

Histoire de la philosophie

59 Hegel sur l'esprit absolu

Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Nous en sommes revenus à Hegel, et j'aimerais aujourd'hui conclure notre discussion sur lui et peut-être aborder certaines des conséquences immédiates de son interprétation. Mais la conversation qui vient d'entrer en cours m'amène à souligner deux interprétations différentes de Hegel, qui, à mon avis, influencent la facilité avec laquelle on peut le comprendre. Pendant un certain nombre d'années, je crois, dans le monde anglophone, une interprétation a tenté de le percevoir comme un rationaliste des Lumières du XVIII^e siècle cherchant à élaborer par déduction une métaphysique spéculative.

En d'autres termes, il tentait de faire à sa manière ce que des penseurs comme Descartes ou Leibniz avaient tenté de faire à leur manière. Autrement dit, il était un métaphysicien spéculatif. Cependant, avec l'influence croissante de la phénoménologie en Europe au XX^e siècle, une autre interprétation s'est développée, qui me semble bien plus conforme à la pensée de Hegel lui-même, dont la phénoménologie est issue, et que j'ai cherché à vous présenter tout au long de notre discussion.

Autrement dit, il faut prendre au sérieux le titre de son œuvre majeure, La Phénoménologie de l'esprit. Il ne s'agit donc pas pour lui de prouver quoi que ce soit ni de développer un système rationaliste rigoureusement argumenté. Lorsqu'il affirme que le réel est rationnel et que le rationnel est réel, il ne s'en sert pas comme d'un levier pour une nouvelle métaphysique spéculative.

Mais plutôt que de prendre au sérieux le sens de la phénoménologie tel qu'on l'a compris au XX^e siècle, il cherche à décrire, voyez-vous, le phénomène, la conscience de l'être. Au niveau de la conscience individuelle, il s'agit de votre, de ma conscience de l'être. Au niveau sociétal, peut-être, la conscience de l'être d'une nation.

Et dans le cas de l'absolu, du tout-englobant, de la conscience de l'absolu quant à son être. Or, je crois que c'est cette dernière expression qui peut poser problème. Votre propre conscience d'être, en revanche, n'est pas si difficile.

Et c'est bien sûr là que s'est concentrée la phénoménologie du XX^e siècle. C'est le sujet de Jean-Paul Sartre, des existentialistes. Mais Hegel, lui, cherche à décrire le phénomène universel de la conscience de soi, la conscience d'être, telle qu'elle se déploie.

Comme par exemple dans une relation maître-serviteur, dans les relations interpersonnelles. Et dans cette exploration sinueuse de la situation du stoïcien, du

sceptique, de la conscience malheureuse, etc. Des mouvements de réflexion comme ceux qui se produisent au sein de sa propre conscience.

Et lorsqu'il parle d'esprit objectif, il évoque la manière dont la conscience nationale se forge à la lumière du concept de droit et de gouvernement constitutionnel. L'identité nationale commence à émerger, vous voyez. Et lorsqu'il aborde l'esprit absolu, la section d'aujourd'hui, on arrive à la troisième phrase.

Vous voyez, la conscience absolue de l'être. Or, dans le langage théologique du judaïsme ou du christianisme, ce qui s'en rapproche le plus serait de parler de la connaissance propre de Dieu. Et depuis Augustin et Thomas d'Aquin, les théologiens ont effectivement parlé de la connaissance de Dieu, non seulement au sens où nous connaissons Dieu, mais aussi au sens où Dieu connaît sa propre connaissance.

Et Dieu se connaît lui-même. La connaissance que Dieu a de lui-même. Or, dans la mesure où Hegel est un métaphysicien du processus, voyez-vous, il conçoit la connaissance que Dieu a de lui-même non pas comme un Dieu en évolution, mais comme une connaissance que Dieu a de lui-même objectivée dans le monde qu'il crée, voyez-vous, au cours du déroulement de l'histoire de l'univers.

Et il conçoit la connaissance de soi de Dieu comme se déployant dans notre propre connaissance de soi, avant tout dans notre esprit subjectif. Et dans un instant, lorsque nous aborderons sa religion et sa théologie, nous le verrons affirmer que notre conscience de soi est en réalité la conscience de soi de Dieu. Dieu est conscient de lui-même à travers notre conscience de soi.

Car si Dieu est l'Être omniscient, alors ma conscience est un instant fini de la conscience divine. Et ma conscience de soi est un instant fini de la conscience divine. Ainsi, la connaissance que Dieu a de lui-même est une connaissance de lui-même à travers notre connaissance de nous-mêmes, notre conscience de soi, notre être conscient.

Vous voyez. Mais alors, la conscience de Dieu se matérialise dans, disons, sa réflexion sur le monde naturel qu'il a créé. Et assurément, dans la tradition médiévale, si toute la nature reflétait d'une certaine manière la perfection infinie de la divinité, si la contemplation de la nature nous pousse à contempler la perfection de Dieu, alors Dieu, en contemplant son œuvre, se contemple lui-même.

