

HEGEL ET LA TRAGÉDIE DE LA VIE

Jean-Louis Vieillard-Baron

Presses Universitaires de France | « [Revue philosophique de la France et de l'étranger](#) »

2007/1 Tome 132 | pages 43 à 66

ISSN 0035-3833

ISBN 9782130560425

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-philosophique-2007-1-page-43.htm>

Pour citer cet article :

Jean-Louis Vieillard-Baron, « Hegel et la tragédie de la vie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2007/1 (Tome 132), p. 43-66.
DOI 10.3917/rphi.071.0043

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

HEGEL ET LA TRAGÉDIE DE LA VIE

« Hegel n'a jamais cessé de vouloir penser ensemble le Logos de la Tragédie et la Tragédie du Logos. »

Henri Birault*.

Celui qui a compris ce que signifie la vie dans la pensée de Hegel, vie d'abord identifiée à l'amour, puis le sens de la vie de l'esprit conçu à partir de la vie éthique et politique d'un peuple, celui qui a compris l'importance du schème esthétique dans l'appréhension de la signification de la tragédie, celui qui a fait la synthèse des deux approches en comprenant, comme Bernhard Tuschling, que l'historicité de l'esprit objectif signifie sa « tragédicité » – autrement dit, son caractère tragique –, celui-là peut se confronter à la principale énigme de la vie tragique dans la *Phénoménologie de l'Esprit* – à savoir, la disjonction et la connexion entre les deux figures de l'Esprit absolu sous sa forme religieuse, l'œuvre d'art vivante et l'œuvre d'art spirituelle¹.

B. Tuschling dialectise fortement le sens tragique de l'histoire en ces termes² :

« Toute la philosophie pratique de Hegel, depuis la libre volonté (E 1, § 388 ; E 2-3, § 469) jusqu'à la fin de l'histoire du monde (§ 452 - § 552), offre l'aspect d'une tragédie infinie de recherche répétée pour surmonter la fragmentation de l'action humaine. La tragédie serait un grand échec si en

* *De l'être, du divin et des dieux*, Paris, Le Cerf, 2005, p. 425-426.

1. Une première version de cette étude est parue en langue allemande sous le titre « *Leben, Tragik und Geschichte in Hegels Phänomenologie des Geistes* », dans le *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, vol. XXXVI, 2004, p. 57-68.

2. On renverra à l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* sous la forme suivante : E 1, pour l'édition de Heidelberg 1817 (*GW* 13), E 2 pour l'édition de 1827 (*GW* 19), E 3 pour l'édition de 1830 (*GW* 20) ; dans la plupart des cas, les deux éditions sont identiques, et il sera alors indiqué E 2-3. *GW* renvoie aux *Gesammelte Werke* dans la grande édition rouge de Felix Meiner (Hambourg).

Revue philosophique, n° 1/2007, p. 43 à p. 66

fin de compte elle n'était pas fondée et englobée par l'autodétermination théorique d'une pensée qui découvre dans cette tragédie la présence active et la nécessité du Logos infini (E 1, § 368-387 ; E 2-3, § 445-468). L'intelligence et sa réalisation achevée dans le savoir absolu fondent et contiennent l'autonomie du vouloir. Le penser rachète l'histoire de la praxis humaine et en détermine le sens ultime. »¹

Cette belle analyse met en évidence la supériorité de la pensée active, du Logos, sur la pratique historique ; c'est la même position que défend Hegel quand il récuse la disjonction de Goethe entre la vie et la théorie dans *Faust*. Celui qui préfère la vie à la théorie en les opposant ne trouve que la vacuité du désir et la mort, alors que tout l'effort de la philosophie est d'unir la théorie et la vie, en faisant de la réflexion même la plus haute dimension de la vie.

Cela dit, l'analyse de B. Tuschling met entre parenthèses la tragédie absolue, qui est la Passion du Christ, comme ce que la philosophie a pour tâche de penser. Elle met également entre parenthèses l'importance capitale de l'Esprit absolu, la philosophie étant la religion pensée spéculativement. Il faut analyser de plus près le § 552 de l'E 2-3 pour comprendre le rapport complexe de l'esprit objectif à l'esprit absolu². C'est seulement ainsi qu'on peut comprendre le sens de la *rédemption* philosophique de la tragédie historique, que Hegel désigne comme *Erhebung* dans le paragraphe et dans sa Remarque³ (« Der denkende Geist der Weltgeschichte [...] erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes »).

Par ailleurs, l'importance du schème esthétique dans l'approche de la vie tragique a été mise en évidence avec une grande finesse par Jacques Taminiaux dans *Le théâtre des philosophes*⁴. Le rapport entre la vie éthique et la tragédie le retient particulièrement. Le passage progressif de Hegel à une philosophie de l'Esprit durant sa période d'Iéna n'empêche pas le concept d'Esprit de garder un rap-

1. B. Tuschling, « Subjektiver und objektiver Geist oder die Deduktion des Rechts aus dem Begriff des Geistes », dans H.-C. Lucas, B. Tuschling et U. Vogel (éd.), *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der « Wissenschaft der Logik » zur Philosophie des absoluten Geistes*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 2004, p. 269-355 ; citation de la conclusion, p. 354.

2. Cf. Hans-Friedrich Fulda, « Hegels Begriff des absoluten Geistes », in *Hegel-Studien*, 36, 2001, p. 171-198 ; avant lui, Remo Bodei, « La transition de l'esprit objectif à l'esprit absolu chez Hegel », dans Th. Geraets, *Hegel. L'esprit absolu / The Absolute Spirit*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, coll. « Philosophica », 1984, p. 39-54.

3. *GW* 20, p. 530-531, Remarque : *die Vermittlung, welche die Erhebung zu Gott ist*.

4. Jacques Taminiaux, *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, en particulier p. 69-119.

port étroit avec la beauté, même sous la forme éthico-politique. Le citoyen jouit de sa propre œuvre en vivant dans la Cité. Mais cette belle vie éthique est vouée à l'éclatement ; le sens tragique de la vie ne sera révélé en fait que dans la phénoménologie de la tragédie, moment de la phénoménologie de la religion de l'art (*Kunst-Religion*) qui instaure la hiérarchie nécessaire entre la figure éthique de l'esprit (analysée grâce à l'*Antigone* de Sophocle, étudiée en profondeur sans jamais être citée nommément au début du chapitre VI de la *Phénoménologie de l'Esprit*) et la figure artistique de l'esprit (second élément du chapitre VII, *Die Religion*).

Toutefois ni l'approche éthico-politique donnée dans l'Esprit objectif, ni l'approche esthétique de la figure tragique de l'art ne suffisent à éclairer la vie tragique telle que Hegel la pense. Car il y a une tragédie absolue, bien mise en évidence par Bernard Bourgeois dans son commentaire de l'article sur le droit naturel et dans maints articles, c'est celle de la Passion du Christ¹, où se révèle la capacité du sacrifice de soi de l'Absolu, schème fondamental de tout l'hégélianisme.

Il faut donc éclairer la façon dont la voie éthique, la voie esthétique et la voie théologique vers la vie tragique se distinguent pour s'unifier dans le système hégélien. On n'étendra pas l'étude à la conception esthétique de la tragédie, qui serait en fait un autre sujet de recherche.

Remarques préliminaires

Il est nécessaire de faire quelques observations préalables sur la tragédie et le tragique en général, puis sur la vie tragique chez Hegel.

Le paradoxe esthétique de la tragédie est de nous procurer une jouissance esthétique à propos du malheur irréparable qui accable le héros. C'est qu'en fait la tragédie témoigne d'un tragique qui dépasse les conditions proprement artistiques pour signifier l'essence de l'homme. L'oubli du malheur est simplement le signe de la superficialité. Hegel en est bien préservé, aussi bien personnellement que philosophiquement. Ses grandes sources, Jacob Böhme et Platon, sont marquées par la tragédie chez les hommes et en Dieu même. La tragédie antique montre que nulle part l'homme n'est plus grand que dans le malheur². Il n'est pas ques-

1. *Le droit naturel de Hegel. Commentaire*, Paris, Vrin, 1986, p. 447-478.

