

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique



U.F.R. Sciences de l'Homme et de la Société

Département de Philosophie

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION :

UNE APPROCHE SPECULATIVE DE LA RELIGION

(Cours Licence 3)

Cours du Prof. EZOUA C. Thierry Armand

Contrairement aux adversaires de son époque, particulièrement l'Aufklärung qui oppose la religion à la raison et à la philosophie, Hegel propose une réconciliation rationnelle de la religion et de la philosophie ; la fin de la philosophie étant la connaissance de la vérité, de Dieu. « La philosophie, écrit Hegel, offre cette réconciliation, en ce sens c'est une théologie (...). Cette réconciliation est alors la paix divine qui n'est pas supérieure à toute raison, mais qui est connue, pensée et reconnue comme vraie, divine par le moyen de la raison »¹.

Chez Hegel, les rapports entre Dieu et la raison humaine excluent aussi radicalement le dualisme et la transcendance que les rapports entre Dieu et la nature. « Il n'y a qu'une raison, il n'en est pas une seconde, surhumaine ; elle est le divin en l'homme »². Ce Dieu, qui n'a pas d'existence transcendante à la nature et à la raison, a une histoire : « Le monde intellectuel, divin, la vie divine en soi se développe, mais ces cercles de vie sont les mêmes que ceux de la vie du monde »³. Le contenu de la philosophie n'est rien d'autre que l'Idée absolue : « L'idée absolue seule est être, vie, non-caducque, vérité se sachant, et est toute vérité. Elle est l'ob-jet et [le] contenu uniques de la philosophie ».⁴ C'est donc dire que pour Hegel, la philosophie est présentation de Dieu. Et ce que Hegel appelle ici Dieu, c'est l'être dans sa totalité concrète, la présence de l'infini dans le fini, de l'Idée dans le réel, la dialectique par laquelle l'être abstrait devient la réalité totale, unique et concrète de l'Idée : philosophie et religion ont même contenu – Dieu –, même intérêt et même besoin.

Hegel, philosophie et religion sont une seule et même chose. La vraie philosophie est déjà « service religieux » : « On entend souvent dire qu'il est présomptueux de vouloir connaître le plan de la Providence. C'est là une conséquence de l'opinion, devenue aujourd'hui un axiome, selon laquelle il est impossible de connaître Dieu. Lorsque la théologie elle-même en doute, il faut se réfugier dans la philosophie si on veut connaître Dieu... Si Dieu n'est pas connaissable, le seul domaine où l'homme pourrait encore trouver de l'intérêt, serait le monde profane, limité et fini. Certes, l'homme doit nécessairement se livrer au fini ; mais il existe une nécessité plus haute, qui consiste à pouvoir disposer d'un

¹ HEGEL (G. W. F.).– *Leçons sur la philosophie de la religion*, Religion absolue, Traduction Jean Gibelin (Paris, Vrin, 1975), p. 215. Eric Weil : « Hegel n'a pas créé un système athée ni n'a voulu le créer. Se dressant contre la presque totalité des doctrines prévalentes pendant la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle, il affirme non seulement qu'il est chrétien, luthérien, mais il déclare même que son système est en tous ses points en accord avec le christianisme, qu'il n'est rien d'autre qu'un christianisme compris : malgré toutes les tentatives de nombre d'interprètes pour tourner ces déclarations formelles et toujours répétées, on est bien obligé de les prendre au sérieux si l'on ne veut pas fouler aux pieds toute méthode. Hegel ne veut pas se mettre en opposition avec le christianisme »¹.

² HEGEL (G. W. F.).– *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, Traduction Jean Gibelin, (Paris, Vrin, 1967), p. 199.

³ HEGEL (G. W. F.).– *Leçons sur la philosophie de la religion*, Religion absolue, p. 149.

⁴ HEGEL (G. W. F.).– *Science de la logique*, Traduction Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Tome 2, La Doctrine du Concept, (Paris, Aubier-Montaigne, 1981), p. 368.

dimanche de la vie où nous nous élevons au-dessus des travaux de la semaine pour nous consacrer à ce qui est Vrai et le porter à la conscience »⁵.

L'analyse hégélienne de la religion ne vise donc pas à établir une distinction entre foi religieuse et science philosophique. Hegel critique simplement la "forme positive" que la religion a encore au sein de la philosophie de la réflexion. Cette critique vise à dépasser fondamentalement cette forme positive, par une transmutation philosophique de la religion chrétienne "positive". Le résultat de ce dépassement philosophique de la religion est la philosophie de la religion. Mais pourquoi une philosophie de la religion ? Comment une telle philosophie est-elle rendue possible ?

Tout d'abord par le statut bien spécifique qu'occupe la philosophie dans le système hégélien – philosophie qui n'est nullement en rapport avec une transcendance⁶, un au-delà – philosophie qui ne saurait être non plus considérée comme une espèce de "discours second sur la science", au sens où elle se développerait conformément aux avancements scientifiques. La philosophie doit donc être le dépassement et la compréhension de ce qui est déposé dans la culture ; ce qui implique une difficulté puisque la philosophie se présente elle-même comme histoire.

