Document généré le 19 juil. 2025 11:24

Laval théologique et philosophique

La christologie de l'« Encyclopédie des sciences philosophiques » de Hegel

Emilio Brito

Volume 37, numéro 3, 1981

Hegel (1831-1981)

URI : https://id.erudit.org/iderudit/705879ar
DOI : https://doi.org/10.7202/705879ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Brito, E. (1981). La christologie de l'« Encyclopédie des sciences philosophiques » de Hegel. *Laval théologique et philosophique*, *37*(3), 353–365. https://doi.org/10.7202/705879ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1981

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Laval théologique et philosophique, XXXVII, 3 (octobre 1981)

LA CHRISTOLOGIE DE L'« ENCYCLOPÉDIE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES » DE HEGEL

Emilio BRITO

AUJOURD'HUI nous disposons en abondance de présentations d'ensemble de l'œuvre hégélienne. Mais les travaux qui s'aventurent à élucider le détail de ses textes sont encore relativement peu nombreux. Le présent article est un essai d'application du conseil de Hans Georg Gadamer — souvent cité, rarement pratiqué —, selon lequel il faut avant tout apprendre à « épeler » Hegel. Nous avons choisi un texte christologique en tenant compte, tant de la tendance croissante des théologiens du Christ aujourd'hui à chercher appui chez Hegel [1], que des efforts récents pour élaborer une christologie philosophique dont la christologie hégélienne a pu être considérée comme le type [2]. Pour des raisons d'espace et aussi de densité, nous avons sélectionné pour cet article le paragraphe 569 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (éd. de 1830) qui articule, en dépassant négativement les perspectives finies des christologies de la *Phénoménologie* et des *Cours* de Berlin, la christologie hégélienne dans sa perspective absolue [3]. Il convient de signaler que le but de cette étude [4] est d'expliquer la pensée christologique de Hegel, non pas les vues ou la foi de son interprète [5].

INTRODUCTION

Le contenu absolu, exposé dans le moment universel du Concept comme Trinité (*E.*, par 567) et dans le moment particulier du jugement comme Création (*E.*, par.

1. H. KÜNG, *Incarnation de Dieu*, Paris, 1973; J. YERKES, *The Christology of Hegel*, Missoula (Montana), 1978; cf. aussi E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1978, pp. 83-132.
2. X. TILLIETTE, *Tâche et limites de la christologie philosophique*, in *Recherches de Science Religieuse*, t. 65 (1977), pp. 85-106, 89.
3. Cf. notre article *Le modèle hégélien des christologies contemporaines*, in *Communio*, t. 2 (1977), n° 2, pp. 84-92.
4. Cet article constitue un chapitre d'un ouvrage en préparation: *Verbum Crucis. La christologie de Hegel*, à paraître en 1982 chez Beauchesne.
5. Pour une critique de la christologie de Hegel, cf. notre ouvrage *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Paris, Lethielleux, 1979. Dans le corps de l'article, nous utiliserons les sigles suivants. *Ph.*: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 1952; *L.*, I-II: *Wissenschaft der Logik*, *ibid.*, 1971, 1969; *E.*: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, *ibid.*, 1969; *R.*, IV: *Die absolute Religion*, *ibid.*, 1966; *Bew.*: *Beweise vom Dasein Cottes*, *ibid.*, 1966; Anm.: Anmerkung; Zus.: Zusatz.

568), « s'expose » finalement « dans le moment de la singularité comme telle » (*E.*, par. 569). Rappelons la signification logique de l'*Einzelheit*. La singularité est le troisième moment, le plus décisif, du concept comme tel (*E.*, par. 163). Le moment essentiel de l'identité substantielle du Logos avec soi se renie dans le moment immédiatement autosubsistant de l'être déterminé qui, à son tour, se renie dans le premier moment qui le contient en soi comme supprimé ; par cette double négation, le premier moment se réfléchit en soi par la médiation du second et s'affirme comme le troisième moment : celui de la libre subjectivité du concept. La singularité répète l'ipséité par laquelle l'essence se réfléchit dans soi en même temps qu'elle paraît en son autre (*E.*, par. 159). Mais au niveau du concept, cette réflexion dans soi est explicitement pensée dans son unité indissociée d'avec les deux autres moments dont elle est l'unité, et, de cette façon, avec le tout du concept qui se concentre en elle (*E.*, par. 163, Anm.). La singularité est la libre réflexion en soi des déterminations mutuellement négatives de l'universalité et de la particularité (*E.*, par. 163). Dans le concept comme singularité, infinie position subjective de soi en son être autre, se surmontent les déterminations ou négations de ses deux premiers moments (*L.*, I, 47b, *L.*, II, 216a)[6]. Partant, il est le déterminé « en et pour soi » (*E.*, par. 163) ; le déterminé « en soi » car en se particularisant, il demeure dans son égalité avec soi (*E.*, par. 160) ; le déterminé « pour soi », car il ne se détermine pas relativement à un autre, mais seulement par rapport à soi-même : se renier en son autre équivaut ainsi à s'identifier négativement avec soi (*E.*, par. 163) ; mais la libre égalité avec soi dans sa déterminité n'est pas autre chose que l'universalité. Ainsi se boucle le cercle parfait du concept dans sa culmination singulière[7].

Cependant, la particularité n'est pas « posée » dans le concept « comme tel » (*E.*, par. 165) : chacun des moments conceptuels est immédiatement identique aux deux autres et au tout. Mais la singularité est négativité qui se réfère négativement à soi-même et de cette façon se repousse et se différencie de soi (*E.*, par. 95–97, 165)[8]. Comme réflexion négative dans soi, la singularité autodéterminante consiste premièrement en l'active différenciation du concept. Telle est la « première négation », la sphère du jugement. Puisqu'il s'agit de la différenciation du concept, la partition judicative est libre autodifférenciation, détermination comme particularité et non seulement comme être-autre ou comme apparence[9]. Cela n'empêche que le niveau spéculatif du jugement soit celui de la répulsion différenciante, celui de la finitude du concept sorti de soi-même, qui n'affirme pas encore, dans l'attraction unificatrice du syllogisme, l'infinie circularité de ses mouvements, mais qui les disloque selon une altérité trop immédiate. La finitude des choses consiste d'abord en ce qu'elles sont un jugement : identité précaire de leur universalité substantielle et de leur immédiate singularité (*E.*, par. 168). Dans la distension judicative de la circumincession conceptuelle, se produit en effet la singularité, dans son abstraite dissociation des deux autres moments, c'est-à-dire comme immédiateté empirique (cf. *E.*, par. 163,

6. A. LEONARD, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Paris-Louvain, 1974, p. 321.
7. *Ibid.*, pp. 327–331.
8. *Ibid.*, p. 328.
9. *Ibid.*, pp. 339–341.