2. Cf. Thomas De Koninck, *Philosophie de l'éducation. Essai sur le devenir humain*, Paris, PUF, coll. « Thémis Philosophie », 2004, p. 111-120.

tion de faire de Hegel un philosophe tragique au sens d'un penseur de l'irrationalité existentielle ; au contraire, la grandeur de l'hégélianisme est de penser tout le tragique, la douleur, le sacrifice, la mort, comme ce qui doit être la tâche de la rationalité philosophique – autrement dit, ce que le Logos philosophique rachète en l'élevant à l'Idée de la philosophie.

Il n'en reste pas moins que parler de vie tragique chez Hegel est un double paradoxe. Premièrement, la vie apparaît, dans la première *Encyclopédie*, à trois niveaux : celui de la logique avec l'Idée de la vie (E 1, § 165-169), celui de la nature (E 1, § 194, R, § 196) et, enfin, celui de l'esprit. Il y a donc vie logique, vie naturelle (la nature est un tout vivant) et vie spirituelle. Mais il n'y a pas de niveau spécifique de la vie tragique. Deuxièmement, si la vie est joyeuse mobilité, vitalité dynamique, si elle est presque identifiable à la façon dont l'Idée éternelle jouit d'elle-même éternellement (E 3, § 577), alors elle n'a rien de tragique. Si l'on identifie la vie avec la dialectique logique, avec le mouvement dans les pures pensées, alors la vie n'est pas tragique. L'Idée logique de la vie, qui est l'Idée immédiate, n'a rien de tragique en elle. En fait, c'est la perte de la vie, la mort, ou même l'ossification de la pensée vivante qui est tragique¹.

Mais si la vie proprement dite est la vie de l'Esprit, conçue d'abord comme la vie éthique d'un peuple, puis comme vie spirituelle présupposant et unifiant la vie logique et la vie naturelle, peut-on dire que cette vie de l'Esprit est d'essence tragique, comme le donnent à penser les événements historiques, la mort et le mal toujours présents, ou doit-on reconnaître que c'est seulement en un de ses aspects qu'elle est tragique – autrement dit, que le tragique n'est qu'un facteur ou moment de la vie, manifesté dans la tragédie en particulier ?

La question fondamentale pour Hegel, dès 1801, est de savoir quelle relation la philosophie entretient avec la vie. La lettre à Schelling du 2 novembre 1800 précise que le vrai système de la philosophie implique la recherche du « moyen de revenir à une action sur la vie de l'homme » (*Rückkehr zum Eingreifen in das*

1. Hegel critique les historiens qui traitent les philosophies comme des momies à collectionner, et il regrette que « l'individualité ossifiée (*die verknöcherte Individualität*) ne se risque plus elle-même dans la vie » (*GW* 4, 9). Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, cette ossification tragique prend, dans la physiognomonie, l'allure ridicule de cette assertion : « Was in Wahrheit gesagt wird, drückt sich hiemit so aus, daß *das Seyn des Geistes ein Knochen ist* » (*GW* 9, p. 190).

Leben der Menschen)¹. Or la vie qui est désignée ici est l'existence humaine, non pas l'existence qui se déroule entre la vie et la mort, telle que la présente la *génésis* de Platon et d'Aristote, celle qui caractérise ce qui vit et meurt par opposition à ce qui est éternel, mais la vie de la conscience qui affronte l'épreuve de la mort. Le tragique de la vie, ici, c'est que vivre de la philosophie consiste précisément à affronter la mort en chaque moment, à se soumettre à ce calvaire, et non pas à penser la mort de loin comme une simple réalité biologique ou comme un problème théorique.

L'évolution chronologique de la pensée de Hegel ne sera pas ici notre objet. J'ai déjà traité cette question² pour ce qui concerne l'élaboration de la *Phénoménologie de l'Esprit*. À première vue, la vie joue un plus grand rôle, y compris dans son rapport à la conscience, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* que dans les trois versions de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. En fait, que ce soit dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, ou dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, il y a chez Hegel deux formes de vie : la vie qui n'est pas tragique – la vitalité liée au mouvement propre du Concept, la vie dialectique pure et simple, la vitalité naturelle et en particulier organique – et la vie proprement tragique, qui ne se limite pas à la tragédie et aux héros tragiques, mais qui se présente sous les formes de la mort, du sacrifice de soi, de la douleur absolue. C'est dans les figures spirituelles du négatif que se concentre la vie tragique, et en particulier la vie de l'Esprit absolu. Au travers d'une analyse nécessairement sinueuse pour épouser la logique des textes hégéliens, je voudrais montrer combien la vie de l'Esprit absolu est tragique dans la philosophie hégélienne – qui se présente, dans cette mesure même, comme opposée au système de Spinoza.

On étudiera successivement les deux voies qui conduisent Hegel à penser la vie comme tragique, la voie esthétique à travers l'œuvre d'art vivante et la tragédie grecque, la voie théologique chrétienne à travers le sacrifice du Christ, et leur unification finale.

1. *Briefe von und an Hegel*, t. I, Meiner, Hamburg, 1952, p. 59-60 ; *Correspondance*, trad. franç., t. I, p. 60.

2. « Rationalité et irrationalité de la vie chez Hegel dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans la *Phénoménologie de l'Esprit* », in Jean-Louis Vieillard-Baron (éd.), *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, 2004, p. 69-106.

Revue philosophique, n° 1/2007, p. 43 à p. 66

I / L'œuvre d'art vivante et la vie tragique

La *Phénoménologie de l'Esprit*, considérée comme une œuvre d'art, est animée par un souffle tragique, et certains interprètes, comme Kojève, ont surenchéri sur cette tournure originale d'une écriture qui s'arrache difficilement à la pensée romantique en la critiquant sévèrement. Mais, en actualisant avec brio la pensée de Hegel, Alexandre Kojève a projeté sur elle l'être-pour-la-mort de la philosophie de Heidegger, et les luttes sociales de la sociologie marxiste.

La vie sans tragique

Or, si nous lisons la fameuse phrase du chapitre III (*Kraft und Vernunft*) :

« Cette infinité simple, ou le concept absolu, doit être nommée l'essence simple de la vie, l'âme du monde, le sang universel qui [...] est lui-même toutes les différences, de même que leur être-dépassées, et ainsi les impulse en soi sans se mouvoir, tressaille en soi sans être inquiet. »¹

Ici la vie est la puissance qui anime le monde, le sang universel qui contient en lui toutes les différences. Cette vie est dite l'infinité simple. L'infini contient en lui-même « la différence en tant que différence intérieure » ; le monde suprasensible, écrit Hegel plus haut, est

« la différence intérieure, ou la différence en elle-même ; ou elle est en tant qu'infinité »².

Cette vie-là n'est pas encore la vie de l'esprit. C'est la vie de la pensée qui a intégré en elle-même la différence et a donc accédé à l'infinité. Cette vie infinie est ce que le système développera comme l'Idée de la vie. On ne peut lui donner aucun caractère tragique ; la contradiction immanente, l'infinité caractérisent alors une vitalité qui n'est pas tragique.

Même au niveau de la nature, et du passage de la nature à l'esprit, la vie n'est pas tragique ; la façon aristotélicienne dont la

1. *GW* 9, 99 (en bas). « Diese einfache Unendlichkeit, oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches [...] selbst alle Unterschiede ist, so wie ihr Aufgehobenseyn, also in sich pulsirt, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu seyn. »

2. *Ibid.*, l. 7-8, « der Unterschied als *innerer*, oder Unterschied *an sich selbst*, oder ist als *Unendlichkeit* ».