Que doit donc être la philosophie pour ne pas demeurer simple présentation historique sans fondement, présentation historique relativisée par la culture elle-même ? Si la philosophie ne peut être qu'historique, il faut néanmoins qu'elle soit aussi le fondement des formes de savoir, déposées dans l'histoire de la culture. La philosophie ne peut être que fondement même du savoir de ce qu'elle prend en charge. En rendant compte de l'historicité de la philosophie, Hegel est conduit à poser le double statut de la philosophie : celle-ci est historique et peut elle-même surmonter ce relativisme historique dont elle est le fondement. Comment ce double statut peut-il simplement être conçu ? C'est précisément en référence à la notion de totalité qu'il convient de ne pas dissocier de la philosophie puisqu'elle en est l'objectif même et le besoin.

La réflexion sur les différentes formes de savoir et de culture est confirmée par une réflexion parallèle sur la situation de la conscience naturelle de l'homme. En tant qu'être de langage, l'homme est aussi spirituel. La réalité spirituelle de l'homme se conquiert à partir de sa réalité sensible. Le présupposé hégélien concernant la situation originelle et essentielle de l'homme, est à l'horizon aussi bien dans l'histoire

⁵ HEGEL (G.W.F.)– *La Raison dans l'Histoire*, (Paris, U.G.E, 1991), Traduction Kostas Papaioannou, pp. 61-62.

⁶ Hegel affirme que la philosophie, parce qu'elle est « le fondement du rationnel, est l'intelligence du présent et du réel et non la construction d'un au-delà qui se trouverait Dieu sait où (...) » in HEGEL (G. W. F.)– *Principes de la Philosophie du droit*, (Paris, Vrin, 1975), Traduction Robert Déathé et Jean-Paul Frick, Préface, p. 41.

que dans la philosophie, et la religion. Ce présupposé, surmonté par la notion d'absolu, objectif principal de la démarche philosophique, permet finalement la réconciliation de la religion, de la philosophie et de l'histoire, dans la perspective d'une réflexion absolue.

Le Tout, l'Infini, Dieu, l'Esprit, etc. substance de la religion qui semble donnée comme si la réconciliation s'y était réalisée, appartiendra donc aussi à la philosophie. Mais le substantiel appartient de façon immédiate à la religion, alors qu'il appartient de façon réfléchie à la philosophie. L'histoire, la religion, les philosophies – autant de formes de manifestation de l'esprit – ne peuvent être pensées conceptuellement, comprises que dans la philosophie qui devient donc le "lieu" dans lequel la substance se comprend.

Ce statut de la philosophie face à la religion est constitutif de la prise de position hégélienne face au problème de la connaissance dans la perspective critique du commencement. La question du commencement, du point de départ, qui permet de se situer à l'intérieur de la connaissance afin d'en définir les conditions de possibilité, est privilégiée chez Hegel puisqu'elle renvoie à la question de la validité absolue du savoir. Pour Hegel, en dehors de l'Absolu, tout est parfaitement relatif.

La question du commencement que Hegel rencontre avec les critiques de Kant et de Descartes, sous la forme d'un privilège du sujet du fini sur l'infini, n'a donc pas pour lui le même sens. Il s'agit non plus de privilégier le point de départ, mais la question critique : connaître avant de connaître. Le seul problème véritable du commencement apparaît dans la comparaison entre l'acte de philosopher et la conscience naturelle dans la *Phénoménologie de l'Esprit*.

Le rapport fini/infini réfléchi dans l'histoire de la philosophie tantôt sous forme de prédominance, est intégré chez Hegel sous forme d'une compréhension dialectique de la totalité dans la logique philosophique. Le tournant hégélien réside précisément dans cette nouvelle perspective critique du rapport fini/infini. Il ne s'agit plus de privilégier le fini, ou l'infini, mais plutôt de rendre compte du mouvement qui relie fini et infini, universel et particulier, dans une perspective de philosophie de l'Absolu, de la totalité.

La religion qui a pour contenu Dieu, l'Infini, l'Absolu, est donc le lieu privilégié de la réconciliation de l'homme, où temporel et éternel s'harmonisent. En ce sens, la religion apparaît comme « la libération, ce qui est libre absolument, bien plus la liberté même »⁷ – ayant pour contenu Dieu, qui « anime toutes les formations

⁷ HEGEL (G.W.F.) – *Leçons sur la philosophie de la religion*, Concept de la Religion, (Paris, Vrin, 1971), p. 10.

humaines dans leur existence » – point d'où tout part et où tout a sa fin – « centre conservateur qui vivifie, anime, spiritualise (begeistet) tout »⁸.

Cet Absolu du recueillement religieux ne doit nullement être conçu comme un idéal, un au-delà, car il « rayonne dans l'obscurité du présent temporel comme la substance concrète, actuellement active »⁹, la foi jouant le rôle de "médiateur" entre cet Absolu, cette essence divine et le concret du présent temporel qui n'existe présentement que par accident. En reconnaissant comme vérité de "l'accidentel" l'essence divine, la foi réconcilie l'individu avec lui-même, supprime donc l'état de contradiction originel, et assure la félicité au monde présent. « C'est là » – nous dit Hegel dans son Introduction du "Concept"¹⁰ de la Religion" – « l'intuition, le sentiment, la conscience (...) de la religion, la représentation de ce que la religion est pour les hommes »¹¹.

