dans l'image qu'a et que cherche à donner de soi l'absolutisme éclairé : le *Polizeistaat*, l'Etat de police, c'est un Etat qui veille, de manière sans doute autoritaire, au bonheur commun ».

la société civile, dans la mesure où cette dernière exige une aliénation de la singularité, un sacrifice, et, de fait, un renoncement à ses idéaux. Dans l'addition au paragraphe §. 396 de la *Philosophie de l'Esprit* de l'*Encyclopédie*, Hegel pointe ainsi la maladie à laquelle s'expose la subjectivité romantique, à savoir l'hypocondrie, et le risque qu'elle s'étende alors, chez une nature faible, à toute une vie. « Au début, écrit-il, le passage de sa vie idéale à la société civile peut apparaître au jeune homme comme un douloureux passage à la vie de philistin. Jusque-là, seulement occupé d'ob-jets universels et travaillant simplement pour lui-même, le jeune homme qui devient un homme doit, en entrant dans la vie pratique, être actif pour d'autres et s'occuper de singularités. Or, autant cela est [impliqué] dans la nature de la Chose – puisque, s'il faut agir, s'il faut progresser en direction du *singulier* –, autant, cependant, l'occupation commençante avec des singularités peut être très pénible à l'homme et l'impossibilité d'une réalisation immédiate de ses idéaux le rendre hypocondriaque. A cette hypocondrie – quelque inapparente qu'elle puisse être chez beaucoup –, nul n'échappe aisément. Plus tard l'homme est surpris par elle, plus graves sont ses symptômes. Chez des natures faibles, elle peut s'étendre à travers toute la vie. Dans cette humeur maladive, l'homme ne veut pas renoncer à sa subjectivité, il ne peut pas surmonter son aversion à l'égard de la réalité effective, et il se trouve, précisément de ce fait, dans l'état d'une incapacité relative, qui peut facilement devenir une incapacité effective. Si, donc, l'homme ne peut pas sombrer, il lui faut reconnaître le monde comme un monde subsistant-par-soi, pour l'essentiel *tout achevé*, – accepter les conditions qui lui sont imposées par ce monde, et, en luttant, arracher à sa dureté cassante cela même qu'il veut avoir pour lui-même »[565].

Nous retrouvons dans ce paragraphe la critique que Hegel adressa par ailleurs à la subjectivité romantique et à cette maladie qu'est l'hypocondrie qui en constitue une part essentielle. La belle-âme, figure approfondie de la vertu luttant contre le cours du monde, ne peut que venir se briser contre ce dernier : ses idéaux ne correspondent pas à la réalité effective, et l'incapacité à les réaliser immédiatement entraîne une fuite hors de ce monde au profit d'un imaginaire en lequel l'individu se cloisonne. Le renoncement aux idéaux de jeunesse et l'exigence d'un dépassement de la subjectivité romantique correspond, dans la perspective des âges de la vie, à l'entrée de l'adolescent dans l'âge adulte, c'est-à-dire justement la sortie de la cellule familiale pour la société civile. On doit alors comprendre à quel point le cercle de la société civile est important : on ne peut obtenir la liberté suprême, d'abord en la vie dans l'Etat, puis dans les sphères de l'esprit absolu, qu'à condition de porter sur soi l'aliénation qu'exige la

[565] Hegel, *ENC, PE,* p. 437 / *W10,* pp. 83-84.

société civile et le sacrifice de soi. Retrouver l'effectivité de la raison au cœur même de la société civile, là où le conflit des singularités est le plus violent, ce qui ne signifie pas qu'elle n'échappe pas, en raison même de l'attachement des individus à la nature, à une certaine irrationalité, est tout l'enjeu du dépassement de la subjectivité romantique, qui est en même temps guérison d'une hypocondrie menaçant l'individu. Le dépassement de la subjectivité romantique est ainsi conjoint à l'acceptation de l'entrée dans la société civile, impliquant que le monde soit « pour l'essentiel tout achevé », d'« accepter les conditions » qui sont les siennes, et de réussir à revenir de l'aliénation pour jouir de la libération hors de la vie naturelle que permet ultimement l'organisation de la société civile.

3. L'Etat et l'histoire mondiale

Enfin, l'Etat est le troisième et dernier moment de la *Sittlichkeit*, et, à ce titre, doit être considéré comme la destination de l'individu qui aspire à vivre en et pour l'universel. Après avoir abandonné la reconnaissance de soi simplement naturelle dans l'amour et les sentiments filiaux, après avoir de nouveau abandonné la production des richesses en vue des divers intérêts privés, l'individu en vient dans l'Etat à servir une volonté véritablement universelle, l'Etat étant lui-même le produit et le corps de cette volonté universelle. « En tant qu'effectivité de la *volonté* substantielle, [effectivité] que celle-ci possède dans la *conscience de soi* particulière élevée à son universalité, l'Etat est le *rationnel* en et pour soi. Cette unité substantielle est une fin par soi, immobile, absolue, en laquelle la liberté parvient à son droit suprême tout comme cette fin ultime a le droit suprême à l'égard des individus-singuliers, dont c'est l'*obligation suprême* d'être membres de l'Etat »[566]. Le premier devoir du citoyen est donc d'être membre de l'Etat : il doit participer à l'effectuation de la volonté universelle : assurer l'héritage des générations qui, dans l'histoire, ont œuvré à la rationalisation de l'Etat, et accomplir cette rationalité partout où l'individu monopolise la puissance publique en vue de ses seuls intérêts, et entend faire passer sa volonté subjective particulière et contingente pour la volonté universelle.

Comprendre l'Etat comme une « unité substantielle » revient en outre à comprendre ce dernier comme résultat d'un processus d'unification d'individus singuliers qui, au premier abord, ne constituent pas à proprement parler un peuple uni, mais, plutôt, une multitude ou une masse informe. En cela, l'Etat est bien concept de la *Sittlichkeit*, dans la mesure où il est ce qui insuffle la vie à l'éthicité, s'opposant à l'abstraction inerte faisant valoir l'agrégat et

[566] Hegel, *PPD*, p. 417 / *W7*, p. 399 / *GW 14,1*, p. 201.

l'extériorité. « Ce point de vue abstrait, atomistique, disparaît déjà dans la famille comme dans la société civile, où l'individu-singulier ne vient à apparaître qu'en tant que membre d'un universel. Or l'Etat est, par essence, une organisation de maillons tels qu'ils sont *pour soi des cercles*, et, en lui, aucun moment ne doit se montrer comme une multitude inorganique. *Le grand nombre* en tant que [somme d'] individus-singuliers, [qui est] ce que l'on entend volontiers par peuple, est bien un *être-ensemble*, mais seulement en tant que *multitude*, – une masse informe dont le mouvement et l'ouvrage ne seraient par là même qu'élémentaires, irrationnels, sauvages et épouvantables »[567]. En un premier sens donc, le peuple n'est qu'une somme inorganique d'individus singuliers, et tient davantage du *vulgus* que du *populus*[568]. Cependant, dans la mesure où un peuple est un être rationnel, il se destine à unifier et objectiver ce qui, avec le temps, devient *Volkgeist*, c'est-à-dire l'*esprit du peuple*. Or c'est en devenant un Etat que le peuple devient conforme à la finalité de son être, dans la mesure où l'Etat est l'être-là objectif du *Volkgeist*. L'Etat fait du peuple un tout organique, un système vivant qui confère aux individus singuliers leur liberté en déterminant rationnellement leur volonté.

La liberté que réalise l'Etat correspond aux déterminations essentielles de la volonté telle que les découvre la raison. « Dans un Etat organisé de façon vraiment rationnelle, toutes les lois et les institutions ne sont rien d'autre qu'une réalisation de la liberté selon ses déterminations essentielles. Si tel est le cas, la raison individuelle ne trouve rien d'autre dans ces institutions que la réalité de sa propre essence, et en obéissant à ses lois, elle ne rencontre pas quelque chose qui lui est étranger, mais quelque chose qui lui est propre »[569]. Dès lors que les lois et les institutions sont rationnelles, l'individu qui y conforme sa volonté pour y effectuer leur contenu accomplit en lui-même ce qu'il est universellement en tant qu'homme et, partant, en tant qu'esprit. L'Etat est donc le but dans la mesure où l'activité de l'individu en son sein est ce par quoi il accomplit son essence rationnelle. A ce titre rien, comme l'écrit, Hegel, rien d'étranger ne se présente pas à lui, et il se reconnaît ainsi pleinement dans son monde : c'est aussi pourquoi c'est dans la vie de l'Etat, et seulement en elle, que l'individu peut espérer y trouver sa plus haute félicité, et non dans la société civile ou dans la famille. En cette vie, nulle extériorité ne se présente à lui comme privation de liberté, et l'individu conscient de lui-même y est partout chez lui.

---

[567] *Ibid.*, p. 507 / *W7*, p. 473 / *GW 14,1*, p. 252.
[568] Pour un commentaire du rapport entre les notions de peuple, d'Etat et d'individu, on se reportera au chapitre IV de l'ouvrage de Gilles Marmasse, *L'histoire hégélienne entre malheur et réconciliation*, Vrin, 2015.
[569] Hegel, *Esthétique*, tome 1, p. 163 / *W13*, p. 136.

En tant que concept de la vie éthique (*Sittlichkeit*), l'Etat se divise à son tour en trois moments, par lesquels il réalise l'Idée du Droit. En premier lieu, considéré simplement en son unité intérieur, ce qu'il est pour lui-même, l'Etat est la *constitution* (*Verfassung*) ou encore le droit étatique interne (*das innere Staatsrecht*), lequel se divise à son tour comme puissance princière, gouvernementale et législative. Ensuite, considéré en ce qu'il est pour un autre, en rapport à d'autres Etats souverains extérieurs, il est le droit étatique externe (*das äußere Staatsrecht*). Enfin, dans la mesure où l'Etat réalise l'Idée absolue dans le progrès de ses déterminations, moyennant les guerres entre peuples et les successions de mondes, il est ultimement l'histoire mondiale (*die Weltgeschichte*).

L'Etat est donc défini en premier lieu, en sa détermination singulière, comme *constitution*. Il est à ce titre l'unité qui fait se tenir ensemble, en un tout organique, l'ensemble des individus particuliers, des familles et des états (*Stände*). Et dans la mesure où cette unification ne peut se produire qu'en un terme singulier, il est nécessaire que le premier moment de la constitution soit le pouvoir monarchique du prince, la volonté universelle incarnée en cet individu-ci, dans la naturalité et la contingence même de son être. Hegel est à ce titre le défenseur de la forme monarchique constitutionnelle, les autres formes plurielles de gouvernement (forme démocratique ou aristocratique) étant d'après lui encore abstraites[570]. Cela ne signifie pas pour autant que Hegel soit le défenseur de la monarchie contre l'aristocratique ou la démocratique, une telle manière de penser les oppositions des constitutions appartenant d'après lui à l'ancien monde. « La vieille division des constitutions en *monarchie, aristocratie* et *démocratie* a pour assise l'*unité substantielle encore inséparée*, qui n'est pas encore parvenue à sa *différenciation interne* (à une organisation développée au-dedans de soi), et, en cela, à la *profondeur* et à la *rationalité concrète* »[571]. Dès lors que l'Etat a opéré en soi-même la différenciation de son unité et la réconciliation des opposés, la tripartition monarchie-aristocratie-démocratie n'a plus lieu d'être, car la forme monarchique originaire – patriarcale – et dissoute dans les formes aristocratiques et démocratiques, se recompose en conservant en soi les deux autres régimes. Ainsi peut-on dire de la monarchie constitutionnelle pensée spéculativement qu'elle contient en soi le moment monarchique abstrait dans le pouvoir du principe, puis le moment

[570] Cf. *ENC, PE*, p. 320 / *W10,* p. 339 : « A toutes ces formes, dont il a été question, d'une décision et volonté *commune*, qui doit provenir, et être dégagé par dénombrement, sur un mode démocratique ou aristocratique, de l'atomistique des volonté singulières, est attachée l'ineffectivité d'un *abstrait* ». En cela, seule la monarchie est la forme la plus effective de l'Etat, celle à même d'effectuer les plus hautes déterminations de la liberté.
[571] Hegel, *PPD*, p. 461 / *W7*, p. 436 / *GW 14,1*, p. 226.

aristocratique dans le pouvoir gouvernemental, et, enfin, le démocratique dans le pouvoir législatif, sans que ces pouvoirs ne se heurtent entre eux.

La nécessité du pouvoir princier implique en outre qu'il faille une ultime décision dans la détermination de la volonté universelle, quand bien même celle-ci puisse impliquer en soi de nombreuses médiations décisionnelles qui lui sont subordonnées. C'est cette ultime décision qui détermine la fin supérieure vers laquelle tous les individus du peuple doivent tendre par leur action, au-delà de l'élément familial et social. Un tel pouvoir de décision, cependant, n'est nullement absolu. Le prince est tenu d'écarter ses intérêts personnels et faire de l'Etat sa propriété, et doit décider en vue du bien universel, ce que Hegel affirme au §. 277 des *PPD* : « Les affaires et les activités-efficientes particulières de l'Etat, en tant qu'elles sont les moments essentiels de celui-ci, *lui* sont *propres*, et ne sont pas rattachées aux *individus* qui les ont en charge et par qui elles sont mises en œuvre en fonction de la personnalité immédiate de ceux-ci, elles ne le sont au contraire que d'après leurs qualités universelles et objectives, et sont par conséquent reliées de manière extérieure et contingente à la personnalité particulière comme telle. Par conséquent, les affaires et les pouvoirs de l'Etat ne peuvent être une propriété privée »[572]. En outre, la volonté du prince est déjà déterminée par ses prédécesseurs, aussi bien par l'histoire de son peuple que, plus largement, l'histoire du monde : ce qui est relatif à sa singularité naturelle (ses inclinations, penchants, etc.) doit au plus haut point s'effacer.

L'une des tâches les plus essentielles de ce pouvoir est la subordination des volontés singulières à l'universel, et, ainsi, au bon ordonnancement des familles et de la société civile, dont il doit préserver l'existence au sein de l'Etat, et les laisser libre d'accomplir leur concept. Que l'Etat soit volonté universelle ne signifie pas que tous font la même chose, que les citoyens ne soient que les imitateurs d'une volonté individuelle princière. Ce serait là en rester à une identité abstraite dépourvue de différences, volonté totalitaire et excluante, et non pas totalisante et inclusive. Gilles Marmasse note ainsi à juste titre que cette volonté universelle se particularise : « Ainsi, l'agir du prince, d'un fonctionnaire, d'un député, d'un soldat ou d'un simple citoyen ne peuvent être les mêmes. Néanmoins, quand bien même les actions sont distinctes selon le statut et le rôle de chacun, tous les citoyens d'un Etat déterminé sont animés du même souci d'obéir aux lois et de promouvoir le bien commun. C'est en ce sens que la volonté de l'Etat est universelle »[573]. Le prince est alors la singularité en qui l'intégralité de la volonté universelle est concentrée, et qui, dans le sacrifice de sa décision et

[572] *Ibid*., p. 470 / *W7*, p. 442 / *GW 14,1*, p. 230.
[573] Gilles Marmasse, *Force et fragilité des normes*, Vrin, 2019, p. 186.

le retrait de son activité, particularise cette volonté pour la concrétiser. On notera encore, au sujet des déterminations du pouvoir princier, que celui-ci a pour fondement l'hérédité, et que le point ultime de la majesté de l'Etat coïncide avec la naturalité de l'esprit. Ce droit d'hérédité a en outre pour conséquence (mais non pour fondement[574]) la prévention des factions en vue de la prise de pouvoir, si bien que la reconnaissance de ce droit et de son fondement est essentielle à la stabilité de l'Etat. Enfin, nous noterons encore le droit de gracier réservé au pouvoir princier, en lequel la majesté et la dignité de la volonté universelle est clairement manifeste, pouvoir de destruction du mal dans la rémission et l'oubli.

Le second moment de la constitution est celui du pouvoir gouvernemental, dont les individus qui l'exercent sont nommés par l'arbitre du monarque, dans le but de le conseiller et de faire appliquer sa volonté. Il est le moment de la particularité, qui relie le prince à l'ensemble des citoyens, la singularité à l'universalité. A ce titre, ce pouvoir est plus proche de la société civile que ne l'est le prince, et il joue ainsi un rôle fondamental dans la subordination des singularités à l'universel. C'est à lui qu'échoie le soin d'organiser correctement la division sociale du travail, c'est-à-dire d'instituer une administration à même de gouverner la société civile. « La *division du travail* (§ 198), a lieu également dans la tâche du gouvernement. Dans cette mesure, l'*organisation* des instances-administratives a la mission suivante, formelle mais difficile [:] en bas, là où la vie civile est *concrète*, elle doit être gouvernée de manière concrète, mais cette tâche doit être divisée en ses branches *abstraites*, lesquelles sont traitées par des instances-administratives spécifiques, en tant que centres distincts dont l'activité-efficiente [s'exerce] vers le bas, tout comme elle converge dans le pouvoir gouvernemental suprême en vue d'ensemble concrète »[575]. Le pouvoir gouvernemental doit alors veiller à l'intérêt privé des sphères de la société civile, prévoir et résoudre les conflits qui surgissent en elle. Les institutions au moyen desquelles elle entend fluidifier les rapports sociaux sont le pouvoir judiciaire et le pouvoir policier. Elle est ainsi un organe proprement essentiel à la vie de l'Etat dans la mesure où elle permet de faire remonter la volonté universelle vers le monarque, au moyen du conseil, riche de son

[574] Pour Hegel, il faut confier à la nature le soin de déterminer celui qui reçoit le pouvoir suprême afin que l'arbitre ne soit pas en jeu dans cette détermination. C'est ce que Hegel comprend comme constituant la majesté du monarque (cf. *PPD*, §. 281) ; dans la note que Jean-François Kervégan ajoute à la traduction du paragraphe, il explique à juste titre la référence hégélienne au premier moteur non mû, faisant du dieu aristotélicien un concept décisif pour saisir l'activité du pouvoir monarchique. Mais il faut ajouter aussi le caractère chrétien de cette détermination par la nature, en ce que la majesté se constitue et se révèle dans ce qui est le plus bas ou le plus éloigné de l'esprit, rappelant alors le schème de la kénose.
[575] Hegel, *PPD*, p. 490 / *W7*, p. 459 / *GW 14,1*, p. 242.

expérience de la société, et en même temps appliquer la décision du souverain pour que cette même volonté s'effectue dans l'activité même des citoyens.

Enfin, dernier temps de la constitution, le pouvoir législatif, moment le plus démocratique du droit interne, a pour tâche d'édifier les lois de l'Etat. En elle est bien contenue à titre de moments la décision ultime du prince, qui promulgue les lois, que le conseil du pouvoir gouvernemental ; cependant, l'impulsion de la législation procède essentiellement des états (*Stände*), et, plus généralement, de tous les citoyens qui expriment, dans leur conscience publique, la volonté du plus grand nombre, soit la tendance universelle visant à s'objectiver. « L'élément des *états* (*Das ständische Element*) a pour destination que l'intérêt universel y parvienne à l'existence non seulement *en soi*, mais aussi *pour soi*, c'est-à-dire que le moment de la *liberté formelle* subjective, que la conscience publique, en tant qu'*universalité empirique* des vues et des pensées du *grand nombre*, y parvienne à l'existence »[576]. Le tout de la constitution forme ainsi un cercle qui du pouvoir princier au pouvoir législatif institue par une décision aussi bien singulière qu'universelle, naturelle que spirituelle, les déterminations de la liberté dans les lois et les institutions, et permet aux citoyens de trouver dans la vie dans l'Etat une félicité et un chez soi.

Cet être chez-soi rendu possible par la constitution interne rationnelle de l'Etat n'est cependant qu'un *pour-soi*, qui n'est pas encore la réalisation en et pour soi de son être, si bien que ce « chez soi » fait toujours face à d'autres Etats qui lui sont extérieurs. Si l'Etat est de par sa constitution souverain, il est cependant une multiplicité d'Etats souverains qui s'opposent et entretiennent des rapports culturels, économiques et militaires. Il est donc un second moment qui est celui du droit étatique externe, c'est-à-dire l'institution de règles devant déterminer les droits et les devoirs de volontés souveraines en relation. « Le droit étatique externe procède du *rapport* entre des Etats subsistants par soi ; ce qui est *en et pour soi* dans ce droit reçoit par conséquent la forme du *devoir-être*, parce que le fait qu'il soit effectif repose sur des *volontés souveraines distinctes* »[577]. On comprend cependant que toute la difficulté à instituer un tel droit repose sur l'absence d'Etat souverain universel qui viendrait dominer les différentes volontés souveraines et les forcer à se conformer à ce droit. Il ne peut y avoir qu'une tendance, de la part d'un Etat, à imposer au monde l'hégémonie de sa constitution et d'œuvrer à un droit universel excédant le droit public interne. C'est pourquoi est présent en ce moment de la vie de l'Etat la *guerre* : « De ce fait, le différend entre Etats, dans la mesure où les volontés particulières ne trouvent pas d'accord, ne peut être décidé que

[576] *Ibid.*, p. 501 / *W7*, pp. 468-469 / *GW 14,1*, pp. 248-249.
[577] *Ibid.*, p. 535 / *W7*, p. 497 / *GW 14,1*, p. 269.

par voie de *guerre* »[578]. C'est aussi pourquoi l'Etat est le lieu en lequel s'exerce à titre insigne le mal et où règne la contingence. « Dans le rapport des Etats les uns avec les autres, [et] parce qu'ils y sont en tant que *particuliers*, intervient le jeu extrêmement mobile de la particularité interne des passions, des intérêts, des fins, des talents et des vertus, de la violence, du déni du droit, et des vices, ainsi que celui de la contingence externe, et ce dans les plus grandes dimensions du phénomène [;] – [c'est] un jeu où le tout éthique lui-même, la subsistance par soi de l'Etat, est exposé à la contingence »[579].

Une telle contingence et le déchaînement de la violence qu'elle implique n'est cependant pas le terme du concept d'Etat, car le mal qui apparaît en son sein y est encore dépassé dans ce que Hegel comprend comme l'histoire du monde, qu'il nomme aussi le « tribunal du monde »[580]. On ne peut reprocher à Hegel de ne pas reconnaître la cruauté monstrueuse, le déchaînement illimité de violence tel qu'il a lieu dans le phénomène de la guerre ; toute la question est de savoir s'il ressort de ce négatif quelque chose de positif, au-delà du tragique et du destin malheureux dans lequel s'engloutissent les peuples de l'histoire mondiale. « Mais même quand nous considérons l'histoire comme cet abattoir (*Schlachtbank*) auquel sont conduits, pour y être sacrifiés, le bonheur des peuples, la sagesse des Etats et la vertu des individus, la question naît dans la pensée, nécessairement : *à qui*, *à quelle fin ultime* ces sacrifices des plus monstrueux sont-ils apportés [?] »[581]. Il doit en effet être une justice qui est rendue dans l'histoire au-delà du mal profond qui s'y exerce, et même, pour ainsi dire, la justice la plus haute ou l'exercice du droit suprême, celui en vertu duquel l'esprit absolu se manifeste à soi, manifestation seule à même de révéler dans l'art, la religion et la philosophie, la profondeur de son être et sa liberté absolue, et, ainsi, d'opérer à la réconciliation absolue. Au moyen de la guerre, utilisant les passions et les intérêts des particuliers comme une ruse pour instituer déterminations essentielles de la liberté, l'esprit se libère au cours de l'histoire de sa finitude, et constitue un monde qui a pleinement la figure de ce qu'il est universellement. « Cette libération de l'esprit, dans laquelle il vise à venir à lui-même et à réaliser effectivement sa vérité, et la tâche qui consiste à la prendre en charge, constituent le *droit* suprême et absolu. La conscience de soi d'un peuple particulier est [le] porteur du degré de développement à chaque fois atteint de l'esprit universel dans son être-là, et l'effectivité objective en laquelle cet

[578] *Ibid*., p. 538 / *W7*, p. 500 / *GW 14,1*, p. 270.
[579] *Ibid*., p. 542 / *W7*, p. 503 / *GW 14,1*, p. 272.
[580] *Ibid*.
[581] Hegel, *La Philosophie de l'histoire* (abr. *PH*), Livre de Poche, ed. sous la direction de Myriam Bienenstock, trad. Myriam Bienenstock, Christophe Bouton, Jean-Michel Buée, Gilles Marmasse et David Wittmann, et appareil critique de Norbert Waszek, 2009, p. 67 / *GW 18*, p. 157.

esprit place sa volonté. Face à cette volonté absolue, la volonté des autres esprits-des-peuples particuliers est sans droit, ce peuple-là est le peuple qui domine le monde ; mais, tout aussi bien, l'esprit progresse au-delà de la propriété qui est à chaque fois la sienne comme au-delà d'un degré particulier, et il l'abandonne alors au sort et au tribunal qu'il constitue pour elle »[582].

L'histoire hégélienne du monde se présente alors comme une succession de mondes, en lesquels un peuple exerce le droit suprême de l'esprit sur les autres peuples, et, par lui, réalise l'esprit en et pour soi. Chaque peuple faisant à tour de rôle valoir son hégémonie sur la scène de l'histoire, laisse alors se révéler en lui la volonté de l'esprit du monde – *der Weltgeist* – et fait progresser l'Idée du Droit vers son but. Ce tribunal de l'histoire, s'il est celui qui élit tel peuple à dominer le monde, est aussi celui qui finit par déchoir tout peuple qui ne réalise qu'imparfaitement l'Idée, si bien que l'esprit du monde s'incarnant dans l'esprit d'un peuple particulier le traverse, accomplit par lui sa volonté, et l'abandonne. L'esprit absolu doit alors encore ultimement abandonner la sphère même de l'esprit objectif et, depuis lui, revenir en son intérieur pour y révéler sa figure absolue : l'histoire elle-même doit être dépassée pour que l'esprit accède à son éternité – car c'est en elle, et seulement en elle, que l'esprit parvient à la réconciliation ultime du Soi et du monde, et affirme sa liberté la plus haute dans les sphères absolues de l'art, de la religion et de la philosophie. La résolution ne sera jamais ultimement politique, et l'Etat demeure compris dans l'Esprit objectif, c'est-à-dire dans une figure encore finie de l'esprit. L'Etat, et, ultimement, l'histoire mondiale qui en constitue la vérité et le procès, sont à dépasser dans l'Esprit absolu, dans des sphères supérieures à la politique, si bien que la liberté suprême n'est pas une liberté seulement pratique. Et c'est en abandonnant cette finitude qui est la sienne, se dépouillant de toutes ses déterminations naturelles, et, ainsi, des limites de son peuple, que l'esprit se révèle à lui-même en sa vérité: « l'esprit pensant de l'histoire du monde, en tant qu'il s'est en même temps dépouillé, en les rabotant, de ces déterminations bornées – dont il a été question – des esprits-des-peuples particuliers et de sa propre réalité mondaine, saisit son universalité concrète et s'élève au *savoir de l'esprit absolu* comme de la vérité éternellement effective dans laquelle la raison qui sait est libre pour elle-même, et dans laquelle la nécessité, la nature et l'histoire ne sont que pour servir la révélation de cet esprit, et des vases d'honneurs à sa gloire »[583].

[582] Hegel, *ENC*, *PE.*, pp. 331-332 / *W10*, pp. 352-353.
[583] Hegel, *ENC*, *PE.*, p. 333 / *W10*, p. 353.

C. Le rôle historique de l'Esthétique

La première forme du savoir de l'esprit absolu, au moyen de laquelle sont donc dépassées les contradictions propres à l'esprit objectif et, *in fine*, le mal qui se déploie dans l'histoire du monde, est l'art, et, plus exactement, l'art qui manifeste et développe l'Idée du Beau. « L'art beau n'est véritablement art qu'en cette liberté propre, et il ne s'acquitte ainsi de sa tâche *suprême* que quand il s'est placé dans la même sphère que la religion et la philosophie, et quand il n'est rien d'autre qu'un mode particulier, une manière propre de révéler à la conscience et d'exprimer le *Divin*, les intérêts les plus profonds de l'homme et les vérités les plus vastes de l'esprit »[584]. A ce titre, Hegel aura conservé, des esquisses de système d'Iéna jusqu'au système de maturité, cette thèse essentielle au romantisme qui voit dans l'art, contre le criticisme kantien, une voie d'accès à l'absolu et à la vérité. Toutefois, si Hegel place dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques* l'art comme premier moment de l'esprit absolu, le dissociant de ce second moment qu'est la religion, et, enfin, de la philosophie, on notera que l'*Encyclopédie* de 1817 nomme encore la première des trois strates de l'esprit absolu « la religion de l'art » (*Kunstreligion*), et que c'est seulement dans l'édition de 1827 que l'art sera véritablement dissocié de la religion[585]. Hegel n'aura ainsi jamais renié la pensée que l'art est en mesure de faire apparaître l'absolu à la conscience, et qu'il soit à même de révéler le divin. Seulement, pour Hegel, si l'on peut affirmer que l'art a pu révéler l'absolu, il n'est pas encore décidé par là s'il est en mesure de le révéler pleinement ou seulement partiellement, et, plus encore, s'il le peut encore en notre époque. Au fond, la position même attribué à l'art au sein de l'esprit absolu le fait se tenir en un rapport seulement immédiat à l'absolu, et, partant, en une compréhension intuitive du divin qui ne serait pas encore parvenu à la pleine conscience de l'Idée absolue et de sa réalisation dans l'histoire. C'est ici que Hegel rompt avec le romantisme pour montrer non seulement les limites propres à l'art dans son rapport à l'absolu, mais également son épuisement historique à mesure que la religion chrétienne et que la philosophie idéaliste se développent indépendamment de lui. La célèbre thèse de la mort de l'art – ou sa dissolution (*Auflösung*) – contient ainsi la critique implicite du projet romantique d'un art nouveau à même de produire une révolution religieuse et politique. Faire de l'art quelque chose du passé ne doit cependant pas en signifier l'abandon, et la philosophie élevée au système de la

[584] Hegel, *Esthétique*, tome 1, p. 57.
[585] Cf. Georg Lukács, *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, « Hegels Ästhetik », Aufbau Verlag, Berlin, 1956, pp. 97-134.

science au terme de son combat contre la belle-âme romantique, disposant du pur concept spéculatif, doit désormais être en mesure de conceptualiser l'art et d'en faire l'objet d'une science que Hegel nommera, en accord avec son temps, l'*Esthétique*. Elle désigne *a stricto sensu* la science de l'art du beau, à la fois le développement logique de l'Idée du Beau, mais également son développement historique à mesure que progresse parallèlement l'Idée du Droit. Concevoir la vérité du Beau aurait alors pour fonction d'accomplir la vérité du présent, car si la philosophie ne peut se réconcilier avec son monde que sous la condition de penser l'histoire du monde, celle-ci ne pourrait être comprise à son tour qu'en pénétrant au cœur des œuvres d'art des peuples qui ont fait l'histoire. « C'est dans les œuvres de l'art que les peuples ont déposé leurs pensées et leurs représentations intimes les plus riches, et souvent l'art beau est la seule clef par laquelle il nous soit donné de pénétrer dans les secrets de leur sagesse et les mystères de leur religion »[586]. Il est ainsi essentiel de comprendre plus en avant en quoi l'Esthétique est à même de se servir de cette clef qu'est la belle œuvre d'art pour saisir notre histoire depuis l'être éternel qui la meut, et, de là, accomplir en elle ce qui reste à accomplir.

1. Le nœud de l'histoire post-révolutionnaire et le progrès de l'Esthétique

Dans le cours du 28 mars au 1er avril 1831, Hegel mentionne la tâche qui échoie encore à l'histoire post-révolutionnaire. « La liberté, dit-il, est tout de suite opposée aux dispositions particulières du gouvernement et du ministère, car ils sont une volonté particulière, donc de l'arbitraire. La volonté du [grand] nombre est contre le gouvernement, elle renverse le ministère ; et alors ce qui était jusque-là opposition intervient. Mais l'opposition devient elle-même le gouvernement, et elle a donc à nouveau le [grand] nombre contre elle. C'est seulement la volonté du gouvernement qui peut valoir, mais les volontés du [grand] nombre veulent valoir, et elles agissent contre le gouvernement. C'est ainsi que, toujours, le mouvement et l'agitation continuent. Contre chaque décision, chaque institution, il y a tout de suite un parti qui s'appelle le peuple, et qui cherche à faire valoir sa volonté. Toute particularisation apparaît comme privilège, alors qu'il doit y avoir égalité. Aucun gouvernement n'est possible, selon un tel principe. Cette collision, ce nœud, ce problème – c'est là que se trouve l'histoire »[587]. Si nous avons certes le concept d'Etat à disposition et, par conséquent, si nous connaissons l'histoire qui a réalisé un tel concept, il faut admettre que la pensée spéculative n'a pas seulement pour fonction de récapituler ce qui a été, mais également d'être au fondement d'une pratique à même

[586] Hegel, *Esthétique*, tome 1, pp. 57-58 / *W13*, p. 21.
[587] Hegel, *PH*, p. 564.

de défaire l'opposition de la volonté universelle et des volontés particulières qui gouvernent, véritable « nœud » ou « problème » qu'il s'agit encore de dépasser.

Ce nœud que l'histoire doit donc encore dénouer, et ce afin d'accomplir la liberté et l'égalité politique, elle ne le peut que sous la condition de prendre appui sur la pensée, non seulement sur la Philosophie du droit, mais aussi, comme nous devons encore l'expliciter, sur l'Esthétique. Assurément, les acteurs de l'histoire devraient désormais, selon Hegel, prendre appui sur les *Principes de la philosophie du droit*, la *Philosophie de l'esprit objectif*, et ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, car ce sont là les œuvres scientifiques qui expriment le concept du Droit. Mais la théorie politique n'est pas la seule en mesure de procurer une véritable liberté à l'esprit, et, pour cela, il faut également que l'histoire puisse être dénouée par une éducation esthétique, religieuse et, plus encore, philosophique, éducation qui serait en mesure de réconcilier au mieux dans l'esprit objectif l'opposition entre volonté universelle ou populaire et volontés particulières ou gouvernementales.

Cette éducation esthétique propre à la philosophie – élévation à la connaissance spéculative des œuvres de l'art, et non leur simple critique ou appréciation – est certes éloignée du projet que portait Schiller en 1795, même s'il est indéniable que la lecture de ce livre par le jeune Hegel imprègne encore les leçons d'Esthétique de la maturité. Schiller sera en effet, avec Goethe, cité à de nombreuses reprises dans les leçons, aussi bien pour discuter ses conceptions philosophiques que pour y exposer le développement de l'Idée du Beau à travers ses poèmes et pièces dramatiques, et demeure ainsi l'un des principaux interlocuteurs de Hegel. Les conceptions schillériennes auraient selon lui permis à la culture du temps de s'élever au-dessus du criticisme kantien pour faire des beaux-arts l'objet une science, laquelle recevra ensuite de Schelling leur place véritable au sein du système de la science : « C'est à Schiller que revient le grand mérite d'avoir brisé la subjectivité et l'abstraction kantienne de la pensée, d'avoir acheminée la tentative de se porter au-delà, d'avoir conçu de façon conceptuelle l'unité et la conciliation comme étant le vrai, et de les avoir réalisés dans la production artistique (…) Cette *unité* de l'universel et du particulier, de la liberté et de la nécessité, du spirituel et du naturel, que Schiller a conçu scientifiquement comme principe et essence de l'art et n'a pas cessé de tenter de rappeler à la vie effective à travers l'art et l'éducation esthétique, est devenue par la suite, *comme l'idée même*, le principe de la connaissance et de l'existence, et l'idée a été reconnue comme ce qui seul, est vrai et réel. C'est donc avec Schelling que la science s'est élevée à son stade absolu ; et même si l'art avait déjà commencé à affirmer sa nature et sa dignité particulières relativement aux intérêts suprêmes de l'homme, c'est seulement alors que l'on découvre le *concept* et la place scientifique de l'art, et que l'art est accueilli, bien que sous

une forme encore partiellement erronée – chose dont on ne peut pas discuter ici –, dans sa détermination vraie et élevée »[588]. Les décennies 1790-1800 auront ainsi marqué un tournant décisif dans l'élévation des œuvres d'art au titre d'objet de science, et, sous l'impulsion de Schiller et grâce aux avancées systématiques de Schelling, il serait enfin possible de présenter l'« *unité* de l'universel et du particulier, de la liberté et de la nécessité, du spirituel et du naturel », unité idéale qui pourrait être un appui pour une transformation politique du monde et rendre ainsi pleinement effectif le concept d'Etat. Hegel ne conçoit donc pas l'inflexion esthétique opérée par Schiller sur l'idéalisme transcendantal comme une trahison du criticisme et un abus du pouvoir de la faculté de juger esthétique, mais bien comme un progrès nécessaire à la connaissance de l'Idée du Beau.

Outre Schiller, Goethe et Schelling, Hegel mentionne également le rôle des frères Schlegel, qui ont d'après lui également participé au progrès de l'Esthétique et de la connaissance des mythologies, bien qu'ils ne puissent être mis au même rang que les auteurs susnommés, n'étant pas d'après lui de véritables philosophes spéculatifs, défaut de pensée les conduisant par ailleurs à des erreurs d'appréciations : « Dans le voisinage de l'éveil de l'idée philosophique, August Wilhelm et Friedrich von Schlegel (…), avides de nouveautés dans la recherche du distinctif et du surprenant, ont assimilé, autant que le leur permettait leur nature qui n'est certainement pas philosophique mais plutôt *critique*, l'idée philosophique. Ni l'un ni l'autre ne peut en effet prétendre au titre de penseur spéculatif. Mais ils ont réussi avec leur talent critique à s'approcher du stade de l'idée et ont mené, avec beaucoup de faconde et de hardiesse dans l'innovation, malgré de très maigres moyens philosophiques, une brillante polémique contre les opinions courantes, introduisant sans aucun doute, dans plusieurs domaines de l'art, un critère de jugement et des points de vue nouveaux, supérieurs à ceux qu'ils combattaient. Mais puisque leur critique ne s'accompagnait pas de la connaissance philosophique du critère qu'ils invoquaient, celui-ci est resté quelque chose d'indéterminé et de chancelant, de sorte qu'ils en ont fait parfois trop, parfois trop peu. On doit aussi leur reconnaître le mérite d'avoir exhumé et exalté avec passion des œuvres du passé sous-estimées en leur temps, comme celles des peintres italiens ou hollandais les plus anciens, les *Nibelungen*, etc., et d'avoir étudié avec ardeur, puis chercher à faire connaître des œuvres peu connues, comme la poésie et la mythologie indienne ; mais ils ont assigné à ces époques une valeur trop haute, et ont fini par admirer des œuvres médiocres, telles les comédies de Holberg, attribuant une valeur universelle à ce qui n'avait qu'une valeur relative, et ayant même la hardiesse de

[588] Hegel, *Esthétique*, tome 1, p. 119 et pp. 122-123 / *W13*, p. 89 et pp. 91-92.

manifester de l'enthousiasme pour quelque tendance spécieuse et pour des positions secondaires, comme si elles étaient la chose la plus élevée »[589]. Les limites des frères Schlegel sont ainsi celles de n'être resté qu'à un stade critique et non spéculatif de l'Esthétique, et, de ce défaut de compréhension de l'Idée du Beau, de rechercher dans le passé des œuvres et des mythologies qui n'auront pas été décisives dans le progrès de l'Idée. Hegel sépare ainsi clairement le cercle romantique de Schiller, Goethe et Schelling, et entend accomplir le travail mené par ces derniers en comprenant depuis les catégories de sa *Logique* le développement de l'Idée du Beau, ainsi que ses limites au regard de la sphère religieuse et philosophique.

Cette séparation est d'autant plus importante qu'elle offre deux visions antagonistes de l'art et de la politique, puisque si le progrès de l'Idée se caractérise par l'unification de l'universel et du particulier, du spirituel et du naturel, la voie prise par la critique esthétique romantique est celle d'une valorisation de l'individualité contre l'universel, qui, comme précédemment exposé, est la voie propre à l'ironie et à la « génialité » : « l'individu qui vit comme un artiste peut bien entretenir des rapports avec les autres, entretenir des relations d'amitié, d'amour, etc., mais, en tant que génie, ce rapport à sa propre réalité spécifique, à ses actions particulières, et aussi bien à l'universel en soi et pour soi, n'est en même temps rien pour lui, et son attitude à l'égard de tout ceci est ironique »[590]. Les conséquences politiques de la voie romantique ne peuvent qu'être régressives au regard du progrès historique de l'Idée de Droit, et sont à ce titre un danger qu'il faut combattre non seulement sur le terrain du romantisme politique, mais également sur le fondement critique et esthétique de sa pensée. Développer la science spéculative du beau contre la critique esthétique romantique signifie dès lors aussi bien la prévention de telles conséquences négatives, que de rendre en partie possible le dénouement du nœud historique post-révolutionnaire. Plutôt que la voie critique et romantique, la connaissance spéculative de l'art pourrait ainsi réconcilier l'individu avec son monde, et permettre à l'Etat de droit moderne de trouver en elle un fondement stable.

