



<http://www.iesr.fr>

Institut européen en sciences des religions

Séminaire *Raison et Foi* (2007-2008)

Foi et raison selon Hegel

Jean-Louis Poirier

Doyen de l'Inspection générale de philosophie

14 Novembre 2007

Nous commencerons en proposant un déplacement dans l'énoncé du thème proposé. Nous ne parlerons pas de *Foi & raison* chez *Hegel*, nous préférons parler de *Foi et raison selon Hegel*. Car il n'y a pas de doctrine hégélienne. La tâche de la philosophie est de comprendre *ce qui est*. Cela, en un sens fort : il ne s'agit pas de proposer une théorie, mais de laisser être le réel. Ainsi ne saurait-on attendre de la philosophie qu'elle édicte des normes sur ce que devraient être la foi, la raison, leurs rapports (pas plus que la philosophie politique ne dit ce que doit être la meilleure cité). La philosophie se contente de décrire ce qui est, sans intervenir, sans prendre position.

De là, en raison de la mobilité, de la fluidité de ce qui est, résulte la forme essentiellement et profondément narrative de la philosophie. Narrative plutôt qu'analytique, à ceci près que cette narration est une élucidation et une mise en évidence de ce qui mobilise ce qui est.

S'agissant de la foi et de la raison, la narration est fascinante. Comme c'est souvent le cas, c'est celle du devenir identique des contraires, du rapprochement des opposés. Dialectique ? Certes, mais surtout drame et histoire : en ce contexte, le rapprochement des opposés instruit toujours chacun sur sa propre position, est une provocation au refus de l'unilatéralité. Leçon de méthode, donc, mais aussi de sagesse.

I. Éléments de contexte

On plantera le décor de ce drame, au moins son héritage et son contexte théorique.

A. Repères

Si l'on renonce à remonter jusqu'à Parménide, on dira que le premier repère est platonicien¹. Il fournit, pour longtemps, l'identification la plus radicale et la plus significative de la notion de *foi*. Socrate expose, dans l'allégorie de la ligne, le partage et la proportion des genres d'être et de connaissance. On peut donc distinguer, selon les types d'objets — images, réalités sensibles, concepts fictifs, concepts supérieurs — auxquels ils se rapportent, quatre "opérations de l'esprit"² : νόησις, διάνοια, πίστις et εἰκασία.

Nous trouvons là la première détermination de la foi comme *foi sensible*, autrement dit *confiance*. Cette foi, qui désigne la certitude sensible, se rapporte aux objets de ce monde avec confiance, et selon une immédiateté intuitive (ce qui la distingue de la conjecture qui n'a pas affaire à un donné et comporte une opération, à l'égard des images). Cette *foi sensible* a pour homologue, dans le champ de l'intelligible, la νόησις qui est intellectuelle, mais pas moins immédiate et intuitive, avec le même style de certitude et donc de confiance (par opposition à la διάνοια, discursive et non immédiate). La foi, aussi bien sensible qu'intelligible, réunit donc intuitivité, présence et certitude.

À ce repère primordial, il faut ajouter, quant à l'identification des facultés qui recueillent ou prennent en charge le geste de la foi : le cœur (par opposition à l'intelligence discursive — ou ici, en l'occurrence, la *raison*). C'est ce que veut dire, littéralement, Pascal lorsqu'il écrit : "Voici ce qu'est la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison."³

Ce partage traverse les siècles ; on le retrouve, subverti, dans la philosophie kantienne et après, avec l'opposition de l'entendement et de la raison. Le premier est voué au fini, la seconde à "l'inconditionné" (on ne manquera pas de relever comment ce terme utilisé par Kant nous renvoie à Platon !). Ce qui bouge, c'est la problématique de l'*intuition*.

¹ Cf. *République*, VI, 509 d et suiv.

² Ibidem, 511 d. : "παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ"

³ *Pensées*, 424 (Lafuma)/278 (Brunschwicg).

B. Problématisation : foi et raison selon la philosophie critique, et après

L'élément moderne, c'est que, de plus en plus, la *foi*, c'est la foi religieuse, et la religion, la ou les religions révélées. Ce qui définit le champ d'une problématique classique des rapports de la raison et de la foi, comme rapport de la raison, comprise comme rationalité d'entendement, et de la religion (dont le contenu semble irréductible à la raison)⁴.

La philosophie critique recueille et élargit les choses : le champ de la foi désigne le suprasensible, par opposition au champ de l'expérience. Ainsi, la célèbre formule kantienne : "j'ai dû limiter le savoir pour faire place à la foi", qui résume l'entreprise critique de limitation de la raison par la raison, fait-elle bouger les choses.