Anm.). Il ne s'agit pas d'une pure singularité absolument abstraite — d'un pur « ceci » sans contenu, indiscernable du néant — mais d'une singularité immédiate « diverse » (*verschieden*) de sa nature universelle et donc séparable d'elle (*E.*, par. 168, 117). Dans les choses comme jugements, la singularité et l'universalité — leur corps et leur âme — ne sont liées que par la médiation abstraite et transitoire de la copule : finitude qui les condamne à la destruction et à la mort [10].

Mais la particularité judicative se surmonte en singularité syllogistique. Le syllogisme est le jugement fondé (*E.*, par. 180) : le jugement où le lien entre la singularité du sujet et l'universalité du prédicat se fonde dans le concept, qui surgit entre le sujet et le prédicat comme la relation totalisatrice qui les médiatise concrètement. Le syllogisme, unité du concept et du jugement (*E.*, par. 181), est le concept subjectif posé dans sa singularité concrète comme réflexion en soi des deux phases précédentes de son développement (*E.*, par. 163) ; c'est-à-dire comme réflexion en soi de son indifférenciation conceptuelle originaire et de sa différenciation judicative en extrêmes qui s'affirment dans l'autoconsistance de leur être-pour-soi. Comme négation de la première négation (le jugement), le syllogisme est l'identité simple qui restitue l'unité conceptuelle au sein même de sa dissociation judicative [11].

À la lumière de cette explication du sens logique de la singularité au niveau du concept, du jugement et du syllogisme, les lignes introductoires aux syllogismes de la religion (*E.*, par. 569, 1–4) n'offriront aucune difficulté. Le moment de la singularité comme telle, de la subjectivité, du concept lui-même où doit s'exposer maintenant le contenu absolu, n'est pas simplement celui de la singularité du concept « comme tel », dans son indifférenciation originaire (telle fut l'exposition trinitaire), ni non plus celui de la singularité immédiate [12], dans sa dissociation judicative de l'universalité (ce moment de finitude empirique a été exposé dans la Création) ; il s'agit de la singularité concrète où le concept subjectif se pose syllogistiquement comme réflexion en soi, comme fondement identique où retournent, unifiées, l'universalité conceptuelle représentée comme Trinité (*E.*, par. 567), et la particularité judicative représentée comme Création (*E.*, par. 568). Si globalement la troisième sphère est celle de la singularité syllogistique, l'*Einzelheit* ne sera cependant pleinement posée qu'au niveau de la religion, à l'issue du déploiement des trois syllogismes de la révélation concrète. La singularité sujet du premier syllogisme (E-B-A) est en effet, comme nous le verrons dans la suite immédiate de notre texte, la singularité immédiate, telle qu'elle émerge de la dislocation judicative ou (représentativement) « créée ». Seul le prédicat du troisième syllogisme (B-A-E) sera l'infinie et communautaire subjectivité du Christ-Esprit dont le milieu est l'universel concret. Mais passons maintenant au texte du syllogisme christologique [13].

10. *Ibid.*, p. 347.

11. *Ibid.*, pp. 390-391.

12. M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, 1970, p. 275.

13. *Ibid.*, pp. 271–284.

I. *INCARNATION* (PRÉMISSE MINEURE: E-B; *E.*, PAR. 569, 4-8)

Le contenu absolu de la religion s'expose dans la troisième sphère de la représentation d'abord comme prémisse mineure du premier syllogisme de la révélation concrète, comme Incarnation (E-B). La « présupposition » (cf. *L.*, I, 159b, 167, 398c; *L.*, II, 10b, 140c, 147ab, 148a), l'immédiateté (présup-, cf. *E.*, par. 148) destinée à se supprimer, comme possibilité médiatisée (-position)[14], dans la « chose » (*Sache*), c'est-à-dire, avec une concrétion croissante, dans l'Incarnation, dans le premier syllogisme — qui englobe l'Incarnation comme sa prémisse — et dans la troisième sphère prise comme un tout duquel le premier syllogisme lui-même est un moment immédiat, est, dit notre texte, « la substance *universelle* sortie de son abstraction et effectuée comme conscience de soi *singulière*, et celle-ci comme *immédiatement identique* avec l'Essence, avec ce *Fils* de la sphère éternelle transféré dans la temporalité, en qui le mal est *virtuellement* supprimé » (*E.*, par. 569).

La « substance universelle », dans notre contexte, est la puissance absolue qui est devenue, au niveau du concept, librement « pour elle » en sa transparence subjective (*E.*, par. 151, 160, *L.*, I, 47b, *L.*, II, 216a, *Ph.*, 20b). Par la périchorèse de ses moments constitutifs, elle est la totalité d'une unité négative, déterminée en et pour soi, et partant, identique à soi (*E.*, par. 160-161, 163). Malgré la tripartition évoquée, le moment d'identité prédomine encore, car le concept se maintient, en deçà du jugement, en son indifférenciation originaire (*E.*, par. 165). « Comme tel », le concept est globalement « universel » (*E.*, par. 569: « die allgemeine Substanz »; *E.*, par. 163). À la forme logique du concept « als solcher » correspond représentativement la Trinité (*E.*, par. 162, Anm., 567).