2. Art, esthétique et politique

En tant que partie du système de la science, l'*Esthétique* a de fait un point de départ déterminé, qui est le résultat de la partie qui précède, tout comme elle possède également sa limite au regard de la partie qui lui succède. Au regard du système tel que Hegel l'a conçu, c'est donc depuis la vie éthique (*Sittlichkeit*), et, plus encore l'Etat, et enfin l'histoire mondiale, que

[589] *Ibid*., pp. 122-123 / *W13*, pp. 92-93.
[590] *Ibid*., p. 125 / *W13*, p. 95.

l'art du Beau débute, si bien que l'Esthétique ne peut avoir pour objet qu'un art déjà produit au sein d'une objectivité parvenue la forme étatique. Là en effet où un peuple n'aurait édifié qu'un Etat patriarcal, un Etat de droit abstrait, ou encore un Etat seulement soucieux des intérêts particuliers de la société civile, la vie éthique ne serait pas encore venue au jour, de sorte que l'art du Beau n'aurait pu lui aussi produire de belles œuvres. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, l'Idée absolue ne se révélera pas dans l'art tant qu'une telle vie éthique véritable n'aura pas été atteinte, raison pour laquelle nous ne trouverons chez Hegel presque aucune trace du bel art en Chine, et que c'est seulement timidement en Inde, puis en Perse, mais surtout en Egypte, que l'art se libérera de ses chaînes pour éclore enfin véritablement dans l'art grec. Considérer le progrès du Beau doit dès lors nous renseigner sur le développement de l'Idée du Droit dans l'histoire, puisque si le concept d'Etat se réalise moyennant la guerre et l'hégémonie d'un peuple sur d'autres peuples, à la guerre succède le mouvement de retour en soi-même de l'esprit où ce dernier recueille ce qu'il a objectivé et approfondit sa conscience de soi. L'art est la première des trois voies au moyen desquelles l'esprit parvient au savoir de son absoluité, et si nous voulons comprendre le sens des institutions caractéristiques d'un monde, ainsi que la conscience que les peuples avaient de celles-ci, nous ne pouvons nous référer d'abord qu'aux œuvres d'art : les beaux-arts manifestent l'essence du politique en une époque donnée. Si l'esprit oriental marque pour Hegel le commencement de l'histoire et, partant, de l'art, il faudra cependant attendre la liberté politique conquise dans la Cité grecque pour que l'esprit puisse y contempler sa propre figure humaine dans les dieux qu'il produit, et que la libre individualité y soit reconnue comme telle ; et c'est lorsque l'Empire devient Etat (au sens proprement éthique), que l'art, la religion et la philosophie peuvent s'épanouir. Inversement, là où l'Etat devient Empire (par exemple la Cité grecque s'engouffrant dans l'Empire Romain) nous voyons ces trois sphères de l'absolu flétrir. Nous devons donc non seulement lire l'histoire politique sous l'éclairage de l'histoire des beaux-arts, mais inversement il est aussi possible d'éclairer cette dernière par l'histoire politique. Aussi nous faudra-t-il être attentif – c'est là l'objet du chapitre suivant qui clôturera notre recherche – à cette double lecture, si nous voulons saisir le présent en son sens le plus actuel.

Que les beaux-arts progressent là où progresse l'Idée du Droit ne vaut pourtant pas absolument, et, à regarder de plus près le développement hégélien de l'histoire politique et de l'histoire de l'art, on ne peut dire ultimement que l'art, la religion et la philosophie soient nécessairement présents *ensemble* à un même degré de plénitude selon les époques de l'histoire politique mondiale. Nous avons vu dans notre première partie Schelling conférer, du temps de la philosophie de l'identité, une révélation progressive de l'absolu de manière distincte dans

l'art, la religion, et la philosophie. Les traits de sa philosophie de l'histoire nous présentait ainsi une progression ne connaissant aucune chute et aucun abandon : l'art, tout comme la religion et la philosophie, manifestent un progrès dans la révélation de l'absolu à mesure que les puissances (*Potenzen*) s'élèvent. Le monde antique, et, plus encore, grec, présente d'après Schelling l'art, la religion et la philosophie à leur premier degré de leur puissance (le pôle objectif dominant le pôle subjectif), tandis que le monde chrétien fait ensuite progresser ces trois sphères vers le second degré de leur puissance (le pôle subjectif désormais dominant) ; le monde post-révolutionnaire, quant à lui, devrait enfin encore élever ces sphères vers leur troisième et dernier degré. En cela, la thèse schellingienne revient à dire que l'art, tout comme la philosophie et la religion, manifeste l'absolu de plus en plus conformément à ce qu'il est en soi. Pour Hegel, cependant, l'esprit absolu se reconfigure en chacun de ses moments, et présente de ce fait une configuration plus complexe dans l'enchevêtrement des trois sphères de l'absolu. Ainsi est-ce l'art, qui, au commencement de l'histoire, sera le plus à même de révéler l'absolu, là où la religion et la philosophie ne seront pas encore autonomes, mais plutôt contenus dans l'art, ou du moins, dans leurs premières manifestations autonomes, ne pourront satisfaire les besoins de l'esprit que pauvrement en comparaison de ce que l'art aura su produire.

L'*Esthétique* de Hegel ne peut donc être pleinement comprise si est oublié l'histoire qui l'accompagne, et, avec elle, la transformation de l'Idée du Beau à mesure que se succède, dans l'élément de l'esprit objectif, les mondes particuliers qui forment le tout de l'histoire mondiale. Le sens du progrès de l'art – non d'un art qui deviendrait de plus en plus beau, mais d'une beauté qui s'élèvera avant de décliner pour laisser pleinement être la libre vie éthique – est ainsi relatif d'une part au développement du concept d'Etat, d'autre part au nécessaire dépassement de la forme sensible en laquelle se révèle l'absolu, c'est-à-dire à la progressive spiritualisation et intériorisation de l'élément naturel. On peut donc déjà dire de l'art qu'il occupe certes un rang supérieur à la vie éthique, et, ainsi, à tout ce qui concerne la famille, la société civile et l'Etat : l'art excède l'histoire mondiale en tant qu'il révèle en elle ce que l'esprit est éternellement. Plus encore, l'art opère à la réconciliation du naturel et du spirituel en donnant l'absolu à l'intuition sensible. Et pourtant, l'absolu, en tant qu'il est en son sens le plus haut *esprit*, ne pourra jamais trouver sa figure adéquate sous le mode sensible. « Si nous donnons à l'art un rang aussi élevé, écrit ainsi Hegel, il faut cependant se rappeler qu'il n'est ni par son contenu ni par sa forme la manifestation la plus haute, l'expression dernière et absolue par laquelle le vrai se révèle à l'esprit. Par cela même qu'il est obligé de revêtir ses conceptions d'une forme sensible, l'art est limité à un contenu déterminé. Seuls une certaine sphère et un

certain degré de la vérité peuvent être manifestés dans l'élément de l'œuvre d'art »[591]. L'art porte en lui-même sa propre mort et doit au cours de son développement logique et historique laisser aux sphères plus élevées que sont la religion et la philosophie le soin de révéler l'essence de l'absolu sous un mode non plus sensible mais proprement intellectuel. C'est pourquoi l'art n'est que le commencement de la révélation de l'absolu, et qu'il doit, selon son être même, prendre sur lui et assumer son propre sacrifice.

3. La mort de l'art

Le thème hégélien de la mort de l'art est, parmi l'ensemble des grands thèmes de la philosophie hégélienne, peut-être l'un des plus controversé, et dont le sens, d'un commentateur à l'autre, le plus mouvant. Outre l'interprétation aisément récusée d'une disparition de la production d'œuvres d'art dans la modernité – Hegel ne put jamais sérieusement avoir eu une pareille idée, laquelle aurait été réfutée par le développement de l'histoire de l'art au 19ème et 20ème siècle – la question qui se pose est celle de savoir s'il y a seulement une « mort » (*Tod*) de l'art chez Hegel, ou bien s'il nous faut davantage parler d'une « fin » (*Ende*) ou d'une « dissolution » (*Auflösung*) de l'art[592]. Ainsi Danto a-t-il pu parler d'une « fin » de l'art pour dénoter l'idée – par ailleurs exacte, nous semble-t-il – que Hegel aurait su voir le premier l'achèvement temporel d'une histoire de l'art qui demeura une et la même depuis son commencement antique jusqu'à l'art moderne, inaugurant par-là même un nouveau commencement[593]. Une telle conception de la fin de l'art a ainsi pu servir à comprendre le développement d'un art nouveau en rupture totale avec le passé, un art essentiellement conceptuel ayant abandonné l'idéal de la beauté, et dont les *ready-made* de Duchamp, ou encore les œuvres d'Andy Warhol, auraient été les grandes incarnations. La fin de l'art hégélienne peut ainsi à bien des égards rendre raison de la rupture historique que l'art connut progressivement entre le 19ème et le 20ème siècle, bouleversement irrémédiable en dépit de toutes les tentatives néoclassiques de réaffirmer l'ancien idéal de la beauté.

Aussi exacte cette thèse soit-elle, il n'est pas certain que penser la « fin » ou la « dissolution » de l'art épuise pourtant ce que Hegel annonce en ses leçons, et, peut-être, « la mort de l'art » demeure-t-elle le syntagme le plus pertinent pour apercevoir le sens profond

[591] Hegel, *Esthétique,* tome 1, p. 60 / *W13*, p. 23.
[592] Cf. Francesca Ianelli, « Tod, Ende, Auflösung der Kunst ? Überlegungen zu Hegel und Danto » *in Hegel-Jahrbuch*, vol. 2015, no. 1, 2015, pp. 17-22.
[593] Cf. Arthur Danto, *After the End of Art*, Princeton University Press, 1997.

de cette rupture, et saisir ainsi selon des déterminations plus riches le destin de l'art dont nous sommes encore les héritiers. Parler de la « mort » de l'art, en effet, admet cette détermination essentielle de penser l'art comme une *totalité vivante*, là où la « fin » de l'art le conçoit selon la détermination *mécanique* de l'Idée du Beau (le concept de « fin » étant ici à entendre comme l'arrêt d'un mouvement, et non pas selon son acception *téléologique* appartenant au vivant), et là où la « dissolution » le conçoit selon sa détermination *chimique.* Ce serait donc au moyen du terme de « mort » que nous pourrions appréhender l'art dans sa détermination plus profonde qu'est la vie, et rendre compte non seulement de son nécessaire renvoi au passé, mais également à sa résurrection en sa forme conceptuelle lorsque naît l'Esthétique. Il nous faut donc certes appréhender ce qu'une telle mort a de mécanique et de chimique, mais de telles déterminations ne peuvent rendre compte en sa totalité de l'Idée du Beau dans son développement, et, partant, de ce qu'implique une telle mort pour nous autres qui en sommes les héritiers.

Au demeurant, si une telle question au sujet de la mort de l'art se pose, c'est avant tout parce que Hegel lui-même ne thématisa pas clairement une telle pensée, et laissa en suspens le sens profond de cette affirmation, laquelle ne pouvait se déployer que dans les mutations subies par l'art après la mort de Hegel. Certes Hegel ne prononça pas la « mort » de l'art, et c'est dans l'introduction aux Leçons d'Esthétique que nous trouvons dans l'œuvre hégélienne proclamé pour la première fois cette pensée, là où la mort de l'art s'était bornée dans la *PhE* a signifier la mort de la vie éthique grecque reposant sur la religion des beaux-arts, et, de là, l'avènement de l'Etat de droit romain. Voici ce que Hegel écrit en cette introduction, texte à partir duquel tout commentaire de l'Esthétique hégélienne de la mort de l'art essaye d'en produire le sens : « Sous tous ces aspects, l'art est et demeure du point de vue de sa plus haute destination quelque chose du passé. Il a aussi perdu pour nous sa vérité et sa vitalité authentiques, et il est relégué dans notre *représentation* au lieu que sa nécessité d'autrefois soit maintenue dans la réalité et qu'il occupe sa place la plus élevée »[594]. Cette affirmation peut à bien des égards paraître péremptoire, et, exposée ainsi, ne peut recevoir de validité philosophique : seul le déploiement conceptuel de l'Idée du Beau au sein de l'histoire mondiale peut nous en donner la vérité. Cette proclamation de la mort de l'art – devenu une chose du passé – doit être le résultat de l'Esthétique hégélienne, et c'est seulement dans l'exposition totale de l'Idéal du Beau que ce résultat peut être entendu. Sa « plus haute destination », comme nous le verrons au sein du deuxième chapitre de cette partie, ne pourra être atteinte que dans l'idéal classique des Grecs, avant de décliner peu à peu dans l'art romantique jusqu'à son ultime dissolution (*Auflösung*).

[594] Hegel, *Esthétique*, tome 1, p. 62 / *W13*, p. 25.

L'Idée du Beau – la manifestation sensible de la liberté infinie de l'esprit incarné dans l'activité humaine surpassant les contradictions du monde avec lesquelles il entre en collision – ne pourra en cela revenir à la hauteur atteinte dans le passé de l'histoire humaine. Pourtant, aux yeux de Hegel, il n'y a pas à s'en désoler, mais bien à s'en réjouir. Seul en effet celui qui se tient au stade de la *représentation* de l'art – et le romantisme ne fait rien d'autre que de se tenir dans une telle représentation – appréhende cette perte comme un malheur. Pour celui qui est parvenu à la conceptualisation de l'Idée du Beau, c'est-à-dire pour celui qui s'est libéré de la représentation en la supprimant (ou, ce qui revient au même, en l'élevant à sa forme conceptuelle), la mort de l'art doit plutôt signifier que la libre vie éthique s'est élevé à un niveau qu'elle ne pouvait avoir là où l'esprit ressentait encore le besoin d'art. Si la perte peut ainsi paraître grande, elle n'en est pas une au regard de ce qui a été gagné par elle. Là où l'art est mort, cela doit signifier qu'une liberté politique plus haute a été atteinte, et ce grâce à l'art et par son dépérissement. Il s'agit alors de comprendre ce qu'une telle mort accomplit de positif dans l'histoire, et, ainsi, de comprendre la corrélation entre la mort de l'art, la naissance de l'Esthétique, et l'avènement de l'Etat de droit moderne.

En outre, Hegel l'annonçait déjà dans la *PhE*, la vie de l'esprit ne se maintient que si elle porte en elle sa propre mort, et si la représentation est un moment nécessaire à sa vie, elle ne conquiert sa vitalité libre qu'en surmontant cette mort ou cette représentation. Il fut ainsi un temps où la vie de l'esprit trouvait sa satisfaction dans les beaux-arts, mais l'art s'est séparé de cette vitalité, et l'esprit réclame pour lui-même une compréhension plus haute que celle que l'art aura pu lui fournir. C'est ainsi que l'art, à mesure que s'avance la modernité, se sépare de la vie présente de l'esprit, et qu'il appartient à cet esprit de maintenir ferme cette mort pour que l'art puisse encore, en tant qu'être passé, actualiser la vie de l'esprit. Aussi faut-il accepter, avec tout ce que cette acceptation implique de renoncement et de sacrifice, que l'art soi devenue une chose du passé, et qu'il n'atteindra plus son plus haut degré de perfection. Vouloir restaurer la vie et la vérité de l'art – ce qui est au fondement du projet esthético-politique et religieux du romantisme – a ainsi pour condition une incompréhension du sens présent du monde. Il nous appartient donc non seulement concevoir l'histoire mondiale pour comprendre l'effectivité politique présente et le nœud qu'il appartient encore à l'histoire de dénouer, mais concevoir aussi le développement histoire de l'Idée du Beau afin d'accepter que le présent ait relégué celui-ci au passé, et qu'il en appelle désormais à la philosophie, et non plus à l'art, pour dénouer les contradictions subsistantes au sein du monde.

Pour ces raisons, la mort de l'art est corrélative à la naissance de l'Esthétique comme science conceptuelle du Beau, et c'est seulement en son achèvement que la philosophie est en

mesure de saisir le développement historique et conceptuel des beaux-arts. Le récit historique et conceptuel n'advient que là où s'est achevée l'histoire : le crépuscule de l'art est ainsi la naissance de la philosophie de l'art. « Ce que les œuvres d'art provoquent maintenant en nous, ce n'est pas seulement du plaisir immédiat, mais aussi un jugement, car nous soumettons à notre méditation le contenu et les moyens de la manifestation de l'œuvre d'art, ainsi que leur adéquation ou inadéquation mutuelle. La *science* de l'art est donc à notre époque un besoin bien plus fort qu'aux temps où l'art avait le privilège de satisfaire pleinement par lui-même. L'art nous convie à la méditation, non pas dans le but de recréer l'art, mais pour le connaître scientifiquement »[595]. La Science, en tant qu'elle est l'élément le plus haut en lequel l'esprit déploie sa vie, se nourrit des figures antérieures au sein desquelles l'esprit a séjourné, si bien que la vie de l'esprit, en tant qu'elle en vient à concevoir son essence, puise son énergie dans ce qui est mort, c'est-à-dire dans son propre passé. En cela, la Science – et en particulier l'Esthétique – vit de la mort de l'art, et c'est parce que l'art est mort que non seulement son histoire conceptuelle est rendue possible, mais également que l'Etat de droit est venu à l'existence et se trouve fondée par elle. Ainsi, l'art serait au terme de l'histoire conçue devenu une chose du passé, et l'*Esthétique* conclura sur sa dissolution dans la prose du monde. Ici il ne convient d'adopter ni nostalgie devant la perte de ce qui fut si cher à l'humanité, ni espoir d'un renouveau seul à même de nous sortir de la détresse. Celui qui sait le Beau n'a aucun regret, car son abandon appartient à son essence même, et c'est de ce sacrifice que la philosophie s'est élevée à la Science. Plus encore, le système de la Science affirme que là où le Beau se dissout dans une forme supérieure de l'esprit (la religion, mais plus encore la philosophie), cela signifie que la liberté objective s'est élevée dans l'Etat et dans le cours de l'histoire à son plus haut degré. La mort de l'art n'est donc en aucun cas – comme cela peut l'être pour la subjectivité romantique – une tragédie. Au contraire, la scène tragique fait plutôt place à la comédie, puisque la mort de l'art doit annoncer pour la modernité le retour à la vie éthique accomplie dans la philosophie, ou l'unité bienheureuse de l'esprit avec lui-même.

[595] Hegel, *Esthétique*, tome 1, p. 62 / *W13*, pp. 25-26.

Chapitre II.

L'histoire politique mondiale et l'idéal du Beau

Nous avons vu en quoi la subjectivité romantique, prisonnière de sa subjectivité singulière et refusant l'aliénation dans l'être commun (*Gemeinswesen*), ne parvenait pas à la vie proprement éthique (*Sittlichkeit*), mais, plutôt, demeurait dans l'abstraction morte de la moralité (*Moralität*), et, plus encore, dans la figure ultime du mal qu'est l'hypocrisie. Certes la subjectivité romantique – dont le représentant majeur, au-delà de Fries, aura été pour Hegel Friedrich Schlegel – entend bien rejoindre la vie éthique. Seulement, le mouvement de cette subjectivité, plutôt que d'accepter la vie prosaïque qu'exige l'Etat de droit, et, partant, la famille et la société bourgeoise moderne, en vient à vouloir détruire une telle vie pour lui substituer une autre vie éthique seulement fantasmée, et dont l'art poétique aurait pour tâche de la restaurer. Cette vaine quête des origines ne serait pourtant que le signe d'un déni du progrès de l'histoire et de l'accomplissement de l'Idée du Droit, et la volonté de faire advenir le Royaume de Dieu sur Terre au moyen d'une nouvelle mythologie une volonté opiniâtre de changer le monde par sa seule singularité contre le travail millénaire de la raison. La philosophie du droit, exposant la liberté absolue en son objectivité, pouvait alors à juste titre critiquer la vaine présomption de cette subjectivité, et, comprenant ses limites, exiger d'elle le sacrifice à même de faire pénétrer l'individu au sein des sphères de la famille, de la société civile, et, *in fine*, de l'Etat. Concevant l'histoire mondiale et son développement rationnel, l'individu peut alors reconnaître que la satisfaction de sa volonté, et, partant, son bonheur, ne peut se faire qu'au service de l'Etat.

L'impossibilité d'une nouvelle mythologique sonne alors l'heure de la mort de l'art : le Vendredi Saint spéculatif, qui pose la mort de Dieu et sa renaissance dans le système spéculatif de la science, signifie précisément l'impossibilité même de ressusciter une communauté passée autour d'une œuvre artistique : la mort de l'art désigne alors la naissance de l'Esthétique comme science de l'esprit. N'est-ce pas au moment même où le concept d'art apparaît en sa vérité, séparée de sa religiosité, c'est-à-dire au moment où il devient possible d'en faire l'histoire, et, plus encore, de comprendre cette histoire comme un progrès de l'Idée du Beau, que l'art est devenu quelque chose du passé ? De la même manière que la philosophie est en voie de déposer son nom d'amour du savoir pour devenir savoir effectif, de même l'art abandonne son être qui jusqu'à présent fut le sien pour devenir prosaïque et ne demeurer vivant que dans sa réminiscence historico-conceptuelle. Comprendre l'histoire de l'esprit, et, partant, comment,

depuis la liberté absolue de l'esprit s'est réalisée dans l'objectivité l'Idée du Droit, ne peut se faire qu'au moyen de l'Esthétique, ce sans quoi la religion et la philosophie des époques passées resteraient en partie scellées. En ce sens, l'effectuation de l'histoire politique est indissociable d'une histoire conceptuelle de l'art, seule à même de nous faire comprendre les temps les plus anciens de l'esprit, sa séparation d'avec la nature, et, ultimement, dans le dépérissement même de l'art, sa réconciliation avec elle. Concevoir le lent et patient développement de l'Idée du Droit, c'est-à-dire l'effectuation de l'Etat de droit, n'est-ce pas alors concevoir aussi le lent dépérissement de l'art ? Il y a certes une forme de tragédie à l'œuvre : à mesure que s'objective la liberté de l'esprit disparaît son apparition sensible telle que l'art l'aura figuré dans ses belles œuvres ; toutefois, il appartient encore à l'Esthétique de relever l'art et de révéler ce que lui-même ne put comprendre de son vivant, c'est-à-dire justement son destin historique et politique. Accepter le sacrifice historique de l'art à l'heure où l'art romantique touche à sa fin – à l'heure où apparaît en cela même l'école romantique comme le crépuscule de l'art – serait alors conférer à l'art sa vérité, et, par-là, lui rendre justice au-delà d'un romantisme qui ne veut pas mourir. Nous avons alors encore, en cette dernière partie, à lire synoptiquement l'histoire politique mondiale et l'histoire de l'art, afin de comprendre le lien intime qui unit la mort de l'art dans l'effectuation de l'Idée du Beau, et la venue au jour de la libre vie éthique dans l'effectuation de l'Idée du Droit.

A. Le monde oriental et l'art symbolique

Le monde oriental, premier règne historique, est décrit par Hegel comme la « vision du monde substantielle »[596] : en lui le sujet conscient de lui-même n'est pas encore manifeste, et le travail de ce monde consiste à porter cette substance – qui en son sens général se nomme nature – à une telle conscience de soi. Dans cette vision du monde patriarcale où l'exercice du pouvoir y est théocratique, « la constitution de l'Etat et la législation sont en même temps religion, tout comme les prescriptions, ou plutôt les usages religieux et moraux sont également des lois étatiques et juridiques »[597]. Au commencement de l'histoire, Etat et religion se confondent donc, et le principe régnant est ainsi un individu qui est un Universel abstrait,

[596] Hegel, *PPD*, p. 552 / *W7*, p. 509 / *GW 14,1*, p. 279.
[597] *Ibid*.

subsumant sous son commandement une individualité dont la personnalité « s'évanouit sans droit »[598]. Le règne oriental peut alors se comprendre comme un règne *despotique* où la subjectivité libre est seulement engloutie dans la nuit, ou, plus exactement, comme un monde en lequel *un seul* est libre. Qu'en est-il dès lors du développement de l'art dans un tel monde où la liberté est à son plus bas degré d'être ? Hegel certes écrit qu'en ce monde « l'histoire de l'effectivité est poésie »[599], si bien que nous pouvons déjà affirmer que l'art, en tant que littérature religieuse, aura pour fonction insigne de rendre compte de la genèse du monde, des êtres qui y vivent et de la constitution d'une royauté humaine ; à ce titre, l'art poétique est certainement l'une des sources les plus importantes pour comprendre la signification originaire accordée au tout de la nature et à la place de l'homme en son sein. Cependant, outre la poésie, c'est d'abord dans l'architecture, et plus précisément dans une architecture monumentale, que nous avons à rechercher l'origine d'un art substantiel. « Le premier problème de l'art consiste à façonner les formes du monde physique, de la nature proprement dite, à disposer le théâtre sur lequel apparaît l'esprit, et en même temps à incorporer à la matière une signification, à lui donner une forme, signification et forme qui restent extérieures à elle, puisqu'elles ne sont ni la forme ni la signification immanentes. L'art à qui s'adresse ce problème, est (…) l'architecture, dont le premier développement a précédé celui de la sculpture, de la peinture et de la musique »[600]. Le monde oriental est ainsi à comprendre, du point de vue des arts spéciaux, comme le progrès de l'architecture vers la sculpture, laquelle sera l'art dominant le second monde qu'est le monde grec. Quant au point de vue du progrès de l'Idée du Beau, nous avons à comprendre le passage d'un sublime de l'extériorité à la beauté idéale de l'art grec. De là nous verrons comment l'individualité libre, enfouie mystérieusement dans la nuit du monde, surgit dans le monde de la πόλις grecque pour y instaurer un degré supérieur de liberté. Quatre temps sont distingués par Hegel, relativement aux connaissances de son époque[601], que nous devons analyser progressivement : la Chine, l'Inde, la Perse et l'Egypte.

---

[598] *Ibid*.
[599] *Ibid*.
[600] Hegel, *Esthétique*, tome 2, p. 27 / *W14*, p. 267.
[601] Le monde oriental, du fait du développement important de l'archéologie au XIX^{ème} et XX^{ème}, est sans doute la partie de la philosophie de l'histoire hégélienne qui a le plus mal vieilli. En dépit d'un certain nombre d'erreurs et de préjugés de l'époque – car on ne saute pas au-dessus d'elle – il faut néanmoins saluer d'une part la grande connaissance que Hegel possède des travaux de son temps et son souci constant de se tenir informé des dernières découvertes empiriques.

1. La Chine

L'histoire de l'esprit débute dans les chaînes, et la conscience de l'esprit oriental est celle qu'un seul est libre. Le premier moment de l'histoire hégélienne appartient à la Chine, que Hegel conçoit – certes à tort – comme le premier Etat apparu sur la scène de l'histoire mondiale, là où avant lui n'existait qu'une « pré-histoire », contenant certes déjà l'esprit dans l'élément de la famille, de la tribu ou du clan, développant des techniques et produisant encore confusément une représentation de l'esprit, mais non pas une véritable vie éthique libre. Les peuples tout juste sortis de la nature ne se sont pas encore constitués à proprement parler comme des Etats, c'est-à-dire organisant la vie éthique des citoyens sous une forme juridique, et ouvrant le déploiement de la liberté intérieure dans l'élément des beaux-arts, de la religion, et de la philosophie. C'est donc avec l'apparition de l'Etat proprement dit que débute l'histoire mondiale, et il appartient d'après Hegel à la Chine de recevoir ce rôle.

En son règne, la liberté en est donc à son premier degré, le plus pauvre, et, par conséquent, devra être dépassé au nom d'un degré supérieur. Ce n'est pas à la Chine – enfermée dans une structure patriarcale figée – qu'il reviendra d'élever l'esprit à une telle liberté, et il nous faudra attendre la relève de l'Idée d'un autre peuple, qui sera le peuple Indien et son Etat fondé sur le système des castes. « C'est l'Etat qui constitue le premier aspect. Puisqu'il est [alors fondé] sur des rapports familiaux, nous avons à le considérer comme une organisation fondée sur la vigilance paternelle, sur le châtiment, l'exhortation et la punition, [éléments qui conservent le tout. C'est là un règne prosaïque, un règne de la durée, une histoire non historique, sans cette opposition qui consiste à avoir en soi l'idéalité. C'est pourquoi une telle situation ne se modifie pas en soi seulement de l'extérieur. Le véritable changement ne se trouve [en revanche] qu'à l'intérieur. C'est seulement lorsque l'intérieur se modifie qu'advient un [changement] extérieur. La figure d'un tel Etat est l'Extrême Orient, essentiellement celle de l'Empire chinois. Ici, l'[élément] premier est l'indifférence de l'espace »[602].

Faute de pouvoir véritablement assigner à la Chine le statut d'Empire originel de l'histoire mondiale, il est intéressant de noter que Hegel se figure à travers la Chine le premier Etat, dans sa forme la plus pauvre, mais qui est néanmoins la première figure objective de la liberté universelle. Par son commandement, l'empereur constitue une subjectivité commune à tous et qui se présente alors face à lui-même. Il y a bien ici une relation de maîtrise et de servitude instituée, mais celle-ci ne cesse de se détruire et de se recomposer sans approfondir la

[602] Hegel, *PH*, p. 200 / *GW 27,1*, pp. 96-97.

conscience de soi. C'est ce que Hegel comprend comme une « histoire non historique ». La Chine n'entrera pas en conflit avec les autres grands Empires qui, dans leur affrontement, donneront naissance au monde grec et romain. Aussi reste-t-elle statique dans cet élément « indifférent de l'espace ». Dans son aliénation, la volonté de l'empereur peut bien se retourner contre elle-même et renverser le pouvoir, néanmoins ce renversement n'est pas une négation à la source d'un changement et d'un progrès. Bien plutôt, il est le recommencement du même, si bien que le passage du temps n'occasionne aucune métamorphose. La raison en est que la Chine ne connaît essentiellement que des conflits intérieurs (ce que Hegel nuance tout de même timidement, citant notamment la conquête de Gengis Khan), de sorte que ne lui est pas apporté de l'extérieur un principe supérieur de la liberté de l'esprit : « l'objectivité de l'Etat se trouve aussi dans la forme du temps, si bien que l'Etat ne se modifie pas en soi et n'est en conflit qu'avec l'extérieur ; si bien que des Etats relevant du même principe n'ont essentiellement affaire qu'à eux-mêmes et se trouvent dans un déclin continuel. Ce qui est nouveau, et qui prend la place de ce qui a décliné, s'enfonce aussi dans le déclin, dans la même chute. Dans ce changement sans trêve, il n'y a pas de véritable progression, mais c'est une stagnation éternelle, encore et toujours la même. Ce non-repos est une histoire non historique (*eine ungeschichtliche Geschichte*) »[603].

En dépit de ce commencement « non-historique » de l'histoire, la Chine demeure bien un Etat, et, ce faisant, manifeste bien une vie éthique, autrement dit est régie en son principe par l'Idée du Droit, fut-elle en son degré et en son savoir de soi le plus pauvre. Quel est alors le contenu de cette liberté éthique ? Quelles en sont les limites ? Et qu'en est-il dès lors de ce savoir dans l'élément absolu de l'art, de la religion, et de la science ?

La Chine est l'Etat ou l'éthicité en son originarité. En cela, dans la mesure où l'esprit présuppose la nature et jaillit depuis elle comme sa vérité, il est au plus proche de la nature. Par ailleurs, la famille étant la première forme dans laquelle la vie éthique manifeste son existence, l'Etat reçoit en son début également le modèle de la forme familiale. C'est ainsi que Hegel conçoit la Chine comme un patriarcat. « Le principe de l'Etat chinois repose entièrement sur des relations patriarcales. Tout est déterminé par cette relation. C'est [la relation] la plus simple et en tant que vie d'un grand peuple elle a acquis en soi, dans cet immense empire, un développement par lequel elle [prend la forme d']une prévoyance ordonnée pour la foule immense. Il s'agit d'une organisation artificielle d'un Etat qui a la relation familiale pour fondement. Le caractère [de cet Etat] peut plus précisément être déterminé comme étant moral.

[603] *Ibid*., *PH*, pp. 200-201 / *GW 27,1*, p. 97.

L'élément fondamental de cette figure [consiste] en ce qu'elle est une relation patriarcale, une relation familiale »[604]. Une telle relation est hiérarchique, et implique une totale obéissance du subordonné au chef de famille. Mais l'Etat chinois ne se structure pas selon seulement deux plans, de sorte que le chef de famille ultime, l'Empereur, s'il commande certes à tous ses sujets comme à ses enfants, structure l'effectuation de sa volonté selon une structure pyramidale. On trouve ainsi en premier lieu subordonnés à sa volonté les mandarins, qui exécutent la volonté qui émanent directement de l'Empereur, tandis que les chefs de familles, subordonnés aux mandarins, exécutent la volonté de l'empereur médiatisée par les mandarins, qui sont la représentation de la volonté impériale qui leur a été déléguée. A un troisième niveau, nous en venons alors à la structure familiale proprement dite, où les chefs de familles commandent aux enfants, aux femmes, ainsi qu'aux esclaves.

On notera par ailleurs, dans cette structure patriarcale, que si la volonté universelle n'est ultimement que la volonté émanent d'un seul, l'Empereur, celui-ci peut à son tour être soumis à des lois qu'il doit respecter. Ceci ne signifie pas pour autant que l'Empereur exprimerait par-là une volonté divine à laquelle il se soumettrait, et le statut impérial reste ambigu dans la mesure où il est une théocratie illimitée. « L'empire n'est pas une théocratie, comme chez les Turcs où le Coran est un code divin et humain, mais le gouvernement est tout à fait illimité. Ce n'est pas non plus comme les Hébreux, comme chez les Juifs, où le Régent ne fait qu'exprimer la volonté de Dieu. L'autorité chinoise n'est donc pas une théocratie de ce genre »[605]. Pourtant, Hegel note au §. 355 des *PPD* que « ce premier règne est la vision du monde substantielle, inséparée au-dedans de soi, qui procède du tout naturel patriarcal [;] en elle, le gouvernement mondain est une théocratie, celui qui règne est aussi grand-prêtre ou dieu, la constitution de l'Etat et la législation sont en même temps religion, tout comme les prescriptions, ou plutôt les usages religieux et moraux sont également des lois étatiques et juridiques »[606]. Dès lors, à quel genre de théocratie l'empire chinois appartient-il ?

Hegel distingue deux religions au sein du peuple chinois, la première, religion d'Etat, et la seconde religion privée. Nous avons ici à nous intéresser à la première. Hegel conçoit la religion chinoise d'Etat comme une « religion patriarcale » adorant un être suprême dénommé Tiene ou le Ciel, transcendant au monde. « Les Chinois lettrés, que les missionnaires disent athées en matière de religion d'Etat, considèrent cet Être abstrait comme [l'élément] primitif de l'entendement, [comme] l'Être le plus intérieur du monde, avec la signification que l'on peut

[604] *Ibid*., p. 217 / *GW 27,1*, p. 113.
[605] *Ibid*., p. 219 / *GW 27,1*, p. 116.
[606] Hegel, *PPD*, p. 552 / *W7*, p. *W7*, p. 509 / *GW 14,1*, p. 279.

conférer au destin, c'est-à-dire les lois de la nature, prises comme ce que la nature produit. Tout serait venu de cet [élément] primitif. La représentation que les Chinois ont, c'est, de manière générale, celle d'un Souverain juste, dans la nature et pour l'action humaine. Il faut ajouter que seul l'empereur est appelé fils du ciel, fils du Tiene et que lui seul lui apporte des sacrifices, pour tout son peuple »[607]. Le règne chinois est donc en ce sens une théocratie où l'Empereur reçoit une fonction de grand-prêtre, mais n'exprime pas dans sa volonté un commandement divin, étant en cela irréductible à une théocratie de type hébraïque. Le Ciel ou Tiene est bien conçu comme une volonté juste agissant sur le cours des affaires humaines – de sorte que l'Empereur lui rend un culte au nom de l'empire en son entier – mais il ne commande jamais à l'Empereur qui agirait alors en son nom. L'Empereur doit bien obéissance au Tiene, mais cela passe par des rites religieux déterminés qui sont à distinguer de la volonté propre de l'empereur lorsqu'il commande à ses sujets.

On peut dire, d'un point de vue général, que le devoir suprême sur lequel repose l'Etat chinois est l'obéissance à celui qui commande – Empereur, puis mandarin, puis chef de famille – sans que ne soit pris en compte une quelconque décision ayant son principe dans la volonté singulière, qui n'a ainsi droit à aucune prétention. Seul l'Empereur décide depuis sa singularité, et cette décision a pour but la conservation de l'Etat, et qui repose sur l'obéissance des sujets, à quelque degré que ce soit de la pyramide. En cela, l'Empereur est celui qui a la responsabilité la plus haute, et c'est à lui qu'il incombe de maintenir l'empire. C'est pourquoi est exigé de lui l'excellence morale et la plus grande discipline, ainsi que l'excellence scientifique, savoir sur lequel est fondé la préservation de l'Etat. « Le tout repose sur la personne d'un monarque, sur ses fonctionnaires ; c'est de lui qu'émanent l'activité et la surveillance de ces fonctionnaires qui va du haut vers le bas. Cette hiérarchie (subordination) de fonctionnaires du bas vers le haut, constitue ce qui maintient le tout ensemble, et pour ce qui la concerne l'essentiel est que les rênes soient fortement tendues. Tout subordonné est contrôlé par son supérieur. Ensuite cela dépend de la personnalité morale du supérieur, car il n'y a aucune sphère qui, se mouvant pour soi de façon indépendante, traiterait elle-même de sa partie, comme dans le cas des états [sociaux], etc., mais tout provient uniquement de l'empereur. Au sommet le plus haut, il y a une individualité, qui a un pouvoir illimité. Tout dépend de la condition morale de l'empereur. Dans la longue lignée de ces empereurs, la Chine a eu, en 40-50 siècles, un grand nombre de bons et excellents empereurs. La massivité de l'Orient se présente sous la forme de l'excellence et de la dignité morale »[608]. La science, par ailleurs, existe en Chine, mais, d'après Hegel, ne

[607] Hegel, *PH.*, p. 238 / *GW 27,1*, pp. 138-139.
[608] *Ibid*., pp. 222-223 / *GW 27,1*, pp. 119-120.

parvient pas véritablement à une pensée qui ne poursuit d'autres fins que le savoir. « Les Chinois pratiquent les sciences, mais ils ne le font pas dans un libre intérêt scientifique. Les sciences, la culture, l'accumulation de connaissances sont donc le plus souvent de nature empirique et non pas théorique ; il ne s'agit pas d'un libre intérêt de la pensée en tant que pensée, au contraire les sciences sont essentiellement au service de ce qui est utile et avantageux à l'Etat »[609] ; « L'empereur est à la pointe des sciences, il est très soigneusement éduqué [et] il est aussi véritablement instruit et savant, ce en particulier dans la dynastie des Mandchous. L'empereur est considéré comme le juge ultime en matière de valeur scientifique »[610].

L'empereur est donc la figure qui maîtrise et sur laquelle repose la volonté universelle et le maintien de l'Etat. C'est pourquoi il exerce une surveillance très stricte à l'égard de ses sujets, et doit acquérir une parfaite maîtrise de soi s'il veut régner sans que l'Etat ne se corrompe, si bien que le maintien du tout ne s'exerce qu'au moyen d'une extrême sévérité du châtiment. Aussi est-ce un règne qui ne laisse que peu de place au droit en dehors du pouvoir illimité de l'Empereur. Si les esclaves n'ont aucun droit, les chefs de famille ont en revanche ce droit – qui pour nous paraît aujourd'hui contraire à l'idée même de droit – de vendre leurs enfants comme esclaves, et qui par ailleurs peut également se vendre lui-même (Hegel précise néanmoins que les Chinois, en dépit de ce droit, aiment leurs enfants et ne s'en séparent ou ne les abandonnent qu'en cas d'extrême nécessité). Si les chefs de famille ont le droit de commander à leurs esclaves, à leurs enfants et à leur femme, les mandarins ont droit quant à eux de commander aux chefs de famille, même si le contenu du commandement est fixé pour le chef de famille par le mandarin, et pour le mandarin par l'Empereur. On notera encore, cette fois-ci plus positivement, qu'il n'existe pas de droit de naissance en Chine, de sorte que l'on n'appartient pas au rang plus élevé des mandarins de par sa famille. L'état des mandarins est une technocratie, qui a pour principe l'excellence dans le savoir-faire. « Pour ce qui concerne les droits des citoyens, il faut remarquer qu'il n'y a pas de castes et pas de droit de naissance, en dehors du droit de succession pour ce qui concerne la propriété. Celui qui veut être admis dans la classe des mandarins doit se distinguer par son savoir-faire. Les mandarins les plus distingués n'ont que le droit de demander que leur fils obtiennent un poste, mais ce poste est très modeste. Il ne s'agit donc pas d'une classe de fonctionnaires réservée seulement à certaines familles. Il n'y a donc pas d'avantage dû à la naissance »[611].

[609] *Ibid*., p. 232 / *GW 27,1*, p. 131.
[610] *Ibid*., p. 231 / *GW 27,1*, p. 130.
[611] *Ibid*., pp. 221-222 / *GW 27,1*, pp. 118-119.

Une sévérité et une surveillance extrême sont donc au cœur de l'Etat, qui vise essentiellement ce qui est utile à son maintien. On observe dès lors, au sein de ce despotisme, un droit individuel presque inexistant, puisque le contenu du droit est la morale, et que la morale ici se rattache à l'utilité pour l'Etat. Le devoir d'honorer les ancêtres – d'une très grande importance – est à ce titre utile à l'Etat dans la mesure où il apprend le respect et l'hommage dû au père de famille qui commande, et, en cela, apprend dès le cercle familial à honorer l'Empereur. On trouve néanmoins un droit de propriété, ainsi qu'un droit de succession, et, plus tardivement, une propriété foncière libre. « Pour ce qui concerne la propriété privée, elle est instaurée en Chine. Il y a de la propriété privée et un droit déterminé, sur lequel il y a des lois détaillées. Pour la protéger, les lois et les tribunaux sont bien ordonnés. La propriété foncière suit dans l'histoire du droit la même série qu'en Europe : dans les dynasties les plus ancienne, la propriété foncière n'était pas une propriété privée mais une propriété publique de l'Etat, qui distribuait aux chefs de famille comme une dîme annuelle ou d'autres quote-parts de l'impôt (…) La propriété foncière ne fut introduite que tard »[612].

