

Philosophie et révélation dans l'idéalisme allemand : un bilan

Autor(en): **Maesschalck, Marc**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **39 (1992)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760748>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

MARC MAESSCHALCK

Philosophie et révélation dans l'idéalisme allemand

Un bilan

Même si le *Handbuch der Dogmengeschichte* permet aujourd'hui de se faire une idée assez exacte de l'importance de l'idéalisme allemand au sein du développement de la réflexion théologique, il manque encore de travaux qui nous permettent d'aborder la question d'une réception théologique de la philosophie d'un point de vue différent de celui développé par la dogmatique et par le retour de l'apologétique. Les synthèses doctrinales sont peu enclines, même lorsqu'elles prétendent à un débat de fond avec la culture, à s'engager dans les subtiles remises en question de la rationalité qu'elles utilisent. C'est un savoir sûr de soi qui entre en débat avec le patrimoine culturel de son temps, une raison en quête de légitimité et non de réforme. La singularité scientifique du savoir théologique n'est donc pas mise en question à titre de savoir humain dans la pluralité des savoirs, ni à titre de phénomène de conscience engageant la liberté de la personne dans son rapport au monde. Hegel pas plus que les autres idéalistes n'a condamné le savoir théologique en le réduisant au domaine de la représentation, car on pourrait se demander quel savoir n'use pas de la représentation! Il s'agit plutôt de comprendre comment la conscience se comporte vis-à-vis de soi et du monde quand elle se met à les envisager sous le mode «théologique».

Cette question est cruciale à une époque où l'on découvre le rôle social de la théologie, sa fonction aliénante ou émancipatrice, démobilisante ou libératrice. Le discours sur Dieu manifesté entraîne toujours une position déterminée de l'humain face à cette manifestation. Révélation et histoire sont les deux grandes composantes de la rationalité

théologique marquée par la tradition judéo-chrétienne et les modernes idéalistes tâcheront de saisir ce couple à la lumière de la critique de la connaissance et de l'éthique, selon les dimensions théoriques et pratiques de la raison. On ne peut donc parler d'une réception théologique de l'idéalisme allemand si l'on ne s'est pas interrogé sur sa critique épistémologique de la théologie conçue comme pratique discursive de la pensée libre et non simplement comme un stade chronologique du destin de la pensée humaine, selon les conceptions d'un certain marxisme historiciste ou de la philosophie positiviste de Comte.

Fichte

Si Fichte n'a jamais cessé d'inviter à dépasser les formes extérieures de la religion, il a pourtant évolué considérablement dans son appréciation spéculative du christianisme en donnant à la portée éthique, qu'il lui reconnaissait déjà dans ses sermons¹, des développements inattendus, grâce à la transformation de sa méthode. Sans doute, au départ, lui semblait-il plus urgent, à la suite de Kant, d'achever de libérer l'esprit de son formalisme religieux, pour le rendre à sa destination morale, c'est-à-dire à la réalisation de son autonomie rationnelle, plutôt que de s'interroger directement sur la pertinence du discours religieux dans le cadre d'une philosophie de l'action.

Pour le jeune Fichte, la religion n'est acceptable que dans les limites d'un projet moral bien défini et la révélation dont elle s'autorise n'a d'intérêt que de ce point de vue pratique, puisqu'elle n'a aucune valeur théorique vu sa dérogation aux lois du champ transcendantal de la conscience. Le seul critère recevable est l'action que suscite la religion dans le cadre de la libre entreprise morale de la volonté². Si l'on perd, dans ce contexte, la justification suprasensible de nos actions, on y gagne la certitude que seul l'effort moral de la liberté peut être une aide véritable dans la vie concrète et qu'il ne faut attendre rien d'autre que ce que nous pouvons et tâchons de réaliser pauvrement³. L'idée d'une suppléance surnaturelle de nos déficiences morales est une grave illu-

¹ Cfr Fichtes Werke, hrsg. von I.H. FICHTE, Berlin, 1971, t. XI, pp. 209 à 220, (sigle F.W.). Sur ce texte, voir TILLIETTE X., *Le Christ des philosophes* t. I, Paris, 1974, pp. 84 et 85.

² Cfr F.W. V, p. 168 (Versuch einer Kritik aller Offenbarung).

³ Ibid., p. 167.

sion qui mène directement à toutes les déviations morales que peut susciter la religion quand elle prétend élever l'action de certains hommes au-dessus de la loi, parce que cette action répond à des préceptes surnaturels. La religion bien comprise ne s'oppose pas à la morale; elle ne cherche qu'à rendre l'homme meilleur⁴, à travailler son cœur pour favoriser sa *décision* en faveur du progrès moral. La religion a pour fonction de préparer en secret le règne de la moralité; elle est *foi* en la possibilité qu'a l'homme de se dépasser, de s'améliorer, de s'élever vers le Bien⁵.

À ce niveau strictement moral, c'est le concept de révélation qui est porteur de la plus forte charge d'ambiguïté puisqu'il risque toujours d'entraîner la réflexion vers l'instauration d'un ordre supérieur à la moralité dont l'ingérence dans l'expérience concrète contrevient aux lois élémentaires de la liberté. Mais en se croyant exemptée de l'ordre moral, la liberté perd du même coup l'*autodétermination* qui caractérise en fait son rapport d'obéissance au devoir qu'elle s'est fixé. L'institution d'un ordre surnaturel réduit les êtres libres à n'être que les acteurs irresponsables d'un drame qui leur échappe et dont les intérêts «supérieurs» se substituent aux fins temporelles réellement à leur portée. La véritable religion, au contraire, libère de l'illusion d'un ordre «supérieur» préexistant, d'un plan divin déjà établi⁶, pour convertir les cœurs à produire des actes concrets, à exercer leur responsabilité, à s'engager dans les structures terrestres. La religion ne doit pas nous amener à fuir l'humilité de nos pratiques, mais à accepter notre dépendance essentielle à nous-mêmes, de la fragilité à notre effort moral.

Ces positions radicales en faveur d'une religion enfermée dans le cœur de l'homme, à la source de l'effort moral et soumise à l'aulne du progrès moral qu'elle sous-tend, vont provoquer une réaction violente des milieux religieux intellectuels contre la philosophie de Fichte en 1798 et 1799, épisode fameux de l'*Atheismusstreit*⁷. Fichte ne parviendra jamais à lever les soupçons portés contre sa philosophie à cette

⁴ Ibid., p. 170.

⁵ Ibid., p. 171; voir aussi F.W. V, pp. 4 et 5 (Aphorismen über Religion und Deismus, n. 8 et 12).

⁶ F.W. V, pp. 187 et 188 (Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung).

⁷ Cfr BAUMGARTNER H.-M., La querelle de l'athéisme de 1798-1799, in: *Archives de Philosophie*, 31 (1968), pp. 531 à 555; LÉON X., Fichte et son temps, Paris, 1922-27, T.I, chap. XI et XII.

