

HEGEL ET HEIDEGGER : VERS L'AUTRE DIEU

Frank Darwiche

(École Nationale Supérieure d'Art, Dijon)

Si Heidegger, d'une part, se démarque clairement de la métaphysique dans toute sa pensée et plus spécifiquement dans l'enjeu majeur qu'est la reconsidération de la déité, le Dieu du christianisme, d'autre part, reconsidéré historico-spéculativement, reste au centre de la pensée de Hegel. Or nous nous posons la question : ce Dieu est-il encore métaphysique et présente-il quelque intérêt pour le dieu et le divin que nous trouvons chez Heidegger et qui constituent l'assise et le chemin vers une institution originale de l'histoire des mortels inaugurée par le saut (*Sprung*) et vers une pensée se déployant dans une histoire marquée par l'empreinte d'un dieu qui rassemble dans le Sacré ou le lieu sacré ?

Ce Dieu reste, d'une certaine façon, surtout si nous suivons le raisonnement de Heidegger, dans le système de la métaphysique, mais il faut constater, par ailleurs, qu'il est aussi son accomplissement ou son apogée qu'est la philosophie de Hegel – on peut donc dire qu'il dépasse la métaphysique telle que Hegel la rencontre en même temps que Schiller, ce Hegel qui constitue, faut-il le rappeler, la récapitulation et l'intégration spéculative totale de l'histoire occidentale de la philosophie, que Nietzsche mènera à bout dans le renversement des valeurs et la valorisation de la vie.

Ce qui nous intéresse chez Hegel est, d'une part, l'importance primordiale accordée à la religion et à son histoire comme nécessité représentative de toutes les époques et de leur intégration dans une totalité par le concept et la spéculation philosophique, et d'autre part ce que cette manière de réfléchir sur la religion, en particulier la religion manifeste, c'est-à-dire le christianisme, a eu, chez le philosophe, comme conséquences sur le Dieu. Cela nous interpelle, parce que, d'abord, le raisonnement de Hegel, que ce soit dans la *Phänomenologie des Geistes* ou surtout dans ses *Leçons* tardives sur la religion, mène à un dieu qui se rapproche étonnement, dans plusieurs de ses caractéristiques, de ce que nous nommons le *dieu divin*¹ à partir de la pensée de Heidegger ; ensuite – l'intérêt n'étant pas simplement de discerner des similitudes mais de donner plus de clarté et d'amener des précisions plus révélatrices et

¹ Sur le divin (*Göttliche*) et la détermination de son sens au sein du Quadriparti qui est le jeu des quatre : les mortels, les dieux, le ciel et la terre, en tant qu'ils sont « ajointés » par l'événement appropriant (*Ereignis*) et fondant un monde, voir notre article, « Le divin (*Göttliche*) au cœur du Quadriparti (*Geviert*) », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2009, vol. 134, n° 3, pp. 309-332.

constructives sur le dieu – parce que ce Dieu ainsi repris et informant le questionnement sur la pensée philosophique et sur l’homme s’ouvre à une nouvelle manière de penser l’essence de la déité au sein de l’histoire présente et à venir, histoire qui *doit* être, chez Heidegger comme chez Hegel, pour l’homme et pour le dieu inaugural.

C’est, néanmoins, disons-le dès le début, sur le caractère inaugural que nous verrons la différence entre le divin que nous cherchons et le Dieu de Hegel émerger et marquer un accomplissement qui n’entre pas encore dans une *autre* histoire et qui ne la pense même pas – Heidegger, quant à lui, accède déjà à la pensée de ce dieu, lui prépare un langage, sans être, même lui, dans son histoire, histoire que nous ne connaissons pas encore. Néanmoins, c’est aussi vraisemblablement dans une réconciliation ou une récupération et un recommencement de la rencontre entre l’univers du dieu de Heidegger et celui de Hegel que la pensée de l’histoire du dieu inaugural dans le nouveau commencement de la pensée, auquel appelle Heidegger, peut devenir plus claire et révéler le sens du monde à venir.

Les moments de cet article déterminent un mouvement structural qui aboutit à la considération de l’homme au sein de ce qui fonde son monde et dans l’année à venir du dieu, c’est-à-dire dans le monde en tant que présence renouvelée du dieu qui inaugure son histoire et s’y trouve dans l’entre (*Unter*) du relationnel. C’est le croisement continu des chemins de Heidegger et de ceux qu’offre la pensée du Dieu chez Hegel qui guidera et permettra ce développement et son issue.

I. La pensée

Hegel voulait se distinguer clairement de l’*Aufklärung* en ne privilégiant pas l’entendement et en n’en séparant pas le religieux ou la foi pour les reléguer à la sphère du sentiment. Il répétait souvent sa critique des philosophes de l’*Aufklärung* – d’ailleurs, plus que de celle-ci pour elle-même, puisqu’elle constituait un des moments de l’Esprit avant la résolution spéculative – qui, en effectuant cette séparation, figeaient certains préceptes essentiels de la religion nécessaires à la compréhension de l’histoire et du développement de la dialectique du *Geist*. Le problème, présenté souvent par Hegel, entre autres dans ses cours sur la religion, d’une pensée qui privilégie l’entendement est qu’elle perd le spéculatif :

L’entendement fait de la forme sensible la chose principale, il fait des expressions en partie figuratives ou analogiques dans lesquelles une pensée spéculative est contenue en soi, mais [qui] sont quelque chose de figuré – par exemple le péché originel, l’effusion du Saint-Esprit, la génération du Verbe – d’entrée de jeu des rapports entièrement déterminées, finis².

² Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion : première partie*, trad. fr. de Pierre Garniron, Paris, P.U.F., 1996, p. 151.

Ce qui compte pour l'entendement, érigé en juge principal par les philosophes du XVIII^e siècle, qu'ils soient matérialistes ou sentimentalistes, est le monde sensible et l'application des principes mathématiques à ce monde-là. Ainsi, la pensée qui revient vers elle-même, la conscience comme retour et comme réconciliation, et la dialectique comme telle disparaissent de l'horizon philosophique ou sont négligées. Il devient donc impossible de penser la religion et plus précisément ses différentes figurations partant de la représentation pour les réintégrer dans le concept philosophique – un gouffre d'incompréhensibilité sépare alors le religieux de la métaphysique de l'entendement, à qui manquera toujours la capacité de penser plus que les choses finies. Cela est particulièrement important pour Hegel, parce qu'une telle attitude, une telle structure de pensée fige le concept³, arrête pour ainsi dire la pensée, évacue le tout spéculatif de l'histoire et perd l'apport nécessaire des soubassements religieux. L'absolu lui-même tombe, avec le spinozisme, dans une réflexion qui « continue nécessairement le fini comme tel à l'intérieur même de l'absolu »⁴.

Le problème majeur est la valorisation excessive du sensible et des lois qui le régissent, de l'empirisme donc, mais il est aussi celui d'une acceptation du corps doctrinal de la religion, du dogme, sans pouvoir en considérer le fondement et le mouvement.

Face à cette séparation qui évacue le religieux, c'est-à-dire aussi l'histoire du religieux et l'histoire tout court, Hegel insiste sur l'Esprit (*Geist*) qui est toujours Esprit divin et qui produit la raison même. L'Esprit est un « chemin » qui prend différentes directions pour arriver enfin à lui-même, son but absolu étant de « se connaître, d'être pour soi ; il est lui-même le but »⁵. Cet Esprit est toujours comme mouvement divin, Dieu étant « essentiellement rationnel, rationalité, rationalité qui est vivante et en soi et pour soi-même en tant qu'esprit »⁶. Dieu est intrinsèque au système de la pensée ; la religion est dans toute l'histoire et comme histoire, elle a le même objet que la philosophie ; la raison est un produit de l'Esprit divin, de l'Absolu dans son retour vers lui-même ; Religion et pensée sont inséparables et « la philosophie est théologie »⁷.