En dehors donc de ces droits, l'individu n'est pas reconnu juridiquement, mais le contenu de sa volonté est entièrement un contenu moral au service de l'Etat et commandé par lui. La religion elle-même exprime cette moralité, et laisse libre cours à la superstition. L'Empereur doit s'efforcer de limiter l'individualité de ses sujets, ce sans quoi se corrompt son Etat, ce qui ne manque cependant pas d'arriver selon que l'Empereur, bien que vertueux moralement, manque d'énergie à son caractère. « De plus, cette vertu morale n'est pas liée à l'énergie du caractère, celle qui se limite uniquement à soi, qui refuse toute confiance en les autres et qui surveille ses prochains. C'est ainsi que la personnalité particulière se libère. Le monarque a des favoris, qu'il aime, si bien qu'il se fie à eux ; et dès lors ces particularités, qui s'affirment et acquièrent une influence sur le gouvernement en rivalisant les unes avec les autres, suscitent également une liaison supplémentaire de la particularité vers le bas. C'est ainsi que, sous des régents tout à fait nobles, l'Empire se transforme en un Etat de non-droit, d'arbitraire, de violence des fonctionnaires vers [ceux qui sont] en bas »[613]. La Chine se trouve ainsi dans cette contradiction de devoir réprimer l'individualité si elle veut maintenir son Etat, et, ce faisant, doit renoncer au principe d'une liberté supérieure, qui pourrait s'épanouir bien au-delà du simple droit de propriété et de succession. C'est pourquoi encore le grand problème que Hegel identifie dans le règne chinois est la confusion entre le moral et le juridique. « Le défaut qu'il y a dans tout le principe patriarcal, c'est la dépendance envers la personnalité de l'empereur.

[612] *Ibid*.
[613] *Ibid*., p. 224 / *GW 27,1*, pp. 121-122.

Ce qui singularise ce principe, c'est que le juridique n'est pas séparé du moral. Une constitution rationnelle doit avoir produit et maintenir les deux, le moral et le juridique, chacun pour lui-même et selon sa position nécessaire (…) la volonté se fait chose ; la personne n'est libre qu'en tant qu'elle est propriétaire »[614].

Qu'en est-il dès lors du développement des beaux-arts, de la religion, et de la philosophie, si la vie éthique ne parvient qu'à un degré d'existence très pauvre, et que la liberté individuelle n'y est presque pas présente ? Il est nécessaire que la révélation de l'absolu n'y soit que peu présente, pour ne pas dire totalement absente. Si Hegel peut certes dire du Y-King – qu'il attribue à Confucius – qu'il est la philosophie spéculative des Chinois, cela ne doit pourtant pas signifier que la pensée libre se soit véritablement développée en Chine. La philosophie, conformément à la forme juridique de l'empire, est essentiellement une philosophie morale d'entendement (et c'est pourquoi Hegel refuse de faire de Confucius un philosophe au même titre que Platon ou Aristote). Elle n'est donc pas encore une pensée de l'être en tant qu'être, de sorte que les sciences sont encore au service d'autre chose que la connaissance, et, en premier lieu, au service de l'Etat.

Quant à la religion, nous l'avons déjà évoqué plus haut, celle-ci admet le culte d'un être suprême transcendant et abstrait – Tiene, le Ciel, ou Chang-Ti – qui n'admet aucune détermination, si ce n'est d'être au principe de toutes choses, d'être sans commencement ni fin, infiniment bon et juste, de gouverner avec l'autorité suprême. En cela, il est un universel abstrait statique, mais rien de particulier. Hegel note cependant que s'il est le seul maître, il n'est pas le seul à être honoré, et que les Chinois, outre ce culte, vénèrent « les Chen, des génies semblables aux dryades grecques, etc. ; des âmes des choses naturelles, qui sont représentées différemment des objets dont elles sont l'essence »[615]. Dès lors, si le divin n'est représenté que comme un être transcendant abstrait, détaché de toute forme sensible, il apparaît nécessaire que les beaux-arts, dans la mesure où ils présentent l'Idée sous une forme sensible, ne puissent se développer en Chine. C'est pourquoi Hegel écarte les beaux-arts de ce premier moment de l'histoire mondiale, pour ne les appréhender qu'à partir de l'Inde : « Quant aux beaux-arts, ce qui précède montre que l'art idéal ne peut pas s'épanouir chez eux. L'Idéal demande à être conçu par l'esprit libre, dans son intimité, non pas prosaïquement mais de façon à être en même temps doté d'un corps. Ils sont certes adroits dans ce que l'art a de mécanique, mais il leur manque la force créatrice de l'esprit, l'intériorité libre. On ne peut pas chercher chez eux la productivité. Ils ont de belles peintures de paysages, ils ont des portraits, mais ils ne sont jamais parvenus à cette apparence

[614] *Ibid*., p. 225 / *GW 27,1*, pp. 122-123.
[615] *Ibid*., p. 239 / *GW 27,1*, p. 140.

qui est produite chez nous par l'ombre et par la lumière. Ils sont très exacts dans leurs dessins, par exemple des écailles de la carpe. La peinture de fleurs est bonne chez eux, compte tenu du type d'exécution dont on a parlé. Pour toutes ces choses, ils sont très exacts, mais l'Idéal leur est étranger au plus haut point. Ils n'excellents que dans l'art des jardins. Leurs jardins sont très beaux, ils ne sont ni guindés ni compassés »[616].

Il nous faut toutefois relativiser ce jugement qui, à bien des égards, peut paraître hâtif et discutable. Non seulement la Chine manifeste un art certain de la statuaire, mais leur peinture nous paraît manifester une intériorité libre bien plus grande que ne le laisse penser Hegel. Remarquons d'abord que l'introduction du bouddhisme en Chine au 1er siècle de notre ère depuis l'Inde a donné une impulsion nouvelle à la peinture. Nous voyons d'une part se développer une peinture religieuse représentant les nombreuses figures du panthéon hindou, mais également se développer une peinture de la nature qui a pour sens d'exprimer le sentiment intérieur du peintre et de le communiquer au spectateur. Il s'agit dans ce type de peinture de représenter non pas une nature fixe, stable, immuable, mais, au contraire, de représenter ce qui ne cesse de s'écouler, de projeter son intériorité sur cet écoulement incessant et de s'y abandonner. En cela, il est bien question d'une conscience de soi qui, au travers de la peinture, cherche à appréhender sa liberté en exposant et en niant tout contenu particulier propre à son intériorité. Le peintre cherche à saisir l'instant du basculement et à métamorphoser la nature prosaïque selon sa propre intériorité. Certes la peinture chinoise ne s'élèvera pas à une représentation de l'idéal tel qu'on le trouvera dans les peintures de la renaissance italienne, que Hegel révère pour la profondeur des traits du visage et de l'émotion qui s'y incarne. La nature reste l'élément privilégié de la peinture chinoise pour exprimer l'intériorité, ce qui, du point de vue hégélien, demeure une limite. On doit néanmoins affirmer que la peinture chinoise s'élève au-delà du simple rapport prosaïque au monde pour dénoter un rapport poétique, au sein duquel se manifeste une liberté de la conscience de soi, fut-elle encore imparfaitement développée et se rapprochant peut-être de ce que Hegel conçut dans la *PhE* comme une liberté sceptique[617].

De ce premier moment, nous pouvons donc retenir la grande absence de l'histoire de l'art au début de l'histoire mondiale hégélienne. La conception d'un empire paternaliste donnant à la volonté un contenu seulement moral, et non authentiquement juridique, a pour conséquence

---

[616] *Ibid*., pp. 235-236 / *GW 27,1*, pp. 135-136.

[617] Pour une discussion et une critique de la conception hégélienne de l'art chinois (et plus particulièrement de la peinture), nous renvoyons à l'ouvrage de François Julien, *Cette étrange idée du beau* (Grasset, 2010). L'auteur y prend explicitement une position anti-hégélienne puisqu'il s'agit de penser la Chine en termes non plus d'identité ou de différence, mais d'écart avec l'Occident, et de montrer ce qui, dans l'art chinois, échapperait à la conception métaphysique que l'Occident se fait du beau.

de réduire le règne chinois à un règne prosaïque. Cette absence de poésie et la conception patriarcale et indéterminée d'une divinité suprême ne peut laisser, d'après Hegel, s'épanouir la liberté aussi bien dans l'art, que dans la religion et la philosophie. Il y a bien évidemment une grandeur de la Chine que Hegel ne récuse pas, mais cette grandeur est statique, incapable de résoudre ses contradictions autrement que par la ruine de l'empire, et de les répéter sempiternellement. Il n'y a pas de liberté individuelle, si ce n'est dans la seule propriété privée. La vie éthique ne parvient donc pas à une véritable existence effective. Il faut encore que se développe encore cette vie éthique pour que l'art y reçoive une existence plus libre, si bien que la forme patriarcale doit laisser place à une autre forme d'Etat, ce sans quoi l'universel ne pourra être appréhendé dans le sensible, et l'homme ne pourra réconcilier l'être et la pensée pour accomplir sa liberté. Cette nouvelle forme d'Etat, avec laquelle nous quittons le règne prosaïque du monde pour entrer dans le règne de la poésie, c'est l'Inde qui nous la fournit.

2. L'Inde

« C'est la vallée fluviale de l'Indus et du Gange. Ici commence déjà un entrelacement plus marqué avec les montagnes. L'Inde est ouverte sur le reste du monde, aussi apparaît-elle comme un maillon actif dans l'enchaînement de l'histoire mondiale, alors que l'Empire chinois se tient à l'écart de celui-ci, est un terme premier, mais qui n'a pas encore commencé et qui n'est pas non plus allé hors de soi. L'Inde se montre d'emblée à la représentation comme un peuple de l'histoire mondiale. De là, on a retiré une sagesse, un savoir, une culture, ainsi que des trésors de la nature. Il n'est rien qui n'en soit issu. Aussi tous les peuples ont-ils tourné le regard vers l'Inde, afin d'y trouver une voie pour accéder aux trésors. Se procurer une connexion avec cette source est un moment par lequel passent les peuples. Il n'est pas de grande nation qui n'ait acquis en Inde une parcelle de terre, petite ou grande »[618]. Ce sont par ces mots que débute le cours de Hegel de 1822-1823 sur l'Inde. Nous comprenons ainsi que c'est avec l'Inde que débute donc à proprement parler l'histoire mondiale, puisque les peuples qui suivront – les Perses et les Egyptiens, puis, plus tard encore, les Grecs – auront hérité des Indiens, mais non pas des Chinois. Dès lors que se met en marche une telle histoire mondiale, c'est également avec le règne des Indiens que nous allons voir se développer une *poétisation* du monde, succédant à l'existence prosaïque des Chinois. « Par rapport à la Chine, l'Inde apparaît comme le pays de l'imagination, le pays du merveilleux. En Chine, tout était entendement dénué

[618] Hegel, *PH*, p. 244 / *GW 27,1*, pp. 143-144.

d'imagination, vie prosaïque, où même le cœur (*Gemüt*) est déterminé de l'extérieur, fixé et légalement réglé ; en Inde, en revanche, il n'est pas d'objet qui soit fixé de façon déterminé face à la poésie et à l'imagination ; tout objet est au contraire transformé par l'imagination, rendu merveilleux »[619]. En ce sens, l'Inde nous apparaît comme le contraire du règne chinois, puisque si ce dernier est un règne prosaïque, nous assistons désormais à la manifestation d'un règne poétique, ce qui marquera ainsi le commencement de l'histoire de l'art hégélienne. Si l'art du Beau n'avait en effet pas d'existence en Chine – ce que nous avons toutefois pu nuancer, notamment par l'apport du bouddhisme, certes venu d'Inde – c'est donc bien ici que nous allons voir s'épanouir véritablement pour la première fois l'idéal du Beau. Il nous faut donc comprendre ce commencement de l'art idéal du Beau en rapport avec le système politique et religieux propre à l'Inde, qui, comme nous allons également le voir, s'écarte de la forme patriarcale chinoise pour mettre en place un système de castes.

On pourrait de prime abord s'étonner de voir l'idéal du Beau se développer en Inde, alors même que Hegel nous présente ce règne comme étant autant privé de liberté, si ce n'est plus, que le règne chinois. L'Inde nous est en effet présenté sous la figure d'un despotisme qui à bien des égards peut nous paraître encore plus grand que celui de la Chine, de sorte que l'Inde nous est présentée comme une période de grand malheur : « Cette différence de liberté personnelle ne peut exister chez les Indiens ; chez eux, il ne saurait être question de liberté personnelle. De même, nous ne l'avons pas perçue en Chine, et il faut encore moins la chercher en Inde »[620]. Non seulement Hegel critique les conditions de vie très difficiles des femmes (droit de l'homme à la polygamie, droit du brahmane à prendre l'épouse d'un membre d'une caste inférieure, absence de droit d'héritage, etc.), mais également le fait que la différence des castes se fait selon la naissance (l'Inde n'est pas une technocratie comme en Chine), et en cela, témoigne de sa grande dépendance à la nature. Se référant aux *Lois de Manou*, Hegel condamne avec fermeté ce qu'il juge être une législation « très imparfaite, très incomplète et très confuse »[621]. En outre, la représentation que Hegel se fait du monde indien est assurément celle d'un monde violent : l'« Indien est ainsi comme un homme tombé au plus bas qui, délivré et libéré de toute spiritualité, et s'abandonnant au désespoir, se forge grâce à l'opium un monde rêvé, un monde, un bonheur délirants »[622]. Et cependant, n'est-ce pas justement de par cette violence et cette grande dépendance à la nature que peut surgir un éveil de l'esprit ? N'est-ce pas depuis cette

[619] *Ibid*, p. 244 / *GW 27,1*, p. 144.
[620] *Ibid*., p. 251 / *GW 27,1*, p. 152.
[621] *Ibid*., p. 258 / *GW 27,1*, p. 161.
[622] *Ibid*., p. 245 / *GW 27,1*, p. 145.

« intériorité totalement morte »[623] que celle-ci cherche à ressusciter ? On peut en effet penser que c'est seulement tombé au plus bas que l'imagination cherche à saisir l'infini au sein de fantasmagories qui sont comme un rêve en lequel l'esprit cherche à retrouver la veille. Il faut néanmoins admettre que seule la caste des brahmanes peut être déterminante dans la production du Beau, ou plus exactement du sublime, puisque c'est à leur caste – la minorité donc – qu'il revient de produire des poèmes indissociables de leur religion. C'est en vérité ici que nous allons pouvoir comprendre le commencement de l'art poétique, puisque si l'Inde ne paraît pas fondamentalement donner aux citoyens une vie éthique plus libre que celle des Chinois, c'est cependant en son règne que nous voyons un progrès de l'idée religieuse de la divinité, et ce progrès est la raison même du commencement de cet art poétique. Pourquoi la religion indienne, à la différence de la religion chinoise, permet-elle alors le surgissement de l'art de l'idéal ?

La religion indienne marque un progrès par rapport à la religion chinoise dans la mesure où l'Inde conserve bien, comme en Chine, l'idée d'un être suprême créateur de toutes les choses et souverainement juste, elle lui accorde cependant une existence au sein de toute chose créée. Alors qu'en Chine, Tiene restait une divinité suprême absente de la nature, en Inde la divinité suprême – Brahma, mais aussi Vishnou et Shiva, présentant déjà la forme spéculative de la trinité divine – est elle-même au cœur de toutes les choses naturelles. La divinité n'est plus transcendante à la nature, mais elle est dans toutes les œuvres de la nature. C'est en cela que la religion indienne est un *panthéisme,* et, plus particulièrement, ce que Hegel nomme un *panthéisme de la représentation* : « La vision indienne a pour assise la substantialité absolue, qui n'est pas encore séparée en soi par l'entendement, où le phénomène de ce qui est accidentel n'est pas encore séparé de l'essence (…) Comme les choses sont dans leur connexion, elles sont d'abord singulières, mais, en ce qui concerne leur connexion plus profonde, elles ont des lois, un intérieur, un universel substantiel qui est séparé de leur singularité. La forme la plus universelle de ce substantiel est le dieu abstrait des Chinois ; chez les Indiens, les singularités des choses ne sont pas séparées de leur connexion, de leur essence. Voilà le panthéisme proprement indien. Ce n'est pas un polythéisme, leur vision est au contraire un panthéisme universel, non un panthéisme de la pensée comme chez Spinoza, mais un panthéisme de la représentation »[624].

Le fait que l'Indien puisse se représenter la divinité dans n'importe quelle créature naturelle conduit ainsi à la genèse de l'art de l'idéal, qui peut désormais représenter la divinité, et non plus s'en tenir à une simple représentation prosaïque du monde. Il ne faut toutefois pas

[623] *Ibid*., p. 244 / *GW 27,1*, p. 145.
[624] *Ibid*., pp. 246-247 / *GW 27,1*, pp. 147-148.

donner une trop grande valeur à ce commencement de l'art idéal, non seulement parce qu'il est commencement, de sorte que son exposition est encore la moins développée et la plus pauvre, mais aussi parce qu'il n'appartient qu'à la poésie d'exprimer un tel panthéisme de la représentation, de sorte que ne sont pas développés en Inde, selon Hegel, les arts figuratifs : « une pareille conception [du panthéisme] ne peut être exprimée que par la poésie et non par les arts figuratifs, parce que ceux-ci représentent aux yeux la réalité déterminée et individuelle comme si elle était présente et permanente, alors qu'elle doit au contraire disparaître en face de la substance unique. Là où le panthéisme est pur, il n'admet aucun art figuratif comme son mode de représentation »[625].

Hegel ne tient donc compte que de la poésie indienne traduite en Allemagne, et en particulier de la *Bhagavad-Gîtâ*, d'abord publié en anglais en 1785 par Charles Wilkins, puis en latin en 1823 par August Schlegel, et, et en 1826 en allemand par Wilhelm von Humboldt, dernière édition que possédait Hegel[626]. Or cette poésie indienne, bien que faisant preuve d'une imagination d'une grande richesse, demeure démesurée et vite lassante du point de vue de la forme, puisque c'est toujours la même idée qui se répète selon un contenu différent. Autrement dit, la poésie indienne n'est riche qu'en apparence, mais, pour qui sait y reconnaître une unique forme à l'œuvre ne se développant pas, elle se révèle d'une grande pauvreté : « C'est de la même manière que Krischna dit de lui-même qu'il est toujours dans les diverses existences ce qu'il y a de plus excellent (Lect. X, 21). "Parmi les étoiles je suis le soleil qui darde ses rayons ; parmi les planètes, la lune ; parmi les livres saints, le livre des cantiques ; parmi les sens, le sens intérieur ; le Mérou parmi les montagnes ; parmi les animaux, le lion ; parmi les lettres de l'alphabet, la voyelle *a* ; parmi les saisons, la saisons des fleurs, le printemps, etc." Cette énumération de ce qu'il y a de meilleur en tout, cette simple succession de formes qui doivent sans cesse exprimer la même chose, malgré la richesse d'imagination qui paraît d'abord s'y déployer, n'en est pas moins monotone au plus haut degré, et, en somme, vide et fatiguante, précisément parce que l'idée est toujours la même »[627].

La critique hégélienne de la poésie indienne est donc celle d'une poésie *tautologique* : dans l'infinie richesse des images sensibles servant à décrire la divinité suprême, c'est toujours la même idée qui y est énoncée, commencement qui n'est alors pas sans rappeler le mouvement de la certitude sensible de la *PhE* en lequel la richesse du sensible était exprimée seulement comme la plus pauvre vérité, c'est-à-dire dans le « ceci est ». Si donc l'Inde est un règne

[625] Hegel, *Esthétique*, tome 1, p. 473 / *W13*, p. 471.
[626] Cf. la présentation du chapitre sur l'Inde *in PH*, pp. 242-243.
[627] Hegel, *Esthétique*, tome 1, 474-475 / *W13*, p. 473.

certainement plus violent, et même, pouvons-nous dire, plus cruel que la Chine, le système des castes mis en place offre certes la possibilité d'une poétisation du monde, mais une poétisation qui se révèle en vérité extrêmement pauvre. Hegel ne s'étendra ainsi jamais, ni dans ses cours sur la Philosophie de l'histoire, ni dans ceux d'Esthétique, sur l'art indien, mais se contentera de quelques remarques sur sa poésie, négligent les autres arts (il est notable que ni l'architecture ni la sculpte indienne ne soient évoquées). Le règne indien, s'il marque davantage l'origine de l'art que le règne chinois, n'est qu'une origine abstraite dont il n'y aurait, au fond, peu à dire. Hegel se concentre alors plutôt sur l'analyse et la critique du système de castes, qui font apparaître ce règne comme rigide et encore profondément attaché à la naturalité de l'existence. « Il ne faut pas opposer à cela que, dans le *Sakuntala* et dans d'autres poèmes, il y aurait de belles descriptions gracieuses de situations et de sentiments humains, car il faut savoir à quoi se réfèrent ces traits. Ces descriptions concernent une sphère de la [poésie] idyllique, où ne pénètre rien de ce qui concerne le fondement de la moralité, de l'éthicité, de la liberté, de la politique ; il s'agit par exemple de la relation à ceux avec lesquels on s'amuse. Là où intervient la vie civile-bourgeoise, on remarque à quel point prédomine la douceur dans les poésies indiennes. [Mais] lorsque l'on passe au souverain et à la vie de cour, c'en est fini de cette douceur. Du désintéressement (*Selbstlosigkeit*), de ce manque du sentiment de la liberté et de la propre subsistance-par-soi, de l'inconscience totale d'une fin universelle qui détermine les actions et provienne de l'intériorité, on peut déjà conclure que la vie politique proprement dite, la liberté d'un Etat, ne peut pas exister et que doit uniquement dominer, au contraire, un despotisme arbitraire – tantôt cruel, tantôt plus amène »[628]. L'Indien apparaît alors ultimement à Hegel comme un être rêvant, et, plus encore, un être nostalgique : enfermé dans la nuit, il ne parvient pas à s'éveiller et à retrouver le jour de la présence : « L'Indien ne parvient pas à cet être-éveillé (*Wachsein*). Sa religion, sa tentative de parvenir à la conscience, est un combat avec ces rêves, un combat rêveur, une recherche, une nostalgie, qui ne parvient qu'à être ballottée d'un contraire à l'autre »[629]. C'est alors vers la Perse dans un premier temps, puis vers l'Egypte en un second temps, que nous devons nous tourner si nous voulons voir progressivement l'esprit du monde sortir de cet état de rêve et vaincre les fantasmes de sa nuit pour faire surgir de celle-ci la belle individualité libre.

[628] Hegel, *PH*, p. 266 / *GW 27,1*, pp. 169-170.
[629] *Ibid*., p. 267 / *GW 27,1*, p. 171.

3. La Perse

La Chine et l'Inde, bien qu'au commencement de l'histoire mondiale, furent en un sens de faux commencements, et c'est avec la Perse que cette histoire paraît véritablement se mettre en marche. C'est seulement ici que nous voyons se former un véritable empire, c'est-à-dire une multiplicité de peuples (les Assyriens, les Babyloniens, les Zends, les Mèdes…) qui, gardant une certaine autonomie, sont rassemblés et soumis à un seul gouvernement. « Si nous considérons de plus près l'Empire perse, nous trouvons ici pour la première fois un empire, c'est-à-dire un tout du pouvoir qui rassemble en soi des éléments totalement hétérogènes (d'une hétérogénéité, à vrai dire, relative). Les peuples qui furent ici réunis sont extrêmement différents par la langue, les mœurs, la religion. Cet empire a duré très longtemps avec beaucoup d'éclat, et, à y regarder de plus près, il faut considérer ce mode de connexion comme quelque chose qui s'approche davantage de l'Idée de l'Etat que les moments antérieurs »[630]. On peut donc dire que c'est avec la Perse que la vie éthique s'approche, pour ne pas dire parvient, à l'Idée de l'Etat, de sorte que c'est aussi en ce moment de l'histoire mondiale que l'histoire de l'art va elle aussi débuter véritablement. Il y a certes ce que l'on pourrait nommer une « pré-histoire » de l'art en Inde, dans la mesure où la poésie acquiert pour la première fois un statut libre et indépendant, quand bien même celle-ci demeure en dernier ressort, et en dépit d'une imagination foisonnante, répétitive et lassante. Mais la religion du peuple *Zend* présente aux yeux de Hegel de manière plus « frappante » l'union du principe divin à la nature et l'homme, et des institutions éthiques plus clairement fondées sur cette idée. « Au premier moment de l'histoire de l'art, écrit ainsi Hegel, le principe divin, Dieu, apparaît identifié avec la nature et l'homme ; mais alors la nature n'est pas considérée comme telle (…) nous trouvons le spectacle de cette unité immédiate de Dieu et de la nature présenté de la manière la plus frappante dans la vie et la religion de l'ancien peuple *Zend*, dont les idées et les institutions nous ont été conservées dans le *Zend-Avesta* »[631].

En outre, c'est également chez les Perses que l'architecture trouvera une forme symbolique indépendante et que l'image de la ziggurat retiendra l'attention de Hegel dans son Esthétique. Cette indépendance est immédiatement liée à la dissolution de la forme patriarcale originaire dans l'avènement d'une véritable société. « "Qu'est-ce que le sacré ?" demande Goethe, dans un de ses distiques, et il répond : "C'est ce qui réunit plusieurs âmes." Nous pouvons dire, en ce sens, que le sacré, comme but et lieu même de réunion pour les hommes, a

---

[630] *Ibid*., p. 300 / *GW 27,1*, p. 206.
[631] Hegel, *Esthétique*, tome 1, pp. 426-427 / *W13*, pp. 419-420.

été le premier contenu de l'architecture indépendante. L'exemple le plus remarquable nous en est offert par le récit de la tour de Babylone. Dans la vaste plaine de l'Euphrate, les hommes élèvent un ouvrage gigantesque d'architecture ; ils le bâtissent en commun, et la communauté du travail est en même temps le but et le contenu de l'ouvrage lui-même. En effet, la fondation de ce lien social ne représente pas une simple réunion patriarcale. Au contraire, l'unité de la famille s'est ici précisément dissoute, et l'édifice qui s'élève dans les nues est le symbole de cette dissolution de la société primitive et de la formation d'une nouvelle et plus vaste société. Les peuples d'alors se sont réunis pour travailler à ce monument : et comme ils se rassemblaient pour construire un immense ouvrage, le produit de leurs efforts devait être le lien social. Le sol creusé et remué, des masses de pierres agencées et couvrant toute une contrée de formes architectoniques faisaient alors ce que firent depuis les mœurs, les coutumes, les institutions politiques et les lois. Une pareille construction est, en même temps, symbolique, puisqu'elle ne signifie autre chose que ce lien lui-même, c'est-à-dire qu'elle est réellement, puisqu'elle ne peut exprimer que d'une manière extérieure, par sa forme et son aspect, le principe religieux qui réunit les hommes. Cette tradition rapporte aussi expressément que de ce point de réunion les peuplades sont de nouveau séparées »[632].

Le récit de la tour de Babylone exprime ainsi bien une profonde transformation de l'esprit, par laquelle celui-ci parvient au seuil de la conscience de l'idée de l'Etat. La tour est en effet « symbole de cette dissolution de la société primitive », dissolution qui est aussi celle de « l'unité de la famille ». Le gouvernement n'est plus l'unité abstraite du patriarcat chinois, ni non plus le règne rigide des castes indiennes et l'errance de l'individu dans la multiplicité infinie des fantaisies, mais le multiple est revenu en son unité première riche de ce qu'elle a accompli : les peuples divisés se rassemblent et œuvrent en commun, ordonnés selon un principe impérial, mais se maintiennent cependant en une relative autonomie quant à ce principe.

C'est aussi pourquoi l'expérience politique propre de la Perse est la saisie de ce mouvement de différenciation et de réunion, retour à soi qui est expérience de l'Idée de l'Etat, une expérience qui n'est toutefois pas encore conçue mais seulement symbolisée dans la ziggurat babylonienne. « En Perse, le principe chinois et le principe indien sont réunis. En Chine, la réunion du tout était sous la domination d'une volonté morale extérieure qui détermine la volonté la plus intime de l'homme. Le principe de l'Inde, en revanche, était celui de l'absolue différence, en une pétrification naturelle. Dans l'Empire perse, nous voyons aussi la différence d'individualisation extérieure sous la forme des nations, mais de telle sorte que les différences,

[632] *Ibid*., tome 2, pp. 35-36 / *W14*, pp. 276-277.

qui peuvent se développer librement et sont pourtant surmontées par un point unifiant, sont maintenant unies. Ici la libre individualité fait donc [retour] à un point qui la maintient unie ; c'est le troisième moment nécessaire »[633]. Cette nécessité du concept que Hegel lit dans l'histoire mondiale et l'avènement de l'empire Perse est alors corrélative à la venue au jour de la libre individualité au sein de l'universel, une individualité qui participe de la production de la figure de cet universel, figure en laquelle elle se reconnaît symboliquement. C'est pourquoi, de par cette reconnaissance, l'empire Perse correspond à un retour à soi, principe même de la raison qui est parvenu à se défaire de l'aliénation sensible, règne prosaïque de la Chine, et de l'aliénation dans la nuit suprasensible de l'entendement, règne poétique de l'Inde, pour entrer dans le jour spirituel de la présence. Cette présence à soi, il faut le reconnaître, reste cependant limitée en tant qu'elle n'est qu'une présence symbolique à soi, et que le soi n'est ainsi pas clairement manifeste à lui-même ; sa véritable figure est plutôt encore enfouie dans le secret et sa présence demeure énigmatique.

Ensuite, ce progrès de l'Idée est aussi à comprendre comme un mouvement de différenciation du droit, de la morale et de la religion, lesquels sont d'abord confondus dans le principe chinois. Aussi trouve-t-on une tripartition des lois et leur unification autour d'une idée du divin – figurée par Ormuzd – plus accomplie qu'en Inde. « Le peuple Zend a trois types de lois. Le premier se rapporte à la sécurité de la personne, aux lois pénales, par exemple en ce qui concerne les blessures. Quiconque frappe l'autre jusqu'au sang ou fait le geste de le frapper, subit des châtiments, des coups principaux. On ne rencontre pas la peine de mort (…) Le second type de lois concerne davantage les prescriptions religieuses, là encore en relation à l'impureté. A cet égard, la chose principale est que lorsqu'on parle avec mépris d'un homme saint et que l'on s'entête à ne pas vivre selon les lois d'Ormuzd, on encourt des châtiments. Le troisième type contient les lois de Mithra, principalement des lois morales. La fonction de Mithra est d'être préposé à la part intime, supérieure de l'homme. On tient celle-ci en bien plus haute estime et, pour une faute morale, le châtiment est beaucoup plus sévère »[634].

La Perse marque en cela un approfondissement de l'intériorité, visible à l'importance que revêt les lois morales ; la valeur de l'action trouve sa source dans la réflexion en soi-même, que seul un retour à soi à rendu possible. Ce que fait l'individualité qui sait l'universel en elle, elle le fait donc pour elle-même, et non plus pour une objectivité étrangère, car elle se sait elle-même dans cette objectivité. De même, c'est le sens du *sacrifice* qui s'en trouve profondément changé, et reçoit désormais un sens proprement positif. Il n'est plus, comme en Inde, un

[633] Hegel, *PH*, p. 301 / *GW 27,1*, p. 207.
[634] *Ibid*., p. 309 / *GW 27,1*, pp. 216-217.

anéantissement de l'être naturel, mais la restitution spirituelle de celle-ci. « [Les sacrifices] n'ont pas pour sens, comme chez d'autres peuples, que chacun offre une part de sa propriété, déclare que soi ou sa propriété est quelque chose d'inessentiel au regard de la divinité et fasse ainsi don [soit] d'une part [de celle-ci] soit de lui-même à la divinité d'une façon inutile et superflue. Chez les Indiens, ces sacrifices vont jusqu'à faire don de sa vie à la divinité, en sorte qu'[un Indien] ne cherche à acquérir de valeur dans cette absolue négativité. C'est à lui-même que le peuple Zend offre des sacrifices ; on prescrit des sacrifices d'animaux et ils ont bien lieu. Mais le bétail n'est pas brûlé ou on n'en gaspille pas inutilement une part ; le sacrifice consiste simplement dans le fait que le prêtre prononce certaines prières quand le bétail est abattu. On accomplit donc uniquement une consécration du bétail, et ce, uniquement lorsqu'on doit abattre celui-ci à l'occasion d'une fête. On prescrit expressément des prières pour la consécration quotidienne, mais on ne les considère pas comme un sacrifice. Il n'arrive donc pas que l'on doive faire preuve de négativité vis-à-vis de soi pour démontrer que l'on vénère Ormuzd »[635]. Le sens du sacrifice y est donc positif, et le principe spirituel se détache de sa naturalité – la pure perte du naturel n'est plus nécessaire, et le naturel doit être préservé désormais comme être-pour-soi. L'acte sacrificiel est désormais un acte qui est dépassement de la négativité.

A cela, il faut ajouter que le retour en soi-même de l'esprit au sein de l'empire Perse s'objective sous la forme du culte religieux et de la fête, contrastant avec l'ascèse morbide de l'Inde. « Sur cette côte, la nature était vénérée comme quelque chose d'universel sous les noms d'Astarté, Cybèle, etc. D'un côté, ce culte de la divinité est lui aussi très sensuel et débridé, mais il n'est pas mort et froid comme le culte indien de la divinité ; c'est un culte enthousiaste, avec de l'exaltation dans ses fêtes »[636]. Outre le culte à Cybèle, on notera également le culte à Adonis, au sein duquel était une cérémonie de deuil impliquant des lamentations à l'égard du dieu mort. Hegel y voit la signification de l'abolition du négatif, impliquant à la fois la reconnaissance et le droit à l'existance de la souffrance, tout en affirmant la nécessité de sa négation : en cela le culte d'Adonis dénote une conscience plus profonde de la souffrance intérieure de la singularité et sa reconnaissance. « La lamentation implique que le négatif ne doive pas exister. Chez les Indiens, les lamentations auraient l'inverse de leur sens, parce que là, c'est précisément le négatif qui doit exister (…) Dans la souffrance, l'homme a le sentiment de lui-même, il ressent sa félicité, sa particularité, son *Ceci*, son effectivité, et ce sentiment, il peut le connaître là, il peut être à soi-même comme celui qui est là, qui est présent. C'est ce que signifie être humain. La souffrance est le sentiment du négatif. Mais y est tout aussi bien

[635] *Ibid*., pp. 309-310 / *GW 27,1*, pp. 217-218.
[636] *Ibid*., p. 324 / *GW 27,1*, p. 236.

contenue l'affirmation infinie, ce n'est pas simplement la négativité abstraite, mais en même temps le sentiment de soi, le positif qui se rapporte à ce négatif. Ici, nous voyons donc surgir l'acte de ressentir humainement »[637]. Texte surprenant dans la mesure où Hegel fait de la Perse le lieu où surgit ce ressentir proprement humain ; à ce titre elle est le lieu où le Soi se sent lui-même au plus profond de la négativité, et, de ce fait, tend à l'abolir. Les larmes versées en commémoration de la mort d'Adonis sont une affirmation de l'infinité du Soi contre la négativité. La félicité qu'il ressent est bien un « *Ceci* » qui est sien, qui est son effectivité, c'est-à-dire qu'il sait ce qui est là comme présence revenue à soi.

Le moment de la Perse est également décisif en ce qu'en lui se met en marche une histoire souterraine dans le développement du peuple juif. Si le monde oriental accomplit son principe au-delà de la Perse dans l'Egypte, pénétrant plus en avant dans le mystère de l'art symbolique, il trouve néanmoins en Perse le principe de son renversement : « Débute donc ici le moment du renversement du principe oriental, le moment du renversement de la nature en l'esprit. La nature, disent les Orientaux, est l'assise, ce qui est premier et éternel, et c'est à partir d'elle qu'ils en viennent au reste. Mais à présent, ici, chez les Juifs, nous percevons, à l'inverse, pour la première fois le spirituel comme assise »[638]. Dans la mesure en effet où l'esprit est revenu en son unité originaire, il est par-là même déjà revenu en soi de son aliénation dans la nature ; cette nature est supprimée pour lui, tout en devenant un moment constitutif de l'apparaître de l'esprit. Le peuple Juif est pour Hegel ce peuple qui s'est élevé, au sein de l'Empire Perse, à une nouvelle conscience de soi, mais une conscience de soi encore problématique. Si désormais le peuple Juif attribue d'une part l'éternité non plus à la nature mais à l'esprit, et si d'autre part elle pose l'essence de l'esprit comme pure pensée, cependant « cette religion n'a pas encore conféré l'universalité à son principe, au principe de la spiritualité. Ce n'est pas encore le penser libre, mais il est associé à la localisation. C'est le pur penser abstrait, pas encore le penser concret ; car, outre son abstraction, il n'est aussi que le Dieu du seul peuple juif »[639]. Le retour de l'esprit en lui-même est en lui-même commencement abstrait, et n'est pas encore pensée véritablement libre. C'est là la limite du langage symbolique au moyen duquel l'art figure la pensée universelle ; la concrétude de cette idée doit encore apparaître sous les traits humains de l'individualité. La pensée universelle, la pure abstraction de l'idée, n'est pas encore celle de l'individualité. C'est ce que doit rechercher l'esprit face au symbole qui lui fait face. Face à l'œuvre d'art en laquelle il prend conscience de sa liberté et de l'ordre éthique qui s'y fonde,

[637] *Ibid*., pp. 324-325 / *GW 27,1*, p. 237.
[638] *Ibid*., p. 326 / *GW 27,1*, pp. 238-239.
[639] *Ibid*.

l'esprit demeure pour lui-même une énigme. Revenu chez lui et se sentant présent, il ignore cependant la vérité de sa figure, et c'est pourquoi il doit encore approfondir ce qu'il est pour résoudre une telle énigme et voir surgir de la nuit la figure de la belle-individualité. Le peuple qui alors a pour tâche d'un tel approfondissement, c'est l'Egypte, à partir duquel pourra se développer le principe d'un nouveau monde, celui des Grecs.

4. L'Egypte

Nous pouvons sans difficulté affirmer que si la Philosophie de l'histoire et l'Esthétique de Hegel trouvent leur maillon faible dans le monde oriental, c'est entre autres avec l'Egypte que la philosophie spéculative se heurte aux limites du matériau empirique sur lequel elle applique ses concepts. En effet, si l'on ne peut certes reprocher à Hegel un manque de renseignement à l'égard des connaissances que possédaient les savants d'Europe lors du premier quart du 19ème siècle, cependant, aussi encyclopédique sa connaissance fut-elle sur le sujet, il nous faut avouer qu'elle demeure pauvre au regard de l'immensité des connaissances que l'archéologie de ces deux derniers siècles aura su nous procurer sur cette civilisation. En outre, la compréhension hégélienne de l'Egypte pâtit de sa méconnaissance des travaux contemporains de Champollion quant au déchiffrage des hiéroglyphes. Cette méconnaissance s'avère d'autant plus problématique que les hiéroglyphes sont pour Hegel caractéristiques de l'esprit égyptien, qui est un esprit proprement énigmatique. Nonobstant les limites empiriques de la spéculation hégélienne quant à sa connaissance de l'Egypte, il est notable que celle-ci soit comprise, en lien avec le supposé caractère proprement énigmatique de l'esprit égyptien, comme le grand règne de l'art symbolique du monde oriental. Plus qu'en Chine, en Inde et en Perse, c'est ici que les œuvres d'art acquièrent la forme la plus adéquate pour représenter le propre de l'Orient. Si en effet le système politique paraît s'achever en ses déterminations dans le règne perse, parvenant au seuil de l'Idée de l'Etat, l'esprit plonge désormais en son intériorité dans les œuvres d'art de l'Egypte pour rechercher la figure de l'essence humaine, bien qu'elle ne puisse la trouver tant que l'Idée de l'Etat ne sera pas parvenue au jour. « La plupart des représentations, écrit ainsi Hegel, sont de nature religieuse, elles sont énigmatiques et expriment plus ou moins seulement la tâche, la poussée [visant] à résoudre les énigmes. Les grandes découvertes récentes ne nous ont pas beaucoup fait avancer dans la compréhension des hiéroglyphes égyptiens (…) Les énigmes que l'esprit égyptien s'est posées à lui-même demeureraient toujours des énigmes et ne deviendraient jamais entièrement claires pour nous.

Ces œuvres d'art architecturales et sculpturales sont la principale œuvre des Egyptiens. Chez d'autres peuples, l'œuvre à laquelle ils s'astreignent est la soumission, la domination sur d'autres peuples. Le vaste et riche empire des Egyptiens se trouve en revanche dans leurs œuvres d'art »[640]. C'est donc à l'Egypte que nous devons en ce sens la compréhension la plus intime du monde oriental, leurs œuvres d'art étant la voie par excellence pour saisir le propre de cette subjectivité qui y règne. « L'art est l'un des aspects principaux [de la vie] des Egyptiens [et] il s'est surtout présenté dans la religion égyptienne. (…) dans le point de vue [auquel nous avons affaire] ici, l'art est la modalité nécessaire afin d'avoir ce savoir de soi, de s'amener soi-même à la conscience, de se faire représentation »[641]. La question principale que nous alors devons poser, et malgré même l'erreur faite au sujet des hiéroglyphes, est celle de savoir si l'affirmation hégélienne selon laquelle l'esprit égyptien est bien celui « qui se libère de l'animal et regarde déjà autour de soi, mais qui ne s'est pas encore parfaitement saisi, qui n'est pas encore libre, ne tient pas encore sur ses jambes »[642], si cette affirmation s'avère vraie, et en quoi l'esprit égyptien serait un esprit énigmatique et mystérieux en quête de la révélation de la figure humaine du Soi.