La substance universelle cependant ne demeure pas en son abstraction trinitaire (*E.*, par. 569: « aus ihrer Abstraktion »). La réflexion dans soi singulière, le retour absolu à son fondement où le concept fait cercle avec l'universalité, est intériorité (*E.*, par. 138, 163, 164, Anm, *L.*, II, 253, 262). La dialectique essentielle de l'intérieur et de l'extérieur se répète donc au niveau du concept (*E.*, par. 139): l'intérieur est immédiatement l'extérieur et réciproquement (*L.*, II, 152, *E.*, par. 140). La singularité intérieure se transforme immédiatement en sa « perte » (*L.*, II, 152b, 253a, 262c), c'est-à-dire en l'extériorisation par laquelle le concept pénètre dans l'effectivité (*E.*, par. 569: *verwirklicht; L.*, II, 262c)[15].

Hors de l'immanente universalité du concept, l'*Einzelheit* tombe dans l'immédiate singularité empirique, dans le monde contingent des choses et des hommes singuliers (*E.*, par. 569: « zum einzelnen Selbstbewusstsein »; *E.*, par. 163). C'est logiquement l'« un qualitatif » qui, en son auto-répulsion, se fragmente dans la multiplicité des « uns » mutuellement exclusifs, indifférents (*L.*, II, 263a, *E.*, par. 96,

14. A. LEONARD, *Commentaire...*, p. 256.

15. Cf. T. KOCH, *Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G.W.F. Hegels nach seiner « Wissenschaft der Logik »*, Gütersloh, 1967, p. 123, note 96. Le mouvement « von A zu E » évoqué par Heede (*Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, Phil. Diss. Münster, 1972, p. 319) correspond au passage de la sphère conceptuelle de la Trinité (A), par le jugement créateur (B), à la révélation syllogistique concrète (E); il n'est pas à confondre avec la prémisse mineure du premier syllogisme de la religion.

97). Par cette partition judicative, représentée comme Création, l'universalité conceptuelle, sortie de son identité immédiate, se pose librement comme particularité étante (*L.*, II, 244c, *E.*, par. 163, Anm., 168, 568); elle devient — dans cette extériorisation de l'Essence dans l'existence — effectivité inchoative, unité commençante (distendue par la copule) de l'intérieur et de l'extérieur (*E.*, par. 142, 166, 168).

La singularité créée est, dans sa finitude étante, « être-pour-soi » (*E.*, par. 96). L'être-pour-soi est référence à soi, c'est-à-dire être (*E.*, par. 86); comme tel, il est immédiateté. Mais à la différence de l'être pur, l'être-*pour-soi* est être comme autodétermination absolue, comme négation de la négation, et est ainsi référence du négatif à soi-même : il se replie sur soi dans une dénégation absolue qui constitue son unicité autosuffisante. En reposant explicitement sur la négation, l'immédiateté de l'être-pour-soi est agressive polémique. Il est l'abstraction immédiate de la référence de la négation à soi-même : négativité étante, négativité absolue dans la forme de l'être. Dans cette unicité immédiate, l'être-pour-soi est indifférencié en soi-même : la différence n'est présente que comme supprimée, comme relation non à l'autre, mais à soi seulement. L'altérité est ainsi rejetée ; l'autre n'est pour lui que comme exclu. Parce qu'il est *indivisum in se*, l'être-pour-soi est *divisum a quolibet alio* [16].

Telle est la forme logique qui s'effectue spirituellement dans le Moi, dans la « conscience de soi singulière » en son surgissement immédiat (*E.*, par. 96, 512, 569), c'est-à-dire dans l'infinie et en même temps négative référence à soi de l'Esprit fini, livré à l'immédiateté du désir, soumis à l'esclavage par la peur de la mort (*E.*, par. 96, Zus., 426, 433, 568, *R.*, IV, *97*c).

Cet « homme naturel » se détermine selon la singularité de son être-là (*R.*, IV, *96*d, *97*b). Le savoir et le vouloir de sa singularité comme de ce qui est décisif, la submersion égoïste dans la propre subjectivité, est le mal (*E.*, par. 569 : « das Böse » ; *E.*, par. 386, Anm., 511, 568, *R.*, IV, *130*a, 105d). En faisant de sa singularité immédiate son unique fin, l'homme se déchire : son opposition à l'universel contredit sa virtualité spirituelle (*R.*, IV, *96*e, *97*b, *98*b, 104c). Cette scission marque son besoin de réconciliation (*R.*, IV, 134c).

Mais la rédemption serait impossible si la finitude humaine et l'universalité divine se maintenaient dans leur abstraite séparation (*R.*, IV, 140b). La vérité est l'identité des natures divine et humaine, la « contradiction résolue » (« der aufgelöste Widerspruch », *R.*, IV, 134cd ; cf. 136b) [17]. Il faut que l'homme apparaisse à l'homme

16. A. LÉONARD, *Commentaire...*, pp. 82–84.

17. Pour la dialectique hégélienne, la contradiction est le principe proprement créateur de toutes choses, elle est la nature la plus intime de Dieu. Pour l'analectique thomiste en échange, elle est l'élément proprement destructeur, l'indice du néant, qui impose une limite même au pouvoir de Dieu. Car Dieu, dont la nature est l'être lui-même, « agit sibi simile ». « Ea quae contradictionem in se implicant, non continentur sub numero Dei possibilium » (*S. Th.*, I, q. 25, a. 3, c). Pour Thomas, la contradiction n'existe pas entre l'Infini et le fini, mais seulement entre « ens et non-ens ». « L'Infini est si peu la négation du fini différent de lui que, bien plus, il le pose et le crée. Par là, le rapport analectique n'énonce aucune 'oppositio contradictoria' du fini-Infini, mais bien une 'oppositio relativa' », B. LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik*, Ratingen bei Düsseldorf, 1968, p. 264 ; cf. 130, 131, 263. L'œuvre de Lakebrink souligne énergiquement la différence entre Thomas et Hegel ; ce qui est commun aux deux auteurs a été profondément perçu par G. Siewerth (*Der Thomismus als Identitätssystem*, 2e éd., Frankfurt a. M., 1961). Cf. J.B. LOTZ, *Hegel und Thomas von*

comme Dieu et que Dieu lui apparaisse comme homme (*R.*. IV, 141a). L'union des natures — l'Idée de l'Esprit — n'est pas seulement la possibilité substantielle de l'homme: le propre de l'essence est d'« apparaître » comme unité concrète de l'intérieur et de l'extérieur (*E.*, par. 131, 142, *R.*, IV, *130*b, *38*b).

