

Tentations et tentatives hégéliennes

Autor(en): **Secretan, Philibert**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **41 (1994)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761162>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

PHILIBERT SECRETAN

Tentations et tentatives hégéliennes

Gaston Fessard: *Hegel, le christianisme et l'histoire*. Paris: P.U.F. 1990. 320 p. (Collection «Théologiques»).

Emilio Brito: *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*. Paris: P.U.F. 1991. 422. p. (Collection «Théologiques»).

Deux ouvrages parus aux P.U.F. dans la collection «Théologiques» viennent nous rappeler les difficultés qui entourent l'interprétation et le «bon usage» de Hegel. Il s'agit, dans l'ordre de parution, des ouvrages de Gaston Fessard, SJ, consacré à *Hegel, le christianisme et l'histoire*, et d'Emilio Brito, *Dieu et l'être selon Thomas d'Aquin et Hegel*. Si le nom de Hegel réunit ces deux livres, ils sont pourtant de tenue et de veine très différentes. Le livre postume de Gaston Fessard contient une série de textes dont les plus importants étaient restés inédits, rédigés entre 1960 et 1973, et qui abordent Hegel sous des points de vue assez divers: théologie, droit et société, théorie du langage et bien entendu philosophie de l'histoire. En revanche, le volume d'Emilio Brito est centré à l'extrême sur le traité de Dieu, voir sur le *de Deo uno* – si toutefois il est possible, s'agissant de Hegel, d'échapper à l'«économie trinitaire». Il rassemble une suite d'analyses des points de la problématique de la connaissance de Dieu, des noms et attributs de Dieu, des puissances et des opérations divines, où une confrontation avec Hegel est enrichissante pour le théologien.

I. Si Gaston Fessard fut dès l'avant guerre, avec Jean Hyppolite, Henri Niel, Alexandre Kojève, Raymond Aron, l'un des meilleurs lecteurs de Hegel en France, il fut également un farouche adversaire de ce qui, surtout après la deuxième guerre mondiale, pouvait ressembler à un compromis ou une compromission entre christianisme et marxisme. Et les deux mouvements sont liés,

car si G. Fessard n'a pas cessé de travailler à dégager ce que Hegel devait à ses origines chrétiennes et à ses fidélités protestantes, il lui importait au plus haut point de discerner les raisons systématiques qui ont forcé le passage de l'Histoire achevée, ou la Parousie selon Hegel, à l'histoire à faire accoucher, selon Marx. Toutes les précisions concernant la personnalité, les intentions et les réalisations du P. Fessard, comme jésuite, comme théologien et comme philosophe, sont offertes au lecteur dans un excellent texte d'introduction et une bibliographie complète placée en fin d'ouvrage.

Quant au corpus – où le «Dialogue théologique» fait fonction de texte de référence –, enrichi de douze annexes et de trois excursus, il est orchestré autour de trois thèmes centraux diversement repris dans des perspectives que l'on va tenter de préciser. Le premier thème est celui de l'écart systématique entre la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) et la *Logique et l'Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817), plus spécialement entre une compréhension projective du destin de la pensée et du savoir, et une intelligence rétrospective d'une histoire dépassée en même temps que figée dans un temps trans-mémorial – car totalement présent à l'Esprit, donc absolument vrai.

Le second thème est celui du paradoxe du Concept qui, en récusant la «représentation» (avant tout religieuse), se prive, par souci de transparence, de l'usage du seul langage conforme à la Transcendance: le langage du Symbole. A travers la critique du Concept, c'est-à-dire de la réduction du divin à la Vérité absolue, et du discours sur Dieu à ces signes conceptuels qui finalement assèchent le mystère, c'est l'ambition gnostique de Hegel qui est atteinte.

Le troisième thème est celui d'une nécessaire triadisation de la dialectique: selon la dynamique de la personne, comme dialectique de l'Homme et de la Femme; selon le destin socio-historique de l'humanité, comme dialectique du Maître et de l'Esclave; selon la tradition chrétienne, comme dialectique du Juif et du Païen.

Faut-il parler d'un quatrième thème lorsqu'on signale l'importance que G. Fessard attribuait aux figures, que ce soit pour en faire l'instrument d'une démonstration ou que ce soit pour signifier à quel point le schématisme des cercles est véritablement l'«âme formelle» du Système – d'un Système dont l'auteur semble avoir une profonde nostalgie?