Il est en premier lieu notable de voir la figure du sphinx revêtir une signification spirituelle importante, laquelle sera le plus souvent regardé par Hegel dans son miroir grec œdipien. Cette figure mi-animale mi-humaine symboliserait justement cet arrachement de l'homme à son animalité, cette capacité à considérer la souffrance et la mort en leur positivité, et, ainsi, nous révélerait du peuple égyptien sa puissance à intuitionner le Soi libre. Le sphinx est le symbole même de l'énigme, et ce dans la mesure où l'énigme serait en propre l'essence de l'esprit égyptien. A cet égard, Hegel caractérise plus précisément dans son *Esthétique* le concept d'énigme en s'appuyant sur la figure œdipienne du sphinx, pour la définir comme le dernier degré du symbolisme : « Les ouvrages de l'art égyptien, dans son symbolisme plein de mystères, forment, par conséquent, une vaste *énigme*, l'énigme par excellence. Nous pouvons donner, comme symbole de cette signification propre de l'esprit, le *sphinx*. Le sphinx est, en même temps, le symbole du symbolisme même. On trouve en Egypte des statues de sphinx en nombre infini, placées par centaines à la suite les unes des autres ; elles sont d'une pierre très dure et polie, couvertes d'hiéroglyphes (…) L'esprit de l'homme fait effort pour sortir de la forme brute et stupide de l'animal, sans arriver à une représentation parfaite de la liberté, à une forme pleine de vie et de mouvement, parce qu'il doit rester mêlé et associé à des éléments

[640] *Ibid*., p. 353 / *GW 27,1*, p. 268.
[641] *Ibid*., pp. 351-352 / *GW 27,1*, p. 267.
[642] *Ibid*., p. 328 / *GW 27,1*, p. 239.

étrangers. Cette tendance à la spiritualité qui a déjà conscience d'elle-même, mais ne saisit pas encore dans un objet réel sa propre image, et ne se contemple que dans des formes qui ont quelque affinité avec elle, tout en lui restant étrangères, constitue le symbole en général, qui, arrivé à son dernier degré, devient *l'énigme*. C'est en ce sens que le Sphinx, dans le mythe grec, apparaît comme le monstre qui propose des énigmes »[643]. L'énigme est ainsi le « dernier degré » du symbolisme, et le symbole même de cet esprit énigmatique est le sphinx, qualifié ainsi de « symbole du symbolisme même ». Nous voyons donc en la figure du sphinx cet esprit égyptien qui tend à produire au clair la figure proprement humaine de son essence, mais qui reste néanmoins pris dans l'obscurité et la confusion de l'humain et de l'animal : l'esprit égyptien est encore en lutte avec l'animalité, et l'énigme voile justement cette figure humaine sous les traits de l'animalité.

Peuple par excellence du symbolisme, les Egyptiens sont cependant, du fait de cette ignorance, face au sphinx comme face à un monstre cruel. Dans le mythe d'Œdipe, celui qui ne répond pas à l'énigme du Sphinx s'ignore en vérité lui-même, et, en raison même de cette ignorance de soi, se fait dévorer. La tâche de l'esprit égyptien est donc encore de *résoudre l'énigme* pour prendre conscience de sa liberté, qui est en même temps l'acte de supprimer l'animalité pour ne la conserver qu'en connexion à un monde proprement spirituel. C'est là ce que les Grecs auront laissé derrière eux, peuple ayant résolu une telle énigme dans son passé et faisant face désormais à un autre problème. Le mythe d'Œdipe commémore néanmoins cette source égyptienne dans les malheurs de Thèbes, présentant son héros à la fois comme conscient de l'essence humaine et, en même temps, soumis à un destin cruel du fait d'une autre et nouvelle ignorance. « A Thèbes, un sphinx, image de l'Egypte, aurait proposé une énigme ; qu'est-ce qui marche sur quatre pieds le matin, deux à midi et trois le soir ; comme personne n'aurait pu résoudre l'énigme, il aurait provoqué la ruine et le malheur du peuple et du pays. Œdipe, descendant de Cadmos aurait résolu l'énigme en disant que cet être serait l'homme, et le sphinx se serait jeté d'un rocher. La tâche de l'esprit égyptien, c'est que la pensée doit ressortir, la pensée en laquelle l'homme se saisit lui-même. Si on l'a saisie, on a également saisi l'homme. Si nous considérons le récit plus en détail, nous trouvons qu'en la personne d'Œdipe cette clarté spirituelle est liée à la plus grande ignorance sur soi-même. Dans cette maison royale, la clarté de l'esprit commence à poindre, mais elle est encore liée à une ignorance atroce. Il s'agit là de la première domination, de l'ancienne domination patriarcale pour laquelle le savoir est un

[643] Hegel, *Esthétique*, tome 1, p. 468 / *W13*, p. 465.

principe hétérogène et qui est dissoute par lui. Il faut que le [monde] oriental laisse la place. C'est seulement grâce à la liberté politique que cet ancien savoir parvient à la clarté »[644].

L'Egyptien ne sait donc pas encore ce qu'est l'homme ; il possède l'intuition de son essence sans pour autant parvenir à se la figurer : l'essence de l'homme demeure un point d'interrogation, un mystère, un voile à lever. La poussée de l'esprit vers la résolution de cette énigme et la figuration de l'essence humaine s'opère alors par l'approfondissement du rapport à la mort. Si l'homme se définit en effet par le néant qu'il porte en lui, et donc par une vie proprement spirituelle, il est celui-là même qui fait de la mort une positivité, un moment d'une vie qui continue au-delà d'elle. Les Egyptiens vont à ce titre, dans leur religion, plus loin que les Perses, et descendent plus en profondeur dans la nuit du monde pour y chercher le Soi, pour saisir ce qu'est l'homme, figure qui est celle-là même qui règne sur les morts et vit au-delà de son animalité et de sa temporalité. Dans cette quête nocturne de l'essence humaine, ils y rencontrent certes la figure monstrueuse du sphinx qui leur apporte le malheur. L'ignorance d'Œdipe est « atroce » : il ignore le monstre qu'il est lui-même, à savoir sa figure criminelle et incestueuse ; il manque encore la liberté politique pour que cette figure disparaisse. Cette clarté de l'esprit, qui réclame encore la liberté politique, n'est pas parvenue avec les Egyptiens jusqu'au jour, et ceux-ci cherchent encore dans le royaume des morts l'essence de l'homme. « Ce qui est encore important dans ces œuvres [architecturales], c'est la partie qui est consacrée aux morts. (…) Les pyramides aussi étaient consacrées aux morts, comme on l'a constaté grâce à Belzoni. (…) Belzoni a ouvert l'accès à la seconde des pyramides, il en a étudié les murs et a trouvé des cristaux réguliers. Ce sont des cristaux énormes et réguliers qui ne sont pas organiques mais ont l'intelligence pour origine, des constructions délimitées par des lignes droites, qui ne contenaient rien d'autre qu'un cadavre (…) C'est ici que se révèle l'importance que les Egyptiens conféraient à ce royaume d'Amon, à ce royaume de la mort, des [êtres invisibles], et quelle représentation ils s'en faisaient. Cela est lié à leur représentation de l'essence de l'homme en tant que tel, car cet aspect du royaume des morts se rapporte à ce qui est individuel dans l'homme. C'est ici qu'apparaît la représentation, par l'homme, de l'homme, dépouillé de toute contingence et de toute temporalité ; c'est de là qu'on peut voir ce qu'ils se sont représenté, par leur immortalité de leur âme »[645]. Les œuvres d'art montre ainsi un royaume des morts comme lieu du dépouillement par l'individu de ses qualités temporelles et contingentes : dans le jugement eschatologique de son âme ne subsisterait de la figure individuelle que ses traits universels. Seulement cette figure ne trouve pas encore sa vitalité

[644] Hegel, *PH*, pp. 362-363 / *GW 27,1*,
[645] *Ibid*., pp. 353-354 / *GW 27,1*, pp. 269-270.

libre, elle n'est que le cadavre embaumé, et ces œuvres architectures que sont les pyramides sont bien des tombeaux d'une essence qui demeure étrangère. Déjà dans la *PhE* était affirmé la dissociation du mort et de l'effectivité présente : les œuvres d'art de l'Egypte ne parviennent pas encore à représenter le mort comme cette même effectivité. La vie passée du mort n'est pas ressaisie par le souvenir comme la tendance ayant produite ce qui est là, mais elle est séparée du monde des vivants : la figure de l'essence humaine appartient à cet autre monde des morts, et n'est accessible que par lui, tandis que le jour de la présence demeure le recouvrement de ce secret. « Les cristaux des pyramides et des obélisques, les combinaisons simples de lignes droites avec des surfaces planes et des rapports égaux de parties, dans lesquelles l'incommensurabilité de la courbe est éliminée, tels sont les travaux de cet artisan de la stricte forme. En raison de la seule intelligibilité abstraite de la forme, cette forme n'est pas sa signification en elle-même, n'est pas le Soi spirituel. Les œuvres reçoivent donc seulement l'esprit (…) comme un esprit étranger décédé qui a abandonné son interpénétration vivante avec l'effectivité et, étant lui-même mort, entre dans ces cristaux dépourvus de vie »[646].

Les Egyptiens ne font donc que s'approcher de la spiritualité libre, et ne parviennent pas à se figurer clairement la vie de l'esprit. Il est néanmoins un progrès au regard de la religion Perse, puisque la figure d'Osiris et d'Isis manifestent plus clairement une telle vie de l'esprit, bien que les représentations des dieux demeurent encore figées. Osiris poursuit en effet la figure d'Adonis, dont nous avons vu plus haut le culte des lamentations qui lui était lié, et devient le dieu à figure humaine ressuscité et destiné à régner sur les morts. « L'un des moments principaux [du mythe] est donc cette complainte sur le dieu, correspondant à la complainte sur Adonis. La douleur humaine obtint [ici] d'être honorée. Isis met ensuite Osiris en terre ; et dans beaucoup de lieux d'Egypte on trouve beaucoup de sépultures sacrées d'Osiris (…) Isis fait embaumer les membres d'Osiris, c'est Hermès qui s'en charge. La manie d'embaumer est, de manière générale, ce qui distingue les Egyptiens, qui embaument même les animaux, ce qui est essentiellement dirigé contre les Indiens. Ces derniers ne témoignent aucun respect pour le corps du défunt, ils le jettent dans le Gange. Mais les Egyptiens sont les premiers à avoir qualifié l'âme humaine d'immortelle, [et] le respect témoigné aux défunts est lié au fait que l'individualité du caractère humain a atteint ici une tout autre signification et une tout autre valeur que chez les Indiens. Osiris est donc porté en terre et il règne sur le royaume des morts, il est juge dans le royaume des invisibles, de l'Hadès »[647]. Dans la figure d'Osiris, les Egyptiens se rapprochent ainsi au plus près de la figure de l'essence humaine, mais celle-ci demeure

[646] Hegel, *PhE*, tome 2, p. 218 / *GW 9*, p. 373.
[647] Hegel, *PH*, p. 340 / *GW 27,1*, pp. 253-254.

encore dépourvue de vie et de liberté ; ce qui dans cette figure est universel n'apparaît pas encore dans sa concrétude pour la conscience, et Osiris et Isis demeurent des dieux symboliques renvoyant à d'autres symboles : la religion égyptienne est énigmatique en tant qu'elle est renvoi infini de symbole en symbole, cheminement labyrinthique en lequel nulle sortie ne se trouve. « Ces Isis et Osiris rattachent et relient donc en eux-mêmes toutes les représentations, toutes les déterminations ; un symbole devient symbole de l'autre. Osiris est le symbole du Nil et du Soleil, ce même symbole est symbole de la vie humaine, et, à l'inverse, ce dernier est à son tour le symbole du Soleil, du Nil, etc. Chaque symbole est donc opposition, symbole de l'autre symbole. Mais ce qu'il y a d'universel en eux n'est pas encore ressorti pour soi. Parler de symbole, c'est, pour nous, avoir la représentation exprimée par une représentation générale, par une image : par exemple, Mars comme image est la représentation abstraite, générale, de la guerre. Pourtant, dans le cas d'Isis et d'Osiris, nous n'avons pas ces deux divinités réunies en une image, en une représentation générale et abstraite, mais nous avons tout un bouquet de symboles qui forment eux-mêmes un autre symbole, d'une représentation sensible et non d'une représentation abstraite »[648].

Outre l'architecture et la poésie – qui sont les deux grands arts du monde oriental –, le progrès égyptien des beaux-arts tient aussi à leur sculpture, qui, bien que ne parvenant pas encore au libre mouvement et à la vie, figure davantage l'individu humain que dans les règnes précédents. On trouve ainsi noté dans l'*Esthétique* la remarque comme quoi « (…) ce furent principalement les Egyptiens qui commencèrent à employer pour leurs dieux la forme humaine dégagée des formes empruntées à la nature physique. De sorte que c'est aussi chez eux surtout que nous rencontrons la sculpture, quoiqu'en général ils aient réalisé leurs conceptions artistiques sous la forme architecturale »[649]. Certes, la statuaire égyptienne n'est pas encore la représentation de l'idéal classique et ne parvient pas à la représentation de la libre subjectivité humaine à travers ses dieux ; néanmoins Hegel décèle en elle, en s'appuyant sur Hérodote et Creuzer, l'origine de la statuaire grecque : « Si nous nous proposons d'étudier historiquement l'art classique de la sculpture en Grèce, avant d'arriver à ce but, se présentent à nous, à la fois, l'art égyptien et la *sculpture égyptienne*. Non seulement cela est nécessaire pour expliquer les grands ouvrages qui témoignent de la plus haute habileté technique et d'une parfaite exécution dans un style vraiment artistique, mais encore nous y trouvons le point de départ et la source des formes de la sculpture grecque »[650]. L'étude de la sculpture égyptienne est donc important

[648] *Ibid*., pp. 341-342 / *GW 27,1*, p. 255.
[649] Hegel, *Esthétique*, tome 2, pp. 192-193 / *W14*, p. 446.
[650] *Ibid*., p. 193 / *W14*, p. 447.

non seulement pour l'histoire de l'art, permettant une meilleure compréhension de la sculpture grecque à venir, mais également pour nous démontrer que l'Egypte parvient aux confins de la symbolique et sont au seuil de la révélation de la figure essentielle de l'homme : la sculpture égyptienne est le lieu même où l'esprit tend à s'arracher à la représentation symbolique de soi pour s'ouvrir à la beauté proprement dite.

Les limites de la statuaire égyptienne tiennent cependant à l'immobilité et à l'inaction de ses représentations, reflétant la prédominance du mort sur le vivant, par quoi se sépare la statuaire grecque de l'égyptienne. Cette dernière manque de « liberté intérieure et créatrice, malgré toute la perfection technique », et c'est pourquoi la religion égyptienne est celle du *Werkmeister*, mais non pas encore celle de l'artiste proprement dit. « Les ouvrages de la sculpture grecque sortent de la vitalité et de la liberté de l'imagination, qui transforme les idées de la tradition religieuse en figures individuelles, et dans l'individualité de ses productions, représente sa propre conception idéale avec la perfection classique. Les images des dieux égyptiens, au contraire, conservent un type stationnaire, comme le dit Platon (*Lois*, II, 656 d-e) (…) A cette fidélité stationnaire, était jointe cette circonstance, rapportée par Hérodote (II, c. 167), que les artistes jouissaient d'une faible considération et devaient, eux et leurs enfants, être placés après tous les autres citoyens qui ne s'occupaient d'aucune espèce d'arts. En outre, l'art ici n'est pas cultivé en vertu d'une vocation libre. Suivant le régime des castes, le fils succède à son père, non seulement quant à son état, mais encore quant au mode d'exécution propre à son métier et à son art (…) L'art se conservera ainsi dans cette servitude absolue de l'esprit qui exclut le mouvement libre du génie vraiment artistique. Celui-ci, en effet, est animé non du désir d'obtenir des honneurs extérieurs et un salaire, mais de la noble passion d'être artiste ; il ne travaille pas comme un ouvrier, d'une manière mécanique, suivant la routine commune, d'après les formes et les règles existantes ; il veut voir sa propre individualité dans ses œuvres, dans sa création propre et originale »[651].

Les limites de l'art égyptien sont alors aussi celles du système éthique et politique en lequel il se développe. L'essence humaine ne peut y être figurée clairement mais seulement approchée : la liberté de l'artiste n'est pas encore possible au regard de la conception égyptienne de l'individu. En tant que vivant, l'individu s'oblige et se soumet à la tâche à laquelle il a été assigné tant par ses ancêtres que par les dieux. L'artiste demeure un artisan, qui poursuit par son travail l'obtention d'un salaire et d'éventuels honneurs extérieurs, son geste lui a été transmis par les générations précédentes et il n'a pas à innover, il se conforme à ce qui est déjà

[651] *Ibid*., pp. 194-195 / *W14*, pp. 448-449.

là posé, c'est un savoir-faire technique et mécanique. C'est ce qui pousse Hegel à dire des Egyptiens qu'ils sont restés, en dépit du progrès de l'Idée du Beau réalisé, dans « l'enfance de l'art » : « Ainsi, aussi loin qu'aient été les Egyptiens dans le soin et la perfection de l'exécution technique, cependant, quant à la sculpture proprement dite, nous pouvons dire qu'ils sont restés dans l'enfance de l'art, parce qu'ils ne savent pas donner à leurs figures la vérité, la vitalité et la beauté qui caractérisent l'œuvre d'art libre. Sans doute, d'un autre côté, les Egyptiens ne s'arrêtèrent pas à se faire simplement une image variée des formes humaines et animales, et à éprouver le besoin de se les représenter ; ils savent réellement les saisir et les reproduire. Il y a plus, ils surent les saisir et les reproduire sans les défigurer, nettement et dans de justes proportions ; mais ils ne leur communiquèrent pas la vie que la forme humaine a déjà dans la réalité, ni la vie plus haute par laquelle peut s'exprimer une action, une pensée de l'esprit, et cela, en façonnant des images qui leur fussent conformes. Leurs ouvrages, au contraire, montrent un sérieux privé de vie, un mystère impénétrable ; de sorte que le personnage représenté doit laisser voir, non pas seulement sa pensée intime, mais encore une autre signification étrangère à lui »[652]. L'art égyptien, bien qu'ayant atteint une perfection technique remarquable et possédant l'intuition de la vie spirituelle n'ont donc pu ultimement percer la réponse à l'énigme, et demeurèrent dans une compréhension mystérieuse et obscure de l'esprit. Il manque à ses œuvres la vitalité et c'est pourquoi Hegel refuse de dire des œuvres égyptiennes qu'elles sont *belles*, non évidemment pour les juger laides, mais parce que l'Idée du Beau n'est, tout comme l'Idée de l'Etat, pas encore parvenue à exister objectivement : l'art égyptien appartient au sublime et ne peut encore prétendre à la beauté faute d'avoir saisi la libre individualité vivante. « C'est là, précisément, ce qui fait la séparation de l'idée et de la réalité, et l'inhabileté à les fondre ensemble dans le mode de représentation des Egyptiens. Leur sens de l'intériorité et de la spiritualité est encore trop peu vif pour avoir besoin de la précision d'une représentation à la fois vraie et vivante, conduite jusqu'à une si parfaite détermination que le spectateur n'éprouve aucun besoin d'y rien ajouter, mais se borne à sentir et à contempler, parce que l'artiste n'a rien dérobé de sa pensée. Pour ne pas se contenter du vague d'une indication superficielle, dans l'art, il faut que chez l'homme, une plus haute conscience de sa propre individualité que celle qu'avaient les Egyptiens, se soit éveillée, afin que l'on exige, dans les œuvres de l'art, à la fois du goût, une haute raison, le mouvement, l'expression et la beauté »[653].

Nous sommes alors arrivés aux limites du monde oriental et à son nécessaire renversement. Le système politique despotique mis en œuvre pour la première fois en Chine,

[652] *Ibid*., pp. 197-198 / *W14*, p. 452.
[653] *Ibid*., p. 198 / *W14*, p. 453 ; trad. modifiée.

puis approfondi en Inde et en Perse, trouve en Egypte son nécessaire achèvement : en elle et en ses œuvres se manifeste le caractère intrinsèquement problématique du monde oriental : l'individu ne peut, en raison même de la forme despotique qui s'y exerce, parvenir à la pleine conscience de sa liberté. L'esprit aspire donc à une liberté plus haute puisqu'un tel monde ne peut être la source de la manifestation à soi de son essence. Bien que revenu en lui-même depuis le règne perse, l'esprit reste divisé cette fois-ci à l'intérieur de lui-même. C'est pourquoi il lui faut encore réunir l'idéal et le réel, impliquant non seulement un bouleversement politique, mais également une destruction de la forme symbolique dans les arts.

B. Le monde grec et l'art classique

Avec le monde grec s'engloutit donc le monde oriental pour y laisser apparaître l'esprit objectif sous une nouvelle figure. Si le principe de l'Orient est l'esprit *substantiel*, c'est-à-dire l'esprit immédiat qui surgit d'abord depuis la nature sous une forme patriarcale et théocratique, son principe est également despotique, de sorte qu'en elle « la singularité demeure engloutie dans son essence et dépourvue pour soi de titre-juridique »[654]. Nous avons vu en outre comment l'approfondissement de ce monde était une descente dans la nuit du Soi, interrogeant toujours plus à fond le rapport de l'esprit à son animalité et à sa mort, une nuit qui cependant demeurera, jusque dans l'Egypte, un labyrinthe énigmatique. Avec le monde grec se dissout alors ce principe patriarcal et théocratique, pour affirmer ce qui était jusqu'ici refoulé dans cette nuit, à savoir la libre individualité. Le monde grec est donc au-delà du monde oriental, et, pour cette raison, il possède *déjà* le savoir vers lequel l'Orient s'est patiemment et lentement porté. « Le *deuxième* principe est le savoir de cet esprit substantiel [*sc.* oriental], en sorte que ce dernier en est le contenu et l'accomplissement positifs, et que l'*être-pour-soi* est en tant que *forme* vivante de celui-ci, la *belle* individualité éthique »[655]. Ce bouleversement politique, marqué par l'avènement du modèle de la Cité et de la mythologie grecque, et, historiquement, par la victoire des Grecs sur les Perses, est alors aussi un bouleversement dans le développement de l'Idée du Beau. Pour la première fois la beauté se manifeste dans l'histoire, là où l'Orient était le monde du sublime. C'est en ce second moment que l'Idée du Beau parvient à son accomplissement, et

[654] Hegel, *PPD*, p. 551 / *W7*, p. 508 / *GW 14,1*, p. 278.
[655] *Ibid*.

nous avons à questionner en quoi la liberté politique grecque va transformer l'art lui-même. Le règne grec « a pour assise l'unité substantielle du fini et de l'infini dont il a été question, mais qui était seulement mystérieuse, refoulée en un souvenir engourdi, dans des cavernes et les images de la tradition [;] cette unité, issue de l'esprit qui se différencie, née à la spiritualité individuelle et au grand jour du savoir, est atténuée et transfigurée en beauté et en éthicité libre et sereine »[656]. La beauté est donc bien l'effet d'une liberté politique supérieure aux anciennes formes du patriarcat et de la théocratie ; l'homme s'est ici clairement détaché de la naturalité pour y produire une vie propre et indépendante. Il est ici réuni avec lui-même : il est *immédiatement* uni à son monde et à son éthique. Cependant, malgré cette venue au jour de la vie éthique proprement dite au sein de l'histoire mondiale, l'Idée de l'Etat se manifestant objectivement et dans sa représentation religieuse et artistique, le monde grec est destiné, selon la nécessité même du concept, à aller au gouffre. Le principe grec de la liberté n'est pas le plus haut principe de la liberté, et ce principe supérieur, l'art ne peut le représenter. C'est donc non seulement le monde de la Cité grecque et de la belle individualité que nous devons, derechef, voire aller au gouffre, mais également, le système grec des beaux-arts. Avec la Cité grecque meurt en même temps l'Idée du Beau, destinée à se dissoudre peu à peu dans le sublime intérieur de la subjectivité chrétienne et romantique. Si nous avons déjà traité de ces thèmes lors de notre lecture de la *PhE*, nous nous permettrons d'être ici plus bref, tout en présentant des matériaux nouveaux, notamment concernant l'art grec, à même d'enrichir la compréhension de ce monde.

1. L'héroïsme grec et la figure humaine de l'idéal

Pour comprendre ce tournant tant de l'histoire politique mondiale que de l'histoire de l'art, il nous faut en premier lieu considérer la religion grecque avant que ne se produise la victoire contre les Perses, conduisant à l'époque de la maturité de ce monde. Si en effet les Grecs auront été les vainqueurs des Perses – mais cela signifie plus largement les vainqueurs du monde oriental –, si les Grecs étaient en un sens voués à repousser l'envahisseur Perse, c'est que le principe de la liberté réglant leur existence politique fut supérieur au principe oriental. Cette supériorité – cette conscience de soi individuelle qui perce dans le monde grec, et qui aura raison d'un ordre substantiel dépourvu de conscience de soi individuelle – nous devons d'abord la trouver dans la religion des beaux-arts des Grecs, et c'est dans la représentation du divin chez les Grecs que nous avons à apercevoir la venue au jour de cette conscience individuelle. Dans

[656] *Ibid*., p. 554 / *W7*, p. 510 / *GW 14,1*, p. 280.

l'art oriental, le divin ou l'idéal n'a pas encore figure humaine, et nous avons vu, particulièrement en Egypte, l'individualité prise encore dans les formes de l'animalité. L'Orient ne parvient pas à se figurer l'essence de l'humanité, seulement sous des symboles abstraits, si bien que l'architecture fut ici l'art dominant, ou encore sous le mode du panthéisme indien, où, si l'idéal pouvait apparaître sous une forme humaine, cela n'était que pure contingence aux côtés d'une foule innombrable d'êtres naturels. Mais avec l'art grec est présenté à la conscience de soi individuelle sa propre image idéale, le Soi en tant qu'esprit, et c'est seulement ici qu'il commence à saisir la divinité comme individualité humaine, quand bien même, de prime abord, les dieux demeurent encore lointains.

On ne sait que trop à quel point l'*Illiade* et l'*Odyssée* furent au fondement de toute la vie éthique grecque, et nous avons à nous intéresser à la poésie épique des Grecs. Ces beaux récits mythiques fondateurs de ce nouveau monde sont le point de départ de toute conscience de soi individuelle, et c'est à partir des actions des dieux et des héros que le Grec s'appréhende lui-même comme son monde. L'idéal est ici un être agissant qui revêt une figure à la fois divine et humaine, et affirme sa liberté face au destin avec lequel il entre en collision. La figure par excellence, que Hegel aime à citer, est celle d'Achille, ce demi-dieu qui, bien que voué à une mort jeune, représente le jeune homme fort, valeureux, glorieux et dont le souvenir demeure présent à la postérité, et dont il verra la préfiguration mythique d'Alexandre le Grand. « La figure la plus élevée qui était présente à l'esprit des Grecs était le jeune homme homérique, Achille. D'une manière générale, la guerre de Troie marque le commencement de l'unité effective de la totalité grecque, et Homère exprime dans la représentation cette réalité effective. [L'œuvre] d'Homère est ainsi le livre fondamental pour le commencement de cette représentation spirituelle, un livre fondamental [exprimant] l'intuition de la nation, dont elle s'est nourrie pendant des millénaires. Il est le lait maternel, grâce auquel le peuple grec a grandi. Le jeune homme homérique, Achille, fils du poète, fils de la représentation, est le commencement de l'esprit grec, il est encore assujetti, soumis au rois des rois Agamemnon. Dans cette situation initiale, il ne peut être chef sans invraisemblance, il ne peut pas faire son apparition en tant que chef. Le second jeune homme [figure] du monde grec, Alexandre le Grand, le jeune homme effectif, qui se tient au sommet de la jeunesse parvenue à la parfaite maturité et qui accomplit le tout, est le point culminant de l'hellénité authentique »[657].

Le peuple grec parvenu en son commencement à la vie éthique, c'est donc Homère qui lui donne « l'intuition de la nation » dans ses poèmes. La représentation la plus élevée est celle

[657] Hegel, *PH*, p. 367 / *GW 27,1*, pp. 283-284.

d'Achille, le jeune homme valeureux. Cependant, en tant que *subjectivité libre,* cette figure du jeune homme ne l'est que dans la représentation ; il n'a pas réellement encore pris le pouvoir. La figure hégémonique dont la représentation est Agamemnon ne coïncide pas avec la représentation que l'esprit grec a du pouvoir dans Achille, et, naturellement, l'esprit grec aspirera, jusque dans Alexandre le Grand, à renverser ce pouvoir. L'histoire grecque est alors celle d'une individualité libre qui apparaît au jour dans la représentation artistique, mais une liberté qui fait face encore à l'assujettissement à un principe étranger, une royauté qui demeure le reliquat du monde oriental. Au commencement de l'esprit grec est donc un principe royal qui n'est pas reconnu comme la plus haute instance de pouvoir, bien qu'elle le soit de fait. « Dans sa patrie, Ulysse a autour de lui beaucoup de grands personnages qui comptent. En son absence, Télémaque, qui est un jeune homme, a peu de poids, les prétendants et les princes en font à leur guise dans la maison royale. De même, Achille s'enquiert dans les Enfers auprès d'Ulysse pour savoir comment va son vieux père Pélée, qui n'est sans doute plus honoré à cause de son grand âge. Il ressort clairement de ces exemples que ce n'est pas le pouvoir royal [en lui-même] qui est honoré. Donc, le pouvoir royal ne vaut pas en soi et pour soi »[658].

L'*Illiade et l'Odyssée* nous renseignent par ailleurs sur la situation politique de la Grèce avant l'union – mais une union qui ne pourra jamais être empire – résultant de la victoire contre les Perses. Là où ces derniers présentent en leur empire une multiplicité de peuples unis en un centre, nous avons plutôt chez les Grecs une multiplicité de familles qui s'associeront par la suite – se comprenant d'égales à égales – pour remporter la guerre. Ce sont les lignées renommées ici qui ont le pouvoir sans tyranniser pour autant leurs subordonnés, si bien que le monde grec ne se présente ni comme un système de caste, ni comme un patriarcat. Dans les poèmes homériques, l'ancienne forme patriarcale est en voie de dissolution, et, le monde grec, peu à peu, va abandonner naturellement le principe monarchique. « La situation sociale initiale en Grèce était de nature telle que la royauté ne devint superflue que par soi-même, lorsqu'elle eut accompli ce qu'elle devait accomplir. Il est caractéristique [, à cet égard,] que les rois ne furent pas chassés, mais les lignées royales disparurent sans haine, conflit, ni combat, elles s'éteignirent de manière naturelle, pour une part en se détruisant les unes les autres ; pour une autre en dépérissant entre elles ou en se mélangeant avec le peuple »[659].

L'union politique de la Grèce ne résulte pas non plus d'une guerre extérieure, et le récit de la guerre de Troie, que Hegel peut considérer comme ayant probablement eu une réalité historique, n'est pas en tant que tel un événement décisif. Au fond, même si celle-ci n'avait pas

[658] *Ibid*., pp. 376-377 / *GW 27,1*, p. 295.
[659] *Ibid*., p. 377 / *GW 27,1*, p. 296.

eu lieu, cela reviendrait au même, car l'union politique des Grecs est le fait du *récit poétique* qu'en fit Homère. « L'union des Grecs lors de la guerre de Troie n'eut aucun résultat politique ; elle n'a eu aucune conséquence pour le tout, pour l'existence politique de la Grèce. Du point de vue de la réalité effective, elle est restée un simple [événement] éphémère. Mais le poète l'a élevée, pout la représentation du peuple, au rang d'image de l'esprit grec et des plus hautes vertus, image qui est demeurée ensuite toujours présente aux yeux du peuple »[660]. C'est ici la vertu éthique – l'excellence dans les qualités individuelles – qui élit le régent et les familles régentes au sein d'une communauté politique. « Nous trouvons là des héros, qui dominent les peuples, des lignées dont les subordonnés ne sont pas séparés d'eux par des rapports de castes. Il ne s'agit pas non plus ici d'un rapport patriarcal, mais les héros, les princes sont au contraire des lignées particulières, le plus souvent étrangères. Les subordonnés ne sont pas non plus des opprimés, comme nous le verrons chez les tyrans plus tardifs. Ce rapport ne contient nul besoin d'un lien légal et juridique, mais il est totalement libre, souple et personnel (…) Le pouvoir royal était fondé, d'une part, sur une famille à laquelle il appartenait, et, d'autre part, sur des qualités personnelles comme la bravoure, l'intelligence des choses divines et humaines. Nestor fit ainsi preuve d'une telle connaissance, lorsque, après la mort d'Achille, il présenta la mer déchaînée comme la mer de celui-ci, et expliquait aux Grecs pourquoi la mer est déchaînée, à savoir parce que Thétis, la mère d'Achille, pleurait la mort de son fils. Une telle intelligence est au nombre des qualités que possédaient les familles royales (…) Nous trouvons les illustrations les plus précises de cet état dans les poèmes homériques, par exemple dans le rapport d'Agamemnon aux autres rois et également à ses peuples. Agamemnon était à la tête de tous les rois. Sans eux il n'entreprend rien d'essentiel. Dans son camp, Agamemnon tient conseil avec les princes, dont chacun fait valoir sa personnalité (…) Si un chef est mécontent du prince des rois, il se retire comme Achille, avec sa suite et son peuple »[661].

Nous voyons donc paraître ici les traits de la subjectivité libre : l'individu vaut pour lui-même et demeure en partie reconnu en ses vertus par le maître. Le roi des rois n'est plus le tyran oriental, et il ne peut gouverner qu'en reconnaissant la valeur des héros qui sont à ses ordres. L'âge que peint Homère, le plus convenable à l'expression poétique de la belle individualité, est ainsi l'*âge héroïque*. Il est l'expression du souvenir vivant de la nation dont elle doit l'héritage de la félicité présente. « L'état le plus convenable pour l'art idéal sera donc un troisième, qui tient le milieu entre l'âge d'or idyllique et les médiations entièrement développées de la société civile. C'est précisément un état du monde que nous avons déjà

[660] *Ibid*., p. 379 / *GW 27,1*, p. 298.
[661] *Ibid*., pp. 374-375 / *GW 27,1*, pp. 293-294.

rencontré plus haut, l'état *héroïque*, l'état idéal par excellence (…) Nous trouvons l'exemple d'un pareil état de choses dans Homère. Le sceptre d'Agamemnon est un bâton de famille que seul son aïeul a lui-même coupé l'arbre et qu'il a transmis à ses descendants. Ulysse a façonné de ses mains sa grande couche nuptiale, et si les célèbres armes d'Achille ne sont pas son propre ouvrage, les multiples implications mutuelles d'activités ont encore été écartées, puisque ces armes ont été travaillées par Vulcain lui-même à la prière de Thétis. En un mot, on voit percer partout la joie première d'inventions nouvelles, la fraîcheur de la possession, la conquête de la jouissance ; tout est familier (*einheimisch*), et l'homme a en tout sous les yeux la force de son bras, l'habileté de sa main, la sagesse industrieuse de son esprit, ou le résultat de son courage et de sa bravoure »[662]. La représentation homérique de l'âge héroïque est ainsi représentation du bonheur de la vie éthique grecque en ses commencements, et de la valeur des héros qui dominent ce monde. « Tout est familier » : c'est avec le monde grec que l'esprit est revenu à soi, que son monde lui appartient véritablement, qu'il ne se perd plus dans l'infinité chaotique du sublime.

2. L'architecture classique et l'âge d'or de la sculpture

Ce progrès de l'art dans le monde grec, parvenant enfin à exprimer l'idéal de la figure individuelle libre se remarque en premier lieu dans la séparation qu'opère l'architecture entre l'organique et l'inorganique. Si dans l'architecture orientale se mêlent des représentations de l'esprit – comme les peintures des divinités égyptiennes le long des parois de leurs temples –, et si les édifices représentent en eux-mêmes l'idée qu'ils se font du divin, le temple grec quant à lui expulse de soi de telles représentations pour ne faire de lui que le réceptacle de la statue du dieu, laquelle seule exprime proprement le divin. Le but de l'architecture n'est en effet pas en elle-même, mais dans la sculpture qu'elle doit accueillir et qui sera l'objet d'une vénération ; en tant que telle, l'architecture a pour fin la séparation du domaine idéal où se donne à voir, en son sein, l'esprit, et du domaine réal de la nature. La claire séparation de ces deux domaines antagoniques, encore confus dans l'architecture orientale, marque donc le progrès des Grecs en ce domaine. « Bien qu'elle serve à une fin étrangère, [l'architecture] constitue un tout parfait en soi, laisse entrevoir dans toutes les parties son but essentiel, et, dans l'harmonie de ses rapports, transforme l'utile en beau. L'architecture, à ce degré, répond à son idée propre, précisément parce qu'elle n'est pas capable de représenter l'esprit et la pensée dans leur

[662] Hegel, *Esthétique*, tome 1, pp. 350-351 / *W13*, pp. 337-338.

véritable réalité, parce qu'elle ne peut ainsi façonner la matière et les formes de la nature inanimée que de manière à en offrir un simple reflet »[663]. Cette transformation de « l'utile en beau » marque donc bien la différence entre l'architecture orientale, et particulièrement égyptienne, et l'architecture grecque. Dans l'œuvre de cette dernière prime « l'harmonie de ses rapports », aucune partie n'excède sur les autres mais chacune se limite pour laisser « entrevoir le but essentiel » du tout. Cette harmonie est le juste rapport des puissances éthiques qui ordonnent le chaos, et c'est en son sein que paraît la belle individualité. La mesure et la perfection des rapports du temple grec peut alors accueillir en son harmonie la sculpture de l'individu vivant, où le spectateur y contemplera sous des traits humains la perfection de l'individu libre intimement lié à l'ordre du monde.

Bien que l'architecture soit l'art le plus propre au monde oriental, les Grecs surent donc développer cet art en parvenant, dans le temple, à trouver un équilibre des proportions que ne possédaient pas les édifices orientaux, et, à ce titre, l'architecture grecque marque incontestablement un progrès dans cet art aux yeux de Hegel. « Dans tous ces rapports, dans celui de la largeur à la longueur et à la hauteur de l'édifice, de la hauteur des colonnes à leur épaisseur, dans les intervalles, dans le nombre des colonnes, le mode, la multiplicité ou la simplicité des ornements, la grandeur des filets et des bordures, etc. domine chez les anciens une eurythmie naturelle, qu'a su trouver principalement le sens plein de justesse des Grecs. Ils s'en écartent bien çà et là, dans les détails ; mais, dans l'ensemble, les rapports essentiels sont observés et ne sortent jamais des conditions de la beauté »[664].

Ce progrès de l'art dans le monde grec – parvenant à incarner en ces œuvres l'idéal du Beau en déjouant le sublime – n'est cependant pas manifeste à titre insigne dans l'architecture, mais, plutôt, dans le développement de la sculpture. C'est en effet cet art qui incarnera au plus haut point pour Hegel le génie grec de la beauté. En premier lieu, la scission de l'homme et de l'animal, qui n'est pas encore claire et achevée dans le monde oriental, s'affirme désormais clairement dans la statuaire grecque, laquelle parvient au moyen de la représentation du maintien du corps, la position de la tête, la chevelure, ainsi que le drapé du vêtement, à exprimer un esprit proprement libéré de sa vie animale. « Un point élevé de comparaison est fourni par la différence entre le maintien et la physionomie, qui chez l'homme manifestent l'esprit, et l'extérieur des animaux, qui ne s'élève pas au-dessus de la simple expression de la vie physique, et reste en harmonie avec les besoins naturels ainsi qu'avec la structure de l'organisme animal approprié à ces besoins. Cependant cette mesure est encore indéterminée, parce que la forme

[663] Hegel, *Esthétique*, tome 2, p. 61 / *W14*, p. 303.
[664] *Ibid*., p. 64 / *W14*, p. 306.

humaine en soi, soit quant à l'extérieur du corps, soit quant à l'expression, n'offre nullement par elle-même un caractère idéal. Loin de là, nous pouvons, d'après les beaux modèles de la sculpture grecque, nous faire une idée du chemin que l'idéal avait à faire pour arriver à l'expression spirituellement belle de ses figures »[665].

Par ailleurs, cette clarté de la belle individualité est aussi purification des traces de la vie animale pour laisser paraître sous des traits humains le seul esprit. Le recouvrement de la vie animale s'offre à voir non seulement dans la pureté du marbre, mais aussi dans le vêtement drapé. « Ce que fait l'art idéal en général, pour chacune de ces parties isolées en dissimulant les besoins de la vie animale et ses formes trop saillantes, en effaçant les petites veines, les rides, les petits poils, les aspérités de la peau, etc., et en faisant ressortir seulement l'aspect spirituel de la forme, le vêtement le fait aussi de son côté ; il recouvre le superflu des organes qui, sans doute, sont nécessaires pour la conservation du corps, pour la digestion, etc., mais superflus pour l'expression de l'esprit. On ne peut donc pas dire, sans faire une distinction, que la nudité, dans les représentations de la sculpture, manifeste un sentiment plus élevé du beau, une plus grande liberté morale et la pureté de l'innocence ou les mœurs. Les Grecs montrèrent encore en cela un sens plus juste, plus spirituel »[666]. La statuaire grecque parvient donc bien à la perfection de la forme de l'individualité libre, vidée de sa naturalité, et s'élève à la création du beau.