Vous voyez. Mais l'expression, le développement et la manifestation les plus complets de la connaissance de soi de Dieu, de la connaissance de son être, se produisent lorsque la forme de la pensée, la logique, se synthétise avec la substance de la nature. Grâce à la créativité imaginative de l'esprit subjectif, en tant que partie intégrante de la conscience d'être d'un esprit national, il lui arrive de parler de l'art, de la religion et de la philosophie des différentes cultures.

Lorsque la subjectivité, la créativité et l'imagination de l'esprit individuel, inscrites dans la conscience nationale de leur être, produisent l'art, la religion et la philosophie, ces expressions créatives ne sont pas seulement des expressions de l'esprit humain, car l'esprit humain est un instant du divin. Expression créative de l'esprit divin, en somme.

Il existe donc une phénoménologie qui décrit la conscience de l'être ; une phénoménologie de la conscience de l'être, qui s'attache à la décrire telle qu'elle se manifeste pleinement dans ces manifestations de l'esprit absolu. Si la conscience de Dieu est présente dans et par notre conscience, et si sa créativité s'exerce dans et par notre créativité, alors la conscience divine de son propre être est, dans le monde de l'art, une autre expression créatrice de l'esprit humain. Or, si l'on lit Hegel en gardant cela à l'esprit, on constate qu'il propose une description phénoménologique des phénomènes.

Il propose une description phénoménologique de la conscience naissante de l'être. N'attendez pas de lui qu'il prouve quoi que ce soit à l'ancienne.

Il ne s'agit pas d'un système spéculatif sans fondement observationnel, mais d'une observation introspective ou historique, de bout en bout.

Et puisque l'histoire est l'œuvre de l'esprit divin, son analyse de l'art, de la religion et de la philosophie est historique. Voyez-vous, c'est dans l'histoire de ces expressions créatrices que le mouvement de l'absolu se manifeste le plus clairement.

D'accord, c'est clair ? Pour moi, oui, mais je me demande, est-ce que c'est clair pour vous ? Bon. J'ai dit qu'on parlait de Hegel tous les deux jours. Mais parfois, le dire différemment aide.

Cale ? Dieu a-t-il une conscience de soi en dehors de nous ? En dehors de nous ? Dieu a-t-il une conscience de soi en dehors de nous ? Je ne sais pas ce que Hegel dirait à ce sujet. Parce que son insistance sur La phénoménologie est tellement liée à sa conscience de soi en nous et à travers nous. Et cela peut dépendre de l'interprétation que l'on fait de sa théologie.

Il se dit, voyez-vous, chrétien luthérien. Il rejette cependant explicitement la création ex nihilo. Et ce point est important.

Vous voyez, c'est ce qui fait de lui un panenthéiste. Tout est en Dieu. Mais s'il est panenthéiste et non panthéiste, vous pourriez vous demander, Cale, si tout est en Dieu mais que Dieu est plus que tout, lui reste-t-il une conscience de soi qui ne soit pas la nôtre, individuellement ou collectivement ? Vous voyez.

Ou bien la création , pour ainsi dire, épuise-t-elle la conscience de l'être divin ? Il me semble pourtant qu'il devrait répondre par la seconde option. Or, je ne crois pas qu'il le fasse. Et il se pourrait que sa réponse à la question restante soit : « L'histoire n'est pas encore terminée. »

Ainsi, à chaque étape de l'histoire, Dieu possède une conscience de soi toujours plus développée. C'est une formulation étrange, certes, mais l'idée est que si la conscience est un processus, si l'on admet avec Kant que le temps est une forme de conscience, alors, tant qu'il existe un être divin et une conscience divine, il y a une conscience qui se manifeste dans l'histoire.

Mais la conscience divine est-elle toujours présente dans et par la création ? Je ne trouve aucune affirmation contraire de sa part. Cependant, je ne souhaite pas préjuger de la question. Le seul autre commentaire que je puisse formuler, à mon avis, est le suivant : si nous voulons connaître quoi que ce soit de la conscience divine, ce ne peut se faire qu'à travers la création.

Et si cela ne peut se faire que par la création, qu'en est-il alors du reste de la conscience, que nous sommes incapables de connaître ? Ce qui, je crois, découle de cette question. Examinons cela de plus près.

La triade thèse-antithèse-synthèse dans le déploiement historique de l'esprit absolu se retrouve dans l'art, la religion et la philosophie. Le premier point intéressant est de voir comment Hegel différencie ces trois domaines. Certains d'entre vous, spécialistes de littérature ou d'art, se sont peut-être déjà demandé : quelle est la différence entre ce que fait la littérature et ce que fait la philosophie lorsque les écrivains adoptent une approche philosophique ? Hegel dirait que c'est la manière dont l'expression trouve son articulation.

Les arts utilisent des images, des images artistiques. Bien sûr, et encore aujourd'hui, on entend des gens du monde littéraire parler des images qu'ils utilisaient en tant qu'écrivains. On entend Joel Sheasley, du département d'art et de peinture, parler d'images.

