

## Les Lumières dans la *Phénoménologie de l'esprit*

Robert Legros

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1613>

DOI : 10.4000/rgi.1613

ISSN : 1775-3988

### Éditeur

CNRS Éditions

### Édition imprimée

Date de publication : 7 novembre 2016

Pagination : 57-86

ISBN : 978-2-271-09398-1

ISSN : 1253-7837

### Référence électronique

Robert Legros, « Les Lumières dans la *Phénoménologie de l'esprit* », *Revue germanique internationale* [En ligne], 24 | 2016, mis en ligne le 07 novembre 2019, consulté le 06 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1613> ; DOI : 10.4000/rgi.1613

---

# Les Lumières dans la *Phénoménologie de l'esprit*

Robert Legros

## Introduction

Hegel considère les Lumières (l'*Aufklärung*<sup>1</sup>) comme une figure de l'esprit. Ce qui signifie qu'elles représentent pour lui l'une des figures du développement de l'esprit vers son accomplissement comme esprit absolu. Afin d'introduire au chapitre qu'il leur consacre dans la *Phénoménologie de l'esprit*, commençons par les situer au sein du développement complet des figures de l'esprit.

Entendu en son sens le plus large, l'esprit, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, englobe, en principe, toutes les figures de l'expérience humaine (de la « conscience naturelle »), depuis la forme la plus rudimentaire et la plus naïve du savoir, la certitude sensible, jusqu'à la forme la plus élevée et la plus accomplie de l'esprit, le savoir absolu. Comme on le sait, l'esprit se développe d'abord à travers les figures de la conscience individuelle – conscience, conscience de soi et raison –, qui sont des facultés humaines générales et abstraites ; ensuite à travers les figures de l'esprit au sens strict, de l'esprit proprement dit, c'est-à-dire de l'esprit comme conscience collective, comme configuration historique concrète, en un mot comme monde ; ensuite à travers les figures ultimes de l'esprit prenant conscience de lui-même en tant que monde spirituel : les religions et le savoir absolu. L'*Aufklärung*, comme le suggère l'appellation française « esprit des Lumières », est, d'après Hegel, l'une des figures de l'esprit proprement dit, c'est-à-dire de l'esprit comme monde.

« Ces figures [de l'esprit proprement dit] se distinguent des précédentes en ceci qu'elles sont les esprits réels, des réalités effectives proprement dites, et au lieu d'être

---

1. Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (tome VI), Hegel distingue entre l'*Aufklärung* française et l'*Aufklärung* allemande, dont le représentant le plus important est Moses Mendelssohn. Comme dans la *Phénoménologie*, la philosophie de Kant est présentée dans ces *Leçons* comme une pensée qui dépasse le point de vue de l'*Aufklärung*. J'utiliserai indifféremment les expressions « *Aufklärung* », « esprit des Lumières », ou « les Lumières ».

des figures seulement de la conscience, sont les figures d'un monde » (240, II 12, 386)<sup>2</sup>.

En tant que figure d'un monde, l'esprit des Lumières se distingue essentiellement des différentes figures de la conscience individuelle, qui sont des « abstractions » de l'esprit, même de celles qui, comme lui, se caractérisent principalement par une attitude critique, c'est-à-dire par un « comportement négatif de la conscience ».

« Les divers modes du comportement négatif de la conscience, pour une part le comportement du scepticisme, pour une autre part le comportement de l'idéalisme théorique et pratique, sont des figures subordonnées en regard de ce mode de la pure intellection, et de celui de l'extension de cette dernière, les Lumières ; car cette intellection pure [*die reine Einsicht*] est née de la substance » (293, II 95, 465)

Entendons : certes, comme le scepticisme ou l'idéalisme théorique ou pratique, la pure intellection (et l'esprit des Lumières en tant qu'« extension » de la pure intellection) est un « mode du comportement négatif » : une figure qui exprime la capacité de critiquer, qui manifeste la puissance du négatif. Mais avec la pure intellection, avec les Lumières, cette puissance du négatif n'est plus simplement le fait d'une conscience individuelle, d'une faculté humaine, d'un pouvoir de la conscience de soi individuelle, d'une capacité de la raison humaine : elle s'est introduite dans les mœurs. Le scepticisme des Lumières n'est pas le scepticisme de quelques philosophes ou d'une école philosophique : il s'est emparé d'une époque. L'*Aufklärung* est « née de la substance » : elle est issue d'un monde. Bref, l'esprit des Lumières, l'*Aufklärung*, représente pour Hegel, d'une manière générale, cet événement historique : l'esprit « qui toujours nie » est devenu un monde.

## 1. Les Lumières au sein des figures historiques de l'esprit

Quelle est la place qui revient à l'*Aufklärung* – au monde des Lumières – au sein même du développement général de l'esprit au sens strict du terme, c'est-à-dire au sein de l'histoire du monde ?

L'esprit au sens strict, l'esprit comme monde spirituel, se présente dans la *Phénoménologie de l'esprit* sous trois modalités différentes. Il émerge originellement comme monde de l'esprit vrai, ou monde de la vie éthique [*Sittlichkeit*] ; cette première figure de l'esprit comme monde spirituel correspond à la civilisation gréco-romaine ; elle englobe deux mondes distincts : le monde grec et le monde romain ; et elle représente aux yeux de Hegel la forme la plus « immédiate » ou la plus « naturelle » de l'esprit proprement dit. Vient ensuite le monde de l'esprit devenu (ou rendu) étranger à soi [*der sich entfremdete Geist*] ou monde de la culture, de la formation [*Bildung*] ; cette seconde modalité de l'esprit comme monde spirituel correspond à ce que nous appelons depuis Tocqueville l'Ancien

2. Les paginations mentionnées entre parenthèses renvoient respectivement à l'édition de la *Phänomenologie des Geistes* parue dans le volume 9 de la *Gesammelte Werke*, Felix Meiner, 1980 ; à la traduction de Jean Hyppolite chez Aubier (1978) ; et enfin à celle de Bernard Bourgeois chez Vrin (2006).

Régime, que Hegel appelle quelquefois le monde moderne, et représente à ses yeux le monde chrétien, un monde déchiré par l'opposition entre un en-deçà et un au-delà. Enfin l'histoire de l'esprit au sens étroit s'achève par la figure de l'esprit certain de lui-même [*der seiner selbst gewisse Geist*], ou de l'esprit comme monde de la moralité ; cette ultime figure de l'esprit au sens strict, le monde de la moralité [Moralität], a pris forme dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est au terme de son développement comme moralité que l'esprit parvient enfin à la conscience de lui-même comme à sa vérité suprême, que la conscience a accédé au sens de la réconciliation de l'universel et du singulier, et peut dès lors comprendre le sens de la religion. Les Lumières appartiennent d'après Hegel à la seconde modalité de l'esprit comme monde spirituel : elles relèvent du monde de la culture, du monde de l'esprit rendu étranger à lui-même.

Chacune des modalités de l'esprit comme monde spirituel – le monde gréco-romain, l'Ancien Régime et le monde de la moralité – est présentée dans la *Phénoménologie de l'esprit* à travers une histoire. Chaque histoire d'un monde spirituel est l'histoire d'une désagrégation, d'une dislocation, d'une décomposition. L'histoire du monde – des mondes spirituels – est l'histoire de trois désagrégations successives : désagrégation de la vie éthique, désagrégation du monde de la culture, désagrégation de la vision morale du monde. Chaque désagrégation d'un monde spirituel s'achève par une expérience en laquelle l'esprit fait l'épreuve de sa propre mort. En chacune l'esprit finit par faire l'expérience de sa propre mort avant de renaître sous une figure nouvelle, qui témoigne d'une nouvelle immédiateté, d'une nouvelle unité, d'une nouvelle vivacité, bref d'une plus grande proximité de l'absolu avec lui-même.

Le monde de la vie éthique forme une histoire qui conduit à l'Empire romain, en lequel chaque citoyen est reconnu en tant que personne juridique, est par là même détaché de tout ancrage dans une communauté, dans une tradition, et finit dès lors par se concevoir lui-même comme un atome indépendant porteur de droits. Ainsi la vie éthique – l'Antiquité – s'achève-t-elle par le triomphe d'un universel éparpillé, par le règne de l'individualisme, donc par une décomposition mortifère de l'esprit :

« [...] les individus valent maintenant selon leur être pour soi individuel comme des essences par soi [Selbstwesen] et des substances. L'universel, qui est éparpillé dans les atomes que sont les individus absolument multiples, cet universel ou cet esprit mort [dieser gestorbene Geist], est une égalité en laquelle tous valent comme chacun, comme personne » (260, II 44, 414-415).

L'avènement et le rayonnement du christianisme témoignent d'un renouveau de l'esprit, d'un monde nouveau. L'esprit, qui était sur le point de disparaître en se décomposant dans la multitude des sujets juridiques, renaît de ses cendres, mais sous une forme profondément nouvelle : l'esprit est devenu monde de la culture, de la formation. Cet esprit nouveau, qui porte l'empreinte du christianisme, qui se met en place à l'époque des invasions germaniques, et acquiert sa consistance dans la féodalité, va à nouveau subir l'épreuve de sa propre dislocation. L'*Aufklärung* est une des dernières étapes de ce processus de décomposition. La dernière figure du monde de la culture, celle à laquelle conduit directement l'esprit des Lumières,

à savoir la « liberté absolue » revendiquée au cours de la Révolution française, témoigne à nouveau, comme l'esprit de l'empire romain, d'une dégénérescence qui va jusqu'à amener l'esprit à faire l'épreuve de sa propre mort, comme le révèle l'expérience de la Terreur en laquelle échoue la Révolution française.

Nouvelle renaissance de l'esprit depuis l'épreuve de sa mort : sur la base de l'expérience de la Terreur prend forme un État qui sera aussi peu en extériorité par rapport aux citoyens que ne l'était la Cité grecque. Ayant ressenti, à travers l'expérience de la Terreur, « la crainte de leur maître absolu, la mort », les individus renoncent à leur obstination – récuser toute particularisation, tout ancrage concret, toute appartenance si ce n'est leur appartenance à une humanité abstraite ou à leur espèce – et « reviennent à leur effectivité substantielle » (321, II 138, 504), s'ordonnent à nouveau dans des communautés articulées au sein d'un État. Cependant, parallèlement à la formation de cet État, dont la *Phénoménologie de l'esprit* ne parle pas, l'esprit, ébranlé par l'épreuve de sa propre mort dans l'expérience de la Terreur, s'est réfugié « dans un autre pays de l'esprit conscient de soi » (323, II 141, 506), à savoir dans le pays de la moralité, donnant naissance à une nouvelle figure de l'esprit comme monde spirituel : l'esprit certain de lui-même. En même temps qu'elle fait comprendre aux individus qu'ils doivent se ranger, s'incruster dans une vie communautaire, trouver leur place au sein d'un État qui les englobe, l'expérience de la Terreur fait fuir l'esprit dans un tout autre domaine que celui de la politique : elle provoque le désir généralisé d'un refuge dans le pays de la moralité. D'après la *Phénoménologie*, l'expérience de la Terreur, étrangement, conduit directement et simultanément à deux figures distinctes de l'esprit comme monde spirituel : l'État comme réconciliation de la vie substantielle et des consciences individuelles, d'une part, et, d'autre part, la moralité. D'une part un État au sein duquel les citoyens acceptent à nouveau de se particulariser (mais qui, en principe, fait droit au principe de subjectivité, donc à la moralité), d'autre part la vision morale du monde, d'après laquelle l'essence de chacun réside dans la conformité à la Loi comme universalité formelle, c'est-à-dire dans le dépassement de ses particularités, de ses inclinations sensibles.

La moralité en tant qu'expression d'un monde spirituel, d'un monde historique, se manifeste initialement sous la forme d'un esprit capable d'une nouvelle immédiateté, à savoir sous la forme de la conscience morale kantienne. Et cette nouvelle forme de l'esprit comme monde historique, la vision morale du monde, va à nouveau faire l'épreuve de sa propre désagrégation. La conscience morale [das moralische Bewusstsein] va éprouver ses imperfections, se découvrir hypocrite et envieuse, se concrétiser en se repliant sur soi, dans son for intérieur, dans la « bonne conscience » [Gewissen], laquelle va être amenée à se conduire comme une « belle âme », qui va elle-même être incitée à condamner toute action, même celle du héros : « il n'y a pas de héros pour son valet de chambre » (358, II 195, 553). La réconciliation ultime ne pourra advenir que dans la réconciliation de la belle âme qui condamne et de la conscience condamnée. Le sens de cette réconciliation ultime ne peut s'éclaircir, d'après la *Phénoménologie de l'esprit*, que si l'esprit passe dans une tout autre histoire. Non plus l'histoire de l'esprit tel qu'il s'est déroulé « objectivement », mais l'histoire de l'esprit tel qu'il s'est déployé dans la conscience de lui-même. L'esprit sous la forme de la conscience de soi, c'est d'abord la religion.