La manifestation du beau n'est cependant pas une simple expérience esthétique, mais, avant tout, religieuse et politique. Les statues sont des œuvres qui font pleinement partie du monde éthique, là où elles ne sont pour nous désormais que des fruits détachés de l'arbre. Au sein du monde grec, on se rapporte en effet à cette œuvre au moyen du culte, et ce dernier est à son tour la satisfaction suprême d'honorer la grandeur humaine. « Et, pour le peuple, la vue de pareilles œuvres n'était pas un simple spectacle, elle faisait partie de la religion elle-même et de la vie. En général, les Grecs faisaient tout pour la vie publique, dans laquelle chacun trouvait sa satisfaction, son orgueil et sa gloire. Avec ce caractère national, l'art grec n'était pas un simple ornement, mais un besoin vivant, impérieux, qui demandait à être satisfait ; de même que la peinture pour les Vénitiens, à l'époque de leur splendeur. C'est par là seulement que nous pouvons expliquer, malgré les difficultés de la statuaire, cette incroyable quantité de sculptures, ces forêt de statues de toutes espèces, qui se trouvaient jusqu'à mille, deux mille dans une seule ville, à Elis, à Athènes, à Corinthe, et même dans chaque petite localité. Elles n'étaient pas en moins grand nombre dans la grande Grèce et dans les îles »[667]. La présence massive des statues

[665] *Ibid*., p. 130 / *W14*, pp. 377-378.
[666] *Ibid*., p. 155 / *W14*, p. 405.
[667] *Ibid*., p. 177 / *W14*, p. 429.

indique donc bien à quel point cet art était essentiel dans la vie éthique même des Grecs ; la religion esthétique, au fondement de la Cité grecque, repose en grande partie sur l'art de la statuaire. Celui-ci est à la base de l'éducation civique, permettant de figurer les belles individualités que les jeunes gens doivent prendre pour modèle. Les statues sont ce par quoi on se rapporte à l'exercice de la vertu, ce par quoi il sera par la suite possible de manifester le beau en son propre corps. « On doit rapprocher cette détermination de celle selon laquelle l'homme a eu de la valeur, il avait de la dignité pour autant seulement qu'il faisait de sa propre personne une apparition [phénoménale] du beau, qu'il était parvenu, par son activité, à former une belle figure »[668]. L'élévation par le beau à la vertu civique est alors la réalisation même du but que le principe du monde grec commandait depuis l'origine.

Mais cette transfiguration de l'individu dans l'esprit par le beau exclut cependant de soi la contingence et la naturalité. Dans cette élévation à la forme universelle, l'individu n'y est plus reconnu en ce qu'il est pourtant, à savoir une subjectivité dont l'âme pâtit du monde : à la sculpture grecque, « le principe de la profondeur et de l'infinité de la subjectivité, de son union intérieure avec l'être absolu, de l'union spirituelle de l'homme, de l'humanité avec Dieu, lui manque totalement »[669]. La sculpture montre bien la belle individualité éthique, mais refoule cependant comme un autre cette individualité attachée à la naturalité. L'esprit éthique grec se trouve ainsi séparé, ce qui est manifeste, comme nous l'avons déjà vu pour la *PhE*, dans la distinction entre la loi des morts propre à l'οἶκος, et la loi humaine de la πόλις. Face à cette clarté et cette harmonie en lesquelles l'individu vit sereinement se tient comme un autre la puissance étrangère du destin dont elle pâtit. La félicité de la vie éthique grecque est toujours menacée par l'avènement d'un chaos, le surgissement d'une démesure dans l'acte, le retour du monstrueux qui avait pourtant été vaincu, comme le montre le mythe tragique d'Œdipe. Le monde grec fait fond sur une ignorance tragique de soi, laquelle est la limite même du principe de la belle individualité éthique. « Ce monde est beau, mais le vrai est toujours supérieur ; la beauté n'est pas encore la vérité. C'est ce beau, constituant le moyen-terme de l'éthique et du juridique, qui est saisi, voulu par l'individu libre, la libre individualité, mais pas encore dans la détermination de la moralité (*Moralität*), bien plutôt comme mœurs (*Sitte*), selon le côté objectif de la volonté. La volonté ne s'est pas encore approfondie jusqu'à l'idéalité de l'être pour soi, elle n'est pas parvenue à l'intériorité de l'être pour soi »[670].

---

[668] Hegel, *PH*, p. 388 / *GW 27,1*, p. 308.
[669] Hegel, *Esthétique*, tome 2, p. 206 / *W14*, p. 461 ; trad. modifiée.
[670] Hegel, *PH*, p. 401 / *GW 27,1*, pp. 321-322.

A cette individualité manque donc encore la conscience morale, et la conscience jugeante apparaît comme la nécessité aveugle de la Némésis. Achille et Ulysse sont tous deux des héros fatigués qui n'ont accompli leur but, la chute de Troie, qu'en pâtissant du destin. « Ainsi tous deux ont porté la peine de l'existence finie, et la Némésis a obtenu son droit, à la fois, dans la ruine de Troie et dans la destinée des héros grecs. Mais la Némésis, c'est ici seulement l'ancienne Justice, qui rabaisse tout ce qui s'élève pour établir le simple équilibre du bonheur et du malheur, qui représente et exprime uniquement l'existence finie, sans autre caractère moral plus déterminé. Telle est la juridiction épique du destin dans le domaine des événements. La conciliation générale, c'est le simple nivellement »[671]. Il est donc une loi contre laquelle cette belle individualité éthique ne peut rien, si ce n'est subir un châtiment dans lequel elle n'est ni tout à fait innocente ni tout à fait coupable, châtiment qui peut se payer de la vie. La justice du destin aveugle est simple châtiment pour l'individualité qui a dépassé la place et la mesure qui lui étaient assignées dans son rapports aux autres individualités éthiques. C'est alors dans la maturité de l'esprit grec, parvenu au sommet de sa vie, que la faille sur laquelle s'est édifié le monde grec s'ouvre et que les puissances chtoniennes effrayantes commencent à engloutir en soi les individus dans la nuit du destin. On doit à la tragédie, et singulièrement à la tragédie attique, la tentative de présenter dans l'art une réconciliation plus haute de l'individualité avec l'ordre éthique. C'est là, après la sculpture, le point culminant de l'art grec qui cherche à réconcilier avec son monde la belle individualité éthique abîmée par le destin.

3. La tragédie

Le monde grec n'est donc pas seulement le triomphe de la sculpture, mais aussi l'entrée de la poésie dramatique sur la scène de l'histoire de l'art. La poésie dramatique expose en effet « une action complète comme s'accomplissant sous nos yeux ; et celle-ci, en même temps, paraît émaner des passions et de la volonté intime des personnages qui la développent. De même son résultat est décidé par la nature essentielle des fins qu'ils poursuivent, de leur caractère et des collisions où ils sont engagés »[672]. Accomplissement de la forme épique et lyrique, la représentation scénique de l'action présente le mouvement vivant de la libre individualité qui poursuit, dans le combat qui est le sien, une fin morale universelle. « Ce mode d'existence se rencontre là où le concept éthique (*sittliche Begriff*), la justice, et sa liberté rationnelle se sont déjà élaborés et ont fait leurs preuves sous la forme d'un ordre *légal*, de sorte qu'ils existent

[671] Hegel, *Esthétique*, tome 2, p. 686 / *W15*, pp. 548-549.
[672] *Ibid*., p. 621 / *W15*, p. 474.

aussi dans l'extérieur en tant que nécessité immobile en soi, sans dépendre de l'individualité et de la subjectivité particulières de l'âme et du caractère. Tel est le cas de la *vie de l'Etat*, quand elle parvient à se constituer de manière conforme au concept de l'Etat (…) en effet dans un Etat digne de ce nom, les lois, les coutumes et les droits, à condition qu'ils constituent les déterminations universelles, rationnelles, de la liberté, tiennent alors précisément la valeur de leur *universalité* et de leur abstraction, n'étant plus conditionnés par la contingence propre à la volonté individuelle et aux caractères particuliers »[673]. Or ce monde grec est justement celui de cette belle individualité qui arrache, par un travail de culture, son être naturel pour l'élever à la vertu, c'est-à-dire conformation de son agir aux puissances universelles et rationnelles de la liberté. Les dieux et les héros sont les représentations individuelles de ces puissances universelles, et il fallait pour que ces représentations soient possibles que la vie de l'Etat parviennent « à se constituer de manière conforme au concept de l'Etat », ce à quoi elle est parvenue sous la forme immédiate de la Cité grecque. « Nous devons donc chercher le véritable commencement de la poésie dramatique chez *les Grecs.* C'est là, en effet, qu'en général le principe de la libre individualité apparaît pour la première fois et rend possible le développement de la forme classique de l'art »[674]. C'est ainsi que la tragédie est par excellence un art non pas seulement religieux, mais bien politique : en elle se figure le déchirement de l'harmonie des puissances éthiques constitutives de l'Etat et le sacrifice d'individualités héroïques pour l'actualisation de ces lois.

Hegel, en premier lieu, ne manque pas de rappeler l'« âge héroïque » auquel appartient la poésie dramatique grecque, au même titre que pouvait l'être sous sa forme épique l'*Odyssée* d'Homère. « En effet, dans les temps héroïques seulement, les puissances morales qui gouvernent le monde peuvent apparaître sous la forme de divinités, avec leur fraîcheur primitive. Non encore formulées soit comme lois de l'Etat, soit comme préceptes ou devoirs moraux, elles se mettent en scène elles-mêmes, sous les traits des personnages dont elles déterminent les actes sans leur ôter la libre individualité »[675]. Les dieux et les héros de la mythologie grecque, matière de la poésie dramatique, représentent sous la forme de la libre individualité des lois, des devoirs, des préceptes, qui sont les déterminations universelles de l'Etat. Le spectateur voit apparaître sur la scène tragique la figure humaine l'essence même de l'Etat, puissances auxquelles il est soumis en sa destinée. Ce qui caractérise plus en avant la tragédie, en effet, c'est le *pathos* qui affecte les protagonistes du drame dès lors que l'harmonie

[673] *Ibid*., tome 1, p. 258 / *W13*, p. 239.
[674] *Ibid*., tome 2, p. 674 / *W15*, p. 535.
[675] *Ibid*., p. 677 / *W15*, p. 539.

de ces puissances se trouvent désordonnée. « Le second élément est formé par le *pathos* individuel qui pousse les personnages à s'opposer les uns aux autres avec un droit manifeste et qui engendre par là des conflits. (…) Ce sont de fortes figures qui sont seulement ce qu'elles sont, exemptes de collisions intérieures et de toute indécision ou de tout autre "pathos", que pourrait faire naître la reconnaissance du droit d'autrui. Ces caractères élevés puisent en eux-mêmes (au contraire de notre ironie moderne) leur énergie propre. Leur volonté, cependant, s'appuie sur, et représente, une puissance éthique légitime et déterminée »[676].

La poésie dramatique représente donc le déchirement de l'ordre éthique dont pâtissent les humains. L'enjeu du drame est alors pour les protagonistes de rétablir l'harmonie éthique en réconciliant les puissances en conflit, c'est-à-dire en les rééquilibrant. Tout est en effet dans la mesure, et, partant, dans la juste distance que les puissances éthiques doivent opérer les unes à l'encontre des autres. Le conflit qui initie la tragédie est d'abord dû à l'extension illégitime, voire monstrueuse, d'une puissance sur une autre. Il appartient à ceux qui ont pour devoir d'accomplir ces puissances de restaurer la justice et d'aller jusqu'au sacrifice de soi pour elle. On peut comprendre à partir de cela le rôle du *chœur* dans la tragédie, qui est la conscience morale. Observant la scène, représentation du peuple, il incarne lui-même la souffrance des individus confrontés au destin, ainsi que la volonté de résoudre le plus pacifiquement possible la dissonance conflictuelle. « Le chœur, en effet, représente la conscience morale, avec son caractère le plus élevé, ennemie de tout faux conflit et cherchant une issue à la lutte (…) c'est l'élément moral de l'action héroïque, sa substance même ; de même que, par opposition avec les héros qui sont en scène, il représente le peuple. C'est le sol fécond sur lequel croissent et s'élèvent les personnages, comme il est des fleurs et des arbres qui ne croissent bien que sur le terrain qui leur est propre et naturel »[677]. Son rôle est donc essentiel à l'œuvre, il est en est le contenu intime, celui-là même qui exprime la conscience de soi du citoyen grec, des valeurs qui doivent être les siennes, mais aussi de son effroi face aux puissances du destin.

La nature des conflits peut être diverse, elle tient néanmoins pour beaucoup, nous le savons déjà, au rapport de la famille et de l'Etat, c'est-à-dire le conflit entre la puissance éthique de la piété et de la sainteté des liens du sang, et la puissance éthique du gouvernement des hommes. Antigone reste à ce titre pour Hegel, encore à l'heure des cours d'Esthétique, le chef-d'œuvre de cet art. « Aussi, parmi les chefs-d'œuvre de l'art dramatique ancien et moderne (et ils ne sont pas si nombreux qu'on ne puisse et doive les connaître tous), l'*Antigone* me paraît,

[676] *Ibid*., p. 678 / *W15*, pp. 539-540.
[677] *Ibid*., p. 679 / *W15*, p. 541.

sous ce rapport, le plus parfait et le plus excellent »[678]. Si l'œuvre d'Antigone s'achève par les morts d'Antigone, d'Hémon et d'Eurydice, Hegel précise néanmoins que l'action tragique ne s'achève pas nécessairement dans la mort, comme les *Euménides* ou *Philoctète* en témoignent. La résolution du conflit qui sans doute marque le plus Hegel est celle d'*Œdipe à Colone*, pièce antique qui est à ses yeux la plus moderne, c'est-à-dire aussi la plus proche de la conscience chrétienne. « Il est un mode de dénouement plus beau et moins artificiel, c'est celui qui s'opère par une *conciliation intérieure* dans l'âme du héros, et qui, par ce caractère subjectif ou personnel, se rapproche du genre moderne. Nous trouvons ici l'exemple le plus parfait dans l'*Œdipe à Colone*, conception digne d'être éternellement admirée (…) Dans cette interprétation de l'énigme de sa vie, il a, comme Adam lorsqu'il acquit la science du bien et du mal, perdu son bonheur. Maintenant lui, le *voyant*, il se rend aveugle, se bannit du trône et s'exile de Thèbes, comme Adam et Eve sont chassés du Paradis. Vieux proscrit, il va traîner une vie errante et misérable. Cependant le vieillard, accablé d'infortunes, qui, à Colone, au lieu d'écouter la prière de son fils, qui le supplie de revenir, lui envoie sa malédiction, efface en lui-même tout désaccord ; il se purifie lui-même. Un dieu l'appelle à lui, son œil aveugle s'éclaircit et se rouvre à la lumière. Ses os seront le salut et le rempart de la ville qui le reçoit comme un hôte. Cette glorification dans la mort est, pour nous comme pour lui, une conciliation qui s'accomplit en lui-même et dans sa propre personne »[679].

La libre individualité apparaît ici comme le lieu même de la réconciliation, et sa mort y est glorifiée comme figure de la rédemption : Œdipe errant a retrouvé sa patrie, Colone, qu'il défendra justement jusqu'après sa mort en tant qu'Erynnie, tandis qu'il sera bienveillant pour les habitants du lieu. Il est frappant de voir Hegel comparer cette tragédie grecque au mythe biblique d'Adam et Eve, comme si se jouait dans cette pièce une conscience de soi qui aurait déjà pénétré le sens intérieur de la culpabilité. Cependant, Hegel ne va pas à aller, comme certains des commentateurs, à faire d'Œdipe une préfiguration du Christ, et à voir en lui une conscience rédemptrice. « On a voulu trouver là un pressentiment de l'idée chrétienne. On a vu l'image d'un pécheur que Dieu reçoit en grâce, dans le héros qui se frappe dans son existence mortelle, et qui, ayant expié ses crimes, reçoit, dans sa mort, la félicité. Mais la conciliation chrétienne est une glorification de l'âme, qui, purifiée à la source du salut éternel, s'élève au-dessus de son existence mortelle (…) La glorification d'Œdipe, au contraire, n'est toujours que le rétablissement antique de l'accord des puissances éthiques après le combat, leur retour, après

[678] *Ibid*., p. 687 / *W15*, p. 550.
[679] *Ibid*., pp. 688-689 / *W15*, p. 551.

la violation, à l'unité et à l'harmonie »[680]. La réconciliation que propose la tragédie n'est donc pas totale, elle n'est pas encore proprement spirituelle, mais reste attachée à la naturalité, et l'expiation d'Œdipe n'est pas encore « expiation de son individualité terrestre ». Le bel art grec atteint ainsi ses limites, qui sont justement celles-là qui masquent à la conscience la vérité du destin, à savoir que celui-ci n'est pas autre que le Soi, et que ce destin, dans la profondeur de la conscience morale, peut encore être outrepassé. Parvenu à ce point de conscience dans l'art tragique, l'individu y pressent un principe plus profond que la beauté, qui ne serait qu'un voile recouvrant la vérité de ce qu'est la libre individualité en son intériorité. De là commence alors le déclin du monde grec, appelé à voir son principe être destitué à mesure que la nouvelle conscience de soi de l'individu s'affirme dans l'élément de la pensée.

4. Le déclin du monde grec

Le début du déclin du monde grec, sous son aspect extérieur, est l'avènement de la guerre du Péloponnèse. Cet événement majeur de l'histoire mondiale met en avant la rivalité d'Athènes, Cité emblématique de l'âge d'or du classicisme, et de Sparte, figure de la Cité militaire. Athènes était en effet au centre d'une coopération entre Cités, et de par son importance revendiquait l'hégémonie du monde grec. Mais l'ordre même du monde grec ne permet pas la possibilité d'une union sous le commandement d'une seule Cité : chaque Cité aspire à l'indépendance et ne peut permettre de se soumettre à une autre Cité. Or s'il est pourtant essentiel à la vie éthique de pouvoir trouver un tel centre, ce besoin ne peut être satisfait, et l'issue ne peut être que la guerre. La revendication spartiate participa alors de la corruption du monde grec, « en transformant la démocratie en oligarchie dans toutes les villes »[681] et en s'alliant avec les Perses. « Mais les villes, avec Thèbes à leur tête, se rebellèrent : elles rejetèrent le joug de Sparte, qui commença alors à péricliter. Nous voyons les Messéniens tout comme les Arcadiens se rétablir et s'organiser en Etats. Thèbes, dont la grandeur fut restaurée seulement par Pélopidas et Epaminondas, retrouva ensuite son rôle d'antan. Pélopidas et Epaminondas moururent, et la situation précédente réapparut presque à l'identique, de telle sorte cependant que la Grèce se trouva désormais imbriquée dans des relations complexes d'amitié et d'hostilité de toutes sortes entre les cités ; et qu'aucun Etat ne pouvait subsister dans de tels rapports, sans

[680] *Ibid*., p. 689 / *W15*, pp. 551-552 ; trad. modifiée.
[681] Hegel, *PH*, p. 417 / *GW 27,1*, p. 339.

qu'une autorité quelle qu'elle soit y ait rétabli la paix et le calme. Cette autorité devait donc venir de l'extérieur »[682].

Cette autorité venant de l'extérieur qui réunira politiquement les Cités est celle de Philippe II de Macédoine et de son fils Alexandre le Grand. Lorsque Hegel, dans la première page consacrée au monde grec, écrivait qu'Alexandre était « le jeune homme effectif, qui se tient au sommet de la jeunesse parvenue à la parfaite maturité et qui accomplit le tout »[683], nous comprenons désormais ce que signifie accomplir le tout : rassembler politiquement – alors que cette union existe déjà dans la culture religieuse et esthétique de leur temps – le monde grec, en procédant à l'unification des Cités, ce qui signifie, cependant aussi, la destruction de leur ordre éthique. Le point culminant du monde grec, dans l'engloutissement impérial des Cités, est alors la réunification du monde grec au monde oriental : Alexandre, de culture grecque, va élever le monde oriental à une sphère plus haute. Son action est ainsi la préservation même de la mémoire de l'esprit grec, qui n'était plus alors présent dans la vie politique, et de l'avoir parachevé en Orient. « Ce second jeune homme [figure] de la Grèce a rassemblé, sous sa nouvelle bannière, le pays à sa maturité dans toutes les sortes de savoir-faire, et il en devint la souveraine volonté. Ce pays n'était cependant plus effectif, il avait achevé en lui-même sa formation, et sa vie politique l'avait abandonné. Alexandre a contenu l'émotion encore présente, la pulsation intérieure de la vie grecque à l'intérieur du pays, l'a ensuite tournée vers la mère patrie de la Grèce, vers l'est, l'Orient, et a mis fin pour un temps au vieux combat de l'Est et de l'Ouest, qui n'a éclaté de nouveau qu'après une longue période. Il s'est ainsi, d'un côté, vengé sur l'Orient, le pays du soleil levant, du mal que la Grèce avait subi ; mais, de l'autre, il a également rendu au centuple tout le bien que la Grèce avait reçu de là-bas aux commencements de sa formation, dans la mesure où il fit alors profiter l'Orient du stade élevé de maturité et de bonheur que la Grèce avait atteint en faisant fructifier ce bien initial. Telle est la grande œuvre d'Alexandre, sa grande, immortelle action : avoir hellénisé l'Asie occidentale »[684].

La corruption du monde grec et son retour oriental n'aura été cependant possible que parce que celui-ci s'est corrompu aussi de l'intérieur. La défaite militaire n'est pas la seule explication au déclin du monde grec, ou, plutôt, n'en est justement que l'explication extérieure, et ce déclin réside plus intimement dans les limites intérieures profondes du monde grec. Nous l'avons déjà dit, celui-ci est caractérisé par l'*immédiateté* : la vie éthique est essentiellement *coutumes* et *mœurs*, et la représentation des puissances éthiques se donnent à leur intuition dans

[682] *Ibid*., p. 417 / *GW 27,1*, pp. 339-340.
[683] *Ibid*., p. 367 / *GW 27,1*, p. 284.
[684] *Ibid*., p. 423 / *GW 27,1*, pp. 346-347.

les belles œuvres d'art. Mais l'esprit grec n'est pas encore parvenu à la conscience morale. S'il s'élève en tant qu'individu à la vertu, à exprimer de lui-même la beauté, le fondement de l'action n'est pas encore réfléchi en soi-même. Il n'y a pas encore eu d'examen rationnel des lois : ce n'est pas encore *ma* raison, *mon* individualité qui s'est assuré de la valeur de l'action et du beau. Or face à l'effroi du destin et devant l'absence de reconnaissance de la vie naturelle de l'homme advient en Grèce un processus d'intériorisation : l'édification dans la conscience même d'un « tribunal intérieur ». Ce qui est reçu immédiatement n'a pas en soi une valeur, et le beau et le juste ne peuvent recevoir leur valeur que d'un examen rationnel de ce qu'ils sont. « La religion des Grecs, leur conscience de l'absolu, est la beauté, c'est-à-dire le spirituel affecté par des moments sensibles. C'est pourquoi l'art était leur religion et leur culte. Leur dieu est la belle individualité, et le dieu était beau, il n'était pas encore vrai. De même leur constitution, leurs lois, le juridique et l'éthique ont pris la forme de l'habitude. La manière dont ils ont été vécus et estimés est encore celle, immédiate, des coutumes éthiques et de l'habitude ; et il manquait encore à la conscience la connaissance du principe de la subjectivité, de la conscience morale : la réflexion de la pensée en elle-même, selon laquelle ce qui doit ici valoir comme le vrai est confirmé par *ma* raison ou par le témoignage de *mon* esprit, par *mon* sentiment. Il manque donc ici l'infinité de l'esprit, qui est un tribunal intérieur, devant lequel tout ce qui a une valeur doit se justifier »[685]. L'avènement de la philosophie, et, plus singulièrement, de la figure de Socrate marque donc un tournant pour le monde grec, et doit le précipiter à son déclin dans la mesure où l'examen rationnel de la religion et de la constitution vont révéler leur absence de fondement.

Socrate est alors, comme peut l'écrire Hegel, une figure tragique : « Le destin de Socrate est digne de la plus grand tragédie »[686]. Socrate est en effet dans son droit : il porte en lui le principe supérieur de la pensée auquel la volonté universelle aspire, et il révèle ce principe, la libre pensée, le tribunal intérieur de la raison, aux citoyens d'Athènes. L'exercice de son droit est en même temps destruction du droit existant dans les figures divines et héroïques pour une part, dans les coutumes d'autre part ; les Athéniens étaient donc aussi dans leur droit lorsqu'ils condamnèrent Socrate à mort, car Socrate effectivement a corrompu la Cité. En lui s'avance déjà le nouveau monde, et même si Socrate meurt en tant qu'individu, le principe qu'il incarna s'étend déjà à l'ensemble du monde grec pour bientôt le renverser. « Socrate n'est pas mort innocent, [sinon] sa mort ne serait pas tragique, mais simplement émouvante. Les grands personnages tragiques sont ceux qui ne meurent pas innocents. En la personne de Socrate

[685] *Ibid*., p. 418 / *GW 27,1*, pp. 340-341.
[686] *Ibid*., p. 420 / *GW 27,1*, p. 343.

apparaît le principe supérieur dans sa forme libre et plus pure, celle de la pensée. C'est ici que se produit la rupture entre la réalité effective et la pensée »[687]. Ici le monde grec se déchire. La réalité effective ne correspond pas avec l'être que conçoit ma raison, et la Cité grecque reste encore attaché à l'ancien principe oriental. « Ce qui est intérieur, moral, n'est pas l'affaire de l'Etat. Mais la vie de l'Etat athénien a gardé quelque chose de l'Etat asiatique, dans la mesure où objectivité et subjectivité forment une unité indissociable »[688]. Or voilà que l'objectivité – les lois, les coutumes, etc. – a été séparée de la subjectivité qui est retournée en soi-même, et aspire non seulement à la reconnaissance de cette intériorité, mais également à ce que l'objectivité s'y conforme. La pensée dès lors ne pouvait que corrompre les institutions de la vie politique et religieuse grecque.

Dans la mesure cependant où cette vie est fondée dans l'art classique, c'est donc au plus haut point dans l'art que nous devons voir s'opérer cette corruption. Si la tragédie, avec la sculpture, a formé la plus haute représentation de la belle individualité, dès lors que les puissances effrayantes du destin s'évanouissent dans leur rapport à la pensée rationnelle, les dieux et les héros deviennent risibles. Si l'art en effet n'est pas à même de révéler le vrai – la raison même pour laquelle Platon a pu condamner la poésie d'Hésiode et d'Homère –, et si seule la raison peut y prétendre, alors l'art se détourne de la vérité. Il n'a plus qu'à rire des puissances qui soumettent l'individu tragique pâtissant de son ignorance. La comédie est alors le dernier des arts, car en elle l'art s'est aboli : renonçant à figurer l'infini dans le sensible, il est le lieu de la plus haute liberté en laquelle l'homme se moque de la corruption des dieux, des hommes et des institutions. « Dans l'ancienne comédie [Hegel oppose ici la comédie des Grecs à celle de la modernité], ce sont, au moins, les intérêt généraux et publics qui sont représentés, les hommes d'Etat et leur manière de diriger les affaires publiques, de faire la paix ou la guerre ; c'est le peuple et ses situations morales, la philosophie et sa corruption, etc. Dès lors, ici, ne pouvaient trouver parfaitement place, ni le tableau varié du cœur humain, du caractère particulier des individus, ni les détails de la vie, ou le développement d'une intrigue. De même l'intérêt n'est pas uniquement suscité par le sort des personnages. Au lieu de se concentrer sur ces côtés particuliers de l'action, il se porte, avant tout, sur la lutte des puissances morales, et sur le dénouement de cette lutte entre les puissances divines qui règnent dans l'âme humaine. A l'exemple des représentants individuels de ces puissances, c'est-à-dire des héros tragiques, les figures comiques manifestent, de leur côté, la corruption générale et les causes qui ont perverti, dans la réalité présente, les institutions sociales et miné les bases de l'existence

[687] *Ibid*., p. 421 / *GW 27,1*, p. 344.
[688] *Ibid*., p. 420 / *GW 27,1*, p. 344.

publique »[689]. La comédie est ainsi bien le dernier art de la poésie dramatique, qui accomplit une mort déjà actée par la pensée ; elle-même est la représentation de la corruption et du déclin ; elle ne parvient ainsi au plein jour que lorsque la réalité effective se manifeste comme tragédie et son cours comme catastrophique, elle est ainsi la dernière manifestation de la félicité grecque, qui dans son rire s'achève pour laisser venir au monde la douleur infinie de l'esprit, douleur qui est celle du monde romain et de la religion qui naît en son Empire, le christianisme.

C. Le monde romain ou l'esprit en attente de sa résurrection

Le déclin du monde grec, comme l'avait déjà décrit Hegel au cours de la *PhE* au seuil de la section « Religion révélée », est non seulement marqué par la dissolution de la religion de l'art, mais, plus encore, par la mort de l'esprit. Si le christianisme surgira au cœur du monde romain et aura pour allégorie centrale de son mythe la mort et la résurrection de Dieu, c'est que cette ultime religion fait justement fond sur une telle expérience de la mort de Dieu et sa résurrection. « Rome a rassemblé et enfermé les dieux et tous les esprits dans le panthéon de sa domination mondiale, elle a accumulé tous les malheurs et toutes les douleurs. Elle a brisé le cœur du monde, et c'est seulement à partir du cœur du monde qui se sent malheureux, à partir de cette tristesse de la naturalité de l'esprit, que l'esprit libre put se développer, s'élever »[690]. A l'inverse du monde grec, où l'esprit trouvait un équilibre et une sérénité dans une belle-apparence, un sentiment de bien-être avec l'objectivité, le monde romain est celui de la scission et de la perte de soi : le fond obscur et énigmatique que le monde grec dissimulait surgit des profondeurs et laisse désormais l'esprit face à une nature en laquelle il ne se reconnaît plus. Plus encore, c'est l'esprit lui-même qui est redevenu nature. Le monde romain est un monde brutal, sauvage et disproportionné. Nous retrouvons en lui le caractère gigantesque et monstrueux qui était déjà celui du monde oriental, et où la liberté peinait à se détacher de l'enracinement de l'esprit en la nature. Il n'y a cependant jamais de retour purement identique à une forme antérieure de l'esprit, sans que ce retour ne soit marqué du sceau de la différence, et, avec lui, du progrès de la liberté. Tout l'enjeu est alors de déterminer en quoi le monde romain, en dépit de ses nombreuses ressemblances avec le monde oriental, admet en son sein

[689] Hegel, *Esthétique*, tome 2, pp. 674-675 / *W15*, pp. 535-536.
[690] Hegel, *PH*, p. 431 / *GW 27,1*, p. 353.

non seulement un progrès politique, mais aussi, du point de vue religieux, donnera naissance à une religion qui sera plus à même de saisir l'essence de l'esprit absolu que ne le pouvait la religion de l'art des Grecs. En cela, nous avons encore à comprendre en quoi l'événement décisif de la naissance du christianisme et le développement de l'art romantique qu'il rendra par la suite possible, fait fond sur une mort de l'art inexorable et destinée à se répéter à mesure que s'épuise dans l'approfondissement de l'intériorité de l'esprit.

En premier lieu, une remarque de Hegel sur l'origine qu'il suppose au monde romain nous indique une différence notable d'avec le monde oriental : non plus un patriarcat mais le brigandage serait au fondement de la communauté politique romain. « Ici, le point de départ n'est pas une famille, une forme patriarcale ; ce n'est pas non plus une union, un mélange [de familles] dont le but serait de vivre en paix ; mais le territoire, ouvert, est pris pour but par une bande de brigands, quel que soit leur rapport avec Romulus, Enée, Numitor, etc. (…) Quoi qu'il en soit de la connexion avec Troie, Rome est [issue] d'une fraternisation entre des bergers et des brigands, formée par Romulus et Rémus. Cette première société s'est élargie en une *colluvies*, ce faisant elle s'est transformée en une *urbs omnia asyle* pour affranchis, sans-patrie (*Heimatlose*) et criminels »[691]. Cette remarque nous invite ainsi à comprendre la naissance de ce monde depuis l'expérience de l'exil et de l'expatriation : le principe constitutif de ce monde est une subjectivité violente et violentée du fait même d'une absence originelle de reconnaissance juridique et politique. Le monde romain est celui de la domination d'une communauté des sans-patrie. Une telle considération n'est-elle pas alors décisive pour comprendre ce qui peut-être constitue la perspective centrale du regard hégélien sur le monde romain, à savoir un monde qui n'a jamais et ne sera jamais une patrie pour ses citoyens ? Plus encore, n'est-ce pas en ce monde, et en lui seulement, que la religion juive, destinée à devenir le christianisme, pouvait se développer, étant la religion par excellence des expatriés ?

Nous devons en second lieu rappeler la dépréciation qu'adresse Hegel à l'encontre de la religion romaine. Elle n'est pas le prolongement de la religion grecque, et ce malgré ses nombreux emprunts, mais seulement sa coquille vide et destinée à n'être qu'un outil au service du politique. Afin de faire valoir cette idée, Hegel rappelle le récit de l'enlèvement des Sabines transmis par Tite-Live. « Selon une tradition également déterminée, les premiers Romains n'avaient pas de femmes. N'en ayant pas, ils invitèrent les peuples voisins à une fête cultuelle. Comme ceux-ci n'avaient pas et ne voulurent pas avoir, même plus tard, de relations avec eux fondées sur le mariage, ils usèrent du rapt – les Etrusques et les Latins ne vinrent pas, seul vint

[691] *Ibid*., p. 432 / *GW 27,1*, pp. 354-355.

le peuple montagnard des Sabins, duquel ils prirent les femmes ; montrant déjà par là combien ils s'y entendaient pour se servir du culte divin comme d'un prétexte. Ici, déjà, s'exprime le caractère principal de la religion romaine : ce serait [un moyen au service d']une fin politique »[692]. Le culte des divinités est ainsi instrumentalisé, et ne possède plus, comme c'était encore le cas en Grèce, la fonction de révéler l'essence de l'esprit au-delà du politique.

Comme le note par ailleurs Gilles Marmasse dans son ouvrage *Force et fragilité des normes*, le problème central du monde romain est celui de la scission entre le droit privé où règne l'égalité, et la vie publique de la religion, de l'art et de la philosophie, en lesquels la communauté, qui aurait dû trouver en ces activités la plus haute satisfaction de soi-même, ne parvient pas à se retrouver faute d'un Etat à même de conférer aux individus une reconnaissance et une liberté authentique[693]. De cette scission provient l'enracinement de l'esprit romain dans la sphère pratique et utilitaire, sans qu'une vie théorique véritable ne fut rendue possible. « Chez les Romains, nous n'avons donc pas affaire à une vie spirituelle et libre en soi, une vie qui prendrait plaisir à une intuition théorique, mais il s'agit seulement d'une vie inerte, d'une vitalité qui ne prend pour but que ce qu'elle comprend pratiquement, pour faire valoir l'universel rigide, qui se maintient en pratique »[694]. Ce culte de l'utilité – dont l'écho se fera entendre dans l'*Aufklärung*[695] – est ainsi caractéristique d'un monde romain où la connaissance est centrée autour de l'entendement et non de la raison.

Ce rapport d'entendement à l'être est cependant constitutif du progrès effectué par le monde romain au regard du despotisme oriental et de la démocratie grecque. En effet, en séparant d'un côté la religion et de l'autre la sphère du droit privé, les Romains purent constituer une autonomie de ce droit et promouvoir en ce sens la liberté de l'esprit. « Nous devons l'élaboration du droit au sens juridique [du terme] à l'entendement des Romains, [qui est] sans liberté et sans cœur (*gemütlos*). C'est un grand présent, mais il ne faut pas considérer un tel droit comme le point ultime de la sagesse ou de la raison (…) Les Romains réalisèrent la grande

---

[692] *Ibid*.

[693] Cf. Gilles Marmasse, *Force et fragilité des normes*, pp. 232-233 : « L'esprit romain se caractérise quant à lui par la scission entre la vie "privée" du droit de propriété, dans laquelle les individus sont reconnus comme égaux, et la vie publique, dans laquelle ils sont soumis à un Etat qui méprise leurs intérêts propres. Alors que rien ne vaut en Grèce que les individus, à Rome c'est la puissance étatique qui domine, une puissance anonyme qui réclame des hommes un complet sacrifice ».

[694] Hegel, *PH*, p. 431 / *GW 27,1*, pp. 353-354.

[695] Le parallèle entre la religion romaine et la religion de l'*Aufklärung* est dressé par Hegel lui-même : « Récemment, l'entendement de l'*Aufklärung*, s'est pareillement emparé du contenu de la religion, et il l'a d'abord fait sien, croyant posséder en cela toute la religion ; mais ce qui s'est au contraire nécessairement passé, c'est que ce que la religion et la philosophie avaient de plus élevé s'en est séparé, toutes deux sachant être reconnaissantes à l'entendement de ce que, mêlant la religion avec l'entendement, il a supprimé ce mélange avec la raison de ce qui est simplement fini, borné, et permis au fini de se constituer en un champ [d'activité] particulier. » (cf. *PH*, pp. 437-438 / *GW 27,1*, p. 361).

séparation. Il leur revient la gloire d'avoir découvert et élaboré le droit au sens juridique, et le moment sans âme de la personnalité abstraite. Mais ils en furent eux-mêmes les victimes et ils ont ainsi préparé quelque chose pour les générations suivantes, ils leur ont conquis de cette manière la liberté de l'esprit, et leur ont épargné un travail ingrat. Pourtant, ils n'ont pas encore eu esprit, cœur (*Gemüt*) et religion en même temps ; non que pour eux esprit, cœur et religion soient divorcés du droit formel ; mais ils ont élaboré ce dernier côté indépendamment, ce qui fait que l'autre côté s'en détacha, s'en sépara donc entièrement »[696].

Qu'en est-il dès lors du développement de l'art dans un monde qui ne n'admet pas de vie libre et de plaisir à l'intuition théorique ? Partant du constat hégélien d'un monde réduit à l'utilité pratique, l'art doit pâtir de ce rapport à l'être et devenir lui-même un simple artifice superficiel et dépourvu d'intériorité : l'art est essentiellement réduit à son aspect technique, ce qui est bien entendu pour Hegel un aspect central de l'art, mais non pas un aspect suffisant pour y développer la beauté. Le constat de Hegel est alors sévère à l'égard de l'art romain : il n'est en général pas beau. « Lorsqu'on a la technique, écrit-il, on peut se laisser aller à la beauté dans sa liberté, l'art du beau peut se développer librement. Mais ils sont bien malheureux et à plaindre ceux qui pensent que l'essence de l'art se trouverait dans ce côté technique, et qui croient y trouver le [point] suprême. Dans l'art, le métier (*Handwerk*) n'est pourtant pas le début, mais seulement le pourtour du côté extérieur »[697]. Si les Romains ont ainsi pu faire progresser les arts quant à leur aspect technique – ce que Hegel ne récuse pas – ils n'ont pas su présenter l'idéal du Beau dans leurs œuvres, et, par conséquent, n'ont pu témoigner en elles d'une vie éthique libre, mais, plutôt, auront révélé la dimension égoïste et utilitaire de la société civile.

Plus spécifiquement, pour reprendre l'ordre de la classification hégélienne des arts, nous voyons une architecture ayant troqué la noblesse et la simplicité des Grecs au profit du faste et de l'ostentation des richesses. « L'architecture des Romains, sans parler de cette nouvelle construction cintre, avait, en général, une autre étendue et un autre caractère que l'architecture grecque. Les Grecs, malgré la parfaite conformité au but, se distinguaient par la perfection artistique, par la noblesse, la simplicité, aussi bien que par la légèreté et l'élégance de leurs ornements. Les Romains, au contraire, sont, il est vrai, plus ingénieux dans la partie mécanique ; mais s'ils affectent aussi plus de richesses et de faste, c'est avec moins de noblesse et de grâce »[698]. Une architecture reflétant la domination de l'individualité privée, en opposition au public, est donc au principe chez les Romains. « Chez les Grecs, des constructions publiques,

[696] Hegel, *PH*, p. 437 / *GW 27,1*, pp. 360-361.
[697] *Ibid*., p. 437 / *GW 27,1*, p. 361.
[698] Hegel, *Esthétique*, tome 2, p. 85 / *W14*, p. 329.

des temples, des colonnades et des portiques où l'on pouvait s'arrêter ou se promener pendant le jour, des avenues, comme le fameux escalier qui conduisait à l'Acropolis, à Athènes, étaient devenus le principal objet de l'architecture. Chez les Romains, au contraire, apparaît le luxe des maisons particulières, des villas surtout ; de même que la magnificence des palais des empereurs, des bains publics, des théâtres, des cirques, des amphithéâtres, des aqueducs, des fontaines, etc. Mais de tels édifices, chez lesquels l'utilité reste le caractère dominant, ne peuvent toujours, plus ou moins, donner lieu à la beauté que comme ornement. Ce qui offre le plus de liberté, dans cette sphère, est donc le but religieux ; c'est le temple, comme servant d'abri à un objet divin, qui appartient déjà aux beaux-arts et a été façonné par la sculpture : à la statue du dieu »[699]. Il y a néanmoins un progrès notable dans l'architecture romaine, qui prépare le développement ultérieur de l'architecture romantique. « On peut considérer comme une forme intermédiaire, entre l'*architecture* grecque et l'architecture chrétienne, l'architecture *romaine*, en tant que, chez elle, commence l'emploi de l'arcade et de la voûte »[700]. Autrement dit, malgré l'absence de beauté des édifices romains, le développement des techniques vont permettre une nouvelle forme d'art qui, si elle ne pourra rivaliser avec l'architecture grecque en terme de beauté, pourra néanmoins présenter l'absolu sous une forme qui convient à un art qui, paradoxalement, sait qu'elle ne peut exprimer l'absolu sous sa forme sensible : le développement technique des Romains est précisément ce qui permettra à l'art chrétien d'exprimer une telle impossibilité, et ce à titre insigne dans les cathédrales gothiques.