Le Dieu-Esprit se révèle donc à l'homme effectivement dans l'immédiateté empirique comme phénomène humain temporel et mondain (*R.*, IV, *131*c). Mais il ne peut s'agir seulement (comme pour D.F. Strauss) de la révélation de Dieu dans l'humanité comme un tout, ni non plus, comme dans la religion de Brahm, d'une pluralité indéterminée d'incarnations (*R.*, IV, *133*b). La subjectivité de l'éternelle Idée n'apparaît effectivement que dans la singularité immédiate, dans l'unicité exclusive de *cet* individu-*ci*, l'Homme-Dieu (*R.*, IV, *133*bd).

En tombant, hors de l'immanente universalité trinitaire, dans la singularité empirique de cet homme-ci (l'Homme-Dieu), l'Essence divine se perd dans l'immédiateté médiatisée par la suppression de la médiation (*E.*, par. 122, 567, 568, 569, *L.*, II, 253a); elle se supprime comme totalité fondamentale exhaustivement posée dans l'immédiate réflexion dans soi d'« un » relatif à une multitude indéterminée. Mais si dans l'effondrement de sa pure réflexion, l'Essence retombe sans réserve dans le registre de l'*immédiateté* (*E.*, par. 569: « und dieses als unmittelbar... Wesen »), réciproquement, puisque ce qui s'extériorise exhaustivement est l'*Essence*, l'immédiateté se dissout contradictoirement comme phénomène (*E.*, par. 131): l'être phénoménal succombe au primat de la négativité formelle qui comprend la consistance matérielle comme une de ses déterminations. Dans son Phénomène, l'Essence transparaît; en apparaissant effectivement hors de soi dans l'être immédiat (*E.*, par. 569: « als *unmittelbar* »), en transparaissant jusqu'au bout dans son contraire — l'immédiateté phénoménale —, l'Essence, identiquement (« als unmittelbar *identisch mit dem Wesen* », *ibid.*), ne fait rien d'autre que de paraître en soi-même (*E.*, par. 115)[18]: elle a en soi, à l'intérieur d'elle-même, l'être-autre supprimé. La présupposition (*E.*, par. 569: « als Voraussetzung »), ou la prémisse mineure du premier syllogisme de la Révélation concrète, est donc cette conscience de soi effectivement singulière (le Christ) où apparaît et transparaît identiquement l'Essence divine. Mais précisément, comme le dit le manuscrit des *Leçons*, il est cet homme su en même temps comme Fils de Dieu (*R.*, IV, *131*c), ou, dans les termes de notre paragraphe de l'*Encyclopédie*, « ce Fils de la sphère éternelle transféré dans la temporalité » (*E.*, par. 569).

Ce fils de la sphère éternelle n'est autre que le Fils trinitaire, dans la sphère de la pure pensée, dans l'élément abstrait de l'Essence éternelle (*E.*, par. 567). L'« éternité » de cette sphère consiste en l'absolue négativité du concept qui s'expose en elle (cf. *E.*, par. 258, Anm.): dans son identité en et pour soi et dans sa liberté absolue comme puissance de la finitude temporelle (cf. *R.*, IV, *131*b).

Il s'agit pourtant ici, non de la sphère éternelle prise globalement, mais du Fils de l'éternelle sphère (« jenen *Sohn* des exigen Sphäre », *E.*, par. 569). Dans les images

Aquin. Eine Begegnung, in *Gregorianum*, t. 48 (1967), p. 449, L. PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg-Basel-Wien, 1969, pp. 439-450.

18. A. LÉONARD, *Commentaire...*, p. 149 ss.

puériles du Père, du Fils et de l'Esprit, la représentation trinitaire expose les déterminations du concept (*R.*, IV, 72b). L'essence déjà était l'être qui se médiatise avec soi par la négativité de soi-même : référence à soi seulement comme référence à un autre, non simplement « étant », mais posé et médiatisé (*E.*, par. 112) ; c'était, dans sa culmination, la trichotomie de : 1° une identité substantielle qui se renie en immédiateté autosubsistante, 2° une immédiateté dont l'être déterminé se renie au profit de l'essence qui la pose, et 3° une ipséité où s'unifient, par leur négation réciproque, les deux moments précédents (*E.*, par. 159). Il suffira de penser ces moments dans leur libre circumincession pour obtenir la tripartition conceptuelle (*E.*, par. 160, 363)[19]. Le second moment conceptuel, qui répète l'immédiateté autosubsistante de l'essence effective, est la détermination, non plus référée abstraitement à son autre comme à un au-delà de sa limite (telle est la détermination de l'être qualitatif), mais conçue concrètement en son immanence à l'universel qui, en se continuant librement dans la particularité, demeure absolument auprès de soi (*E.*, par. 163)[20]. La représentation exprime à la manière sensible d'un événement contingent — la procession du Logos (*R.*, IV, *63*a) — cette particularisation où l'universel, inaltéré, demeure égal à soi-même : la négativité absolue qui inscrit nécessairement dans l'Esprit l'Autre de Dieu, son Fils, qui n'est pas autre que Dieu, car en lui l'Absolu se partage (*R.*, IV, *86*a).