L'esprit comme histoire de la conscience de soi de l'esprit, c'est l'histoire de la religion, c'est-à-dire l'histoire de Dieu, plus précisément l'histoire de la conscience que Dieu acquiert de lui-même à travers l'histoire de la religion.

Quelle est la place qui revient à l'Aufklärung au sein même du développement de l'esprit rendu étranger à lui-même ?

Si opposés qu'ils soient l'un à l'autre, le monde grec et le monde romain, le monde de la Cité et l'empire romain, ont un point commun, par lequel ils se distinguent l'un et l'autre du monde moderne (chrétien) : ils ignorent l'opposition de la culture (de la formation) et de la nature. Certes le monde grec laisse éclater en son sein l'opposition de la nature et de la convention, de la loi divine et de la loi humaine, de la loi de la famille (expression de la loi divine) et de la loi de la Cité (expression de la loi des citoyens), de la loi nocturne et de la loi diurne. Oppositions symbolisées aux yeux de Hegel par le conflit entre Créon et Antigone<sup>3</sup>, et qui va se radicaliser au sein de l'empire romain par l'éparpillement de l'Universel dans les individus. Pourtant le monde grec et le monde romain ignorent l'un et l'autre l'opposition de la culture et de la nature car, d'après Hegel, dans l'un comme dans l'autre la loi continue d'assigner à chacun une place qui lui revient, en principe, par nature. Dans l'un comme dans l'autre, chacun y reçoit son essence comme une nature. En ce sens on pourrait dire que le monde ancien, d'après Hegel, est dominé par ce que l'existentialisme appellera l'essentialisme : chacun, en principe, y vit, ou doit y vivre, selon sa nature, selon son essence, c'est-à-dire selon sa naissance : soit selon sa nature constituée par la vie éthique, par les mœurs de la Cité et de la famille, soit selon sa nature strictement juridique. En un mot le monde ancien, le monde de l'esprit vrai ou monde de la *Sittlichkeit*, est un monde de la nature. En revanche le monde moderne – l'Ancien Régime – est un monde de la culture, c'est-à-dire un monde au sein duquel les individus sont appelés à se former eux-mêmes, à s'arracher à ce qu'ils sont par nature, à se rendre étrangers à leur propre nature, et dès lors à engendrer un processus d'universalisation. Incités à se dépasser, à surmonter leurs particularisations naturelles, les individus font l'expérience d'une scission entre ce qu'ils sont immédiatement et ce qu'ils doivent devenir en se cultivant, en se formant, d'une coupure entre un ici-bas et un au-delà. Or l'histoire du monde de la culture conduit à nouveau, tout comme l'histoire du monde gréco-romain, vers une désagrégation de l'esprit ? Quelle est la place des Lumières dans l'histoire de cette désagrégation de l'esprit comme monde de la culture ?

Puisque la particularité naturelle n'a pas d'effectivité, que l'individu ne vaut que dans la mesure où il surmonte toute détermination naturelle, donc ne vaut que comme universel, tous les individus, au sein du monde chrétien, se reconnaissent

---

3. Curieusement, Hegel ne prend pas en considération le fait que Créon prétend se conformer strictement à la Loi *divine* quand il refuse d'accorder une tombe à celui qui, à ses yeux, a été un traître. Créon pense en effet que jamais les dieux n'accepteraient que soit enseveli celui « qui était venu pour incendier leurs temples ». C'est en raison d'une loi divine qu'il interdit de rendre hommage au cadavre d'un malfaiteur : jamais, affirme-t-il, on a vu « les dieux honorer les malfaiteurs » (cf. Sophocle, *Antigone*, vers 283-288).

comme des égaux : ce qui les différencie (leurs manières, leur caractère, leurs particularités) est perçu comme inessentiel, n'a pas sa place dans le monde réel, c'est-à-dire idéal. Cette égalité advenue avec le christianisme est tout autre, d'après Hegel, que l'égalité juridique des personnes instituée dans l'empire romain. Non pas seulement parce que dans le monde romain l'égalité n'était pas reconnue comme égalité des hommes en tant qu'hommes, mais seulement comme égalité des hommes en tant que citoyens romains, mais aussi et principalement parce qu'elle était considérée comme « naturelle », comme une égalité « de naissance », ce qui, dans la perspective moderne (chrétienne), représente, d'après Hegel, une contradiction dans les termes. La conscience moderne n'a de réalité que dans la mesure où elle s'arrache à toute détermination reçue, c'est-à-dire dans la mesure où elle se forme elle-même, s'universalise, surmonte toute donnée particulière. Par conséquent dans le monde chrétien les hommes ne deviennent égaux que dans la mesure où ils s'universalisent, ce qui signifie que l'égalité dans son sens proprement moderne ne peut pas, en principe, Hegel le souligne, être comprise comme une égalité de fait, naturelle, de naissance.

« Cette égalité avec tous n'est donc pas cette égalité du droit [du droit romain], elle n'est pas cette reconnaissance immédiate et cette valeur immédiate dont bénéficie la conscience de soi par le seul fait qu'elle est ; au contraire : que la conscience de soi vaille vient de ce que, par la médiation qui consiste à se faire étrangère à soi, elle s'est elle-même rendue conforme à l'universel » (267, II 55, 426).

Bien entendu, Hegel ne peut manquer de le constater : l'idée d'une égalité de naissance entre tous les hommes s'insinue dans la conception que les Lumières se font de l'humanité de l'homme, et elle s'affiche ouvertement au cœur même de la Révolution française. Les Constitutions démocratiques le proclament en toutes lettres : tous les hommes naissent égaux. Mais cette idée d'une égalité de naissance ne traduit nullement, aux yeux de Hegel, un progrès, mais bien plutôt une perversion du sens moderne (chrétien) de l'égalité. En un sens, l'égalité chrétienne pervertie (par les Lumières et la Révolution française) en égalité naturelle, de naissance, se confond avec l'égalité juridique romaine : l'une et l'autre attestent un éparpillement de l'universel, l'une et l'autre se conçoivent sur la base d'un émiettement naturel de l'universel, l'une et l'autre conduisent au règne de l'individualisme, donc l'une et l'autre emportent l'esprit vers l'expérience de sa propre mort.

### *Quelques paradoxes*

Cette brève présentation de la manière dont Hegel situe les Lumières au sein du développement général de l'esprit laisse entrevoir une série de paradoxes.

Premier paradoxe : ce que nous appelons l'époque des Lumières (la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle) n'est pas simplement, aux yeux de Hegel, l'époque des Lumières mais bien plutôt l'époque de deux modalités distinctes de l'esprit objectif, qui se chevauchent et entrent en concurrence : d'une part l'esprit des Lumières, qui relève du monde de la culture, de l'esprit devenu étranger à soi, d'autre part l'esprit certain de lui-même, qui prend naissance avec la morale du sentiment, dont on



trouve les prémices dans certaines œuvres de Rousseau, et qui s'exprime à travers certaines œuvres de Kant, Schiller ou Goethe.

Second paradoxe : non seulement deux esprits essentiellement distincts se confrontent au cours de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais ils peuvent s'exprimer au sein de l'œuvre d'un même auteur. Ainsi Goethe et Schiller sont-ils représentatifs tantôt de l'esprit des Lumières, tantôt de l'esprit certain de lui-même. De même Rousseau : par son *Contrat social* il annonce la forme ultime de l'esprit étranger à soi, la liberté absolue revendiquée pendant la Révolution française, mais par ses *Confessions* il anticipe une figure de l'esprit certain de lui-même, celle de la « belle âme » justifiant ses actions passées en appelant à ses propres convictions.

Troisième paradoxe : la philosophie morale de Kant, fondée sur l'idée d'une autonomie de la raison, ne relève pas de l'esprit des Lumières. Elle témoigne au contraire d'une rupture profonde avec celui-ci puisqu'elle n'appartient plus au monde de la culture mais relève de l'esprit certain de lui-même.

Quatrième paradoxe : l'esprit des Lumières n'exprime pas une rupture avec ce que nous appelons l'Ancien Régime, il est au contraire l'aboutissement d'une histoire qui remonte aux origines de la féodalité.

Cinquième paradoxe : c'est précisément à l'époque où elle pénètre dans les mœurs, s'affirme explicitement dans les rapports sociaux, que l'idée chrétienne d'égalité se pervertit, perd son sens proprement moderne, proprement chrétien, authentique. En imprégnant la vie collective, l'idée authentique d'égalité se métamorphose en effet en une égalité prétendument naturelle. Comme si l'idée d'égalité entre les hommes ne pouvait s'imprimer dans les manières de vivre sans se naturaliser, comme si elle ne pouvait se concrétiser sans se corrompre.

Sixième paradoxe : l'égalité de naissance proclamée par la Révolution française se confond avec l'égalité des personnes affirmée par le droit romain ; l'une et l'autre se présentent en effet comme une égalité naturelle entre des individus atomisés.

Septième paradoxe : la foi [Glaube] critiquée par les Lumières n'a rien à voir avec la véritable religion ; elle ne représente en effet, d'après Hegel, que la religion envisagée du point de vue de la conscience, et non pas la religion comme conscience de soi de Dieu.

Huitième paradoxe : la religion en son sens authentique, la religion qui se présente comme conscience de soi de Dieu, est à vrai dire représentée par une conscience humaine, et cependant elle n'est pas pour autant réductible à un point de vue de la conscience finie sur Dieu.

Neuvième paradoxe : l'expérience du monde qui advient avec les Lumières reste plus éloignée de la vérité que l'expérience religieuse, si archaïque que soit celle-ci, car les Lumières ignorent l'expérience spirituelle la plus élevée, celle de l'esprit qui se reconnaît en lui-même.

## 2. Le combat des Lumières contre la foi

Quand le combat des Lumières contre la foi commence, l'infection s'est déjà répandue



L'expérience moderne (chrétienne) du déchirement, l'expérience de la division entre un au-delà et un ici-bas, conduit finalement à l'opposition de la foi et de la pure intelligence. D'une part le monde de la foi : la conscience s'évade du monde d'ici bas pour tenter de se retrouver dans un monde idéal ; l'esprit (la véritable réalité) est pour elle au-delà des déterminations sensibles de ce monde. D'autre part le monde de la pure intelligence : par son universalisation, le Soi a pénétré toute objectivité, rien ne peut encore se présenter à lui comme étant purement et simplement une chose en soi ; il a réduit tout ce qui est objectif à l'être pour soi de la conscience de soi, et a conféré l'universalité à cet être pour soi.

Foi et pure intelligence ne sont pas des figures abstraites de la subjectivité, des figures de la conscience individuelle, mais les figures d'un monde spirituel. De même que la pure intelligence est comme le scepticisme, mais un scepticisme devenu monde spirituel, un scepticisme incarné dans des mœurs, de même la foi est comme la conscience malheureuse, mais une conscience malheureuse devenue monde spirituel. La foi et la pure intelligence, engendrée l'une et l'autre par la coupure de l'au-delà et de l'ici-bas, entrent en conflit au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle.

L'opposition de la foi et de la pure intelligence est une opposition entre deux formes de puretés. D'une part la pureté d'une conscience non engagée dans le monde d'ici-bas, d'autre part la pureté d'une conscience qui a accompli la tâche prescrite par le monde de la culture : nier tout contenu positif, toute particularité, au sein d'un mouvement qui témoigne d'une élévation vers l'Universel. Opposition entre deux puretés, ou encore entre une conscience qui a un contenu mais sans en avoir l'intelligence (la foi), et une conscience qui est intelligente mais sans avoir un contenu (la pure intelligence). Opposition entre une conscience qui reste absorbée par son objet, et une conscience qui est sur le mode de la pure conscience de soi. Opposition entre le vrai comme substance et le vrai comme sujet. Opposition qui va virer en un conflit frontal.

Déterminées à écraser la foi, coupable à leurs yeux d'irrationalité, les Lumières prennent l'initiative du combat. Elles commencent par attaquer par le biais du trait d'esprit, du *Witz*.