Quelle est la nature de cette représentation humaine de la religion ? C'est à la philosophie qu'il appartiendra de la rechercher, non pas comme dans l'ancienne métaphysique, la theologia naturalis qui considérait Dieu abstraitement, comme essence, qui se bornait à être une science de l'entendement comprenant tout ce que la raison pouvait savoir de Dieu, mais toujours dans une perspective totalisante, où Dieu ne sera pas un être abstrait se rapportant seulement à lui-même, mais une activité, « l'activité de la communauté »¹² humaine. Dans la perspective hégélienne de la philosophie de la religion, s'ajoute le côté subjectif : Dieu est l'esprit qui se fait activité d'une communauté consciente, où il peut vivre comme esprit. La science de Dieu doit être considérée comme « l'esprit divin qui se connaît lui-même »¹³.

Il appartient donc à la philosophie de connaître et de comprendre la religion existant. « En dehors de la connaissance philosophique le rapport de la religion au reste de la conscience consiste en un isolement (Absonderung) réciproque »¹⁴. C'est pourquoi le but de la connaissance philosophique ne peut être que de réconcilier l'opposition de la religion au reste de la conscience, surmontant ainsi l'état de contradiction originel de l'homme. La philosophie va penser la religion sous l'élément du concept ; elle sera la conscience du rapport monde/Absolu. Philosophie et religion ont donc un besoin et un intérêt communs.

⁸ *Ibidem.*

⁹ HEGEL (G.W.F.).– *Op. Cit.*, Concept de la Religion, p. 11.

¹⁰ Nous substituons par "concept" ce que Gibelin traduisait par "notion".

¹¹ HEGEL (G.W.F.).– *Op. Cit.*, Concept de la Religion, p. 11.

¹² HEGEL (G.W.F.).– *Op. Cit.*, Concept de la Religion, p. 16.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ HEGEL (G.W.F.).– *Op. Cit.*, Concept de la Religion, p. 18.

La philosophie étant la recherche de la vérité éternelle, elle ne peut avoir pour objet que Dieu et l'explication de Dieu. La philosophie n'est pas une simple « sagesse du monde »¹⁵, « une science du profane »¹⁶, elle est la « connaissance de ce qui n'est pas du monde, de ce qui est éternel »¹⁷. Dieu est donc son seul et unique objet ; sa tâche doit consister à tout référer à Dieu. « La philosophie est donc la théologie et s'occuper d'elle ou plutôt en elle, est pour soi service de Dieu »¹⁸. Le développement même de la philosophie est la manifestation de la vie de Dieu, de ce qui provient de la nature divine.

Si philosophie et religion ont même contenu, même intérêt et même besoin, il importe toutefois de les distinguer. Car, dire que la philosophie de la religion est l'étude ayant pour objet la religion, implique une précision. Le rapport entre philosophie et religion est plus complexe que le rapport simple entre étude et objet d'étude en tant précisément qu'il y a un lien nécessaire entre philosophie et religion tenant au contenu : la vérité éternelle – Dieu et l'explication de Dieu.

La différence entre philosophie et philosophie de la religion est la suivante : en philosophie de la religion, Dieu est considéré comme pensée, et comme "être là" – son mode de représentation, d'extériorisation. L'Absolu est l'objet sous deux formes : la forme de sa pensée et la forme de sa manifestation comme Absolu. La philosophie de la religion doit considérer "l'être là" de l'Absolu et l'appréhender par la pensée. Si donc l'Absolu, l'Esprit, l'Idée s'extériorise dans la nature, s'y réalise, Dieu devient l'aboutissant de la philosophie, le résultat de toutes les parties de la philosophie. Ce qui est au commencement de la philosophie de la religion est le résultat de la philosophie. La philosophie de la religion a donc pour objet la manifestation infinie de l'esprit, qu'elle étudie à l'aide de la raison pensante.

Le contenu commun à la religion et à la philosophie est constitutif, en outre, de toute connaissance véritable. Une connaissance qui se constituerait indépendamment de la religion ne pourrait atteindre que le domaine du fini, et serait donc partielle et subjective, demeurant toujours dans l'état de division concrète et abstraite de l'homme. Une véritable connaissance philosophique se trouve avoir même contenu que la religion ; la religion étant le point de vue du vrai, de la vérité absolue et ne s'opposant donc à rien.

Mais, la philosophie apparaît pourtant comme la vérité de la religion au sens où elle est la compréhension, dans l'élément du penser, de ce qui n'est que manifestation

¹⁵ HEGEL (G.W.F.).– *Op. Cit.*, Concept de la Religion, p. 33.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

de l'esprit dans la religion. Ainsi, comme le montre Francis Guibal dans son ouvrage *Dieu selon Hegel* : « Si l'homme est bien fini et raisonnable, s'il peut justement être décrit et compris comme animal politique et religieux, il n'en demeure pas moins finalement qu'il ne mène pas une double vie, mais une vie unique s'exprimant en dualité, la vie de l'Esprit telle qu'elle se déploie et s'actualise en lui sous modes différenciés. Et l'acte par lequel il reconnaît et réalise le sens ultime et unitaire de cette vie ne saurait être lui-même finalement qu'un acte unique, en qui viennent à s'articuler et à se comprendre de manière consciente et réfléchie tous les éléments constitutifs de son existence. On voit dès lors pourquoi Hegel est amené à nommer cet acte philosophique plutôt que religieux »¹⁹. Et cela pour deux raisons. En premier lieu, « l'expérience religieuse (...) n'a pas de soi à sa disposition le discours technique qui lui permettrait de se comprendre, de se formuler et de se transmettre de manière critique et universellement communicable »²⁰. Le recours au discours philosophique est nécessaire. Ensuite, il importe que le « discours technique sur la foi (...) s'inscrive en vérité au cœur de la liberté et de l'histoire effective »²¹, ce à quoi il n'est pas encore parvenu, s'étant toujours replié sur soi.