Mais le Fils sort de son originaire indifférenciation intratrinitaire et devient dans le monde autre que soi-même (*R.*, IV, 31b). La négativité absolue dans laquelle Dieu se pose comme son Autre s'expose dans la négation finie (*E.*, par. 168). Le Fils Unique est ainsi le père de tout être-là et le prototype de l'homme (*R.*, IV, *63*ac). Mais la partition infinie du Logos trinitaire n'est pas indiscernable, comme nous le savons, de la particularité mondaine en général (*R.*, I, *186*, *R.*, IV, 65c, *86*a, 182d). Il ne l'est pas non plus de la singularité immédiate de l'Homme-Dieu, point de départ du processus syllogistique qui culmine dans l'infinie subjectivité communautaire de l'Esprit. Car bien que la Différence intratrinitaire, en s'exposant exhaustivement dans cet individu-ci (le Christ, *R.*, IV, *133*bc), ne se sépare pas de sa singularité finie empirique — celle-ci en effet n'est autre chose que la propre Différence conceptuelle, sortie librement de sa virtualité originaire et disloquée dans la différenciation judicative comme en l'instrument de son propre développement (*E.*, par. 165) —[21], elle ne se confond pas avec elle non plus : le Différent de l'Essence universelle ne s'identifie à son immédiateté dans « ce singulier-ci » qu'en se dissolvant négativement comme son phénomène transparent, ainsi que nous l'avons dit plus haut. L'autosubsistance exclusive du Fils incarné tend ainsi à se résorber à partir de la première prémisse de ce syllogisme mortel (*R.*, IV, *133*b, *134*b, *157*a).

Nous voyons donc que le lien de l'éternelle Différence du Fils trinitaire et de son immédiate finitude — l'union des natures divine et humaine (*R.*, IV, *130*b, *131*c) — n'est pas la statique unité exprimable par la copule (cf. *E.*, par. 215, Anm., 166, Anm.) ; ce lien est — *inconfuse, indivise* — le procès en mouvement où la possibilité

19. *Ibid.*, p. 326.
20. *Ibid.*, p. 327.
21. *Ibid.*, p. 339 ss.

filiale du Christ ne devient effective qu'en médiatisant en même temps l'immédiateté où s'expose son essentialité (*R.*, IV, *38, 96*e).

Le transfert (*E.*, par. 569 : *versetzt*), l'extraposition judicative du Fils dans la temporalité d'une vie humaine est donc simultanément l'incarnation kénotique de la nature divine et la transfiguration commençante de la nature humaine (*R.*, IV, *133*c, *134*b, *E.*, par. 163, Anm.). C'est la préfiguration de la croix où les deux natures, en leur réciproque désappropriation, se réconcilient (*R.*, IV, *157*c-*158*b)[22]. L'éternelle négativité du Concept se donne ainsi dans l'immédiateté du temps — structure qui déploie et reploie naturellement le monde dans le moment de son apparition disparaissante (*R.*, IV, *86-87, E.*, par. 132) — l'abstraite extériorité sensible de son *Entäusserung* absolue (*E.*, par. 18, Anm., 247, 251)[23]. Mais, bien que la négativité du Concept ne soit que comme extériorité, le temps ne laisse pas de s'identifier à sa puissance négative : il est surgissement et disparition, abstraction ontique, Chronos dévorateur de sa descendance (*E.*, par. 258, Anm.). Le Concept, libre identité avec soi, est — dans son éternité en et pour soi — la puissance du temps, auquel se soumet tout le naturel.

La naturalité finie est indissociable de la temporalité (*E.*, par. 569 : *Zeitlichkeit*)[24]. Le fini est précaire et temporel car il n'est pas en lui-même, comme le concept, la négativité totale ; il la possède certainement en lui, comme son essence universelle, mais il s'y rapporte comme à sa puissance. D'ailleurs la culmination organique de la Nature ne pourra surmonter que pour un temps le germe fatal qu'elle porte en son sein (*E.*, par. 351, 375) : c'est-à-dire son inadéquation au genre, sa puissance négative (*E.*, par. 221, Zus.). L'équilibre vital, toujours en péril, est imprégné de son ossification finale ; l'universalité dévoratrice finira par consumer la singularité naturelle du vivant (*E.*, par. 375 et Zus.).

Mais le cours de la vie effectivement temporelle du Fils qui va jusqu'à sa dissolution mortelle n'est pas seulement l'exacerbation de la kénose de sa divinité mais aussi la croissante *Verklärung* de son humanité (*R.*, IV, *157*c, *134*b). Par le dépassement de la forme immédiate de la réalité de la vie, celle-ci retourne à son unité (*E.*, par. 376) ; supprimée l'extériorité naturelle, le concept « en soi » devient « pour soi » : en se niant soi-même comme Nature, l'idée se libère spirituellement des liens extérieurs du temps (*E.*, par. 376, Zus.). Si la vie temporelle du Fils, pénétrée de négativité naturelle, existe, prise dans la finitude, la négation n'est finitude que par rapport à l'autoréférence qui ratifie sa nullité en l'annulant (*E.*, par. 359, Anm., 386, Anm.). S'exaspérant, la particularité naturelle de la carence s'invertit dialectiquement en son contraire, l'infinitude concrètement universelle de l'Esprit (*E.*, par. 359, Anm., 376, 381).

Par le re-niement dont était lourde son immédiate singularité, promise à l'abstraite objectivité mortelle par son inadéquation à la puissance du genre,

22. Cf. T. KOCH, *op. cit.*, p. 123, note 96 : « Ce qui peut être décrit comme 'dialectique d'incarnation' n'est qu'*un* côté *seulement* de la dialectique hégélienne ; l'autre est la *suppression* de l'"Incarnation", la reprise de la finitisation et de la désappropriation dans l'infinité qui en est enrichie ».

23. A. CHAPELLE, *Hegel et la religion*, t. 2, pp. 208-226.

24. Cf. B. LAKEBRINK, *Hegels Metaphysik der Zeit*, in *Studien zur Metaphysik Hegels*, Freiburg i. Br., 1969, pp. 135-148.

l'implication kénotique du Fils en la mortifiante temporalité de sa vie effective est déjà sa « glorification » inchoative (*R.*, IV, *156*a, *E.*, par. 375, 376) : la suppression virtuelle, de par sa « maladie originaire », du mal, c'est-à-dire de toute adhérence à la finitude égoïste (*E.*, par. 375, 386, Anm.). Comme le dit le texte de l'*Encyclopédie*, le mal est « en soi supprimé » (*E.*, par. 569 : « das Böse als *an sich* aufgehoben ») ; une fois « supprimé » le mal dans la singularité empirique de cet homme-ci, de l'Homme-Dieu, l'éternelle négativité de la Différence trinitaire transparaît identiquement, dissolvante de toute finitude ; mais seulement « en soi », car tant que le Christ vit, l'exhaustive exposition du Fils dans l'immédiateté temporelle de la chair humaine n'a atteint ni le sommet de son *Entäusserung*, ni le point de conversion où, menée à son extrême, la finitude finit, lorsque s'absorbe sans reste toute opacité extérieure dans le retour à soi extrêmement intime et incorruptible de l'Essence comme subjectivité de l'Esprit (*R.*, IV, *163*a).