« La pure intelligence sait la foi comme ce qui est opposé à elle, à la raison et à la vérité. Pour elle, la foi est, en général (im allgemeinen), un tissu de superstitions, de préjugés et d'erreurs ; aussi estime-t-elle, en outre, que la conscience de ce contenu s'organise en un empire de l'erreur » (294, II 96, 465).

Cet empire de l'erreur, au sein duquel, d'après les Lumières, se meut la foi (cet empire de l'erreur qui, à vrai dire, est une création des Lumières elles-mêmes), se compose de trois moments : la masse universelle (die allgemeine Masse), c'est-à-dire le peuple candide, naïf et ingénu (unbefangen), qui se laisse bernier ; le clergé (*die Priesterschaft*), qui trompe sciemment le peuple ; enfin le despote, qui réunit en lui la sottise du peuple et la mauvaise intention du clergé. Les Lumières visent à libérer le peuple de la tromperie du clergé et de l'exploitation du despote. Mais elles ne s'en prennent pas directement au clergé ou au despote, elles s'adressent d'abord au peuple, qui peut en effet être sensible à leurs arguments. En dépit de sa naïveté enfantine et de sa candeur, en dépit de sa sottise et de son esprit confus, le peuple,

d'après les Lumières, peut être libéré des tromperies du clergé et de l'exploitation du despote parce que la raison est déjà virtuellement en lui. Les Lumières vont donc chercher à agir directement sur la raison telle qu'elle est déjà là dans le peuple, c'est-à-dire sur une raison qui est déjà agissante sans être encore conscience d'elle-même comme raison (dans le peuple « le concept de la conscience de soi rationnelle » est déjà présent mais n'a pas encore « son être-là comme concept ») :

« La volonté du clergé trompeur et du despote oppresseur n'est donc pas l'objet immédiat de l'action des Lumières ; l'objet immédiat de leur action, c'est bien plutôt l'intellection sans volonté qui ne se singularise pas dans l'être-pour-soi, le concept de la conscience de soi rationnelle, qui a son être-là dans la masse, mais qui, au sein de celle-ci, n'a pas encore son être-là comme concept » (294, II 97, 466).

Parce que la conscience populaire est déjà virtuellement conscience de soi rationnelle, les Lumières vont se répandre dans tout le corps du peuple sans se heurter à la moindre résistance, et se diffuser sans se faire remarquer, comme une contagion (eine Ansteckung) qui n'apparaît que lorsqu'elle est déjà devenue une épidémie :

« C'est seulement quand la contagion s'est répandue qu'elle est pour la conscience qui s'est abandonnée à elle de manière insouciant. (...) Par conséquent, dès que la pure intellection est pour la conscience, elle s'est déjà répandue ; le combat contre elle trahit le fait que l'infection s'est déjà produite ; il vient trop tard et chaque remède ne fait qu'aggraver la maladie, car celle-ci a attaqué la moelle de la vie spirituelle, c'est-à-dire la conscience dans son concept ou sa pure essence elle-même ; c'est pourquoi il n'y a pas non plus dans cette conscience la moindre force qui pourrait surmonter cette maladie (295, II 98, 467-468).

« Mais maintenant, comme un esprit invisible et imperceptible, la maladie s'insinue de part en part dans les parties nobles, et s'est bientôt rendue profondément maîtresse de tous les viscères et membres de l'idole inconsciente, et "un beau matin elle donne un coup de coude au camarade et patatras, l'idole est par terre"<sup>4</sup> – un beau matin : celui d'un jour dont le midi n'est pas sanglant si la contagion a pénétré tous les organes de la vie spirituelle ; ensuite seule la mémoire conserve encore, comme une histoire qui est passée on ne sait comment, la figure précédente de l'esprit, mais sous son aspect mort ; et le nouveau serpent de la sagesse, placé en hauteur pour l'adoration, s'est ainsi dépouillé sans douleur seulement d'une peau flétrie » (295-296, II 98-99, 468).

Quand les Lumières commencent à se répandre, à émerger comme une nouvelle figure de l'esprit, elles sont déjà au cœur de la foi comme un ver dans le fruit. En réalité, elles n'ont déjà plus d'ennemi : l'adversaire est déjà contaminé, car la foi n'a déjà plus confiance en elle. Du monde de la foi, ne subsiste plus qu'une foi qui n'est plus que le souvenir de la foi, c'est-à-dire une foi sans vie.

4. Hegel cite à nouveau une phrase du *Neveu de Rameau* dans la traduction allemande de Goethe. Voici le texte original de Diderot, d'où est extraite la citation : « L'empire de la nature, et de ma trinité, contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront jamais : le vrai qui est le père, et qui engendre le bon qui est le fils ; d'où procède le beau qui est le saint esprit, s'établit tout doucement. Le dieu étranger se place humblement à côté de l'idole du pays ; peu à peu, il s'y affermit ; un beau jour il pousse du coude son camarade ; et patatras, voilà l'idole en bas. » Denis Diderot, *Le neveu de Rameau*, ed. Jean Fabre, Genève : Droz, p. 82. La « trinité » interprétée par Diderot est une idée qui suggère que l'homme accède à la vérité et à la bonté par l'intermédiaire du beau.

*Les Lumières en pleine sottise*

C'est à juste titre, d'après Hegel, que les Lumières voient dans la conscience croyante une conscience qui produit son objet.

« Les Lumières caractérisent à juste titre la foi comme étant une telle conscience ; elles disent en effet de la foi que ce qui est pour elle l'essence absolue est un être de sa propre conscience, est sa propre pensée, un quelque chose de produit par la conscience. Les Lumières voient donc dans la foi une erreur et une fable (Erdichtung) qui portent sur ce qu'elles sont elles-mêmes » (297, II 101, 471).

Les Lumières ont tout à fait raison de dire que la foi produit son objet, à savoir l'essence absolue. Pourtant, précise Hegel, elles ont tort d'en conclure que la foi est une erreur et une fable. Elles ont raison de dire que la foi produit son objet, car en effet l'objet de la foi n'est autre que l'essence humaine elle-même. L'essence divine à laquelle se rapporte la foi est l'essence humaine, mais l'essence humaine purifiée : dépouillée de ses imperfections, dégagée de son ancrage dans le fini, sublimée. C'est à juste titre que les Lumières disent à la conscience croyante, à la foi : votre essence absolue est le produit de votre propre pratique. Mais elles ont tort de penser que la conscience croyante s'ignore comme productrice de son objet, qu'elle recevrait son objet comme un objet étranger, en lequel elle se nierait et se perdrait. Car la foi sait parfaitement que c'est par elle que son objet se produit, que celui-ci est « une pure essence de sa conscience ». En disant à la foi qu'elle produit son objet, les Lumières ne lui apprennent donc rien :

« Les Lumières, qui veulent enseigner la nouvelle sagesse à la foi, ne lui disent par là rien de nouveau, car l'objet de la foi, pour celle-ci également, est précisément ceci, à savoir une pure essence de sa propre conscience, de sorte que cette conscience croyante ne se pose pas comme perdue et niée dans son objet, mais plutôt se fie à lui, c'est-à-dire se trouve en lui en tant que cette conscience ou comme conscience de soi » (297, II 101-102, 471).

En quel sens la foi produit-elle son objet ? Et dans quelle mesure le sait-elle ?

Elle sait qu'elle produit son objet en ce sens que celui-ci, l'essence absolue, n'est pas, dans la pratique religieuse, au-delà du peuple des fidèles, au-delà de la conscience croyante. En un mot l'essence absolue à laquelle se rapporte la foi est l'esprit de la communauté : *der Geist der Gemeinde*.

« L'obéissance et le faire constituent un moment nécessaire, grâce auquel s'établit la certitude de l'être dans l'essence absolue. Ce faire de la conscience n'apparaît certes pas de telle manière que l'essence absolue elle-même en soit le produit. Cependant, l'essence absolue à laquelle se rapporte la foi est, essentiellement, non pas l'essence abstraite qui serait au-delà de la conscience croyante, mais elle est bien plutôt l'esprit de la communauté, elle est l'unité de l'essence abstraite et de la conscience de soi » (298, II 102, 471-472).

L'esprit de la communauté n'est que par l'activité productrice des consciences. Or l'essence absolue, Dieu, n'est que par l'esprit de la communauté. Donc c'est bien l'activité des consciences, à savoir le culte de la communauté, qui engendre Dieu. Dieu, du point de vue de la foi, n'est pas seulement en et pour soi, il est aussi pour nous et par nous. Cependant Hegel souligne le fait que pour la foi Dieu n'est pas

seulement par nous, il est aussi en soi et pour soi. Autrement dit il est irréductible à l'humain, il est aussi au-delà de la conscience.

« Un tel esprit [l'esprit de la communauté] n'est cela [essence absolue] que par l'activité productrice de la conscience – ou plutôt il ne l'est pas [essence absolue] sans être produit par la conscience ; car, si essentielle que soit l'activité productrice [das Hervorbringen], elle n'est pas non plus, et cela d'une manière tout aussi essentielle, le seul fondement de l'essence, mais elle est seulement un moment. L'essence est en même temps en et pour elle-même » (298, II 102-103, 472).

En résumé : il est vrai que le Dieu des chrétiens est engendré par le culte de la religion chrétienne, et engendré comme essence de l'homme purifiée, mais il est vrai aussi que le divin est irréductible à l'humain.

Les Lumières prétendent (mais aussi la foi) que c'est l'essence humaine que l'homme se représente quand il se représente l'essence divine (une essence humaine purifiée, dépouillée de ses accidents). Mais alors elles se contredisent quand elles soutiennent que la religion constitue un corps étranger dans le développement de la pensée humaine. Elles affirment en effet que la religion est « l'empire de l'erreur », et que les erreurs qu'elle véhicule ont été introduites artificiellement dans les consciences par la tromperie des prêtres et les ruses du despote. L'essence même à laquelle se rapporte la foi serait donc, d'après l'esprit des Lumières, quelque chose d'étranger à la conscience de soi.

« Seulement, les Lumières sont ici en pleine sottise [*völlig töricht*] ; la foi fait l'expérience des Lumières comme d'un discours qui ne sait pas ce qu'il dit et n'entend pas la chose dont il s'agit lorsqu'il parle de tromperie des curés et d'illusion du peuple. Les Lumières s'expriment comme si, par un tour de passe-passe des prêtres prestidigitateurs, quelque chose d'absolument *étranger* et *autre* était refilé à la conscience en guise d'essence (...). Comment illusion et tromperie pourraient-elles se produire là où la conscience a dans sa vérité immédiatement la certitude de soi-même ; là où elle se possède soi-même dans son objet, en s'y trouvant aussi bien qu'en s'y produisant » (298-299, II 103-104, 472-473).

Bref, s'agissant de son essence même, de son identité fondamentale, la conscience ne pourrait être trompée par une autorité qui lui serait purement étrangère et extérieure.

Les Lumières ne voient pas – c'est cet aveuglement qui est constitutif, d'après Hegel, de leur fondamentale illusion – que la religion est intrinsèquement rationnelle. L'opposition de la foi et de la pure intelligence ne pourrait être surmontée par un combat contre la religion. Quand il aura fait l'expérience de ses propres illusions à travers les expériences de la conscience morale, l'esprit découvrira la rationalité qui est à l'œuvre dans la religion elle-même, saisira le sens spéculatif de la religion, comprendra que les représentations religieuses sont susceptibles de se traduire rationnellement, expriment un contenu qui peut s'énoncer sous la forme du concept. En croyant montrer que la religion est en elle-même irrationnelle, l'*Aufklärung* va se révéler elle-même irrationnelle.

### *Comment la foi fait-elle l'expérience des Lumières ?*

« Voyons encore comment la foi fait l'expérience des Lumières (*wie der Glaube die Aufklärung erfährt*) en l'envisageant dans les moments *différenciés* de sa conscience » (299, II 104, 473).

La conscience croyante se compose de trois moments différenciés : son objet (Dieu), son fondement (les témoignages), ses pratiques (le service religieux ou le culte). Elle va faire l'expérience des Lumières en subissant de la part de celles-ci une attaque dirigée contre chacun de ses trois moments.

Premier moment de la foi : Dieu. La foi se voit reprocher par les Lumières de se rapporter au divin à la manière des païens, c'est-à-dire par la médiation d'idoles, soit à travers des statues, soit par l'intermédiaire de l'hostie.