Revue philosophique, n° 1/2007, p. 43 à p. 66

notion d'âme est traitée dans les § 308-328 de l'E 1, et dans les § 388-412 de l'E 2-3, ne fait aucune place, du point de vue de l'Esprit subjectif, à la dimension du tragique.

Vie éthique et vie tragique

Au contraire, quand nous abordons l'Esprit objectif, le tragique est aussitôt présent dans la vie éthique. Avant même la distinction esprit subjectif - esprit objectif, le chapitre VI de la *Phénoménologie de l'Esprit* met en évidence le rapport intime entre vie éthique et vie tragique.

La tragédie grecque présente l'Esprit vrai sous la forme d'un « ordre éthique » ; c'est le règne de la Justice présenté comme un ordre subsistant sans faille. Platon n'opposait pas une cité idéale à la cité de fait, car l'esprit, dans la belle cité grecque, est « l'essence absolue et réelle qui se soutient soi-même » ; dans l'unité de la substance éthique, l'esprit est un Soi, et c'est parce qu'il est un Soi qu'en tant que « mouvement et âme de la substance, il n'est pas l'essence morte, mais il est effectif et vivant »¹. Jacques Taminiaux a montré la convergence entre le commentaire de *La République* dans les *Leçons sur Platon* et la présentation d'*Antigone* dans le chapitre VI comme la dissolution nécessaire de la belle vie éthique. L'Esprit vrai, où le βίος πολιτικός est harmonie, ne résiste pas à la faute, car la justice ne peut rester un simple principe immanent. Il y a un poids de nature inhérent à toute vie politique qui entraîne l'éclatement de cette harmonie². Ce qui émerge alors, c'est la révolte de l'individu singulier contre l'unique individu reconnu par l'esprit du peuple grec – à savoir, la Cité ; Antigone est cet individu révolté, s'appuyant sur la loi divine et son enracinement naturel. Car la belle totalité éthique oublie le poids de la naturalité dans le monde politique. Platon, dans sa *République*, commet la même erreur, en excluant la famille et la propriété privée ; c'est qu'il a vu que l'ordre parfait éthico-politique doit abolir toute trace de naturalité³. L'État hégélien aura au contraire pour caractéristique d'intégrer la naturalité la plus nette, par de nombreux aspects – naturalité de la famille, de la naissance du prince, naturalité de la propriété foncière et de la classe substantielle, natura-

1. *GW* 9, p. 239 : « Gerade darin daß sie [die Seele] das im Selbst aufgelöste Seyn ist, ist sie nicht das todte Wesen, sondern wirklich und lebendig. »

2. *Le théâtre des philosophes, op. cit.*, p. 88-90.

3. *Leçons sur Platon*, éd. et trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Aubier, 1976, p. 132-135.

lité des coutumes, etc. Pourquoi cette différence, alors que l'État hégélien est une Idée, un modèle et non pas un État empirique ou historique ? C'est que l'Idée platonicienne ne reconnaît pas à l'individu le principe fondateur du monde moderne, celui de la liberté subjective.

La convergence de la vie éthique et de la vie tragique dans la Cité grecque est donc vouée à l'explosion. La position hégélienne est strictement parallèle en ce qui concerne la *schöne Seele*. Car qu'est-ce qu'une belle âme ? C'est une âme pour laquelle il n'y a pas différence entre la nature et la moralité ; elle accomplit son devoir sans même en avoir conscience. Elle vit donc dans une harmonie esthétique et ignore toute inquiétude tragique. L'essai de Schiller *Über Anmut und Würde* la décrit parfaitement :

« Mais dans une belle vie, comme dans un tableau du Titien, toutes ces lignes de démarcation tranchantes ont disparu et pourtant toute la figure n'en ressort que plus vraie, plus vivante, plus harmonieuse. C'est ainsi que, dans une belle âme, la sensibilité et la raison, le devoir et l'inclination s'allient harmonieusement, et la grâce est son expression dans le phénomène. »¹

Or Hegel montre, en des pages célèbres, que la belle âme et cette pseudo-unité de la nature et de la moralité, du devoir et de l'inclination doivent s'évanouir dans le refus de l'action et l'évasion, le refuge dans le rêve et son ineffectivité.

Le tragique est là pour manifester le caractère irréductible du négatif dans la sphère des relations entre les hommes. Le règne éthique, qui n'est altéré d'aucune scission, ne peut pas plus subsister que la belle âme sous les coups du mal inéluctable. La leçon que le lecteur de Hegel peut en tirer est qu'il faut se garder d'esthétiser trop vite le règne éthique, et que, pour l'intégration du tragique, une nouvelle forme de l'Esprit – à savoir, l'Esprit absolu (religion et savoir philosophique) – est encore nécessaire.

Vie artistique et vie tragique

C'est ce que fait Hegel, au chapitre VII, « Die Religion », dans la seconde section de la *Kunst-Religion*, section qui est intitulée « Das lebendige Kunstwerk », l'œuvre d'art vivante. Les chapitres VII et VIII, « Religion » et « Savoir absolu », font partie de ce que Hegel nomme déjà, et ce depuis le dernier *Systementwurf* (1805-

1. *Werke in drei Bänden*, München, Carl Hanser, 1966, t. II, p. 408 ; trad. franç. Nicolas Briand, *Grâce et dignité et autres textes*, Paris, Vrin, 1998, p. 42.

1806), *der absolute Geist*, dont le contenu est *Kunst, Religion und Wissenschaft*, correspondant à l'intuition, à la représentation et au concept¹.

Quelle est la *Lebendigkeit* dont il est question dans l'analyse de l'œuvre d'art vivante ? C'est la vitalité d'un culte où le rôle essentiel est joué par un corps compris comme un Soi. L'homme se substitue à la statue du dieu dans le culte, d'abord sous la forme déchaînée de la troupe de Ménades en transe, ensuite sous la forme maîtrisée du vainqueur des Jeux olympiques. Hegel a très bien compris que ces jeux sportifs étaient d'essence religieuse. Et il souligne que cette fête sportive est une action culturelle qui, du point de vue religieux, dépasse le travail de l'artiste sculptant la statue du dieu. Car la statue, comme œuvre d'art singulière, est inerte. Au contraire, l'œuvre d'art vivante manifeste le travail de tous, et le peuple se rend un culte à lui-même en honorant les héros. Hegel insiste sur le fait que la religion artistique est vivante en tant qu'automanifestation et autocélébration du « peuple riche d'arts et généreux ».

Le champion des Jeux olympiques est

« œuvre d'art vivante et animée qui apparie la force à sa beauté, et qui reçoit en partage, pour prix de sa force, la parure dont on honorait la statue, et l'honneur d'être parmi son peuple, au lieu du dieu de pierre, la plus haute représentation corporelle de son essence »².

Cet athlète est un beau combattant (*schöne Fechter*), mais ce n'est pas un beau guerrier. La lutte sportive est celle qui fait ressortir un unique gagnant comme représentant de tout le peuple auquel il appartient. Il est une singularité corporelle qui dépasse la particularité de la vie de ce peuple et élève à l'universalité l'existence humaine de celui-ci. Ce faisant, c'est l'universalité du divin qui est présente dans le culte du champion, et singulièrement dans les odes en son honneur. On pourrait développer la suggestion de H. S. Harris selon laquelle

« the athlete forms a counterpart to the Beautiful Soul ; he is the absolute Spirit poured out into a beautiful body »³.

1. *GW* 8, p. 277-286. Pour une excellente mise au point sur la question, voir Luis Mariano de la Maza, *Knoten und Bund/Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels « Phänomenologie des Geistes »*, Bonn, Bouvier, 1998, p. 152-162.