Il a récemment exposé à Chicago, dans une galerie du quartier de River North, et nous sommes allés la voir. On y trouvait toutes sortes d'images de banlieue, comme tronquées, découpées. Si vous connaissez Joel Sheasley, vous savez ce qu'il cherchait à exprimer à travers ces images.

À savoir, l'inachèvement, la pauvreté de la vie en banlieue, qui ne représente qu'une partie de l'histoire. Sa dernière exposition était une série de peintures sur la pauvreté en Amérique latine. Comparez les deux.

On peut voir ce qu'il fait, mais par le biais d'images visuelles. Le poète, quant à lui, utilisera des images verbales.

Les mots valent tant de jonquilles. Errant solitaire comme un nuage flottant sur une colline et une vallée plus élevées. Images évoquant la vision romantique de la vie.

Voilà donc la nature de l'art. Le terme allemand est Bild. Image.

De toute évidence, le terme « image » est apparenté à celui d'« imagination ». Quelle est l'activité distinctive de l'artiste ? Pas tant la maîtrise de l'application des pigments.

L'imagination est essentielle pour concevoir les images. Penser de manière imaginative, c'est-à-dire en images. Et c'est là, bien sûr, la vision romantique de l'art.

L'expression de l'esprit humain. Imaginer par l'imagination. Et c'est ainsi qu'il retrace le déroulement de l'histoire de l'art.

On retrouve ce genre de choses exprimées. Il s'inspire, par exemple, de l'art égyptien, qui était plus religieux et symbolique.

L'art classique privilégie l'harmonie et l'ordre rationnels, tandis que l'art romantique, par son expression imaginative, déborde de cet ordre. On assiste à un déploiement progressif de l'art, qui trouve sa propre compréhension de lui-même.

L'être conscient. Et puis la religion, qui s'exprime symboliquement. Pour Stellingma, une représentation.

C'était le terme employé par Kant pour désigner une représentation. Mais la représentation n'est pas la réalité. La représentation est l'idée qui se fait la réalité.

Et chez Hegel, le terme de symbole acquiert une importance particulière. Représentation symbolique, représentation picturale. Ainsi, le langage religieux est celui d'un récit symbolique.

Pas forcément une parabole. Un récit historique. Un mythe, etc.

Le terme « mythe » ne permet pas de trancher la question de son caractère historique ou non. Un mythe est un récit à signification religieuse. La forme d'expression religieuse est donc cette représentation picturale.

Symboles, etc. C'est ainsi qu'il conçoit la religion : par la représentation symbolique.

Il retrace l'histoire de l'expression religieuse depuis les religions orientales, largement panthéistes, où tout est un. À l'inverse, la religion grecque, polythéiste, présente de nombreuses divinités, un nombre fini de divinités.

À la religion chrétienne, qui est trinitaire. Trois en un et un en trois. Elle unit l'infini de Dieu à l'expression finie de la divinité.

L'esprit infini incarné dans toute l'histoire. Voilà ce que signifie l'incarnation. Le récit de l'incarnation symbolise l'imminence de la présence divine dans tout ce qui se produit dans l'histoire.

Ce récit en est une illustration. Il considère donc le christianisme trinitaire comme la plus haute expression de la religion. La théologie chrétienne et ses symboles lui semblent appropriés.

Mais il convient de noter que la question de la vérité historique demeure. Or, c'est en philosophie que l'on trouve le concept pur comme forme d'expression. Le philosophe, dans son analyse des concepts, s'efforce d'éviter la métaphore, l'image et le récit, et de conceptualiser avec une pensée claire et distincte.

Telle est la fonction de la philosophie : appréhender le begriff, le concept d'être. Non pas en proposant des récits ou des images, mais en conceptualisant de manière non sensorielle. On obtient ainsi ces trois formes d'expression de la conscience de l'être.

Mais n'oublions pas que, même si cela peut constituer, à un certain niveau, l'expression de soi de l'individu, il s'agit en fin de compte de l'expression de la conscience divine qui se manifeste à travers lui dans son contexte culturel. Ainsi, la conception hégélienne de la religion apparaît assez clairement. Tout d'abord, il défend une théologie immanentiste.

Autrement dit, Dieu est omniprésent. La transcendance de Dieu se trouve dans la pensée judéo-chrétienne traditionnelle. La transcendance de Dieu réside dans sa distinction numérique par rapport à la création.

Cela est perdu. Dieu est imminent. Et par conséquent, toute notion d'acte surnaturel est considérée comme un symbole religieux, une image, plutôt que comme historiquement vraie.

Il n'y a pas d'acte de révélation divine, car tout ce qui se passe au sein de l'esprit humain est une manifestation de Dieu. Toute compréhension est contenue dans cette expression intérieure. Ceci est lié au concept de la mort de Dieu, une expression qu'il utilise et que des auteurs ultérieurs reprennent.