Heidegger, dans son commentaire sur l'introduction de la *Phänomenologie des Geistes*, reconnaît chez Hegel son questionnement, allant au-delà du doute méthodique de Descartes, en commençant par l'absoluité comme telle pour trouver le savoir absolu : « Le chemin de Hegel est autre pour autant qu'il sait qu'un savoir absolu ne peut être que s'il commence[...] par l'absoluité (*Absolutheit*) »⁸. Bien sûr, il s'agira toujours de l'objet chez Hegel, et non point de ce qui fait être l'étant : la conscience compare l'objet

³ *Ibid.*, p. 152 : « Ce fait de rendre fini, de déterminer l'absolu, le mystique par des rapports de finitude est ce qu'on a appelé le rendre concevable, et on a vu s'introduire le préjugé selon lequel le religieux en étant rendu concevable, cesse d'être le religieux ». Hegel pense là à Jacobi.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 53.

⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁷ *Ibid.*, p. 4.

⁸ « *Hegels Begriff des Erfahrung* », in *Holzwege*, GA 5, 151.

et le savoir, et cela constitue son examen d'elle-même⁹. Ce qui importe c'est le *départ* de Hegel, un départ qui est retour prenant son élan depuis un questionnement sur la constitution même de l'absolu, son absoluté, non pas pour la définir mais pour atteindre son mouvement propre et son émergence. Entrer dans ce type de questionnement lui permet de considérer les bases de l'entendement, de la raison puis de la connaissance comme telle, au lieu de prendre cette dernière comme moyen de raisonner donnant accès aux sciences et aux possibilités du contrôle de l'étendue. Heidegger termine son explication du premier paragraphe de l'introduction de la *Phänomenologie des Geistes* en disant : « Il suffit peut-être, pour l'examen, que nous examinions ce qu'est la connaissance, lorsqu'elle ne saurait être un moyen a priori (*vorhinein*). Non seulement ce qu'il y a à examiner, la connaissance, mais aussi l'examen lui-même s'avèrent être d'une autre essence »¹⁰. C'est en considérant la connaissance (*Erkennen*) comme autre chose qu'un moyen ou un instrument d'analyse que Hegel voit le savoir absolu s'ouvrir à la pensée et retrouve Dieu comme indispensable au développement dialectique.

C'est cette constatation qui fera de la découverte de l'expérience de la pensée de Hegel le chemin que nommera Heidegger et que nous devons reprendre ici pour en dégager les caractéristiques qui nous intéressent particulièrement :

[La représentation naturelle] suit pas à pas le savoir apparaissant (*erscheinenden Wissen*) à travers la multiplicité de ses phénomènes (*Erscheinungen*) et poursuit par là comment le savoir phénoménal délaisse, de station en station, l'apparence et se présente à la fin comme le vrai savoir. La présentation (*Darstellung*) du savoir apparaissant guide la représentation (*Vorstellen*) naturelle à travers l'avant-cour du savoir, jusqu'à la porte du savoir absolu. La présentation du savoir apparaissant est le chemin (*Weg*) de la conscience naturelle vers la science (*Wissenschaft*). Parce que, sur le chemin, l'apparence du non-vrai tombe de plus en plus, ce chemin est celui de la purification (*Läuterung*) de l'âme vers l'esprit. La présentation du savoir apparaissant est un *itinerarium mentis in Deum*¹¹.

⁹ *Ibid.*, 175 : « La conscience de l'objet (*Gegenstand*) et la conscience du savoir sont le Même, pour lequel les deux, objet et savoir, sont ce qui est su (*Gewußtes*). Objet et savoir « sont pour le même (*dasselbe*). Pour le Même, la conscience elle-même est en même temps l'un et l'autre. La conscience est pour elle la distinction (*Unterscheidung*) des deux, l'un contre l'autre. La conscience est par sa nature la comparaison de l'un avec l'autre. Cette comparaison est l'examen (*Prüfen*). "La conscience s'examine soi-même" ».

¹⁰ *Ibid.*, 131.

¹¹ *Ibid.*, p. 142. Heidegger commente le cinquième paragraphe de l'introduction. Voici le passage et notre traduction : « Maintenant, parce que cette présentation n'a que le savoir apparaissant (*erscheinende*) pour objet, elle ne semble pas être elle-même la science libre et se mouvant dans sa figure (*Gestalt*) originale, mais elle peut être comprise, de ce point de vue, comme le chemin de la conscience naturelle poussée vers le vrai savoir ; ou bien comme le chemin de l'âme parcourant la série de ses figurations, comme les stations qui lui sont offerts par sa nature, pour qu'elle s'élève (*läutere*) vers l'Esprit en ce qu'elle parvient, grâce à l'expérience complète d'elle-même, à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même » – *Gesamtwerke*, t. 9, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1970, p. 55-56.

Le passage est de l'apparence qui caractérise les moments du savoir naissant vers le vrai, qui dépasse tout phénomène et caractérise le savoir absolu. L'aboutissement d'un tel savoir et son évolution sont à suivre, évidemment, le long de la *Phänomenologie* ; pour notre part, nous notons que toute « évolution » du savoir, toute procession aussi de l'Esprit, chez Hegel est un chemin jalonné de stations, qui n'est pas sans rappeler les chemins du soufisme¹². Les stations sont des *lieux*, c'est-à-dire avant tout des *moments* de pensée, où le philosophe considère le monde d'un œil divin ou, plus précisément, *depuis* l'œil divin qu'il devient lui-même. C'est en cela que ce *Weg* est un *itinerarium mentis in Deum*, un chemin de la pensée, de l'esprit en tant qu'esprit de l'homme, vers (*ad-*) et au sein de Dieu, de l'Esprit dans son aboutissement absolu – en dehors de ce chemin la réflexion qui approche Dieu et celle-là même qui le tuera plus tard, celle de Nietzsche, se trouvent devant un lieu vide : avant l'aboutissement spéculatif de la conscience, avant la destination de son parcours, « nous nous dirigeons vers un lieu vide »¹³.

Que le fondement de la subjectivité universelle – et non de l'individu-sujet – trouvera ici et dans la dialectique de la conscience dans son unité réelle et naturelle son expression dialectique et son histoire est clair, mais retenons surtout l'apport divin déterminant dans ce système : non seulement l'âme, c'est-à-dire l'homme, doit monter par une procession intellectuelle, le Dieu est lui-même rencontré, un aller-vers-l'homme, une descente du ciel – le savoir vrai, le savoir absolu, aboutissement de la considération de l'absoluité, entre depuis sa sublimité dans la région (*Gebiet*) du fini et lui donne sa vérité, c'est-à-dire qu'il s'y donne. Il y a chez Hegel, dans la procession vers le sublime, une descente vers le fini et le terrien par voie spéculative, et c'est celle-ci qui expliquera l'accomplissement de la religion manifeste dans la communauté des fidèles, telle qu'elle se développe dans les cours tardifs sur la religion.

II. Vie éthique – communauté

La réflexion sur le religieux, inséparable chez Hegel de la pensée et du chemin de la conscience malheureuse, émane toujours du destin du Dieu de la religion manifeste (*offenbare Religion*). Ce Dieu, tout comme la religion chrétienne qui porte son histoire et son culte, est, dans le mouvement général de la dialectique, celui qui offre la possibilité d'une communauté authentique dans l'accomplissement de l'histoire.

¹² Voir aussi, pour le procès de l'Esprit passant par des stations : Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion : première partie*, p. 53 et 94. L'Esprit est un chemin vers lui-même, passant donc par une dialectique mais aussi par les stations, les lieux de pensée et de transformation de la pensée qui lui permettent d'atteindre sa propre unité et l'unité absolue. Le voyage de l'Esprit n'est pas sans issue, il n'est pas une errance futile, mais un départ, un retour et une arrivée au sein de lui-même, purifiée dans et par les stations.

¹³ *Ibid.*, p. 94.