En ce qui concerne la sculpture, la statuaire romaine, avant d'être influencée par les Grecs, trouve son commencement dans l'art étrusque ainsi que l'école éginétique, que Hegel compare à la statuaire égyptienne, afin d'y critiquer le manque de vie de l'esprit et son attachement trop grand à la naturalité[701]. Bien entendu, de même que les Romains empruntèrent une grande partie du contenu de leur religion aux Grecs, leur art de la sculpture dévia de son origine étrusque et éginétique pour assimiler des caractères de la statuaire grecque. Cependant, si un tel emprunt marque un progrès à l'égard de cette origine, il marque aussi le déclin de la statuaire qui, loin de progresser dans le monde romain, devient terne et perd son idéalité. Il est notable que Hegel n'y consacre qu'un seul court paragraphe : « Dans l'art *romain*, écrit-il, se montre déjà le commencement de la destruction de la sculpture classique. Ici, en effet, l'idéal, proprement dit, n'est plus la base de la conception et de l'exécution tout entières. La poésie de l'inspiration spirituelle, le souffle intérieur et la noblesse d'une représentation parfaite en soi, ces traits

[699] *Ibid*., pp. 62-63 / *W14*, p. 305 ; trad. modifiée.
[700] *Ibid*., p. 83 / *W14*, p. 327.
[701] *Ibid*., pp. 199-200 / *W14*, pp. 453-454.

caractéristiques de la sculpture grecque, disparaissent et font place, de plus en plus, à la prédilection pour le genre qui se rapproche du portrait. Cette vérité naturelle, qui se développe dans l'art, perce de toutes parts. Cependant la sculpture romaine, dans le cercle qui lui est propre, obtient encore un rang si élevé, qu'elle n'est inférieure à la sculpture grecque, qu'en tant que ce qui fait l'excellence véritable de l'œuvre d'art, la poésie de l'idéal dans le vrai sens du mot, lui fait défaut »[702].

Enfin, en ce qui concerne la peinture et la musique, ils sont, en tant qu'arts proprement romantiques, simplement absents du monde romain décrit par Hegel, lequel ne fait commencer son histoire de la peinture qu'avec son expression byzantine, et, partant, déjà dans le monde chrétien, et l'on peut sans doute regretter à juste titre qu'il n'y ait pas d'intérêt manifeste pour l'art de la mosaïque. La poésie, quant à elle, compte tenu de la spécificité de cet art présent et d'une importance capitale au sein de tous les mondes de l'esprit, reçoit un traitement conceptuel qui, comme pour la sculpture et l'architecture, reçoit une dépréciation au regard de ce qu'elle fut en Grèce : « Par opposition à la poésie des Grecs, qui plane de façon équilibrée entre l'indéterminé et le déterminé, ce qui surgit à présent et contre cela, c'est la prose de la vie, l'élément du fini, l'abstraction de l'entendement, comme quelque chose d'ultime, qui serait *cette* prose, cet [élément] abstrait, ce qui est ultime »[703]. Outre ce jugement dépréciatif qui vaut plus généralement pour l'art romain, cette remarque au sujet de la poésie est particulièrement importante en ce qu'elle fait écho avec la situation de l'art poétique à l'époque de Hegel : la mort de l'art qui se répète à l'heure du 19ème siècle a pour conséquence une disparition de la poésie au profit de la prose : la nature apparaît entièrement séparée et dépourvue d'esprit. Tout l'enjeu est alors de mesurer l'écart du monde romain et d'une modernité qui est sans doute encore nôtre : en quoi ce passage à la prose est-elle le signe non pas simplement d'une déchéance de la poésie, mais surtout et d'abord de l'élévation du savoir au concept absolu ?

D. Le monde germanique et l'art romantique

Avec l'avènement du monde germanique, l'Idée du Beau qui avait été élevé dans l'art grec à son zénith, avant de décliner et d'être suspendu en son cours dans un monde romain privé de vie éthique, reprend son développement, la vie éthique de l'esprit ayant été ressuscitée par

[702] *Ibid*., pp. 202-203 / *W14*, pp. 457-458.
[703] Hegel, *PH*, pp. 435-436 / *GW 27,1*, p. 359.

la religion chrétienne. Pourtant, si l'Idée du Beau approfondit de nouveau ses déterminations, manifestant une vie toujours plus intérieure, plus intime, et plus libre, le monde germanique demeure le commencement du long déclin de l'art jusqu'à sa mort à l'heure de la modernité. Dès le commencement de ce monde, en effet, l'art n'a plus désormais pour la conscience de soi la valeur la plus haute. Là où la religion grecque était essentiellement une religion de l'art, au sens où la religion était contenue dans l'art, la religion chrétienne trône désormais et subsume l'art sous son commandement. C'est pourquoi l'évolution de l'Idée du Beau possède cette particularité de trouver son sommet dans le second de ses trois moments, à savoir dans la beauté classique des Grecs, et non dans son moment ultime. Comment comprendre que le progrès de l'art soit paradoxalement un déclin de l'Idée du Beau ? De prime abord, comme déjà explicité au chapitre précédent, ceci s'explique par la reconfiguration de l'esprit absolu, qui, au cours de son histoire, doit abandonner la beauté comme manifestation de soi pour laisser place à la vérité telle qu'elle se donne dans sa pureté spéculative, moyennant la représentation religieuse : le lent déclin de l'art est la condition de la naissance d'une telle vérité spéculative. Le progrès de l'art n'est ainsi pas le progrès du Beau, mais bien le progrès de la vérité de l'esprit qui abandonne cette forme de révélation à soi dans le passé pour laisser place à une figure plus haute et non sensible de lui-même. Cette nouvelle et dernière forme du Beau (en fait un idéal du Beau perdu qui revient à proprement parler au sublime) se manifeste alors, au sein du monde germanique, en tant qu'*art romantique*. Or le sens dans lequel Hegel emploie ce terme est plus vaste que celui dont usons couramment pour désigner, et le plus souvent assez vaguement, ce courant esthétique qui aura traversé le 19ème siècle, puisqu'est désigné ici plus largement l'art chrétien tel qu'il débute au Moyen-âge et s'achève en la contemporanéité de Hegel. Il nous reste ainsi à comprendre en quoi ce lent déclin de l'art constitue un progrès pour la liberté de l'esprit, et l'avènement d'une liberté politique instituée dans un Etat de droit ayant pour fondement une philosophie spéculative elle-même héritière de la religion chrétienne et du protestantisme.

1. Le Moyen-âge et la naissance de l'art romantique

Nous avons précédemment vu que l'architecture grecque marque un tournant par rapport à l'architecture orientale dans la mesure où celle-ci n'est plus la représentation même de l'absolu, mais, plutôt, sa demeure. L'architecture chrétienne – qui désigne dans l'Esthétique hégélienne essentiellement l'architecture gothique et, plus spécifiquement, ses cathédrales – n'est cependant ni réductible au temple grec, ni au temple oriental. En effet, on ne peut dire d'elle qu'elle soit la représentation même de l'absolu : elle fait seulement signe vers l'absolu,

au sens où celui-ci, en son moment universel et abstrait, est infigurable (en cela le christianisme est bien héritier de la conception juive de l'absolu), c'est-à-dire se tient au-delà de la nature, et, ce faisant, de la forme extérieure et sensible ; en même temps, si l'église peut se comprendre comme la demeure de Dieu, celle-ci est plutôt son sépulcre et le souvenir de son trépas : non seulement l'église a souvent pour forme la Croix de la Passion, mais Dieu n'y est pas tant présent en sa statue même, mais plutôt seulement comme esprit de la communauté qui revit symboliquement, au moyen des arts et de la liturgie, l'histoire de sa mort et de sa résurrection.

En premier lieu, en ce qui concerne l'architecture, le progrès de l'art désigne un retrait de la vie de l'esprit en soi-même, écartant de soi tout rapport à une nature extérieure où ne règne qu'une nécessité contraignante. C'est pourquoi, à la différence des temples grecs ou romains, l'église gothique se sépare du beau pour retrouver le sublime, en ce qu'elle tend à l'infini par l'élévation vers le ciel : « L'architecture prend, dès lors, pour sa signification indépendante de la conformité au but, l'élévation vers l'infini, caractère qu'elle tend à exprimer par les proportions de ses formes architectoniques. L'impression que l'art doit par conséquent chercher à produire est, en opposition à cet aspect ouvert et serein du temple grec, d'abord celle du calme de l'âme qui, détachée de la nature extérieure et du monde, se recueille en elle-même, ensuite, celle d'une majesté sublime qui s'élève, qui s'élance au-delà des limites des sens. Si donc les édifices de l'architecture classique, en général, s'étendent horizontalement, le caractère opposé des églises chrétiennes consiste à s'élever du sol et à s'élancer dans les airs (…) le caractère le plus général et le plus frappant que présente la maison de Dieu dans son ensemble et ses parties, c'est le libre essor, l'élancement *en pointes,* formées, soit par des arcs brisés, soit par des lignes droites »[704]. La cathédrale gothique est ainsi le témoignage non pas tant d'un progrès seulement technique – notamment par les arcs et les flèches – mais de l'utilisation de cette nouvelle technique pour y signifier l'infigurable : l'élancement vers le ciel, l'aspiration à une hauteur toujours plus grande, est bien un « libre essor » : c'est l'esprit lui-même qui s'arrache à sa condition naturelle pour y affirmer son absoluité.

En second lieu, l'architecture chrétienne n'est plus ouverte sur l'extérieure mais entièrement fermée. « Cet oubli du monde du monde extérieur, des agitations et des intérêts de la vie, il doit être produit aussi par cet édifice fermé de toutes parts. Adieu donc les portiques ouverts, les galeries qui mettent en communication avec le monde et la vie extérieure. Une place leur est réservée, mais avec une toute autre signification, dans l'intérieur même de l'édifice. De même, la lumière du soleil est interceptée, ou ses rayons ne pénètrent qu'obscurcis par les

[704] Hegel, *Esthétique*, tome 2, pp. 88-89 / *W14*, pp. 332-333.

peintures des vitraux nécessaires pour compléter le parfait isolement du dehors. Ce dont l'homme a besoin, ce n'est pas de ce qui lui est donné par la nature extérieure, mais d'un monde fait par lui et pour lui seul, approprié à sa méditation intérieure, à l'entretien de l'âme avec Dieu et avec elle-même »[705]. Une telle architecture, propre à ce que Hegel nommait dans la *PhE* la culture (*Bildung*), est ainsi repli sur soi, approfondissement d'une intériorité jusqu'à présent refoulée par le Moi universel. Le droit du singulier – du *ceci* – propre à la religion chrétienne trouve alors son intuition dans cette forme d'architecture : en libérant l'espace architectural de l'extériorité de la vie mondaine, le sujet s'y trouve reconnu en sa singularité par Dieu, là où les formes antérieures d'architecture renvoyaient plutôt au sacrifice de cette singularité : dans l'église gothique fermée en soi, le sujet voit sa singularité ressuscitée et se réconcilier avec la communauté politique à laquelle il appartient.

Qu'en est-il maintenant du progrès de l'art romantique à l'égard de la sculpture, qui était, rappelons-le, l'art classique par excellence, et, ainsi, le lieu même de l'incarnation de l'idéal du Beau ? On peut dire ici que l'art romantique marque un tournant dans le rapport aux arts puisque son principe (c'est-à-dire la subjectivité spirituelle concentrée en elle-même et se dégageant de l'extériorité de la nature) rend la sculpture impropre à son expression. « Pour ce qui est de la sculpture *chrétienne*, note Hegel, elle porte en soi un principe de conception et un mode de représentation qui ne s'accordent pas aussi immédiatement avec l'élément matériel et les formes de la sculpture que dans l'idéal classique, conçu par l'imagination des anciens, et réalisé par l'art grec (…) La souffrance, les tourments du corps et de l'esprit, le martyre et la pénitence, la mort et la résurrection, la personnalité spirituellement subjective, la profondeur mystique, l'amour, les élans du cœur et les mouvements de l'âme, ce contenu propre sur lequel s'exerce l'imagination religieuse de l'art romantique, ne sont nullement un objet auquel la simple forme physique en soi, avec les trois dimensions de l'étendue, en un mot, la matière dans sa réalité sensible, non idéalisée, puisse fournir un élément et des matériaux qui leur soient parfaitement appropriés. La sculpture par conséquent, dans l'art romantique, ne fournit pas le trait fondamental auquel se rattachent tous les autres arts et la vie tout entière »[706].

On comprend dès lors que l'architecture et la sculpture, en tant qu'arts de l'espace, ne peuvent plus être les plus à même à exprimer leur monde et l'idée de la religion chrétienne, cette dernière, en tant que religion de l'esprit, privilégiant la négation du sensible et de la spatialité dans le temps et la mémoire. Le devenir de l'art romantique est ainsi à comprendre comme un abandon progressif de la spatialité au profit du temps, celui-ci étant précisément ce

[705] *Ibid*.
[706] *Ibid*., p. 203 / *W14*, p. 458.

en quoi l'esprit résorbe la nature pour parvenir à soi : le temps est l'être aliéné de l'esprit, c'est-à-dire sa naturalité, et, par conséquent, ce qui tend à abolir sa substance spatiale pour revenir à soi. C'est donc dans la peinture, la musique et la poésie que l'art romantique trouvera une satisfaction telle que l'architecture et la sculpture ne peuvent lui fournir.

Le Moyen-âge peut ainsi être conçu comme une période du monde germanique où se forme lentement la peinture, avant que celle-ci ne trouve son accomplissement dans la Renaissance italienne, ainsi que chez les Flamands et les Allemands. Hegel ne manque pas de rappeler l'importance qu'exerça Giotto dans le développement de cet art : « Mais, un aussi haut degré de perfection n'a pas, en quelque sorte, été accordé par la nature, à la peinture italienne ; elle a eu un long chemin à parcourir avant de pouvoir y atteindre. Cependant, la piété pure et innocente, le sens grandiose de la conception dans son ensemble, et la beauté naïve de la forme, la profondeur du sentiment se rencontrent déjà ordinairement, de la manière la plus frappante, même chez les maîtres anciens italiens, malgré toute l'imperfection de l'exécution technique (…) Ce fut Giotto qui, le premier, fixa son attention sur les objets de la nature et du monde réel, compara les figures et les affections de l'âme, et entreprit de les représenter avec la vie telle qu'il la voyait se mouvoir autour de lui. A cette direction se joignit une circonstance favorable, c'est que, du temps de Giotto, non seulement les mœurs, en général, étaient plus libres et la vie plus gaie, mais on vit s'introduire alors le culte de plusieurs nouveaux saints qui étaient plus rapprochés de l'époque du peintre lui-même »[707]. Le temps de Giotto – mais c'est également celui de Dante pour la poésie – fut ainsi favorable au développement de l'art dans la mesure où la religion chrétienne s'approfondit dans ses figures mythologiques, et où les mœurs, après un lent travail de culture, purent s'apaiser.

Si nous nous attachons désormais au point de vue politique, le Moyen-âge est perçu par Hegel sous deux aspects notables : d'une part nous voyons dans Charlemagne et le Saint Empire germanique le prolongement de la domination impériale romaine mais sous sa forme chrétienne, et, d'autre part, l'avènement de l'Eglise comme pouvoir spirituel destiné à préparer les fidèles au Royaume de Dieu. Hegel reconnaît que la domination politique du christianisme sur les peuples germaniques ne fut pas un long processus, mais que la difficulté fut davantage celle de transformer l'intériorité de leurs citoyens. « Les nations germaniques sont rapidement devenues chrétiennes, mais leur christianisme était superficiel ; il n'était pas élaboré dans l'ensemble des relations spirituelles. Charlemagne contraignit les Saxons à abjurer le paganisme, comme il l'avait fait auparavant pour les Burgondes et les autres peuples. Leur

[707] *Ibid*., pp. 302-305 / *W15*, pp. 115-117.

conversion fut purement formelle. On leur exposa les principales doctrines en quelques jours, puis ils [furent] baptisés »[708]. Si le Saint Empire avait donc pour tâche de conquérir et d'unifier les peuples par un système politique de type féodal, l'Eglise avait quant à elle la tâche de transformer la conscience de soi de ces peuples : c'est ici que l'art fut déterminant, car c'est d'abord, pour des peuples encore grandement attachés à la nature, au moyen de l'intuition sensible qu'une telle transformation allait pouvoir s'opérer.

Ceci étant, la constitution de l'Eglise et sa domination sur les nations germaniques contient déjà en soi toute la contradiction du Moyen-âge et de ce qui se brisera à la Renaissance dans les guerres de religion : « Il faut donc à présent que le christianisme soit ce qui domine le monde, mais par là, il devient lui-même temporel (*weltlich* : de-ce-monde), contrairement à la parole du Christ : "Mon royaume n'est pas de ce monde." Après cette temporalité (*Weltlichkeit*), il faut donc qu'advienne aussi la suppression de cette temporalité, car la temporalité est séparée de la spiritualité. Il faut ensuite que le monde devienne spirituel dans son élément, c'est-à-dire qu'il devienne rationnel ; il faut que l'élément ecclésiastique se purifie de la temporalité »[709]. Il nous faut ainsi anticiper un double mouvement : du temporel au spirituel – l'Eglise doit être *réformée*, c'est-à-dire que doit être supprimé en elle son attachement à la domination, et, de fait, son asservissement à la naturalité ; du spirituel au temporel, c'est-à-dire le devenir étatique de cette religion réformée au moyen, comme nous le savons déjà, de la philosophie spéculative. L'histoire du monde, gouvernée par le *Weltgeist*, demeure toujours conditionnée à l'esprit absolu, qui se sert du mal produit par cet esprit du monde pour se révéler à soi-même et abolir le mal, ou, mieux, le convertir en sa positivité. En un sens donc, l'Eglise doit devenir le mal, car c'est par lui que l'histoire s'accomplit ; mais l'histoire est aussi celle, à rebours, de l'esprit absolu qui vient abolir l'objectivité du mal (l'objectivité *irréductible* du mal) pour parvenir à sa véritable liberté, laquelle ne peut certes exister sans politique, et *in fine* sans un Etat de droit, mais qui n'est jamais ultimement politique. La Renaissance italienne est alors ce moment charnière où le mal dans l'Eglise culmine et où l'art, incapable d'abolir la temporalité de celle-ci, et ce en dépit même de la sublimité de sa peinture, devient l'instrument du mal. N'est-ce pas alors là le déclin inéluctable de l'art qui s'annonce déjà, et, avec lui, l'abolition de la domination catholique sur le monde ? La venue de la Réforme et de l'Etat moderne n'a-t-elle pas pour condition la mort de l'art et le devenir de la religion révélée dans l'élément spéculatif de la philosophie ?

---

[708] Hegel, *PH*, p. 491 / *GW 27,1*, p. 417.
[709] *Ibid.*, p. 491 / *GW 27,1*, pp. 417-418.

2. La Renaissance italienne et la Réforme

Le Moyen-âge, berceau de l'art romantique, n'aura donc pas encore porté ce dernier à son apogée, et ce notamment car l'art prédominant qui fut le sien ne fut pas la peinture – art romantique par excellence aux côtés de la musique et de la prose – mais plutôt l'architecture. Aussi faut-il attendre la Renaissance – et particulièrement son moment italien – pour voir se développer au plus haut point l'essence de cet art propre au monde germanique. Les grands peintres italiens, en effet, surent saisir « ce trait d'indépendance et de liberté heureuse de l'âme dans l'amour »[710]. Ces derniers ont non seulement su peindre l'harmonie des proportions sensibles et surent témoigner d'un grand sens de la couleur, mais « ils ne s'occupent pas seulement de la beauté de la forme, de l'accord de l'âme avec le corps, accord répandu dans ses proportions sensibles ; mais encore de ce trait de l'amour et de l'harmonie intérieure ». La supériorité des Italiens dans la peinture tient donc bien à sa compréhension de l'intériorité de la libre individualité : c'est en elle et dans ses sentiments amoureux (en un sens large, comprenant entre autres la piété) que l'individu y affirme en effet sa véritable indépendance. A ce titre, si les Italiens « se sont rendus capables de représenter, parmi les modernes, l'idéal antique »[711], leur peinture n'est nullement une simple imitation du classicisme grec, mais lui confère précisément ce qui lui manquait, à savoir l'expression de la profondeur intime de la subjectivité. Aussi, non seulement est-ce l'idéal antique de la vertu que nous voyons apparaître dans les tableaux des maîtres, mais une vertu proprement romantique, propre à la religion chrétienne, donnant droit à l'intériorité. « Sur les ailes de la paix intérieure il leur est donné de planer au-dessus de la forme, de la beauté, de la couleur réelles. Dans la représentation la plus déterminée de la réalité et du caractère, lorsqu'ils restent tout à fait sur la terre, ou ne paraissent souvent donner que des portraits, ce sont des figures d'un autre monde qu'ils créent, d'un monde éclairé par un autre soleil, où règne un autre printemps »[712].

Si, comme nous l'avons vu précédemment, Hegel fait de Giotto l'un des grands noms de la peinture italienne en ses commencements, c'est le *Quattrocento* naturellement qui retient par la suite son attention, citant les noms de Masaccio et Fra Angelico. Avec eux la représentation de l'harmonie intérieure progresse, tout comme la ferveur de l'amour religieux y apparaît plus intense. « Ainsi, c'était, d'un côté, un plus haut degré de vitalité et de naturel qui constituait principalement ce progrès de la peinture. D'un autre côté, la profondeur du sentiment religieux,

[710] Hegel, *Esthétique,* tome 2, p. 302 / *W15,* p. 114.
[711] *Ibid*. / *W15,* p. 115.
[712] *Ibid*. / *W15,* p. 114.

la concentration naïve de l'âme dans la foi ne disparurent pas ; mais elles furent encore surpassées par la liberté, l'habileté, la vérité naturelle et la beauté de la composition, du maintien, de l'habillement, de la couleur. Si, plus tard, on sut atteindre à une expression de l'intériorité spirituelle beaucoup plus élevée et plus parfaite, cette époque, cependant, n'a pas été surpassée pour la pureté et l'innocence du sentiment religieux et la profondeur sérieuse de la conception »[713].

La peinture italienne marque par ailleurs le commencement d'un rapprochement du sacré et du profane, bientôt constitutif du principe même de la modernité. Le saint trouve en effet désormais sa place aux côtés d'un nombre bien plus élevé en leur qualité et en leur quantité d'objets usuels et du quotidien, renouant avec le caractère prosaïque du monde. La vie intérieure trouve sa manifestation au sein même de la prose du monde pour la sublimer : le divin n'est plus séparé du monde, mais vit au cœur de lui. « La personnalité joyeuse et énergique des bourgeois du moyen âge, avec leur vie agitée, leur bravoure et leur patriotisme, le bien-être que procurent les avantages et les jouissances de la vie ; le bonheur de tous les instants que l'homme goûte dans la pratique des solides vertus et la gaîté qui l'accompagne, cette harmonie, à la fois intérieure et extérieure de l'homme avec le monde réel, ce fut là ce qui s'introduisit dans la conception et la représentation artistique et y prit une place importante (…) Les traits empruntés à la vie domestique et civile sont employés avec plus ou moins de liberté et de convenance, et quoique l'idée religieuse reste le caractère fondamental, cependant, la représentation de la piété ne fut plus isolée en elle-même, elle fut combinée avec ce qu'il y a d'excellent dans la vie commune et le monde réel »[714]. La représentation religieuse de l'infini doit nécessairement trouver sa place au sein de la finitude, et elle trouve dans l'art le moyen de donner à voir la richesse du sensible rehaussée par l'idée. C'est seulement en peignant cette idée aux côtés d'individus appartenant et se manifestant au sein de la vie domestique et civile que l'idéal apparaît unifié au réel, et que les contradictions de l'objectivité éthique sont dépassées.

Le siècle suivant fut alors l'accomplissement de la peinture. « De cette fusion de la vie réelle, dans toute sa richesse, avec ce que le sentiment religieux renferme de plus intime et de plus profond, naquit un nouveau problème de plus haut intérêt, et dont la solution ne fut parfaitement donnée que par les grands maîtres du XVI^e^ siècle. Il s'agissait, en effet, de mettre en harmonie la profondeur mystique, le sérieux et l'élévation du sentiment religieux, avec ce sens de la vie extérieure, avec la libre actualité des caractères et des figures ; de faire en sorte, en même temps, que la forme du corps, dans son maintien, ses mouvements et sa couleur, au

[713] *Ibid*., p. 307 / *W15*, pp. 119-120 ; trad. modifiée.
[714] *Ibid*., p. 308 / *W15*, pp. 120-121.

lieu d'être un simple squelette, fût en soi pleine d'animation et de vitalité ; et, grâce à la parfaite expression de toutes les parties, trahît une égale beauté, au physique et au moral »[715]. A titre d'exemples, Hegel mentionne non seulement Léonard de Vinci comme maillon indispensable au progrès de l'art vers ce but, mais c'est aussi et surtout Raphaël, qui aurait lui-même porté la peinture à ce but, et, partant, à sa perfection. Si viennent ensuite Titien et Corrège, qui purent encore approfondir le clair-obscur et la force du coloris, c'est bien Raphaël qui sut réunir le sentiment mystique chrétien et la vie prosaïque, tout en s'appropriant la libre vitalité de l'idéal antique. « Par la manière dont il sut harmonieusement combiner tous ces éléments, il atteignit le point culminant de l'art (…) Avec la perfection de ces grands maîtres de la peinture, l'art s'éleva à une hauteur telle qu'il n'est donné qu'une seule fois à un peuple d'y atteindre dans le cours de son développement historique »[716].

Les Italiens auront donc été le peuple qui élevèrent la peinture à sa perfection, et, avec elle, également l'art romantique. C'est en elle que l'art aura su le mieux donner l'intuition de l'idée religieuse chrétienne et présenter ainsi la réconciliation du fini et de l'infini, de la libre subjectivité et de Dieu. Pourtant, l'Italie est aussi le pays de l'Eglise catholique, constituée comme puissance dominant les nations germaniques. Là aussi la liberté religieuse et la politique font encore défaut, et la perfection de la peinture est alors le signe des limites de la représentation artistique. Il y a une liberté plus profonde que celle-là même qui s'est édifiée autour de l'Eglise catholique en Italie, une liberté plus profonde à laquelle aspirera bientôt l'esprit du monde préparant souterrainement la révolte des peuples, une liberté telle que la peinture ne pourra la représenter comme chose extérieure et visible, mais qu'il appartient à la musique et à la poésie d'en effleurer seulement la vérité.

L'Eglise doit donc aller à sa perte, et, alors que la perfection de l'art romantique se donne à voir dans la peinture italienne, c'est cette même peinture que Hegel considèrera comme la cause de l'effondrement de l'Eglise. La cause de la corruption de l'Eglise reviendrait en effet à son trop grand attachement au sensible, et, aussi grande fut la puissance de la peinture à idéaliser le réel, il lui demeura néanmoins impossible de transfigurer une vie sensible qui, aux yeux des individus, était une vie de domination et de servitude. « Pour ce qui concerne la corruption de l'Eglise, on a déjà remarqué ce qui avait défaut à l'Eglise et comment elle avait intégré ce défaut. On ne peut regarder sa corruption comme contingente, on ne doit pas la considérer comme quelque chose de contingent, mais c'est quelque chose de nécessaire. On peut dire qu'elle est née de l'abus de pouvoir. Les "abus dans l'Eglise" : voilà une expression d'où il

[715] *Ibid*., p. 308-309 / *W15*, p. 121.
[716] *Ibid*., p. 310 / *W15*, p. 123.

résulte que ce qui est bon pour soi n'aurait été corrompu que par des fins subjectives, qu'il suffirait donc d'éloigner pour sauver la chose [-même] (*die Sache*). On présuppose ainsi que la chose elle-même serait sans défaut et que ce serait simplement la volonté contingente d'une homme qui aurait perverti en en faisant l'instrument de ses fins de la passion. Le mal est alors considéré comme extérieur à la chose. Mais si on abuse, et qu'il n'y a là, de fait, qu'un abus, alors l'abus est simplement quelque chose d'isolé, de contingent. Il ne se produit que dans des manifestations isolées. Mais le principe de la corruption réside dans l'Eglise, elle s'est faite en elle et elle consiste en ceci que l'Eglise n'a pas exclu véritablement, totalement, le sensible. L'art n'était pas suffisant pour transfigurer ce sensible, car l'art a lui-même la forme de la sensibilité. Dans l'art, le sensible garde encore son droit ; car ce n'est pas l'art qui satisfait le besoin ultime de l'esprit, et l'élément de l'art est le sensible ; or l'esprit exige un élément spirituel »[717]. Les « abus dans l'Eglise » et la nécessité de sa corruption se manifeste donc par son trop grand attachement au sensible, et, par conséquent, son goût pour le beau. L'idéal de la peinture n'aura ultimement pas été capable de réconcilier l'homme avec la réalité présente, et les peuples soumis à la domination de l'Eglise doivent dès lors encore s'élever à une compréhension plus profonde de l'idéal, ce qui ne peut s'opérer qu'au moyen de la domination ecclésiale venant asservir aussi bien la liberté politique que religieuse.

Nous voyons donc se manifester dans l'art de cette époque une métamorphose de l'esprit qui ne peut trouver sa satisfaction religieuse dans l'Eglise catholique. C'est depuis la corruption intérieure même de l'Eglise que celle-ci trouvera sa ruine, et celle-ci sera corrélative avec le déclin de la peinture, comme la répétition de la mort de l'art classique qui eut lieu en Grèce antique. La mort de l'art telle qu'elle surgira au temps de Hegel est en vérité déjà actée au XV^e^ siècle, et la chute du catholicisme marque aussi bien la nécessité de réformer l'Eglise que d'enlever au sensible et à l'art son droit. Hegel dresse ainsi une analogie entre la corruption de l'Eglise catholique, l'église Saint-Pierre et la fresque du Jugement dernier de Michel-Ange d'une part, et la corruption de la Cité athénienne dans le temple d'Athéna et la statue de Phidias. « La subjectivité cherche la satisfaction suprême dans la certitude de son unité avec Dieu. Dans la mesure où la satisfaction de l'âme est accordée si superficiellement, de manière extérieure, dans la mesure où l'Eglise offre cette certitude de manière extérieure et superficielle, et dans la mesure où cela se produit en vue de fins extérieures, la seule fin étant de s'abandonner à la débauche, l'âme ne peut qu'être suprêmement indignée, et face à un comportement de ce genre la seule nécessité est celle de l'indignation. Toutefois la fin qu'il s'agissait de servir n'était pas

[717] Hegel, *PH*, p. 517 / *GW 27,1*, p. 443.

la débauche, mais aussi l'édification de l'église Saint-Pierre, cette belle église extérieurement la plus grande au sein de l'Eglise ; il en fut ici comme à Athènes. Tout comme les Athéniens utilisèrent pour l'art, pour le temple d'Athéna, l'argent de leurs alliés, perdant ainsi ceux-ci, tout comme cela causa le malheur d'Athènes, ainsi cet édifice, l'église saint-Pierre, que Michel-Ange avait décorée de la fresque du Jugement dernier, est devenue le jugement dernier pour cet édifice majestueux et suprême de l'Eglise : c'est pour l'Eglise elle-même en sa corruption qu'elle fut un jugement »[718].

Si la mort de l'art contemporaine à la philosophie de Hegel trouve ainsi son premier surgissement dès le déclin du monde grec, c'est cependant, en ce qui concerne sa répétition moderne, au moment de la Réforme luthérienne que nous devons l'identifier. La perfection de l'art romantique dans la peinture italienne est en même temps son ultime sacrifice, emportant avec elle l'espérance d'une manifestation pleine et entière de l'absolu. Il appartiendra désormais à l'art d'abandonner l'idéal pour revenir à ce qui était son commencement, à savoir la vie prosaïque. Cette progressive dissolution (*Auflösung*) de l'art n'est cependant pas seulement négative. Que l'art opère en lui-même son propre sacrifice ouvre une plus profonde compréhension de l'idée religieuse et du principe de la vie de l'Etat. La mort de l'art n'est pas vaine, et, comme l'écrit Emmanuel Cattin « [l'art] ne meurt pas, ni la première, ni la seconde fois, sans survivre »[719] : l'art demeure comme une chose du passé, et ce passé vit dans l'esprit. A partir de cette mort de l'art, ce dernier devient pensable, et, en tant que pensable, il permet de révéler plus profondément l'absolu. La vie de l'art, dans son sacrifice, passe dans la vie religieuse et philosophique, qui n'ont pas pour tâche de le ressusciter en tant que tel, mais de conserver le souvenir de ce qu'il fut, de ses limites, et de ce que nous héritons de lui. Ce dernier moment de la vie de l'art, de la Réforme luthérienne à la contemporanéité de Hegel, est ainsi le dernier témoignage de la vérité de l'absolu telle que l'art pouvait le manifester, et, ainsi, le témoignage de ses propres limites.

3. De la Réforme à la Révolution française : spiritualisation et crépuscule de l'art

Nous savons que Hegel aura affirmé, au cours de ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* son attachement au luthéranisme, tout comme il pouvait écrire dans lettre à August Tholuck du 3 juillet 1826 : « *Ich bin ein Lutheraner und durch Philosophie ebenso gantz im*

[718] *Ibid*. pp. 518-519 / *GW 27,1*, pp. 444-445.
[719] Emmanuel Cattin, *op. cit.*, p. 124.

Luthertum befestigt »[720]. Cette profession de foi luthérienne témoigne assurément d'un éloignement profond des fragments de sa jeunesse du temps de Berne et de Francfort, où le jeune Hegel critiquait la pauvreté et la stérilité de l'imagination catholique et protestante, se complaisant alors dans le rêve romantique des mythologies antiques. La philosophie a désormais ressaisi sa puissance contestataire qu'elle hérite de Luther, et c'est elle qui désormais, comme cela fut déjà le cas pour Rousseau et la Révolution français, doit se faire le principe de la réalisation de l'esprit. Le dernier moment du monde germanique est alors un monde où les guerres sont issues de la pensée universelle, et où l'art peine de plus en plus à figurer sensiblement le sens de tels événements et de tels changements historiques, sans en réduire la profondeur. « La révolution et les guerres de l'époque moderne, écrit Hegel, ont pour fin, pour conséquence, des changements de constitution politique opérés par une violence qui monte d'en bas. Cette révolution a eu son début et on origine dans le penser ; car maintenant, c'est la formation du penser qui est devenue solide, qui a énoncé des représentations universelles comme principe ultime, et qui les a comparées avec l'état de choses existant »[721]. L'art romantique, culminant dans la peinture de la Renaissance italienne, n'avait pu sans doute que préparer la montée en puissance des guerres révolutionnaires qui se sont ouvertes à partir de Luther, se tenant sous l'égide d'une théologie politique catholique enfermant la liberté de l'esprit dans un ordre social rigide et inique. « La pensée est devenu violence [*Gewalt*] là où il a trouvé face à soi le positif comme violence absolue [*absolute Gewalt*]. Aussi voyons-nous éclater des révolutions en France, en Italie, à Naples, au Piémont ainsi que dernièrement en Espagne, c'est-à-dire dans tous les Etats que nous avons qualifiés de romans. En revanche, dans ceux où la liberté de l'Eglise évangélique était instituée auparavant, le calme a subsisté. Car, avec leur réforme religieuse, ces pays ont en même temps opéré leur réforme politique, leur révolution. L'affaire essentielle dans les pays romans est de renverser le trône, entreprise qui réussit, puis est anéantie à son tour. Il faut souligner que dans ces révolutions, on ne fait que des révolutions politiques, sans changement religieux. La religion en sort au contraire tantôt amoindrie, tantôt renforcée en ce qui concerne la liberté de l'esprit. Mais sans changement religieux, aucun véritable changement politique, aucune révolution ne peut réussir »[722]. La question est alors de déterminer en quoi l'art a ultimement tenté de provoquer un tel changement religieux au nom d'une révolution politique pacifique, ainsi que ses limites.

[720] *Cit. in* Emmanuel Cattin, *Majestas Dei*, Vrin, 2018, pp. 131-132. ; « Je suis luthérien, et par la philosophie tout aussi complètement affermi dans le luthéranisme ».
[721] Hegel, *PH*, p. 536 / *GW 27,1*, p. 459.
[722] *Ibid*., p. 537 / *GW 27,1*, p. 460.

a. La peinture hollandaise

« Aux Pays-Bas, note Hegel, les guerres de religion furent en même temps des guerres constitutionnelles, ce fut une manière de se dégager du joug de la foi, mais aussi une façon de se libérer politiquement de l'oppression. On ne pouvait instaurer l'existence de la liberté religieuse sans une transformation de la situation politique »[723]. Les Hollandais ont acquis au cours de leur histoire une liberté politique supérieure à celle de la féodalité et de la vassalité, et se sont représentés principalement cette nouvelle forme de la vie éthique à travers leur peinture. Assurément, Hegel aura révéré le peuple hollandais, en lequel il voyait la naissance de l'idéal moderne de la subjectivité libre, incarnation même de la vertu bourgeoise, consciente de ses droits, héroïque dans la défense de sa liberté, pieux dans son rapport à Dieu. Dans un portrait élogieux, Hegel fait des Hollandais l'une des grandes nations du monde germanique à s'être libéré de l'oppression politique et religieuse pour y affirmer un principe supérieur. « La Réforme avait pénétré en Hollande ; les Hollandais s'étaient faits protestants ; ils avaient vaincu le despotisme clérical et monarchique de l'Espagne. Ici, nous ne trouvons, sous le rapport politique, ni une noblesse fière de ses privilèges, qui chasse ses princes ou ses tyrans, ou leur dicte des lois, ni un peuple agriculteur, des paysans opprimés qui secouent le joug comme les Suisses. C'est un peuple dont la partie de beaucoup la plus nombreuse, brave d'ailleurs sur terre, héroïque sur mer, se composait d'habitants des villes, d'industrieux et d'honnêtes bourgeois, qui, satisfaits de leur travail, n'avaient aucune prétention ambitieuse, et, cependant, lorsqu'il s'agissait de défendre leur liberté et leurs droits légitimement acquis, ou les privilèges particuliers de leurs provinces, de leurs villes, de leurs corporations, se levaient, avec une hardie confiance en Dieu, en leur courage et leur intelligence sans craindre, en face des monstrueuses prétentions de la domination espagnole sur la moitié du monde, de s'exposer à tous les dangers, versaient bravement leur sang, et, par cette légitime audace et cette constante, conquirent leur indépendance politique et religieuse »[724].

Ce récit héroïque que Hegel nous donne de la conquête du peuple hollandais de sa liberté religieuse et politique nous montre alors la figure de l'homme moderne et du nouveau principe appelé à dominer le monde. Cette victoire est celle de l'esprit universel incarné dans les Pays-Bas. Nous voyons là une figure nouvelle : ni la noblesse, ni la paysannerie, mais la *bourgeoisie* fait son entrée sur la scène de l'histoire du monde. Celle-ci, bien qu'ayant rompu avec l'Eglise catholique, n'en demeure pas moins un peuple attaché à Dieu. Seulement, ce n'est plus tant

[723] *Ibid*., p. 528 / *GW 27,1*, p. 453.
[724] Hegel, *Esthétique*, tome 2, p. 315 / *W15*, p. 128.

dans la conscience artistique qu'elle s'y rapporte, mais en son intériorité spirituelle. L'esprit s'affranchit de l'élément sensible en lequel il n'a pas sa place ; la peinture n'est plus alors celle de l'Italie et, plus généralement, du Moyen Âge, car elle ne prend plus sur elle la tâche de figurer l'idéal. Cette peinture hollandaise est pourtant inestimable en ce qu'elle nous livre le témoignage historique du commencement de la séparation de l'art et de la religion. Avec la peinture hollandaise nous voyons peu à peu se dissocier l'idée religieuse de la vie mondaine, pour faire apparaître cette dernière au premier plan. « Le dernier caractère que nous présente l'art allemand et des Pays-Bas, c'est l'absorption complète dans la vie mondaine et journalière et, ce qui en est la conséquence, l'adoption successive des modes les plus divers de représentation, qui, à la fois, sous le rapport du fond et de l'exécution, se séparent les uns des autres et se développent isolément. Déjà dans le progrès de la peinture italienne, se fait remarquer le passage de la pure élévation où le profane occupe une place de plus en plus grande, mais qui, comme chez Raphaël, reste pénétré de l'inspiration religieuse, et d'ailleurs est contenu, tempéré par la beauté antique »[725]. La peinture hollandaise poursuit en ce sens l'introduction italienne du profane, mais cet approfondissement devient peu à peu abandon de l'idée religieuse : « Sous ce rapport, il nous faut maintenant sortir de l'église, abandonner les conceptions et les représentations de la piété religieuse pour le spectacle de la joie mondaine qu'excitent les objets et les phénomènes particuliers de la nature, ou pour les scènes paisibles de la vie domestique, avec ses jouissances honnêtes, sa bonne humeur, ses relations intimes ; de même que les solennités nationales, les fêtes, les danses rustiques, les amusements bouffons de kermesses »[726].