Autrement dit, la disparition de l'image d'une divinité transcendante. C'est une conception de Dieu qui s'éteint au fil de l'histoire de la pensée religieuse. Deuxièmement, il critique certaines autres conceptions de la religion.

Appelons donc cela sa critique de Schleiermacher dans son contexte immédiat et de Kant sur les questions religieuses. Kant, bien sûr, avait eu tendance à réduire la religion à l'éthique, et Schleiermacher le lui reprochait. Mais Schleiermacher avait tendance à définir la religion en termes de sentiment de dépendance envers un absolu omniprésent.

À cela, Hegel répond que si le sentiment de dépendance était au cœur de la religion, alors le plus religieux de tous les êtres vivants serait le chien. Même Hegel avait un certain sens de l'humour. Son argument est qu'il y a manifestement une erreur phénoménologique dans cette description de la religion.

Au-delà des sentiments de dépendance, il y a l'imagination mise en œuvre dans les arts. Il y a l'activité symbolique inhérente aux récits religieux. Dieu est un fils.

Dieu a engendré. Dieu crée. Il façonne.

Il est le créateur. Voyez-vous, le symbolisme religieux dépasse largement les actes puissants de Dieu dans l'histoire. Mais le problème est que la vision schleiermacherienne de la religion est bien trop restrictive.

Et cela occulte le fait que les symboles religieux peuvent être, et sont, en philosophie comme en théologie, traduits en concepts. La philosophie s'efforce donc de conceptualiser ce que la religion symbolise. C'est pourquoi l'histoire de la philosophie trouve son aboutissement dans un idéalisme de type hégélien, avec un être panenthéiste.

Car c'est là la conception la plus juste de ce que la religion a toujours symbolisé. Sa pensée théologique s'en trouve donc orientée vers le symbolisme et sa conceptualisation philosophique. Autrement dit, les symboles, dans leur sens premier, sont des concepts rationnels.

Des concepts rationnels. Et c'est ce qui le séduit dans la religion chrétienne : l'union de l'un et du multiple. Dans ce concept rationnel se trouve l'apogée de la pensée grecque antique, qui dépasse l'atomisme et le monisme pour atteindre l'unité du multiple en un et de l'un en trois.

Alors, Hegel et la religion. Des questions ? Des commentaires ? Oui, Troy. Il semblerait que le panenthéisme de Hegel ressemble davantage au panthéisme.

Il existe pourtant une tradition de théologiens chrétiens, ou du moins d'auteurs traitant de théologie, qui adoptent une position panenthéiste. Ce fut le cas d'une partie du platonisme chrétien qui s'est développé au fil du temps. Vous vous souvenez de la question posée lors des débats sur Platon : est-il dualiste ou idéaliste ? Or, s'il est idéaliste, la matière est simplement le non-être, elle n'a pas d'existence.

Ainsi, les particularités physiques ne sont que des manifestations de la forme dotées de qualités physiques, mais dépourvues de substrat matériel. Or, dans le néoplatonisme, ces manifestations de la forme sont des émanations de l'Un. Et l'on aboutit au panenthéisme.

Or, lorsqu'on s'intéresse aux platoniciens de Cambridge du XVII^e siècle, à la fin de la Renaissance, on constate que certains d'entre eux ne se contentent pas d'être des platoniciens chrétiens, mais parlent explicitement d'émanation. En effet, ils sont des idéalistes au sens néoplatonicien du terme. John Milton, dont les travaux sur la théologie chrétienne évoquent l'émanation plutôt que la création ex nihilo, a été influencé par eux, je crois.

C'est curieux. Et pourtant, bien sûr, on considère Milton et son *Paradis perdu* comme l'incarnation même de la théologie orthodoxe. Or, l'influence de Hegel au XIX^e siècle fut telle qu'un certain nombre de courants hégélianistes et d'idéalistes chrétiens, sur lesquels je reviendrai plus tard, eurent lieu – courants qui tendaient également vers le panenthéisme.

Je crois qu'on peut raisonnablement généraliser en disant que lorsque le christianisme, la théologie chrétienne, se combine à une métaphysique idéaliste de type moniste, plutôt que pluraliste comme chez Berkeley, on obtient le panenthéisme. Dès lors, faut-il qualifier sa théologie de chrétienne ou de panenthéiste ? Eh bien, je vous ai dit la semaine dernière que notre ancien collègue, Stu Hackett, animera un séminaire sur Kant l'année prochaine. Je me souviens d'une discussion à ce sujet où il disait : « Il semble que d'autres puissent être logiquement ramenés au théisme, mais c'est en soi une position instable. »

Alors, vous savez, quelle est la réponse à votre question ? Peut-être oui et non. Hegel se considérait comme un théologien chrétien. J'imagine qu'il aurait eu du mal à prendre au sérieux la formulation chalcédonienne du dogme de la Trinité dans sa forme originelle.