Ce qui distingue le christianisme, achèvement de toute l'histoire religieuse, c'est-à-dire de toutes les religions – la religion naturelle, la religion d'art, etc. – est la figure du Christ, de Dieu devenu homme, puis la mort de ce Dieu-homme qui entre dans la résolution du conflit dans la conscience malheureuse (*unglückliche Bewußtsein*). C'est la base même de l'éthique d'une communauté permettant la formation d'un état de droit. Hegel précise, dans le cours de 1824 :

La vie éthique est cette base substantielle de l'esprit et la conscience est la moralité, la conscience de soi libre, qui en tant que forme infinie développe cette base dans ses déterminations, et qui a maintenant elle-même sa liberté dans cette nature sienne. Ici la conscience – l'être-pour-soi – et l'essence substantielle s'égalisent, et il n'y a plus en celle-ci que la finitude – vie divine, être-là dans la finitude¹⁴.

Lorsque la conscience atteignant sa complétude dans son être-pour-soi, parti et revenu vers lui-même – ayant effectué, pour reprendre la réflexion de Hölderlin et de Heidegger sur Hölderlin, le voyage et le retour –, rejoint l'essence substantielle, la communauté, l'infini rencontre le fini sans conflit séparateur, l'infini devient le fini, Dieu devient homme, non seulement pour mourir mais pour offrir la réconciliation. Le fini lui-même atteint sa perfection propre, au sens présocratique du terme, c'est-à-dire qu'il est alors ce qu'il est et sans référence à un idéal transcendant. La vie éthique dans sa référence à Dieu se rapporte alors aux hommes, elle est ses hommes, dont le lien et les rapports existentiels se maintiennent et continuent par le déploiement de Dieu dans et comme le fini. Dieu, dans la résolution de la pensée de Hegel, n'est plus l'inaccessible et l'*itinerarium Dei* n'est pas l'abandon du monde fini et de la finitude ; son chemin conduit l'homme plutôt vers ce qu'il est, son essence propre dans sa vie ici et maintenant et loin de toute aliénation. C'est en cela qu'il s'apparente, malgré les nuances et les différences, au dieu de Hölderlin et celui dont les traits se profilent dans le développement de la pensée de Heidegger.

Le Dieu de Hegel a sûrement contribué, et Heidegger en profitera, à réconcilier la divinité à la finitude, bien que le système du philosophe n'ait pas pensé la finitude comme telle et dans l'apport qualificatif des relations qui devaient régner entre le dieu et la communauté des hommes, bien qu'une pensée donc de l'« accord » *fondant un monde* pour les hommes et les dieux reste absente. Cependant, celle-ci devient, dans l'accomplissement hégélien de la mort de Dieu, possible : elle n'offre pas encore le retour de l'homme vers sa mortalité, sa finitude *radicale*, elle n'expose pas le sens des dieux enfuis et ne nomme pas explicitement le dieu inaugural – d'ailleurs même l'œuvre de Heidegger hésite devant celui-ci –, mais fait de la substance, entrant en dialectique par l'Esprit et Dieu-Esprit/Dieu-Idée, le point de départ d'une pensée du dieu à venir qui

¹⁴ *Ibid.*, p. 130.

rencontre le dernier dieu et le dieu héraut d'un nouveau commencement – elle est le pas qui atteint et épuise les possibilités du Dieu métaphysique au sein du communal, et se donne alors comme point de départ d'une pensée autre, qu'elle n'aborde pas encore.

C'est là le sens de cette liberté hégélienne atteinte dans l'état fondé sur l'éthique et la religion. Nous y retrouvons d'ailleurs le début d'une pensée qui reconnaît le lien indissociable entre le dieu et l'homme, pour autant que celui-ci veuille garder son essence, ce qu'il est, sans que cette garde ou constance soit pensée à bout :

La religion est le savoir de la vérité suprême, et cette vérité – déterminée plus précisément – est l'esprit libre ; dans la religion, l'homme est libre devant Dieu [...] il est libre pour être parvenu dans le culte à supprimer la scission. L'État est seulement la liberté dans le monde, dans la réalité effective [...] Il n'y a qu'un seul concept de la liberté dans la religion et dans l'État. Ce concept unique est la suprême chose que l'homme a, et il est réalisé par l'homme. Le peuple qui a un mauvais concept de Dieu a aussi un mauvais État [...]¹⁵.

La religion donne la liberté ou est chemin vers la liberté, par la voix de la vérité qui se trouve dans l'esprit libre, c'est-à-dire l'Esprit en dialectique vers sa résolution et la rencontre de l'infini dans le fini. La « scission » est enlevée pour ceux qui sont dans le réel, dans les moments de l'Esprit rencontrant le substantiel, et qui entrent alors dans la liberté effective, réalisant ainsi le concept réel de la liberté – c'est alors qu'il est ce qu'il est, que l'homme est donc homme et le peuple un peuple historique raccordé à la vérité.

Toute l'importance de Dieu pour l'accomplissement de la liberté ressort ici avec insistance : la plus grande et donc la plus essentielle, au sens où elle détermine avant toute autre chose l'essence de l'homme, détermination de l'homme – la liberté – n'est effective, n'est État et finitude accomplie que lorsque l'homme réalise dans son histoire et les développements de sa pensée le concept, se réalisant lui-même, qui unit cette liberté à celle du religieux et donc de Dieu pensée depuis l'absoluité de son absolu. Le Dieu, ramené sur terre tout en demeurant au ciel, est dès lors indispensable pour établir un peuple historiquement dans sa liberté authentique. Il est dans et plus que le religieux, parce que c'est par son existence effective, et non pas par le seul rituel aussi longtemps qu'il puisse durer – d'où la nécessité de la religion manifeste – , que le fini et l'infini se rencontrent, entrent en conflit et se résolvent continuellement.

De là l'insistance de Hegel sur la nécessité du mouvement éthique – propre à la disposition religieuse du luthérisme historique – permettant à l' « esprit divin » d'entrer dans l'effectivité, supplantant la sainteté catholique¹⁶. La religion ou plutôt le

¹⁵ *Ibid.*, p. 319-320. Voir aussi *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999, § 552.

¹⁶ Face à une telle assertion et à une telle conclusion de la religion, on peut, en effet, se demander si tout le religieux et sa résolution ne pourraient constituer en fin de compte l'assise d'une compréhension anthropologique de la religion. Karl-Heinz Ilting notera : « la question se pose de savoir si l'on peut éviter les conséquences que Feuerbach et Marx ont tirées de l'interprétation spéculative de la religion achevée.

christianisme atteint ainsi son achèvement : l'idée divine « dans la communauté est devenue un élément intégral du contenu de la croyance »¹⁷. Le royaume de Dieu touche alors à sa fin ultime, et la mort du Christ prend tout son sens. Ce royaume, commente B. Bourgeois, nie « toute détermination naturelle et éthique » et porte l'amour de Dieu s'exprimant comme « assomption totale, par Dieu, de l'humanité en sa détermination et finitude extrême, et donc par là même la réconciliation totale de l'existence finie »¹⁸.

Si la mort chez Heidegger est une détermination première et essentielle de l'essence de l'homme à retrouver ou à rejoindre, si elle ouvre à l'homme ses possibilités ultimes et lui donne le sens de la finitude, la mort de Dieu chez Hegel est un accord, du fini et de l'infini, qui revalorise le monde et l'homme mortel dans sa finitude et redonne son sens au religieux : tout homme doit mourir comme le Christ lui-même, sa finitude constitue donc son salut et la direction du mouvement de son exister authentique.

