

VERS LA GRÈCE ANTIQUE. DE LA NOSTALGIE AU DEUIL

Paul Ricœur

Editions Esprit | « *Esprit* »

2013/11 Novembre | pages 22 à 41

ISSN 0014-0759

ISBN 9791090270213

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-esprit-2013-11-page-22.htm>

Pour citer cet article :

Paul Ricœur, « Vers la Grèce antique. De la nostalgie au deuil », *Esprit* 2013/11 (Novembre), p. 22-41.

DOI 10.3917/espri.1311.0022

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Esprit.

© Editions Esprit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Vers la Grèce antique. De la nostalgie au deuil

Paul Ricœur¹

Du classique à l'archaïque

POUR les philosophes, la Méditerranée – la première Méditerranée réfléchie et pensée –, c'est évidemment la Grèce antique, une Grèce qui incluait encore la Sicile, mère de la rhétorique, et la face maritime de l'Asie Mineure avant les guerres médiques. De quels « idéals » les philosophes, éduqués par Kant, le penseur du Nord, sont-ils redevables à cette Grèce philosophante ? La question est à la fois inéluctable et sans réponse assignable. Inéluctable, en ce sens que, dans la mémoire philosophique, la Grèce est tout simplement inoubliable. Mais que faisons-nous de cette mémoire accablante ? Pour m'orienter dans cette question embarrassante, je suivrai le fil offert par Nietzsche dans son fameux essai : « De l'utilité et les inconvénients de l'histoire pour la vie² ». Dans cette *Considération* dite *inactuelle* (ou *intempestive*), l'auteur fait la distinction entre histoire *monumentale*, histoire *antiquaire* et histoire *critique*. Cette distinction est suscitée par une révolte contre une

1. Texte d'une conférence faite à l'Institut Català d'Estudis Mediterranis, en avril 1991 ; publié en catalan, « Filosofia : cap a la Grècia antiga, de la nostàlgia al dol », dans G. Duby (sous la dir. de), *Els Ideals de la Mediterrània dins la Cultura Europea*, Barcelone, Institut Català d'Estudis Mediterranis, 1995, p. 189-205 (II.V. 1). Voici l'original en français trouvé dans les archives laissées par Paul Ricœur. © Comité éditorial du Fonds Ricœur.

2. Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen II, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, dans *Werke in drei Bänden*, Munich, Karl Hanser Vg, 1966 (tome I ; trad. fr. Paris, Aubier, 1964).

culture livrée à la fascination que le passé exerce sur le présent à travers l'historiographie elle-même. Ce qui est intempestif dans cette considération, c'est précisément ce suspens d'un rapport pervers au passé, suspens que provoque le déplacement du champ du savoir (*Wissen*) à celui de la vie (*Leben*). Les mots « utilité » et « inconvénient » (*Nutzen, Nachteil*) marquent dans le titre la transvaluation du rapport à l'histoire issue de cette interruption. Cela dit, qu'en est-il de la distinction entre ces trois histoires, et comment s'applique-t-elle de façon exemplaire à notre rapport à la Grèce antique ? Disons d'abord qu'il ne s'agit ni de trois stades qui seraient apparus successivement au cours de l'histoire et qu'il faudrait à leur tour soumettre au jugement critique, ni de trois attitudes mutuellement exclusives entre lesquelles il faudrait choisir. Il s'agit bien plutôt d'une typologie, désignant des modalités de rapport avec le passé, entre lesquelles nous ne cessons d'osciller, allant et revenant de l'une à l'autre.

L'histoire *monumentale* relève de la culture savante ; comme la dénomination choisie le suggère, elle *enseigne* et *avertit* par l'insistance d'un regard obstinément rétrospectif qui interrompt toute action dans le souffle retenu de la réflexion. Nietzsche en parle sans sarcasme : sans une vue d'ensemble prise sur la chaîne continue des événements, aucune idée de l'homme ne se formerait. La grandeur ne se révèle que dans le monumental ; l'histoire lui élève le mausolée de la renommée, qui n'est autre que « la croyance à la cohésion et à la continuité de la grandeur à travers tous les temps ; c'est une protestation contre la fuite des générations et contre la précarité de tout ce qui existe³ » [221] (227). Il n'est pas difficile d'appliquer cette description au rapport le plus fondamental que nous entretenons avec le monde grec. C'est le rapport à la Grèce en tant que « classique ». Entendons par « classique », avec Gadamer⁴, la sorte d'exterritorialité dont jouissent les grandes œuvres, dont le sens excède les conditions concrètes de production, et qui ainsi s'élèvent tellement au-dessus de leur temps qu'elles ne souffrent pas de la perte de leur contexte, mais restent capables d'une série indéfinie de recontextualisations qui n'altèrent pas fondamentalement leur identité sémantique. Cette élévation au-dessus du temps a bénéficié plusieurs fois à la Grèce classique, de Socrate aux stoïciens et aux épicuriens, à travers Platon et Aristote. Ainsi la Grèce

3. Les numéros de page entre crochets correspondent à l'original et ceux entre parenthèses à la traduction française (NDLR).

4. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1^{re} éd., 1960 ; 3^e éd., 1973.

classique a-t-elle été revécue et repensée plusieurs fois à l'identique – du moins le croyait-on – à l'époque du néoplatonisme païen et du néoplatonisme chrétien, du temps de l'aristotélisme arabe, juif et chrétien, à l'ère de la Renaissance italienne et européenne et, nous allons y revenir plus longuement dans la suite, jusqu'à l'aube de l'idéalisme allemand. Ces répétitions sont certes très différentes les unes des autres. Et surtout les contemporains n'ont cessé de se tromper sur l'identité du platonisme, de l'aristotélisme, du stoïcisme. Les génies de la Renaissance eux-mêmes ne savent pas distinguer, dans ce qu'ils inventent, entre ce qu'ils trouvent et ce qu'ils créent. Mais cet aveuglement est précisément constitutif de l'histoire monumentale. Après le cri d'éloge de Nietzsche : « Si la grandeur a été possible une fois, elle sera sans doute possible à l'avenir » – cri de ralliement de tout retour aux Grecs, du moins à la Grèce classique –, vient l'exclamation : « Et cependant... » (*Und doch*) : le vice secret de l'histoire monumentale, c'est de « tromper à force d'analogie », à force d'égaliser les différences ; évaporée, la disparité ; ne restent que des « effets en soi », à jamais imitables, ceux que les grands anniversaires commémorent. Dans cet effacement des singularités, « le passé lui-même souffre dommage » [223] (133).