Deux voies paraissent praticable pour sauver les grandes «formes hégéliennes» et le rendre fécondes pour le penseur chrétien. Ce sont d'une part les «Exercices» de saint Ignace, qu'une extraordinaire acrobatie intellectuelle met en rapport avec la structure du système; c'est d'autre part une théologie de l'Eucharistie qui porte à son sommet de concrétude l'opposition – d'abord située au plan du langage – entre Signe-Concept et Symbole-Image. A chaque fois, et bien dans la manière de Gaston Fessard, c'est à Hegel que sont empruntées les amorces et les à-peine-dits qui servent ensuite à détruire chez Hegel lui-même ce qui aura fait l'apparente fortune de Marx et du marxisme. Hegel sauvé de

lui-même; Hegel récupéré? En tous les cas, Hegel divisé contre lui-même et recevant de belles leçons sur ce qui eût pu le tenir dans la vraie Vérité:

Hegel est «persuadé qu'en son Système, comme en tous les précédents, l'Absolu c'est lui-même compris». Pour justifier cette affirmation, modeste en apparence, au fond orgueilleuse, Hegel en appelait à la tradition qu'il entendait poursuivre et rénover par sa «théologie spéculative». Que n'a-t-il pas mieux connu le passé de cette reine des sciences! Il lui aurait appris que tout autre est l'attitude du théologien authentique qui fait son salut et participe à celui de l'humanité «dans la crainte et le tremblement»: quant il a comme un saint Thomas consumé sa force et sa vie à essayer de «comprendre Dieu», il estime plutôt qu'en comparaison de la révélation historique du Christ, tout ce qu'il a écrit n'est que paille... Mais l'illusion de Hegel ne sera pas sans profit pour les théologiens si elle leur permet de mieux unir, par la dialectique, foi et savoir, grâce et liberté, éternité et temps, et par là de définir l'historicité de la «seconde nature», où il voyait la fin de l'histoire. Surnaturelle, cette historicité peut seule, à mon sens, rendre au «Vendredi saint spéculatif» l'actualité historique dont le Concept hégélien a besoin pour devenir «Maintenant absolu», mais qu'il ne peut atteindre, faute d'une dialectique qui, d'un côté, unisse théorie et pratique, et de l'autre garantisse la présence de sa «pulsion vitale» dans le *hic et nunc* de l'esprit fini. Est-ce un rêve chimérique que de vouloir compléter l'automouvement du Concept par la contemporanéité de Kierkegaard et la dialectique historique de Marx? (p. 153)

Compléter la dialectique du Maître et de l'Esclave – qui, dit en passant, est au Temps modernes ce que l'Allégorie de la Caverne a été pour toute la philosophie appelée «classique» – par la dialectique Homme-Femme (plus particulièrement mise en évidence au chapitre II, 2, consacré aux relations familiales dans la *Philosophie du Droit*), puis par la dialectique du Juif et du Païen, est peut-être plus essentiel encore pour G. Fessard; et plus révélateur d'une ambition qui relève d'un très ignatien «discernement des esprits»:

«...il est clair que ces trois dialectiques s'articulent les unes sur les autres et présupposent mutuellement sur le modèle des syllogismes de l'*Encyclopédie*. De plus toutes trois sont des dialectiques de la *liberté dans le temps* dont les couples se dédoublent et s'entrecroisent dans leur mouvement même: Homme et Femme engendrant l'enfant qui les fait Père et Mère, Maître et Esclave donnant naissance à l'opposition de l'Etat et de la Société, Païen idolatre et Juif élu à celle de l'Eglise des croyants face à la masse des incroyants» (55).

Constitutifs d'un autre Système, symbolique et non pas conceptuel, ces trois couples dialectiques déploient leurs jeux de correspondance comme le message de Hegel adressé à ceux qui, avec Gaston Fessard et quelques autres, ont fait du Maître de Jena et de Berlin l'interlocuteur redouté et privilégié des théologiens audacieux.