Ainsi, Hegel va « situer la religion du côté de la représentation cependant que la philosophie lui apparaît comme la réalisation en effectivité et vérité de ce monde représentatif »²². De soi, la religion ne se pose pas la question critique et spéculative de la portée exacte de ses représentations. C'est donc à la philosophie qu'il appartient de situer le rôle et la place de la religion dans le tout de l'existence réelle.

La démarche religieuse est constitutive de l'esprit fini et de son sens, il convient donc de l'analyser logiquement. En outre, elle est directement liée à la culture puisque le phénomène religieux ne saurait se concevoir comme idéal, mais est avant tout propre à une collectivité sociale qui essaie d'exprimer en lui son sens et son aspiration. La religion concerne donc le sens d'hommes concrets vivant dans un contexte socio-historique déterminé. « Il y a religion lorsque l'homme, en tant qu'esprit, est capable de rapporter le tout de son existence effective (finie) à son fondement dernier, l'infini et l'absolu qui ne fait pas nombre avec elle »²³.

La conception hégélienne de la religion débouche donc sur un double statut. D'une part, la religion est le lieu d'aliénation de l'Esprit, le lieu où il s'objective, sous des formes déterminées socialement, historiquement, culturellement. Dans la religion, l'Esprit sort de soi et se fait activité. Mais, d'autre part, l'Esprit a pour nature de se

¹⁹ GUIBAL (F.).– *Dieu selon Hegel*, (Paris, Aubier-Montaigne, 1975), p. 62.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ GUIBAL (F.).– *Op. Cit.*, p. 57.

montrer, de s'extérioriser. C'est ce devenir de l'Esprit qui doit être compris comme le sens du monde : « L'Esprit qui ne se manifeste pas, qui ne se révèle pas, est mort »²⁴. La manifestation de l'Esprit est d'être une chose finie ; ainsi seulement il se développe, est pour-soi, parvenant à la liberté qui est d'être auprès de soi : "bei-sich".

En s'aliénant, l'Esprit se fait ce qu'il est. Ce double statut du phénomène religieux : lieu d'aliénation, d'objectivation de l'Esprit et sens de ce monde, impliquera une interprétation particulière des religions et de la religion – chaque religion étant toujours déjà en puissance la religion, mais seulement en puissance puisque son esprit réel ne s'est pas encore haussé à cette conscience de soi de l'Absolu. – Les religions déterminées apparaissent comme l'existence posée de ce qui est en-soi la religion.

Le développement de la religion au travers de figures déterminées diverses qui constitueront l'histoire de la religion, n'est autre que le développement propre à toute science, comme le pense Hegel, à savoir : le concept qui se développe – développement qui n'est autre que l'évolution du concret. Le "Concept" philosophique du système hégélien est basé sur l'exemple même de l'évolution naturelle. Ainsi, le germe qui correspond à un stade d'évolution de la plante, de l'arbre, contient pourtant en soi tout l'arbre, les rameaux, les feuilles, etc. ... L'apparition du tronc, des branches, des feuilles, est déjà toute contenue dans le germe ; pourtant le germe en tant que tel est imparfait puisqu'il lui reste effectivement à réaliser, à devenir, à être-là. Seulement en sortant de soi, le germe pourra devenir ce qu'il devait être parce qu'il l'était déjà en soi. Ainsi, après tout le développement de l'arbre, des feuilles, etc. ... le germe redevient plus proche de soi. En-soi le germe est tout, mais il n'est encore rien.

Ce développement à trois temps n'est autre que le concept philosophique qui, dans l'élément du penser, doit être conçu comme « pensée concrète », c'est-à-dire, « pensée se déterminant elle-même », « s'attribuant un contenu », « pensée devenue active »²⁵. Comme le montre le bel exemple du germe qui devient arbre, le concret est actif et son action consiste à se donner un contenu, à se déterminer. Cette évolution à trois temps comportera donc :

"l'être-en soi", stade du genre, de la disposition, du pouvoir ;

"l'être-là", stade de la détermination, de l'extériorisation ;

²⁴ HEGEL (G.W.F.).– *Leçons sur la philosophie de la religion*, Concept de la Religion, p. 62.

²⁵ HEGEL (G.W.F.).– *Histoire de la Philosophie*, p. 119.

"l'être pour soi", moment où "l'être-en-soi" étant sorti de soi dans "l'être-là", retourne en soi enrichi par rapport à ce qu'il était initialement : simple potentialité.

Cette évolution qui est « production de l'être-là, différenciation de soi, être pour autre chose, tout en restant identique à elle-même » doit être conçue comme « la vie de Dieu en lui-même, de l'universalité dans la nature »²⁶. Pour Hegel, « ce qui se réalise dans l'histoire est la représentation de l'Esprit »²⁷, qui est une éternelle médiation avec soi. Ainsi, la forme particulière de la religion est nécessaire dans l'histoire car elle constitue « la forme de la vérité pour tous les hommes »²⁸. Car, comme l'écrit Hegel : « Dans les religions les peuples ont déposé ce qu'il pensaient du monde, de l'Absolu, de ce qui est en soi et pour soi, ce qu'ils concevaient comme la cause, l'essence, le substantiel de la nature et de l'esprit, enfin leur point de vue concernant l'attitude de l'esprit humain ou de la nature humaine à l'égard de ces objets, de la dignité, de la vérité »²⁹.