Le problème, c'est que notre seule intuition est sensible et qu'il n'y a pas d'intuition intellectuelle. Par suite, il n'y a pas de connaissance possible du suprasensible et du divin. D'un côté, la foi, à laquelle on laisse place, n'est pas un savoir ; de l'autre, la raison, séparée de tout objet en ce domaine, se perd dans le vide. C'est la spéculation.

C. La question philosophique de la chose-en-soi

Tout tient à la question (kantienne) de la chose-en-soi : en tant qu'elle désigne le fond de l'être et ce qu'on ne tardera pas à nommer l'absolu, elle échappe, car elle n'est pas sensible. La limitation critique écarte toute possibilité de la connaître et fait tomber l'absolu du côté de la pratique. La foi est foi pratique. On sait qu'il existe tout un romantisme philosophique postkantien qui cherchera à connaître l'absolu, et fera valoir l'intuition suprasensible. Car le drame est bel et bien que le savoir tombe du côté du fini, et l'absolu du côté du non savoir. Si la foi est "sauvée" par Kant, elle n'est pas un savoir. Le divin demeure inaccessible. C'est cela que récusera Hegel, en ce contexte : la signification *critique* de la chose-en-soi. L'absolu n'est pas séparé, mais sujet. Ce qu'il faut justement éclaircir, et qui s'éclaircit en observant le propre mouvement du rapport foi/raison.

⁴ *Raison* se dit en plusieurs sens : 1°/ par opposition à l'entendement et au fini ; 2°/ trivialement, au sens de la rationalité d'entendement.

II. Les rapports de la foi et de la raison : dramatisation du problème.

A. Le destin du Christianisme

Avant d'écrire, à Francfort (en 1798), *L'esprit du Christianisme et son destin*, Hegel avait écrit en 1795 (à Berne) une *Vie de Jésus*. Au delà d'un témoignage sur le kantisme de Hegel en sa jeunesse, l'examen de cette approche nous est utile.

Kant, dans *La religion dans les limites de la simple raison* articule de manière cohérente raison et religion, révélation et autonomie. L'élément révélé s'évanouit au rang de simple illustration historique (le christianisme), et le contenu rationnel se réduit à la moralité (qui relève de la raison pratique). Cet écrit de Kant est en son fond une traduction de la réalité historique du christianisme en termes théoriques intemporels. C'est la doctrine de Jésus sans Jésus (désigné anonymement comme "le saint de l'évangile", et qui n'est d'ailleurs qu'un exemple, surtout pas un modèle, l'essentiel étant de remonter à la loi !).

Hegel, fait l'inverse. La *Vie de Jésus* est sans doute kantienne en ce sens que le Christ y parle comme Kant écrit. Mais précisément — et cela ne se lit pas dans Kant —, on passe de la doctrine de la moralité à la vie concrète d'une figure — Jésus — vivante et historiquement située. *On est déjà dans le narratif, et le problème n'est déjà plus le problème ancestral et classique de réconcilier la raison et les Écritures, ce qu'il est encore chez Kant.*

L'esprit du christianisme et son destin approfondit et clarifie cette problématique, elle prend en compte un mouvement historique.

En ce qui concerne les rapports de la foi et de la raison, tous ces acquis sont thématés dans les Écrits de jeunesse (la thèse de 1801 sur *La Différence entre les philosophies de Fichte et de Schelling*, et l'écrit de 1802 intitulé *Foi et savoir*).

B. La problématique du besoin de la philosophie

La problématique de la scission, élaborée dans l'Écrit sur la différence. La scission est la séparation qui fait que l'esprit n'est pas, ne se sent pas chez lui, en ce monde. C'est le besoin de philosophie, cette dernière ayant pour mission de réconcilier le fini et l'infini. Ce besoin est particulier à chaque époque, car, cette scission traversant la culture, il y a une "scission donnée". Cela installe dans le champ, à chaque fois, de la culture de son temps. La culture manifeste négativement l'absolu : elle représente la pensée séparée, l'entendement, la subjectivité détachée de la nature⁵. La culture est, comme

⁵ Il faut, ici, renvoyer au *Neveu de Rameau*, bien sûr !

besoin de philosophie, son contraire même, et se trouve du côté de l'absolu, bien qu'elle soit enracinée dans la scission donnée.

La culture appelle ainsi la philosophie surtout lorsque, au comble de son développement, elle ne sait plus se réconcilier avec la vie, ce qui est le cas, selon Hegel, de la culture de l'*Aufklärung* en 1800.