« L'intellection pure dit par conséquent au sujet de la foi que son essence absolue est un morceau de pierre, un bloc de bois qui a des yeux et ne voit pas, ou encore un peu de pâte à pain qui a poussé dans le champ, est transformée par les hommes et restituée à la terre – ou de quelque autre manière par laquelle la foi anthropomorphise l'essence, s'en fait un objet et une représentation » (300, II 105, 474).

Second moment de la foi : le fondement de sa certitude. Les Lumières engagent un combat contre la conscience croyante en soulignant le caractère historique et contingent des témoignages auxquels elle se fie. La foi prétend à un rapport immédiat avec l'essence absolue, et cependant le fondement d'un tel rapport immédiat n'est qu'un « savoir contingent portant sur des événements contingents ».

« La pure intellection s'imagine donc ici que la foi religieuse (*sie dichtet dem Glauben an*) fonde sa certitude sur certains *témoignages historiques singuliers* qui, considérés en tant que témoignages historiques, ne garantiraient certes pas, à propos de leur contenu, ce degré de certitude que nous donne les informations des journaux sur un événement quelconque » (300-301, II 106, 475).

Troisième moment de la foi : ses pratiques. La croyance religieuse est accusée par les Lumières de s'adonner à des pratiques antinaturelles. L'abstinence, le jeûne, le sacrifice témoigneraient d'un mépris à l'égard de la vie telle qu'elle nous est donnée par la nature.

### *Les trois répliques de Hegel aux trois accusations lancées par les Lumières contre la foi*

Idolâtrie, acquiescement irréfléchi à de prétendus témoignages historiques, pratiques douteuses qui dénaturent la vie : face à ces trois accusations contre la foi, Hegel va se faire d'emblée l'avocat de la conscience croyante en cherchant à montrer que les Lumières manifestent une incompréhension foncière à l'égard de l'essence de la religion.

*Première réplique aux Lumières* : certes, Dieu ne peut être présenté sous l'aspect d'une matière ; mais précisément l'esprit religieux ne voit pas la matière de la statue mais le dieu lui-même qu'elle représente, de même que le catholique ne voit

pas la matière de l'hostie, ou l'hostie comme matière, mais la présence du Christ dans l'hostie. Seul l'au-delà est vénéré, en aucune façon la matière à travers laquelle il est visé, qui n'est même pas aperçue comme telle.

« Ce que la foi vénère n'est pour elle en aucune façon ni pierre ni bois, ni pâte à pain, ni quelque autre chose sensible temporelle. S'il vient à l'idée des Lumières de dire que l'objet de la foi est pourtant cela *aussi*, ou même qu'il est cela en soi et en vérité, alors il faut reconnaître que, d'une part, la foi connaît également bien cet *aussi* mais qu'il est pour elle en dehors de son adoration ; mais que, d'autre part, pour elle la pierre et de telles choses ne sont absolument pas quelque chose qui serait *en soi*, mais en soi, pour elle, est seulement l'essence de la pure pensée » (300, II 105-106, 474-475).

*Seconde réplique de Hegel aux Lumières* : certes, les témoignages du divin sont historiques, et les faits historiques sont contingents ; mais la conscience religieuse ne sépare pas le fait historique de son sens éternel. La foi est relation naïve à l'absolu, qui ne lie nullement sa certitude à un savoir portant sur des événements contingents. Sa certitude se fonde bien plutôt sur un témoignage de l'esprit à l'esprit, qui advient aussi bien à l'intérieur de la conscience individuelle (comme dans le protestantisme) que dans la présence spirituelle du Christ à la communauté, c'est-à-dire par la participation de toute la communauté à l'esprit (comme dans la religion catholique).

« En fait cependant il ne vient pas à l'idée de la foi de lier sa certitude à de tels témoignages et à de telles contingences ; dans sa certitude, la foi est relation ingénue (*unbefangenes Verhältnis*) à son objet absolu (...) ; mais cette conscience est le fondement se médiatisant lui-même de son savoir (*der sich selbst vermittelnde Grund seines Wissens*) ; c'est l'esprit lui-même qui est le témoin de lui-même aussi bien dans l'intérieur de la conscience *individuelle* que par la présence universelle de la foi de tous en lui » (301, II 107, 475-476).

*Troisième réplique de Hegel* : certes, la croyance religieuse n'est pas purement contemplative, elle exige l'austérité et l'ascétisme, se concrétise dans des pratiques qui vont à l'encontre des tendances naturelles ; mais c'est précisément par ce biais, par sa concrétisation dans des pratiques, que la conscience peut surmonter sa naturalité, et ainsi devenir conscience de soi universelle. Du reste les Lumières elles-mêmes reconnaissent la nécessité d'une élévation au-delà des particularités naturelles, elles admettent l'intériorité, mais elles s'en tiennent hypocritement à l'intention d'un dépassement de la nature, elles se contentent de l'intériorité sans les œuvres :

« Car les Lumières affirment encore comme pure intention la nécessité d'une élévation au-dessus de l'existence naturelle, au-dessus de l'avidité des moyens d'existence ; seulement elles trouvent insensé et injuste que cette élévation doive être démontrée par le fait » (302, II 108-109, 477).

Ces trois répliques semblent se présenter comme trois réponses sans appel. Elles semblent conduire à la conclusion que le combat des Lumières contre la foi s'achève sous la forme d'une critique purement externe : n'ayant rien compris au sens de la religion, les Lumières, semble dire Hegel, ne la mettent en pièce que sur la base de leurs propres principes. En outre cette critique hégélienne des Lumières semble elle-même purement externe. De même que les attaques contre la foi



– idolâtrie, acquiescement à des témoignages contingents, pratiques antinaturelles – ne viennent pas de la foi elle-même, de ses propres principes, mais de l'extérieur, de même les trois répliques de Hegel ne viennent pas des Lumières elles-mêmes, mais précisément de Hegel. C'est au nom de sa propre conception de la religion que Hegel suggère que les Lumières ne comprennent rien à la religion. Dès lors, si on en restait là, l'opposition entre la foi et les Lumières se figerait, leur conflit s'éterniserait : la foi resterait enfermée dans sa croyance, et les Lumières dans leur conviction. Le mouvement dialectique (le mouvement d'une conscience qui se dépasse sous l'effet de son autocritique) se bloquerait. En réalité, comme Hegel va le souligner, la critique de la foi par les Lumières, contrairement aux apparences, est une critique interne. C'est la raison pour laquelle la foi ne pourra pas récuser le « droit des Lumières » contre elle.

Avant de montrer en quel sens les Lumières ont un « droit » contre la foi, un droit que celle-ci ne pourra récuser, Hegel laisse les Lumières se présenter elles-mêmes, c'est-à-dire exposer leur propre conception du monde.

*Et maintenant, quoi d'autre ?*

L'*Aufklärung* se donne à connaître à la foi comme une réalité négative : elle se présente comme le contraire de la conscience croyante. Cependant, en se manifestant de manière négative elle se constitue comme réalité positive. En quoi consiste cette réalité positive des Lumières ? Autrement dit, quelle est la vision du monde qui anime l'esprit des Lumières ?

« Lorsque tout préjugé et toute superstition ont été bannis, alors vient la question : *et maintenant, quoi d'autre ?* [was nun weiter ?] *Quelle est la vérité que l'Aufklärung a répandue à leur place* (302, II 109, 477).

Ce qui reste après la critique des préjugés et de la superstition, la vérité diffusée par les Lumières, c'est une vision du monde. Cette « vérité » répandue par les Lumières se compose de trois moments : l'essence absolue (Dieu), l'individualité, le rapport entre individualité et l'essence absolue.

*Premier moment de la vérité de l'Aufklärung : l'essence absolue, Dieu.* Tout ce qui relève de l'au-delà est purement et simplement au-delà, donc inconnaissable, irréprésentable, indéterminé. Tout contenu déterminé qui transcenderait la connaissance humaine doit être récuser comme une illusion. Puisque les Lumières ne conçoivent la détermination que comme quelque chose de sensible, d'individuel, de fini, de simplement humain, elles n'appréhendent l'essence absolue que comme une pure indétermination, un pur vide.

« Ce que les Lumières découvrent en fait de *détermination* dans cela même qui pour la foi est esprit absolu, elles le saisissent comme bois, pierre, etc., comme autant de choses effectives individuelles ; par là même qu'elles conçoivent de cette manière toute détermination en général, c'est-à-dire conçoivent tout contenu et remplissement de cet esprit comme une *finité* [Endlichkeit], comme *essence humaine et représentation*, l'essence absolue devient pour les Lumières un *vacuum* auquel aucune détermination, aucun prédicat ne peut être conjoint. Une telle conjonction [de l'essence absolue et d'un prédicat,



d'une détermination] serait en soi répréhensible : c'est précisément en elle que se sont formés les monstres de la superstition » (303, II 109, 478).

D'un côté l'indétermination de l'être pur, de l'universel abstrait de tout contenu, de l'être suprême ; d'un autre côté les choses sensibles avec leurs déterminations. C'est précisément l'accouplement de l'essence absolue et d'une détermination fine, la conjonction de l'essence absolue et d'un prédicat de celle-ci, qui, d'après les Lumières, est à l'origine de la superstition. D'où leur résolution de nier tout contenu qui semblerait dépasser l'essence humaine, la représentation, et de récuser toute détermination qui serait habitée par une dimension de transcendance. S'il y a détermination, elle est purement sensible, finie ; s'il y a essence absolue, elle est strictement indéterminée, insaisissable. En d'autres termes, le monde dont les Lumières font l'expérience est un monde radicalement dédivinisé ou désenchanté.

*Second moment de la vérité de l'Aufklärung : l'individualité en général.* Cette individualité désigne aussi bien la conscience individuelle que toute chose sensible individuelle. Puisqu'elle ne connaît que le sensible, puisque tout au-delà des déterminations sensibles est considéré comme vide de tout contenu, comme inconnaissable, la conscience s'en tient strictement à l'expérience sensible, donc revient à la certitude sensible. Non pas à la certitude sensible qui caractérisait la première figure de la conscience, la conscience naturelle *immédiate*, mais à une nouvelle forme de certitude sensible : une certitude sensible qui est le *résultat* d'une critique de toutes les fausses certitudes, c'est-à-dire de toutes les certitudes qui concernent un au-delà du sensible. Le monde des Lumières est un monde réduit aux choses sensibles, qui sont seulement ce qu'elles sont immédiatement. Les Lumières prétendent justifier cette réduction par l'échec des tentatives philosophiques de saisir un au-delà du sensible. Et puisqu'il ne peut y avoir de certitude que sensible, la certitude que la conscience a de sa propre existence est elle-même interprétée comme une certitude sensible : la certitude du « je suis » est simplement empirique. L'homme est ramené à ses inclinations sensibles, les individus à leur égoïsme naturel, les rapports sociaux à de simples conventions. Les Lumières s'appliquent à se modeler un monde sans énigme, sans opacité, sans profondeur.

*Troisième moment de la vérité de l'Aufklärung : le rapport entre les deux premiers moments, entre les individualités et l'essence absolue.* L'intellection pure va au-delà du simplement donné, car elle voit en toute chose non seulement ce qu'elle est immédiatement mais aussi ce qu'elle est sans l'être immédiatement. Cependant l'au-delà du donné sensible est pour elle un au-delà vide.

« L'intellection a pour au-delà de ce qui est ainsi inégal ou autre le *vide*, avec lequel elle met donc en relation l'effectivité sensible » [304, II 111, 479]

D'un côté elle ne connaît que le fini, réduit à une pure matière, à du sensible sans signification intrinsèque, à de l'être qui ne reçoit sa signification que par un autre. D'un autre côté elle met l'effectivité sensible en relation avec un au-delà sans contenu, interprété comme l'en soi. Reliée à un en soi qui est vide, la réalité sensible est interprétée à la fois comme un en soi et comme ce qui n'est que pour autre chose. Elle est en soi en tant que chose qui persiste comme chose subsistante, et elle est niée comme en soi en tant qu'elle reçoit sa signification de l'extérieur. La pure

intellection interprète toute chose à partir de cette double structure catégoriale : être-en-soi comme universalité vide, comme chose subsistante donnée, d'une part et, de l'autre, chose qui est déterminée par la conscience. Tel est précisément l'outil ou la chose comme utile. La chose utile est en effet une chose qui se présente en elle-même, qui, contrairement à l'objet de consommation, se conserve au-delà de l'usage qui en est fait. Mais qui n'est rien en elle-même au-delà de l'usage qui en est fait. C'est une chose, qui en tant que telle est au-delà de ce qu'elle est immédiatement, mais elle est pour autre chose qu'elle-même et n'a de sens que par rapport à l'usage qui lui est assigné par une conscience.