2. *GW* 9, p. 387-388 : « Ein beseeltes lebendiges Kunstwerk, das mit seiner Schönheit die Stärke paart und dem der Schmuck, womit die Bildsäule geehrt wurde, als Preis seiner Krafft, und die Ehre unter seinem Volke, statt des steinernen Gottes, die höchste leibliche Darstellung ihres Wesens zu seyn, zu Theil wird. »

3. *Hegel's Ladder, II : The Odyssey of Spirit*, 1997, *op. cit.*, p. 609.

En effet, la belle âme est le héros tragique de Schiller, tandis que l'athlète, en tant que beau corps, ignore la déchirure tragique ; il est le demi-dieu (car il ne s'identifie pas à l'essence absolue elle-même) célébré par Pindare. Or c'est précisément cette dimension tragique que nous allons retrouver dans la section suivante, *Das geistige Kunstwerk*, comme si la vie tragique reprenait ses droits après l'exaltation du champion. L'articulation entre les trois « moments » de la *Kunst-Religion* n'est pas celle d'une succession, mais celle d'une composition de trois éléments co-présents.

C'est encore une fois par le passage à l'universalité qu'opère la dialectique phénoménologique. Le langage est ce lieu de l'universalité qui permet à la victoire du demi-dieu vivant qu'est le champion de s'exprimer dans le poème hymnique, mais surtout de passer au *geistiges Kunstwerk* sous la forme du langage d'un peuple, l'épopée. L'épopée n'expose rien d'autre que les rapports entre l'humain et le divin, mais sous une forme originale, car les dieux tiennent des humains leur réalité effective ; sans ces mortels suractifs, les immortels n'auraient pas d'effectivité ; ils ont la beauté et l'éternité, mais il ne doivent leur vitalité qu'aux mortels.

Dans la tragédie, langage supérieur, le monde de l'action vivante et le monde de l'essence absolue – autrement dit, le monde humain et le monde divin – vont se rapprocher. Les héros tragiques parlent en leur propre nom ; ils sont eux-mêmes des artistes ; le chœur est comme une persistance de l'épopée dans la tragédie. C'est pourquoi le chœur est, dans la tragédie, l'élément qui résiste au tragique. Il exprime une sagesse ordinaire marquée par l'absence de force ; pour lui, le destin est une force extérieure, et face à cette force du destin il prône le discours lénifiant de l'apaisement. La vie a donc quitté le chœur ; car la force et la vie sont du côté des héros tragiques.

Cette vie tragique se manifeste par son activité en tant que vie, et par sa déchirure en tant que tragique. L'Esprit entre en scène sous une forme conceptuelle dédoublée :

« Sa substance se montre donc seulement dans ses deux puissances extrêmes déchirées entre elles. »¹

Les deux puissances extrêmes reprennent la polarité fondamentale de l'épopée, celle du divin et de l'humain, mais sous une nouvelle forme. En effet, l'épopée aboutissait à une unification

1. *GW* 9, p. 393 : « Seine Substanz zeigt sich daher nur in ihre zwei extremen Mächte auseinandergerissen. »

exsangue des deux pôles, en disséminant le divin dans l'individualité multiple – autrement dit, l'épopée présente dans un polythéisme multiforme une figure qui n'est ni tragique ni satisfaisante du divin. Cette individualisation du divin fait perdre au divin toute sa force. L'essence absolue se perd en des individualités multiples dont la caractéristique est l'inessentialité. La différence entre l'humain et le divin n'est plus assumée ; on tombe dans « le mélange vide de pensée de l'individualité et de l'essence »¹.

Avec la tragédie, la polarité divin/humain va reprendre de la consistance et la substantialité de l'Esprit va se ressaisir. Dans l'épopée, l'éclatement du Tout en multiples forces signifiait la dissolution du sujet (*die Auflösung des Subjekts*) ; dans la tragédie, le sujet, au contraire, est présent sous la forme de caractères divers qui se soumettront à l'unité de Zeus comme à leur propre substance. Le sérieux du divin est restauré, mais d'une façon ambiguë (*zweideutig*). C'est la bipolarité de l'essence et de l'apparence ou manifestation, de l'unité et de la multiplicité, de la conscience de soi et de la vie inconsciente, de l'universalité et de la singularité. Le jeu catégoriel par lequel Hegel introduit le tragique en sa force propre est très déterminé. Toutefois, ce n'est pas l'opposition entre le droit humain et le droit divin qui constitue l'essence du tragique. C'est l'ambivalence du divin et la méfiance qu'elle induit chez l'homme.

Dans la tragédie, l'Esprit agit ; il se fait conscience active ; comme Œdipe, il agit sans savoir, il est l'inverse de celui qui sait. L'essence absolue se partage selon le savoir en une face lumineuse, le Dieu de l'Oracle, l'Apollon de Delphes, le Phébus qui révèle tout, et dont le père est Zeus, et en une face obscure corrélatrice. Car les ordres du dieu qui dit vrai sont en réalité trompeurs.

« En sorte qu'aussi bien celui qui était capable de déchiffrer le message de l'énigmatique Sphinx lui-même, que l'esprit infantilement confiant, sont l'un et l'autre envoyés à leur perte par cela même que le dieu leur révèle. »²

Le droit inférieur et souterrain de la vengeance, celui de l'Érinnye, siège avec Zeus sur le trône céleste. L'essence même du tragique est dans la méfiance qui s'installe au cœur du héros sur la

1. *GW* 9, p. 396, l. 25-26, « der gedankenlosen Vermischung der Individualität und des Wesens ».

2. *GW* 9, p. 394 [alinéa 737], « Der, welcher die räthselhafte Sphinx selbst aufzuschließen vermochte, wie der kindlich Vertrauende, werden darum durch das, was der Gott ihnen offenbart, ins Verderben geschickt » (trad., p. 481).

Revue philosophique, n° 1/2007, p. 43 à p. 66

provenance de la révélation, et dans son auto-aveuglement. Comme l'écrit fort bien Josef Schmidt :

« C'est ici que se noue le conflit tragique. Dans la mesure où l' "ambivalence" principielle du savoir ne trouve aucun écho ou qu'elle est surpassée volontairement, la conscience se ment à elle-même et du même coup se piège elle-même. »¹

Autant il était dommageable de ne pas distinguer rigoureusement la sphère de l'humain et celle du divin, autant il est nécessaire maintenant de relativiser les prétentions exclusives de ces sphères pour les réconcilier.

La vie tragique va quitter la scène de la tragédie. Hegel nomme cette opération *die Entvölkerung des Himmels*, « le dépeuplement du ciel ». La critique philosophique de la mythologie, opérée par Platon, est déjà présente dans la tragédie elle-même. Car c'est la domination du Concept qui s'y fait jour. La forme de cette domination est dans l'intériorisation des deux sphères, la lumineuse et la nocturne, dans le cœur du héros, et le fait que tous les dieux ne trouvent leur unité qu'en Zeus. Par elle-même, en tant qu'elle dépasse la représentation vide des individualités divines inessentiels de l'épopée homérique, en soumettant au Concept la bipartition des sphères humaines et divines, la tragédie est une critique du polythéisme superficiel aussi efficace que la philosophie de Platon. Le dépeuplement du ciel va se révéler quand le héros jette son masque et révèle qu'il est seulement un comédien jouant un rôle. La tragédie remplit le spectateur de frayeur face à la vie divine, et suscite en lui la pitié non agissante. Mais le héros se révèle comme une hypocrisie, au sens où il n'est qu'un masque, qu'un rôle, et non pas la véritable conscience de soi de l'Esprit comme Soi singulier.