Dans un langage peut-être différent de celui de Nietzsche, je dirai que l'histoire monumentale ignore la sorte de rapport entre écriture et lecture qui la constitue et qui fait que les textes – les monuments aussi, au sens large, comme le rappelle encore une fois l'expression « histoire monumentale » – ne survivent qu'à travers une chaîne de réinterprétations, et à la faveur d'attentes nouvelles, de questions nouvelles, auxquelles il est demandé aux pensées du passé de répondre dans les termes du passé. C'est ce qui n'a cessé d'arriver à Platon et Aristote, qu'ils soient relus, le premier par Plotin, par Origène ou par Augustin, le second par Averroès, Maïmonide ou Thomas d'Aquin. On ne reprochera pas à ces penseurs d'avoir inventé – au double sens qu'on vient de dire – ce qu'ils tenaient pour être le platonisme ou l'aristotélisme. La condition historique de la pensée fait qu'il n'est sans doute pas d'invention absolue hors d'un rapport dialectique entre innovation et tradition, et surtout que ce rapport n'est pas naturellement transparent à lui-même. Comment la Renaissance se connaîtrait-elle à la fois comme naissance et comme répétition ? La *reprise* – la *Wiederholung* – ne se connaît pas elle-même.

C'est peut-être ce secret de la reprise que l'histoire *antiquaire* voudrait percer, en mettant entre le passé et nous, la distance de la

vénération. Or la vénération s'adresse à autre chose que la grandeur, la hauteur architecturale, la puissance tectonique des grands accomplissements et des grandes œuvres ; elle se porte vers quelque chose de plus intime, à savoir l'attache de l'arbre à ses racines. De la vénération pour les racines résulte la devise de la *préservation*, qui est la devise même de l'histoire antiquaire. Préserver les racines, dit-elle. La devise justifie un durable compagnonnage et met en garde contre les séductions de la vie cosmopolite, toujours éprise de nouveauté. Pour elle, avoir des racines n'est pas un accident arbitraire, c'est tirer croissance du passé, en s'en faisant l'héritier, la fleur et le fruit.

Appliqué à notre rapport à la Grèce, ce rapport de vénération-préservation a pris particulièrement vigueur lorsque l'attention non seulement des historiens des idées, mais des philosophes les plus créateurs, s'est déplacée en amont de la Grèce dite classique vers la Grèce archaïque ; pour le dire vite, lorsque le regard scrutateur est remonté de Socrate aux présocratiques. Le rapport à Parménide, Héraclite, Anaximandre, Xénophane, a toujours été très différent du rapport à Socrate, Platon et Aristote. Ce dernier est largement resté un rapport à ce qui enseigne et avertit, selon la suggestion de l'expression : histoire monumentale. Ce rapport est devenu de préservation-vénération, selon le sens que Nietzsche lui assigne par le terme d'histoire antiquaire. Ce rapport au passé doit être soigneusement distingué du rapport archéologique, bien qu'il le prolonge en un sens. Il le prolonge en ce sens que seule la reconstruction et l'édition critique des fragments des Présocratiques a permis la sorte plus subtile de rapport qui triomphe avec Heidegger dans ses écrits sur Parménide et Héraclite⁵. L'expression même de « Présocratiques » est éloquente : elle désigne beaucoup plus que la conquête d'une antériorité temporelle, à savoir la conquête d'un passé plus passé que celui de l'âge classique, d'un passé qui n'est rejoint qu'à travers l'ébranlement, voire la destitution, de l'idée même de classique. On a caractérisé plus haut celle-ci par la permanence d'un modèle susceptible d'une suite indéfinie de décontextualisations et de recontextualisations. Or le rapport à la Grèce archaïque n'est plus le rapport à quelque instance transhistorique, mais à l'immémorial profond. La Grèce n'est pas la seule à avoir été touchée par la quête du *Ur* – de l'originaire et de l'originel. Mais elle est devenue un des lieux privilégiés de ce rapport à un hors-

5. Martin Heidegger, *Heraklit, Gesamtausgabe*, 55, 1960-1967, Francfort, V. Klostermann, 1979.

temps qui, à la différence du classique, n'a pas laissé des monuments auxquels nous voudrions nous égarer, mais seulement des traces que l'on n'a jamais fini de déchiffrer. Si l'on considère, en effet, ce qui s'est passé au plan de la traduction, depuis l'époque où Diels, suivi par Kranz, éditait les *Fragments des Présocratiques*⁶, et surtout si l'on se remémore les interprétations de Burnet⁷, à la recherche des sources de la pensée scientifique, on est frappé par la croissance insistante d'un dépaysement qui, à la limite, rend impossible la traduction. Pour les érudits cités, était archaïque ce qui n'avait pas atteint le seuil du *logos*. Entre le *muthos* et le *logos*, entre les mots et les choses⁸, les penseurs archaïques n'auraient pas su choisir. Ce que nous n'avons cessé de découvrir depuis lors – et qui les rend dignes de vénération –, ce n'est pas la faiblesse d'un *logos* encore trop jeune, mais la haute maturité d'un *logos* qui sait encore retenir la mémoire du *muthos*. C'est cela même qui doit être préservé contre la mainmise d'une pensée modernisante qui ne conçoit plus le *logos* qu'en termes de rupture avec le vieux *muthos* et d'anticipation infantile du savoir vrai selon la mathématique. Pour Heidegger et ses suivants, la séduction que Nietzsche localisait dans la vie cosmopolite toujours éprise de nouveauté réside dans la réduction du monde à une suite de tableaux que se représente un sujet qui se plante lui-même au centre de la scène. Voilà la nouveauté, celle des *neue Zeiten* – des temps nouveaux – dont peuvent nous garder la vénération de l'archaïque et la préservation de ces traces écrites du massacre par les traductions modernisantes.

C'est en ce moment qu'il faut entendre l'avertissement de Nietzsche. Si, dit-il, tout ce qui est ancien et passé est également vénérable, l'histoire, une fois de plus, est lésée, non seulement par la courte vue de la vénération, mais par la momification d'un passé que le présent n'anime plus. La vie, déclare Nietzsche, ne demande pas à être *préservée*, mais à être *accrue*.

Cette opposition entre préserver et accroître est sans doute propre à Nietzsche ; elle tient à son plaidoyer constant contre une conception de la vie qui se bornerait à en protéger les acquisitions, dans une attitude purement conservatrice et réactive. Cette opposition me paraît toutefois pouvoir être reprise en dehors et au-delà

6. Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1952.