Oui, Spinoza semble clairement être un panthéiste. Pourtant, il est évident que ces idéalistes allemands ont un grand respect pour lui. On les voit d'ailleurs faire référence à lui.

Mais en même temps, ils tentent de se détacher de son panthéisme. Quelle est la différence, conceptuellement et théoriquement ? Je crois que la réponse est que Spinoza conçoit un univers et une divinité statiques. Par conséquent, l'idée de Kehl selon laquelle Dieu serait plus grand que le cosmos ne trouve pas sa place.

Nature et Dieu sont indissociables. Chez Hegel, par le biais du processus, Dieu est toujours plus vaste qu'à n'importe quel stade de l'histoire du cosmos. Ainsi, le panthéisme se manifeste.

On attribue à Dieu un certain degré d'initiative, de transcendance et de liberté, notamment la liberté au sens de l'esprit créateur. Or, la notion de liberté n'est pas un terme courant chez Spinoza. Certaines choses, en particulier l'affirmation selon laquelle notre conscience de nous-mêmes serait en réalité la conscience de Dieu, sont en fait la conscience de soi de Dieu.

Il a dit que cette déclaration lui rappelait beaucoup le mysticisme, la tradition des mystiques. Ouais, ouais. Et je me demande si c'est pas un peu farfelu.

Oui, voyez-vous, je pense que les mystiques du Moyen Âge étaient, pas tous, mais je crois qu'on peut affirmer sans se tromper que la plupart d'entre eux étaient néoplatoniciens. Néoplatoniciens chrétiens. Ou néoplatoniciens juifs, selon le cas.

Islamique en un sens. Et par conséquent, leur expression de dévotion religieuse parlait de réunion avec le divin. Voyez-vous, non pas seulement de contemplation de Dieu, comme le dirait Thomas d'Aquin, mais d'une sorte d'unité mystique avec le divin.

Il y a effectivement une similitude entre les deux, pour cette raison. Les racines platoniciennes, monistes et idéalistes. Karl ? Eh bien, il dirait que toute histoire d'intervention divine est symbolique.

La question est donc de savoir à quoi cela fait référence dans ce système conceptuel. Voyez-vous, si l'on considère l'incarnation, un miracle ou l'Exode d'Égypte comme une intervention, alors vous voyez. Remarquez combien ces récits sont riches en symbolisme.

Je veux dire, lisez ce que les psalmistes disent de l'Exode. Voyez-vous, c'est un récit d'une grande importance symbolique pour leur foi. Et pensez à ce que les hymnes chrétiens disent de l'incarnation ou de la crucifixion.

La question est : que symbolise-t-il ? Karl, on observe ici la façon dont se dessine une division entre l'histoire et la foi. Voyez-vous, ce qui est significatif pour la foi, c'est le symbole. Les symboles sont une expression de la foi.

Plutôt que l'histoire qui fonde la foi et vers laquelle elle se tourne, l'historicité du récit importe peu. Or, chez Kierkegaard, nous verrons qu'il en est pleinement conscient.

On trouve ici référence à ce qu'on appelle le fossé de Lessing. Le théoricien allemand Lessing avait souligné l'existence d'un fossé logique, d'une rupture, entre un énoncé historique et un énoncé de foi. Jésus-Christ est mort.

Il est mort pour nos péchés. Comment passe-t-on de l'un à l'autre ? Il est ressuscité. Il est ressuscité pour notre justification.

Comment passe-t-on de l'un à l'autre ? Voyez-vous, cette question est devenue l'un des enjeux majeurs des tensions et des conflits entre théologie libérale et théologie traditionnelle à la fin du XIXe siècle et durant la première moitié du XXe siècle. Elle l'est encore. Elle est cruciale.

La question de l'inerrance n'est, à mon sens, qu'une tentative de renforcer l'accent mis sur l'historicité du récit. C'est ce qui la rend importante. Mais non, c'est crucial.

C'est absolument crucial. D'ailleurs, l'un de nos anciens élèves, Steve Evans, qui enseignait ici, a obtenu l'an dernier une importante subvention de la Fondation Pew, financée par Bob Roberts. Cette subvention de 100 000 dollars lui permettra de mener un projet de recherche de trois ans sur ce problème, son histoire et sa foi. C'est donc toujours un enjeu majeur.

Euh... Dans le système art, religion et philosophie, existe-t-il une hiérarchie ? Est-ce que cela s'apparente à l'art, la religion et la philosophie ? Eh bien, non. Voyez-vous, quel est le rapport entre thèse, antithèse et synthèse ? En fait, il ne s'agit pas d'une hiérarchie à proprement parler.

Il ne s'agit pas d'une succession où le deuxième élément remplace le premier et le troisième le deuxième. Non. La relation entre la thèse et l'antithèse est telle que, dans la dialectique, la thèse implique logiquement une antithèse.

La thèse et l'antithèse produisent ensemble la synthèse, qui à la fois préserve et annule ce qui a précédé. Pour mieux comprendre ce phénomène, il suffit de l'observer dans un processus de développement normal.