Le Soi de la vie divine présentée dans la tragédie apparaît sous la forme de l'Esprit inconscient, c'est-à-dire du Destin. La figure ultime de la vie tragique est ce Destin, force unique sans conscience ni justification rationnelle. Mais tout cela n'est en fait que du théâtre, et l'individualité de ce Soi se met à nu dans la comédie comme le Soi de l'acteur comique :

« Le Soi propre de l'acteur ne fait plus qu'un avec sa personne, de même que le spectateur qui est parfaitement chez soi dans ce qui lui est représenté, et se voit lui-même jouer. »²

1. « Geist », « Religion » und « absolutes Wissen ». *Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels « Phänomenologie des Geistes »*, Stuttgart-Berlin-Köln, W. Kohlhammer, 1997, p. 380.

2. *GW* 9, p. 399, l. 27-30 : « Das eigentliche Selbst des Schauspielers fällt mit seiner Person zusammen, so wie der Zuschauer, der in dem, was ihm vorgestellt wird, vollkommen zu Hause ist und sich selbst spielen sieht. »

Le bien-être que l'homme ressent au spectacle de la comédie n'efface nullement l'importance de la vie tragique, mais prépare plutôt le passage au sacrifice absolu de l'Absolu lui-même dans la Religion manifeste (*offenbare Religion*).

L'individualité de la vie tragique révélée par la comédie

Ce que révèle la comédie, ce n'est pas seulement le goût personnel de Hegel pour le théâtre comique, que Jacques d'Hondt a rappelé¹, ce n'est pas seulement sa connaissance de l'Antiquité grecque où l'on jouait une comédie après trois tragédies. C'est que l'individualité est une fausse figure du Soi et qu'il faut la dépasser.

Le premier paragraphe de la *offenbare Religion* fait un magistral récapitulatif du rapport entre vie et individualité, et annonce la façon dont l'Esprit absolu prend la forme de la conscience de soi. Dans la religion naturelle, l'Esprit avait la forme de la substance (lumière, plante, animal, œuvres formelles comme la pyramide). Dans la religion artistique, l'Esprit a quitté cette forme de la substance pour devenir sujet, sous la figure de l'individualité sereine dépassant l'agitation inquiète de la singularisation infinie. Mais, en devenant sujet, l'Esprit a perdu son universalité ; l'individualité va de pair avec la multiplicité. C'est ici qu'intervient le Soi. La statue du dieu est privée du Soi-même propre et immédiat ; c'est l'âme religieuse qui, dans le culte, se purifie et aspire au Soi sans être elle-même un Soi. Elle constitue le pôle subjectif animé, la subjectivité du dieu étant figée dans la forme de la statue.

Ce qui se fait jour progressivement, à travers la longue analyse de la religion artistique, c'est la falsification du Soi dans l'individualité. Car la véritable forme du Soi n'est pas l'individualité. C'est le sujet conscient de soi. Et cette forme de la vie spirituelle se manifeste, d'une façon tragique, dans la religion manifeste.

*II / L'approche théologique de la vie tragique,
ou la passion du Christ comme tragédie absolue*

Il apparaît alors que, pour que l'Esprit absolu se donne à lui-même et en lui-même la figure de la conscience de soi, il faut qu'il existe comme un être humain effectivement réel, conscient de soi.

1. *Hegel et les Français*, Hildesheim-Zürich-New York, 1998, p. 36 sq., « Hegel et Marivaux ».

« Cette incarnation de l'essence divine, ou le fait qu'elle a essentiellement et immédiatement la figure de la conscience de soi, est le contenu simple de la religion absolue. »¹

En quoi cette révélation de la religion absolue est-elle tragique ?

C'est le lien entre Incarnation et Passion qui mérite ici notre attention. Hegel a été très tôt alerté par l'importance de la Passion, qu'il présente sous une forme extrêmement vive dans le finale de *Glauben und Wissen* ; ce texte sur la douleur absolue et le Vendredi saint spéculatif a un statut identique à la présentation du besoin de la philosophie dans la *Differenzschrift*.

La page finale de *Glauben und Wissen* présente l'Idée de la philosophie comme la compréhension de la douleur infinie en tant que moment de l'Idée suprême. Cette douleur infinie a pour expression dans le monde moderne la dure parole selon laquelle « Dieu même est mort », l'absence de Dieu hors de toute naturalité et de toute immédiateté. Le travail du concept n'est donc pas de sombrer dans l'abîme du Néant, de se rassasier du Rien – autrement dit, d'absolutiser le scepticisme. Le travail du concept est de

« donner une existence philosophique à ce qui autrement était ou bien la prescription moraliste d'un sacrifice de l'être empirique ou bien le concept de l'abstraction formelle. Il doit ainsi donner à la philosophie l'Idée de la liberté absolue, et du même coup la Passion absolue ou le Vendredi saint spéculatif, qui fut jadis historique, et il doit rétablir celui-ci dans toute la vérité et la cruauté de son absence de Dieu »².

Le texte est riche de sens spéculatif, car Hegel vise à dissocier le sens tragique et spéculatif de la vie divine du Concept absolu de deux autres significations possibles, d'une part le sens moral et empirique du sacrifice comme impératif moral (ce qui est bien présent dans la tradition chrétienne sur la pénitence), d'autre part le sens formel et logique – autrement dit, « le concept de l'abstraction formelle » –, ce qui revient, dans le style compact de Hegel, au Concept tel que le comprend et l'utilise le formalisme abstrait. Le sens de la Passion comme douleur absolue, ou douleur éprouvée par l'absolu lui-même,

1. *GW* 9, p. 405, l. 14-16 : « Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseyns hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion. »

2. *GW* 4, p. 414 : « So dem, was etwa auch entweder moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens oder der Begriff formeller Abstraktion, eine philosophische Existenz geben, und also der Philosophie die Idee der absoluten Freiheit, und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Charfreitag, der sonst historisch war, und ihn selbst, in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederherstellen... » Cf. mon commentaire in *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, p. 167-179.

c'est l'élévation du sacrifice (*Aufopferung*) au niveau proprement spéculatif. Le sacrifice de soi de l'Absolu consiste à s'extérioriser dans son Autre tout en restant lui-même ; l'absence de Dieu, la déréliction, l'altération totale, ne sont plus dès lors pensables que comme moments, et non comme tout. Mais cela n'enlève rien à la dimension tragique du sacrifice de soi.

Si l'on en veut la confirmation, il suffit de lire le texte de l'article publié aussitôt après *Glauben und Wissen*, l'article sur le droit naturel (*Naturrecht*, 1802-1803). L'apport principal de cet article, comme l'a souligné Bernard Bourgeois¹, est « l'identification de l'absolu et du sacrifice ». Même si Hegel n'entend pas encore exactement la religion chrétienne comme religion absolue – autrement dit, comme la religion où se produit la révélation de l'absolu lui-même dans son sacrifice et dans sa résurrection, ce qui n'advient que dans la *Phénoménologie de l'Esprit* –, il n'en reste pas moins que le tragique de la Passion du Christ est ce que la philosophie doit penser spéculativement. Il nous importe au premier chef de savoir que ce tragique n'est pas éthico-esthétique comme celui de la tragédie grecque.

L'article explicite la vie tragique de l'absolu lui-même. C'est d'abord « la tragédie que l'absolu joue éternellement avec lui-même » ; cette tragédie, si elle est éternelle, et si elle est interne à l'absolu, ne renvoie donc plus à la mise en scène du rapport des humains et des célestes dans la tragédie grecque. Comme l'écrit B. Bourgeois, c'est la vie tragique de l'absolu lui-même qui fonde la vie éthique absolue, la vie de l'absolu substantiel étant l'unité des deux natures, la nature divine et la nature humaine². C'est là le schème théologique chrétien de l'union des deux natures (*l'homousios*) dans la personne de Jésus-Christ, homme-Dieu. Mais la tragédie interne à l'absolu n'est pas encore pensée selon le schème trinitaire. Il faut attendre la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* pour que la vie divine soit caractérisée comme tragique, non pas nominalement, mais intrinsèquement :

On peut donc, si l'on veut, dire de la vie de Dieu et de la connaissance divine qu'elles sont un jeu de l'amour avec lui-même ; cette idée retombe au niveau de l'édification et même de la fadeur, lorsqu'il y manque le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif³.