7. John Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4^e éd., Londres, 1930.

8. Clémence Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les mots et les choses*, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

de Nietzsche : dans une réflexion sur les rapports entre la philosophie se faisant et l'histoire de la philosophie, lorsque celle-ci en appelle des schémas classiques, où la répétition n'est pas nuisible, à un schéma archaïsant, où la répétition est non seulement impossible mais ruineuse. Une herméneutique très particulière est ici requise, qui ne se laisse plus résumer dans le rapport encore tranquille entre la tradition et l'innovation, par quoi se laissent caractériser les reprises du classique dans toutes ses variantes néoclassiques. Ce rapport est plus violent, dans la mesure où il confronte, dans une sorte de court-circuit, l'archaïque à une pensée qui se caractérise volontiers comme postmoderne, mais qu'il vaudrait mieux appeler postclassique, le moderne n'étant lui-même qu'une configuration particulière du classique, celle qui s'autorise de la pensée des Lumières. Cette torsion violente de la pensée présente soumise au choc de l'archaïque donne l'occasion de prendre conscience d'un rapport entre passé et présent qui restait inaperçu au niveau de l'histoire documentaire. Rappelons la notation de Nietzsche parlant du monumental : le mausolée de la renommée n'est autre, disait-il, que « la croyance à la cohésion et à la continuité de la grandeur à travers tous les temps... ». C'est cette croyance que le choc de l'archaïque vient ébranler ; tandis que le classique perdure, comme par vitesse acquise, voire par inertie, de l'archaïque, nous nous découvrons séparés, par l'effet même du classique et de sa durée assurée. C'est bien pourquoi il faut le préserver, même s'il faut, finalement, riposter que la vie ne veut pas être préservée mais accrue. L'aspect inaperçu du rapport entre passé et présent, auquel nous faisons ici allusion, c'est la *distance*. Je préfère dire distance plutôt que discontinuité, bien que, outre la cohésion, Nietzsche nomme aussi la continuité. Mais discontinuité et continuité s'opposent à l'intérieur d'une même conception linéaire du temps. Parallèlement aux discontinuités qu'un Thomas Kuhn pointe entre les paradigmes, ou un Michel Foucault entre les *épistémè*⁹, court un fil de continuité dans d'autres domaines que ceux que rompent les coupures épistémologiques alléguées. Or, entre l'archaïque et le classique la coupure n'est pas épistémologique. C'est une distance qui, à la différence des écarts mesurables, peut être modulée en termes de proximité et d'éloignement. On transcrirait aussi bien ce rapport non mesurable en termes d'étrangeté et de familiarité. Car il s'agit bien de cela : l'archaïque défamiliarise ;

9. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962 ; Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

c'est l'inquiétante expérience que nous faisons lorsque nous sommes confrontés au *Poème* de Parménide ou aux *Fragments* d'Héraclite. Ce dont il faut alors nous défamiliariser, c'est précisément du « classique » selon Platon et Aristote, Plotin et Augustin, Descartes et Kant, Hegel et Schelling. Une familiarité de second degré naît alors de cette défamiliarisation. La distance se donne alors, non comme abîme infranchissable, mais, dirait-on dans le langage de Proust, comme temps *traversé*. Cette traversée depuis l'archaïque jusqu'à nous n'est pas autre chose que la dialectisation des rapports de proximité et d'éloignement qui nous fait proches dans l'éloignement et distants dans la proximité.

Cela dit, qu'en est-il de la troisième sorte d'histoire, l'histoire *critique* ? Et comment affecte-t-elle notre rapport aux « idéals » méditerranéens de la Grèce philosophique ? Ce que Nietzsche a pensé sous le titre d'histoire critique n'est pas du tout ce que nous entendons par philosophie critique de l'histoire, dans la ligne des petits traités de Kant sur le cours de l'histoire universelle. La critique dont parle Nietzsche signifie tout autre chose, à savoir, radicalement, l'interruption que le présent vif opère à l'égard du double rapport qu'on vient de dire au passé, dans le style de l'histoire monumentale et dans celui de l'histoire antiquaire. Il ne s'agit donc pas de ce que la philosophie spéculative de l'histoire dénomme le sens de l'histoire, mais de ce que, au nom de l'intérêt de la vie, on peut appeler le sens historique, à savoir ce que signifie *vivre historiquement*. Se battre avec cette question, c'est pour Nietzsche entrer dans une contestation gigantesque de la modernité, pour autant que la culture historique des modernes a transformé l'aptitude au souvenir, par quoi l'homme diffère de l'animal, en un fardeau : le fardeau du passé. Intempestive est alors l'interruption réclamée, dans la mesure où, sous la figure de l'oubli, c'est l'état « anhistorique » qui est érigé en tribunal de l'histoire. Le seul anhistorique que Nietzsche reconnaisse, c'est la vie forte en son énergie présente ; devant ce tribunal « tout passé mérite condamnation » [229] (247). La cruauté ici à l'œuvre est celle de l'oubli, non par négligence, mais par mépris. Tombe alors la fameuse sentence qui nous fera rebondir à notre tour : « *C'est en vertu seulement de la force suprême du présent, que vous avez le droit d'interpréter le passé* » [250] (301). Cette sentence, nous ne la séparerons pas de cette autre : dans cette force du présent s'inscrit « l'élan de l'espoir » – le *hoffendes Streben*. Seul cet élan permet de mettre à l'abri de la vitupération contre les « désavantages de l'histoire » ce qui demeure « l'utilité de l'histoire pour la vie ».

Quelle place, nous qui méditons sur notre rapport à la Grèce antique, pouvons-nous faire à cette histoire critique et à la force du présent qui la porte ? Je proposerai de dire – sans aucun souci d’orthodoxie nietzschéenne (si cela a d’ailleurs le moindre sens) – que l’histoire critique ne s’ajoute pas à l’histoire monumentale et à l’histoire antiquaire, mais en découvre le ressort. Ce que l’histoire critique porte au jour, ce sont les attentes différemment orientées vers le futur qui règlent la constitution de l’histoire monumentale et de l’histoire antiquaire. La double équation proposée plus haut entre d’une part histoire monumentale et Grèce classique, et d’autre part histoire antiquaire et Grèce archaïque le vérifie. La Grèce classique, depuis Plotin et Augustin jusqu’à la Renaissance et aux Lumières, a répondu à une certaine demande du présent qui était précisément une demande d’enseignement stable et d’avertissement. Cette Grèce était elle-même monumentale, dans son architecture, sa sculpture, sa littérature et sa philosophie, dans la mesure où elle répondait à une attente de la grandeur qui perdure. Quant à la Grèce archaïque, celle de la statuaire préclassique, celle de la tragédie et des philosophes présocratiques, elle a été accueillie par une conscience du présent marquée par la précarité acceptée et la finitude reconnue du comprendre. À l’inverse du classique qui demeure et que l’on ne quitte pas, l’archaïque demande à être préservé, parce que l’expérience majeure du présent est devenue celle de la problématicité. C’est à une qualité chaque fois différente d’attente du présent que répondent tour à tour la reconnaissance du classique en tant que thème de l’histoire monumentale et la visée de l’archaïque en tant qu’horizon de l’histoire antiquaire.