La pensée religieuse de Hegel cherche à retrouver le rapport, au sein de la finitude, qui garde l'homme auprès de Dieu, et ce depuis leur histoire comme celle du monde, c'est-à-dire de l'Esprit, celui-ci étant, pour le christianisme dans tout son déploiement époqual, – sans aucune médiation – l'homme effectif, l'Esprit comme conscience de soi¹⁹. La tâche de la communauté consiste dès lors à garder cet accord. Si les mortels retrouvent chez Heidegger le rassemblement des choses du monde au sein du Sacré et leur sens par leur intégration originnaire au sein du *Geviert*, ils sont chacun, chez Hegel, la singularisation de l'absolu et entrent dans l'union, dans la distance, du divin et de l'humain. Adrien Peperzak rappelle que c'est là que le culte acquiert et exprime son effectivité :

Ne faut-il pas reformuler l'interprétation hégélienne de Dieu et de la religion en termes anthropologiques ? » – Karl-Heinz Ilting, « Le dieu hégélien », in *Hegel et la religion*, France, P.U.F., 1982, p. 123-124. Mais c'est là aussi sous-estimer l'indépendance de l'Esprit vis-à-vis de l'homme.

Par ailleurs, cette même affirmation explique aussi pourquoi, pour Hegel, la séparation de l'Église et de l'état est révoquée : « [...] la religion est supérieure au monde de l'éthique, mais elle n'entre pas en compétition avec ce dernier, parce le religieux et l'éthique sont indissolublement unis comme l'intérieur et l'extérieur d'un seul et même monde historique. La religion n'est autre que l'éthicité concrète et réelle consciente de son propre esprit universel qu'elle réalise sous la forme d'un monde politique, mais qui est en même temps l'objet et le sujet d'une contemplation et d'une puissance de l'esprit et pour lui-même [...] ».

À cause de la parfaite union de la religion véritable et de la libre éthicité, Hegel peut et doit critiquer tous ceux qui, dans la réalité de la vie politique, veulent séparer l'Église et l'État » – Adrien Peperzak, « Religion et politique dans la philosophie de Hegel », in *Hegel et la religion, op. cit.*, p. 71-72.

¹⁷ *Ibid.*, p. 122.

¹⁸ Bernard Bourgeois, « Le Christ hégélien », in *Hegel et la religion*, p. 190. Voir aussi p. 189 : « [...] le phénomène de l'unité théandrique, en s'anéantissant en son être phénoménal, c'est-à-dire en se posant comme phénomène dans l'acte divin suprême, la mort du Vendredi-Saint, libère la manifestation religieuse achevée de l'esprit dans et comme la communauté chrétienne ».

¹⁹ *Ibid.*, p. 202 : « La *Phénoménologie de l'Esprit* souligne ce point capital du contenu de la religion chrétienne : l'esprit n'est pas d'abord, pour elle, seulement « imaginé », mais immédiatement perçu comme un "homme effectif" ». Nous rejoignons l'homme parfait des soufis, qui est monde, le monde – mais cet homme ici est Esprit dans sa dialectique.

La tâche de la communauté religieuse chrétienne consiste à maintenir et à intensifier l'union de Dieu et de l'homme. Les chrétiens doivent vivre la vie de l'esprit absolu et en jouir. Voilà le sens du culte, que Hegel introduit comme moment *pratique* de la religion²⁰.

Le culte, les gestes du religieux, la parole du et vers le dieu, est l'effectivité de cette union, qui n'est pas effacement du subjectif divin et/ou humain mais un maintien de l'intimité de la distance entre les deux dans leur lien le plus originaire.

Le rétablissement, l'instauration ou surtout la complétude de ce lien n'est possible que comme chemin historique. Ce dernier se distingue nettement de celui de la pensée heideggérienne, qui est avant tout le *Weg* de plusieurs *Holzwege* cherchant le rassemblement autour d'un événement fondateur, dans un mouvement simultanément centripète et centrifuge, retraçant à rebours l'histoire de l'être et de sa dispensation historique. Le mouvement de la pensée hégélienne, qu'elle soit celle de l'Esprit ou de Dieu dans le religieux, reste progressif et rattaché à une assimilation spéculative de l'histoire qui la voit s'accomplissant dans le concept du système hégélien lui-même. Nonobstant ce mouvement évolutif englobant tous les éléments des mondes historiques donnés suivis dans leurs mouvements négatif et positif, il n'en reste pas moins que la réflexion divine hégélienne s'attache à une pensée ou à une certaine mesure du rassemblement. C'est cette dimension-là que nous voulons retenir et qui nous a mené vers la communauté et la finitude chez Hegel. Le destin même du christianisme atteignant son authenticité propre comprise dans le concept par la seule pensée spéculative²¹ ne peut trouver toutes ses possibilités que dans ce qui rassemble la communauté et lui donne son sens dans la résolution dialectique et le déploiement fini-infini de l'Esprit qui seul offre son essence à l'Esprit saint chrétien.

L'Esprit saint, explique Peperzak, [...] demeure chez les Chrétiens et les rassemble en communauté de saints [...] pour le philosophe la présence du Christ auprès de ses fidèles s'identifie avec la conscience la plus profonde de la vérité absolue²².

²⁰ Adrien Peperzak, « Religion et politique dans la philosophie de Hegel », art. cit., p. 64.

²¹ Manque à la foi, pour Hegel, le travail dialectique se résolvant dans le concept. Notons, avec Ilting, cette distinction dans toute approche du religieux hégélien : « [...] la croyance s'identifie à la vérité objective moyennant le témoignage de l'esprit, mais ce qui lui manque c'est le témoignage de la nécessité du concept [...] C'est la raison pour laquelle la croyance est poussée au désespoir par la réflexion [...] parce que les représentations naïves de la croyance se transforment immédiatement en contradictions aussitôt que l'entendement s'en empare » – Karl-Heinz Ilting, « Le dieu hégélien », art. cit., p. 118-119.

²² *Ibid.*, p. 63. Voir aussi p. 62 : « Tout individu est une singularisation de l'Absolu, un fils de Dieu. C'est précisément cette égalité radicale qui est la possibilité et la racine du droit universel, fondement de la vie éthique ».

En effet, le religieux, dans l'Esprit qui le porte dans le monde, se distingue par le rassembler, qui ne s'effectue pas ou plus ou plus seulement comme présence autour de la statue d'un temple – œuvre représentative du dieu de la religion d'art, qui n'est pas du simple monde physique – mais comme être-avec de la communauté et être auprès du dieu-homme, qui fait de ce Dieu la marque de toute l'histoire dans le monde des choses finies parmi lesquelles l'homme se meut et installe sa demeure. Ce qui rassemble chez Hegel, par la réconciliation, est le Dieu sur terre – le Christ –²³, le Dieu dans la finitude et non plus celui du seul infini inaccessible ou d'une création *ex nihilo*²⁴. La *causa sui* cède ici la place, non pas à un homme-dieu contrôlant ce qu'il « crée » lui-même mais à une relation dieu-homme ici-bas comme détermination essentielle de l'histoire présente, et celle à venir, de l'homme. Le spéculatif de la conscience et de l'Esprit dans son effectivité et sa sublimité n'est pas dépassement du système métaphysique et du Dieu de l'onto-théo-logie comme telle, mais il annonce son aboutissement par un retour vers la finitude porté par la pensée hégélienne de Dieu – c'est là tout le sens du « saut qualitatif du Crucifié »²⁵.

III. Théologie

Une compréhension exacte du contenu de la religion par le biais du travail spéculatif sur le concept et en intégrant le sens de la communauté religieuse, telle que nous venons de la considérer, est nécessaire pour atteindre ce qu'on entend par théologie ou en établir une nouvelle, si celle-ci est possible. La théologie ou tout au moins la *dimension* théologique que nous apercevons chez Hegel nous intéressent dans le cadre des possibilités qu'elles offrent de dépasser l'onto-théo-logie ou d'établir une pensée autre, permettant la création d'un système, sur Dieu ou le divin comme tel.