époque, à tel point que la transformation de sa méthode philosophique passera complètement inaperçue aux yeux de ses détracteurs⁸ et, *a fortiori*, la portée de cette transformation pour sa conception de la religion. La rupture avec Schelling en 1806 est un bel exemple de la méprise complète qui voile toute l'entreprise de Fichte à partir de 1798. Schelling, qui a pris l'*Anweisung* comme une attaque personnelle dirigée contre sa dissertation *Philosophie et Religion*, répond par une série d'éclaircissements. Il reproche à Fichte de développer une philosophie exsangue, purement abstraite, dont le principe absolu posé «en dehors et au-dessus» de la nature⁹ est une idée vide, un Dieu mort, parce qu'il n'anime rien et qu'il apparaît comme totalement séparé de la vie et des principes qui déterminent l'existence concrète. Si théisme il y a chez Fichte, il ressemble à celui de Jacobi, une pensée tellement négative de Dieu, volontairement a-substantielle, qu'elle sépare Dieu de son monde et fonde effectivement un athéisme radical, l'homme sans Dieu et l'Un, principe métaphysique, reflet idéalisé de la situation existentielle de la liberté, étrangère même au drame cosmique qui l'entoure, matière rebelle et insensée, l'esprit se nourrissant de ses abstractions.

Schelling attaque en fait un transcendantalisme qui n'existe plus chez Fichte et tel qu'on le rencontrait encore chez le jeune disciple de Kant¹⁰. Les accusations portent à faux et Schelling est finalement plus aux prises avec soi-même qu'avec un quelconque interlocuteur. Les catégories qu'il emploie révèlent plutôt les fissures de sa philosophie de l'identité, le besoin d'un nouveau théisme¹¹ qui subsume les catégories substantialistes du «spinozisme de la physique»¹² sous des catégories plus dynamiques, plus spiritualistes aussi, mieux à même de rendre compte du drame des libertés.

Quant à Fichte, il est loin de ces problématiques, sa pensée s'est désenclavée des interdits portés par le criticisme sur les réflexions théologiques propres aux idées de la raison pure. Contrairement à ce que pense Schelling, ce n'est plus le refus du discours sur Dieu comme idée

⁸ Cfr PHILONENKO A., L'œuvre de Fichte, Paris, 1984, p. 135; CASSIRER E., Les Systèmes post-kantiens, Lille, 1983, pp. 129 à 134.

⁹ Cfr SCHELLING F.W.J., Sämtliche Werke (= S.W.), Stuttgart/Augsburg, 1856-1861, t. VII, pp. 13 et 14.

¹⁰ Cfr LAUTH R., Die Entstehung von Schellings Identitäts-Philosophie, Freiburg/München, 1975, pp. 184 à 189.

¹¹ Cfr S.W. VIII 82.

¹² Cfr S.W. III 27.

transcendantale qui motive le rejet du naturalisme, mais la construction d'un nouveau point de vue philosophique qui refuse d'envisager la question de Dieu sur base du paradigme cosmologique. Sa nouvelle philosophie veut penser à *partir* de l'essence éternelle, c'est-à-dire de l'idéalité absolue qui constitue le champ de la conscience, l'origine du dynamisme intensif, et non plus extensif, de la connaissance. Penser en direction de l'essence éternelle comme notion régulatrice n'a plus de sens, il faut penser à partir d'elle et se recevoir comme parcelle de cet amour infini, de ce bonheur sans mélange, au point critique de l'interférence entre le réel et l'idéal où s'articulent le savoir et l'action. L'effort concret est une réplique plus ou moins réussie de l'idéalité qui le dirige. C'est désormais l'idéal, les structures projectives de la raison qui assurent la réflexion portant sur un réel toujours problématique, un reflet approximatif. L'esprit s'autodétermine et se limite en fonction de sa constitution idéale, absolue, l'acte originaire de la liberté (*Urthat*), l'Amour éternel. Seule importe, en définitive, cette mystique de l'action qui considère la *manifestation* de l'Amour sous les formes les plus inattendues. Certainement, «(...) la philosophie de l'action fondée sur le devoir en 1794-95 demeure valable. On en pourrait dire autant de la théorie de la morale créatrice (...). Aussi bien l'action n'est jamais abandonnée. Ce serait plutôt la contemplation qui s'y ajoute et l'anime plus profondément. On trouve là une bonne justification des formules à la fois religieuses et actives dont Fichte dans les *Discours à la Nation Allemande* se sert pour caractériser la vie et l'existence»¹³.

Fichte a toutefois dépassé la représentation de l'action qui assimilait totalement celle-ci à la tension exacerbée de la moralité finie qui découvre comme à l'envers de soi, par distorsion, ou par la négative, l'Absolu qui la justifie, mais dont elle ne peut rien espérer. Espérer quelque chose reviendrait, en effet, en y mêlant l'intérêt, pervertir l'affirmation rationnelle d'où la notion de divinité et d'Absolu tire sa force à titre de postulat de la raison pratique¹⁴. Mais, désormais, c'est la manifestation de l'Amour qui importe et il faut, en conséquence, initier (*anweisen*) la conscience à s'approprier sa position et sa tâche de reflet au sein de l'expérience concrète, intérieure et extérieure, éthique et poli-

¹³ PHILONENKO A., op. cit., p. 151.

¹⁴ Cfr KESSLER M., *Kritik aller Offenbarung*, Mainz, 1986, p. 197.

tique ; la question est de participer à cette métamorphose de l'Amour en moi¹⁵. Cette participation consiste à réfléchir l'action de l'Absolu *en* nous, c'est-à-dire *dans* la corrélation de l'idéalisation du réel (à partir du limité) et de la réalisation de l'idéal (à partir du limitant) ; corrélation qui définit l'activité de notre liberté-dans-le-monde occupée à inventer les chemins d'affirmation de ses virtualités. Participer à l'Amour consiste donc à augmenter notre conscience d'être-libre-dans-le-monde, à réunir le plus intimement possible action et pensée de ma liberté, au point de s'identifier progressivement à l'Amour infini de soi qui est pleine coïncidence avec soi-même, pleine assumption de soi, joie ou bonheur d'être à soi, «l'autopossession du Moi par lui-même»¹⁶. Comme l'a remarqué Maréchal, le nouveau système se ramasse dans un «monisme de l'Acte»¹⁷ qui, d'abord inscrit dans la structure relative de l'homme contemplant dans l'action, nous «déporte» ensuite vers la structure absolue de cet Amour infini qui ne cesse de se dire dans l'action historique. Il semble, en définitive, que «l'Amour, en nous, brise le cycle *contingent* de l'action créatrice et le greffe sur le cycle *absolu* de la vie divine : à travers le Verbe immanent, il cherche le Verbe éternel, et en celui-ci, le Principe absolument absolu, le Père. Identité mystérieuse de l'Amour absolu et de l'Amour relatif, incompréhensible continuité de notre finalité d'intelligences créées, avec le reflux éternel du Verbe dans le Père. Est-ce là une absurdité logique ? Notre raison a-t-elle le droit de fermer catégoriquement cette perspective ? On n'oserait le prétendre. Mais d'autre part, on n'entrevoit pas non plus la possibilité métaphysique, le «comment», d'une aussi énigmatique «surnaturalisation» de la nature»¹⁸.

