



HAL
open science

Imagination nationale et religion subjective : le modèle de la Grèce chez le jeune Hegel (1793-1796)

François Danzé

► **To cite this version:**

François Danzé. Imagination nationale et religion subjective : le modèle de la Grèce chez le jeune Hegel (1793-1796). Séminaire Hegel Ens Ulm, Antoine Auvé; Ioanna Bartsidi; Orion Chatziargyros, Nov 2024, Paris, France. hal-04825885

HAL Id: hal-04825885

<https://hal.science/hal-04825885v1>

Submitted on 8 Dec 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Imagination nationale et religion subjective : le modèle de la Grèce chez le jeune Hegel (1793-1796)

François Danzé

—
Conférence séminaire Hegel de l'ENS ULM
21/11/24

Le propos d'aujourd'hui, s'insérant dans le cadre plus général de ce séminaire qui a retenu pour thème « Hegel et les Grecs », a pour but d'élucider le rapport du penseur allemand à un peuple de l'antiquité en un moment précis de sa vie, entre 1793 et 1796, pendant la période dite de Berne, qui suivit ses années d'études à Tübingen. Pourquoi Hegel a-t-il accordé en son œuvre une place prépondérante aux Grecs et à leur monde, et ce dès sa jeunesse ? Quel sens le monde grec reçoit-il dans la philosophie fragmentaire du jeune Hegel, avant qu'il ne devienne l'objet d'une thématization conceptuelle et systématique en son œuvre de maturité ? Faut-il voir dans ces fragments de Berne les prémisses de sa conception future du monde grec, ou bien, au contraire, une vision de la Grèce qu'il abandonnera peu à peu pour lui en substituer une autre ? Pour répondre à ces questions, et à titre introductif, une première considération d'ordre méthodologique doit être faite : on ne se rapporte au passé que depuis son propre présent, si bien qu'il ne peut être question de saisir le passé indépendamment de la tâche qu'appelle l'époque qui l'investit. Nous écarterons aujourd'hui la question de notre propre contemporanéité, et du sens du besoin que nous avons de revenir à Hegel, et plus lointainement aux Grecs, pour penser notre temps (et bien que cette question soit l'horizon plus général de ce séminaire) ; nous nous attacherons plutôt, compte tenu du temps qui nous est imparti, à mettre en lumière le rapport de Hegel aux Grecs en le repensant depuis la tâche que Hegel lui-même assigne à sa propre époque. La première question à laquelle nous devons répondre, et qui nous servira de fil conducteur, est donc la suivante : quelle est cette tâche qui s'impose à l'époque de Hegel et plus précisément pendant les années 1793-1796, et qui exige du penseur d'écouter ce que l'appel du passé grec a à lui dire ?

En premier lieu, je veux avancer la thèse que le rapport de Hegel aux Grecs du temps de Berne ne peut être compris qu'au regard de la tâche *révolutionnaire* à laquelle entend participer Hegel, même si cela vaut plus généralement pour l'ensemble des penseurs de sa génération. On peut dire en effet de la pensée de Hegel qu'elle s'élabore en un temps de séparation mais aussi de chevauchement entre deux mondes, instant critique d'une révolution appelant une *décision*, et plus encore une décision *philosophique*, à même d'opérer le passage d'une époque à une autre. Héritier non seulement de la Révolution française, mais aussi de la révolution en métaphysique initiée par Kant et poursuivie par Fichte et Schiller, Hegel peut ainsi écrire à Schelling, dans une lettre du 16 avril 1795, que :

Du système kantien et de son plus haut achèvement, j'attends une révolution en Allemagne – une révolution qui partira de principes déjà existants, lesquels ont seulement besoin de subir une élaboration générale, d'être appliqués à tout le savoir jusqu'ici existant (...) Je crois qu'aucun signe des temps n'est meilleur que celui-ci : c'est que l'humanité est représentée comme si digne d'estime en elle-même ; c'est une preuve que le nimbe qui entourait les têtes des oppresseurs et des dieux de la terre disparaît. Les

philosophes démontrent cette dignité, les peuples apprendront à la sentir ; et ils ne se contenteront pas d'exiger leurs droits abaissés dans la poussière, mais ils les reprendront – ils se les approprieront¹.

Achever le système kantien afin de provoquer une révolution en Allemagne (mais sans doute destinée à s'universaliser), et ce en apprenant à faire sentir la dignité humaine en prenant appui sur des démonstrations philosophiques – voilà donc la compréhension hégélienne de la vocation philosophique en 1795, et c'est depuis celle-ci que je veux désormais interroger le sens de son rapport aux Grecs. C'est en effet parce que Hegel a le regard tourné vers une révolution future qu'il est, telle la figure de Janus, également renvoyé au passé de l'antiquité grecque, si bien que les Grecs vont revêtir, pour sa philosophie de jeunesse, le rôle d'un modèle d'humanité à même d'aider l'époque à accomplir sa révolution, et ainsi de réinstaurer, selon l'idée même d'un retour à l'origine que présuppose le sens astronomique du terme de révolution, une dignité humaine perdue au cours de l'histoire des peuples européens. Or pour comprendre plus avant en quel sens les Grecs peuvent être un modèle, il nous faut indiquer l'obstacle auquel le temps de Hegel semble faire face et comment les Grecs ont pu apparaître comme une aide à même de le surmonter. Celui-ci, tel qu'il semble se détacher au fil des fragments de l'époque de Berne dont nous disposons, est celui de l'hétéronomie et de la positivité de l'Etat et de l'Eglise chrétienne, qui sont ces « oppresseurs et dieux de la terre » que Hegel mentionne dans la lettre à Schelling précédemment citée. S'il s'agit de défaire l'hétéronomie et la positivité afin de rendre les peuples, et *in fine* les individus, *autonomes*, et ainsi d'intérioriser les lois de la liberté et la dignité humaine pensée par une raison ayant opéré sa propre critique, on peut dès lors supposer que les Grecs peuvent nous apprendre à conquérir notre autonomie en nous apprenant comment sentir cette dignité. La question est ainsi désormais la suivante : les Grecs pourraient-ils nous apprendre à sentir la dignité humaine, et à transformer ainsi l'hétéronomie ou la positivité de l'Eglise et de l'Etat en autonomie ?