Nous cherchons chez Hegel les éléments qui ramènent le dieu vers l'homme dans sa finitude radicale, c'est-à-dire sa mortalité, et précisent le sens de la croyance pour l'institution d'une pensée du religieux. Partons des constations suivantes :

²³ Ce Christ est la réconciliation de la conscience malheureuse ici-bas. Voir Bernard Bourgeois, « Le Christ hégélien », art. cit., p. 201 : « La réconciliation du Soi et de l'Un, tentée selon l'unilatéralité de leurs principes respectifs, donc vraiment, par la conscience romaine et la conscience juive, exige bien l'affirmation et la négation conjointes et du Soi et de l'Un. Et la novation christique, en tant qu'elle est le négatif objectif de la contradiction subjective des deux dimensions de la conscience malheureuse, convertit celle-ci, dans la foi, en conscience réconciliée ».

²⁴ « [...] dans la création, Dieu se communique ; sinon la création ne serait pas la manifestation de Dieu lui-même ; la création divine est donc en même temps une aliénation de Dieu lui-même. Dans le cas contraire, elle ne fonderait pas de relation réciproque réelle entre Dieu et l'esprit fini » – Ludger (Eing-Hanhoff, « La nécessité historique du concept hégélien de Dieu », in *Hegel et la religion*, p. 91-92. Voir aussi p. 95.

Ajoutons que la création, en tant que telle, comme attribut de Dieu – Dieu est (le) créateur – est insuffisante et exprime même une « aliénation », aussi nécessaire qu'elle soit, de Dieu qui n'est jamais totalement recouverte que dans la réconciliation du fini et de l'infini, au sein de la Communauté éthico-religieuse, menée à bout par la réflexion spéculative du concept.

²⁵ *Ibid.*, p. 206.

- Hegel fonde un système spéculatif, et c'est par celui-ci et comme partie intégrale de sa constitution et de son mouvement qu'il aborde la religion : le résultat n'est pas et n'aurait jamais pu être une théologie, mais bien une philosophie de la religion, pour autant que celle-ci garde en elle l'apport qui lui sera nécessaire pour s'accomplir – celui du concept et donc de la philosophie spéculative.
- Si Heidegger, partant surtout des observations de « *Phänomenologie und Theologie* », fait de la philosophie le correctif nécessaire à la théologie positive – correctif qui n'a point besoin, pour sa part, de la théologie, et s'il déplore, déjà dans la *Phänomenologie des religiösen Lebens*, la perte de la place propre de la foi comme déterminant, phénoménologiquement, l'existence chrétienne ; Hegel révoque la *theologia naturalis* et appelle à une théologie fondée sur la croyance, spéculative et relevant du chemin historique de la dialectique de l'Esprit.
- Nous ne cherchons pas à fonder un système théologique positif à partir de Hegel, mais à retracer le destin de la théologie chez lui pour en dégager les éléments concernant la déité et son histoire puis l'établissement d'une nouvelle pensée du dieu s'ouvrant à celle de Heidegger, au dieu inaugural et destinal, celui qui est là à l'institution d'un monde et qui s'y déploie constamment par la suite ; la question étant : à quel point peut-on voir chez Hegel, dans sa philosophie de la religion et dans sa phénoménologie, non seulement les germes cultivées et développées d'une telle pensée, mais les ouvertures qui restent encore à exploiter ?

Hegel récuse la *theologia naturalis*, parce que « en tant que considération de la simple idée de Dieu, [elle] a été inconséquente, et proprement non-spirituelle, c'est-à-dire n'a pas reconnu la plus haute détermination de celui-ci : être esprit réel »²⁶. La théologie naturelle est équivalente, Hegel le dira dès le début des *Leçons*, à une science métaphysique s'occupant, comme chez les scolastiques, de ce que la « simple raison pouvait savoir de Dieu »²⁷. Ce qui manque à la *theologia naturalis* est le retour spéculatif de la dialectique de l'Esprit, c'est donc aussi l'histoire et l'accomplissement historique du christianisme : « [...] la *theologia naturalis* [...] a été inconséquente, et proprement non-spirituelle, c'est-à-dire n'a pas reconnu la plus haute détermination de celui-ci : être esprit réel [...] »²⁸. Si elle a lieu d'être encore, la théologie doit entrer dans le réel de la communauté chrétienne effective, s'occuper de l'histoire du christianisme,

²⁶ Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, p. 93.

²⁷ *Ibid.*, p. 3.

²⁸ *Ibid.*, p. 93.

dont le cœur restera la foi en le révélé (*offenbart*) – la foi du manifeste – et tendre vers la résolution de l'Esprit. Or celle-ci n'est saisie que comme et par le concept, et celui-ci demande une réflexion philosophique spéculative – la théologie quelle qu'elle soit, ne prendra pas en compte toute seule le sens du religieux : il lui faut être, devenir ou céder le terrain à une *philosophie* de la religion – qu'on l'appelle théologie spéculative ou pas –, qui rendra compte, en s'y intégrant, du réel, de la réconciliation du fini et de l'infini et du concept. La philosophie est alors non pas un « correctif », pour reprendre Heidegger, de la théologie, mais la seule possibilité pour celle-ci de dépasser ses limites, voire de se laisser devancer par la « science » du dieu.

Au cœur de cette nouvelle pensée du religieux, Hegel entend avant tout retrouver la liberté, Dieu lui-même comme Esprit libre. Or cette liberté n'atteint pas la plénitude de son sens en dehors du concert avec le réel, elle n'est donc pas dans la philosophie naturelle, mais dans la rencontre religieuse des deux moments, objectif et subjectif, de l'Esprit effectif. Ilting résume leur signification, en commentant le §156 de la *Philosophie des Rechts* :

L'esprit comme « esprit effectif » se divise donc en deux moments : la conscience en et pour soi de chacun des individus qui sont membres d'une famille ou d'un peuple, et le « concept » de cette conscience en et pour soi, c'est-à-dire l'universel qui détermine l'existence de ces individus en qualité de membres de ces communautés. Ces deux moments ne sont pas séparés l'un de l'autre, mais ils ne forment qu'une unité substantielle, celle de l'esprit réel²⁹.

Si la *theologia naturalis* pouvait étudier et disserter sur la « notion » ou sur l'« idée » de Dieu, de Dieu comme Idée suprême et comme *prima causa*³⁰, puis partant de là considérer la place et l'essence de l'homme et sa nature en tant qu'*ens creatum*, pour réfléchir ensuite sur l'éternité ou le début temporel du monde ; elle restait, cependant, à ce niveau d'ontologie et n'entraînait pas dans l'esprit se rendant effectif dans son histoire et sa *processio*. La philosophie naturelle reste donc insuffisante et ne rend surtout pas compte de la dialectique historique de l'Esprit, ce qui lui enlève et l'enlève à la dimension temporelle et la rend, d'une certaine manière, stérile et incapable d'unir l'universel à l'individuel – là où tout le sens de la mort de Dieu, dans sa réalité et sa sublimité, et de la liberté de l'Esprit, base de celle de l'homme présent et à venir, réside. La théologie spéculative propose donc un fondement sur Dieu, non pas comme début immuable d'une hiérarchie créée, non pas comme ontologie des existences divines et

²⁹ Karl-Heinz Ilting, « Le Dieu hégélien », p. 103-104.

³⁰ Voir aussi Guy Planty-Bonjour, « La transposition spéculative du thème classique de la "bonté de Dieu" dans la *Philosophie de la Religion* de Hegel », in *Hegel et la religion*, p. 141 : « Toute atteinte de Dieu qui ne suppose pas la Révélation par Dieu lui-même est *ungeistig* parce qu'elle perçoit Dieu comme *Substantia, Causa sui, Ens a se*. Dans la langue de Hegel, ce Dieu n'est qu'une abstraction métaphysique ». Que Dieu se révèle lui-même tient à son identité comme Esprit et donc comme liberté de manifestation depuis l'infini, dans le fini puis dans et comme leur résolution.

humaines, mais comme Esprit intrinsèquement et extrinsèquement libre. C'est seulement lorsque cette base est reconnue et exploitée que la croyance comme élément fondamental de la théologie peut être comprise et demeurer au sein de la pensée religieuse.