L'aporie ainsi présentée par le Père Maréchal laisse cependant dans l'ombre l'invention fichtéenne d'un rapport à l'Absolu qui se sépare décidément de toute théologie créationiste pour penser, en termes de présence, l'Appel absolu qui constitue nos existences comme une réponse toujours indécise au mystère qui les anime.

¹⁵ Cfr CORETH E., Le développement de la théologie de Fichte, in: *Archives de Philosophie*, 25 (1962), pp. 484 à 540, spécialement pp. 527 à 529.

¹⁶ Cfr MARECHAL J., Le point de départ de la métaphysique, Cahier IV, Bruxelles/Paris, 1947, p. 424.

¹⁷ Ibid., p. 439.

¹⁸ Ibid., p. 436.

Cette tentative par laquelle Fichte élève au degré d'une esthétique théologique l'éthique religieuse de sa première philosophie laisse en suspens nombre de questions sur le fait historique de la révélation. Il est clair que Fichte retient surtout des Évangiles les spéculations johanniques sur le Verbe éternel et la métaphysique de la charité que l'on peut en déduire à travers la prédication du Royaume¹⁹. Notre temps n'a de sens qu'en fonction de son ordination au Royaume qui advient en lui, à l'Éternel, à l'absolue liberté incarnée en la personne du Christ²⁰. Est-ce l'essence du christianisme qui est ici en question, le détournement du Kérygme vers un «Évangile spéculatif» à la Lessing? Nous pensons qu'il s'agit plus fondamentalement d'une «théologie première»²¹ liée à une philosophie absolue de la liberté, un fondement, en quelque sorte, qui laisse ouverte la possibilité d'une construction religieuse ou éthique, à la manière de l'anthropologie théologique de Rahner²².

Le discours philosophique ne prétend pas, chez Fichte, franchir le hiatus qui sépare l'autocontemplation *relative* de l'Absolu dans l'histoire de l'étonnante kénose du Verbe contemplé dans l'engagement singulier d'une destinée éthique. Il faudrait pour satisfaire cette prétention comme un renversement herméneutique qui est, pour Fichte, hors du champ de légitimité de la rationalité philosophique essentiellement autoréflexive. La révélation dans sa concrétude historique reste du ressort de la science qui en fait son principe positif. La philosophie est au point zéro de l'expérience religieuse et, sans la contredire ni s'y substituer et encore moins la supplanter, elle propose à la liberté critique le sens à donner ou la valeur à accorder, pour la destinée humaine, à cette confrontation avec l'Absolu qui, de toute manière, préside effectivement à la destinée humaine tendue vers l'avènement de la société rationnelle (le *Vernunftreich*). Un tel avertissement philosophique, entendu correctement, éviterait à la réflexion théologique de dépasser son objet pour se reconstituer, sur des bases somme toute empiriques, en

¹⁹ Cfr PHILONENKO A., op. cit., pp. 149 et 150; TILLIETTE X., op. cit., pp. 87 à 97.

²⁰ Cfr la «christologie philosophique» de la Staatslehre, F.W. IV, pp. 521 à 600.

²¹ Cfr PHILONENKO A., op. cit., p. 141; CASSIRER E., op. cit., p. 137.

²² Cfr RAHNER K., Grundkurs des Glaubens, Freiburg/Basel/Wien, 1984, pp. 37 à 53; id., Theologie und Anthropologie, in: Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln/Zürich/Köln, 1967, pp. 43 à 65; id., Überlegungen zur Methode der Theologie, Bd. IX, 1970, pp. 79 à 126. Voir SIMONS B., Philosophie der Offenbarung, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1966.

métaphysique «après coup» qui viendrait, au nom d'une expérience déterminée, spiritualiser ou «théologiser» le problème du monde et de l'action. Cette «métaphysique théologisée»²³ évacuerait l'aporie inhérente à l'intelligence finie du fini!, aporie qui ne cesse pourtant de dynamiser cette intelligence.

Hegel

Lecteur passionné du *Nathan* de Lessing²⁴, Hegel ne va pas tarder, sous l'impulsion romantique, à assimiler l'affirmation de la vie morale à l'affirmation pure et simple de la vie, à travers les déchirures de l'existence, cette longue maladie de l'être entrecoupée d'étonnantes régénéscences²⁵. Qu'il s'agisse de moralité, de religiosité, de politique ou de culture populaire, toutes ces formes révèlent la force vitale qui se totalise en chaque moment de l'histoire et les rassemble en soi sans perdre leurs dissonances. Dans ce travail de la Vie absolue sur le négatif, le christianisme apparaît comme la «positivité» qui arrache la conscience au règne du négatif, de l'opposition ou du dualisme, pour l'élever à l'esprit du Tout qui soutient toutes nos négations. Contrairement à ce que suggère Hippolyte²⁶, la positivité du christianisme n'est pas dans l'«événement Jésus-Christ» comme tel, dans cette singularité prêtée désormais à l'universalité du sens. La révélation chrétienne tient sa positivité de sa rupture avec l'ordre de la représentation. Lorsqu'elle est pensée dans le sens de sa positivité, en dehors des préceptes et des vérités

²³ Cfr MARITAIN J., *Le paysan de la Garonne*, Paris, 1966, pp. 213 et 214.

²⁴ Cfr PÖGGELER O., *Hegel rencontre la Prusse*, in: *Archives de Philosophie*, 51 (1988), pp. 353 à 383; TILLIETTE X., *Philosophie morale et philosophie religieuse après le criticisme*, in: *Démythisation et morale*, Paris, 1965, pp. 281 à 293.

²⁵ Cfr REGNIER M., *Hegel*, in: *Histoire de la Philosophie 2*, La Pléiade, Paris, 1973, p. 856; PETRY M.J., *Scientific Method*, Francœur, *Hegel and Pohl*, in: *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart, 1986, pp. 11 à 29; Id., *Hegels Verteidigung von Goethes Farbenlehre gegenüber Newton*, in: *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, pp. 323 à 340; sur la philosophie de la religion du jeune Hegel, voir FUJITA M., *Philosophie und Religion beim jungen Hegel, unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, Bonn, 1985, et THEIS R., *Le discours dédoublé, Philosophie et théologie dans la pensée du jeune Hegel*, Paris, 1978; ORMEA F., *La religione del giovane Hegel*, Rome, 1972; KRÜGER H.-J., *Theologie und Aufklärung*, Stuttgart, 1966.