II. *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel* d'Emilio Brito est un fort volume où s'exprime l'ambition de confronter la *Somme* et la *Logique* sur le terrain bien délimité du *de Deo uno*. Ce ne sont donc pas d'emblée Thomas le catholique et Hegel le protestant qui sont interrogés sur leur conception de la Trinité; ce sont le théologien spéculatif usant d'un instrument philosophique et le philosophe spéculatif appréhendant les mystères de Dieu, qui sont convoqués à un exercice de métaphysique pure, portée au sommet d'une ontologie où il est question de Dieu en tant qu'Être et en tant qu'Un.

Certes – et l'introduction le précise – l'influence de Hegel sur la théologie catholique est récente, et elle porte avant tout sur «Dieu en devenir dans la conscience de l'humanité», d'un Dieu qui se révèle à une conscience historique et dont l'éternité ne serait elle-même que le point initial et terminal du Temps. Si la christologie a été enrichie par une conception «dialectique» de l'économie divine, c'est que l'on devait à Hegel une vision nouvelle de la Réconciliation de Dieu et du Monde, de l'Éternité et de l'Histoire; alors que le Vendredi-saint élevé au rang d'un concept spéculatif est, en sens inverse, un effet de la reprise dans la logique hégélienne de cette grande structure-événement du divin qu'est le déploiement trinitaire du Dieu vivant. Mais quoi qu'il en soit de cet accueil tardif de Hegel dans la théologie catholique, le fait spéculatif est là depuis le moyen âge, et c'est la permanence de cette tradition qui finalement justifie un exercice de ce style.

Le pari d'Emilio Brito est de faire dialoguer Thomas d'Aquin et Hegel sur Dieu en tant que connaissable, donc en quelque sorte sur la pénétration du mystère: mystère dépassé dans l'autodévoilement de l'Esprit chez Hegel, mystère deviné dans *l'intellectus fidei*, vers l'Essence impénétrable, chez Thomas d'Aquin. Donc de faire dialoguer, dans la mesure du possible, une *pistis* et une *gnosis*. C'est sans doute dans la détermination de l'écart entre foi et connaissance que se mesure l'ambition de Hegel, à laquelle va se heurter le commentateur de saint Thomas:

«Chez Hegel, le dépassement de la *pistis* par le savoir ne confirme la nécessité de la foi qu'en la niant dans sa valeur propre. ... Le savoir n'affirme son absolutité qu'en reléguant la foi au rang d'un présupposé nécessaire mais inconsistant dont il doit se dégager négativement.

Ajoutons que, à la différence de Thomas, Hegel tend à négliger, de façon typiquement gnostique, le rapport véritable de la con-naissance et de l'amour. Il n'a pas perçu toute la place de la charité à la racine et au terme de la connaissance. ... La thèse thomasienne d'après laquelle plus grande est la charité plus parfaite la vision, demeure malheureusement étrangère à la perspective hégélienne» (p. 53).

Cette opposition se répète et se poursuit dans la problématique des Noms de Dieu, donc de la capacité du langage de dire Dieu. Là où saint Thomas tire tous les registres de *l'analogie* et forge le saint paradoxe du «Dieu connu comme inconnu», Hegel non seulement vainc dans le savoir la représentation où se

«figure» le foi, mais identifie le mouvement de la pensée vers Dieu et le mouvement de la Pensée en Dieu: la *dialectique* devient Pensée divine (*logos*) se traversant (*dia*) en s'enveloppant elle-même.

«L'Absolu hégélien – en peine de soi – n'élève les déterminations posées qu'en les absorbant comme négativité infinie. Le Dieu de la *Somme* – en excès de soi – tend plutôt à se retirer de la médiation, laissant celle-ci à elle-même, dans une certaine extériorité. Ces logiques divergentes impliquent deux conceptions différentes du langage» (p. 80–81).

Voilà qui pose des termes apparemment impropres à être mis en relation. D'autant plus que, de part et d'autre, le langage procède de la pensée, mais s'ordonne aux choses. On va donc retrouver le débat – déjà repéré chez Gaston Fessard – autour de Symbole et Concept. Pourtant, concernant cette fois-ci le rapport entre Substance et attributs ou perfections en Dieu, on suggère des ingérences possibles du discours hégélien dans le texte de saint Thomas :

«En pensant un absolu qui inclut toute médiation finie dans son automédiation, Hegel corrige la tendance <de saint Thomas> à séparer la perfection pure du mouvement de la *per-fectio* et à déboucher ainsi sur un absolu étranger au mouvement qui y conduit. L'Idée, comprise comme pur parcours de soi, surmonte la manière insuffisamment spéculative dont Thomas rapporte les perfections divines à un sujet fixe» (p. 81).