Si donc la philosophie est le secours de la représentation religieuse, le contenu de la religion demeure toutefois le vrai contenu. La philosophie ne saurait lui fournir qu'une forme plus adéquate à la vérité de son contenu ; mais la religion est née d'elle-même, et, comme le précise Hegel, « les hommes n'ont pas eu besoin d'attendre la philosophie pour recevoir la conscience, la connaissance de la vérité »³⁰.

Ayant son point de départ dans la référence constante du système dialectique du développement de l'Idée dans l'histoire, l'analyse hégélienne de la religion au travers des religions historiques, est essentiellement objective, de l'objectivité du "penser". Cette objectivité est celle de la spéculation philosophique. En effet, c'est parce qu'elle est objective, c'est-à-dire, épurée de tout ce qui est intuition, sensibilité, entrave à une connaissance vraie, rationnelle, que la philosophie seule, peut penser dans le phénomène religieux, ce que la religion elle-même est incapable de penser. C'est là, selon Hegel, la nécessité d'une philosophie de la religion qui s'efforce donc de réfléchir le sens et la valeur du phénomène religieux.

Si donc la philosophie a à repenser le religieux, à penser dans la religion ce que la religion ne peut penser, on peut se demander avec Kierkegaard si le mode d'approche philosophique conçu comme inhérent à un système de la totalité, tel qu'il apparaît chez Hegel, est adéquat, conforme à la prise en charge du phénomène religieux. N'y a-t-il rien qui lui échappe ? Dans quelle mesure en effet, la religion,

²⁶ HEGEL (G.W.F.).– *Op. Cit.*, p. 131.

²⁷ HEGEL (G.W.F.).– *Op. Cit.*, p. 130.

²⁸ HEGEL (G.W.F.).– *Op. Cit.*, p. 221.

²⁹ HEGEL (G.W.F.).– *Op. Cit.*, p. 150.

³⁰ HEGEL (G.W.F.).– *Leçons sur la philosophie de la religion*, Concept de la Religion, p. 249.

problème touchant l'existence individuelle en son point intime, peut-elle se laisser résorber dans une perspective de la totalité, dont elle ne constituerait qu'un moment à dépasser, dépassement que représente l'explication par la philosophie, la prise en charge philosophique, dans la théorie du système hégélien du penser devant se développer jusqu'à l'idée absolue.

Plusieurs problèmes se présentent. La religion n'échappe-t-elle pas à cette réduction à la toute puissance de la philosophie ? Dans quelle mesure, la philosophie peut-elle se réapproprier le phénomène religieux, tentant de le comprendre tel qu'il ne peut se comprendre lui-même ? Le questionnement philosophique est-il apte à rendre compte du religieux dans sa totalité ? La religion n'a-t-elle point une autonomie foncière qui échapperait à la domination objective du philosophique ? Cette autonomie pourrait être représentée par le rapport intime du sujet existant avec Dieu, c'est-à-dire la subjectivité, l'intériorité, que Hegel, selon Kierkegaard, ne semble concevoir que comme "un moindre être", un simple moment du développement dialectique, destiné à être dépassé, dans et par l'objectivité absolue de penser. Pourtant, l'intériorité n'est-elle pas le lieu le plus intime de la révélation d'une vérité divine, spirituelle ?

Ce problème pourrait se traduire dans le langage de Kierkegaard dans son ouvrage *Post-Scriptum aux "Miettes Philosophiques"*, où il oppose – contre le système hégélien – le sujet objectif au sujet "subjectif", niant la possibilité pour la spéculation, démarche objective par excellence, d'atteindre la vérité objective absolue. La démarche objective hégélienne apparaît, pour Kierkegaard, dogmatique dans la mesure où, selon Hegel, elle seule permet la réconciliation de Dieu avec lui-même et avec la nature. Selon Kierkegaard, le dogmatisme hégélien est d'autant plus justifié dès lors que c'est en fonction du Tout de la religion que la démarche hégélienne se trouve orientée d'une part et cette démarche se pose comme l'unique voie pour parvenir à la réconciliation de Dieu avec lui-même et avec la nature, d'autre part.

Contre le "dogmatisme hégélien" d'une philosophie de la totalité où la fin seule rend compte du commencement, Kierkegaard oppose la subjectivité, seul lien possible d'un savoir religieux, dans la mesure où la religion implique une appréhension de la vérité éternelle par le sujet existant qui y est concerné dans son éternité. En ce sens, la vérité de la religion ne saurait, selon Kierkegaard, se limiter à une vérité objective. L'individu étant directement mis en jeu dans son rapport à la vérité divine, celle-ci doit devenir sienne et non pas simplement la vérité "présumée" d'un système clos. Pour Kierkegaard, le moment de l'appropriation est incontournable. On ne peut en faire l'économie, ce que fait trop souvent la démarche objective des spéculants-scientifiques à propos desquels Kierkegaard s'exprime ainsi : « Leur considération veut être objective, désintéressée : en ce qui concerne le

rapport du sujet à la vérité reconnue, on admet que, "si seulement le vrai objectif est découvert, alors l'appropriation n'est qu'une bagatelle que l'on obtient naturellement par-dessus le marché, si bien qu'en fin de compte, l'individu ne compte pas". Là réside justement la paix supérieure du savant, et l'étourderie comique de ses imitateurs »³¹.