²⁶ Cfr HYPOLITE J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, 1983, p. 48.

du catéchisme, il appert que la révélation chrétienne n'oppose rien à la conscience, qu'elle ne lui impose rien d'étranger ou d'arbitraire, mais qu'au contraire, elle est au plus intime de cette conscience, comme la manifestation intérieure de son appartenance à l'esprit du Tout. Elle est réponse du divin en moi au «milieu divin», communion ou harmonie de l'existence menacée avec le fond de son être, l'«in-existence» de la différence, selon un mot de Gw. Jarczyk²⁷. La véritable révélation du Christ à Pierre dans l'Évangile de Marc (Mc 8, 29) pourrait être commentée comme suit: «Le divin qui est en toi, m'a reconnu comme divin; tu as compris mon essence; elle a retenti dans la tienne»²⁸. La révélation ne réside pas dans l'évidence d'une extériorité puisque ceux qui ont vu et touché Jésus l'ont rejeté ou se sont contentés de croire en lui, sans encore naître véritablement à la vérité en devenant des «adoreurs en esprit», des fils de la lumière qui les habite, «renaissant» ainsi une seconde fois en s'unissant à la vie du Tout comme les sarments sont unis au cep de la vigne²⁹.

Selon le jeune Hegel, la révélation n'a donc de sens que comprise comme manifestation intérieure de la communion à la vie du Tout et devient, par contre, absurde lorsqu'on l'utilise pour légitimer l'exposé doctrinal de propositions métaphysiques et de préceptes moraux. Or, ce nouveau concept de révélation s'impose comme une exigence de pensée adressée à la raison spéculative: il faut soustraire la pensée de la révélation à l'ordre du négatif pour signaler un impensé du christianisme en deçà des oppositions morales, culturelles ou politiques auxquelles il a donné lieu. Il faut penser le christianisme, penser son esprit, contre son destin, comme le chemin d'une réconciliation effective au divin, d'une unité intérieure à l'Esprit universel³⁰.

Cette tâche incombe à la philosophie seule, même si à cette époque, cette idée ne peut déjà signifier pour Hegel tout ce qu'elle recouvrira plus tard dans son œuvre (l'*Aufhebung* du christianisme). *L'esprit du christianisme* se présente encore sous les traits d'une herméneutique spéculative sans cesse en contact avec les textes qu'elle s'efforce de repenser. La tâche à réaliser ne suppose pas encore cette autopoSESSION

²⁷ Cfr JARCZYK G., L'altérité fondamentale, in: Dieu, Série Philosophie (10), Paris, 1985, pp. 117 à 128.

²⁸ Cfr HEGEL G.W.F., *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. par J. Martin, Paris, 1967, p. 90.

²⁹ Ibid., p. 91. Allusions à Jn 1,11; Jn 3,7; Jn 4,24; Jn 12,36; Jn 15,5.

³⁰ Ibid., p. 94.

de soi dans la rigueur du procédé dialectique qui caractérisera la philosophie de la maturité. Huit ou neuf ans plus tard, *La Phénoménologie de l'Esprit* ne pourra plus concevoir le rapport au phénomène de la conscience religieuse sans que l'esprit en chemin ne vise directement à donner au contenu rencontré une forme déterminée dans son effort de cohérence. Il s'agit moins de destin que de logique désormais, et la dramatique chrétienne que Hegel cherchera inlassablement à mettre en scène correspond plus maintenant à une logique de l'action, c'est-à-dire au calvaire de l'Idée dans les structures de l'histoire conçue. C'est la méthode que Hegel se forgea dans la période d'Iéna³¹ en se démarquant et en se jouant des confusions qui alimentèrent la polémique de Schelling et de Fichte³². En stigmatisant l'acte transcendantal d'autoréflexion de l'esprit (Moi = Moi) et l'acte forme d'auto-affirmation de la substance absolue (A = A), Hegel repousse les fausses logiques de l'identité, qui masquent le rapport de la conscience à soi-même dans tout processus de réflexion, et propose une logique dialectique où la différence redoublée est le seul chemin de la synthèse qui est toujours procédure de négation-détermination de ses extrêmes par un moyen terme, à l'image de l'antique méthode du syllogisme³³.

La conscience philosophique apparaît ainsi en prise sur son propre processus dialectique, s'égalisant à chacun des moments pour les penser dans sa totalité. Cet écart critique a une importance particulière pour notre propos. Il y a chez Hegel non seulement une phénoménologie de la conscience religieuse, mais aussi une phénoménologie de la conscience théologique et ce second aspect a souvent été méconnu au profit du premier. Autrement dit, les discours théologiques disséminés dans le corpus hégélien ne suppriment pas la position de la conscience philosophique, la valeur «pour nous» de ces discours qui sont donc *plus exactement* des discours *de la conscience* théologique ou des discours sur l'expérience intellectuelle de la théologie et non des discours purement

³¹ Cfr GERARD G., *Critique et Dialectique, L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles, 1982.

³² Cfr LAUTH R., *Hegel critique de la Doctrine de la Science de Fichte*, Paris, 1987. Voir aussi GIRNDT H., *La critique de Fichte par Hegel dans la Differenzschrift de 1801*, in: *Archives de Philosophie*, 28 (1965), pp. 37 à 61.

³³ Cfr OESER E., *Begriff und Systematik der Abstraktion, Die Aristotelesinterpretation bei Thomas von Aquin, Hegel und Schelling als Grundlegung der philosophischen Erkenntnislehre*, Wien/München, 1969.

et simplement théologiques au premier degré³⁴. Le problème de Hegel est de saisir les modalités existentielles et la logique (modalités structurelles) du rapport que la conscience entretient avec soi-même à travers les discours de la théologie chrétienne. Le débat philosophique se situe donc, face au christianisme, dans la mise en jeu de la liberté de l'esprit à travers les structures du discours de la conscience théologique. Nous retrouvons alors le problème de la *représentation*.

Pour atteindre la synthèse philosophique, la nouvelle méthode (dialectique) va accentuer la pensée négative de la révélation comme extériorisation de l'Absolu³⁵, qui se pose ainsi dans le champ d'extériorité de la conscience de soi. L'expérience de la communauté croyante³⁶ ne produit quant à elle qu'une fausse intériorisation de cette extériorité, parce qu'elle entretient, dans son culte, dans sa mémoire vive et dans sa doctrine, la différence qui opposait le Christ personne individuelle aux siens et continue de favoriser les attitudes de croyance, plutôt que de mener au baptême de l'esprit par lequel le fidèle est lui-même l'*alter Christus* qui réinvente la Bonne Nouvelle. La religion et la théologie sont en fait devenues les plus grands obstacles à la vérité chrétienne.

Pour dépasser cette impasse, il faut risquer une approche fondée sur un autre point de vue, chercher à porter le christianisme à son concept. C'est ici qu'intervient la forme du savoir philosophique proprement dite, la suppression de tout dualisme, l'autonégation du soi dans son autre, l'abolition du sujet dans la détermination concrète qu'il effectue et qu'il supprime par là à titre de pure factualité, comme lui-même meurt à son idéalité³⁷. La vérité du concept est dans l'acte même qui arrache l'un et l'autre, Sujet et Objet, à leur unilatéralité et les pense dans la double négation où ils s'interpénètrent sans se confondre, mais en se comprenant l'un dans l'autre. Ainsi en va-t-il du véritable christianisme

³⁴ Cfr JARCZYK G. et LABARRIERE P.-J., *Hegelianism*, Paris, 1986, pp. 143 à 146, 191 et 192.