La nostalgie de la Grèce

C’est sur le fond de cette libre reprise de la *Seconde Considération intempestive* de Nietzsche que je propose d’examiner deux tonalités, deux humeurs, qui, dans l’Europe du Nord, exactement dans l’Allemagne postkantienne, ont marqué la réception de la Grèce méditerranéenne. Ces deux humeurs sont celles de la *nostalgie* et du *deuil*. J’aimerais suggérer qu’elles sont apparues l’une et l’autre au tournant de l’histoire monumentale à l’histoire antiquaire, quand la continuité dans la grandeur avec la Grèce classique commençait d’être perdue, que la Grèce archaïque n’avait pas encore surgi et que la dialectique de proximité et de distance avec

celle-ci n'avait pas encore vu le jour. Par la nostalgie et le deuil, la conscience historique apprend à se défaire du lien tranquille de cohésion et de continuité à la faveur duquel le classique enseigne, et ainsi se prépare à entrer dans le rapport violent entre l'archaïque qui se dérobe et le présent que tourmente sa précarité. Entre les deux donc, la nostalgie et le deuil. La nostalgie, tirée en arrière par un regret qui tient encore attaché à ce qui est perdu – le deuil qui, selon l'analyse de Freud, est le début d'une réconciliation avec la réalité¹⁰.

La nostalgie de la Grèce est une passion connue qui prend corps en Europe du Nord à l'aube de l'idéalisme allemand, lorsque la philosophie de la subjectivité, née avec Descartes, atteint avec Kant le point de non-retour¹¹. Comme le comprendra plus tard Hegel, le grand conciliateur, la pensée grecque, c'est la pensée de la substance, ou plutôt du substantiel ; la pensée moderne, c'est la pensée du sujet. Alors qu'avec Descartes la pensée de la substance est déplacée plutôt qu'abolie, déplacée par et vers le *cogito sum*, avec Kant la substance fuit à l'infini sous la figure fantomatique de la chose en soi. On peut dire que la *Dialectique de la raison pure*, culminant dans la critique de l'« illusion transcendantale », scelle l'exil de la substance grecque. La nostalgie de la Grèce surgira lorsque le penseur du Nord, refusant de voir le soleil grec disparaître derrière la grande ombre kantienne, se sentira déchiré *entre* Kant et les Grecs¹². Pour connaître les souffrances de la nostalgie, il faut être passé par Kant, par le sujet transcendantal, l'objectivité réglée par les catégories, la morale de l'obligation, et aussi – ceci est très important – par l'esthétique soumise au jugement réfléchissant de Goût. La nostalgie, dit un autre texte de Nietzsche,

c'est l'aspiration au passé dans ce qu'il a eu de meilleur. On ne se sent plus nulle part chez soi, on finit par aspirer à retourner en arrière, dans un monde où l'on puisse se sentir tant soi peu chez soi,

10. Sigmund Freud, « Le deuil et la mélancolie », dans *Essai de métapsychologie*, G.W.X., p. 437 ; S.E., XIV, p. 250. Dans *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Le Seuil, 1965, j'écrivais ceci : « Dans le travail du deuil, la *libido* obéit à la réalité qui lui commande de renoncer à tous ses liens un à un, de se rendre libre par désinvestissement ; dans la mélancolie, il en va tout autrement. Une identification du moi avec l'objet perdu permet à la *libido* de poursuivre son investissement dans l'intériorité : le moi devient ainsi par identification l'objet ambivalent de son amour et de sa haine ; la perte de l'objet est transformée en une perte dans l'ego et le conflit entre l'ego et la personne aimée se poursuit à travers le nouveau clivage entre la faculté critique de l'ego et l'ego lui-même affecté par l'identification » (p. 214). La nostalgie romantique n'est-elle pas parente de la mélancolie selon la psychanalyse ?

11. Jacques Taminiaux, *la Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haye, M. Nijhoff, 1967.

12. C'est le sous-titre de l'ouvrage de J. Taminiaux : « Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel ».

parce que là seulement on rêve de retrouver la patrie ; et ce monde est le monde grec ! Mais il se trouve que les ponts qui y mènent sont tous rompus excepté les arcs-en-ciel des concepts¹³.

C'est lorsque se sont aussi effondrés les arcs-en-ciel des concepts que le « rêve de retrouver la patrie » devient rêve pur ; car ce à quoi il aspire est à jamais perdu. Le vis-à-vis de la nostalgie allemande, c'est la Grèce *perdue*. Mais quelle Grèce est ainsi ressentie comme perdue ? Il est remarquable que pour Schiller, Hölderlin et le jeune Hegel, la Grèce perdue n'est pas la Grèce des concepts, mais celle d'« une certaine pensée de l'art et de la Beauté¹⁴ ». On dira plus loin de quelle manière la cité grecque, la religion grecque se sont trouvées aspirées dans l'espace de gravitation de la nostalgie, puis du deuil. Mais c'est d'abord du beau, de la Beauté, que Schiller déplore la perte au soir de la pensée des Lumières. Entendons-nous bien. Par « beau » et « Beauté » Schiller, précurseur et initiateur en ce point de Hegel et de Hölderlin, n'entendait pas ce que nous appellerions aujourd'hui un prédicat esthétique, comme c'était précisément le cas dans le jugement esthétique de Kant, et plus largement dans un système des beaux-arts ; c'est une instance ontologique de même altitude que le Bien chez Platon ou le Vrai chez Leibniz : une instance ontologique qui englobe le Bien et le Vrai dans le Beau. Ce que la nostalgie vise, ce n'est donc même pas un ensemble d'œuvres – poèmes, statues, temples – ajoutées en complément à un ensemble d'Idées, c'est une totalité, un monde, le monde grec, l'hellénité même, dans son opposition globale à une autre totalité, la modernité. C'est le monde où rien n'est encore divisé : la pensée et l'être, la culture et la nature, le dehors et le dedans, l'invisible et le visible, la communauté et l'individu, l'éternité et le temps, le concept et le sentiment, la religion et la vie, le raisonnement et l'imagination. Eh bien, c'est cette totalité de présence qui est visée comme absente, absente à jamais. Pour la première fois, peut-être, il est parlé de la nature « dépouillée de ses Dieux » (*die Entgötterte Natur*).