Là où l'enfant, la thèse, est nié par l'adulte, l'antithèse, vous voyez, et les deux se rejoignent plus tard. Que dire ? Personne âgée. Oui.

Je n'ai pas dit « seconde enfance ». Personne âgée. Ou utilisez un exemple botanique.

J'ai vu des crocus fleurir dans mon jardin à l'heure du déjeuner. Ou plutôt des croci ? Je crois que c'est le pluriel latin. Croci.

La thèse, le bulbe, semble mort dans la terre. L'antithèse, une petite pousse, qui s'épanouit. Mais bientôt la synthèse se produira.

Ils disparaîtront d'ici deux semaines. Et cette synthèse deviendra la thèse d'une nouvelle antithèse l'année prochaine. De l'une naît l'autre.

C'est un modèle organique. Les premiers crocus, ce sont toujours les plus beaux de l'année. De toutes petites choses chétives.

D'accord, autre chose ? David ? Quel est l'antithèse de sa philosophie ? Ah oui, il retrace l'histoire de la philosophie, de la pensée grecque à la pensée médiévale, en passant par les Lumières, jusqu'à la grande synthèse de la philosophie hégélienne. La philosophie allemande de son époque. Y aura-t-il une antithèse à cela ? Je me souviens que nous en parlions l'autre jour.

Non, une fois qu'on a la synthèse complète, le concept intégral de l'être, il ne reste plus qu'à l'étoffer dans le détail. Autrement dit, à explorer les petits mouvements dialectiques au sein de cette synthèse. Le reste de l'histoire de la philosophie ne sera donc qu'une suite de notes de bas de page à Hegel.

elle alors à une hiérarchie ? Est-ce censé être ainsi ? Voyez-vous, si on la cartographie d'un point de vue purement historique, on obtient une histoire de l'art parallèle à une histoire de la religion, elle-même parallèle à une histoire de la philosophie. Art, religion, philosophie. Vous voyez.

Et on peut trouver des similitudes partout. Vous connaissez mon histoire ? Il suffit de la retourner , et vous y êtes. On retrouve l'art grec, la religion grecque, la philosophie grecque, et il existe ces parallèles.

On peut donc retracer la thèse, l'antithèse et la synthèse de cette manière. Mais on peut aussi la retracer historiquement de cette façon. Quel que soit l'angle d'approche, on y perçoit une dialectique.

La raison pour laquelle j'affirme cela, c'est que la religion me semble être la synthèse de l'art et de la philosophie. Oui, c'est évidemment ce qu'un croyant est enclin à demander. Mais remarquez qu'il ne dit pas que la théologie en est l'antithèse.

La religion est l' antithèse. Il y a une différence entre le langage religieux , c'est-à-dire le langage du culte, le langage de la piété, et le langage théologique, qui cherche à conceptualiser avec précision.

Vous voyez la différence ? Prenez, par exemple, le langage des hymnes. Oh, repose-toi sur le rocher qui est plus haut que moi. Rocher. Et là, vous voyez des images .

Les prédicateurs les utilisent souvent pour raconter des histoires de gens qui, lors d'une grosse tempête, ont caché un rocher plus haut qu'eux.

Spatial. Ce n'est pas tout à fait exact. Non, car le langage de la piété est souvent un langage artistique riche en images.

C'est le langage du récit. Tandis que le langage de la théologie est celui d'un cadre conceptuel, un cadre conceptuel interprétant la signification théologique du récit.

Vous voyez, il y a une différence entre le langage religieux et le langage théologique. La différence, si vous voulez, entre le langage de la formule de Chalcédoine et celui de la prédication dans les Actes des Apôtres. Vous voyez.

Dieu qui a envoyé son Fils, que vous avez crucifié, et que Dieu a ressuscité des morts. Voilà le message des Actes des Apôtres. Voyez-vous, tandis que le concile de Chalcédoine, et j'insiste sur le terme « Chalcédoine » plutôt que « Nicée », propose une conception très précise des trois personnes de la Trinité.

Vous voyez. On y retrouve des échos de cette histoire, bien plus encore à Nicée. Et bien sûr, le Symbole des Apôtres demeure le récit de la religion, l'histoire religieuse, le Symbole des Apôtres.

Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre. Jésus-Christ, son Fils unique, notre Seigneur, né de la Vierge Marie. Crucifié sous Ponce Pilate.

Crucifié, mort et enseveli, il est ressuscité le troisième jour. D'où il viendra juger les vivants et les morts. Histoire, histoire, histoire.

Mais ce sur quoi il travaille, c'est cette distinction entre le langage de la piété religieuse, très proche du langage artistique, de l'image. Vous voyez. Mais les images qui deviennent des symboles, maintenant.

Mais ce qu'il cherche à comprendre, c'est le concept. Il se pourrait donc que, dans ce qu'il appelle la philosophie, il faille aussi aborder la conceptualisation théologique. La conceptualisation théologique.