³⁵ Cfr HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. par J. Hyppolite, Paris, 1941, t. 2, p. 268 : « (...) le révélé émergeant entièrement à la surface est justement en cela le plus profond ». Sur le concept de révélation chez Hegel, voir en particulier, BRUAIRE C., *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1964, p. 69 ; CHAPPELLE A., *Hegel et la religion*, op. cit., t. 3, pp. 25 et 26 ; FRUCHON P., *Sur la conception hégélienne de la « religion révélée » selon M. Theunissen*, *Représentation et concept*, in : *Archives de Philosophie*, 48 (1985), pp. 613 à 641 et 49 (1986), pp. 619 à 642 ; JAESCHKE W., *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt, 1983.

³⁶ *Ibid.*, p. 289. Voir BRITO E., *La christologie de Hegel*, Paris, 1983, pp. 133 et 134.

³⁷ *Ibid.*, p. 299. Cfr GUIBAL Fr., *Dieu selon Hegel*, Paris, 1975, pp. 305 et 306.

philosophique qui refuse de penser Dieu sans le monde et le monde sans Dieu, puisque c'est dans leur double mort qu'apparaît le seul reflet authentique de la vie de l'Esprit, qui n'est ni expiation sur la croix, ni justification à la fin des temps, mais présence radicale de l'Eternel contre le faux universel singulier de l'individualité et le faux infini qu'il engendre dans le désir impossible de le reproduire comme idéal moral. La vérité de l'Esprit est dans la liberté historique qu'il engendre au présent et qui produit elle-même les formes concrètes de l'universel qu'il veut infiniment ... la communauté des libertés, la médiation achevée et posée comme principe formel de la coexistence des individus, comme espace de lutte et de respect.

Le christianisme n'apprend rien d'autre – mais y a-t-il autre chose à apprendre? – qu'à être le fils de son temps ... «sans être mieux que son temps, à être son temps au mieux»³⁸, au sein de ses concrétisations politiques. Philosophiquement entendue, la révélation demeure la renaissance intérieure de la conscience à sa destinée historique, cette réponse en moi au présent de l'Esprit qui se joue dans la singularité de mon histoire et de ma communauté politique, ce *Volksgeist* qui détermine ma responsabilité face à l'Absolu de l'histoire, l'universelle liberté toujours à concrétiser.

Chez Hegel, le défi spéculatif du christianisme se traduit finalement par une relecture politique de la médiation christique, dans la mesure où la clé de la vérité chrétienne est philosophique et où la philosophie elle-même est en dernier ressort politique, c'est-à-dire qu'elle s'achève dans la pensée concrète de l'institution de la communauté éthique³⁹. On ne minimisera pas pour autant, chez Hegel, l'effet d'une relance doctrinale⁴⁰, dans la mesure où l'effort opéré par Hegel pour libérer le concept du christianisme à son époque n'interdit pas le projet lucide d'une théologie post-hégélienne (et post-moderne) qui tentera de repenser la révélation, en dehors du régime de la pensée négative, pour lui accorder la valeur essentielle qu'elle comporte effectivement pour l'homme. Elle invite l'homme, l'interpelle, le régénère de l'intérieur,

³⁸ Cfr JARCZYK G. et LABARRIERE P.-J., *Hegelianism*, op. cit., p. 9.

³⁹ Cfr BOURGEOIS B., *La pensée politique de Hegel*, Paris, 1969, p. 140; WEIL E., *Hegel et l'Etat*, Paris, 1974, p. 32.

⁴⁰ Cfr selon des points de vue très différents, BRITO E., *La christologie de Hegel*, op. cit., pp. 533 à 656; MOREL G., *Problèmes actuels de la religion*, Paris, 1968, pp. 227 à 237; KÜNG H., *Incarnation de Dieu*, Paris, 1973; PANNENBERG W., *La signification de Hegel pour le christianisme*, in: *Archives de Philosophie*, 33, (1970), pp. 755 à 786.

lorsqu'il s'accorde à elle, laisse sa parole retentir en lui et *recrée son rapport au monde* en fonction de cette expérience inédite de la relation au divin qu'est l'Alliance. C'est par l'invention éthique qu'il soutient que le christianisme, de toute manière, s'annonce dans l'histoire des collectivités.

Hegel s'oppose ainsi radicalement à toutes les lectures de la conscience théologique qui voudraient soustraire la «vérité religieuse», défendue par celle-ci, à ses implications historiques et même politiques. La vérité religieuse n'est pas indifférente au destin de la communauté éthique. Que du contraire! La conscience s'est habituée à formuler ses projets dans les catégories de cette vérité et c'est à travers le déchirement de la conscience chrétienne dans la Réforme et les guerres de religion qui l'accompagnèrent qu'est née la *conscience moderne*. La volonté de la conscience éclairée d'évacuer le problème religieux a simplement abouti à montrer qu'on ne pouvait poser le projet éthique moderne sans essayer de le réconcilier avec les exigences de la conscience chrétienne, parce que la théologie détient une partie non négligeable des clés du problème politique, en ce qu'elle prétend anticiper la fin de l'humanité et réfléchit dès ici-bas les conditions d'un nouvel être collectif.

Au-delà des déclarations de Marx dans sa *Critique de la Philosophie politique de Hegel*⁴¹, ce sont les recherches de Metz, de Moltmann et de Xhaufflaire, entre autres, qui s'annoncent ici. Plus qu'un intérêt de la théologie pour la politique, comme l'a entendu Clodovis Boff⁴² et bien avant lui saint Thomas⁴³, c'est la dimension politique de la théologie qui est ici en question⁴⁴. A titre de réflexion critique sur les origines et le sens du destin collectif de l'humanité, la théologie peut mettre en crise nombre de représentations limitées de la liberté collective et affirmer sa conception du salut en relation à l'ordre, à l'obéissance, à la richesse, à la sexualité, au pouvoir, etc., en relativisant d'autres positions élaborées pourtant sur des bases différentes. On ne peut minimiser la fonction de ce discours dans l'espace culturel et se garder d'analyser les manières dont il mobilise la conscience et dont il l'ordonne aussi.

⁴¹ Cfr MARX K., Critique de la philosophie politique de Hegel, in: Œuvres, t. III, La Pléiade, Paris, 1982, p. 1008.

⁴² Cfr BOFF C., Teologia de lo politico, Sus mediaciones, Salamanca, 1980.

⁴³ Cfr VEYSSET Ph., Situation de la politique dans la pensée de saint Thomas d'Aquin, Paris, 1981.

⁴⁴ Cfr CASALIS G., Les priorités théologiques pour la décennie 1970-1980, in: *Culture et Foi*, 118 (1987), pp. 31 à 34.