L'urgence de concevoir et de fonder la théologie spéculative émane de la conscience que doit avoir le christianisme de son propre achèvement. Notons, avec Itting que :

pour être la religion achevée, la religion chrétienne devait prendre conscience de cette réalisation de l'esprit dans l'histoire et en faire un élément essentiel du contenu de la croyance elle-même. [...] La religion chrétienne est la religion achevée dans la mesure où cette présence de l'idée divine dans la communauté est devenue un élément intégral du contenu de la croyance elle-même³¹.

La religion chrétienne, même lorsqu'elle se trouve libre de la hiérarchie ecclésiastique, des limites de la théologie naturelle et du détachement sublime du Dieu, n'a pas le retour dialectique et spirituel que permet la pensée spéculative philosophique atteignant le contenu et le sens du contenu de la foi.

Même si le Dieu entre dans la communauté et s'y identifie comme esprit effectif, l'histoire et l'événement de cette rencontre et résolution nécessitent le retour dialectique de la philosophie spéculative. Cette transformation du contenu même de la foi effective – c'est-à-dire de la croyance – intégrant complètement l'idée de Dieu, même si elle se réalise, ne peut prendre « conscience » de cette réalisation au sein du concept : le moment philosophique hégélien intégrant est incontournable – en lui seul, et non en la croyance, la conscience de l'absolu en tant que tel, dans son absolutité pensée à fond, est achevée. Si la philosophie est le « *Korrektiv* » de la théologie chez Heidegger³² elle accomplit, chez Hegel, toute l'histoire religieuse et la théologie.

Le travail de la théologie spéculative se comprend à partir du programme philosophique spéculatif intégrant le religieux et le destin historique de la révélation. Les deux « sciences » – la théologie et la philosophie spéculatives – ont le même contenu³³ et, dans un certain sens, cette théologie est la philosophie elle-même, pour

³¹ *Ibid.*, p. 123.

³² « *Philosophie und Theologie* », in *Wegmarken*, GA 9, 64 : « [...] l'ontologie sert seulement comme correctif du contenu ontique, à savoir préchrétien, des concepts théologiques fondamentaux ».

³³ Cette affirmation, qui est celle, tant répétée, de Hegel, fut souvent reniée par ses disciples et ses commentateurs, surtout matérialistes. Guy Planty-Bonjour note : « Hegel a affirmé pendant au moins vingt-cinq ans, sans varier une seule fois, que la théologie et la philosophie ont le même contenu et ne diffèrent que par la forme. En fait, on ne le croit pas. Même un commentateur aussi fidèle à Hegel que le fut Augustin Véra ne peut pas accepter cette thèse, tellement prévaut le sentiment contraire [...] B. Bauer, Kierkegaard, Kojève et tant d'autres sont convaincus que le Dieu-Trinité, et le Dieu incarné, perd jusqu'à son identité lorsque la philosophie le pense. Or les textes de la *Philosophie de la Religion* sont formels, la philosophie a le même objet que la religion – Guy Planty-Bonjour, « La transposition spéculative du thème classique de la "bonté de Dieu" dans la *Philosophie de la Religion* de Hegel », art. cit., p. 138.

autant que l'histoire est toujours religieuse et que Dieu est au sein de la vérité absolue comprise et intégrée spéculativement par le travail du négatif et du positif. La réconciliation du fini et de l'infini est le but même et le sens de la théologie spéculative, et celle-ci n'atteint et ne permet de méditer cet achèvement, qui est aussi et surtout celui de l'histoire, sous sa forme absolue que par le travail sur le concept qu'aborde, déploie puis achève la philosophie spéculative hégélienne.

Cette théologie spéculative est ce que le système hégélien pose aussi à l'encontre de l'écartement puis de l'évacuation du religieux par les Lumières, telle que nous l'avons exposée plus haut. La théologie ainsi conçue puis élaborée systématiquement n'est pas, comme celle que Heidegger n'entreprendra jamais, une simple science positive, mais plus que toute *Wissenschaft* au sens commun du terme ; elle n'est, en même temps ni théologie au sens traditionnel ni une pure mutation vers la philosophie, mais une *philosophie religieuse*. Eing-Hanhoff rappelle la nouveauté de l'identification établie par Hegel dans l'*Enzyklopädie*, §36 Z : « Critiquant la « théologie philosophique » traditionnelle, dont la doctrine de Dieu restait « abstraite », Hegel déclare que « la vraie théologie est essentiellement aussi philosophie de la religion ». Ceci est nouveau : la théologie philosophique, que saint Thomas d'Aquin a exposée sous le titre de métaphysique, n'était pas une philosophie de la religion »³⁴. Hegel dit exactement : « La théologie est essentiellement, en même temps, une philosophie de la religion, et c'est ce qu'elle fut aussi au Moyen Âge »³⁵. Ce qui est nouveau n'est pas tant de dire que la théologie est métaphysique, telle que le fit déjà l'Aquinat, mais de rapporter la théologie à la réflexion philosophique en tant que pensée spéculative et historique universalisante, puis aussi à donner à la philosophie elle-même un devoir fondamental – il en est de son sens même – de penser le religieux, le Dieu, la foi, l'événement de la manifestation divine, et le développement de la religion. La philosophie est affaire de l'Esprit comme Dieu se réconciliant avec lui-même par l'histoire, les faits et la pensée des hommes ; elle a l'obligation de ne pas laisser la pensée de Dieu aux théologiens – à la dogmatique ou à l'exégèse théologique – mais de le reprendre au sein de tout son système et dans son fondement même. La philosophie,

Voir aussi Albert Chapelle, *Hegel et la religion*, tome 1, Paris, Éditions universitaires, 1963, p. 63-64, insistant sur la « portée concrète de la thèse hégélienne selon laquelle la religion et la philosophie ont un même contenu ; ce contenu, ce n'est pas un objet intellectuel quelconque, commun à la représentation religieuse et à la spéculation du croyant ou du philosophe, c'est la substance même de l'histoire ». Toute l'histoire du monde, toute la pensée donc et le phénomène religieux sont impliqués – le religieux tout comme le concept ne se comprend que par la reprise dialectique et spéculative de l'histoire religieuse qui suit et fusionne avec celle de la pensée.

Bernard Bourgeois note – et nous retrouvons cela dans la *Phänomenologie* sur plusieurs plans – à quel point les différents moments constituant l'élément théologique anticipent le savoir absolu – *Offenbarung* (révélation au sens général de la manifestation de Dieu) : Royaume du Père ; *Erscheinung* (manifestation) : le Royaume du Fils ; *Gegenwart* (présence) : le Royaume de l'Esprit. Voir Bernard Bourgeois, « Le Christ hégélien », p. 189.

³⁴ Ludger Eing-Hanhoff, « La nécessité historique du concept hégélien de Dieu », art. cit., p. 78.

³⁵ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques : I, La logique*, trad. fr. de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1979, addition au § 36, p. 491.

nous pouvons affirmer dès lors, au moins dans cette perspective qui perdurera jusque dans une dimension de la pensée de Heidegger, n'est plus possible sans le Dieu. Ce Dieu, s'il doit être compris et surtout s'il doit se déployer pour lui-même, est Dieu comme Esprit libre et à l'origine ainsi qu'au beau milieu de la réconciliation de la communauté – c'est en ce sens là qu'on peut le penser avec le monde et comprendre en quoi ce dernier est monde des hommes et du Dieu, lieu même de la réconciliation.

IV. Le monde et le Dieu

Hegel affirme : le religieux contient

l'objectif, l'universel [...] absolument illimité mais comprenant absolument tout en lui-même, l'absolument concret – le monde naturel et spirituel dans toute l'étendue et dans l'articulation infinie de son effectivité [...] la totalité objective inclut pareillement le monde spirituel, et le monde spirituel est tel du fait qu'il a informé et accueilli le monde dans son représenter et son penser, car la conscience subjective se forme et s'approfondit en elle-même par l'action réciproque avec son monde³⁶.