Il faut évoquer ici le chapitre sur *Le bon sens et la spéculation*, dont les rapports préfigurent les rapports de la raison et de la foi, le bon sens (celui de l'*Aufklärung*) exprimant un entendement fini, incapable d'accepter le mouvement spéculatif. Mais surtout, cette haine du bon sens pour la spéculation caractérise déjà une méconnaissance du bon sens, car la spéculation le réalise en le supprimant, et elle se présente à lui comme son contraire.

Ainsi, la *foi* (Hegel fait ici allusion à Kant et à Jacobi), cette foi qui s'oppose au savoir qui lui fait place, en est la réalisation, et il faut inviter le savoir à s'y reconnaître. Il y a une "inconscience de l'identité". Cette "identité inconsciente" de la foi et de la raison, qui fait la teneur du bon sens, fait que la foi est vécue comme un sentiment, comme un anéantissement du savoir, et c'est la spéculation qui l'élève à la conscience. Mais le bon sens refuse cette identité, il s'en tient à l'opposition, il veut un divin séparé qui lui reste opposé — posé comme "objet". Ici, la philosophie supprime bien la scission donnée par la culture de l'époque.

Dans *Foi et savoir*, Hegel aborde le contenu même de ce mouvement, dans l'histoire. Il s'agit du combat des *Lumières contre la superstition* qui, dans la philosophie, est le mouvement du devenir savoir de la foi et la compréhension de ce mouvement.

On part de ce retournement qui, dans l'histoire, fait du vainqueur le vaincu, et dans la culture, de la victoire des Lumières une défaite, et de même dans la philosophie, avec le bon sens contre la spéculation. On verra comment, en critiquant la religion, la raison s'oppose à elle-même sans le savoir.

On peut distinguer trois moments dans cette histoire :

- Autrefois : au Moyen-âge, on observe un rapport de soumission de la raison à la foi. En "servante de la foi", elle suit la loi de la religion.
- Ensuite : la philosophie affirme son autonomie absolue (c'est par exemple, au XVII^{ème} siècle, la critique des religions dénoncées comme irrationnelles) et porte même le combat contre son ancienne maîtresse, qui est devenue l'ennemi. Ce combat permet à la philosophie d'accéder à sa forme propre, qui est l'autonomie ou la transparence.

- Aujourd’hui : c’est le succès complet de la raison, si bien que le conflit n’existe plus. La religion positive (celle qui existe historiquement), devenue rationnelle, ne se défend plus, elle ne choque plus la raison et essaye même de se rendre acceptable à l’entendement. Dès ce moment, attaquer la religion et l’obscurantisme devient “suranné”, c’est un combat dépassé.

Selon l’analyse historique de la culture, c’est donc la victoire de la raison sur la foi qui caractérise la modernité. C’est le triomphe de la philosophie rationaliste. Il y a pourtant un *retournement* : c’est le contraire qui a eu lieu !

La chose est classique, selon l’opposition de l’extérieur et du spirituel, le vaincu triomphe de son vainqueur : ainsi, le maître et l’esclave, les Romains et les Barbares.

Ainsi, les deux adversaires sont morts, chacun a pris la signification de l’autre, mais aucun ne se réapproprie son identité. Mais justement, ce sont de fausses batailles : la philosophie critique se pose ouvertement dans le refus de l’infini et de l’absolu, sans combat, elle laisse ce qu’elle a de meilleur à la foi, reproduisant inconsciemment le geste médiéval de l’allégeance, posant le divin en dehors et au dessus d’elle (mais en fait, la philosophie affirme en cela son unité, elle intègre la foi et manifeste que son domaine déborde l’entendement). Cela dit, *la prétendue supériorité de l’entendement est une soumission*. À côté de l’élargissement, c’est donc la perpétuation de l’obscurantisme, posant la connaissance de l’absolu comme impossible, ouvrant la porte au mysticisme, révélant ainsi la complicité profonde du criticisme et du fidéisme.