Telle est la prémisse mineure (E-B) du premier syllogisme : la position de la conscience singulière du Christ (E), — identique à l'éternelle Essence qui se désapproprie en elle et la désapproprie en soi — dans l'immédiateté naturelle d'une existence temporelle (B).

II. *MORT* (PRÉMISSE MAJEURE : B-A, *E.*, PAR. 569, 8-11)

La prémisse mineure du syllogisme du Christ est l'Incarnation du Logos dans une vie effective. Mais l'Idée incarnée est un stimulant trop fort, que l'organisme ne peut supporter (*E.*, par. 375, Zus.) ; le genre donne la vie pour donner la mort : il pose la vie comme unité de la Nature, mais parce que celle-ci n'est que l'unité immédiate, il l'annule afin de s'élever à la sphère de l'unité absolue. Vivre, c'est nécessairement mourir. La prémisse majeure du premier syllogisme (E-B-A) n'est autre que la mort du Christ (B-A). Son sujet est évidemment le prédicat de la prémisse mineure (B), reformulé comme « cette existence immédiate, et donc sensible, de l'absolument concret » (*E.*, par. 569). Analysons cette formule en commençant par son dernier terme.

Le purement et simplement concret est le concept, car l'unité négative avec soi comme être-déterminé en et pour soi (i.e. comme singularité) constitue également sa référence universelle à soi (*E.*, par. 164). Mais à son état logique, sa concrétion est encore abstraite. La connaissance « la plus concrète » est celle de l'Esprit (*E.*, par. 377, 380) ; c'est-à-dire celle de l'Idée arrivée à son être-pour-soi par la suppression absolument négative de son *Entäusserung* naturelle (*E.*, par. 381). L'« absolument concret » (*E.*, par. 569 : « des absolut Konkreten ») cependant n'est pas l'Esprit dans son surgissement immédiat, mais l'Esprit absolu, arrivé au terme de la purification de son apparente finitude (*E.*, par. 553, 380, 386). Au niveau de la Religion révélée (*E.*, par. 564), l'Esprit absolument concret se représente encore, en deçà de la pensée, comme unité concrète des natures divine et humaine (*R.*, IV, *135*a, *38*b). C'est déjà dire que le Dieu chrétien n'est pas abstraite identité avec soi, pure réflexion en soi, mais essentiellement le fondement où l'éclat diffusif de la médiation dans soi se recourbe vers l'immédiateté restituée comme médiatisée par la suppression de la médiation (*E.*, par. 121, *R.*, IV, 140b). Cette immédiateté concrète, posée par

l'effondrement de la pure réflexion essentielle et où émerge exhaustivement, comme moment supprimé, le fondement abyssal de la réflexion, c'est l'« existence » (*E.*, par. 529 : « unmittelbare... Existenz », *E.*, par. 122-123)[25].

En son immédiateté naturelle, la sensibilité (*E.*, par. 569 : « sinnliche Existenz ») répète l'« existence » logique (*E.*, par. 123, 125) : lorsque l'unité idéale profonde de l'animal imprègne son extériorité et lorsque celle-ci retourne immédiatement à son centre, l'animal sent (*E.*, par. 357) ; dans la sensation, l'immédiateté existante de l'animal s'absorbe en sa singularité fondamentale, en même temps que celle-ci s'extériorise exhaustivement dans ses membres (*E.*, par. 164, Anm.). Au niveau de l'Esprit fini, ce qui se traduit négativement dans la corporéité sensible, ce n'est plus l'inchoative subjectivité de l'animal, mais la libre universalité, l'infinie auto-référence qui s'éveille, comme conscience, de sa somnolence d'âme, et culmine comme Esprit (*E.*, par. 350, 389, 412, 440ss). Au niveau de l'Esprit absolu comme religion révélée, l'existence immédiate de l'Idée universelle est une vie humaine ordinaire, minée par la finitude naturelle, mais centrée, tant que dure le précaire équilibre vital, par sa subjectivité incarnée (*R.*, IV, *133*c, *157*a). Si l'humanisation comme être-là est déjà, dans sa finitude, désappropriation du divin, elle n'est pourtant pas encore sa finitisation suprême (*R.*, IV, *157*c). Le maintien de la subjectivité dans cette *Entäusserung* refrénée qu'est la vie, ne peut être, en deçà de la suprême scission, résurrection en Esprit (cf. *R.*, IV, *158*a). Le sommet de la finitude (*R.*, IV, *157*c), qui exaspéré se supprime, est le prédicat de la prémisse majeure (B-A) : la mort naturelle (A).

La restitution essentielle de l'immédiateté étante par la médiation de la suppression de la médiation est, nous l'avons dit, l'existence (*R.*, par. 122). La réflexion dans soi singulière où le Logos répète, au niveau du concept, la catégorie du fondement, suscite, comme nous le savons aussi, la réitération de l'inversion dialectique de l'intérieur dans l'extérieur (*E.*, par. 121, 139-140, 164, Anm.) : la singularité fondamentale du concept devient immédiatement existence empirique (*E.*, par. 163, Anm., 168, *L.*, II, 152b, 262c). Le Logos conceptuel se pose dans la particularité, ex-pose librement ses propres différences dans le jugement (*E.*, par. 569 : « sich in das Urteil setzend » ; *E.*, par. 165, *L.*, II, 244c). La réflexivité du fondement conceptuel est posée comme un moment supprimé dans l'immédiate consistance de l'existence judicative (*E.*, par. 163, Anm., 164, Anm., 121, 123). Mais si le concept se perd dans l'immédiateté étante, celle-ci, à son tour, devient un passé supprimé en étant corrodée par la négativité du concept (*E.*, par. 569 : *Negativität ; L.*, II, 3, 253a, 262c) ; loin de se dissimuler dans l'existence, la négativité[26] qui la fonde, en la traversant de part en part, y transparaît (*E.*, par. 131). Gorgée de négativité, l'existence empirique n'est plus que phénoménale : la proie, comme finitude, de l'Infini négateur (*E.*, par. 168) ; par la consistance reniée de l'immédiat, l'Essence trinitaire ap-paraît[27]. Si l'Essence absolue se vide infiniment de soi-même en