« [...] tout est donc autant *en soi* qu'il est *pour autre chose*, ou : tout est *utile* [*alles ist nützlich*] » (304, II 112, 480).

Qu'est-ce qu'une chose ? Réponse des Lumières : un outil. La radicale déliaison du céleste et du terrestre, le désenchantement du monde, conduit à la réduction de toute chose au statut de moyen au service d'une fin assignée par l'homme.

Ce qui vaut pour les choses vaut aussi pour les hommes eux-mêmes. D'où une philosophie de l'homme développée par les Lumières, d'après laquelle l'homme est en soi sujet, centre de référence absolu, mais qui ne reçoit de détermination que dans la mesure où il est pour un autre. En soi, l'homme, d'après les Lumières, est un être qui vise exclusivement son bien-être, la satisfaction de ses désirs, et se sert de sa raison comme d'un instrument pour régler ses jouissances sensorielles. Comme tel il est « bon ». Mais il ne reçoit des déterminations concrètes que dans la mesure où il est pour un autre, c'est-à-dire dans la mesure où il est un être social, et, comme tel, inscrit dans un monde de l'utilité, où chacun utilise les autres et est utilisé par eux.

En tant qu'il est considéré comme un en soi, comme au-delà de ce qu'il est immédiatement, l'homme est bon, et centre de référence absolu : tout ce qui est autre que lui trouve sa signification dans l'utilité qu'il en retire.

« Tel qu'il est immédiatement, considéré comme conscience naturelle, l'homme est, *en soi, bon*, comme conscience individuelle, il est *absolu*, et de l'autre est pour lui ; et certes, étant donné que pour lui, entendu comme l'animal conscient de soi, les moments ont la signification de l'universalité, *tout* est pour son plaisir et ses délectations, et, tel qu'il est sorti des mains de Dieu, il se promène dans le monde comme dans un jardin planté pour lui » (304, II 112, 480).

L'homme des Lumières se pose à la fois comme un être naturel – l'animal doué de la conscience de soi – et comme le centre de référence ultime : rien n'est autre que lui qui ne soit pour lui. Le monde tel que le conçoivent les Lumières est sans opacité ni profondeur, mais en même temps il est appréhendé comme un paradis : il est comme un jardin planté pour l'homme. Il n'y a plus d'au-delà divin, et dès lors l'ici-bas n'est plus un ici-bas (par rapport à un monde divin) mais un là-devant (par rapport au sujet humain) : un objet offert à la domination des hommes ou un matériau mis à leur disposition.

L'homme semble tel qu'il est sorti des mains de Dieu : il est bon et se promène dans le monde comme dans un jardin planté pour lui. Tout est pour son plaisir et sa délectation. Mais en réalité son désir est démesuré. L'homme en soi est bon, certes,

mais son désir est cependant démesuré car, en tant que conscience de soi, l'homme n'est pas un animal comme les autres : il n'est pas enfermé dans un cercle prédéterminé de besoins mais ouvert à une multitude infinie de désirs. Il est désir, mais désir déparcellarisé, désir qui pousse à aller au-delà du déterminé, désir infini. Bref l'homme est désir en tant qu'*animal*, mais en tant qu'*animal conscient de soi* il n'est pas limité dans ses désirs.

Cependant, dans le cadre de l'utilitarisme des Lumières, le hasard fait bien les choses : l'homme, qui est un animal emporté dans des désirs illimités, est aussi un animal pourvu de la connaissance du bien et du mal. Il est tel qu'il est sorti des mains de Dieu (bon et entouré d'un jardin planté dont il dispose en vue de ses plaisirs), et cependant il a déjà cueilli les fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Car il est doué d'une raison qui peut lui servir d'instrument pour régler ses jouissances, pour limiter ses désirs illimités, c'est-à-dire se conserver à travers les désirs qui l'emportent au-delà de toute détermination.

« Il doit aussi avoir cueilli à l'arbre de la connaissance du bien et du mal ; il possède en cela une utilité [*einen Nutzen*] qui le distingue de tout autre être, car le hasard a voulu que sa nature, qui en soi est bonne, soit *aussi* constituée de telle sorte que la démesure [*das Übermaß*] des délectations lui nuise ; ou, bien plutôt, son individualité a *aussi son au-delà* en elle, peut aller au-delà de soi-même [*über sich selbst hinausgehen*] et se détruire. Là-contre, la raison est pour l'homme un moyen utile de limiter comme il convient cet acte d'aller au-delà [*dies Hinausgehen*], ou plutôt de se conserver soi-même dans cet acte d'aller au-delà du déterminé. Car c'est là la force de la conscience » (304-305, II 112, 480).

D'un côté l'homme des Lumières est un individu qui se considère comme sa propre fin, et les autres individus comme des moyens de satisfaire ses désirs. Mais d'un autre côté personne, dans le monde des Lumières, n'est simplement une fin : chacun est utilisé par les autres. Les Lumières croient pouvoir faire ressortir une heureuse concordance, qui est à la source de la pacification des rapports sociaux : en se prenant directement pour sa propre fin, chacun sert indirectement les autres. C'est l'égoïsme naturel de chacun qui relie les individus les uns aux autres.

« Tout est utile à l'homme, et de même lui-même l'est également, et sa destination [*Bestimmung*] est tout autant de faire de lui-même un membre de la troupe [*sich zum Mitgliede des Trupps zu machen*] utile à la communauté et universellement utilisable. Autant il se préoccupe de lui-même, autant il doit également se dévouer pour les autres, et autant qu'il se dévoue, autant se préoccupe-t-il de lui-même ; une main lave l'autre. Mais là où il se trouve, il y est à propos : il utilise les autres et est utilisé » (305, II 113, 480-481).

La religion elle-même est définie par son utilité. Elle est par excellence une relation d'utilité car les Lumières la réduisent, prétend Hegel, à un ensemble de moyens conçus par les hommes en vue de tirer profit d'une puissance surnaturelle.

« Par conséquent la relation à l'essence absolue ou la religion est, parmi toutes les utilités, la plus utile » (305, II 113, 481).

En résumé l'intellection ne voit en Dieu qu'une « essence absolue », c'est-à-dire une abstraction vide (premier moment), réduit toute chose à son utilité,

(deuxième moment), y compris la religion elle-même (troisième moment). Pour la foi, cette manière de comprendre qui caractérise les Lumières est tout simplement une abomination et une platitude.

« Cette *intellection* pénétrant dans l'essence *absolue*, qui ne voit rien en celle-ci si ce n'est précisément l'essence *absolue*, *l'être suprême* [en français dans le texte] ou le *vide*, – cette *intention* d'après laquelle toute chose, dans son être-là immédiat, est *en soi* ou bonne, et d'après laquelle enfin la *relation* de l'être conscient singulier à l'essence absolue, *la religion*, s'exprime de façon exhaustive par le concept d'utilité, tout cela est pour la foi purement et simplement abominable [*abscheulich*]. Cette propre sagesse des Lumières lui apparaît nécessairement et en même temps comme la *platitude* même, et comme l'*aveu* de la platitude, car cette sagesse consiste à ne rien savoir de l'essence absolue (...) et à n'avoir de savoir que de la finitude » (305, II 113, 481).

### *Le droit des Lumières*

Ce que les Lumières considèrent comme leur sagesse ne peut apparaître à la foi – du moins dans un premier temps – que comme une abomination et une platitude. Mais aussi comme une injustice. La foi ressent les accusations que les Lumières portent contre elle comme injustes parce qu'elle a pour elle le « droit divin », alors que les Lumières n'ont contre elle, pour leur vérité, qu'un « droit humain ».

Contre les Lumières, la foi a le droit divin, le droit de l'*égalité à soi-même* absolue ou de la pensée pure, et elle éprouve de leur part tout simplement une injustice. En effet, les Lumières tordent la foi dans tous ses moments, et font de ceux-ci autre chose que ce qu'ils sont en elle. Mais contre la foi, pour leur vérité, les Lumières n'ont qu'un droit humain ; car l'injustice qu'elles commettent est le droit de l'*inégalité*, qui consiste dans le droit de tourner de travers et d'altérer [*Verkehren und Verändern*], un droit qui appartient à la nature de la *conscience de soi* en opposition à l'essence simple ou à la pensée » (305-306, II 114, 482).

La foi a pour elle le « droit divin » : le droit de la pensée pure, de l'égalité à soi-même absolue ; entendons qu'elle a le droit de penser simplement qu'une chose est comme elle se présente : qu'elle est ainsi et non pas autrement. En revanche, les Lumières n'ont que le « droit humain » : le droit qui appartient à la conscience de soi, celui de « tourner de travers », de mettre à l'envers, d'inverser, et d'altérer, de changer la perspective ; entendons que la conscience de soi a le droit de prendre une distance afin de considérer la chose sous un autre aspect que celui sous lequel elle se présente. La foi ressent comme une injustice le droit que les Lumières exercent contre elle, pour leur vérité, car en exerçant ce droit de la conscience de soi contre elle les Lumières la « tordent dans tous ses moments ». En quel sens les Lumières, en tant qu'elles ont pour elles, contre la foi, le droit de l'*inégalité*, tordent-elles la foi dans tous ses moments ?

Avant de traiter cette question, Hegel commence par faire remarquer que la foi, qui éprouve comme une injustice le droit des Lumières, le droit de l'*inégalité*, ne pourra pas refuser que ce droit soit exercé par les Lumières contre elle. Ce droit est irrécusable car en l'exerçant les Lumières opèrent à vrai dire une critique interne de la foi.

Les répliques que Hegel adressait aux accusations lancées par les Lumières contre la foi pouvaient donner à penser qu'elles conduisaient à une conclusion : les Lumières n'y entendent rien au sens de la religion, leurs attaques contre la foi ne relèvent que d'une critique purement externe. Il se révèle maintenant que ces répliques, par lesquelles Hegel semblait n'exprimer que son opinion sur les Lumières, ne constituaient qu'une perspective sur le combat des Lumières contre la foi, et nullement une conclusion. Car s'il est vrai, comme le pense Hegel, que les Lumières ne comprennent rien à la religion, restent aveugles à la rationalité intrinsèque de la religion, il est vrai aussi, d'après Hegel, qu'elles perçoivent avec justesse les points faibles de la foi. En réalité, comme le souligne maintenant Hegel, la critique adressée par les Lumières à la foi quand elles la tordent dans tous ses moments est bel et bien une critique interne.

« En effet, les Lumières se comportent à l'égard de la conscience croyante non pas avec des principes qui seraient propres à elles mais avec des principes que cette conscience a elle-même en elle » (306, II 114, 482).

En quel sens les Lumières attaquent-elles la foi par une critique interne quand elles la « tordent dans tous ses moments » ? Ce qui revient à demander : dans quelle mesure la violence que l'intellection exerce sur la foi quand elle la tord dans tous ses moments est-elle légitime ? Bref quel est le droit des Lumières ?

Comme toute compréhension du monde, la foi comporte en elle différents moments. Or la foi est une attitude en laquelle le concept – le développement des différents moments en un tout – n'est pas actuellement présent. Ce qui signifie que les différents moments de la foi sont en elle comme des moments séparés les uns des autres. Ils sont séparés les uns des autres en ce sens que la foi ne s'affirme dans l'un de ses moments qu'en oubliant les autres moments qui sont pourtant en elle. Il est vrai que contre les Lumières la foi affirme son « droit divin », tandis que celles-ci n'ont contre elle qu'un « droit humain » ; mais en réalité il convient bien plutôt de dire : la foi n'a que le « droit divin », le « droit de l'égalité à soi-même absolue », tandis que les Lumières ont le « droit humain » qui est le droit absolu de la conscience de soi, de la négativité du concept. En quel sens le droit des Lumières est-il absolu ? Autrement dit : en quel sens la mise en cause de la foi par les Lumières se présente-t-elle comme une critique interne ?