Ne soyons donc pas étonnés de reconnaître les traits sublimés de la Méditerranée, quand Schiller voit l'amour se fondre « dans la mer de l'éternelle clarté¹⁵ » (*im Meer des ewigen Glanzes*). Mais, dit un autre poème, ce resplendissement s'est éteint sous « le sombre souffle du Nord¹⁶ ».

13. Nietzsche, *la Volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, tome II, p. 231, cité par J. Taminiaux, *la Nostalgie de la Grèce...*, *op. cit.*, p. V.

14. J. Taminiaux, *la Nostalgie de la Grèce...*, *op. cit.*, p. VII.

15. *Ibid.*, p. 17.

16. *Ibid.*, p. 21.

On a certes trouvé chez Schiller des accents qu'on peut dire eschatologiques : ce qui est né jadis dans la Beauté s'achèvera un jour dans la Beauté ; comme le dit Jacques Taminiaux,

en affirmant une eschatologie générale de la Beauté, il [le poème cité] semble garantir un dépassement de l'alternative Grèce-monde moderne et concilier la nostalgie de la Grèce et l'optimisme de l'*Aufklärung* : la permanence de l'Art garantit le retour futur de ce qui fut à l'origine. Mais cette eschatologie n'est pas articulée. Si l'Art n'a jamais cessé de dire l'unité profonde du Tout, comment celle-ci qui fut éprouvée jadis dans la vie des hommes a-t-elle pu se briser¹⁷ ?

La nostalgie est finalement plus forte que l'eschatologie. Une philosophie lyrique est trop débile pour rassembler les membres éparés de la belle totalité rompue.

On a aussi rendu justice aux efforts de Schiller pour égaler une philosophie de l'histoire à une philosophie de l'esthétique. Penser l'histoire, c'est pour lui « penser l'intervalle séparant la subjectivité d'un règne de la Beauté qui est l'Être même mais qui a disparu de la Terre¹⁸ ». Mais le kantisme en tant que philosophie de la conscience séparée, l'*ego* retranché de son essence, est une philosophie trop bien articulée dans ses divisions et ses antinomies pour se laisser vaincre par une philosophie de l'indivision. Et puis, Kant avait lui-même une réponse à la question qui hantait Schiller, à savoir :

Comment la nature aimante, belle et libre a-t-elle pu disparaître, comment l'accord a-t-il pu faire place à la discorde ? Que nous reste-t-il dans l'indivision où nous vivons ? Comment restaurer l'harmonie¹⁹ ?

La réponse de Kant, qui se lisait dans l'*Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* et dans les *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* était celle-ci : la Nature a elle-même voulu que l'homme quittât l'état de concorde, de satisfaction et d'amour où elle l'avait initialement situé. En louant la nature pour sa parcimonie et son avarice dans la dotation de l'homme, Kant avait esquissé le geste inverse de celui de la nostalgie, celui que j'appelle le geste de deuil. Se détacher par degré de l'objet d'amour pour se rendre libre pour de nouveaux investissements affectifs, tel est le deuil selon Freud. Mais une philosophie critique, même élargie à

17. J. Taminiaux, *la Nostalgie de la Grèce...*, op. cit., p. 23.

18. *Ibid.*, p. 24.

19. *Ibid.*, p. 27.

une philosophie du jugement esthétique, est-elle assez puissante pour conduire le deuil ? La subjectivité, même transcendante, est-elle capable de prendre la relève d'une nature débile et de promouvoir un futur qui ne porte aucune marque de nostalgie, un futur qui soit une avancée *sans retour* ? C'est ce que n'ont pas pu croire les amis du *Stift* de Tübingen : Hölderlin et Hegel.

Le témoignage des œuvres de jeunesse de ces derniers atteste que le chemin de la nostalgie au deuil est long et difficile. Je ne dirai rien ici de Hölderlin²⁰, afin de consacrer ma troisième partie à un rapide survol des interprétations successives et variées que Hegel a données de la Grèce. Afin de ne pas me disperser à l'excès, je garderai aussi souvent et aussi longtemps que possible le fil de la conquête du deuil sur la nostalgie.

De la nostalgie au deuil

C'est d'abord dans la fidélité à Schiller et en opposition à toute la philosophie kantienne, comprise comme philosophie de la scission, ou, comme il dira plus tard, de l'« entendement diviseur » que le jeune Hegel renoue avec la nostalgie des Grecs. À première vue l'enjeu paraît s'être fortement déplacé en passant de l'art à la *religion*. Il n'en est rien, si l'on se rappelle que pour Schiller la Beauté est une totalité vivante qui englobe le Vrai et le Bien, et donc s'étend beaucoup plus loin que les beaux-arts, et si l'on considère que la religion dont Hegel exprime alors la nostalgie peut être tenue pour une religion esthétisée qui s'adresse au tout de la vie. Plus tard, à l'époque du deuil accompli, ce sera comme « religion esthétique » que le moment grec continuera d'être reconnu, mais sans nostalgie aucune, comme une chose désormais dépassée, et dépassée sans regret.

Dans le *System Fragment*, que Nohl nous a restitué dans les *Hegels Theologische Jugendschriften*²¹, la religion et son culte de la vie indivise règnent au-dessus de la philosophie, qui reste pensée de la séparation, lors même qu'elle se veut synthèse pensée ou pensée de la synthèse. Religion et culte de la Beauté coïncident

20. J. Taminaux lui consacre un important chapitre, *la Nostalgie de la Grèce...*, *op. cit.*, p. 128-205. Voir également Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1962.

21. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hegels Theologische Jugendschriften*, éd. par H. Nohl, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1907. Voir P. Asveld, *la Pensée religieuse du jeune Hegel*, Louvain, 1953, et A. Peperzak, *le Jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, M. Nijhoff, 1960.

encore dans la religion belle. C'est le même « esprit de la Beauté » que célèbre, à l'époque de Francfort, *l'Esprit du christianisme et son destin*²². Si nous nous y arrêtons quelque peu, c'est parce que l'esprit de la Grèce y est pour la première fois explicitement opposé à son contraire, lui-même interprété comme archétype du kantisme. Sous les traits d'Abraham se dessine la figure du départ, du voyage éternel, de la « scission qui déchire les liens de la vie commune et de l'amour, le tout des rapports dans lesquels il avait vécu jusqu'à avec les hommes et la nature²³ ».