1. *Le droit naturel de Hegel. Commentaire*, Paris, Vrin, 1986, p. 449.

2. *Ibid.*, p. 467.

3. *GW* 9, p. 18. « Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden ; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt » (trad., p. 38).

Le jeu de l'amour avec soi-même est la conception trinitaire de la vie divine comme périchorèse, circulation d'amour entre les trois personnes de la Trinité. La fadeur et l'édification viennent de la volonté de penser la vie divine d'un point de vue subjectif, qui ne voit dans l'amour qu'un sentiment subjectif. L'idée vraie du Dieu chrétien n'a rien à voir avec l'immédiateté du sentiment religieux.

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel, se plaçant du point de vue phénoménologique, est surtout soucieux de replacer la douleur infinie et le sacrifice du Christ dans la perspective de la conscience malheureuse comme contrepartie à la conscience comique et comme complément de celle-ci, terme ultime de la religion artistique :

« Cette conscience malheureuse [...] est inversement le destin tragique de la *certitude de soi-même* devant être en et pour soi. C'est la conscience de la perte de toute *essentialité* dans cette *certitude* de soi et de la perte même de ce savoir de soi – de la substance comme du Soi, c'est la souffrance qui s'exprime comme la dure parole que *Dieu est mort*. »¹

Pour que l'Esprit absolu puisse se donner à lui-même la figure de la conscience de soi, il faut que le règne de l'individualité dans le polythéisme soit liquidé, c'est-à-dire que la table des dieux soit desservie, pour que le véritable sacrifice de soi de l'absolu advienne. La mort de Dieu dont il est ici question est la mort de l'essence divine perdue dans la multiplicité des individualités divines du Panthéon grec. Hegel s'étend longuement sur la perte de la conscience de l'Esprit dans le Soi, qui est l'Esprit effectif en tant que Personne. Tant que « le Soi est l'essence absolue », la révélation ne peut advenir ; on reste dans l'abstraction, car la personne est pour Hegel une notion juridique abstraite.

Mais la religion devient absolue quand elle a pour contenu simple le devenir homme de l'essence divine – autrement dit, le fait que celle-ci a, essentiellement et immédiatement, la figure de la conscience de soi (*diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseyns hat*)². L'Esprit est alors savoir de soi dans l'extériorisation ; sous cette forme immédiate, dans un Soi singulier, l'essence divine est

1. *GW* 9, p. 401. J'ai longuement commenté ces pages dans mon article, « Souffrance de Dieu et absence de Dieu dans la pensée de Hegel de 1802 à 1807 », dans Mariano Alvarez Gomez et María del Carmen Paredes Martín, *La controversia de Hegel con Kant*, Salamanca-Aquilafuente, Ediciones Universidad, 2004, p. 99-117.

2. *GW* 9, p. 405.

manifestée (*geoffenbart*). Or l'incarnation implique la mort. Cet homme singulier (Jésus) est « le dieu immédiatement présent ». Son être-là immédiat implique le passage, l'avoir-été, *das Gewesensein*. C'est seulement quand sa présence sensible a disparu qu'il est véritablement dans la vie spirituelle ; il est au passé, comme esprit, et il est reconnu par l'esprit. C'est là le processus d'universalisation du Soi singulier que nous enseigne la religion révélée. Le Soi singulier n'est pas une réalité immuable ; il doit se transformer en l'Esprit de la communauté ; la différence entre le Moi et le Soi est ici ; le Moi en tant que Soi singulier ne peut atteindre qu'une universalité abstraite. Au contraire, le Soi comme universel concret est l'Esprit vivant de la communauté. Car le Soi universel est « le Soi qui, dans son effectivité immédiate, est un Soi dépassé, une pensée, une universalité, sans perdre celle-là dans celle-ci ». L'Esprit conscient de soi comme Esprit absolu n'est donc pas simplement Jésus comme être singulier, car :

« L'Esprit reste le Soi immédiat de la réalité effective, mais en tant que *la conscience de soi universelle* de la communauté, qui repose dans sa propre substance, de même que celle-ci est en celle-là sujet universel ; le Tout accompli de l'Esprit, ce n'est pas l'être singulier pour soi, mais celui-ci avec la conscience de la communauté, et ce qu'il est pour elle. »¹

C'est par le moyen terme de la communauté religieuse (*Gemeine* ou *Gemeinde* signifie « la paroisse » et « la communion ») que la singularité de l'Homme-Dieu devient l'Esprit conscient de soi comme Esprit.

La vie divine et l'altérité

La mort du Christ n'est pas encore ici fortement thématisée, mais plutôt la nécessaire disparition de la réalité sensible de l'Homme-Dieu. Et l'importance de la communauté est au contraire mise en avant.

Or, réinventant la démarche des premiers Pères de l'Église, dont il ne semble pas avoir eu à Tübingen une connaissance textuelle bien documentée, Hegel analyse la vie divine comme vie intratrinitaire éternelle, avec des concepts platonisants. Il savait certainement par Mosheim ou quelque autre historien du christianisme que les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine s'étaient attaqués au problème de la Trinité comme au problème le plus fondamental de la doctrine chrétienne en cours d'élaboration ; c'était en effet pour définir la divinité

1. *GW* 9, p. 408.

du Christ que les premiers Pères de l'Église ont dû travailler à la détermination précise du dogme de la Trinité¹. Hegel dit parfaitement que, pour devenir concept, l'essence éternelle doit s'engendrer un Autre. Mais de telle sorte que la différence n'est pas extériorisation, mais différence qui est unité revenue en soi. La communauté a une représentation de la vie divine comme père et fils ; elle dépasse la représentation dans l'esprit. Si elle en reste à la pure extériorité de la croyance, elle rabaisse le contenu de la religion absolue « au niveau d'une représentation historique et d'un legs de la tradition »².

La manifestation de Dieu et le tragique

Notons bien que le processus de la manifestation, qui est à l'œuvre dans la religion manifeste, ou révélée, n'est pas d'emblée un processus tragique. En un sens, au contraire, « l'Esprit du Destin tragique » dont il est encore question à propos de la statue de la canéphore offrant ses fruits relève du polythéisme qui n'est plus pour nous qu'un souvenir³. C'est en un second temps que la vie divine de la religion révélée devient tragique en raison de l'apparition du Mal.

La première étape de cette manifestation est la création d'un monde par l'Esprit encore seulement éternel ou abstrait⁴. Ce monde, c'est l'être pour un autre. Ce n'est pas encore l'Esprit pour soi, mais il n'est quand même pas simplement l'Esprit jeté hors de soi dans l'ordonnance extérieure de la totalité. Et c'est pourquoi, dans une page de commentaire du récit de la *Genèse*, Hegel souligne que l'être-là immédiat, comme être-autre de l'Esprit, n'est pas le pur savoir, mais la pensée qui a en elle l'être-autre, et ainsi la pensée opposée à elle-même du Bien et du Mal. Ce que dit la représentation en son langage biblique, Hegel le résume ainsi :

« L'être humain est représenté de telle sorte qu'il lui *est arrivé*, comme quelque chose qui n'est pas nécessaire – qu'il perdit la forme de l'égalité à soi-même en cueillant le fruit de l'arbre du *Bien* et du *Mal*, et fut chassé de cet état de conscience innocente, de la nature s'offrant sans travail, du paradis, du jardin des animaux. »⁵

1. Cf. J. Pelikan, *La tradition chrétienne, I : L'émergence de la tradition catholique (100-600)*, Paris, PUF, 1994, p. 181-290 ; A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, II : Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I*, rééd., Darmstadt, WBG, 1964.