Selon Kierkegaard, tout système qui prétend donc atteindre la vérité religieuse par la spéculation, la démarche objective, commet une sorte « d'outrance irréligieuse »³² ne s'appliquant qu'à l'inessentiel, l'objectivité. Le sujet spéculant, affirme Kierkegaard, a oublié qu'il est homme, pour tenter de se fondre dans la catégorie de l'humanité. Le sujet objectif représente pour Kierkegaard l'inhumain, ne s'intéressant qu'à la vérité, au résultat, et escamotant le problème précis et plus concret du rapport du sujet à la vérité divine.

De plus, comme le précise Kierkegaard, la démarche objective de la spéculation se représente la vérité comme quelque chose que l'on peut atteindre une fois pour toutes ; cette conception repose sur la constitution d'un système de l'existence qui n'est autre qu'une ridicule aberration. L'existence ne saurait en aucun cas, se résorber dans un système ; car pour penser, systématiser l'existence, il faut la penser comme abolie, achevée, alors qu'elle ne cesse de se faire, de devenir. Ainsi, la vérité accessible pour le sujet existant se fonde sur les mêmes caractéristiques que son existence : elle est en devenir. La vérité est une sorte de trajet, de chemin que l'individu parcourt et qu'il ne peut achever avant que la vie n'en ait fini avec lui.³³

Contrairement donc à une perspective objective où la vérité est présumée à l'intérieur d'un système clos, Kierkegaard prétend réhabiliter le devenir, l'effort, la tension continue du sujet existant qui s'efforce, tend vers la vérité, sa vérité. Cette tension infinie du sujet existant, vers la vérité religieuse, représente le cœur même de l'existence humaine, « synthèse de temporel et d'éternel »³⁴, affirme Kierkegaard. Ainsi, logique et religieux apparaissent pour lui comme deux termes incompatibles, inadéquats, n'allant pas ensemble. Selon Kierkegaard, la logique du système de l'existence est certes, concevable ; elle n'en demeure pas moins inaccessible pour le spéculant. Il faut, soutient Kierkegaard, s'en remettre à Dieu, seul sujet capable de connaître le système de l'existence. Contre la prétention de l'objectivité et de la philosophie à posséder le savoir absolu du système de l'homme et du monde, Kierkegaard préconise un certain retour à l'humilité qui d'ailleurs, selon lui,

³¹ KIERKEGAARD (S.).– *Post-Scriptum aux "Miettes Philosophiques"*, Traduction Paul Petit (Paris, Gallimard, 1949), Première Partie, p. 13.

³² KIERKEGAARD (S.).– *Op. Cit.*, Deuxième Partie, Chapitre I, p. 43.

³³ KIERKEGAARD (S.).– *Op. Cit.*, Deuxième Partie, Chapitre I, p. 105.

³⁴ KIERKEGAARD (S.).– *Op. Cit.*, Première Partie, Chapitre II, p. 36.

s'impose. Cette humilité, sans connotation péjorative, rend compte du statut de l'homme dans le monde, de l'homme face à Dieu, à l'infini.

Ces positions de Kierkegaard nous rappellent Pascal qui, dans ses célèbres *Pensées*, insiste sur l'incapacité pour l'homme d'atteindre la vérité. Rappelons ce fameux passage : « Car enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti. (...) L'auteur de ces merveilles les comprend. Nul autre ne peut le faire »³⁵.

Cette "disposition" de l'homme par son appartenance à la fois au fini et à l'infini, conduit Pascal à prouver la nécessité de s'en remettre à Dieu éternellement. L'humain seul étant en position désespérée et tragique ; l'universel, l'Absolu étant pour lui et par lui seul inaccessible ; l'homme doit s'unir à Dieu, et l'union des deux natures, humaine et divine, nous est enseignée par Dieu lui-même « dans la seule personne d'un Homme-Dieu »³⁶ : le Christ.

En ce sens, on peut se demander si l'analyse que fait Hegel de la religion chrétienne, pourtant conçue comme la religion de la vérité, "la religion en vérité", rend compte de l'investigation du sujet dans "sa" religion. Pour Kierkegaard, au profit d'une analyse philosophique objective, la subjectivité du rapport de l'homme à la religion, est abstraite de l'analyse hégélienne, ou tout au moins, semble devoir être considéré en dernier ressort. En effet, selon Kierkegaard, le moment de l'intériorité, de la subjectivité, apparaît dans le culte où le sujet se trouve en intime rapport avec son objet : Dieu. Or ce moment du culte, selon lui, manifeste le passage de la finitude dans l'infini. C'est le lieu, dit-il, où l'être et l'objet se confondent dans l'être suprême, essence unique, Absolu, Infini ; selon la dialectique hégélienne de l'infini, qui se résorbe en fin de processus dialectique dans son unique essence : l'infini.