Permettez-moi d'ouvrir ici une parenthèse : pour nous qui essayons ici de penser les idéaux de la Méditerranée, il n'est pas indifférent de noter qu'outre la Méditerranée des Grecs il y eut une autre Méditerranée qui n'était pas l'Occident, mais l'Orient, celle du judaïsme. Dira-t-on que Jérusalem n'est pas la Méditerranée ? Sans doute pas, d'abord, à l'origine. Mais le mariage de la Méditerranée grecque avec celle de la Torah sera scellé à Alexandrie par la traduction en grec de la Bible avant que saint Paul ne sillonne la Méditerranée, annonçant un second mariage avec la Méditerranée grecque à l'âge du christianisme hellénistique. Refermons cette parenthèse jusqu'à nos remarques finales.

Revenant au Hegel de *l'Esprit du christianisme et son destin*, il est de la plus grande importance de prendre note de cette alliance, au début de l'hégélianisme, entre la nostalgie de la Grèce et le déni du judaïsme. Certes, ce n'est pas dans les termes de l'antisémitisme du XX^e siècle qu'il faut entendre cette suspecte conjonction : l'esprit du judaïsme, à ce stade de la pensée hégélienne, c'est l'esprit de la morale kantienne :

De part et d'autre [observe Taminiaux], un « déchirement » s'installe dans la Vie, une relation de domination et de servitude rend la Vie étrangère à elle-même, y perpétue une opposition entre réalités hétérogènes : le sujet et l'objet, l'universel et le particulier, l'un et le multiple²⁴.

La nostalgie de la Grèce trouve alors dans la répétition du *Phèdre* de Platon son expression la plus rapprochée : ici « l'esprit de la Beauté » s'oppose au judaïsme en même temps qu'il se découvre une affinité profonde avec la grande symbolique de la Lumière et de la Vie selon l'Évangile de Jean. Un Évangile de la Beauté éclipse la

22. Hegel, *l'Esprit du christianisme et son destin*, trad. fr. J. Martin, Paris, Vrin, 1948.

23. *Id.*, *Hegels Theologische Jugendschriften*, op. cit., p. 245-246 et Hegel, *l'Esprit du christianisme et son destin*, op. cit., p. 6.

24. J. Taminiaux, *la Nostalgie de la Grèce...*, op. cit., p. 213.

figure moralisante du Jésus de la période précédente ; mais, dans *l'Esprit du christianisme et son destin*, c'est de part en part la Beauté grecque qui sert de pierre de touche pour la réévaluation des rites et des croyances chrétiennes.

L'art et la religion belle des Grecs sont encore exaltés à l'époque d'Iéna dans *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*²⁵. À l'encontre de toute religion de l'intériorité, la religion esthétique est seule à unir le dehors et le dedans. Toutefois, pour la première fois se fait jour l'intuition que l'Art, en raison de l'inconscience du sentiment et de la lourdeur de l'œuvre, ne fait pas droit à l'Absolu. Pour la première fois l'Art est relégué dans le passé, région par excellence de la nostalgie et du deuil. Ce qui fait défaut à l'Art et à la religion belle, c'est l'épreuve de la scission en vue d'un rassemblement plus haut. L'Art et l'esprit de la Grèce ne sauraient réussir mieux que la foi positive. C'est dès lors dans la transposition spéculative du christianisme, à l'encontre de la foi positive, que l'Absolu accédera au *Begriff*²⁶, terme qui fait son apparition dans *Glauben und Wissen*²⁷. On peut dire que le « Vendredi Saint spéculatif », la passion absolue, retire à l'Art et à la religion belle leur gloire antérieure. L'Art et la religion belle ne connaissent rien du Calvaire et de la mort de Dieu. Dès les Leçons d'Iéna, l'art est surmonté par la religion, comme celle-ci l'est par la science philosophique. Une fois pour toutes, l'art a cessé d'être adéquat au Concept qui le fonde. C'est ce déclassement de l'Art, de la Beauté et de la religion belle des Grecs, qui trouve son expression, au niveau du sentiment profond, dans le renversement de la nostalgie au deuil.

Ce renversement est accompli dans la *Phénoménologie de l'esprit*²⁸. Par rapport à la douleur qui s'exprime dans la dure parole : « Dieu est mort », l'esprit de la Beauté n'est plus que passé dépassé. (Je ne dirai pas avec J. Taminiaux que « comprenant le sens de cette douleur la *Phénoménologie de l'esprit* efface toute nostalgie de la Grèce²⁹ », je dirai qu'elle la convertit en deuil.) Ce que la *Phénoménologie de l'esprit* accomplit, en effet, ce n'est pas un

25. Hegel, *Premières publications. Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling. Foi et Savoir*, trad. Marcel Mary, Paris, Vrin, 1952.

26. Le « concept » hégélien : la philosophie consiste à élever l'expérience au concept (à la Raison), et l'aboutissement serait d'arriver au Concept (savoir) absolu du Réel (NDLR).

27. Hegel, *Foi et Savoir*, dans *Premières publications*, op. cit.

28. Id., *Phänomenologie des Geistes* (1807), éd. J. Hoffmeister, Hambourg, 1952. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J. Hyppolite, Paris, Aubier, tome I, 1939 ; tome II, 1941.

29. J. Taminiaux, *la Nostalgie de la Grèce...*, op. cit., p. 245.

effacement, qui serait sans reste, de la Grèce et de la religion belle. La *Phénoménologie de l'esprit* pose le moment grec comme une *Gestalt*, une forme finie, une configuration nécessairement apparaissant-disparaissant. Le « travail du négatif », dont parle la fameuse préface, est exactement ce qui constitue le deuil.

Le renversement de la nostalgie au deuil est d'autant plus impressionnant que l'évocation de la Grèce couvre désormais un champ plus vaste que celui de l'Art, même si l'empire de la Beauté a toujours été plus étendu que celui des beaux-arts. L'idéal de la Grèce, c'est aussi celui de la *cité* grecque. À vrai dire, cet « aussi » ne marque aucun saut d'une région de l'être à l'autre, disons de l'esthétique à la politique. Car la grande œuvre d'art est aussi – en un sens inclusif du terme – *la vie politique d'un peuple libre* . S'il est vrai que l'Antiquité diffère des Temps Modernes comme la substance diffère de la subjectivité, la vie d'un peuple organisé en cité est la substance en un sens éthique du mot ; elle est la substance éthique.