Schelling

Les grandes époques de la «philosophie en devenir» de Schelling sont certainement parmi celles qui aident le plus, au sein de l'Idéalisme allemand et même par-delà, à éclairer les différents aspects du discours rationnel sur la révélation. Au-delà de l'affrontement des sens actif et passif de la révélation qui caractérisait le débat de l'*Aufklärung* et de l'Idéalisme naissant (1794-1800), Schelling va s'interroger sur le sens large et le sens restreint du concept pour en redéfinir l'extension du point de vue de sa philosophie absolue, fondée sur l'intuition intellectuelle de l'autoconnaissance de Dieu en toutes choses (1801-1806). Ce sont alors les catégories traditionnelles de l'un et du multiple, à la fois l'*En kai pan* romantique et les philosophies de Spinoza et de Leibniz, qui dominent la philosophie de l'Identité.

En se réappropriant critiquement les paramètres de cette philosophie cosmique encore trop statique et purement formelle, Schelling va engager, à partir de 1809, un nouveau débat sur le drame de la liberté dans la révélation (1809-1821), qui pose clairement la question d'une automédiation elle-même médiatisée par son contraire (*sub contrario*), par l'épreuve du mal nécessaire ou, dès 1810, par celle de l'abaissement volontaire (kénose), de la contraction originaire, qui inaugure le processus de révélation/effectuation de la liberté divine. Cette sorte de maîtrise de soi absolue, par laquelle Dieu se laisse contenir par ce qu'il y a de plus humble, annonce la percée rationnelle vers le Dieu *sui securus*, souverain, Seigneur de l'être et de ses puissances, dans la dernière philosophie (1821-1853). A cette époque de la dramatique (philosophie intermédiaire), où le régime de la révélation est celui de la dérélition et de la contradiction surmonté ensuite par celui de la libération, les catégories de puissance et d'acte dominant la réflexion et la révélation est mise en question du point de vue de la valeur des schèmes qui l'expriment analogiquement⁴⁵ : schèmes naturels ou schèmes spirituels, processus ou action libre, nécessité d'essence ou décision souveraine, gratuite, don.

De 1800 à 1821, on passe ainsi lentement de l'idée que Dieu est par essence autorévélation de soi (théogonie transcendantale de la raison absolue) à celle que Dieu doit se révéler pour réaliser sa liberté (1809),

⁴⁵ Cfr S.W. VII 429 et 430.

pour en arriver à celle que Dieu se révèle parce que telle est sa volonté, sa libre initiative, l'acte inouï de sa Bonté (dès 1815).

A travers cet itinéraire philosophique, Schelling parvient à dépasser l'approche rationaliste de la révélation qui tâche d'en définir *a priori* la validité au sein des structures du système rendant raison de l'unitotalité. La révélation est moins le *Was* qui préoccupe les approches conceptualistes, y compris celles basées sur la notion de convenance à l'essence divine, qu'un *Daß*, un événement imprévisible, qui décentre l'effort rationnel et déjoue les mécanismes de l'apriorité. On ne rend pas raison de l'initiative divine et si l'on veut la comprendre, on ne peut y arriver qu'en la suivant dans ses conséquences pour la liberté à laquelle elle s'adresse dans l'ordre déjà posé où celle-ci advient à soi-même. L'initiative divine ne peut susciter qu'une pensée *ratifiante*, un effort de refiguration lui-même basé d'abord sur une «écoute attentive», une lecture de l'événement, une configuration. Il faut un étonnement⁴⁶, un abandon radical de soi⁴⁷, une mort, pour suivre l'affirmation de Dieu dans l'histoire et tâcher de comprendre sa portée pour la liberté humaine qui voit s'ouvrir un monde nouveau.

L'extase de la *Schwärmerei* ne résout rien à ce problème, parce qu'elle prétend parler un langage autre, régénéré, purifié, qui ne concerne plus, en définitive, le monde auquel il s'adresse⁴⁸. Le Mystique dit ce qu'il vit, mais sans savoir en quoi son témoignage redéfinit l'idée déjà présente du rapport historique à l'Absolu. Le problème, pour la conscience historique, est de déterminer la valeur, pour ses structures d'humanité, de l'ouverture d'une destinée spirituelle⁴⁹, contre toute attente, au sein même de sa résignation, alors qu'elle s'était déjà résignée au faux départ des mystères⁵⁰, à l'opium mythique d'une mort sans autre au-delà que l'envers du monde, l'extérieur de l'extérieur, l'entrée dans la magie des existences⁵¹.

En étudiant le passé mythique de la révélation, Schelling montre que celle-ci vient *surmonter* (*überwinden*) l'enfermement de la conscience dans un monde faussement extérieur au divin, concevant l'al-

⁴⁶ Cfr S.W. IX 230 et XIV 12.

⁴⁷ Cfr S.W. IX 217, 218 et 229.

⁴⁸ Cfr S.W. X 187.

⁴⁹ Cfr MAESSCHALCK M., Essai sur l'anthropologie schellingienne, in: *Revue Philosophique de Louvain*, 85 (1987), pp. 475 à 498.

⁵⁰ Cfr S.W. XIII 448. Voir TILLIETTE X., *La mythologie comprise*, Naples, 1984.

⁵¹ Cfr S.W. VIII 366 et XIII 489.

liance à Dieu en des termes purement extérieurs, aliénants. L'union à Dieu est l'histoire d'une étonnante fidélité cachée au cœur de toutes les libertés et qui finit par les envelopper, par éclater dans leur extériorité. Le Christ est le héros de cette réconciliation: le cœur de sa personnalité est la *Gesinnung*⁵² qui l'unit intimement au Père depuis les temps immémoriaux de la chute, à travers sa pré-existence cosmique, anonyme, cette apparente extériorité librement voulue⁵³ pour le Salut de l'homme. Cette *Gesinnung* brise le règne des divinités païennes et l'image extérieure du Père dans le judaïsme, pour révéler, dans l'homme-Jésus obéissant, cette grâce intérieure, qui libère de la mort et reconduit à la droite du Père⁵⁴. C'est seulement dans l'amour-obéissant pour le Père jusqu'à mourir qu'éclate la figure réprimée du Dieu de la Vie, celui qui veut la victoire de l'amour dans le temps pécheur.

La révélation, désormais, doit être pensée selon les structures de l'acte libre comme *Überwindung*, enchaînement de la *Entherrlichung* et de la *Verherrlichung*, de la *Zerstörung* et de la *Wiedergeburt*. Dans chaque acte, une extériorisation décline et une intériorisation s'annonce; en Christ, la gloire mythique décline jusqu'à son anéantissement⁵⁵ et la gloire véritable, celle de l'obéissance au don du Père, à l'Appel de l'amour, à l'initiative créatrice, transparait et s'affirme comme vie nouvelle, comme recreation. C'est le second paraclète qui participe à la naissance de l'Eglise par laquelle les structures historiques devront entrer dans une économie effective capable de transformer «les royaumes temporels en royaumes éternels»⁵⁶, d'établir une civilisation célébrant dans l'extérieur la finesse de l'intérieur, laissant son corps se façonner par l'esprit qui l'habite⁵⁷. La culture deviendrait, dans une telle société, la source de l'ordre extérieur, politique, à titre d'invention éthique permanente, instance de contrôle des réalisations de l'Etat, sémantique des praxis sociales.