25. B. LAKEBRINK, *Der dialektische Begriff von Grund und Existenz*, in *Studien...*, pp. 15-57.

26. Cf. E. WEIL, *Logique de la Philosophie*, Paris, 1974, p. 323 ss ; G.-Ph. WIDMER, *Notes sur la négativité dans la philosophie de Hegel*, in L. RUMPF, etc., *Hegel et la théologie contemporaine*, Neuchatel-Paris, 1977, pp. 124-147 ; Cl. BRUAIRE, *Pour la métaphysique*, Paris, 1980, p. 270 ss.

27. A. LÉONARD, *Commentaire...*, pp. 204-205.

s'objectivant dans une apparition charnelle, dans l'être-là de l'Individu divin, cette unicité empirique, réciproquement, est glorifiée inchoativement dans le processus éternel de l'Idée : sa vie — soumise à la puissance de la temporalité et ordinairement nécessiteuse — ex-pose l'histoire négative de l'Esprit (*R.*, IV, *133*bc, *156*ab, *157*b, *159*b, *163*b).

Mais la désappropriation vitale, ainsi que nous l'avons dit, n'est pas encore la suprême *Entäusserung* (*R.*, IV, *157*c) ; la vie humaine, malgré son indigence, échappe encore à l'extériorité réelle en se maintenant comme sa propre fin (*E.*, par. 351) ; dans la mort, au contraire, le processus organique retombe dans la distinction du principe et de la fin (cf. *E.*, par. 204, Anm.). La mort est le sommet de la désappropriation naturelle de l'Idée, son objectivité suprêmement abstraite, le comble de son altérité (*E.*, par. 18, 375, 381, *R.*, IV, *157*b) ; en elle, la carence vitale redevient limite : contradiction de l'individualité animale et de la concrète universalité idéale à laquelle succombe le sujet, incapable de la supporter en retournant à soi (*E.*, par. 335, Anm., 336, 375). La scission abyssale, la prosternation impuissante où la perte judicative de l'Idée naturellement culmine, se livre à l'intuition dans l'agonie tourmentée du Christ (*E.*, par. 569 : « in den Schmerz der Negativität ersterbend ») et suscite le sentiment de la pleine irrédemption, la représentation horrible d'un Dieu foudroyé par la négation mortelle (*R.*, IV, *157*c-*158*a, 167). Mais la mort n'est pas seulement la finitude supprimée où s'achève l'*Entäusserung* divine [28] ; elle est en même temps le suprême amour auquel est négativement élevée la conscience humaine (*R.*, IV, *158*b). L'être-pour-soi, qui fixé dans son isolement, devient le mal, se libère de son immédiateté lorsque est supprimée l'ultime extériorité naturelle (*E.*, par. 223, 376) ; une fois effacé l'humain — le négatif —, la gloire divine peut de nouveau paraître (*R.*, IV, 172b). La consistance étante de l'apparition effective de Dieu, dévaluée en apparence, se soumet au pouvoir de sa vérité (*E.*, par. 221, 223, R., IV, 66c) : l'universalité concrète de l'Esprit (*E.*, par. 376).

Tel est le prédicat (A) de la prémisse majeure (B-A) du syllogisme du Christ. La particularité naturelle (B), portée à son extrême mortel, se transmue en universalité spirituelle (A). En s'exaspérant, l'extériorité s'intériorise, la négation s'annule, la finitude, enfin, finit (*R.*, IV, 172b, 166b, *158*b, *E.*, par. 386, Anm.).

III. *RÉSURRECTION* (CONCLUSION : E-A, *E.* PAR. 569, 11-15)

Dans le syllogisme du Christ, la singularité immédiate de l'Homme-Dieu (E) est « conclue » — par la particularité abstraite de la mort (B, cf. *E.*, par. 182, 375) — avec l'universalité de l'Esprit (A). La conscience de soi singulière (E, cf. *E.*, par. 569, 11 : *es* ; par. 569, 5 : « einzelnen Selbstbewusstsein ») de l'apparition de l'Idée se purifie de son immédiateté en se posant dans l'exacerbation mortelle de la scission judicative et se réalise « comme subjectivité infinie identique avec soi » [29] en se libérant de sa

28. Contre HEEDE, *Die Göttliche...*, p. 319.

29. C'est-à-dire comme le concept dont l'objectivité est l'immédiateté supprimée de la singularité et qui a donc pour être-là la réalité qui lui correspond, c'est-à-dire le concept (*E.* par. 215, 376, 381).

double agonie (« aus derselben », *E.*, par. 569) [30] par un « retour absolu en soi-même » (cf. *R.*, IV, *133*b, 172b).

Le vivant immédiat est, comme nous savons, la contradiction de l'universel qui est « en soi » comme genre et qui cependant existe immédiatement comme singulier seulement (*E.*, par. 221, *Zus.*) ; dans ces deux essentialités (*E.*, par. 569 : « allgemeinen und einzelnen Wesenheit »), le naturel se dédouble jusqu'à la fin (*R.*, IV, *157*a). La subjectivité immédiate du vivant n'est donc pas le concept « pour soi » ; l'universalité générique qui l'inhabite, comme puissance négative, le violente donc et finit par le consumer (*E.*, par. 374). En supprimant la disproportion entre la singularité immédiate et le genre universel, la mort entraîne une concentration en soi (*E.*, par. 376, Zus.). Par la suppression de la forme immédiate de la vie, celle-ci retourne à son unité (*E.*, par. 376). L'Idée, qui s'est niée soi-même comme Nature, se libère de l'extériorité du temps et de l'espace par la négation de sa négation naturelle et retourne absolument à soi (E ; « absolute Rückkehr », *E.*, par. 569) comme Idée une, concrètement universelle (A ; « allgemeine Einheit », *E.*, par. 569), qui absorbe la Nature et l'élève à une existence plus haute, spirituelle (*E.*, par. 376, Zus., 381).