Selon Kierkegaard, ceci n'est concevable qu'à partir de l'a priori – vérifié, selon lui, chez Hegel a posteriori – que la philosophie est la vérité de la religion. Toutefois, l'ambiguïté d'une philosophie de la religion demeure. Cette ambiguïté apparaît précisément avec l'opposition que fait naître la religion chrétienne, en tant qu'elle est religion révélée. Il s'agit de l'opposition apparente d'une réflexion rationnelle et d'une pratique fondée sur l'existence d'un être transcendant. Dans la religion chrétienne, la divinité se révèle en personne aux hommes et fait naître en eux le besoin de constituer l'Eglise, lieu où émerge la reconnaissance par l'individu de

³⁵ PASCAL (B.).– *Pensées*, (Paris, Seuil, 1962), Fragment 199, p. 117.

³⁶ PASCAL (B.).– *Œuvres Complètes*, (Paris, Gallimard, 1954), Entretien avec Monsieur de Saci 1655, p. 572.

son appartenance à une réalité spirituelle. Pour Kierkegaard, l'Eglise, lieu de l'esprit, s'oppose à l'Etat, autrement dit le spirituel s'oppose au temporel ou le complète. Dès lors, le problème découlant de cette opposition et qui, en un certain sens, marque selon lui l'insuffisance de la démarche philosophique dans le cœur même de la religion, consiste à savoir où et comment la réconciliation de l'homme et de Dieu – pour l'obtention du salut éternel – doit s'opérer. L'Eglise et le moment du culte sont-ils le seul lieu de réconciliation possible, ou bien la réconciliation doit-elle se faire ailleurs, dans l'existence quotidienne de l'homme, qui comme nous l'avons vu en rappelant Pascal, est essentiellement "disproportionné" ?

Selon Kierkegaard, l'Eglise, bien que lieu du spirituel, est aussi dans le Temps, dans l'Etat. Elle s'y oppose, mais l'intègre. En ce sens, l'Eglise dans le monde représente le spirituel aux mains du temporel, et semble peu à l'abri d'une quelconque domination arbitraire. La religion peut ainsi, affirme Kierkegaard, courir le grave danger de se voir réduite à l'idéologie d'un pouvoir institutionnel, temporel, en place. Si le moment de la subjectivité, n'est comme le pense Hegel, apparent que dans le culte où l'homme rejoint l'essence absolue, si le salut éternel n'est accessible pour l'homme que dans le culte, il semble bien que ce soit l'institution qui se soit approprié la religion en étouffant l'autonomie foncière. En ce sens, le temporel est devenu l'instance régissant le sort de l'individu, qui tente de faire son salut dans le temps, au moment du culte, à l'Eglise.

Si la philosophie hégélienne de la religion est séduisante à maints égards, au sens où elle contribue à réorganiser, réordonner et reconstruire les manifestations en apparence contingentes des religions déterminées historiquement, les réinscrivant dans un unique projet – le développement de l'Idée dans le monde – si elle permet une reconnaissance rationnelle et logique de ce qui est trop souvent considéré comme étant par essence même irrationnel – le religieux –, si elle manifeste la gigantesque œuvre entreprise pour redonner un sens au monde, il n'en demeure pas moins qu'elle escamote, selon Kierkegaard, le centre même du phénomène religieux : l'homme. Il est nécessaire, soutient Kierkegaard, de réhabiliter le moment de la disposition intérieure de l'homme tendant vers la vérité spirituelle, éternelle.

La démarche utilisée par Hegel dans les *Leçons sur la Philosophie de la Religion* étant objective, scientifique, logique, il demeure parfaitement possible de lui opposer un autre langage, plus subjectif, plus existentiel, plus "humain", selon Kierkegaard. Pour lui en effet, tout ce qui est séduisant dans l'analyse hégélienne de la religion est précisément ce qui est "inhumain" ou "sur-humain". De l'avis de Kierkegaard, l'étude de Hegel ne s'attache pas à l'intérêt passionné de l'homme pour sa béatitude éternelle. A cet égard, le reproche qu'il adresse à Hegel semble être

parfaitement justifié : la démarche objective tue la passion³⁷ c'est-à-dire la subjectivité infiniment intéressée. En outre, soutient Kierkegaard, la passion seule peut faire naître la foi ; la passion portée à son plus haut point.³⁸ En ce sens, que la religion pourrait-elle nous enseigner d'autre, qu'à devenir subjectif, infiniment ?

Comme nous l'avons vu précédemment avec Kierkegaard, puis avec Pascal, Dieu seul est capable de construire un système, de le comprendre. La compréhension nous échappe, peut-être simplement temporellement, d'où la nécessité, selon eux, de nous en remettre à Dieu. Ce n'est que parce que notre subjectivité se heurte à une objectivité absolue qu'elle ne peut comprendre, que naît le phénomène religieux. La vérité ne saurait donc s'assimiler à l'unique objectivité. Elle ne sera, pense Kierkegaard, que la synthèse, la réunion des éléments dont la tension crée la religion : l'objectivité et la subjectivité. Ainsi la perspective logique de la philosophie hégélienne de la religion dans l'existence ne demeure qu'une hypothèse. C'est pourquoi Kierkegaard peut dire à propos du système hégélien que seuls la distraction, l'oubli qu'il est sujet existant permet à l'homme de construire un système clos de l'existence. Nous pourrions ajouter, reprenant l'opposition de Kierkegaard, que c'est le désir d'échapper à la lourdeur de la subjectivité qui explique la fuite dans « la légèreté de l'objectivité »³⁹.