⁵² Le temps apparaît en S.W. VII 386 et 393. Pour la «christologie philosophique», en XIV 189. Voir O'MEARA Th. F., Christ in Schelling's Philosophy of Revelation, in: *Heythrop Journal*, 27 (1986), pp. 275 à 289.

⁵³ Cfr S.W. XIII 370. Voir BRITO E., Trinité et création, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 62 (1986), pp. 66 à 88, p. 75.

⁵⁴ Cfr S.W. XIV 223 et 224.

⁵⁵ Cfr S.W. XIV 239 et 240.

⁵⁶ Expression de Caroline, rapportée par X. Tilliette (Une philosophie en devenir, Paris, 1970, pp. 310 et 311).

⁵⁷ Cfr S.W. XIV 331.

Pour élaborer ce nouveau concept de révélation en réplique à l'horizon de la pensée moderne, révélation intensive, active et «spirituelle» – c'est-à-dire à portée intrinsèquement socioculturelle –, Schelling a dû s'opposer à plusieurs types de théologie. Dès 1803, il fustigeait l'empirisme exégétique et le moralisme dogmatique⁵⁸, qui interdisent toute réflexion sur la portée spéculative du christianisme, entendons son «intuition absolue de l'univers comme histoire» et son concept de révélation coextensive au drame historique de l'humanité, tendue vers l'achèvement trinitaire des temps⁵⁹. Dans sa philosophie intermédiaire, il se débat avec les présupposés d'une certaine théologie mystique, incapable de «désubstantialiser» son discours sur la révélation⁶⁰ et donc toujours en quête d'une explication nécessitariste où Dieu est assimilé à la fin du processus extatique de la régénération spirituelle *et* physique. Même chez le génial Böhme⁶¹, la logique du désir spirituel finit par emprisonner la libre initiative de Dieu dans une opération de salut du désir aux prises avec soi-même. Dieu est libre seulement de la liberté que l'âme peut s'accorder à soi-même en s'ouvrant à son autre comme moment essentiel de sa liberté, de sa naissance à soi-même. L'âme tâche de s'expliquer dans son rapport au monde comme *instar Dei*⁶², comme fond de l'Amour divin, l'Autre de Dieu, embrasée de ce désir absolu qui donne vie, «électrisée», «vivifiée» par Dieu et voulant le tout qu'elle réunit en son esprit et reçoit de Dieu à son titre de fond de l'amour divin – voulant ce tout *pour* Dieu. Rien ne permet, cependant, d'accorder à ce Dieu *de* l'âme, dont elle vit et à travers lequel elle s'explique son rapport au monde, une correspondance avec le Principe absolu, indépendant, retiré en son intégrité. En fait, la théologie mystique souffre du même mal que la théologie rationaliste attelée à perfectionner ses preuves de l'existence de Dieu. Pas plus que l'idée ne conduit à la vie, ou la thèse de l'existence absolument nécessaire à l'effectivité du Dieu personnel, la vie ne reconduit au principe, l'affirmation existentielle à l'idée *a priori*

⁵⁸ Cfr S.W. V 302 et 303.

⁵⁹ Cfr S.W. V 294 et V 431.

⁶⁰ Cfr S.W. X 189.

⁶¹ Cfr S.W. XIII 121. Voir MAESSCHALCK M., Philosophie et mystique, in: *Nouvelle revue Théologique*, 110 (1988), pp. 687 à 709, pp. 704 et 705.

⁶² Cfr S.W. XI 417.

de l'Absolu⁶³. L'expérience mystique et les démonstrations rationnelles sont incapables de se constituer en science de la révélation, parce qu'elles supposent toujours la priorité du procédé explicatif sur l'explication que Dieu donne de soi-même dans l'acte même où il se révèle.

Schelling, ici, est tout proche des formulations de Karl Barth⁶⁴. Mais il va tirer d'autres conséquences. Plutôt que d'abandonner la critique rationnelle pour se réfugier dans une théologie strictement biblique (science ontique à la Heidegger) ou dans une dogmatique spéculative (théologie transcendantale qui se pense en fonction de ses conditions de possibilités, la précompréhension du théologique chez les êtres rationnels)⁶⁵, Schelling va tenter d'élaborer les conditions d'une nouvelle approche philosophique du problème de Dieu, parallèle à l'effort théologique et non plus «femme d'office» de la recherche théologique ! Cette philosophie, tout en creusant sa compréhension des structures de l'acte libre, critique les *restrictions spéculatives* (le «cryptonestorianisme»)⁶⁶ de la théologie fondamentale traditionnelle dans son approche de l'événement de la révélation. Elle veut ainsi prévenir une théologie qui se muerait en métaphysique du Logos éternel, sans rapport à la force historique de l'Incarnation, de la mort, de la résurrection et de la glorification du Christ. Schelling rejoint de cette manière les grandes intuitions du «procès contemporain de Chalcédoine»⁶⁷. Mais sa christologie philosophique, certes non exempte d'ambiguïtés quand elle frise l'arianisme, opte pour un «monophysisme de la volonté»⁶⁸ et s'adosse au «sabellianisme de la Trinité primordiale»⁶⁹, n'est en fait qu'un élément d'une position plus générale à l'égard de la théologie et de l'expérience religieuse de la communauté croyante.

⁶³ Cfr SCHELLING F.W.J., *Die Weltalter*, hrsg. von M. Schröter, München, 1946, pp. 105 à 107. Voir TILLIETTE X., *Argument théologique et ontothéologie (I)*, in: *Archives de philosophie*, 26 (1963), pp. 90 à 105; id., *Du Dieu qui vient avant l'idée*, in: *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie*, Bruxelles, 1985, pp. 153 à 164.

⁶⁴ Cfr les études de DELHOUGNE H., *Karl Barth et la rationalité*, Lille/Paris, 1983 et de BOUILLARD H., *Karl Barth*, 3 tomes, Paris, 1957.

⁶⁵ Qui constituent, en quelque sorte, les «praeambula anthropologiques» de K. Rahner.

⁶⁶ Cfr S.W. XIV 162 et 185. Cfr MAESSCHALCK M., *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Leuven/Paris, 1989, pp. 571 à 574.

⁶⁷ Cfr SESBOÛE B., *Le procès contemporain de Chalcédoine, Bilan et perspectives*, in: *Recherches de science religieuse*, 65 (1977), pp. 45 à 80.

⁶⁸ Cfr S.W. XIV 168 et 169; KASPER W., *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, 1965, p. 392.

⁶⁹ Cfr S.W. XIII 337; BRITO E., *Trinité et création*, op. cit., p. 79.