Ceci permet de voir les préférences alternatives de l'auteur pour la sûreté théologique de Thomas d'Aquin, mais aussi – par moments en tout cas – pour la profondeur spéculative de Hegel. Par ailleurs, cet exemple d'un «bon usage» de Hegel met en jeu ce qui sera traité en détail dans les parties II et III, consacrées à «la Substance divine et le cycle de ses attributs»: simplicité, perfection, infinité et omniprésence, éternité, unité; puis aux «opérations de l'Esprit absolu» que sont l'intelligence, la volonté, la providence, la puissance, le bonheur et la beauté.

La thématique de l'ouvrage est visiblement imposée par la *Somme*, ce qui signifie que la logique du discours et l'ordre des questions est celui d'une théologie médiévale armée de l'outillage conceptuel et forte de l'ardeur spéculative avec lequel le monde lui-même a été interrogé en tant que réel et constitué d'êtres qualifiés et opérants. Point par point, Hegel est convoqué – si j'ose dire – à «montrer ce qu'il sait faire» puisqu'il a lui-même travaillé ces matières, fût-ce avec des références tout à fait différentes. Ses références sont celles de l'Esprit et non de l'Être, donc de l'histoire plutôt que du monde, de ses causes et de ses fins. Les grandes notions hégéliennes mises en jeu dans sa théologie sont alors l'Un, le Sujet, l'Esprit, l'Absolu. Et si elles sont porteuses de déterminations plus vivantes que celles de l'unité-simplicité de l'être «identique», exempte de toutes «différences», on voit se retourner contre Hegel son incapacité à déterminer correctement ce qui détermine comme «divine» la qualité ou la nature des contenus du Savoir porté par le Sujet à la fois de ce savoir et de ces contenus. Ou alors, si l'on veut retrouver les termes d'une confrontation qui ne soit pas qu'une manière de saluer les mérites respectifs du théologien et du philosophe, il faut

quitter le *de Deo uno* pour une théologie/philosophie spéculative trinitaire; c'est visiblement le cas dans le dernier chapitre de cette seconde partie sur la substance et les attributs de Dieu: la chapitre sur l'unité de Dieu. Notons, juste à titre d'indice, sans nous engager dans une discussion de détail, un mot significatif:

«... pour nos deux auteurs, la manière même dont Dieu s'unifie, dont il est un, se découvre finalement au niveau trinitaire: la lumière de la Triade rejaillit sur l'hénologie. Mais Thomas et Hegel s'opposent par leur façon de comprendre tant l'union divine révélée par le Christ que son rapport à l'Unique de l'Ancien Testament» (p. 201).

A partir de là, ce sont deux théologies qui s'opposent: Thomas le catholique prone la continuité entre le Dieu de Moïse et le Dieu de Jésus-Christ, alors que Hegel protestant insiste sur la nouveauté historique radicale du Christianisme. Quant à leur trinitologie, Emilio Brito les départage entre une tradition latine (Thomas) et une tradition grecque (Hegel): «Unité d'une nature divine commune aux trois Personnes» contre «unité divine se déployant à travers et en vertu de chacun des trois hypostases qui constituent... la réalité organique de leur communion» (p. 207).

Dans la troisième partie, consacrée aux puissances de Dieu, l'interrogation thomasienne sur l'Intelligence divine à partir des deux foyers de la question de la Vérité et des variations spéculatives rendues possibles par l'analyse des facultés humaines, se trouve confrontée à l'Idée hégélienne – c'est-à-dire à la détermination de la connaissance que Dieu a de lui-même – érigée en thème essentiel de la Logique. C'est bien la Logique qui prend rang de *théo-noo-logie*: le tout de la Substance, le tout de la Pensée, le tout de la Parole unifiés selon leur totalité même. Et pour le théoricien du Savoir absolu, c'est évidemment le Savoir qui, par excellence, est l'acte divin. Preuve en soit:

«La science de la logique conclut par la pensée de l'Idée spéculative; elle conclut en saisissant le concept d'elle-même comme de l'Idée pure pour laquelle est l'Idée. En pensant finalement ce qu'est l'Idée spéculative – ce qu'est Dieu <avant la création de la nature et d'un esprit fini> – la science (théo)logique s'est finalement aussi saisie elle-même selon son propre concept. L'Idée absolue est elle-même la science de la logique, Science de la Science, Noéisis Noéseos, Idée de l'Idée. Toute réflexion subjective s'idéalise dans l'acte absolu de l'Idée absolue qui est pour soi» (230).