La foi énonce : l'essence absolue est en soi, au-delà de l'opération de la conscience. Mais elle énonce aussi, par ailleurs : l'essence absolue n'est pas pour la conscience croyante une chose qui lui serait purement étrangère, qui lui serait venue on ne sait d'où ni comment, en laquelle elle se perdrait, mais au contraire c'est une essence à laquelle elle se fie et se confie, et en laquelle elle se trouve, qu'elle produit par cette confiance et par son obéissance au culte. Or ces deux points de vue – d'un côté Dieu est en soi, au-delà de la conscience, d'un autre côté Dieu est une production de la croyance religieuse – sont dans la foi comme des affirmations séparées l'une de l'autre, figées, car la conscience croyante, en raison de sa nature, peut certes épouser ces deux points de vue, mais à la condition de n'épouser l'un qu'en oubliant l'autre, puis l'autre en oubliant le premier. Tel est le droit de la pensée comme « égalité à soi-même absolue ».

D'un côté la foi affirme que l'au-delà est absolument au-delà (au-delà de toute détermination finie), d'un autre côté elle retrouve dans l'au-delà son propre monde réel. D'un côté la vénération religieuse se porte sur le fini (tantôt sur du bois, tantôt sur de la pierre, en tout cas sur des déterminations anthropomorphiques finies), d'un autre côté elle prétend aussi porter sur l'essence pure comprise comme au-delà de toute réalité effective. D'un côté la conscience croyante fonde sa certitude sur des témoignages contingents, d'un autre côté elle prétend aussi savoir immédiatement l'essence absolue. D'un côté la foi reconnaît qu'il est juste d'être propriétaire et de jouir de sa propriété, d'un autre côté, dans son action religieuse, elle abandonne possession et jouissance.

Toute la stratégie des Lumières va consister à rassembler devant la conscience croyante ses *propres* pensées, c'est-à-dire les affirmations opposées qu'elle développe séparément. Autrement dit elle revient à la tordre dans tous ses moments.

« Les Lumières rappellent à la conscience croyante, seulement à l'occasion de l'un de ses modes, les *autres modes* qu'elle a aussi en elle, mais dont elle oublie toujours l'un à l'occasion de l'autre » (306, II 114, 482).

La foi a pour elle le « droit divin », le droit de la pensée pure, de l'égalité à soi-même absolue, c'est-à-dire le droit de penser simplement qu'une chose est comme elle se présente. Ceci est une fleur : c'est ainsi et non pas autrement. En revanche les Lumières ont pour elles le droit de mettre à l'envers ce qui est immédiatement donné, de l'inverser, et ainsi de l'altérer, de le changer. Ceci est une fleur, mais c'est aussi une plante, et en tant que plante cette fleur est un bourgeon devenu fleur et un fruit en puissance. La foi est comme une plante qui ne se croirait que bourgeon quand elle est bourgeon, purement et simplement fleur quand le bourgeon est devenu fleur, et seulement fruit quand la fleur s'est transformée en fruit. Du coup quand l'intellection lui rappelle qu'elle est à la fois bourgeon, fleur et fruit, la foi prend conscience de ses propres moments, mais en y voyant des moments qui tombent l'un à côté de l'autre et qui se contredisent. Les Lumières la tordent dans tous ses moments en lui faisant voir en chacun de ceux-ci quelque chose d'autre que ce qu'il est quand il apparaît seul, séparé des autres moments. Or cet être-autre que les Lumières font ressortir est essentiel puisqu'il fait aussi partie de la foi :

« mais cet autre est tout aussi essentiel, et il est, en vérité, présent dans la conscience croyante elle-même, sauf que celle-ci n'y pense pas alors même qu'elle l'a quelque part ailleurs en elle ; c'est pourquoi cet autre n'est pas pour la foi quelque chose qui lui serait étranger et il ne peut non plus être renié par elle » (306, II 115, 482-483).

La foi affirme-t-elle que l'essence absolue est en soi ? Les Lumières lui rappellent alors qu'elle la considère aussi comme un produit de la conscience. Prétend-elle que par sa confiance elle se retrouve elle-même en Dieu ? Les Lumières lui rappellent alors qu'elle soutient aussi que Dieu est purement au-delà d'elle.

De la même manière pour l'objet de la vénération. La foi concède-t-elle qu'elle divinise du sensible ? Les Lumières lui rappellent alors qu'elle prétend que le divin est pure essence. Affirme-t-elle que le divin est pure essence ? Les Lumières lui rappellent alors qu'elle vénère des incarnations du divin.



De même pour le rapport à la propriété, à propos duquel les Lumières font voir à la conscience croyante sa propre contradiction : elle le loue et le blâme ; elle le prise dans sa vie dans le monde et le méprise pendant le culte. Elles ne dénoncent pas simplement une contradiction mais une mauvaise foi. Car la conscience croyante est hypocrite, se plaisent-elles à montrer, quand elle laisse croire que le culte, durant lequel elle abandonne possession et jouissance, est une manière d'acheter pour elle la liberté de jouir de sa propriété en ce monde.

« Dans la revendication de la propriété, la conscience croyante se conduit de façon d'autant plus isolée et obstinée, de même que dans sa jouissance elle se conduit d'une manière abandonnée qui est d'autant plus grossière, que son activité religieuse, *quittant* possession et jouissance, tombe au-delà de cette réalité effective et lui achète pour ce côté-là la liberté » (309, II 118, 486).

Au « droit divin » de la foi (le droit de penser l'essence simple comme en soi), les Lumières opposent le « droit humain » de la conscience de soi : le droit pour la pensée d'aller d'une détermination à l'autre ; le droit de montrer que chaque moment d'une compréhension n'est qu'un moment, est lié à d'autres moments ; le droit de faire de chaque moment quelque chose d'autre que ce qu'il est dans son isolement et sa fixité ; bref le droit d'accéder à la conscience de la pure liberté par la critique de tout ce qui se donne comme une détermination figée qui serait indépendante d'une conscience.

« Face à la foi, l'intellection est donc la *puissance* du concept dans la mesure où elle est le mouvement et la mise en relation des moments qui reposent les uns en dehors des autres dans la conscience croyante, une mise en relation en laquelle leur contradiction vient au jour » (307, II 116, 484).

### *La foi est devenue une Aufklärung insatisfaite*

Les Lumières rappellent à la foi la diversité de ses moments, donc lui permettent de prendre conscience d'elle-même, de son « inégalité ». Cependant elles sont tout aussi peu éclairées sur elles-mêmes que la foi. Nouveau rebondissement : les Lumières ont le « droit humain » pour elles, certes, un droit que la foi ne peut récuser, sans doute, mais c'est un droit qui ne les élève pas à une conscience plus élevée que la conscience croyante :

« Les Lumières elles-mêmes, qui rappellent à la foi l'opposé de ses moments séparés, sont aussi peu éclairées sur elles-mêmes [*Die Aufklärung (...) ist eben so wenig über sich selbst aufgeklärt*]. Elles se comportent d'une façon purement négative à l'égard de la foi » (306, II 115, 483).

La foi est certes incapable de tenir ensemble ses propres pensées. Mais les Lumières sont tout aussi peu éclairées sur elles-mêmes que la foi car elles sont également incapables de tenir ensemble, en les reliant dans un même mouvement spirituel, les pensées de la foi : elle ne peut rapprocher deux moments opposés de la foi sans les réduire à une simple contradiction. Elles font voir chaque fois le moment opposé à celui que la conscience croyante envisage, mais en se comportant à l'égard



de celle-ci d'une manière seulement négative, c'est-à-dire en ne voyant dans l'opposition qu'elle met en évidence qu'une pure contradiction. La conscience croyante ne voit qu'un moment à la fois, dans l'oubli des autres, donc ne voit aucun moment comme moment ; et les Lumières ne voient que la contradiction, donc ne voient pas non plus le mouvement – le passage en lui-même, le lien – d'un moment dans un autre.

Cependant la conscience croyante est contrainte de reconnaître le « droit humain » des Lumières, car elle doit reconnaître que les moments que les Lumières rassemblent sous ses yeux sont bien ses propres moments.

« Les Lumières ont donc un pouvoir irrésistible sur la foi pour cette raison que, dans la conscience même de la foi, se trouvent les moments que les Lumières font valoir » (310, II 120, 487).

Se trouvant dans l'incapacité de récuser le droit des Lumières contre elle, la conscience croyante se scinde en une conscience endormie et une conscience éveillée. Comme pensée sans concept, c'est-à-dire comme conscience croyante concevant ses moments séparément les uns des autres, elle est endormie. Comme conscience vivant dans le monde sensible, elle est éveillée. Elle ne voit plus le monde céleste que par l'éclairage des Lumières, c'est-à-dire à travers des représentations du monde sensible. Mais la foi n'est pas satisfaite pour autant. Car sous l'éclairage des Lumières l'au-delà comme tel, vers lequel elle reste tendue, perd tout contenu.

« Tandis que la foi est sans contenu et ne peut rester dans ce vide, ou tandis qu'elle ne trouve que le vide en allant au-delà du fini, lequel est l'unique contenu, elle est une *pure aspiration* [*ein reines Sehnen*] ; sa vérité est un au-delà vide, pour lequel aucun contenu adéquat ne se laisse plus trouver, car tout est autrement apparenté » (310, II 121, 488).

Dès lors foi et Lumières ne s'opposent plus : elles éprouvent toutes les deux l'opposition du fini et de l'infini comme une simple opposition, le fini comme seul en soi accessible, et l'infini comme dépourvu de tout contenu, comme inconnu et inconnaissable.

« Ainsi, en fait, la foi est devenue la même chose que les Lumières » (310, II 121, 488).

La foi ne se distingue plus des Lumières car elle est elle-même éclairée. Sous le choc du conflit, elle n'est plus croyance confiante, vivant concrètement son rapport à l'au-delà, mais cherche à comprendre ce qu'elle croit. Or, chercher à comprendre, c'est déjà avoir perdu la foi. Celle-ci ne peut dès lors que s'accorder avec l'esprit des Lumières. Sauf qu'elle est insatisfaite. La foi est devenue une « *Aufklärung* insatisfaite », alors que l'esprit des Lumières, l'*Aufklärung*, est un esprit satisfait. Mais les Lumières pourront-elles persister dans leur satisfaction ? On pourrait certes montrer, d'après Hegel, qu'elles n'ont pas de bonnes raisons d'être satisfaites. Mais c'est en elles et à leurs propres yeux que devra se révéler un motif d'insatisfaction :

« Pourtant il se montrera dans les Lumières si elles peuvent demeurer dans leur satisfaction » (310, II 121, 488).

À vrai dire, le danger qui menace d'entamer leur satisfaction rôde déjà :

« cette aspiration de l'esprit morose qui se désole de la perte de son monde spirituel se tient en embuscade. Les Lumières elles-mêmes portent en elles cette souillure [*diesen Make*]<sup>5</sup> de l'aspiration insatisfaite » (310, II 121, 488).

### 3. La vérité des Lumières : un déisme agnostique et un matérialisme athée

#### *La division des Lumières en deux métaphysiques opposées*

Dès lors que la foi commence à se vider, à se réduire à une aspiration infinie, les Lumières semblent pleinement victorieuses. Cependant, après leur victoire contre la foi, les Lumières se brisent en deux, entrent en conflit avec elles-mêmes. Elles vont s'écarteler en deux métaphysiques opposées, selon la conception qu'elles se font de l'essence absolue.

« Au sujet de cette essence absolue, les Lumières entrent en conflit avec elles-mêmes, conflit qu'elles avaient auparavant avec la foi : elles se divisent en deux partis » (312, II 123, 490).

Les Lumières – la pure intelligence, l'esprit qui toujours nie – résident certes dans la critique de tout contenu : toute représentation consistante, concrète, déterminée, est récusée dans sa prétention à se présenter comme un en soi. La diversité des déterminations sensibles, des déterminations finies qui, comme telles, sont impures, est opposée à une unité pure qui, comme telle, est indéterminée. Mais cette unité pure, cette essence indéterminée, se laisse interpréter soit comme l'Être suprême, soit comme la pure matière. L'essence absolue est tantôt l'Être suprême, tantôt la substance matérielle des choses. Soit Dieu, soit la nature. Mais Dieu sans la conscience se distinguant en soi-même, et la nature sans le riche déploiement de la vie. Soit l'Être suprême dont on ne peut rien dire (l'essence absolue en tant qu'elle ne reçoit aucun prédicat), soit la matière soustraite à toute détermination sensible (la matière qui n'est ni vue, ni touchée, ni entendue, ni sentie).