Leur histoire politique nous font donc comprendre ce progrès de l'idéal artistique puisqu'ils furent ainsi pleinement conscients de l'essence libre de l'esprit humain. C'est en conquérant cette liberté dans la révolte qu'ils purent ensuite, revenus en leur intériorité, se représenter cette liberté essentielle à tout peuple. « Les Hollandais ont tiré d'eux-mêmes, et du présent de leur propre vie, le contenu de leurs représentations, et on ne peut leur reprocher d'avoir, par leur art, redonné une nouvelle fois de la réalité à ce présent. Ce qui est montré aux yeux et à l'esprit des contemporains doit aussi leur appartenir, s'il prétend éveiller tout leur intérêt. Pour savoir quel était l'intérêt des Hollandais de l'époque, nous devons interroger leur histoire. Le peuple hollandais a créé lui-même en grande partie le sol sur lequel il habite, et il est forcé continuellement de le conserver et de le défendre contre les envahissements de la mer qui menace de les submerger. Les citoyens des villes, comme les paysans, ont par leur courage,

[725] *Ibid*., pp. 313-314 / *W15*, p. 127.
[726] *Ibid*., pp. 314-315 / *W15*, p. 128.

leur constance et leur bravoure, secoué le joug de la domination espagnole sous Philippe II, le fils de Charles Quint, ce puissant roi du monde, et ils ont conquis dans la lutte, avec la liberté politique, la liberté religieuse dans la religion de la liberté. Ce civisme, cette passion pour les entreprises dans le petit comme dans le grand, dans leur propre pays comme sur la vaste mer, ce bien-être entretenu par les soins, la pureté et la propreté ; la jouissance intime, l'orgueil qui naissent du sentiment du devoir tout cela qu'à sa propre activité, voilà ce qui fait le contenu de toutes ces peintures. Or ce n'est pas là une matière et un contenu communs que l'on pourrait regarder avec la susceptibilité dédaigneuse des beaux esprits de cour ou de la bonne société. C'est dans ce sens de bonne et forte nationalité que Rembrandt a peint sa fameuse *Ronde de nuit* à Amsterdam, Van Dyck un grand nombre de ses portraits, Wouwerman ses scènes de cavaliers. Il y a plus ces festins champêtres, ces divertissements et tant de sujets comiques, présentent le même caractère »[727].

Le progrès de la peinture s'élevant chez les peintres flamands à un idéal plus haut que ne le fut celui représenté par les peintres italiens de la Renaissance est, nous l'avons donc conçu, corrélatif aux transformations politiques qui inaugurent la modernité, et qui affirment une séparation plus forte entre le politique et le religieux. Or c'est bien en cette séparation du politique et du religieux, de l'Eglise et de l'Etat, que l'art trouve sa véritable autonomie, et en vient à pouvoir représenter la libre vie de l'esprit en sa beauté. Mais ce progrès de l'Idée du Beau à l'aube de la modernité ne se limite pas à un progrès dans la peinture, il est également le moment où la musique devient l'art particulier le plus à même d'exprimer la liberté. Alors que la théologie-politique de l'Eglise catholique, bien que soumettant le sensible au spirituel et subordonnant l'art au contenu de la foi chrétienne, demeure encore dépendante de ce sensible (ce qui finit par causer sa perte), l'Etat constitué librement en rapport avec l'Eglise réformée, pénétrant plus profondément le concept de liberté, se dégage de la figuration extérieure, pour en venir à exprimer la liberté dans un art plus spirituel et moins matériel, comme l'est la musique, puis la poésie. Musique et poésie sont les deux arts les plus à même d'exprimer l'idéal, et ils ne surgissent au cours de l'histoire mondiale dans leur grandeur que lorsqu'a été conquis une véritable liberté politique et religieuse. Et pourtant, cette grandeur est aussi celle du crépuscule des beaux-arts : la musique et la poésie ne parviennent à leur plus haute expression que lorsque l'art n'est plus le besoin suprême de l'esprit.

[727] *Ibid*., tome 1, pp. 243-244 / *W13*, pp. 222-223.

b. Shakespeare et l'Angleterre

Le théâtre de Shakespeare fut assurément très bien connu de Hegel, et, plus généralement, de l'Allemagne de l'époque. Sur ce point, l'école romantique, et en particulier le travail de traduction et de critique d'August Schlegel déjà du temps du cercle romantique d'Iéna, aura joué un rôle d'une grande importance, et Goethe, avant elle (et encore avant lui une tradition passant par Lessing, Wieland ou Herder), dans le *Wilhelm Meister*, aura été jusqu'à placer la pièce d'*Hamlet* au cœur de son œuvre, comprenant que le théâtre de Shakespeare – qui joue ici le rôle du maître – devait être le modèle à suivre pour la constitution d'un théâtre national. Avec le *Don Quichotte* de Cervantès, le théâtre de Shakespeare aura été ainsi l'une des grandes sources du renouveau de l'art en Allemagne déjà au milieu du 18ème siècle, et, plus encore, tout au long du développement de l'art romantique.

Plus encore, Shakespeare est peut-être l'une des grandes sources de Hegel, et peut-être n'avons-nous pas suffisamment pris la mesure de l'importance de l'œuvre de Shakespeare dans le développement de la philosophie spéculative. Bernard Bourgeois n'aura pas manqué de faire de Hegel « le philosophe *shakespearien* », rappelant à quel point la vision dramatique du monde propre à la philosophie de l'histoire est le dépassement de ce même regard théâtral que Shakespeare avant lui porta : « Si le regard hégélien, écrit Bourgeois, est une dramatisation de la vision de l'être, on comprend qu'il se soit complu naturellement dans l'élément de l'art dramatique (…) la première œuvre qui plut beaucoup à celui-ci [Hegel] fut une œuvre que son maître Löffler lui fit lire à l'âge de huit ans et qui était précisément une traduction allemande de Shakespeare : l'art se révèle d'abord à Hegel à travers le drame shakespearien, et la *première* expérience esthétique de l'enfant est la lecture de l'œuvre que le philosophe présente comme le *dernier* moment, la manifestation suprême de l'art, puisque, selon les cours d'Esthétique, l'art s'achève dans le théâtre de Shakespeare, l'ultime nom cité par Hegel. Celui-ci découvrira et montrera que ce qui se cherche dans le drame shakespearien se réalise seulement dans le concept spéculatif, et il n'est peut-être pas excessif de voir dans la philosophie hégélienne le devenir et le résultat d'une purification, purgation d'ailleurs précoce d'une passion théâtrale constante. Et cette philosophie montre précisément dans le concept philosophique non sensible la vérité – médiatisée par le contenu sensible - non sensible, c'est-à-dire représentatif, de la religion – de l'intuition artistique sensible qui s'accomplit comme telle dans la vision dramatique du monde. Hegel semble bien être le philosophe *shakespearien* »[728].

[728] Bernard Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, PUF, 1969, pp. 14-15.

Bernard Bourgeois nous rappelle avec raison que le nom de Shakespeare achève les cours d'Esthétique, puisqu'ensuite l'art dramatique ou bien se prolongera encore chez Schiller et Goethe de manière certes grandiose, mais non encore égal à celui de Shakespeare – William restera *Meister* –, ou bien encore deviendra *comédie*, point en lequel l'art se sépare de la vérité et se détruit lui-même. Ce que la philosophie doit donc à l'art, elle le doit ultimement à Shakespeare, puisqu'en elle se révèle au point le plus haut, dans sa forme sensible, la vérité du principe moderne de la liberté ; la philosophie doit alors ressaisir cette vérité pour lui donner la forme conceptuelle, et, de là, concevoir l'histoire politique. « Mais, poursuit ainsi Bourgeois, pour l'homme moderne, le drame réel, c'est, selon Hegel lui-même, *la vie politique* (…) Hegel ouvre ses leçons de philosophie de l'histoire sur le monde romain par ces mots "Un jour où Napoléon s'entretint avec Goethe de la nature de la tragédie, il émit l'avis que la tragédie moderne se différenciait de l'ancienne essentiellement en ce que nous n'avions plus aucun destin auquel les hommes succomberaient, et qu'à la place de l'ancien Fatum était apparue la politique. Celle-ci devait donc être utilisée comme le destin moderne pour la tragédie, comme la puissance irrésistible des circonstances à laquelle l'individualité avait à se plier" (*G 11*, p. 361). La seule tragédie plastique à laquelle peut croire l'homme moderne, c'est bien la tragédie de la vie politique, ou plus exactement le drame de la vie politique, car l'homme y est conscient de son universalité, de sa liberté ou identité à soi dans laquelle il intègre désormais la différence. Ce n'est donc pas un hasard si le drame moderne, à la suite de Shakespeare, emprunte souvent, comme c'est le cas chez Goethe et Schiller, ses sujets à l'histoire politique »[729].

C'est en outre pourquoi, à rebours, le développement de l'art en Angleterre et la possibilité même de la venue au jour d'un Shakespeare est à lire au prisme des révolutions politiques et de la Réforme à l'aube de la Modernité, tout comme l'œuvre shakespearienne leur offrira en retour leur vérité. « L'Angleterre, écrit Hegel, avait connu des guerres de religion et des guerres constitutionnelles. Pour instaurer l'existence de la liberté religieuse, il fallait, là aussi, un changement politique »[730] ; or ce changement politique, qui aboutit entre autres à la *Glorious Revolution*, fut un long processus dont Shakespeare fut le témoin. Ce dernier sut donner à l'intuition dans sa poésie une subjectivité tragique en lutte contre un ordre politique injuste, et représenter le renversement du trône propre au mouvement révolutionnaire de la modernité. Ces guerres qui en effet traversent l'Europe moderne vont servir de matière à la dimension épique des pièces shakespeariennes, non seulement dans les pièces dites historiques mais aussi dans les tragédies.

---

[729] *Ibid*., pp. 15-16.
[730] Hegel, *PH*, p. 528 / *GW 27,1*, p. 452.

Bien que Shakespeare ne soit pas à proprement parler un poète épique, comme pourrait l'être Homère, il est indéniable que la guerre, élément central à la mise en mouvement de l'action épique, de la collision entre un héros et son monde, est un élément clef de l'œuvre du poète anglais. « A considérer les choses de la manière la plus générale, le conflit de l'*état de guerre* peut s'offrir comme la situation la plus convenable pour l'épopée. La guerre, en effet, c'est toute une nation mise en mouvement, et qui, dans ses situations publiques, révèle une inspiration et une activité fraîches, parce que c'est la plus grande occasion qu'elle ait de s'entendre avec elle-même (…) Un grand nombre d'exemples semblables peuvent se tirer particulièrement des tragédies historiques de Shakespeare, où il semble toujours que la paix, en effet, serait l'état convenable. Mais les motifs intérieurs de la passion et le caractère des personnages, qui poursuivent leurs desseins personnels, amènent des collisions et des combats »[731]. La guerre est la matière même de la tragédie historique de Shakespeare, mais précisément en tant que tragédie historique, et donc art chrétien et non plus classique, les collisions et les combats proviennent non d'un destin et d'une faute à l'égard des dieux, mais des passions humaines et du caractère du personnage. Cette subjectivité qui apparaît au cœur de la tragédie est ainsi celle dont le conflit est intérieur : son devoir et son sentiment de l'infini se heurtent à la finitude de sa contingence. Comme l'écrit Emmanuel Cattin : « Si la mort d'Agamemnon avait encore un sens éthique, la mort du père d'Hamlet n'aura plus que le sens d'un crime abominable : toute la collision advient dans Hamlet, entre son indécision et l'acte énergique qui, il le sait et s'y est au fond de lui résolu, doit répondre au crime : hésitation propre à la subjectivité, et ainsi à la modernité. Hamlet a intériorisé la collision tragique »[732].

Cette profondeur de la subjectivité qui s'expose sur scène dans toute la violence de sa passion et la richesse de ses déchirements intérieurs est alors la représentation la plus humaine de celle-ci. L'individu pris dans le conflit y apparaît non plus comme un caractère, mais comme un homme complet, parfaitement achevé et vivant. « Les Anglais (…) sont maîtres dans l'art de représenter des personnages dont le caractère est parfaitement humain. Mais, surtout Shakespeare, en cela, est presque inimitable. En effet lors même que quelque passion purement personnelle, comme l'ambition dans *Macbeth*, la jalousie dans *Othello*, constitue le caractère même de ses héros tragiques, elle n'absorbe pas, en quelque sorte, leur individualité, et toute la violence de cette passion déterminée n'empêche pas qu'ils ne soient toujours des hommes complets »[733]. Dans le théâtre dramatique, Shakespeare va encore au-delà de la perfection

[731] Hegel, *Esthétique*, tome 2, pp. 510-512 / *W15*, pp. 349-351.
[732] Emmanuel Cattin, *op. cit.*, p. 135.
[733] Hegel, *Esthétique*, tome 2, p. 698 / *W15*, p. 561.

romantique des peintres Italiens, et présente la figure la plus vivante de la sublime individualité libre. L'homme s'y présente en son infinie liberté intérieure face aux plus profonds déchirements de soi-même ; il est aussi la plus haute vérité que l'art puisse manifester quant à l'essence libre de l'individualité humaine, la connaissance de nous-mêmes la plus haute qu'il nous soit permis d'obtenir par ce médium de l'intuition. L'art romantique est à son apogée, et ne peut désormais que s'épuiser et se dissoudre pour laisser la philosophie spéculative saisir sous le concept le drame de l'histoire mondiale. De Shakespeare à Hegel, c'est alors en Allemagne que l'art achève son développement, dans quelques dernières figures exemplaires, mais qui n'atteindront plus une telle perfection.

c. L'épuisement de l'art en Allemagne

En premier lieu, pour ce qui concerne la musique, puisque nous ne l'avons qu'évoquée jusqu'ici, nous devons admettre qu'elle est le parent pauvre de la conception hégélienne de l'art romantique. Hegel affirmera certes, de son propre aveu, qu'il n'a qu'une connaissance relative de cet art ; c'est pourtant après l'Italie, et en Allemagne paradoxalement, que cet art trouvera son développement du temps même de Hegel, et qui accomplira peut-être ce que la poésie romantique allemande ne fit qu'introduire. On ne peut que regretter que Hegel n'ait pas connu (voire peut-être même, s'il l'avait connu, n'aurait pas pu entendre pleinement) la musique de Beethoven, et qu'il ait plutôt révéré la musique de Rossini. La musique de Beethoven, en effet, est sans doute celle qui exprime par excellence cette époque tiraillée entre le classicisme et le romantisme, époque révolutionnaire sur le plan aussi bien politique que religieux, et qui sans doute vainquit avant même qu'elle ne fut développée la musique romantique allemande d'un Schubert ou d'un Liszt. Il faut toutefois replacer la conception hégélienne de la musique dans le lieu censé l'accueillir, à savoir l'édifice architectural qu'est l'église, de même que la peinture, dans sa suprématie italienne, y trouve sa place.

La musique, en effet, est comprise par Hegel comme un art essentiellement religieux, et, plus spécifiquement, comme art de la religion chrétienne, au sein de laquelle elle trouve son développement le plus profond. « Quoi qu'il en soit, écrit-il, cette musique vraiment religieuse appartient à ce qu'il y a de plus profond, de plus riche en grands effets, parmi les productions de l'art en général. Sa véritable place, en tant qu'elle se rapporte au rôle médiateur du prêtre dans l'Eglise, s'est trouvée, dans le cercle du culte catholique, comme messe, et en général

comme élévation musicale dans les diverses cérémonies et fêtes de l'Eglise »[734]. La musique trouve donc aux yeux de Hegel un essor important au sein de la liturgie catholique, contemporaine donc du développement de la peinture du Moyen-âge et de la Renaissance. Toutefois, la musique continue son développement au-delà de l'Eglise catholique, et Hegel fait ainsi référence à la musique de Bach, à l'égard de laquelle il ne manque pas de compliments : « Les protestants, aussi, ont fourni de semblables musiques à la fois remarquables par la grande profondeur du sens religieux et par la solidité musicale, la richesse d'invention et d'exécution, comme, par exemple et avant tout, celles de *Bach,* ce maître dont on a de nouveau appris récemment à apprécier parfaitement le style grandiose et vraiment protestant, la verve pleine de naturel jointe à une habileté savante »[735].

Outre Bach et la musique, c'est cependant selon Hegel à la poésie que l'Allemagne doit sa place sur la scène de l'histoire de l'art. Si de nombreux auteurs du 18ème siècle sont cités tout au long des cours d'Esthétique, comme par exemple Lessing, c'est à Klopstock sans doute que revient l'un des plus beaux éloges sur cette période. « Je me contenterai, en terminant, d'exalter les mérites d'un poète allemand qui a imprimé à notre poésie lyrique nationale, dans ces temps modernes, un grand essor. Je veux parler du chantre de la *Messiade*. Klopstock est un des grands hommes qui ont inauguré la nouvelle époque de l'art dans notre nation, une belle et noble figure. C'est lui qui, avec un enthousiasme généreux et une fierté intérieure, arracha la poésie à l'énorme insignifiance de l'époque de Gottsched, dont la platitude prétentieuse avait effacé ce qui restait encore de noble et digne dans l'esprit allemand »[736]. Outre Klopstock, Hegel fait part bien entendu à de nombreuses reprises de son admiration pour Goethe et Schiller, qui auraient été parmi les derniers grands dramaturges de la modernité, à même d'être nommés aux côtés de Shakespeare. Sans doute sont-ils à eux deux les deux grands noms de la poésie allemande qui rentrèrent, non seulement sur la scène nationale de l'art, mais plus encore sur la scène mondiale de son histoire. « Ainsi Klopstock reste grand par son sentiment patriotique, par celui de la liberté, de l'amitié, de l'amour, par la fermeté de sa foi protestante, digne d'être honoré pour la noblesse de son âme et de sa poésie (…) Schiller et Goethe, au contraire, ont été non seulement les chantres de leur temps, mais des poètes universels. En particulier, les poésies lyriques de Goethe sont ce que nous, Allemands modernes, nous possédons de plus excellent, de plus

[734] *Ibid*., pp. 389-390 / *W15*, p. 211.
[735] *Ibid*.
[736] *Ibid*., pp. 617-618 / *W15*, pp. 470-471. La critique de Gottsched est le prolongement du combat qui l'opposa, en son temps à Lessing et Klopstock, lesquels furent les vainqueurs et les deux véritables grands noms de la naissance du théâtre allemand, avant que celui-ci ne trouve sa forme classique chez Goethe et Schiller une génération plus tard.

profond, de plus pathétique, parce qu'elles appartiennent entièrement à lui et à son peuple, et que, comme elles ont poussé sur le sol national, elles répondent maintenant encore parfaitement au ton principal de notre esprit »[737].

Aussi grandes et historiques les œuvres de Schiller et Goethe furent-elles, elles n'iront cependant pas jusqu'à parvenir à la hauteur de ce que Shakespeare fit en Angleterre. « Il y a plus, lorsque Shakespeare, dans l'infinie variété de son monde théâtral, va jusqu'aux extrêmes de la perversité et de la sottise, c'est précisément alors, comme je l'ai fait remarquer plus haut, que, sur ces limites extérieures, loin de laisser ses figures, dépourvues du prestige poétique, s'absorber dans l'étroitesse de leurs idées, il leur donne d'autant plus de verve et d'imagination (…) C'est de la même manière qu'il développe ses caractères tragiques. Ce sont des personnages individuels, réels, immédiatement vivants. Et, toutefois, lorsque cela paraît nécessaire, ils ont une élévation et une énergie si frappantes, leur langage offre une sensibilité si profonde et un si brillant éclat d'imagination, leurs figures et leurs comparaisons jaillissent si spontanément comme les traits d'une éloquence, non de l'école mais du cœur, et comme l'expansion du caractère, qu'à cause de cette alliance de la vitalité et de grandeur intérieure, aucun poète dramatique, parmi les modernes, ne peut lui être comparé. En effet, Goethe, il est vrai, dans sa jeunesse, s'est efforcé d'atteindre à cette vérité et à ce naturel, mais sans pouvoir arriver à cette énergie intime et à ce caractère élevé de la passion. Schiller, à son tour, est tombé dans une violence dont l'expansion impétueuse manque souvent de véritable sève »[738]. L'art a donc déjà décliné dans les figures de Schiller et Goethe, et sa dissolution est inéluctable. Le spectre de la Grèce antique et du classicisme font leur apparition : le besoin de l'esprit ne trouve plus sa satisfaction suprême dans l'art, mais elle prend désormais assise sur la pensée pour que s'accorde la réalité au concept. L'art atteint dans la poésie dramatique de Goethe et Schiller sa limite quant à la manifestation du vrai ; mais ce vrai, même chez Shakespeare, ne peut paraître dans la forme de l'extériorité sensible ; sa manifestation requiert au contraire la disparition de cette forme pour laisser le concept se manifester.

Deux voies sont alors encore empruntables dans cette disparition : *ou bien,* comme dans le déclin du monde grec, son achèvement dans la comédie ; *ou bien* dans l'illusoire quête romantique d'une restauration de l'art au moyen de l'ironie et de la génialité.

En premier lieu, dans la comédie l'individu trouvera la satisfaction ultime que l'art peut lui donner, la plus haute liberté : l'individu parvenu à la plénitude de soi aspire encore à se détacher de son soi, à se détacher pleinement et entièrement du réel. « Nous avons vu celle-ci

[737] *Ibid*., pp. 620-621 / *W15*, pp. 473-474.
[738] *Ibid*., pp. 698-699 / *W15*, pp. 561-562.

[l'âme romantique] pousser cet affranchissement et ce besoin de se satisfaire en elle-même jusqu'à se séparer du vrai et du réel dans ce qu'on peut appeler l'*humour* de la comédie »[739]. Ici la comédie rompt avec la vérité, et l'art expire dans cette séparation du réel et du spectacle. Cependant, bien qu'elle retrouve le sens qu'elle possédait déjà dans le déclin du monde grec, celle-ci s'est enrichie dans sa modernité du principe chrétien de l'intériorité. Ce qui est tourné en dérision, ce ne sont plus tant les puissances divines, les héros tragiques, les institutions de la Cité, que le caractère intérieur des individus, la poursuite de leurs intérêts privés, des vices qui s'y cachent, etc. « Dans la comédie moderne (…) une foule de productions comiques tombent ainsi dans la simple plaisanterie prosaïque, et même prennent un ton âcre et repoussant. Molière, en particulier, dans celles de ses fines comédies, qui ne sont nullement du genre purement plaisant est dans ce cas. Le prosaïque, ici, consiste en ce que les personnages prennent leur but au sérieux avec une sorte d'âpreté. Ils le poursuivent avec toute l'ardeur de ce sérieux. Aussi, lorsqu'à la fin ils sont déçus ou déconfits par leur faute, ils ne peuvent rire comme les autres, libres et satisfaits »[740]. Cette insatisfaction de l'individu au sommet de la comédie moderne est notable – il en demeure un qui ne parvient pas à se détacher de la forme de son Soi, qui reste ultimement déçu, qui ne se retrouve pas lui-même. La félicité n'est plus la même que celle de la comédie antique. « De cette façon, la comédie moderne représente en général des intérêts privés et les caractères de ce genre, avec leurs ruses, leurs ridicules, leurs originalités et leurs sottises, soit dans la description des caractères, soit dans complication comique des situations. Mais une aussi franche gaîté que celle qui apparaît comme une perpétuelle conciliation dans la comédie aristophanesque ne vivifie pas ce genre de comédie »[741]. La mort moderne de l'art prend dans la comédie un goût âpre, on ne rit pas comme la première fois, comme si quelque chose de plus sérieux était à venir. On pourrait à ce titre se demander ce que signifie ce déclin de l'art, et, avec lui, de la comédie, qui a eu lieu en France dans la personne de Molière. Peut-être le peuple Français aurait déjà en Molière sa révolution annoncée : la venue au jour de cette comédie implique l'insatisfaction de la conscience de soi à l'égard de la réalité effective, et le besoin de transformer cette réalité en prenant appui sur le rationnel. L'épuisement de la comédie serait alors significatif du nouveau monde en marche, de Napoléon comme figure destinale accomplissant le tout du monde germanique, et, dans la mort de l'art, la venue au jour de l'Etat de droit et du système spéculatif de la science.

[739] *Ibid*., p. 708 / *W15*, p. 572.
[740] *Ibid*., pp. 705-706 / *W15*, pp. 569-570.
[741] *Ibid*., p. 707 / *W15*, p. 571.

La naissance du premier romantisme allemand (*Frühromantik*) est alors la dernière illusion de l'art, celle qui refuse de quitter dans la comédie la vérité. Ce « premier » romantisme est en vérité la dernière impossibilité de l'art et son devenir tragique : dans le refus de ce sacrifice, l'individu s'entête dans sa singularité et refuse l'ultime réconciliation que l'art pourrait lui procurer dans la comédie. A l'humour, le romantisme substitue l'ironie ; et celle-ci, bien loin de restaurer l'unité de la nation autour d'une œuvre d'art, est bien plutôt le processus de destruction de la vie éthique. L'ultime tentative de manifester l'absolu en et pour soi par l'art se solde par un échec, par une action dépourvue d'effectivité, incapable d'atteindre son but. « Il reste bien au poète dramatique cette ressource de mépriser le public, écrit ainsi Hegel, mais, alors, il n'en a pas moins manqué précisément son but. Chez nous Allemands, en particulier, il est devenu de mode, depuis l'époque de Tieck, de se consoler ainsi vis-à-vis du public. L'auteur allemand veut s'exprimer selon sa propre individualité. Il s'inquiète peu d'être agréable à l'auditeur ou au spectateur. Chacun, au contraire, dans son amour-propre germanique, doit avoir quelque chose que n'aient pas les autres, afin de se montrer original. Ainsi par exemple, Tieck et les frères Schlegel, qui, avec leur système de l'*ironie dans l'art*, ne pouvaient pas exercer une grande influence sur l'âme et l'esprit de leur nation et de leur siècle, se sont déchaînés principalement contre Schiller, et lui ont su mauvais gré de ce qu'il avait trouvé, pour nous, le vrai ton, et de ce qu'il était devenu, au plus haut degré, populaire »[742]. Cette individualité de l'artiste propre au romantisme allemand, qui s'affirme contre le public, et au sujet de laquelle nous avons déjà eu l'occasion d'expliquer la critique hégélienne, marque alors bien un déclin au regard de ce que fut le théâtre de Weimar, non seulement celui de Goethe, mais, en l'occurrence, également celui de Schiller. Avec lui l'art n'exprime plus l'universel, mais la simple individualité contingente, un sentiment intérieur qui ne peut pénétrer l'esprit de la communauté. L'artiste romantique, dans sa génialité, est un artiste solitaire qui s'entête dans le refus de reconnaître l'effectivité.

La tâche n'est dès lors plus d'œuvrer à une nouvelle religion sensible et à la création d'une nouvelle mythologie. Si l'effondrement de la représentation chrétienne de l'absolu, et, avec elle, du système politique féodal, a fait surgir une crise de la présence, celle-ci ne pouvait être surmontée en revenant à l'intuition esthétique d'un ordre éthique universel : le retour à la présence doit être le fait du concept, dont l'élément est le seul qui ait la puissance de manifester en et pour soi l'esprit absolu. La tâche n'est pas de remplacer l'effectivité présente par une autre, mais de rendre disponible cette présence, donner au sujet la capacité de s'y retrouver

[742] *Ibid*., pp. 640-641 / *W15*, pp. 496-497.

pleinement. « Le contenu le plus élevé que puisse renfermer en lui-même le sujet, nous l'appelons d'un mot la *liberté*. La liberté est la détermination suprême de l'esprit. Elle consiste, sous son aspect purement formel, en ce que le sujet ne rencontre rien d'étranger, rien qui le limite dans ce qui est en face de lui, mais s'y retrouve lui-même »[743]. Cette liberté suprême, seule la philosophie spéculative peut la procurer : ni l'Etat, ni l'art, ni la religion ne pourront dépasser le malheur le plus profond de l'esprit. Mais la philosophie réconcilie l'individu avec la réalité effective, avec ce qui est là présent, avec l'absolu. Cette réconciliation exige cependant de l'individu qu'il traverse sa propre histoire, ce sans quoi ne pourrait lui appartenir ce qui lui fait face. A ce titre, l'esprit doit plonger dans sa nuit pour s'y retrouver. A l'heure où l'art est mort, la tâche de l'esprit est alors celle de préserver le souvenir du beau et de révéler en lui le progrès de la liberté et son achèvement. On ne peut s'élever à l'absolu que moyennant le parcours de l'Idée du Beau, non seulement en sa pureté, mais aussi en son développement historique, corrélativement au progrès de l'Idée du Droit qui en est la condition. La récollection des figures historiques du progrès du Beau est ainsi, avec ensuite l'histoire de la religion et de la philosophie, l'acte à accomplir pour celui qui s'est décidé à vivre selon la raison, et s'efforce de résoudre les éternelles contradictions de sa finitude et de son monde objectif en affirmant, autant qu'il lui est possible, le rationnel dans la science. C'est là la voie hégélienne : « Ce dont il s'agit, c'est de la délivrance de l'esprit s'affranchissant du fond et de la forme de l'existence finie, c'est de la manifestation et de l'harmonie de l'absolu sous des formes sensibles, d'un développement de la vérité qui, au lieu de s'épuiser, comme l'histoire de la nature, se manifeste dans l'histoire du monde dont il constitue lui-même le plus beau côté. C'est aussi la meilleure récompense pour le rude travail auquel l'homme est condamné dans l'ordre de la science et de la connaissance. Aussi notre étude ne pouvait consister nullement dans une simple *critique* des œuvres de l'art, ni même dans une introduction destinée à les faire comprendre. Elle n'avait d'autre but que de poursuivre et de faire saisir par la pensée, comme de démontrer l'idée fondamentale du beau et de l'art à travers tous les stades qu'elle parcourt dans sa réalisation successive »[744].

[743] *Ibid*., tome 1, p. 161 / *W13*, p. 134.
[744] *Ibid*., tome 2, p. 709 / *W15*, p. 573.

Conclusion

Notre enquête terminée, nous pouvons désormais reprendre notre interrogation initiale quant à l'entrelacement du mythologique et du spéculatif dans le système de l'esprit absolu hégélien. La philosophie hégélienne peut-elle être ultimement reconduite à une strate mythologique plus originaire et plus fondamentale ? Est-elle, selon le mot de Derrida, une « mythologie blanche » dont il faut encore révéler l'écriture recouverte par la langue spéculative et conceptuelle ? Ou bien n'a-t-elle pas la puissance de dépasser et de supprimer la forme mythologique pour élever la raison à la vérité de l'Idée ? Nous avions par ailleurs mis en avant dans notre introduction que l'horizon de cette problématique est la détermination du sens de la « fin de l'histoire » et de l'effectivité du Droit dans le monde présent. La philosophie hégélienne est-elle donc à même d'assurer l'effectuation de l'Idée du Droit par un système exposant la vérité tout en excédant l'histoire, et ce en assumant l'existence persistante du mal et de l'injustice ? Ou bien la fin de l'histoire hégélienne est-elle en sa vérité cachée, du fait même de sa strate mythologique originaire, voire fondamentale, complice d'une histoire au cours tragique et catastrophique[745] ?

[745] De telles interprétations de lecture peuvent aller jusqu'à faire de la philosophie de Hegel un précurseur des totalitarismes du 20ème siècle. Si Georg Lukács, questionnant une telle possibilité, refusa après examen une telle lecture (cf. son essai *Der deutsche Faschismus und Hegel* de 1943, tiré du recueil *Schicksalswende* de 1956 ; pour l'édition française cf. *Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand*, trad. Jean-Pierre Morbois, Editions Critiques, 2017), on pensera notamment à l'analyse de Karl Popper dans son ouvrage *La société ouverte et ses ennemis* ; les thèses de Popper sont cependant produites depuis une compréhension pauvre de Hegel et, à ce titre, manquent d'intérêt philosophique (pour la polémique que suscita le livre de Popper, et que nous n'entendons pas ici poursuivre, on pourra se reporter entre autres à l'ouvrage *The Hegel Myths and Legends* de Jon Stewart). Récemment, nous devons à Jean Vioulac la réactualisation d'une telle hypothèse de lecture, s'appuyant sur une analyse plus profonde et plus puissante que celle de Popper. Les thèses développées dans son ouvrage de 2013, *La logique totalitaire*, tendent en effet à rendre raison des catastrophes politiques du 20ème siècle au moyen d'une métaphysique qui aurait été son fondement et son déploiement historique. L'œuvre de Hegel, reconnue en sa grandeur et son effectivité devient le lieu d'une prise de conscience de la logique du totalitarisme (le premier chapitre de l'ouvrage étant ainsi intitulé "La Totalisation. Hegel et la provenance métaphysique du totalitarisme"). Poursuivant son entreprise d'une recherche de l'origine (an)-historique du nihilisme, Vioulac propose ensuite dans son ouvrage *Anarchéologie* (PUF, 2022) de renverser la philosophie en misosophie, pour "conclure" dans le silence et le consentement de la défaite : "L'Histoire, écrit-il, se révélerait ainsi en son essence une tragédie, où les hommes luttent en vain contre le destin qui leur a été assigné par les obscures puissances chtoniennes de l'antique nature titanique : la sagesse aujourd'hui est alors de *ne pas* conclure, et de faire silence, d'un silence atrocement houleux" (p. 352). Enfin, en approfondissant dans son dernier ouvrage *Métaphysique de l'anthropocène* (PUF, 2023) son dialogue avec Hegel en repensant la spectralité de l'esprit, et, plus encore, faisant de ce spectre des spectres qu'est le Christ le principe même de la négativité dialectique, la philosophie hégélienne, plus positivement que dans les ouvrages susmentionnés, apparaît dans son ambiguïté même, peut-être à même de défaire, ou du moins d'interrompre le cours catastrophique de l'histoire : "La tragédie du Christ a incarné la *douleur transcendantale* qui définit l'existance humaine, en tant que pure scission, négation et autocontradiction. Cette autocontradiction n'est autre que le principe même de la négativité dialectique, négativité dont la dialectique est tragique, tout uniment *promesse de dénouement et risque de catastrophe*, qui recèle tout à la fois la possibilité de la libération et de la servitude, ambiguïté dont le destin historique du christianisme est lui-même le déploiement" (p. 357). Hegel

Sans aller jusqu'à faire de Hegel un penseur catastrophique, et, plutôt que de voir sa philosophie comme l'achèvement de la métaphysique, et, à sont tour, la métaphysique comme le lent déploiement d'une catastrophe destinée par une origine mythologique dont elle ne serait que le travestissement ou le masque, nous avons voulu voir en elle une sagesse à même de dépasser un telle destinée, ou, pour le dire autrement, une voie de réconciliation avec le monde. Nous avons ainsi voulu repenser la sagesse de Hegel et témoigner à son égard d'une certaine reconnaissance, ne signifiant pour autant nullement un attachement inconditionnel envers elle. Pour cela, le fil conducteur qui aura été celui de la présente étude, dont nous avons d'abord fait l'hypothèse qu'il était le plus à même de nous introduire dans une telle sagesse, est celui du rapport de Hegel au premier romantisme allemand, à Hölderlin, et Schelling. Nous avons ainsi d'abord cherché, par une méthode génétique et externaliste d'histoire de la philosophie, à faire émerger la figure hégélienne depuis une constellation de penseurs et de poètes que l'historiographie aura rassemblés sous l'appellation unifiée de « romantiques ».

La première difficulté rencontrée dans cette entreprise fut certainement celle de penser une telle catégorie sans trahir ce que fut l'esprit du romantisme. Promouvant l'individualité créatrice et l'exigence fragmentaire de l'écriture au profit d'une raison universelle et dialectique, les romantiques semblent en effet résister à toute tentative de catégorisation. Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, dans *L'absolu littéraire*, ou encore Isaiah Berlin[746], ont à juste titre mis en garde contre les difficultés inhérentes à toute tentative de définition de ce courant littéraire et philosophique, si tant est qu'il soit possible de parler de courant. Plutôt qu'une définition fixe et immuable du premier romantisme allemand, et sans vouloir nous refuser à penser un tel objet, nous avons donc essayé de tracer les contours d'une certaine constellation romantique dans l'Allemagne des années 1793-1805 (ainsi que ses échos ultérieurs dans *Les Âges du monde* de Schelling). Outre l'importance de l'individualité et du fragmentaire, nous obligeant à mesurer toute la distance qui les sépare, il nous a semblé en effet possible de tracer une figure commune – ce que nous avons nommé la *subjectivité romantique* – à partir d'une analyse comparée d'auteurs qui se sont éclairés les uns les autres dans leurs productions philosophiques et poétiques. La subjectivité romantique – bien que sa définition puisse être mouvante selon les perspectives propres à chaque auteur – peut ainsi se résumer : elle est un sujet revendiquant, au-delà de la séparation du théorique et du pratique, une libre

démystifié devient alors un penseur de la tragédie historique, mais aussi penseur apocalyptique qui, dans la révélation qui est la sienne, nous livre un savoir à même de défaire l'ordre thanatocratique qui s'instaure depuis l'aliénation de l'Idée.

[746] Cf. Isaiah Berlin, *Les racines du romantisme*, « I. A la recherche d'une définition », trad. Thomas Bourdier, R&N éditions, 2020.

activité poétique fondamentale à même de saisir immédiatement l'absolu, promouvant une vie spirituelle et révolutionnaire au sein d'une communauté d'artistes, et privilégiant l'écriture fragmentaire, l'essai, et la mythologie.

Penser le mouvement romantique n'aura cependant pu être possible qu'en traçant les linéaments de l'époque, c'est-à-dire en circonscrivant un temps homogène où a régné un même esprit et une même culture au sein de laquelle ces avatars du romantisme se font formés, et ce, en premier lieu, au contact de Fichte et de Schiller à l'Université d'Iéna, eux-mêmes héritiers de la philosophie critique et transcendantale de Kant. C'est pourquoi nous avons choisi d'initier notre recherche en repartant d'une strate historique inférieure à la naissance du romantisme et librement réappproprié par lui, et que nous avons trouvée pour une part dans la Révolution française, pour une autre part dans la révolution métaphysique du criticisme kantien, laquelle fut poursuivie par Schiller, via l'idée d'une éducation esthétique, et par Fichte, via l'idée du Moi absolu au principe d'une *Wissenschaftlehre*. La destitution de la théologie rationnelle chez Kant, l'orientation politique de la révolution métaphysique chez Fichte, l'idée d'une primauté de l'éducation esthétique de l'homme chez Schiller, auront ainsi produite la subjectivité romantique, laquelle aura cherché à accomplir un tel mouvement révolutionnaire par un projet que nous pouvons énoncer sous quatre grands principes :

1. Le romantisme est un courant révolutionnaire en un sens métaphysique, politique et esthétique : les idéaux de la Révolution française – liberté et égalité de tous les sujets – doivent être accomplis à partir d'une rupture radicale avec l'ancien système du savoir et des arts au fondement de la structure politique.

2. Cette rupture radicale implique la possibilité d'un déclin historique pour l'humanité, c'est-à-dire la construction d'un monde rivé aux intérêts matériels et au culte de l'utilité, et, partant, d'une humanité où prime le genre animal sur sa spécificité rationnelle.

3. Afin de prévenir ce déclin, il est impératif de retrouver un accès immédiat à l'absolu (via le cœur, l'intuition ou le sentiment), là où la théologie rationnelle ne fut qu'un mirage et là où la foi n'aurait pas été à même d'assurer un fondement à la communauté politique.

4. L'intuition créatrice d'un cœur pur serait à même de créer une mythologie nouvelle et une nouvelle religion au fondement de la liberté et de l'égalité universelle.

Nous avons également pu repérer dans une formule tirée de l'*Athenaeum* une expression fidèle de l'essence même du projet romantique – qui fut de créer une nouvelle religion et une nouvelle mythologie aptes à fonder une politique universelle promouvant les valeurs de liberté

et d'égalité – le « le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu ». En traversant les projets philosophiques et poétiques de trois auteurs représentant à des degrés divers l'époque du premier romantisme allemand (Hölderlin, Novalis et, dans une moindre mesure, Schelling), nous avons en effet compris en quoi la dernière décennie du 19ème siècle en Allemagne aura été animée de ce même désir d'œuvrer à une révolution seulement initiée par la Révolution française et par la révolution métaphysique du criticisme kantien, révolution qui demandait encore son achèvement par la venue d'une nouvelle mythologie à créer. Pour Schelling et Hegel, la philosophie spéculative alors en voie de constitution devait être le fondement rationnel de cette mythologie, et le complément à la subjectivité créatrice que le premier romantisme découvrait dans de nouvelles formes d'écriture.