Est-ce là la grande synthèse ? Une conceptualisation théologique. Dès lors, il faut s'interroger sur le postulat de départ. Le terme de grande synthèse a-t-il vraiment un sens si l'on ne croit pas à ce déploiement de la conscience divine au cours de l'histoire ? Non, c'est une autre question.

C'est un autre point. Mais il me semble qu'il existe une sorte de dialectique entre l'expression religieuse et l'expression théologique. Voyez-vous, le théologien travaille à la conceptualisation .

Puis il reprend son recueillement et chante les hymnes avec toute l'imagerie et le symbolisme de la religion populaire. Oui. Et écoutez le théologien prier.

Vous voyez, ses prières intègrent souvent l'aspect religieux, indépendamment de toute conceptualisation. Et je pense que c'est inévitable si l'on conçoit la religion chrétienne comme étant liée aux relations personnelles. Car on parle des relations et des personnes en termes d'histoire, et non pas seulement de conceptualisation.

J'ai donc tendance à penser qu'une dimension narrative est indispensable lorsqu'on parle d'un Dieu personnel et de la relation avec lui, surtout lorsqu'il est connu pour ses actes. On ne peut pas faire l'impasse sur cet aspect.

Passons maintenant, si vous le permettez, quelques instants pour entrevoir ce qui suit Hegel. La transition. Il y a deux manières d'aborder l'influence immédiate de Hegel.

On peut distinguer deux courants religieux : la gauche et la droite. La gauche met l'accent sur l'évolution, l'histoire et la dimension symbolique de la religion. Et, comme son nom l'indique, ce courant est un moteur essentiel du développement de la théologie libérale.

Vous remarquerez qu'à la page 430, Stumpf mentionne deux biblistes allemands, David Strauss et Bruno Bauer. Strauss, auteur de **La Vie de Jésus**, s'inscrit pleinement dans cette tradition. Leur approche met l'accent sur l'identification de Dieu à l'esprit humain, selon laquelle nos croyances en Dieu seraient une projection de notre conscience de soi.

Après tout, si Hegel nous dit que notre conscience de Dieu est la conscience de Dieu en nous et par nous, alors quelqu'un va forcément rétorquer que nous pouvons concevoir Dieu à l'aune de notre propre conscience. Et cette conscience de soi, comme le montre cette image, devient le prisme à travers lequel nous pensons à Dieu. Cette idée est explicitée dans l'œuvre de Ludwig Feuerbach, dont je vous ai demandé de lire des extraits cette semaine.

C'est très frappant. Feuerbach est l'une des principales influences qui ont façonné la pensée de Karl Marx. Autrement dit, Feuerbach était matérialiste.

Un matérialiste qui a combiné la dialectique hégélienne de la conscience de soi avec une interprétation matérialiste de l'histoire. Le marxisme s'en inspire et la

développe. Ainsi, certains passages de Feuerbach évoquent, tenez-vous bien, la conscience de Dieu chez l'homme.

Hegel affirmait que la conscience de Dieu chez l'homme est la conscience de Dieu de lui-même. Feuerbach, quant à lui, soutient que la conscience de Dieu chez l'homme est la conscience de l'homme de lui-même. Et la conscience de Dieu chez l'homme est la conscience de l'homme de lui-même.

Ainsi, l'idée de Dieu, le concept de Dieu, est une projection de notre propre conscience. Nous attribuons à Dieu des attributs symboliques de ce que nous percevons comme nous-mêmes. La théologie se réduit donc à un exercice voilé de psychologie et d'anthropologie.

C'est tout simplement cela. L'essence de la religion réside dans la relation entre les hommes. Et chez Feuerbach, c'est là l'une des principales sources de l'humanisme religieux tel qu'il s'est développé au XIXe siècle et jusqu'au début du XXe.

Autrement dit, une religion humaniste comme on en trouve souvent dans l'Église de l'Unité, où la religion se réduit en effet à la poursuite d'idéaux humains. Or, à Feuerbach, cette idée est exprimée très clairement.

Écoutez ceci, et je lis le passage 239 de l'anthologie. La religion, du moins la religion chrétienne, est la relation de l'homme à lui-même, à sa propre nature. Le divin n'est autre que l'être humain.

L'être humain est libéré des limites de l'individu et devient objectif. Contemplé et vénéré comme un autre être distinct. Tous les attributs de la nature divine sont donc des attributs de la nature humaine.

Voyons voir. Ce n'est que lorsque nous abandonnons la théologie, que nous atteignons le point 250. Ce n'est que lorsque nous abandonnons une théologie distincte de la psychologie et de l'anthropologie.

Et reconnaître l'anthropologie comme théologie en soi. Parvenons-nous à une véritable identité, pleinement satisfaisante, du divin et de l'humain ? À l'identité de l'humain avec lui-même.

Alors, lisez, jetez un coup d'œil à Feuerbach. C'est tiré de son ouvrage sur l'essence du christianisme. Une œuvre extrêmement influente à cette époque.