2. *GW* 9, p. 411, « [...] setzt ihn zu einer geschichtlichen Vorstellung und einem Erbstücke der Tradition herab » ; trad. citée, p. 499.

3. *GW* 9, p. 402.

4. *GW* 9, p. 412.

5. *Ibid.*, I. 31-35.

Ce qui ici est parfaitement conforme au *Mysterium Magnum* de Jacob Böhme, c'est que cette création du monde et du mal au travers de l'opposition du bien et du mal est interne à l'Esprit. Mais, pour la suite de l'analyse de la chute d'Adam, Hegel prend soin de bien critiquer la présentation böhméenne en tant qu'elle n'est qu'un tissu de représentations et n'accède pas au concept. Toutefois, c'est l'effort le plus dur de la représentation en lutte avec elle-même¹, ce qui signifie que le commentaire de la *Genèse* par Böhme dans le *Mysterium Magnum* a une portée spéculative bien supérieure au récit biblique lui-même. Toutefois Hegel estime que « la déchéance du fils premier né de la lumière » (dont parle Böhme) est une représentation sans concept. Dans la tradition chrétienne du luthéranisme orthodoxe, en effet, le Christ n'est pas dit fils de la Lumière, mais Fils de l'homme et Verbe de Dieu ; Hegel critique la représentation gnostique qui renvoie à un stade antérieur de la religion. Toutefois, il néglige le fait qu'à la suite de saint Paul, dans l'*Épître aux Romains* (5, versets 18-19), la tradition chrétienne fait du Christ le nouvel Adam restaurateur de ce que le premier Adam avait détruit². On considère le Christ comme l'antitype d'Adam, ce qui est bien d'ordre conceptuel ; l'herméneutique biblique la plus ancienne voit dans le Christ la nouvelle naissance de l'humanité rachetée ; la philologie moderne a appris que le terme « Adam » lui-même est un collectif, ce qui ne fait que renforcer l'antitypie : en Adam, toute l'humanité a péché ; dans le Christ, toute l'humanité est relevée et rachetée.

On peut bien essayer de dire, comme Josef Schmidt, que Hegel refuse l'idée gnostique d'un mal pré-mondain³. Mais il faut aussitôt ajouter que le monde créé par l'Esprit, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, est interne à l'Esprit ; son altérité et son extériorisation se produisent dans l'Esprit absolu, et non pas hors de lui. C'est pourquoi Hegel ne parle pas ici de Nature, mais de Monde, et il prend le terme de « Monde » au sens de Jacob Böhme – à savoir, de monde spirituel⁴. L'opposition du Bien et du Mal ne peut pas être pensée

1. *GW* 9, p. 414, l. 13-15.

2. Paul écrit, en effet : « Ainsi donc, comme la faute d'un seul a entraîné sur tous les hommes une condamnation, de même l'œuvre de justice d'un seul procure à tous une justification qui donne la vie » (traduction de la Bible de Jérusalem, p. 1632).

3. *Op. cit.*, p. 417 ; l'auteur de cet excellent commentaire note toutefois que Hegel ne critique pas de front les doctrines gnostiques, mais les prend comme prétexte pour critiquer la tendance qu'elles ont en elles de ne pas traiter le problème du mal de façon structurellement conceptuelle.

4. Chez Hegel, le monde renvoie à l'Esprit et non pas à la Nature. Le propre de l'Esprit, c'est de créer des mondes (historiques). Chez Böhme, le monde spirituel est supra-historique, ou pré-historique.

comme une réalité naturelle ; elle appartient à l'effectivité de l'Esprit. Hegel souligne bien le sens spirituel du terme « créer », qui désigne le mouvement absolu du Concept, ou encore la pensée pure qui est le négatif, l'Autre.

La vie tragique de Dieu, le Mal et la Mort

La représentation du Mal comme la Colère de Dieu est, selon Hegel, une représentation ; c'est comme *Zorn Gottes* que Luther désigne Satan, personnification du Mal qui apparaîtra plus tard à Schelling comme une nécessité spéculative. Mais Hegel ne parle pas de Satan ; il veut porter au concept l'opposition du Bien et du Mal, et un long chemin est nécessaire. Le Mal apparaît, conceptuellement parlant, une *Entfremdung des göttlichen Wesens*. Le dépassement de cette *aliénation* est l'avènement de l'unité de l'Esprit, comme unité du Soi singulier et de sa pensée simple¹. En effet, l'aliénation qui induit le Mal consiste précisément dans la séparation des deux – le Soi singulier, d'un côté ; la pensée simple de cette singularité, de l'autre. La résolution du conflit qui résulte de la séparation juxtaposante des deux entités ne se produit que par le fait que l'autonomie de chacun des deux facteurs de l'Esprit implique qu'il se dissolve lui-même. Il faut en finir avec le mélange impur de pensée et d'existence autonome ; chacun des deux éléments doit se dissoudre dans la pensée, de sorte qu'ils ne s'opposent plus qu'en tant que pensées.

La mort va donc résoudre l'opposition stérile du Bien et du Mal. Ici nous passons de l'interprétation de la *Genèse* à celle de la Passion du Christ selon l'*Évangile*. L'abolition de la séparation des deux facteurs de l'Esprit est en effet représentée comme un acte volontaire (*Es wird diß als ein freiwilliges Thun vorgestellt*)². Mais il s'agit de figuration : la mort volontaire du Dieu-Homme doit être comprise comme une nécessité conceptuelle. Il faut comprendre que celui qui se désapproprie lui-même va à la mort et par là réconcilie l'essence absolue avec elle-même, c'est celui pour qui le Simple vaut comme Essence. De fait, il ne suffit pas de dire que l'Absolu se sacrifie lui-même pour passer dans son Autre tout en restant le Même. Il y a deux niveaux, ou deux étapes, de la *désappropriation* (*Entäusserung*), celui où l'être-autre n'est que la présence sensible, et celui où

1. *GW* 9, p. 414, l. 15-17.

2. *Ibid.*, l. 38.

ce second devenir-autre est repris et posé comme dépassé et comme universel :

« L'être-là immédiat de l'effectivité a cessé d'être un élément qui lui est étranger ou extérieur, du moment qu'il est un élément dépassé, universel ; cette mort est donc sa résurrection comme Esprit. »¹

Dieu devient lui-même comme Essence absolue dans cette mort et cette résurrection. En termes théologiques, l'Incarnation est la première désappropriation, comme singularisation, et la Résurrection est la seconde désappropriation, comme universalisation. C'est une nouvelle vie qui est alors une vie spirituelle. L'avènement de l'Esprit est le fruit de ce processus d'universalisation où la singularité de l'incarnation est dépassée et achevée.

Du point de vue conceptuel, ce qui est neuf ici, c'est l'apparition de l'Esprit comme *troisième élément* – ce qui renvoie à la constitution trinitaire de la vie divine dans la théologie chrétienne :

« L'Esprit est ainsi posé dans le troisième élément, dans la *conscience de soi universelle* ; il est sa *communauté*. »²

La communauté est caractérisée ici non pas comme intersubjectivité, mais comme conscience de soi. En soi, l'homme divin (ou le Dieu humain) décédé est la conscience de soi universelle ; mais il doit devenir cette conscience de soi pour celle-ci. Or cette conscience de soi qui est la communauté est l'Esprit naturel ; le devenir de la communauté est de prendre conscience de soi comme d'une existence naturelle qui est le Mal. La tragédie ne s'achève pas avec la Croix du Christ, car cette mort n'est rien sans sa signification spirituelle. Il faut que le Mal existant, ou naturel, soit intériorisé dans la conscience de soi.