Parvenu en ce point de notre recherche, le jeune Hegel nous apparut alors, dès l'époque de Berne, et peut-être plus encore à Francfort aux côtés de Hölderlin, comme une figure de l'époque inclinant vers le romantisme, tout en s'opposant à certaines de ses grandes tendances, notamment quant à sa volonté de produire un système de la philosophie à même de connaître l'absolu, opposition qu'il partagea avec Schelling. Le jeune Hegel, en effet, du temps de Berne et de Francfort, incline assurément vers le besoin universel d'une nouvelle religion sensible et poétique, et cherche à produire un système qui en soit le fondement rationnel. Le besoin d'une imagination nationale à même de donner au peuple ses dieux, la valorisation d'un amour à même d'enchanter le monde, la critique d'une histoire judéo-chrétienne se séparant de la nature au profit d'un au-delà post-mortem, furent les grandes tendances des fragments qui nous ont été laissés par le jeune Hegel. Pourtant, face à cette tentation romantique, Hegel prit, lors de la période d'Iéna, un tournant décisif le conduisant à renier cette tendance romantique de jeunesse. Les esquisses de système des années 1803-1805 nous montrent en effet la valorisation du spéculatif sur le mythologique et l'organisation de son futur système de maturité où l'art n'apparaît qu'en première position quant à la connaissance de l'absolu, avant la religion et la philosophie. Hegel reconnaît donc par cela que l'absolu certes se manifeste dans le mythologique, et, partant, que celui-ci est bien témoignage de la vérité absolue, mais que le mythologique n'est révélation de l'absolu qu'en son origine, et n'est donc qu'une révélation immédiate de ce dernier, encore impropre à exprimer la vérité de ce qu'il est pleinement en soi. Hegel en vient donc à concevoir l'impossibilité pour le mythologique d'exprimer la vérité absolue sous sa forme véritable, et, ainsi, son nécessaire dépassement d'abord dans la représentation religieuse (comprenant encore en partie la forme du mythe), puis enfin dans le concept philosophique (abandonnant le recours au symbole et à la métaphore, et, plus généralement, à l'élément sensible, pour exprimer le divin). La philosophie du jeune Hegel nous

révèle ainsi en quoi le mythologique est bien à l'origine du spéculatif, mais aussi pourquoi seul ce dernier accomplit ultimement la vérité dont il est le porteur, et pourquoi il ne peut par lui-même, en vertu de son attachement au sensible, manifester la vérité et rendre le Droit universel effectif. La vérité, dès lors, ne peut être ultimement que le fait du spéculatif, lequel ne se constitue au sein de l'histoire qu'en supprimant et en dépassant le mythologique.

C'est ainsi que nous avons ensuite investi la *PhE* pour comprendre en quoi cette œuvre, qui clôt la période d'Iéna et ouvre la période dite de maturité (c'est-à-dire le système proprement dit), est à la fois la justification de ce dépassement du mythologique par le spéculatif, et, en même temps, la victoire de Hegel sur son romantisme de jeunesse. La phénoménologie de l'histoire de la conscience montre ainsi, dans les chapitres VI et VII, comment les relations de maîtrise et de servitude, rendues possible par l'épreuve de la cruauté et de l'angoisse, et instituées ensuite par la mythologie, sont porteuses d'une logique encore en attente de son renversement. L'égalité originaire des consciences de soi, devant certes nécessairement passer par l'épreuve du négatif dans tout ce que celle-ci a de violent, doit encore se rétablir en renversant la première forme mythologique, et, depuis ce renversement, s'élever à sa vérité spéculative. Nous avons ainsi vu comment cette œuvre présente un tel mouvement révolutionnaire, et pourquoi le versement du sang qui divise d'abord la communauté et pose l'inégalité du maître et de l'esclave par la cruauté et l'angoisse, doit s'interrompre pour laisser place au mouvement inverse qui rétablit l'égalité originaire et substitue au sang le symbole du vin, signifiant la joie de la communauté ressuscitée et de la patrie retrouvée. Ce sont d'abord à travers les figures de Dionysos et de Déméter – premières figures de la sagesse dès le commencement de la *PhE* – qu'un tel renversement se manifeste dans le monde éthique de la Grèce, pour véritablement s'accomplir par la suite dans le mystère de l'Eucharistie et la figure du Christ. L'enjeu de l'histoire qui s'ouvre depuis le monde chrétien de la culture, et qui se destine à la Révolution française et au monde moral de la belle-âme, est alors celui de révéler dans la langue conceptuelle la vérité d'un tel mystère, par quoi le mythologique abandonne sa forme symbolique et métaphorique impropre à l'effectuation pleine et entière du Droit.

Le « Vendredi Saint spéculatif » est donc bien reconnaissance de l'origine mythologique du spéculatif, mais seulement d'une certaine mythologie héritée pour une part des Grecs, pour une autre part du christianisme, mais aussi son dépassement et sa suppression – son *Aufhebung* – ouvrant à une vérité que le mythologique ne peut ultimement que refouler dans le mystère de son message. Si le mythologique est donc pour Hegel à l'origine du spéculatif, il ne peut en aucun cas être tenu pour son fondement : c'est au contraire le spéculatif qui fonde le mythologique, et qui ainsi possède le droit de le critiquer pour distinguer en lui une face cruelle,

monstrueuse, tragique et catastrophique (par ailleurs nécessaire pour mettre l'histoire en marche), et une autre face vivante, mesurée, joyeuse et porteuse d'espoir, seule à même de venir abolir l'histoire dans l'éternité de l'esprit. La *PhE* nous apparut ainsi comme le livre commémorant la victoire de Hegel sur le romantisme, tout en étant aussi le triomphe du savoir spéculatif sur le mythologique. Accomplissant le « Vendredi Saint spéculatif » annoncé dans *Foi et savoir*, cette œuvre nous plonge au cœur de la « nuit du monde » pour défaire une à une les fantasmagories de l'esprit et retrouver le jour de la présence sensible et spirituelle du monde. Véritable chemin de Croix – le chemin du doute et du désespoir – culminant sur le « calvaire » de l'esprit absolu parvenu au savoir de lui-même, nous avons vu Hegel réinvestir le thème mythique chrétien de la mort de Dieu pour lui donner un sens nouveau, et trouver en lui un sens de la négation à même de supporter et de dépasser la dialectique tragique de l'histoire. L'expérience de la belle-âme romantique pour une part, mais aussi pour une autre part de la religion chrétienne qui en est la matrice, s'est ainsi révélée comme le sacrifice même de ce romantisme chrétien – figure hantée par une cruauté originaire nécessaire à la révélation à soi de l'esprit – signifiant un abandon de sa singularité et une plongée dans le temps historique pour ressaisir le sens de toutes les expériences des générations passées qui nous léguèrent ce monde qui nous échoie. Véritable descente aux Enfers, ou Νέκυια de l'esprit, la *PhE* serait revenue en la terre natale de la vérité, en laquelle peut être proclamé que le Royaume de Dieu, qui est aussi bien déjà là que encore et toujours à venir, c'est-à-dire présent dans le système même de la Science, et encore et toujours à venir par son effectuation dans l'objectivité éthique.

Ce faisant, il nous restait encore à investir un tel système de la Science tel qu'il trouve sa première expression dans l'œuvre hégélienne, lequel ne peut qu'interdire toute tentative de fonder la liberté politique sur le mythologique. Hegel aura jusque dans ses derniers écrits mené un véritable combat contre le romantisme, auquel manque encore le sacrifice ultime du concept, et, ce faisant, le devoir de mémoire qui incombe à celui qui de droit veut se saisir de l'être présent du monde et y affirmer une volonté aussi bien individuelle que commune, c'est-à-dire œuvrer à un idéal de liberté et d'égalité. La mythologie, et donc, avec elle, les sphères de l'art et de la religion, ne sont pourtant pas simplement congédiées. Pour que le spéculatif puisse se faire science, en effet, il est encore nécessaire à l'esprit de ressaisir l'histoire de l'art et de la religion, ce sans quoi ne peut ni être éclairée l'histoire politique (mais cela vaut aussi inversement), ni être compris le sens de la présence. Le fondement moderne du politique passe ainsi non pas tant par une suppression pure et simple des formes artistique et religieuse (mythologiques) que par leur élévation à la forme et à la vérité spéculatives. Ainsi, au-delà même de l'histoire du monde, dont Hegel n'aura jamais nié le caractère violent, destructeur, et,

en un sens général, mauvais, se révèle une instance de rationalité qui excède l'histoire et le mal, et qui est l'éternité de l'esprit. Non pas celle d'un autre monde fantasmé et inaccessible (ou accessible seulement à quelques élus), mais bien cette éternité qui est *ici* et *maintenant*, dans la certitude sensible même de ce présent qui nous appartient, en lequel nous voyons notre plus haute figure apparaître, et où nous trouvons l'ultime félicité de la contemplation absolue du soi libre et effectif de l'esprit. N'est-ce pas dès lors cette félicité elle-même qui est à entendre comme le sens de la fin de l'histoire en sa profondeur la plus intime ?

Bibliographie

1. Editions des œuvres de Hegel en allemand

– *Gesammelte Werke*, éd. dirigée par la « Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften », Hamburg, Meiner Verlag.

– *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg.von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

2. Ouvrages de Hegel consultés traduits de l'allemand

– *La vie de Jésus*, précédé de *Dissertations et fragments de l'époque de Stuttgart et de Tübingen*, trad. Robert Legros, Paris, Vrin, 2009.

– *Fragments de la période de Berne*, trad. R. Legros et F. Verstraeten, Paris, Vrin, 1987.

– *Premiers Ecrits, Francfort 1797-1800*, Textes réunis, introduits, traduits et annotés par O. Depré, Paris, Vrin, 1997.

– *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. Jacques Martin, Paris, Vrin, 1971.

– *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972.

– *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986.

– *Foi et Savoir : Kant, Jacobi, Fichte*, trad. Alexis Philonenko et Claude Lecouteux, Paris, Vrin, 1988.

– *Système de la vie éthique*, trad. J. Taminiaux, Paris, Payot, 1976.

– *Le premier système. La philosophie de l'esprit 1803-1804*, trad. Myriam Bienenstock, Paris, PUF, 1999.

– *La Philosophie de l'esprit (1805)*, trad. Guy Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1982.

– *Logique et Métaphysique*, trad. D. Souche-Dagues, Paris, Gallimard, 1980.

– *Phénoménologie de l'esprit*, deux tomes, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1947.

– *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Gallimard, 2012.

– *Le savoir absolu*, édition bilingue, introduction, traduction et commentaire par Bernard Rousset, Paris, Aubier Montaigne, 1977.

– *Propédeutique philosophique*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, ed. de Minuit, 1963.

– *Science de la Logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2015-2016.

– *Principes de la philosophie du droit*, trad. J-F Kervégan, Paris, PUF, 1998.

– *Encyclopédie des sciences philosophiques, La Science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.

– *Encyclopédie des sciences philosophiques*, *La Philosophie de la nature*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2004.

– *Encyclopédie des sciences philosophiques*, *La Philosophie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.

– *Leçons sur le droit naturel et la science de l'Etat (Heidelberg, semestre d'hiver 1817-1818)*, trad. Jean-Philippe Deranty, Paris, Vrin, 2002.

– *La Raison dans l'Histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, Plon, 1965.

– *Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. Myriam Bienenstock et Norbert Waszek, Paris, Le Livre de Poche, 2011.

– *La Philosophie de l'Histoire* (cours de 1822-1823*)*, trad. Myriam Bienenstock, Christophe Bouton, Jean-Michel Buée, Gilles Marmasse et David Wittmann, Paris, Le Livre de Poche, 2009.

– *Esthétique*, deux tomes, trad.Charles Bénard revue et complétée par Benoît Timmermans et Paolo Zaccaria, Paris, Le Livre de Poche, 1997.

– *Cours d'Esthétique*, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, trois tomes, Paris, Aubier, 1995-1997.

– *Ecrits sur la religion* (1822-1829), trad. J.-L. Georget et P. Grosos, Paris, Vrin, 2001.

– *Leçons sur la philosophie de la religion*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, trois tomes, 2004.

– *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, sept tomes, 1971-1991.

– *L'ironie romantique*, *Compte rendu des Ecrits posthumes et correspondance de Solger*, trad. Jeffrey Reid et Nelly Tondut, Paris, Vrin, 1997.

– *Correspondance*, trois tomes, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1972.

3. <u>Ouvrages d'auteurs classiques</u>

a. de l'époque moderne

FICHTE, *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, précédées de *De la revendication de la liberté de penser auprès des princes de*

l'Europe qui l'ont opprimée jusqu'ici (1793), trad. Jules Barni, Paris, Payot, 1974 (1859 pour l'édition originale).

– *Essais philosophiques choisis* (1794-1795), trad. Luc Ferry et Alain Renault, Paris, Vrin, 1999.

HEINE, *De L'Allemagne* (1835), Paris, Gallimard, 1998.

HÖLDERLIN, *Œuvres complètes*, ed. sous la direction de Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1967.

JACOBI, *Œuvres Philosophiques*, trad. J.-J. Anstett, Paris, Aubier, 1946.

KANT, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », trois tomes, 1980-1986.

NOVALIS, *Etudes fichtéennes*, trad. Augustin Dumont, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2012.

– *L'Encyclopédie*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, ed. de Minuit, 1966.

– *Le Brouillon général*, trad. Olivier Schefer, Paris, ed. Allia, 2015.

– *Petits écrits*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Aubier Montaigne, 1947.

SCHELLING, *Exposition de mon système de la philosophie*, trad. Emmanuel Cattin, Paris, Vrin, 2000.

– *Les Âges du monde*, trad. Patrick Cerutti, Paris, Vrin, 2012.

– *Le Timée de Platon*, trad. Alexandra Michalewski, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2005.

– *Philosophie de l'art*, trad. Caroline Sulzer et Alain Pernet, Grenoble, Jerôme Millot, 1999.

SCHILLER, *Textes esthétiques*, trad. Nicolas Briand, Paris, Vrin, 1998.

– *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. Robert Leroux, Paris, Aubier-Montaigne, 1943.

b. de l'époque contemporaine

BARTH Karl, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Evangelischer Verlag Ag. Zollikon, 1947.

BATAILLE Georges, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954.

– *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973.

BENJAMIN Walter, *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, trad. Philippe Lacoue-Labarthe et Anne-Marie Lang, Champs Flammarion, 1986.

– *Œuvres II*, trad. Maurice de Gandillac, revue par Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000.

BLANCHOT Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.

– *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

BULTMANN Rudolf, *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1968.

DANTO Arthur, *After the End of Art*, Princeton University Press, 1997.

DERRIDA Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1972.

– *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

HEIDEGGER Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brekmeier, Paris, Gallimard, 1962.

– *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958.

– *Questions III et IV*, « Séminaire du Thor – 1968 », Paris, Gallimard, 1976.

– *La "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984.

LÖWITH Karl, *De Hegel à Nietzsche*, trad. Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, 1969.

MARTINO Ernesto de, *Mort et pleurs rituels. De la lamentation funèbre antique à la plainte de Marie*, Paris, éditions EHESS, 2022.

– *La fin du monde. Essais sur les apocalypses culturelles*, Paris, éditions EHESS, 2016.

4. <u>Etudes sur la philosophie de Hegel</u>

a. ouvrages sur la philosophie du jeune Hegel (de Berne à Iéna)

BOURGEOIS Bernard, *Hegel à Francfort*, Paris, Vrin, 2000.

BOUTON Christophe, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna*, Paris, Vrin, 2000.

BIENENSTOCK Myriam, *Politique du jeune Hegel, Iena 1801-1806*, Paris, PUF, 1992.

BOURGEOIS Bernard, *Le Droit naturel de Hegel (1802-1803)*, Paris, Vrin, 1986.

BUEE Jean-Michel, *Savoir immédiat et savoir absolu ; la lecture de Jacobi par Hegel*, Classiques Garnier, Paris, 2012.

CATTIN Emmanuel, *Vers la simplicité*, Paris, Vrin, 2010.

FOUFAS Nikos, *La critique de la positivité chez le jeune Hegel*, Paris, L'Harmattan, 2018.

GERARD Gilbert, *Critique et dialectique : l'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1982.

HYPPOLITE Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier Montaigne, 1946.

JARCZYK Gwendoline et LABARRIERE Pierre-Jean, *Les premiers combats de la reconnaissance*, Paris, Aubier, 1987.

– *Hegel : le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*, Paris, Aubier, 1989.

– *De Kojève à Hegel*, Paris, Albin Michel, 1996.

KOJEVE Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

LABARRIERE Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1968.

LEGROS Robert, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, ed. Ousia, 1980.

LUKACS Georg, *Le jeune Hegel*, deux tomes, trad. Guy Haarscher et Robert Legros, Paris, Gallimard, 1981.

MARQUET Jean-François, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Ellipses, 2009.

MAURER Reinhart Klemens, *Hegel und das Ende der Geschichte*, Verlag Karl Alber, 1980.

PEPERZAK Adriaan, *Le Jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye Nijhff, 1960.

PHILONENKO Alexis, *Commentaire de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel : de la certitude sensible au savoir absolu*, Paris, Vrin, 2001.

SIEP Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Fribourg-Munich, Alber, 1979.

TAMINIAUX Jacques, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat*, Paris, Payot, 1984.

WAHL Jean, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, PUF, 1929.

b. ouvrages sur le droit, la politique, le temps et la philosophie de l'histoire

BOURGEOIS Bernard, *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969.

– *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, Vrin, 1991.

– *Penser l'histoire du présent avec Hegel*, Paris, Vrin, 2017.

BOUTON Christophe, *Le procès de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, Vrin, 2004

COLLIOT-THELENE Catherine, *Le désenchantement de l'Etat de Hegel à Max Weber*, Paris, ed. de Minuit, 1992.

DENIS Henri, *Hegel, penseur politique*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1989.

GERARD Gilbert, *Le concept hégélien de l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 2008.

HARDER Yves-Jean, *Histoire et métaphysique*, Editions de la Transparence, 2006.

HYPPOLITE Jean, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Rivière, 1948.

KERVEGAN Jean-François, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007.

LECRIVAIN André, *Hegel et l'éthicité. Commentaire de la 3e partie des PPD*, Paris, Vrin, 2001.

LEFEBVRE Jean-Pierre, MACHEREY Pierre, *Hegel et la société*, Paris, PUF, 1984.

MARMASSE Gilles, *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, Paris, Kimé, 2008.

– *L'histoire hégélienne entre malheur et réconciliation*, Paris, Vrin, 2015.

– *Force et fragilité des normes*, Paris, PUF, 2011 (réédition Vrin, 2019).

– *Hegel, une philosophie de la réconciliation*, Paris, Ellipses, 2018.

– *Le négatif au travail. Hegel et la raison en devenir*, Paris, Hermann, 2018.

PIPPIN Robert Buford, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

RITTER Joachim, *Metapysik und Politik. Studien zu Aristoteles zu Hegel*, Francfort, Suhrkamp, 1969.

ROSENFIELD Denis, *Politique et liberté. Structure logique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier, 1984.

ROSENZWEIG Franz, *Hegel et l'Etat*, trad. Gérard Bensussan, Paris, PUF, 1991.

SIEP Ludwig, *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*, Munich, Fink, 2010.

VAYSSE Jean-Marie, *Hegel, Temps et histoire*, Paris, PUF, 1998.

c. ouvrages sur l'art et la religion

BRAS Gérard, *Hegel et l'art*, Paris, PUF, 1989.

BRITO Emilio, *La Christologie de Hegel*, Paris, Beauchesne, 1983.

CHAPELLE Albert, *Hegel et la religion*, trois volumes, Paris, éditions Universitaires, 1963-1971.

FESSARD Gaston, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, PUF, 1990.

GUIBET-LAFAYE Caroline, *L'Esthétique de Hegel*, Paris, L'Harmattan, 2003.

GUIBET LAFAYE Caroline, VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *L'Esthétique dans le système hégélien*, Paris, l'Harmattan, 2004.

HAAS Bruno, *Die freie Kunst. Beiträge zu Hegels Wissenschaft der Logik, der Kunst und des Religiösen. Mit einem Anhang über die Analyse von Musik des 17. bis zum frühen 19. Jahrhunderts*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003.

KAMINSKY Jack, *Hegel on Art. An interpretation of Hegel's Aesthetics*, New York, Suny Press, 1962.

LUKACS Georg, *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, Berlin, Aufbau Verlag, 1956.

RATERS Marie-Luise, *Kunst, Wahrheit und Gefühl. Schelling, Hegel und die Ästhetik des angelsächsischen Idealismus*, Fribourg/Munich, Alber, 2005.

THEUNISSEN Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, De Gruyter, 1970.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *Hegel, système et structures théologiques*, Paris, ed. du Cerf, 2006.

d. autres ouvrages

FISCHBACH Franck, *Fichte et Hegel – La reconnaissance*, Paris, PUF, 1999.

HAYM Rudolf, *Hegel en son temps* (1857), trad. Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 2008.

HENRICH Dieter, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.

– *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

JANICAUD Dominique, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975.

MALABOU Catherine, *L'avenir de Hegel : plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 1996.

MARQUET Jean-François, *Restitutions, Études d'histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 2001.

PAGES Claire, *Hegel et Freud*, Paris, CNRS éditions, 2015.

PÖGGELER Otto, *Etudes hégéliennes*, Paris, Vrin, 1985.

REID Jeffrey, *L'anti-romantique - Hegel contre le romantisme ironique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2007.

VUILLEROD Jean-Baptiste, *Hegel féministe. Les aventures d'Antigone*, Paris, Vrin, 2020.

5. <u>Ouvrages sur la philosophie de Schelling et du premier romantisme allemand</u>

ALLEMAN Beda, *Hölderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poésie et pensée*, trad. François Fédier, Paris, PUF, 1959.

AYRAULT Roger, *La Genèse du romantisme allemand*, Paris, Aubier, 4 tomes, 1961-1976.

BERLIN Isaiah, *Les racines du romantisme*, trad. Thomas Bourdier, R&N éditions, 2020.

BEYER Uwe, *Mythologie und Vernunft. Vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin*, Tübingen, Niemeyer, 1993.

BUCHHOLZ Helmut, *Perspektiven der Neuen Mythologie: Mythos, Religion und Poesie im Schnittpunkt von Idealismus und Romantik um 1800*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, P. Lang, 1990.

DASTUR Françoise, *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique*, Paris, Ellipses, 2016.

FRANK Manfred, *Das Problem 'Zeit' in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*, Winkler, 1972.

– *"Unendliche Annäherung" Die Anfänge der Philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

– *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982.

HANSEN-FRANK Peter, « *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus » Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1989.

HAYM Rudolf, *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1906.

LACOUE-LABARTHE Philippe, NANCY Jean-Luc, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978.

LAYET Clément, *Hölderlin : la démesure du vivant*, Paris, Vrin, 2020.

NASSAR Dalia, *The romantic absolute*, University of Chicago Press, 2014.

SCHAEFFER Jean-Marie, *La Naissance de la littérature. La théorie esthétique du romantisme allemand*, Paris, Presses de l'ENS, 1983.

SCHEFER OLIVIER, *Poésie de l'infini. Novalis et la question de l'infini*, Bruxelles, La Lettre volée, 2001.

– *Résonances du romantisme*, Bruxelles, La Lettre volée, 2005.

– *Novalis*, Paris, Le Félin, coll. "Les marches du temps", 2011.

– *Mélanges romantiques. Hérésies, rêves, fragments*, Paris, Le Félin, coll. "Les marches du temps", 2013.

SCHNEIDER Wolfgang, *Ästhetische Ontologie : Schellings Weg des Denkens zur Identitätsphilosophie*, Frankfurt/Bern, P. Lang, 1983.

SOMMER Christian, *Mythologie de l'événement*. *Heidegger avec Hölderlin*, Paris, PUF, 2017.

SZONDI Peter, *Poésie et Poétique de l'idéalisme allemand*, Paris, éditions de Minuit, 1975.

VAYSSE Jean-Marie, *Schelling, Art et mythologie*, Paris, Ellipses, 2004.

6. <u>Ouvrages collectifs et revues</u>

– *Hegel : Phénoménologie de l'esprit*, *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, Paris, PUF, 2007.

– *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, n° spécial de la *Revue Internationale de Philosophie*, n° 2, Paris, PUF, 2007.

– *Hegel : droit, histoire, société, Revue germanique internationale*, n° 15, Paris, PUF, 2001.

BENOIST Jocelyn et MERLINI Fabio (dir.), *Après la fin de l'Histoire : Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 2000.

BOURGEOIS Bernard (dir.), *Bicentenaire de la Phénoménologie de l'esprit*, actes du colloque de La Société française de philosophie, 12 et 13 octobre 2006, Paris, Vrin, 2008.

BOUTON Christophe (dir.) *Dieu et la nature. La question du panthéisme dans l'idéalisme allemand*, Olms, 2005

BUEE Jean-Michel et RENAULT Emmanuel (dir.), *Hegel à Iéna*, Lyon, ENS éditions, 2015.

FABBRI Véronique et VIEILLARD Jean-Louis (dir.), *Esthétique de Hegel*, Paris, L'Harmattan, 1997.

FINK Gonthier-Louis (dir.), *Les Romantiques allemands et la Révolution française*, Strasbourg, Université des sciences humaines de Strasbourg, 1989.

JAMME Christoph et SCHNEIDER Helmut (dir.), *Mythologie der Vernunft. Hegels « älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

KREUZER Johann (dir.), *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2002.

KERVEGAN Jean-François et MARMASSE Gilles (dir.), *Hegel penseur du droit*, Paris, CNRS éditions, 2004.

MICHALEWSKI Czeslaw, *Hegel : la Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, Paris, Ellipses, 2008.

THOUARD Denis (dir.), *Symphilosophie. F. Schlegel à Iéna*, Paris, Vrin, 2002.

WASZEK Norbert (dir.), *G.W.F. Hegel und Hermann Cohen*, Freiburg / München, Verlag Karl Alber, 2018.

– et SCHNEIDER Helmut (dir.), *Hegel in der Schweiz (1793-1796*), *Hegeliana Band 8*, Berne, Peter Lang, 1997.

7. <u>Autres ouvrages</u>

BEIERWALTES Werner, *Platonisme et idéalisme*, trad. M.-C. Challio-Gillet, J.-F. Courtine et P. David, Paris, Vrin, 2000.

FERRIE Christian, *La politique de Kant. Un réformisme révolutionnaire*, Paris, Payot, 2016.

FRANK Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

KRELL David Farrell, *The Tragic Absolute. German Idealism and the Languishing of God*, Bloomington, Indiana University Press, 2005.

KRONER Richard, *De Kant à Hegel* (1921), trad. Marc Géraud, deux tomes, Paris, l'Harmattan, 2013.

LACOUE-LABARTHE Philippe, *L'Imitation des Modernes. Typographies II*, Paris, Galilée, 1986.

– *La Fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, Christian Bourgois, 1987.

– *Heidegger. La politique du poème*, Paris, Galilée, 2002.

– *La Réponse d'Ulysse et autres textes sur l'Occident*, NeL / Imec, 2012.

LEQUAN Mai, *La philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil, 2001.

LYOTARD Jean-François, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991.

NANCY Jean-Luc, *Cruor*, Paris, Galilée, 2021.

TILLIETTE Xavier, *L'Absolu et la philosophie*, Paris, PUF, 1987.

– *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.

RANCIERE Jacques, *Malaise dans l'esthétique*, Paris, Galilée, 2004.

SCHÜSSLER Ingeborg, *Art et liberté dans l'idéalisme transcendantal*, Payot Lausanne, 2005.

SOMMER Christian, *Mythologie de l'événement*, Paris, PUF, 2017.

VIOULAC Jean, *La question de la technique*, Paris, PUF, 2009.

– *La logique totalitaire*, Paris, PUF, 2013.

– *Anarchéologie*, Paris, PUF, 2022.

– *Métaphysique de l'anthropocène*, Paris, PUF, 2023.

ZARADER Marlène, *L'être et le neutre. A partir de Maurice Blanchot*, Verdier, 2001.

8. <u>Articles</u>

a. sur la philosophie hégélienne

BIENENSTOCK Myriam, « Qu'est-ce que l'esprit objectif selon Hegel ? », *Revue germanique internationale*, 15/2001, p. 107-131.

GAMBAZZI Paolo, « La fin de l'art et l'apparaître sensible de l'œuvre », *Revue internationale de philosophie* 2002/3 (n° 221), p. 389-409.

GERARD Gilbert, « Hegel, lecteur de la métaphysique d'Aristote. La substance en tant que sujet », *in Revue de métaphysique et de morale* 2012/2 (N° 74), p. 195-223.

HENRICH Dieter, « Absoluter Geist und Logik des Endlichen », *in Hegel in Iena, Hegel-Studien*, Heft 20, Bouvier Verlag, 1980.

IANELLI Franesca, « Tod, Ende, Auflösung der Kunst ? Überlegungen zu Hegel und Danto » *in Hegel-Jahrbuch*, vol. 2015, no. 1, 2015, pp. 17-22.

LABARRIERE Pierre-Jean. « Savoir absolu : sur deux vers de Schiller », *Revue internationale de philosophie*, vol. 240, no. 2, 2007, pp. 215-230.

LEGROS Robert, « Hegel. L'esprit comme vie d'une totalité », Archives de Philosophie 2007/3 (Tome 70), p. 421-453.

– « VI. L'utilitarisme des Lumières », *in Hegel. La vie de l'esprit*, sous la direction de Legros Robert. Hermann, 2016, pp. 73-90.

MARMASSE Gilles, « La logique hégélienne et la vie », *in Archives de Philosophie* 2012/2 (Tome 75), p. 235-252.

MARQUET Jean-François, « Les figures du conflit dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel », *Les Études philosophiques* 2006/2 (n° 77), p. 189-203.

MASCAT Jamila M. H., « Entre négativité et vanité. La critique hégélienne de l'ironie romantique », *in Archives de Philosophie*, vol. 80, no. 2, 2017, pp. 351-368.

PAGES Claire, « L'âge de la liberté : Hegel avec Foucault », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2011/4 (Tome 136), p. 527-542.

REID Jeffrey, « La jeune fille et la mort : Hegel et le désir érotique. » *Laval théologique et philosophique*, volume 61, numéro 2, juin 2005, pp. 345–353.

RENAULT Emmanuel, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », *in* Politique et Sociétés, vol. 28, n° 3, 2009, p. 23-43.

SCHÜLER Gisela , « Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften », *Hegel-Studien*, vol.2, Bonn, 1963, pp. 111-159.

SEBA Jean-Renaud, « Histoire et fin de l'histoire dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel », *in Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 85, nº 1, 1980.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, « Les conflits et la vie dialectique selon Hegel : conflit juridique, conflit historique et conflit hiérohistorique (1807-1821) », Les Études philosophiques 2006/2 (n° 77), p. 223-236.

VIOULAC Jean, « La religion saisie par l'État. Christianisme et politique d'après Hegel », *Transversalités*, vol. 131, no. 3, 2014, pp. 31-46.

WOLFF Michael, « Hegels staatstheoretischer Organizismus », *Hegel-Studien* 19 (1984).

b. sur la philosophie de Schelling, du premier romantisme allemand et leurs sources

BAKER John Jay, « The problem of poetic naming in Hölderlin's elegy *Brod und Wein* », *in Modern language notes (MLN)* 101, 1986, p. 465-492.

BEGOT Jacques Olivier, « La naissance du tragique, enfanté par l'esprit du sublime », *in Revue germanique internationale*, 18 | 2013, pp. 75-90.

BINDER, Wolfgang : « Hölderlins Namenssymbolik », *Hölderlin-Jahrbuch* 12 (1961/1962), p. 95-204.

– « Hölderlins Dichtung im Zeitalter des Idealismus », *Hölderlin-Jahrbuch* 1965-1966, p. 57-72.

BLANCHOT Maurice, « La Parole sacrée de Hölderlin », *Critique* 7, décembre 1946, p. 579-596.

BONNET Christian, « Fries lecteur de Kant », *in Philosophia Scientiæ*, vol. 20-1, no. 1, 2016, pp. 33-46.

BÖSCHENSTEIN Bernard, « Le langage poétique de l'origine chez Hölderlin », *in Le Seuil*, « Le Genre humain », 2006/1, n° 45-46, p. 383.

– « Le renversement du texte. Hölderlin interprète de Pindare », *in Littérature*, n°99, 1995, « L'œuvre mobile », pp. 53-61.

BREMER Dieter, « "Versöhnung ist mitten im Streit", Hölderlins Entdeckung Heraklits », *Hölderlin-Jahrbuch* 1996-1997, p. 173-199.

CALVIE Lucien : « Philosophie, littérature et politique : le romantisme allemand et sa critique hégélienne », *in Romantisme*, Paris, Armand Colin, 2018 / 4 (n° 182), p. 15-25.

CASSIRER Ernst, « Hölderlin und der deutsche Idealismus », *Hölderlin, Beiträge zu seinem Verständnis in unserem Jahrhundert*, A. Kelletat (Hg), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1961, p. 79-118.

DEPRE Olivier, « Eclairages nouveaux sur "Le plus vieux programme de système de l'idéalisme allemand" », *in Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 88, n°77, 1990. pp. 79-98.

FRANK Manfred, « Die philosophie des sogenannten "magischen Idealismus" », *in Euphorion*, n° 63, 1969, p. 88-116.

– « Hölderlin über den Mythos », *in Friedrich Hölderlin Neue Wege der Forschung*, T. Roberg (Hg.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2003, p. 140-171.

GUEROULT Martial, « Fichte et la Révolution française » *in Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 128, no. 9/12, 1939, pp. 226-320.

HARTMANN Pierre, « La communauté selon Hölderlin », *in Dix-huitième siècle*, 2009/1 (n° 41), p. 42-59.

HOLZERMAYR-ROSENFIELD Kathrin, « Le conflit tragique chez Sophocle et son interprétation chez Hölderlin et Hegel », Les Études philosophiques 2006/2 (n° 77), p. 141-161.

KOOPMANN Helmut, « Les ballades de Schiller et leur message éthique et religieux sous-jacent », *in Revue germanique internationale*, 22 | 2004, 59-70.

LEQUAN Mai, « 1797-1799 : d'une "philosophie de la chimie" au chimisme en philosophie. les premiers écrits de Schelling sur la nature », *in* Dix-huitième siècle 2010/1 (n° 42), p. 491-512.

LUKACS Georg, « Novalis et la philosophie romantique de la vie », trad. Lucien Goldmann, *in Romantisme,* 1971, n°1-2. « L'impossible unité ? », pp. 13-24.

MICHAUD Stéphane, « La politique de Novalis », *in* « Dix-huitième Siècle , n°6, 1974, Lumières et Révolution, pp. 225-234.

MULSOW Martin, « Qu'est-ce qu'une constellation philosophique ? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels », *in Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2009/1 (64e année), p. 81-109.

SCHEFER Olivier, « Les "*Fichte-Studien*" de Novalis et la *Tathandlung* à l'épreuve de la transcendance », *in Les études philosophiques*, 01/2000, Volume 1, Numéro 1, pp. 54-74.

– « "L'idéalisme magique" de Novalis », *in Critique*, 2003/6 (n° 673-674), pp. 514-527.

SENDEROVIC Savelij J., « Die äesthetische Anschauung bei Schelling », *in Natur-Kunst-Mythos. Beiträge zur Philosophie F.W.J Schellings*, hrsg. von Steiffen Dietzsch, Berlin, Akademie Verlag, 1978, pp. 116-129.

STATON Cody, « In Search of Play. Schiller's Drive Theory as a Turn Away from Kant », *in Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 52 | 2022, 69-95.

STIENNING Gideon, « Entre Fichte et Schiller La notion de *Trieb* dans le *Hyperion* de Hölderlin », *in Revue germanique internationale,* 18 | 2002, 87-103.

INDEX NOMINUM

A

Abraham, 147
Achille, 227, 272, 380, 381, 382, 383, 387
Adam, 173, 390
Adonis, 368, 374
Agamemnon, 145, 380, 381, 382, 383, 417
Alexandre Le Grand, 143, 236, 272, 380, 381, 392
Amon, 373
Antigone, 80, 81, 218, 221, 224, 225, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 236, 241, 389
Aristote, 187, 188, 358,
Astarté, 368

B

Bach, 419
Bataille (Georges), 8, 155, 189
Belzoni, 373
Benjamin (Walter), 11, 53, 228, 229, 312, 315
Bienenstock (Myriam), 55, 336
Blanchot (Maurice), 162, 171, 271, 318, 321
Bourgeois, 8, 217, 415, 416
Brahma, 362

C

Calderon, 250
Cattin, 116, 170, 290, 292, 296, 297, 410-411, 417
César, 143, 236
Champollion, 370
Charlemagne, 143, 404
Christ, 12, 88, 92, 110, 120, 122, 136-139, 175-178, 182, 192, 198-199, 214, 220-222, 240, 243-246, 248-251, 263-266, 268, 275, 284, 288, 291-292, 298, 301, 390, 405, 424, 428
Corrège, 408
Cybèle, 368

D

Dante, 120, 404
Danto, 345
Dastur, 64, 67, 75, 80, 220, 221
David, 143
Déméter, 276, 286, 287, 288, 428
Derrida, 8, 9, 10, 11, 290, 424
Dionysos, 192, 222-224, 276, 286-288, 428
Diotima, 73, 76
Duchamp (Marcel), 345

E

Epicure, 310
Euripide, 145

F

Fichte, 12, 13, 20, 23, 27, 29, 46, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 69, 72, 73, 75, 78, 82, 83, 85, 86, 89, 91, 102, 104, 106, 114, 115, 127, 180, 199, 207, 211, 215, 276, 309, 312, 313, 319, 426
Fra Angelico, 406
Frank (Manfred), 14, 85, 88
Fries, 16, 309, 310, 349

G

Gengis Khan, 353
Giotto, 404, 406
Goethe, 23, 53, 64, 77, 109, 180, 259, 310, 342, 365, 415, 419
Guéroult (Martial), 51, 52

H

Hadès, 228, 234, 374
Hamlet, 260, 261, 319, 415, 417
Haym, 9
Heidegger, 64, 65, 67, 75, 80, 171, 182, 195, 221, 222, 315
Heine, 26
Henrich (Dieter), 13, 14, 102, 156
Héraclite, 149
Hermès, 374
Hérodote, 375, 376
Hésiode, 160, 394
Hölderlin, 13, 14, 19, 20, 23, 44, 50, 52, 53, 54, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 94, 100, 101, 102, 104, 106, 127, 128, 129, 136, 144, 146, 147, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 162, 163, 165, 168, 180, 196, 205, 207, 210, 211, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 258, 260, 271, 288, 328, 425, 427
Homère, 380, 382, 388, 394, 417
Hypérion, 66, 67, 71, 72, 73, 76, 149, 155, 210, 219, 260
Hyppolite (Jean), 3, 7, 192, 193, 209, 239, 248, 265

I

Isis, 111, 149, 374

J

Jacobi, 199, 204, 205, 211, 309

K

Kant, 6, 13-14, 20-39, 42, 46, 50, 52, 56-58, 63, 72, 74-75, 78, 82, 89, 93, 104, 106-108, 113-114, 125-127,

131-134, 136, 183, 199, 205, 207, 211, 215, 260, 309, 312-313, 317, 426
Kervégan (Jean-François), 8, 307, 321, 323, 325, 328, 334
Klettenberg (Susanna von), 260
Klopstock, 146, 419
Kojève (Alexandre), 7, 194, 197-198
Kotzebue, 309-310
Krischna, 363
Kroner (Richard), 14, 205

L

Lacoue-Labarthe (Philippe), 3, 13, 15, 53, 64-65, 104, 109-110, 125, 221-222, 249, 315, 425, 433
Leibniz, 6
Lequan (Mai),105, 260
Lucifer, 122, 248, 264, 267-268, 271
Lukács, 14, 134-136, 163, 211, 338, 424
Luther, 143, 198, 411
Lyotard (Jean-François), 34, 35

M

Marmasse (Gilles), 333, 397
Masaccio, 406
Michel-Ange, 409
Mithra, 367
Mnémosyne, 160, 226
Moïse, 23, 39, 74
Molière, 421

N

Nancy (Jean-Luc), 109, 275, 277, 285, 290, 315
Napoléon, 7, 181, 416, 421
Némésis, 387
Nietzsche, 8, 9, 12, 13, 88, 124, 171, 229, 424, 434, 439
Novalis, 13, 15, 20, 37-38, 50, 53, 54, 62-65, 73-75, 83-112, 125, 128, 162-165, 180, 205, 207, 211, 215, 258, 260, 262, 271, 312, 319, 320, 427

O

Œdipe, 79, 145, 149, 218, 224, 229, 372, 386, 390
Ormuzd, 367, 368
Osiris, 374

P

Phidias, 145, 409
Platon, 32, 76, 104, 191, 215, 216, 292, 358, 376, 394
Plotin, 215
Polynice, 80, 231, 233

R

Raphaël, 408, 413
Reid (Jeffrey), 312, 313, 316, 325, 326
Rembrandt, 414
Rémus, 396
Romulus, 396
Rosenzweig, 14, 102, 103, 154, 155, 229
Rousseau, 68, 71, 222, 223, 260, 411

S

Salomon, 143
Schefer (Olivier), 38, 84-86, 88, 91
Schelling, 13, 14, 19, 23, 52, 54, 62, 63, 64, 69, 73, 76, 101-132, 136, 145, 153-156, 165, 180, 191, 205, 212-216, 276, 307, 312, 340-343, 425, 427
Schiller, 14, 20, 22, 29, 32, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 64, 66, 72, 73, 77, 82, 87, 91, 94, 102, 104, 106, 107, 114, 119, 120, 127, 133, 144, 154, 180, 204, 207, 254, 259, 261, 262, 289, 295, 299, 300, 312, 328, 340, 341, 416, 419, 420, 422, 426
Schlegel, 20, 38, 53, 92, 103, 109, 180, 215, 262, 311, 326, 341, 422
Schlegel (August), 109, 363, 415
Schleiermacher, 109, 205, 260
Shakespeare, 250, 260, 319, 415, 416, 417, 419, 420
Shiva, 362
Socrate, 138, 291, 317, 319, 393
Solger, 16, 307, 314, 316, 319, 320
Sophocle, 145, 217, 218, 219, 224, 225, 229, 230
Spinoza, 52, 76, 83, 109, 136, 205, 206, 362
Sulzer, 33, 114
Sulzer (Caroline), 114, 118

T

Thésée, 143, 230
Tieck, 146, 422
Tiene, 354, 358, 362
Tilliette (Xavier), 102
Tite-Live, 396
Titien, 408

U

Ulysse, 150, 156, 228, 229, 284, 381, 383, 387

V

Van Dyck, 414
Vioulac (Jean), 277, 281, 284
Vishnou, 362

W

Winckelmann, 312
Wouwerman, 414

Z

Zeus, 223, 228, 231
Zizendorf, 260