Destin spéculatif de ce conflit :

- Pour retrouver la signification concrète — historique — de cette perte de l’infini (au lieu de s’y complaire comme l’entendement), il faut considérer la mort de Dieu, telle qu’elle apparaît dans la religion chrétienne. C’est la victoire véritable de l’*Aufklärung*, qui *dépasse* rigoureusement le religieux, en comprenant la foi dans le savoir.
- Ainsi — misère de l’homme sans Dieu — il faut prendre au sérieux la mort de Dieu et comprendre le *fait historique* comme *fait rationnel*, et non pas le rationaliser. À l’horizon, il y a la fin même de la transcendance et de la conscience religieuse. C’est cette conscience qui est recueillie, en son parcours, dans la *Phénoménologie de l’esprit*⁶. Cette conscience est mobilisée par le devenir raison de la conscience. C’est l’occasion de saisir, non

⁶ Ch. VI. B. *L’esprit devenu étranger à soi-même*.

plus leur simple extériorité, vécue dans la philosophie, mais, avec le devenir de cette conscience, de saisir son sens, et celui du rapport de la foi et de la raison.

III. Le sens de la conscience religieuse

A. Foi et conscience, la piété

Selon son analogie avec la *certitude sensible* et la foi sensible⁷, la conscience pieuse se tient face à son objet. Mais elle n'est pas sensible, elle est pur sentiment. La foi, en sa piété, est rapport direct au divin et porte la *ferveur pieuse*. En cela, elle surpasse le stoïcisme et le scepticisme. Elle est au dessus de tout, mais elle a un objet. Et de plus, un objet qui lui est intérieur, même si elle le vit comme un objet qui lui est étranger, dans le déchirement. Sentiment, ferveur, ce sentiment vit son objet comme lointain, ou passé : le Christ n'est plus ici. C'est "l'informe tumulte des cloches...", une tristesse où cette conscience découvre son vide, comme la certitude sensible venait à renoncer à elle-même. Le tombeau du Christ est vide, il faut aller chercher du côté des vivants. C'est l'expérience douloureuse des Croisades : les croisés, à leur retour, vont se consacrer au monde et au travail. Mais cette conscience ne se reconnaît pas elle-même dans le divin, elle se voit donc retirée son opération : c'est la problématique de la grâce. Elle consomme le pain et le vin. Cette conscience est encore conscience malheureuse, et sa vérité est sans cesse repoussée. Elle accède à l'universel, mais dans le sacrifice, sa représentation de la raison est celle d'un au-delà. Ce sont l'obéissance et la mortification, en cette figure, qui forment la raison.

B. La culture : la foi et la pure intellection

La foi a donc un objet qui n'est pas de ce monde. Mais c'est bel et bien un objet, posé dans l'au-delà. Ce n'est donc pas une conscience pure abstraite et vide. À ce titre, la religion du monde de la culture, qui pousse la dissociation à l'extrême, c'est bien la foi : "conscience de l'essence absolue comme étrangère à soi". Savoir de soi comme d'un autre. Cette *conscience*, dans la culture, est donc dédoublée, l'opposition du savoir et de la foi se la partagent, selon l'opposition de la *foi* et de la *pure intellection* : la foi est égalité à soi-même, repos ; la pure intellection est négativité, inquiétude et mouvement de l'esprit. Il y a un conflit entre le culte extérieur et l'adoration (qui n'atteignent pas à la présence) d'une part, et l'approfondissement de l'inquiétude d'autre part. Le rapport de celle-ci à la foi est négatif, et caractérisé par l'hostilité, en quoi les *Lumières* se montrent en elle.

⁷ Πίστις.

Foi et intellection sont donc la même conscience, mais opposées selon la forme : la foi ne porte pas son contenu au concept et le pose hors de soi ; l'intellection n'a pas de contenu, mais en trouve un négativement dans la foi. C'est un combat où l'esprit s'oppose à soi-même sans le savoir, et donc se méconnaît lui-même.

D'où ce moment de l'*Aufklärung*, dans la culture. Pour l'*Aufklärung*, la foi est superstition et préjugé, conspiration d'un clergé qui monopolise l'intellection, avec le despotisme, afin de maintenir le peuple dans la tromperie. L'*Aufklärung* s'attaque à la conscience naïvement trompée et l'arrache aux préjugés. En fait, les *Lumières* se diffusent, toute conscience est prête à les recevoir : mais cette conscience ne le sait pas et croit qu'il s'agit d'un combat tumultueux, "lutte avec l'opposé comme tel". On lutte ainsi contre la non-vérité et le mensonge, mais les *Lumières* ne savent pas qu'elles n'ont affaire qu'à elles-mêmes ! On s'enferme dans une dénonciation réciproque de mauvaises intentions et de préjugés.