La scission de l'au-delà et de l'en-deçà demeure, mais elle ne recoupe plus l'opposition de la foi et des Lumières : elle est passée à l'intérieur des Lumières victorieuses. Le parti de l'au-delà est en leur sein, face au parti de la matière. D'un côté un au-delà radicalement au-delà, qui n'a plus aucune détermination finie, d'un autre côté un ici-bas qui n'est plus que matière, qui a perdu toute signification. Cependant les deux métaphysiques en lesquelles se scindent les Lumières – une métaphysique idéaliste, déiste et agnostique, et une métaphysique matérialiste et athée – débouchent l'une et l'autre sur une même abstraction vide. Que l'essence absolue soit posée dans l'Être suprême ou dans la matière pure,

---

5. Cette souillure ou cette tache, mais non pas cette « tâche », comme le propose, en raison d'une malheureuse coquille, la traduction d'Hyppolite.

dans un cas comme dans l'autre elle réside dans la pure indétermination, elle n'est rien de positif.

La divergence entre les deux métaphysiques réside seulement dans leur point de départ. L'une, la métaphysique idéaliste et déiste, part de ce que l'autre considère comme une folie [*eine Torheit*], un au-delà de la conscience de soi ; l'autre, la métaphysique matérialiste et athée, part de ce que l'autre considère comme une abomination [*ein Greuel*], la matière. La première interprète son point de départ, l'au-delà de la conscience de soi, comme purement négatif, tandis que l'autre appréhende son point de départ, la matière, comme un être positif, comme l'être concret. Mais le purement négatif qui est le point de départ de la métaphysique idéaliste, l'au-delà de la pensée, est en lui-même pleinement positif puisqu'il correspond à l'Être suprême, tandis que l'être positif dont part la métaphysique matérialiste, la matière, n'est positif que par la négation – par une abstraction opérée par la pure pensée – de tout ce qui apparaît aux sens. La pure intellection se brise en deux métaphysiques, sans voir l'identité de la matière et de la chose en soi, de l'être et de la pensée, du négatif et du positif.

« Cette intellection ne fait pas, dans sa conscience, le pas opposé, celui qui va de l'étant qui est *purement* étant jusqu'au au pensé [*zum Gedachten*], qui est la même chose que le *purement* étant ; ou elle ne fait pas le pas qui va de ce qui est purement positif à ce qui est purement négatif ; pourtant, tandis que le positif n'est absolument [*schlechthin*] un *pur* positif que par la négation, le *purement* négatif, en revanche, comme pur, est en soi-même égal à soi-même, et précisément par là est positif » (313, II 125, 492).

La pure intellection sous sa forme matérialiste ne voit pas que le positif (la pure matière) n'est purement positif que par la négation (de tout senti), tandis la pure intellection sous sa forme déiste ne perçoit pas que le négatif (l'au-delà de la conscience de soi) n'est purement négatif que par sa positivité, son égalité avec soi. Bref, les Lumières, qu'elles soient déistes ou matérialistes, restent aveugles à l'identité de la pensée et de l'être. Ce qui signifie qu'elles restent en deçà de la métaphysique cartésienne.

« Ou encore : les deux [les deux métaphysiques véhiculées par les Lumières] ne sont pas parvenues au concept de la métaphysique cartésienne, selon lequel *être* et *pensée* [*Sein und Denken*] sont *en soi* la même chose » (313, II 125, 492-493).

### *Le monde de l'utilité*

Écartelée entre une métaphysique déiste et agnostique, qui conçoit Dieu comme le pur être-en-soi (Être suprême qui est absolument ce qu'il est, au-delà de toute détermination) et une métaphysique matérialiste et athée, qui conçoit la matière comme le pur être-pour-un-autre (réceptacle de toutes les formes qui lui sont imposées du dehors), la conscience éclairée va être amenée à synthétiser ces deux déterminations de l'être. Car en elle-même elle est déjà le mouvement de synthétiser l'en-soi et le pour-un-autre. Comme pure intellection, la conscience éclairée est en effet la puissance d'absorber l'en soi, ce qui signifie qu'en elle l'en-soi n'est pas en soi mais disparaît dans l'être-pour-un-autre, et dans cette disparition de

lui-même comme en soi, l'en-soi s'élève vers l'être-pour-soi. Or ce mouvement de la pure intellection trouve son expression dans l'utile.

« Cette nature de la pure intellection dans le déploiement de ses moments [*Diese Natur der reinen Einsicht in der Entfaltung ihrer Momente*] (...) exprime l'utile » (314, II 127, 494).

La pure intellection trouve son expression dans l'utile car la chose utile (l'outil) est précisément une chose dont l'être-en-soi n'est qu'un moment disparaissant dans l'être-pour-un-autre, et qui dès lors, par la négation de son être-en-soi, a en elle le moment du pour-soi.

« L'utile est un être subsistant *en soi* ou une chose [*Das Nützliche ist ein an sich Bestehendes oder Ding*], cet être-en-soi est en même temps seulement un pur moment ; il est par là même absolument *pour un autre*, mais il n'est pour un autre qu'autant qu'il est en soi ; ces moments opposés ont fait retour dans l'unité indissociable de l'être-pour-soi » (314, II 127, 494).

Est-ce à dire que le mouvement de la pure intellection dans le déploiement de ses moments soit déjà le mouvement conscient de lui-même comme mouvement de la substance devenue sujet ? Ou que dans le monde de l'utilité la substance se comprenne elle-même comme sujet ? Le moment de l'être-pour-soi est certes dans l'utile, mais non comme le Soi de la substance devenue sujet car dans le monde de l'utilité le sujet est encore une conscience qui se rapporte à un monde subsistant.

« le moment de l'être-pour-soi est bien en l'utile, mais pas de telle façon qu'il *empiète* [*übergreift*] sur tous les autres moments, l'*en-soi* et l'*être-pour-un-autre*, et serait par cet empiètement le *Soi* (...). Parce que l'utile a encore la forme d'un objet [*eines Gegenstandes*] pour l'intellection, celle-ci a un *monde*, qui n'est certes plus un monde en et pour soi, mais qui est pourtant encore un monde qu'elle différencie d'elle-même » (315, II 127, 494).

Autrement dit, dans le monde de l'utile, l'utilisateur n'est pas chez lui comme dans son œuvre, comme dans un monde qui se réfléchirait à travers lui. Il est vrai que le monde de l'utile n'est plus simplement une objectivité qui s'imposerait comme un en-soi, mais il est vrai aussi qu'il subsiste en tant que monde d'objets proposés à des sujets. Pourtant la pure intellection pressent déjà *son* monde dans le monde encore objectif de l'utilité.

« *Le ciel est amené et transplanté sur la terre* »

Dans le monde de l'utilité en lequel s'achève les Lumières, l'opposition de l'au-delà et de l'ici-bas se résorbe. Dans le monde d'ici-bas, la conscience se dispersait sans pouvoir trouver en elle-même sa vérité, elle n'y découvrait que la vanité de son objet, et restait enfermée dans la certitude individuelle de soi. Le monde idéal offrait à la conscience une vérité, un en soi, c'est-à-dire un universel, mais non pas la certitude de soi en tant que cet individu. Au monde d'ici-bas manquait la vérité, l'en soi. Au monde idéal, au royaume de la vérité de la foi, manquait le principe de la certitude individuelle. Ici-bas la multiplicité des individus, sans la présence effective

de leur genre, de l'universel qui les englobe et les rassemble ; là-haut le monde de l'universel, de l'essence. Dans le monde effectif de l'utilité, dans l'objet de la pure intellection, les deux mondes de l'esprit, le monde réel de la culture et le monde idéal de la foi, le monde de la certitude et le monde de la vérité, se réunissent.

« Le premier monde de l'esprit est le vaste royaume de l'existence dispersée de cet esprit et celui de la *certitude* individualisée de soi-même ; de même que la nature disperse sa vie en figures infiniment diverses, sans que leur *genre* soit présent. Le deuxième monde [le monde idéal de la foi] contient le *genre*, et il est le royaume de l'*être-en-soi* ou de la *vérité* opposée à cette certitude. Mais le troisième royaume, l'*utile*, est la *vérité* qui est aussi bien la *certitude* de soi-même. Au royaume de la vérité de la *foi* manque le principe de l'*effectivité* [*Wirklichkeit*] ou de la certitude de soi-même en tant que cet *individu*. Tandis qu'à l'*effectivité*, ou à la certitude de soi-même en tant que cet individu, manque l'*en-soi*. Dans l'objet de la pure intellection les deux mondes sont réunis » (315, II 128-129, 495-496).

Le monde auquel la victoire des Lumières contre la foi donne naissance ne connaît plus l'opposition de l'au-delà et de l'ici-bas, ni même de la chose en soi et de la pure matière, car l'utile « est la vérité qui est la certitude de soi-même ». L'utile est encore un objet, mais un objet sans énigme ni opacité.

« L'utile est l'objet [*Gegenstand*] dans la mesure où la conscience de soi le voit en le pénétrant de part en part [*ihn durchschaut*] et a en lui la *certitude individuelle* d'elle-même, sa jouissance (son être-pour-soi) » (315-316, II 129, 496).

L'utile est un objet, mais qui se dissout dans la conscience individuelle. Or en l'absorbant, en le traversant de son regard, en en faisant sa jouissance, la conscience s'élève à l'universalité.

« La conscience de soi pénètre l'objet de cette manière [*es sieht ihn ein*] et cette vue pénétrante [*Einsicht*] contient l'essence *vraie* de l'objet (qui est d'être ce qui est pénétré de part en part par le regard [*ein Durchschautes*] ou d'être *pour un autre*) (...). Les deux mondes sont réconciliés, et le ciel est amené et transplanté sur la terre » [*der Himmel ist auf die Erde herunter verpflanzt*] (316, II 129, 496).

Cette réconciliation du ciel et de la terre, de la vérité et de la certitude, de l'être et du concept, signifie que l'objectivité est dépourvue de toute transcendance, n'a plus rien d'objectif (l'objet n'est plus au-delà du Soi), et que la conscience de soi s'universalise (le monde apparaît comme l'œuvre et le reflet d'une volonté universelle). Le combat des Lumières contre la foi engendre un monde d'objets qui se résorbent dans les usages que veut en faire une volonté universelle et souveraine. Reste à abolir tout ce qui pourrait encore faire obstacle à la souveraineté de la volonté universelle des individus : reste à détruire toute particularité qui persisterait entre la volonté individuelle et la volonté générale. En donnant naissance au royaume de l'utile, les Lumières conduisent au désir généralisé d'abattre toute dimension de transcendance, à la volonté universelle de faire droit à l'expression immédiate et directe des libertés individuelles. Plus aucune puissance n'est alors en mesure de résister à l'élévation de la « liberté absolue » sur le trône du monde.

#### 4. Les Lumières comme émancipation et comme naufrage de l'esprit

D'un côté Hegel considère la puissance du négatif comme une dimension essentielle de l'esprit, puisqu'elle se confond avec la liberté, qui est la substance de l'esprit. Il décèle dans les Lumières l'avènement d'une vérité indépassable, qui se résume en ces termes : aucune vérité n'est une vérité purement et simplement en soi, une vérité qui serait ce qu'elle est indépendamment de ce qu'elle est pour une conscience. C'est donc à juste titre, d'après Hegel, que les Lumières exercent leur puissance de nier contre toute pensée qui se présente comme un en soi, contre toute représentation fixe, contre toute thèse isolée, contre toute idée préconçue. D'un autre côté Hegel, contrairement à Kant, ne décèle nullement dans la liberté conquise par les Lumières une fin ultime de l'esprit, une « destination originelle [*eine ursprüngliche Bestimmung*] de la nature humaine »<sup>6</sup>. Alors même qu'il reconnaît qu'elles élèvent l'esprit à la figure émancipatrice de l'esprit qui toujours nie, qu'elles libèrent la conscience des représentations figées de la foi, il soutient simultanément qu'elles conduisent directement à une forme radicale de la liberté (la « liberté absolue ») qui ne peut que faire naître « la furie de la destruction ». De la liberté absolue l'image la plus adéquate est assurément celle de la guillotine : de même que celle-ci, elle évoque en effet l'élimination froide de toute particularité, de toute singularité suspecte en tant que telle de n'être pas directement en adéquation avec l'universel. Les Lumières sont vouées à entraîner l'esprit vers sa propre mort alors même – ou par là même – qu'elles sont animées de part en part par une critique salutaire de toute pensée figée et de toute représentation fixe, et qu'elles élèvent l'esprit vers la conscience de sa liberté pure. Comment l'esprit pourra-t-il surmonter sa propre mort, son enlèvement dans le terrestre, sans perdre sa liberté, son pouvoir infini de négation ? Comment pourra-t-il se libérer de la vie substantielle dans la foi, des croyances en un donné en soi, sans se priver d'un donné comme source substantielle de sa propre vie ?