La substance éthique [note Jean Hyppolite], c'est le peuple ; et ce peuple est dit libre quand règne une harmonie entre le tout et les parties, entre les volontés individuelles et la volonté générale³⁰.

Et, plus loin :

L'esprit est la substance éthique, la vie d'un peuple libre, dans lequel chaque conscience singulière existe comme reconnue par les autres ; ou, pourrait-on encore dire, existe par son lien ontologique avec les autres consciences singulières³¹.

La phénoménologie recueille ici l'enseignement de la *Real-philosophie* de Iéna, où la *Sittlichkeit*³² est élevée au-dessus de la *Moralität* de l'homme du devoir. Mais la *Sittlichkeit* est elle-même travaillée intérieurement par l'histoire, non pas l'histoire contingente des événements, mais une histoire sensée, une histoire du sens, qui conduit le développement dialectique. On connaît le rythme ternaire : « esprit immédiat », « esprit étranger à soi-même », « esprit certain de soi », rythme qu'il est trop facile de réduire à un schéma rigide. Il faut toujours refaire le chemin, répéter intérieurement le travail conceptuel et spirituel qui entraîne l'esprit au-delà de chaque

30. Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, p. 263.

31. *Ibid.*, p. 264.

32. Le mot *Sittlichkeit* s'oppose à la *Moralität* (moralité) kantienne individuelle et purement intérieure. La *Sittlichkeit*, c'est l'ensemble de la vie ou de la substance morale objective (droit, lois, mœurs), donc la vie éthique d'une société. Nous arrivons dans un monde toujours déjà moral, avec une vie éthique du peuple ou de la nation (NDLR).

moment tour à tour posé et déposé. C'est de cette façon que le monde antique grec et romain est assigné à l'« esprit immédiat » que devra surmonter l'« esprit étranger à soi-même ». Le passage par le monde antique est nécessaire, mais nécessaire aussi le passage du monde antique au monde moderne et contemporain :

L'esprit est la vie éthique d'un peuple en tant qu'il est la *vérité immédiate* – l'individu qui est un monde –, l'esprit doit progresser jusqu'à la conscience de ce qu'il est immédiatement, il doit supprimer cette belle vie éthique et à travers une série de figures atteindre le savoir de soi-même³³.

Que le dépassement de l'« esprit immédiat » incarné par le monde grec, sa famille et sa cité, soit bien autre chose qu'un jeu conceptuel, au sens populaire du mot concept, le rôle joué par la *tragédie*, au point tournant de la nostalgie au deuil, l'atteste amplement. La tragédie grecque témoigne de ce que le travail du négatif est la douleur de l'esprit. La tragédie marque en ce sens le *propre* deuil de la belle cité. Dans la tragédie, l'esprit grec porte son propre deuil. Hyppolite se plaît à citer ce texte de la période de Iéna sur la tragédie :

Cette tragédie l'absolu la joue éternellement avec soi-même. Il s'engendre éternellement dans l'objectivité ; dans cette figure concrète de lui-même il se livre à la passion et à la mort et renaît de sa cendre dans sa majesté³⁴.

Il est remarquable que Hegel ait choisi l'*Antigone* de Sophocle comme emblème du tragique. Avec *Antigone*, l'action tragique met directement en conflit la loi divine et la loi humaine. L'action est tragique parce que sans médiation au plan où elle se déroule, celui précisément de la Cité organiquement liée par ses mœurs, par son *ethos*. Ici, l'esprit antique se divise contre lui-même. De l'*Antigone* à l'*Œdipe*, la division des puissances spirituelles s'intériorise dans la connaissance de soi-même, au prix de la lutte du savoir et du non-savoir de soi-même. Ainsi se détache et s'éloigne de soi-même l'esprit de l'harmonieuse cité.

C'est en repassant à son tour par le *moment tragique* que le « roman » de la conscience en quoi consiste la *Phénoménologie de l'esprit* répète le congé que la cité grecque se donne à elle-même. À la place de la belle individualité éthique surgira la personne juridique du droit romain. En un sens, cette révolution se déroule

33. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, *op. cit.*, tome II, p. 12.

34. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 340.

encore dans l'espace méditerranéen, la romanité prenant la relève de l'hellénité. Mais la romanité elle-même ne sera qu'une transition conduisant à la grande épreuve qui, du Moyen Âge au XVIII^e siècle, égalera culture (*Bildung*) à aliénation (*Entäusserung*). Le centre de gravité géographique s'est alors déplacé du Midi vers le Nord, de la Méditerranée vers Königsberg.

Mais le dernier mot sur l'hellénité n'est pas encore dit. Pour le jeune Hegel, l'hellénité s'identifiait à la Beauté, grandeur esthétique autant que politique et religieuse. La *Phénoménologie de l'esprit* – quoi qu'en ait pensé Kojève – ne se termine pas avec le chapitre VI, intitulé *Geist*, et avec la conclusion de ce chapitre : « l'esprit certain de lui-même ». Il était certes parfaitement concevable qu'il en fut ainsi. Mais ce n'est pas le cas. L'*Encyclopédie* justifiera plus tard ce rebondissement, en hiérarchisant l'Esprit en « Esprit subjectif », « Esprit objectif » (duquel relève toute la philosophie politique) et « Esprit absolu », lequel s'articule en Art, Religion, Philosophie. Voilà donc, dès la *Phénoménologie de l'esprit*, la religion promue au-dessus de l'Esprit – disons au-dessus de l'Esprit objectif pour anticiper le vocabulaire de l'*Encyclopédie*. Or il est remarquable que l'esprit de la Grèce remonte une dernière fois sur la scène phénoménologique sous le titre de la *Religion de l'Art*, entre la *Religion de la Nature* et la *Religion révélée*, c'est-à-dire le christianisme philosophiquement réinterprété. Je n'aurais pas tenu à faire entendre une dernière fois l'adieu à la Grèce, si les pages magnifiques qui lui sont consacrées ne donnaient une voix à ce que j'appelle ici la conscience de deuil dans laquelle se sublime la nostalgie de la Grèce. Hegel vient d'évoquer une dernière fois la tragédie, non plus seulement comme crise de la cité harmonieuse, comme c'était le cas ci-dessus, mais comme crise du Panthéon grec des Dieux. La *Comédie* est apparue comme le moment de la prise de conscience de la religion esthétique considérée globalement : « Avant tout, écrit Hegel, dans la comédie la conscience de soi effective se représente comme destin des Dieux³⁵. » Et un peu plus loin :

Le soi singulier est la force négative par laquelle et dans laquelle les Dieux aussi bien que leurs moments – la nature comme être-là et les pensées de leur détermination – disparaissent³⁶.