Le concept, qui naturellement n'était qu'« en soi », devient à la fin « pour soi » (« *für sich* geworden », *E.*, par. 569) lorsque sa réalité est le concept même (*E.*, par. 376, 381). Si le concept subjectivo-objectif est « pour-soi », cela veut dire que l'universel — libre égalité avec soi dans sa détermination (*E.*, par. 163) — est pour l'universel (*E.*, par. 371, Zus.). L'universel dans sa transparence « pour soi » est la pensée : c'est-à-dire l'unité « en et pour soi » (E-A) — comme « Soi » — de l'immédiateté singulière, déjà supprimée (E-B), et de l'universalité de l'individualité, enfin concrète (B-A, *E.*, par. 376). C'est l'Immortel dans son adéquation absolue (*E.*, par. 376, Zus.), « l'Idée de l'Esprit comme Esprit éternel mais *vivant*, et présent dans le monde » (*E.*, par. 569). Explicitons cette dernière phrase.

L'« Idée », nous le savons, est l'unité absolue du concept et de l'objectivité (*E.*, par. 213) ; comme absolue, elle retourne à l'identité de la vie, mais libérée de toute limitation grâce à la suppression de son unilatéralité subjective moyennant la réception en soi du monde immédiat, et de son unilatéralité objective moyennant la réduction du monde à la pure apparence (*E.*, par. 225, 235). Dans sa forme infinie, qui intuitionne son contenu comme étant soi-même, l'Idée se pense comme Idée et se reconnaît comme principe et unité de toutes les choses (*E.*, par. 231, 237). Cette unité du concept et de la réalité est l'absolu logique immanent au Dieu chrétien : l'« Idée de l'Esprit » (*E.*, par. 569 : « die Idee des... Geistes ») est l'unité des natures divine et humaine, i.e. du concept absolu et de la réalité objective absoute de sa finitude (*R.*, IV, *38*b). C'est l'Idée de l'Esprit « éternel » (*E.*, par. 569 : « des als ewigen... Geistes ») ; le fini passe et est dans le temps parce que, dans son inadéquation à son essence universelle, il est en relation avec elle comme avec sa puissance (cf. *supra*, I) ; le concept de l'Esprit, quant à lui, dans son identité en et pour soi, est la négativité et la liberté absolue et, par conséquent, non seulement il n'est pas soumis à la puissance du

30. Cf. A. VÉRA, *Philosophie de l'Esprit*, Paris, 1867-1869 (réimpression à Bruxelles, 1969), t. 2, p. 482, n. 1.

temps, mais « il n'est pas dans le temps, il n'est pas temporel » ; seule la finitude naturelle succombe au temps ; « l'Idée, l'Esprit, est éternel » (*E.*, par. 258, Anm.). Mais cela ne veut pas dire que l'éternité existe « hors » du temps ou qu'elle vient « après » le temps ; cela équivaudrait à rabaisser le futur à un moment du temps [31].

L'éternelle Idée de l'Esprit est « vivante » (« aber lebendigen », *E.*, par. 569) : elle est unité comme processus absolu, c'est-à-dire comme négativité dialectique du concept qui reconduit son extériorité substantielle à la subjectivité, non pas à la façon d'une identité abstraitement statique où la pensée et l'être ne font que se neutraliser mutuellement, mais comme unité négative où l'Infini transgressif enfreint, en l'annulant, la limite de la finitude (*Bew.*, 176, *E.*, par. 215, Anm.). C'est de cette manière négativement processuelle, vivante, qu'il faut concevoir l'articulation — représentée dans le syllogisme du Christ — de l'éternité divine (A) et du temps fini (E). L'éternité vivante est la puissance du temps en devenir (gén. obj. ; *E.*, par. 258, Anm.). Les dimensions du temps — présent, futur, passé — constituent le devenir de l'extériorité comme telle, et sa dissolution dans les différences de l'être qui passe au néant et du néant qui passe à l'être (*E.*, par. 259) ; celles-ci s'effacent dans la singularité de l'instant « présent », unité négative dont l'être relègue l'être du passé au non-être, et du non-être duquel le futur est l'être (*E.*, par. 259, Zus). Si l'on considère le temps positivement, on pourra dire que seul le présent est, et que l'« avant » et l'« après » ne sont pas. Mais le présent concret est le résultat du passé nié et est gros du futur. Le véritable présent est, par conséquent, l'éternité, l'éternelle présence (« gegenwärtigen Geistes ». *E.*, par. 569) qui efface, dans sa simultanéité, l'exclusivisme de l'instant et la finitude de la durée (*R.*, IV, 66c, *E.*, par. 259) [32]. La naturalité finie, déployée et reployée par la pulsation temporelle qui lui est co-extensive, est interminablement incluse dans l'infinitude éternelle du Logos comme la précarité phénoménale — définie par sa négation dialectique — d'un « moment » essentiel (*E.*, par. 252-253, *L.*, I, 94b, *R.*, IV, *86*c-*87*a). Le « monde » (E) est apparition en Dieu (A ; *R.*, IV, *86*d, *E.*, par. 132) ; réciproquement, l'essence absolue de l'Esprit (A) est « présente dans le monde » (E ; « in der welt gegenwärtigen », *E.*, par. 569). Mais ce n'est qu'en la niant (B) que se manifeste le Logos (A) en son apparition (E) « momentanée » (*E.*, par. 132, *R.*, I, 75a, 233a. 147a, *R.*, III, *118*c, *119*a).

31. Cf. A. CHAPELLE, *op. cit.*, t. 2, p. 215.
32. *Ibid.*, p. 216.