D'après la *Phénoménologie*, les Lumières conduisent à la Révolution, à la liberté absolue, à la Terreur, et celle-ci ouvre une double voie. D'un côté la Terreur débouche sur l'expérience politique : en répandant la peur de la mort dans tout le corps social, elle dissout celui-ci et recrée par là même de la substance sociale, car par là même qu'elle sont terrorisées, terrifiées, les consciences « s'ordonnent sous les masses [s'inscrivent dans des communautés], et reviennent à une œuvre fractionnée et bornée [les communautés en lesquelles elles s'inscrivent sont particulières], mais par là même à leur effectivité substantielle » (321, II 138, 504). D'un autre côté la Terreur se dépasse dans la vision morale du monde : l'expérience de la mort fait accéder la conscience à son essence, qui est de devoir être le dépassement de toute particularité. Chacune de ces deux voies ouvertes par la Terreur reconduit vers une expérience religieuse, une expérience de la vie substantielle. L'issue politique témoigne d'un retour du religieux car même désacralisé sous la forme d'une monarchie constitutionnelle, l'État sous lequel les consciences se rangent ne peut réapparaître, comme le soutenait déjà Hegel dans ses cours de Iéna sur

6. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Werke in 12 Bänden, Suhrkamp Verlag, volume 11, p. 58.



la philosophie de l'Esprit, que comme une manifestation du divin dans le monde. D'un autre côté la moralité découvrant ses contradictions internes conduit finalement, par le biais d'une réconciliation entre la conscience qui juge et celle qui agit, vers une expérience de la réconciliation de l'universel et du singulier, qui est une expérience de l'esprit absolu, plus précisément une révélation de Dieu au cœur des affaires humaines, grâce à laquelle la conscience peut accéder au sens de la religion. L'issue politique soulève cette question : comment le retour au sein d'un État englobant peut-il faire droit à la subjectivité des citoyens ? Et de même l'issue morale fait naître celle-ci : comment l'entrée des consciences dans la vie absolue de l'esprit (dans la vie d'une substance devenue sujet se réfléchissant par la médiation des consciences) peut-elle ne pas les soustraire à l'esprit critique, ne pas les replonger dans la croyance en un en soi ?

Dans la *Préface* Hegel met en évidence une autre issue : les Lumières emportent l'esprit dans une telle errance, une telle décomposition, qu'elles provoquent, en réaction contre elles, une aspiration immédiate vers un absolu. L'expérience vers laquelle elles conduisent n'est plus fondamentalement politique, ni essentiellement morale, mais immédiatement religieuse. Elle ne se laisse plus interpréter comme un enrichissement, car la religiosité qui la caractérise est tout aussi pauvre que le matérialisme des Lumières. D'où la naissance d'une nouvelle exigence de l'esprit : surmonter l'opposition de deux compréhensions indigentes, celle qui plonge l'esprit dans la détresse de sa décomposition, celle qui croit se délivrer de cette détresse par une religiosité édifiante. En quel sens cette voie vers la réconciliation présente-t-elle les Lumières comme une errance, une déperdition, un naufrage ?

À l'exigence d'explication, de distinctions, d'analyses, véhiculée par les Lumières, la conscience oppose soudainement l'exigence d'intuitionner, de sentir confusément l'infini, de pressentir l'au-delà. L'absolu ne doit pas être conçu mais senti, intuitionné. Cette nouvelle exigence survient au moment où la conscience éprouve ce qu'elle a perdu de s'en être pris à la foi. Car dans son attaque contre la foi, l'esprit n'est pas seulement allé au-delà de l'immédiateté de la croyance religieuse, n'est pas seulement passé d'un extrême à l'autre, à savoir de la vie substantielle qu'il menait autrefois à une réflexion privée de substance, il est allé jusqu'à la conscience de la perte que représente pour lui une vie privée de substance :

« Sa vie substantielle n'est pas, pour lui, seulement perdue ; il est aussi conscient de cette perte et de la finitude qui est son contenu » (12, I 9, 61).

Ayant quitté sa famille, renoncé à ses racines religieuses, à ses traditions et à sa vie communautaire, un enfant avait cru s'émanciper du poids du donné, des contraintes impliquées par les préjugés, en allant vivre de ses propres moyens, de ses propres ressources individuelles, dans un pays étranger. Mais après avoir dilapidé ses biens il fut contraint, pour survivre, de mener une vie réduite à l'animalité : de garder des porcs et à demander pour se nourrir de recevoir leur nourriture<sup>7</sup>.

7. « Et il désirait se remplir le ventre des déchets de vendange [*mit den Trebern*] dont les porcs se nourrissaient ; et personne ne lui en donnait », Évangile de Saint Luc, XV, 11-24, 16 (trad. française de la traduction allemande de Luther).



De même l'esprit après s'être émancipé de la vie substantielle qu'il menait dans l'immédiateté de sa foi : il fut lui aussi réduit à se nourrir de déchets, à mener une vie enfermée dans la finitude du sensible. Dès lors, tel l'enfant prodigue qui mesure ce qu'il a perdu quand il a tout perdu, il désire lui aussi revenir vers sa vie d'autrefois, quand elle était nourrie de tradition et plongée dans une foi sans discernement. Alors il se détourne des déchets<sup>8</sup>, et demande à la philosophie non pas d'élever la vie substantielle à la conscience de soi, ou la conscience au concept, mais au contraire de renoncer à la réflexion, de réprimer le concept, d'exalter le sentiment, de susciter l'extase, d'être édifiante. Il ne vise plus à vivre de ses propres moyens, de ses propres ressources, encore moins à se plonger dans les jouissances du monde sensible, mais à s'emparer immédiatement d'un au-delà, de pouvoir sentir l'infini, de pouvoir mordre dans l'absolu sans passer par la médiation du concept :

« Ce qui est beau, saint, éternel, la religion et l'amour, voilà l'appât qui est exigé pour éveiller l'envie de mordre » (13, I 10, 62).

Impossible cependant pour l'esprit de revenir, comme l'enfant prodigue, dans le monde qu'il avait abandonné, de retourner purement et simplement à la vie substantielle d'autrefois. Car autrefois le ciel était relié à la terre, aujourd'hui, depuis les Lumières, les liens avec l'au-delà ont été coupés. Comment arracher les hommes à leur immersion dans le sensible ? Comment « diriger leur regard vers les étoiles », alors que, « totalement oublieux du divin », ils ont été « sur le point de se satisfaire, comme le ver de terre, de poussière et d'eau » ?

« Autrefois, ils avaient un ciel chargé d'une ample richesse de pensées et d'images. De tout ce qui est, la signification résidait dans le fil de lumière qui le rattachait au ciel ; glissant le long d'un tel fil, au lieu de séjourner dans *ce* présent-ci, le regard s'élevait au-delà de celui-ci vers l'essence divine, vers, si l'on peut ainsi dire, un présent de l'au-delà. L'œil de l'esprit devait être dirigé par la contrainte vers le terrestre (...). Il semble maintenant que l'on ait besoin d'une contrainte inverse : le sens est tellement enraciné dans le terrestre qu'il faut une égale violence pour l'élever au-delà de celui-ci. L'esprit se montre si pauvre qu'il semble ne se contenter, pour son rafraîchissement, que du sentiment indigent du divin en général, de même que le voyageur dans le désert n'aspire qu'à une simple gorgée d'eau. À ce dont l'esprit se contente, on peut mesurer la grandeur de sa perte » (13, I 10-11, 62-63).

Quelle que soit la voie que suit l'esprit dans sa réaction contre les Lumières ou contre la liberté absolue, qu'elle soit politique, morale ou immédiatement religieuse, l'*Aufklärung* représente pour Hegel une expérience au cours de laquelle la conscience se coupe de tout au-delà d'elle-même, de toute appartenance à un englobant, en un mot de toute transcendance. Cette expérience de la dissipation de toute transcendance a été vécue par la conscience de la même manière que l'a vécue l'enfant prodigue : d'abord comme une libération, une émancipation, une

8. *Der Geist wendet sich von den Trebern weg* : l'esprit se détourne des déchets des vendanges. D'après le texte biblique original, les porcs étaient nourris par des caroubes. Pour que la parabole soit comprise par des lecteurs qui n'avaient jamais entendu parlé de ce fruit du caroubier, Luther remplace les caroubes par les déchets dont on nourrissait les porcs dans les pays allemands : les déchets des vendanges [*Treber*]. Pour que les lecteurs d'aujourd'hui puissent comprendre la traduction de Luther, les éditeurs allemands ont remplacé les *Treber* (déchets de vendange) par des *Schoten* (gousses, petits pois).

délivrance, ensuite comme une déperdition, un naufrage, une déshumanisation. D'abord comme la conquête d'une indépendance au sein d'un monde dont chacun peut disposer comme d'un jardin d'Éden, ensuite comme l'épreuve d'une dépendance, d'une soumission au sensible. D'abord comme une heureuse délivrance impliquée par une sortie hors d'un état de minorité, de fascination à l'égard des préjugés et des croyances établies, ensuite comme une perte désespérante qui favorise le règne de l'arbitraire. D'abord comme la descente du ciel sur la terre, ensuite comme l'enlèvement dans le purement terrestre. Quelle que soit la voie vers laquelle les Lumières conduisent l'esprit, et par laquelle il en sort, elle revient à se délivrer de l'épreuve mortifère vers laquelle elles entraînent. Ne peut-on déceler au cœur même des Lumières la voie d'une authentique émancipation, ou d'une contestation de leurs propres illusions ?

Deux présupposés sous-tendent toute la critique hégélienne des Lumières, qui seront au fondement des lectures romantiques, et de bien des lectures contemporaines de la modernité. D'une part les Lumières conduisent à l'expérience d'une perte de toute transcendance. D'autre part il n'est de transcendance véritable que religieuse. Selon la perspective ouverte par ces deux présupposés, l'expérience de la transcendance est soit l'expérience d'un leurre, d'une illusion de transcendance, soit une expérience fondamentalement religieuse. Et l'expérience de l'autonomie est nécessairement celle de l'arbitraire d'un sujet (individuel ou collectif). On peut se demander si ce double préjugé ne méconnaît pas une expérience qui advient au cœur du monde des Lumières, mise en évidence par Kant, celle d'une dignité de l'homme comme tel, indissociable d'une expérience de l'autonomie comme expérience d'un au-delà de toute motivation sensible. Non pas d'une dignité de l'homme comme créature, comme image de Dieu, mais de l'homme comme tel. Ou l'expérience d'une transcendance de l'homme en l'homme, qui n'est pas en elle-même de nature religieuse, mais qui peut être au fondement des lois humaines.

Certes les Lumières sont plurivoques. Elles ont pu assurément favoriser une tendance qui entraîne l'esprit vers une perte du sens de la transcendance, vers l'illusion de la maîtrise souveraine du sens, vers un utilitarisme qui fait de l'homme un utilisateur de moyens au service des fins qu'il se donne, vers un libéralisme qui fait dépendre le bien commun de la poursuite des intérêts individuels, vers un nihilisme, vers ce que Stendhal appellera « l'industrialisme »<sup>9</sup> et « la tyrannie de toutes les médiocrités »<sup>10</sup>, et Tocqueville « l'individualisme ». Mais les Lumières ont-elles ramené « l'essence absolue » au vide de l'Être suprême ? Ne l'ont-elle pas aussi reconnue dans l'humanité de l'homme, non pas comme Universalité abstraite mais comme universel concret advenu à la faveur d'une expérience neuve du semblable ? Ne peut-on déceler dans l'idée d'humanité qu'elles diffusent une idée au sens kantien, tout aussi infigurable que l'idée de Dieu, et cependant une idée concrètement éprouvée dans le sentiment immédiat d'une dignité de la personne humaine, une idée indéterminée et cependant sensible, au nom de laquelle elles ont *elles-mêmes* contribué à dénoncer leur propre utilitarisme, leur propre matérialisme, et leur propre idéalisme ?

9. Cf. Stendhal, *D'un nouveau complot contre les industriels*, publié en 1825, La Chasse au Snark, édition établie et présentée par Michel Crouzet, 2001.

10. Stendhal, *Lucien Leuwen, Œuvres romanesques complètes*, II, La Pléiade, 2007, p. 154 et 808.