Que dit ce passage ? Et que faut-il en retenir ? Le travail du subjectif et de l'objectif, la rencontre des deux dans leur jeu dialectique donne l'espace où l'on peut considérer le *monde*, et ce pour autant que le religieux est ce qui détient la signification de l'être du monde.

Le monde naturel, l'entièreté objective de la substance qui est, et le monde spirituel, dans la dialectique du fini et de l'infini, se trouvent tous les deux dans l'effectivité, effectivement, par l'accomplissement du religieux, dans la rencontre du Dieu et de la communauté, du Dieu transcendant et du Dieu mort – le Dieu-homme. Le jeu dialectique permet de ne plus concevoir le monde naturel comme objet intrinsèquement et irrémédiablement extérieur et le monde spirituel comme « subjectif », appartenant à un sujet éclairé ou non par Dieu : les deux mondes n'en font pas un, leur résolution ne fait pas non plus disparaître leur travail dialectique ; ils sont plutôt dans une rencontre que l'Esprit libre (se) permet, parce qu'il est, dans et pour sa liberté, rencontre de ce qui se pose comme subjectif et comme réel, et comme tel, il va vers le monde naturel dans son étendue et porte vers lui l'infini de la pensée. Cette rencontre, qui prononce d'ailleurs, se fait comme et permet l'accomplissement des deux, est effective seulement par le religieux, par le Dieu s'offrant et se réalisant en tant qu'histoire accomplie du religieux. Ce Dieu qui nous intéresse est, en ce sens même, un précurseur de ce que sera le dieu dans les *Beiträge* de Heidegger. Si nous nous reportons à ceux-ci, nous le rencontrons à plusieurs reprises comme dieu inaugural,

³⁶ Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion I*, p. 122.

c'est-à-dire comme dernier dieu (*der letzte Gott*) :

Le dernier dieu, Heidegger affirme, n'est pas la fin (*Ende*) mais l'autre commencement (*Anfang*), de possibilités incommensurables, de notre histoire. Par égard pour lui (*um seineswillen*), l'histoire, telle qu'elle a été jusqu'à maintenant, ne doit pas se terminer (*verenden*) mais être portée à sa fin³⁷.

Ce passage reprend ce que Heidegger n'a cessé de présenter et de penser dans les *Beiträge*, à savoir que le dernier dieu est l'essence même du passage vers l'autre commencement de la philosophie, c'est-à-dire de l'histoire. Le dieu n'est pas dernier au sens d'une disparition éventuelle et définitive de la déité des affaires humaines ; il effectue plutôt deux choses essentielles pour la continuation de l'essence divine de l'homme :

1. Il dit l'accomplissement définitif de l'époque de la métaphysique.
2. Il annonce l'advenue d'une autre histoire et d'une nouvelle pensée marquées par une parole pensante atteinte dans le saut radical.

Sans le dieu, sans le religieux qu'il implique et qui en dépend, l'histoire des hommes reste dans une impasse ou s'adonne à ce qui effacera l'essence même de l'homme, la transformant, au lieu de la remettre au centre de ce qui la détermine : les dieux, la terre, le ciel et la mortalité – finitude radicale des humains.

La philosophie de Hegel porte le religieux au sein de ce qui seul peut maintenir un lien durable entre les hommes et les accorder à l'histoire dans son avancement et sa fin, c'est-à-dire aussi dans l'accomplissement de ce qu'elle contient – le Dieu ; il reste cependant au niveau de la résolution dialectique, qui annonce déjà la fin de la métaphysique, sans donner le sens du saut dans une nouvelle pensée, sans cerner, du même coup, le sens du dernier dieu pour l'annonce et l'instauration du deuxième commencement que retrouve Heidegger. Le dieu est déjà chez Hegel, comme il l'est, et d'une manière différente, chez Hölderlin, le seul qui permette le rassemblement des hommes et des choses qui sont. Ce dieu reste empêtré dans l'histoire universelle comme histoire religieuse métaphysique-spéculative, mais il est à la fin de cette histoire, et exprime cet aboutissement : il rejoint la finitude et devient lui-même la rencontre de l'infini et du fini, que seule la philosophie hégélienne permet de conceptualiser et de penser – ce faisant, il s'avère ne point être dans l'espace d'un *ons* créateur, d'une ontologie, et passe vers le théo-logique. En même temps, cette rencontre et la résolution qu'elle permet par le Dieu et les hommes ne posent pas fondamentalement la question de la finitude de l'homme et de la fin comme ultime détermination ontologique de l'essence non seulement de l'homme mais du dieu lui-même. Le fini rencontre l'infini, mais le sens des deux reste ontologiquement celui de la métaphysique – bien que le Dieu rejoigne et soit Lui-même (l')homme, il n'en reste pas moins fini-infini au sens

³⁷ *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, GA 65, 411.

traditionnel des deux, libéré certainement de la seule hiérarchie causale³⁸, mais rattaché à un sens de l'espace et de la linéarité et circularité du temps qui tiennent leur signification des catégories traditionnelles. Reste que cette rencontre se faisait complètement et définitivement – pour la première fois donc – chez Hegel, que l'ontothéologie arrivait à sa fin, que Nietzsche prononcera encore, et qu'elle préparait le terrain à une autre pensée de l'être, des dieux et des hommes dont Heidegger s'efforcera d'en constituer les soubassements.

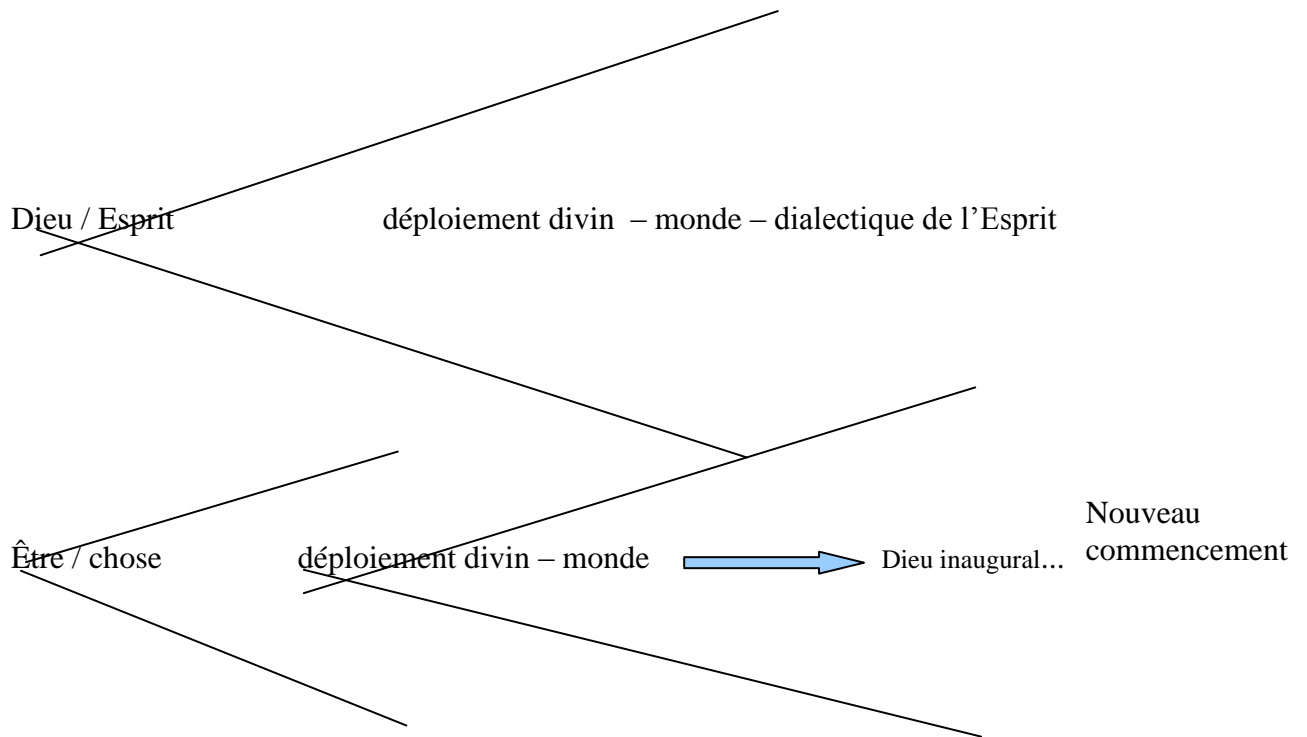
C'est à partir de ces constatations sur le dieu et sur l'homme qu'on peut comprendre ce qu'est alors le monde pour Hegel puis retrouver la mesure qu'il offre encore au développement de celui de Heidegger. Guy Planty-Bonjour explique le lien entre le monde et le Dieu de l'*Offenbarung* :

Hegel pense le monde dans le Verbe de Dieu. Le problème n'est donc plus du tout l'intelligibilité du monde [pensons à Kant], mais le déploiement du Dieu Esprit³⁹.