Et une conception qui sous-tend le développement de la religion au sein d'une philosophie naturaliste au XXe siècle. La religion au sein d'une philosophie naturaliste. Or, lorsque Karl Marx affirme que la religion est l'opium du peuple, il s'appuie en réalité sur les propos de Feuerbach.

Il s'appuie sur l'idée que la religion est une forme de sublimation de nos propres idéaux, de nos désirs personnels, que nous projetons sur un être mythique hypothétique. Dès lors, le symbolisme religieux ne peut être traduit en un langage parlant de Dieu.

Il s'agit simplement d'un langage qui aborde la condition humaine et les besoins humains. Et c'est non pas dans la religion, mais dans le marxisme que se trouve la réponse à ces besoins. Voilà donc l'aile gauche de la pensée religieuse hégélienne.

L'aile droite, comme son nom l'indique, est essentiellement plus orthodoxe sur le plan théologique, conservant l'idéalisme et le panenthéisme de Hegel, mais aussi une vision assez traditionnelle du christianisme. On retrouvera cette orientation chez certains idéalistes plus tardifs. Une autre distinction s'établit entre les anciens et les jeunes hégéliens.

Là où les hégéliens classiques adoptent une interprétation plus conservatrice, ils reconnaissent que Hegel a porté la philosophie à son apogée . L'idéalisme évolutionniste du XIXe siècle, en somme. Cette philosophie hégélienne est sans doute le système qui mettra fin à tous les systèmes.

Il y eut donc un vaste mouvement néo-hégélien. Partout en Europe , et notamment en Grande-Bretagne à Oxford, il s'implanta. Aux États-Unis, il se concentra particulièrement à Saint-Louis et prit le nom d'École de Saint-Louis.

Et nous aurons l'occasion d'y revenir plus tard . La prochaine fois, en fait. Cela va à l'encontre des jeunes hégéliens.

Ceux qui souhaitent laisser à Hegel la conceptualisation théorique et philosophique, la construction du système et le travail théorique, et se tourner vers l'action inhérente à sa pensée. Autrement dit, ils voulaient privilégier la praxis, pour reprendre le terme actuel, la praxis inhérente à la pensée hégélienne. Une praxis dont le but n'est pas de contempler le monde, mais de le transformer.

Non pas pour contempler le monde, mais pour le transformer. Autrement dit, pour être un acteur du mouvement dialectique de l'histoire. Et comme vous pouvez l'imaginer, Marx et Engels comptaient parmi ces jeunes hégéliens.

On assiste donc à l'émergence de la philosophie marxiste dans les années 1840. La philosophie marxiste, également connue sous le nom de matérialisme dialectique. Or, ce matérialisme provient de Feuerbach qui, pour reprendre son expression favorite, a renversé la pensée de Hegel.

Feuerbach a bouleversé la pensée de Hegel. Comment ? En affirmant que notre conscience de Dieu n'est pas la conscience de Dieu en tant que telle, mais notre propre conscience de soi. On obtient ainsi le matérialisme de Feuerbach et la logique de Hegel, la dialectique de Hegel.

On a donc un matérialisme dialectique, également connu sous le nom – et c'est un point important – de matérialisme historique. Il est essentiel de bien comprendre ce que cela signifie : il ne s'agit pas du matérialisme tel qu'il a été au cours de l'histoire.

Le marxiste n'envisage pas de revenir à une philosophie antérieure à une époque antérieure de l'histoire. Non. Le matérialisme historique est une interprétation matérialiste de l'histoire.

Une interprétation matérialiste de l'histoire. Voyez-vous, l'histoire est le domaine de la praxis, de l'action. On recherche donc une interprétation matérialiste de l'histoire afin de pouvoir accéder à l'action de l'histoire, à la praxis.

L'interprétation matérialiste de l'histoire, bien sûr, s'inscrit dans le cadre de la dialectique. C'est pourquoi on parle de matérialisme dialectique. La dialectique est un mouvement historique de thèse, d'antithèse et de synthèse.

Mais voyez-vous, ce sont les conditions matérielles de l'histoire qui en sont la force motrice, et non un esprit absolu. Ainsi, au lieu de considérer l'histoire comme une manifestation d'un esprit absolu, comme le suggère une interprétation idéaliste où l'on pourrait dire que ce sont les concepts qui font l'histoire,

Dans une interprétation matérialiste de l'histoire, ce sont les conditions matérielles qui la façonnent. Autrement dit, les forces et les moyens de production. En d'autres termes, les conditions économiques qui font l'histoire.

On aboutit donc à un déterminisme économique, à une lutte des classes qui constitue la force motrice de l'histoire. Il s'agit d'un changement dans l'histoire, d'une lutte des classes, d'une thèse et d'une antithèse. C'est ainsi que le marxisme s'est développé.

Cela vous paraît-il pertinent ? Bien, la prochaine fois, nous aborderons les idéalistes du XIXe siècle autres que Hegel. Et je vous donnerai une liste d'une cinquantaine de références.