Pour Schelling, il importe, philosophiquement, de saisir la portée, dans l'expérience humaine de la liberté, du fait chrétien de la révélation. La question est moins de dire en quoi la révélation nous concerne, mais que, précisément, en nous arrivant et en nous concernant, elle implique un mode d'exister en référence à l'Écriture et à la mémoire collective qui détermine des structures d'action particulières en société et une attitude significative face à la mort, à l'autre et à l'être-en-commun. Comme le disait Bruaire⁷⁰, si Dieu est Quelqu'Un, toute ma philosophie de l'existence est concernée et sommée de se réapproprier critiqueusement pour déterminer la valeur existentielle de ce rapport à l'Absolu, sans qu'il soit ici question d'une option ou d'un acte de foi. Il s'agit de saisir en quoi l'être-chrétien en rapport à la révélation est aussi une parole sur l'être-homme en rapport aux structures de la vie en commun.

Ainsi, on serait déjà sur le chemin d'une théologie naturelle post-moderne qui se laisse interpeller pour interpellier à son tour les modalités objectives de la liberté dans son effort pour christianiser ses pratiques. Cette théologie naturelle suppose une «coupure épistémologique» avec l'ancienne pratique des *praeambula fidei*: il n'est pas question de poser rationnellement l'existence de Dieu, mais de s'interroger sur la portée existentielle de la libre initiative de Dieu dans l'histoire, grâce à une rationalité départie de son apriorité de principe, dépossédée de sa volonté de produire, pour devenir, selon une méthode hypothético-déductive, attestation, ratification, «progression *a posteriori*», «empirisme *a priori*», ou encore «théologique de l'histoire»⁷¹.

*

* *

Le fil conducteur de la révélation permet admirablement de mettre en évidence les différences qui séparent les grands penseurs de l'idéalisme allemand et on remarque par là combien cette question les a provoqués à affirmer leur originalité de pensée. Chacun a finalement développé sa méthode pour être en mesure d'affronter cette rationalité dominante qu'était la théologie et pour mieux en saisir la nature réfor-

⁷⁰ Cfr BRUAIRE C., Liberté du philosophe et révélation, in: *Archivio di filosofia*, 8 (1968), pp. 287 à 295.

⁷¹ Cfr SCHELLING F.W.J., *Grundlegung der positiven Philosophie*, hrsg. von H. Fuhrmans, Torino, 1972, pp. 402 et 406.

mée dans l'Etat moderne. Rapporté au champ d'activité du *cogito*, la théologie apparaît moins comme un système figé de croyances que comme un mode d'expression de la raison qui engage toutes les autres dimensions de la conscience. Lorsqu'on a tenu compte de l'avertissement critique visant à prévenir tout retour d'une pensée fusionnelle de l'Objet absolu, il faut encore se demander *quelle pensée de la liberté* est liée à l'engagement de la conscience religieuse qui a déjoué les tendances fétichistes de sa raison. A la conscience revenue au degré zéro d'une créativité conçue dans l'autolimitation de soi (Fichte), à la conscience affrontée aux structures concrètes du destin (Hegel), à celle étonnée par la subversion théologique des ordres symboliques (Schelling), il faut indiquer les conditions épistémologiques d'une pratique théologique nouvelle, «modernisée» et authentique. Que sera une «théologie de sortie de la modernité»? Une rationalité en prise sur l'histoire, c'est-à-dire ouverte à la contingence de son rapport à la parole qui l'anime; une rationalité consciente de la volonté de production qui la dirige, c'est-à-dire critique à l'égard des formes de pouvoir que pourrait engendrer son savoir; une rationalité responsable, c'est-à-dire capable de partager les incertitudes humaines et d'habiter les contradictions sociales; une rationalité capable de s'effacer devant l'action et de se garder en réserve comme un espace de lucidité accompagnant les luttes humaines. On aura ainsi accepté avec les modernes de parler de la théologie comme d'une certaine pratique de la raison qui elle aussi a des implications au niveau de la liberté et donc... des comptes à rendre à toute conscience en quête de liberté.

Bibliographie

a. Livres

Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Vrin/Peeters, Paris/Leuven, 1989.

L'anthropologie politique et religieuse de Schelling, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Vrin/Peeters, Paris/Leuven, 1991.

b. Articles de revue

- Essai sur l'anthropologie schellingienne, in: *Revue Philosophique de Louvain*, 85 (1987), pp. 475 à 498.
- Philosophie et mystique, in: *Nouvelle Revue Théologique*, 110 (1988), pp. 687 à 709.
- Schématisation et liberté, in: *Science et Esprit*, 40 (1988), pp. 153 à 178.
- Questions sur le langage poétique à partir de Roman Jakobson, in: *Revue Philosophique de Louvain*, 87 (1989), pp. 470 à 503.
- La contradiction de l'Etat moderne, in: *Chemins Critiques*, Revue haïtiano-caraïbéenne, 1/n.2 (1989).
- Habermas interprète de Schelling, in: *Archives de Philosophie*, 52 (1989), pp. 639 à 658.
- Philosophie et révélation chez Schelling, in: *Revue Théologique de Louvain*, 20 (1989), pp. 281 à 307 et 421 à 439.
- Le paradoxe de l'autonomie: la crise de la rationalité moderne, in: *Science et Esprit*, 41 (1989), pp. 207 à 230.
- Mourir, habiter, penser, in: *Chemins Critiques*, 1/n. 3 (1989), pp. 145 à 165.
- Liberté et fondement, De l'ontologie à la philosophie politique du fondement, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 73 (1989), pp. 549 à 569.
- La fondation de l'autonomie chez Descartes, Lecture entre Brunschwig et Derrida, in: *Revue Philosophique de Louvain*, 88 (1990), pp. 25 à 47.
- Les Weltalter de Schelling: un essai de philosophie narrative, in: *Laval théologique et philosophique*, 46 (1990), pp. 131 à 148.
- Schelling à travers sa philosophie de l'histoire des idées, in: *Les Etudes philosophiques*, 1990, pp. 217 à 229.
- Métaphysique et éthique chez Wittgenstein, a propos d'un livre récent, in: *Science et Esprit*, 42 (1990), pp. 103 à 109.

c. Contributions

- art. Idéalisme allemand, in: Dictionnaire de Théologie fondamentale, dirigé par R. Latourelle, Rome, 1990.
- Pensée moderne et stratégies démocratiques, in: La Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen de 1789 et la Caraïbe, Colloque, Basse-Terre, Guadeloupe, tenu du 18 déc. au 23 déc. 1989.

d. Articles de vulgarisation

- Le procès Heidegger, in: *MRAX-info*, juin 1988.
- Haïti: la démocratie au degré 0, in: *Évangile et justice*, janvier 1989.
- Haïti: ¿Que lucha para la democracia? in: *Revista de analisis sociales*, 1989.
- Eglise et culture, in: *Relations*, nov. 1989, pp. 281 à 283.
- Les jésuites et l'inculturation, in: *Relations*, sept. 1990, pp. 203 à 206 (en collab. avec Julien Harvey).