Cette disparition a pour vis-à-vis la *conscience malheureuse* sur le fond de laquelle se détache la prédication chrétienne. Mais cette

35. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, *op. cit.*, tome II, p. 254.

36. *Ibid.*, p. 256.

conscience malheureuse n'est plus la nostalgie de Schiller mais, dit Hegel, « le savoir d'une perte totale³⁷ ». C'est pourquoi je parle ici de deuil plutôt que de nostalgie. Lisons plutôt cette page magnifique :

Pour elle [c'est-à-dire pour cette conscience malheureuse] sont perdues aussi bien la valeur intrinsèque de sa personnalité immédiate que celle de sa personnalité médiate, la personnalité *pensée*. Muette est devenue la confiance dans les lois éternelles des Dieux, aussi bien que la confiance dans les oracles qui devaient connaître le particulier. Les statues sont maintenant des cadavres dont l'âme animatrice s'est enfuie, les hymnes sont des mots que la foi a quittés. Les tables des Dieux sont sans la nourriture et le breuvage spirituel, et les jeux et les fêtes ne restituent plus à la conscience la bienheureuse unité d'elle-même avec l'essence. Aux œuvres des Muses manque la force de l'esprit qui voyait jaillir de l'écrasement des Dieux et des hommes la certitude de soi-même. Elles sont désormais ce qu'elles sont pour nous : de beaux fruits détachés de l'arbre ; un destin amical nous les a offertes, comme une jeune fille présente ces fruits ; il n'y a plus la vie effective de leur être-là, ni l'arbre qui les porta, ni la terre, ni les éléments qui constituaient leur substance, ni le climat qui faisait leur déterminabilité ou l'alternance des saisons qui réglait le processus de leur devenir³⁸.

On peut certes entendre comme un regret dans cette élogie pour une Muse défunte, et n'y reconnaître que le ton de la nostalgie. Hegel lui-même évoque quelques lignes plus loin « la douleur et la nostalgie de la conscience de soi malheureuse pénétrant toutes ces figures³⁹ » ; mais cette nostalgie prend valeur de deuil, dès lors que les figures du déclin et de la disparition – stoïcisme et scepticisme, comédie et ironie – se révèlent annonciatrices – en une « ardente attente⁴⁰ » – de la douleur la plus haute, celle qui s'exprime dans la dure parole : « Dieu est mort⁴¹. » La douleur de la perte devient alors « douleur de l'enfantement à la lumière⁴² » de la conscience de soi portée au niveau du Concept.

Hegel ne variera plus dans son estimation du moment grec, qu'il s'agisse de la dimension esthétique dans les *Leçons sur l'esthétique*, de la dimension politique dans les *Principes de la philosophie du droit* ou de la dimension religieuse dans les *Leçons sur la philosophie de la religion* de Berlin.

37. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, *op. cit.*, tome II, p. 261.

38. *Ibid.*, p. 262.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, p. 264.

42. *Ibid.*, p. 262.

Permettez-moi, néanmoins, de terminer ce rapide parcours par deux points d'interrogation.

Le premier attire l'attention sur une question que nous n'avons fait que traverser à l'occasion des écrits de jeunesse ; cette question est celle de la place du moment juif par rapport au moment grec dans l'Odyssée hégélienne de la conscience. À l'époque des *Écrits de jeunesse*, on a vu le judaïsme mis en couple avec le kantisme, au plan de la conscience divisée, voire de la conscience servie ; il était alors placé très en dessous de la religion belle. Ce n'est que dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, en 1821, 1824, 1827, que le judaïsme se trouve mieux reconnu, au titre cette fois de la religion de la « sublimité » ; il entrera alors dans une compétition plus équilibrée avec la religion de la beauté, à l'intérieur du grand intervalle constitué par la « religion déterminée », à mi-chemin de la religion « immédiate » ou « naturelle » et de la religion « révélée » ou « accomplie ». De plus, entre les trois séries de *Leçons*, ce n'est que dans celle de 1827 que la religion de la sublimité prend l'avantage sur la religion de la beauté et se trouve portée plus près du seuil de la religion accomplie⁴³. Cette compétition entre hellénisme et judaïsme n'est pas sans affecter le sens à donner à la nostalgie de la Grèce et à la conversion de cette nostalgie en deuil. Pour nous qui avons été les témoins (et parfois les agents) des plus terribles offenses commises en pensée et en actes contre le judaïsme, la question est devenue de savoir si la « sublimité » juive n'est pas le chemin requis pour s'élever de la nostalgie de la Grèce au deuil de l'hellénité au cœur de notre modernité.

Seconde question que je laisse également en suspens. On se rappelle les équivalences proposées dans notre première partie entre histoire monumentale, au sens de Nietzsche, et Grèce classique, et entre histoire antiquaire et Grèce archaïque. La question est celle-ci : la Grèce à laquelle Hegel dit adieu et à laquelle il assigne une place noble mais subordonnée dans l'histoire de la conscience occidentale, n'est-elle pas encore et toujours la Grèce classique ? Qu'advient-il de la nostalgie et du deuil lorsque la Grèce archaïque – celle des déesses-mères, celle de Mycènes et de Knossos, et surtout celle des Présocratiques – aura supplanté la Grèce classique dans notre commerce avec l'Antiquité méditerranéenne, comme cela est arrivé au ^{xx}e siècle ? Le rapport d'une

43. *Vorlesungen Über die Philosophie der Religion*, nouvelle édition par Walter Jaeschke, Hambourg, Félix Meiner, 1985. Les trois séries de leçons de 1821, 1824, 1827 sont publiées séparément.

conscience elle-même postclassique avec une Grèce préclassique se laisse-t-il encore éprouver sous les espèces de la nostalgie et du deuil ? Ou bien peut-on penser que, dans la mesure où la nostalgie de la Grèce avait pour vis-à-vis privilégié la Grèce classique, le chemin vers la Grèce archaïque a été ouvert par la sublimation de la nostalgie en deuil ? Le deuil de l'hellénité classique serait ainsi la présupposition de ce rapport insolite évoqué à la fin de notre première partie, de ce rapport fait d'extrême distance et d'extrême proximité *entre* une conscience devenue critique de sa propre modernité et un temps immémorial vers lequel fait signe la Grèce archaïque *retrouvée*...

Paul Ricœur