Retenons pour l'essentiel que les critiques formulées par Kierkegaard à l'égard de la philosophie hégélienne résident dans le mode d'approche qu'a la philosophie vis-à-vis de la religion. Avec Hegel, nous retenons qu'il revient à la philosophie de repenser le religieux, de penser dans la religion ce que celle-ci ne peut penser. Ce mode d'approche philosophique est conçu comme inhérent à un système de la totalité. Cependant, il est reproché à Hegel que cette approche est inadéquate à la prise en charge du phénomène religieux. Chez Kierkegaard, la pensée religieuse aboutit à une sorte d'individualisme et d'impressionnisme aussi hostile à la doctrine hégélienne. Kierkegaard est mal disposé envers tout ce qui se présente comme objectif, universel, impersonnel, et par-là même destructif de l'existence personnelle qui, pour son tempérament mélancolique, est au premier plan de la réalité. L'objectivité, de cette façon, c'est l'erreur et c'est dans la subjectivité que réside la vérité. La subjectivité, dira-t-on, est ce qui sépare, ce qui isole ; mais précisément l'esprit systématique qui unit et qui trouve partout des médiations est, selon Kierkegaard, superficiel parce qu'il néglige ces séparations profondes et définitives : la vie réelle se refuse à s'enfermer dans un système.

³⁷ KIERKEGAARD (S.).– *Op. Cit.*, Première Partie, Chapitre I, p. 20.

³⁸ KIERKEGAARD (S.).– *Op. Cit.*, Deuxième Partie, Chapitre I, p. 85.

³⁹ KIERKEGAARD (S.).– *Op. Cit.*, Première Partie, Chapitre II, p. 37.

Dans son ouvrage *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, Kierkegaard a opposé – contre le système hégélien – le sujet objectif au sujet "subjectif", niant la possibilité pour la spéculation, démarche objective par excellence, d'atteindre la vérité objective absolue. Pour Kierkegaard, la vérité de la religion ne saurait se limiter à une vérité objective. L'individu étant directement mis en jeu dans son rapport à la vérité divine, celle-ci doit devenir sienne et non pas simplement la vérité "présumée" d'un système clos. Ainsi, le système de l'existence n'est autre qu'une ridicule aberration car l'existence ne saurait en aucun cas se résorber dans un système. Pour penser, systématiser l'existence, il faut la penser, selon Kierkegaard, comme abolie, achevée, alors qu'elle ne cesse de se faire, de devenir. Que logique et religieux apparaissent comme deux termes incompatibles, inadéquats, n'allant pas ensemble, c'est ce que Kierkegaard veut nous faire saisir. Pour comprendre le système de l'existence, Kierkegaard préconise de s'en remettre à Dieu, seul sujet capable de connaître le système de l'existence.

Kierkegaard pense réhabiliter ainsi le moment de la disposition intérieure de l'homme tendant vers la vérité spirituelle éternelle en soutenant que la subjectivité du rapport de l'homme à la religion est absente de l'analyse hégélienne. Ainsi la vérité pour lui ne saurait s'assimiler à l'unique objectivité. Elle ne sera que la synthèse, la réunion des éléments dont la tension crée la religion : l'objectivité et la subjectivité. A l'analyse des critiques formulées par Kierkegaard à l'encontre de la philosophie hégélienne de la religion, il ne nous semble pas saugrenu de nous demander ceci : Kierkegaard a-t-il vraiment lu et compris Hegel ?

BIBLIOGRAPHIE

- CHÂTELET (F.).– *Hegel*, (Paris, Seuil, 1965).
- HEGEL (G.W.F.).– *Introduction aux Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Traduction G. Marmasse, (Paris, Vrin, 2004).
- HEGEL (G.W.F.).– *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, Traduction Jean Gibelin, (Paris, Vrin, 1967), 349 p.
- HEGEL (G.W.F.).– *Leçons sur la philosophie de la religion*, Traduction Jean Gibelin, Concept de la religion, (Paris, Vrin, 1971), 262 p. ; La religion déterminée, (Paris, Vrin, 1972), 198 p. ; La religion absolue, (Paris, Vrin, 1975).
- HEGEL (G. W. F.).– *Les preuves de l'existence de Dieu*, Traduction Henri Niel, (Paris, Aubier-Montaigne, 1947).
- HEGEL (G.W.F.).– *Foi et Savoir*, (Paris, Vrin, 1952), Traduction Marcel Méry.
- HEGEL (G.W.F.).– *La Raison dans l'Histoire*, (Paris, U.G.E, 1991), Traduction Kostas Papaioannou.
- HYPPOLITE (J.).– *Les Figures de la pensée philosophique*, Tome 1, (Paris, Quadrige/P.U.F., 1991).
- KIERKEGAARD (S.).– *Post-Scriptum aux "Miettes Philosophiques"*, Traduction Paul Petit (Paris, Gallimard, 1949).
- NIETZSCHE (F.).– *Le Gai Savoir*, Traduction Alexandre Vialatte, (Paris, Gallimard, 1985), § 125, p. 170.
- PASCAL (B.).– *Œuvres Complètes*, (Paris, Gallimard, 1954), Entretien avec Monsieur de Saci 1655, p. 572.
- PASCAL (B.).– *Pensées*, (Paris, Seuil, 1962).
- SPINOZA (B.).– *Œuvres III, Ethique*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1965), Traduction Charles Appuhn
- PLATON.– *Œuvres Complètes*, Tome 1, *Premier Alcibiade*, (Paris, Les Belles Lettres, 1985), Traduction Alain-Philippe Segond.