La tragédie de la vie spirituelle de la communauté est de devoir penser le mal pour accéder à la véritable *réconciliation*. Sur ce plan, la nécessité de la conscience du péché comme de la naturalité communautaire est présente chez Hegel, comme avant lui dans la tradition médiévale et plus encore chez Luther. Mais la conscience de soi-même comme d'un Mal naturel se fait pour Hegel dans l'Esprit, c'est-à-dire dans la communauté. Bien sûr, Hegel a lu Kant et *La religion dans les limites de la simple raison* (surtout la première partie sur le mal radical), mais il ne situe pas le mal comme mauvais

1. *GW* 9, p. 415, l. 8-10 : « Das unmittelbare Daseyn der Wirklichkeit hat aufgehört ein ihm fremdes oder äusserliches zu seyn, indem es aufgehobnes, allgemeines ist ; dieser Tod ist daher sein Erstehen als Geist. »

2. *GW* 9, p. 417 : « Der Geist ist also in dem dritten Elemente, im *allgemeinen Selbstbewußtseyn* gesetzt ; er ist seine *Gemeinde*. »

principe opposé au bon principe à l'intérieur de la volonté humaine et à la racine obscure de celle-ci, mais dans la communauté religieuse constituée par l'Esprit à partir de la mort de Dieu. C'est que, comme on le voit déjà dans la page finale du chapitre VI de la *Phénoménologie de l'Esprit*, la communauté spirituelle est celle où la faute est reconnue et avouée. Prendre conscience du mal est « le premier moment de la réconciliation », car c'est « l'abandon de la nature déterminée comme le mal, et le fait de mourir au péché (*das Absterben der Sünde*) »¹.

Avant même que le devenir-autre n'entre en scène dans sa forme la plus appropriée, il apparaît que ce que doit abandonner la conscience de soi de la communauté, ce n'est pas l'être-là naturel comme tel, mais celui-ci reconnu comme le mal. Autrement dit, l'homme en sa communauté doit aller en soi en raison du mal, et il le trouve comme fondement. Hegel dit que le mouvement de ce devenir-autre n'est encore que le concept simple, ce qui signifie que la véritable négativité n'est pas encore atteinte.

C'est la transfiguration spirituelle de la mort naturelle de l'homme divin qui accomplit la négativité. Elle prend une signification universelle en tant que négativité vivante et non plus abstraite. Le sens de la transfiguration (*Verklärung*) de la mort de Dieu est, selon la formule célèbre souvent citée, « l'universalité de l'Esprit qui vit dans sa communauté, meurt en elle chaque jour et ressuscite » – autrement dit, l'universalité du sacrifice de la sainte Cène².

Toutefois il reste encore un élément tragique dans la mort de Dieu. C'est ici que Hegel introduit (comme le fera plus tard Blondel à la fin de *L'action*) la notion du Médiateur : l'homme-Dieu, Jésus-Christ, est en effet celui qui opère la médiation entre la représentation et le concept, tout autant qu'entre l'humain et le divin. Or ce qui meurt dans la mort du Médiateur, ce n'est pas seulement l'enveloppe – à savoir, la naturalité de l'homme divin –, c'est encore et surtout l'essence divine en tant qu'abstraction (c'est-à-dire ce qu'on nomme ordinairement le Dieu des philoso-

1. *GW* 9, p. 418. Allusion à l'épître de saint Paul aux Romains, 6, versets 9-11 : « Nous le savons en effet, une fois ressuscité des morts, le Christ ne meurt plus ; la mort sur lui n'a plus d'empire. Sa mort fut une mort au Péché, une fois pour toutes ; sa vie est une vie pour Dieu. Et vous de même : regardez-vous comme morts au péché, mais vivants pour Dieu dans le Christ Jésus. »

2. Cf. W. Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt, WBG, 1983, p. 64-67.

phes, dont Hegel a déjà critiqué les prétendus attributs). Et le tragique de la mort du Christ devient la douleur de la conscience religieuse comme conscience malheureuse, pour autant que la réconciliation n'est pas encore achevée, puisqu'elle ne le sera que dans la philosophie comme Savoir absolu ou divin.

Le passage infiniment tragique par le sentiment douloureux que *Dieu même est mort* est ici situé dans la perspective phénoménologique de l'unification de la substance et du sujet. Pour que la substance devienne sujet, il faut une spiritualisation (*Begeistung*), par laquelle l'essence absolue perd son abstraction et son absence de vie (*Leblosigkeit*) pour devenir effectivement conscience de soi universelle. La conscience religieuse doit assumer complètement la mort de Dieu, non pas pour adopter un athéisme dogmatique, mais au contraire pour supprimer et dépasser la différenciation entre son Soi et ce qu'elle contemple, et qui, comme elle, est sujet. L'ambiguïté de la communauté s'avère finalement ce qui rend nécessaire le savoir absolu philosophique, car la conscience religieuse n'assume pas encore l'unification de ce qu'est en soi l'Esprit de la communauté, et de ce qui est effectivement réalisé dans la communauté religieuse. Autrement dit, l'Esprit absolu, dans la religion, n'abolit pas la différence entre une communauté ecclésiale vivante et une communauté ecclésiale idéale en laquelle est réalisée effectivement la religion absolue.

N'allons pas croire que la philosophie, comme Savoir absolu, abolit toute douleur, tout tragique, dans son processus phénoménologique. Les dernières lignes de la *Phénoménologie de l'Esprit* coupent court à une interprétation selon laquelle la conscience philosophante jouirait d'elle-même de façon absolue. Sans doute la philosophie est-elle, en son effectivité encyclopédique, la jouissance éternelle de soi de l'Idée éternelle, la pensée de la pensée conçue comme félicité. Il n'en reste pas moins que, pour la conscience qui s'élève à l'Esprit absolu qui se sait, la philosophie est un calvaire. La réminiscence de toutes les figures de la conscience et de tous les mondes de l'esprit est le Golgotha de l'Esprit absolu (*die Schädelstätte des absoluten Geistes*¹). En ce sens, il faut constater une grande opposition entre l'acte de philosopher (qui reste subjectif même dans le Savoir absolu) et l'Idée de la philosophie telle qu'elle apparaît au § 577 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (3, 1830). En tant qu'acte de l'Esprit, le philosophe est un

1. *GW* 9, p. 434.

tragique sacrifice de soi ; en tant qu'Idée, la philosophie, au contraire, est une jouissance de soi en une éternelle félicité. Cette opposition est en fait celle de l'histoire et de l'éternité. Et, pour revenir à notre point de départ, nous pouvons dire que, en tant qu'elle est conçue, l'histoire devient philosophie ; mais que, en son processus vécu, elle est et reste une tragédie¹.

Jean-Louis VIEILLARD-BARON.

1. Pour une bonne approche du tragique selon Hegel, avant et après la *Phénoménologie de l'Esprit*, on se reportera aux articles suivants : Ch. Jamme, « Liebe, Schicksal, Tragik. Hegels "Geist des Christentums" und Hölderlins "Empedokles" », dans Ch. Jamme et O. Pöggeler (éd.), *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde*, Stuttgart, 1983, p. 300-324 ; K. Düsing, « Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel », in *Subjektivität und Freiheit*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 2002, p. 275-312 ; G. Pinna, « Kann Ironie tragisch sein ? Anmerkungen zur Theorie des Tragischen in Hegels Solger-Rezension », dans Ch. Jamme (éd.), *Die « Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik »*. *Hegels Berliner Gegenakademie*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1994, p. 280-300. On peut consulter aussi le travail de Peter Szondi, *Essai sur le tragique*, traduit par Jean-Louis Besson, Myrto Gondicas, Pierre Judet de la Combe et Jean Jourdhueil, Belval, Circé, 2003.

Revue philosophique, n° 1/2007, p. 43 à p. 66