C'est par ce déploiement du Dieu Esprit, par ce déferlement des choses qui sont que se forme un monde ; c'est là aussi que se retrouve déjà l'idée d'une *Entfaltung* telle qu'elle forme l'expression historique de l'être – cet être heideggérien n'est point dans l'ontologie, cela est fort établi, mais il part de la même dimension théo-logique de penser le monde et le Dieu : le sens du déploiement de l'être et de l'ouverture d'un monde trouvent leur première élaboration chez Hegel, qui sera ensuite reprise à rebours, en revenant vers les choses dans leur propre déploiement, dans l'accord qu'elles offrent et se font pour les hommes, et dans les lieux qu'elles occupent pour accueillir le dieu et le monde qui doit, chez Heidegger, être divin. C'est l'adjectif, le *Göttliche*, qu'il faut évoquer ici pour voir la communauté des deux pensées et éviter toute mésentente sur l'être, l'Esprit et le Dieu : *il y a déploiement divin* qui, seul, permet un monde. Nous l'illustrons, pour chacun des penseurs, comme suit :

³⁸ « Créer n'est pas être fondement, cause – c'est quelque chose de supérieur à ces déterminations limitées du penser, et qui contient le rapport spéculatif, la productivité de l'idée ; engendrer est par contre une expression du rapport de l'idée absolue en soi-même qui est empruntée à la vie, laquelle porte certes l'idée en elle-même, mais d'une autre manière » – Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion I*, p. 147-148.

³⁹ Guy Planty-Bonjour, « La transposition spéculative du thème classique de la "bonté de Dieu" dans la *Philosophie de la Religion* de Hegel », p. 148. Ainsi, comme le rappelle le même auteur, Hegel n'acceptait pas la pur création *ex nihilo* du monde, notion suspecte parce qu'elle dépend pour sa compréhension et son développement du seul entendement – *ibid.*, p. 147.



Nous ne disons pas que Heidegger complète Hegel, d'une manière ou d'une autre, mais que la réflexion heideggérienne sur le dieu continue un travail entamé par Hegel, en dehors de l'ontologie et de la métaphysique pure, mais dans le travail du négatif chez celui-ci et de la différence ontologique chez celui-là. C'est en passant par le déploiement divin clairement et historiquement exposé par Hegel, qu'il devient possible de penser le dernier dieu et l'inauguration d'une nouvelle époque historique de la pensée. C'est cette époque historique-là qu'il s'agit alors, pour les *Beiträge*, de préparer et/ou de se tenir prêt à accueillir :

La préparation (*Vorbereitung*) pour l'arrivée (*Erscheinens*) du dernier dieu est le risque le plus extrême de la vérité de l'être, grâce à elle seule la restauration (*Wiederbringung*) de l'étant réussit à l'homme⁴⁰.

La souffrance de l'Esprit et sa résolution, chez Hegel, de l'absolu dans sa dialectique intérieure, accomplie continuellement, n'est pas absente de la préparation première, des considérations prises à l'avance (*Vor-bereitung*) par le chemin de Heidegger et de l'assise du risque à prendre dans l'ouvert de l'être originaire – risque de la pensée, du

⁴⁰ GA 65, 411.

pas qui laisse la métaphysique à elle-même et se place dans le don de l'ἀ-λήθεια, risque éminemment divin, tributaire d'un nouveau déploiement temporel du don qui caractérise le dieu et portera l'essence d'une autre divinité.

La douleur de l'Esprit, de l'Esprit en douleur, est celle du dieu devenant Dieu-homme, effectuant la réconciliation du fini et de l'infini, du Dieu et des hommes – c'est la grandeur de la religion manifeste par rapport à la religion d'art (*Kunstreligion*). Le fini « revalorisé », ressaisi dans la « perfection » grecque, retrouve le dieu du temple dans son déploiement divin – sans limiter celui-ci à l'art ou à la religion d'art telle que la décrit Hegel ou semble l'élever Hölderlin, qui dit, avant le mot et sans le savoir, l'accord des quatre que retrouvera Heidegger à rebours. Depuis la réconciliation, les hommes sont auprès du dieu et dans la possibilité du rassemblement existentiel qui donnera le sens et la direction à leur finitude – ils (re)deviendront les mortels dans l'histoire partant du dernier dieu.

La question qui préoccupe Hegel et Heidegger est avant tout celle de la vérité, pour autant que les deux cherchent le philosophique originairement, par un retour au sens du fondement et du déploiement des choses qui sont – c'est cela, par ailleurs, qui nous permet de dire que leur pensée ne reste pas empêtrée dans la tradition métaphysique et dans son système (ce n'est peut-être pas le cas de Kant). Notons trois dimensions essentielles, à prendre en compte pour toute rencontre des deux pensées à l'avenir :

- La structure de toute la pensée hégélienne – nous nous différencions là de Schleiermacher et de ses disciples passés et actuels – est théologique et doit se comprendre à partir du sens du Dieu et de la révélation, de la religion manifeste donc, chez lui et dans toute l'histoire qu'il réapproprie ; le sens et les soubassements de la pensée de l'être lorsqu'elle atteint la dimension de l'estre (*Seyn*) chez Heidegger, c'est-à-dire le dire originaire, est traversée par le dieu et doit son avenir au divin.
- Les deux philosophes n'aboutissent à leur développement dans son ultime ouverture qu'en retrouvant, sauvegardant et pensant le rapport à l'homme et à son essence dans son mouvement et sa proximité au dieu, proximité divine. L'homme doit se réconcilier dans la communauté au dieu chez Hegel ; il le doit aussi dans le rassemblement dans la pensée de Heidegger, chez qui il (re)gagne sa mortalité.
- Le monde doit être au cœur de toute réflexion sur le déploiement pensé dans une perspective divine, qu'il soit ouverture et retour dialectique hégélien ou déploiement existentiel, depuis l'être et de l'estre, et retour heideggériens vers la finitude et la chose dans l'ouverture institutrice d'un monde pour les dieux et les hommes.

Qu'une telle rencontre est possible et qu'elle se situe, d'une manière privilégiée, au niveau du divin, est ce que ce court travail a voulu démontrer très clairement. Il a exposé aussi la manière de procéder pour retrouver un dialogue fructueux sur ces deux pensées dans le cadre du questionnement actuel et de l'héritage théologique et philosophique sur le divin, les dieux et la situation de l'homme. Encore faut-il entamer, par la suite, un travail qui prenne en compte et approfondisse l'apport grec chez les deux auteurs, en particulier l'expérience heideggérienne, conduisant plus loin ou de l'autre côté de Hölderlin, vers les présocratiques et la question de l'origine – c'est là en effet que Heidegger trouve un autre dieu que celui de l'art et qu'il découvrira le rassemblement et le sens du vrai qui caractériseront le divin, et c'est à partir de là qu'une autre rencontre avec le Dieu et l'homme porte son fruit et ouvrira un autre horizon pour la pensée divine.