Il y a ainsi un double discours de l'*Aufklärung* qui dénonce dans la foi et son objet une invention de cette conscience (mensonge) et cependant quelque chose qui lui est étranger (trompée par les prêtres), et ainsi elle ramène la foi réduite au culte à la superstition, en n'y voyant que de l'extérieur qu'elle refuse de comprendre. Elle détruit ainsi le rapport de cette conscience à la vérité, croyance qui ne reposerait que sur des témoignages contingents (alors que la foi, sur ce terrain, a déjà été contaminée ou épurée par l'*Aufklärung* !); elle tourne en ridicule le sacrifice. Symétriquement, l'*Aufklärung* apparaît comme la négation de tout infini, comme tristesse et platitude, retour à la certitude sensible. C'est cette sagesse qui cultive le jardin de la Terre et s'en tient à l'utilité.

Il ne faut pas oublier, cependant, qu'il y a un droit de l'*Aufklärung*. Car l'ennemi est soi-même, méconnu. Les adversaires appartiennent à la même conscience, et l'*Aufklärung* accomplit l'essence et la vérité de la foi. "Elle rassemble devant la conscience croyante ses propres pensées", elle lui rappelle ce qu'elle a oublié et elle inverse son essence en la remettant en sa vérité de conscience de soi. Aucune de ses deux figures ne peut désavouer ce qui lui est imputé comme mensonge, superstition ou platitude et finité. Ainsi les *Lumières* font prendre conscience à la foi que son objet est un au-delà, et, en lui reprochant ses fétiches, ce sont elles-mêmes qui en manquent le sens spirituel, mais la foi intériorise ce mouvement. Par suite, ce qui, en termes de *Lumières*, est victoire de la raison sur la foi, se comprend, en termes phénoménologiques, comme l'identité réciproquement méconnue de la raison et de la foi.

L'*Aufklärung* révèle à la foi qu'elle a deux poids et deux mesures : tantôt le Ciel, tantôt la Terre, le spirituel et le temporel. La foi est ramenée au fini, ce

qui la fait apparaître comme une *Aufklärung* insatisfaite. Mais dans le monde de l'*utilité*, foi et *Aufklärung* se réconcilient, la conscience a désormais à se réaliser sur la Terre. Il faut transformer le monde pour accomplir son salut, la foi est sur la Terre, et l'*Aufklärung* peut attendre un salut. La vérité de cette conscience n'est plus au delà d'elle-même.

IV. [Conclusion] La fin de la conscience religieuse ?

On devrait donc mesurer l'immense importance de cette figure de la conscience religieuse.

D'une part, elle fait apparaître, contre une tenace méconnaissance réciproque, l'unité du mouvement de la foi et des *Lumières*, et cela atteste que la conscience religieuse, la *foi*, est bel et bien un moment de la conscience et a un sens qu'aucune *critique* ne peut réduire sans une grave illusion. Les *Lumières* s'épuisent contre elles-mêmes et méconnaissent le mouvement qui les porte.

Mais d'autre part, l'identité des adversaires est bien plus mordante que toute critique : en devenant rationnelle, la foi perd son sens spécifique et manifeste qu'il n'a jamais été totalement le sien. Ainsi, ce qui est *pour elle* l'essentiel, la transcendance, n'est plus qu'un moment immanent, un moment qui se dépasse. Et cela déstabilise la conscience religieuse bien plus que la critique des *Lumières*, qui admet encore, comme elle, une transcendance. Et les *Lumières* se trouvent en cela non moins déstabilisées que la foi. L'approche hégélienne ne sauve pas la foi, mais est bien plus radicale que les *Lumières* mêmes.

Surtout, ce qui disparaît, emporté dans ce mouvement, ce n'est pas seulement, en sa forme classique, le partage de la foi et de la raison, c'est bien la scission immémoriale du Ciel et de la Terre. Apparaît donc alors la signification moderne de l'histoire, avec ce qu'elle a probablement d'effrayant : la tentation, voire la tentative, de réaliser l'absolu sur la Terre était ce dont garantissait aussi bien la foi (qui pose son royaume hors de ce monde), que les *Lumières* (qui n'habitent ce monde que pour autant qu'il est coupé du divin) qui montrent en cela encore leur connivence à laisser au fini une Terre possédable, utile, et donc aucunement marquée du sceau de l'absolu. C'est pourquoi, si l'on poursuit le parcours hégélien, en continuant à tracer le chemin phénoménologique de la conscience individuelle, et ses marques historiques, on trouve la figure de l'esprit certain de lui-même et la Révolution française. Arrivent ainsi, avec la Terreur, de nouvelles abstractions et illusions. Ainsi se clôt peut-être le rapport, dont l'histoire est achevée selon Hegel, de la foi et de la raison.