Quant à la Volonté-amour, retenons une belle formule qui, une fois de plus, ouvre un abîme entre l'Aquinat et Hegel:

«La bonté de l'amour est finalement absorbée, chez Hegel, par l'épiphanie de la Justice divine... Le Dieu hégélien ne fait cesser la misère de ses créatures que par l'absolution implacable de leur finitude. Cette <ruse> toute négative de l'idée contraste absolument avec la Sagesse communicative et miséricordieuse de Dieu, chez saint Thomas, qui conserve providentielle-ment les choses dans la bonté de leur être» (p. 280).

Autrement dit, pour Hegel il n'y a de Réconciliation que dans un pardon que couvre la négativité univoque de la finitude et du mal, mais pas de mesure conservatoire d'un bien déjà réalisé ou subsistant en vertu de la multiple bonté de l'être. C'est toute la conception de l'unité par réconciliation de Hegel et de l'unité comme principe d'*uni*-versalité et de com-*uni*-cation qui dépose ici ses effets.

Le chapitre X, consacré à la Providence, fait d'une part apparaître la différence entre Thomas, qui comprend la Providence – selon son style stoïcien – comme le gouvernement du monde, alors que Hegel laïcise une Histoire du salut en Providence rationnelle – déjà traitée en Histoire universelle et bientôt activée par Marx comme Sens de l'histoire. D'autre part, il fait ressortir ce qui est peut-être bien le danger de l'entreprise d'Emilio Brito: celui d'obliger l'auteur de s'ériger en arbitre d'un débat dont il est déjà et préalablement l'organisateur et le comptable. Alors, d'où juge-t-on? Et comment fait-on pour justifier son propre jugement lorsqu'il s'agit d'arbitrer un tel «combat des géants»?

Un lieu possible se dessine dans le «postlude» où est posé, en dehors de l'immédiateté thomasienne ou hégélienne, la question du Beau en théologie. Ici, c'est à partir de Karl Barth et de H.U. von Balthasar que l'auteur discerne et compare les apports des deux «géants». Emilio Brito corrige l'un par l'autre «ce que l'intellectualisme de l'esthétique thomasienne peut avoir d'unilatéral» et le manque de «générosité théologique» de Hegel. Loin d'avoir son sens dans les belles proportions – qui gouvernent et que gouvernent l'analogie – de l'étant, voire de la Trinité elle-même, donc loin d'ainsi s'ordonner par privilège au vrai; mais loin par ailleurs de n'être que la forme de l'Esprit absolu appelée à mourir avec la finitude et l'individualité concrète,

«l'esthétique garde pour le chrétien une position première. La contingence singulière de la beauté et la nécessaire universalité du concept rationnel sont – sans confusion ni séparation – également mises à l'abri dans la religion du Verbe-chair» (p. 379).

Voilà donc l'esthétique «mise à l'abri», *aufgehoben* selon la face positive des choses. Une synthèse, par delà Thomas et Hegel, semble avoir un premier point d'application. Mais cette «mise à l'abri», n'est-elle pas aussi un dernier hommage à Hegel, l'expression d'une manière de nostalgie – et là on rejoint le P. Fessard – d'une dialectique aussi puissante que celle de la Logique pour donner tout son éclat de rigueur et de gloire à la théologie spéculative immortalisée par saint Thomas.

Le désir d'un grand système spéculatif moderne semble bien être le moteur de la lecture hégélienne de Gaston Fessard et d'Emilio Brito. Devant cette hypothèse on regrette que le Résumé que E. Brito donne de son ouvrage ne soit vraiment qu'un résumé. Il ne peut qu'aider à retrouver quelques thèses essentielles, mais reste en deça du Postlude. Ce finale est en fait un salut appuyé à la théologie de H.U. von Balthasar, reconnu comme un maître pour la modernité. C'est là que sont «aufgehoben» et «erhoben» l'une vers l'autre, l'une pour l'autre, la gloire du Père et la Croix du Fils dans la Beauté-Vérité de l'Esprit.