Il nous faut, pour le comprendre, interroger plus précisément la notion d'Etat. Un premier fragment daté de 1793-1794 nous indique en effet déjà que l'Etat, en un sens général, a pour fonction d'opérer au passage d'une *religion objective* (c'est-à-dire positive) à une *religion subjective*, c'est-à-dire de rendre sensible ce qui constitue la dignité humaine :

Dans la mesure où cette théorie n'existe pas que dans les livres, et que les hommes comprennent ses concepts, qu'ils éprouvent l'amour du devoir et le respect de la loi morale dans la mesure où l'idée leur donne une force, dans ce cas, la religion sera subjective (...) L'Etat a pour tâche de rendre subjective la religion objective ; il faut que ses institutions s'accordent à la liberté de pensée sans faire violence à la conscience ni à la liberté ; elles doivent agir indirectement sur les motifs qui déterminent la volonté.²

La religion subjective étant définie ici comme sentiment (l'amour du devoir et le respect de la loi morale), l'enjeu est donc bien de faire passer ce qui appartient à la raison et au concept dans la sensibilité, et ce malgré l'antagonisme du sensible et de l'intelligible. Plus encore, Hegel associe à l'Etat la fonction de subjectiver la religion objective, donc de rendre sensible le devoir et la loi morale. Mais de quel type d'Etat parle-t-on alors, si l'Etat peut lui-même se corrompre et maintenir une positivité de la religion afin d'opprimer son peuple ? Pour le comprendre, l'hypothèse que je veux développer désormais est double :

¹ Hegel, *Correspondance*, tome 1, pp. 28-29 / *Briefe von und an Hegel*, Band 1.

² Hegel, *Fragments de la période de Berne* (abr. FB), p. 56, fragment 10 (cité dans l'ordre et la traduction Robert Legros, ed. Vrin, 1987) / *Werke in zwanzig Bänden I* (abr. WI), pp. 70-71.

1) La Cité grecque antique est comprise par Hegel comme un Etat ayant assumé cette tâche de subjectivation de la religion objective.

2) Il faut reconnaître en Schiller, et plus particulièrement dans les thèses développées dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique* de 1795, l'un des pères de la représentation que Hegel se fait des Grecs, de leur modèle politique et de leur système religieux. Plus loin dans la lettre de Hegel à Schelling citée, il lui écrit ainsi : « Les *Horen* de Schiller –, première et deuxième partie – m'ont procuré une grande jouissance : l'article sur l'éducation esthétique du genre humain est un chef d'œuvre »³. On peut légitimement supposer que Hegel entretient une compréhension des Grecs proche de celle de Schiller, s'il reconnaît en les *Lettres* de 1795 un chef d'œuvre. Je rappellerai donc les grands traits de la vision schillérienne pour ensuite en venir à la manière dont Hegel traduit cette vision dans un appareil conceptuel qui lui est propre.

En premier lieu, donc, l'une des idées directrices de Schiller dans les *Lettres* de 1795 est de sortir l'humanité de son état de nécessité, c'est-à-dire rivé aux « besoins de la matière » (*Notdurf der Materie*), et d'élever l'Etat naturel ou Etat de nécessité (*Notstaat*) à un véritable Etat éthique (*sittliche Staat*), en lequel la liberté humaine serait réalisée. L'argumentation développée par Schiller tient alors dans la nécessité de réconcilier les deux pôles opposés de l'homme (sa sensibilité et sa rationalité), en ouvrant leurs frontières respectives, sans que l'une ne prenne le pas sur l'autre : pour cela il faut un troisième terme qui effectue la médiation, et qui se révélera au cours de son enquête être l'imagination. C'est celle-ci qui est ainsi érigée comme faculté à même de représenter l'homme en son universalité et sa dignité – ce qui définira alors le beau, et de satisfaire une pulsion de jeu (*Spieltrieb*), pour promouvoir ultimement une liberté esthétique accomplissant la liberté morale. A la fin de ses *Lettres*, Schiller en vient à démontrer que l'Etat éthique recherché est en vérité un Etat esthétique (*ästhetische Staat*), nous permettant de comprendre alors en quoi les Grecs furent représentés par lui dès le début de son ouvrage comme un modèle d'humanité dont nous devons nous inspirer et avec lequel il nous faut rivaliser :

Si nous considérons avec quelque attention le caractère de notre temps, nous ne pouvons qu'être étonnés par le contraste que l'on observe entre la forme actuelle de l'humanité et celle des hommes de l'antiquité, notamment des Grecs. Il est un renom de culture et d'affinement dont nous nous targuons légitimement en nous comparant à toute humanité qui n'est que nature ; nous ne saurions nous en prévaloir à l'égard de la nature grecque qui s'alliait à toutes les séductions de l'art et à toute la dignité de la sagesse, sans être cependant, comme la nôtre, leur victime. Les Grecs ne nous remplissent pas seulement de confusion par une simplicité qui est étrangère à notre époque ; ils sont aussi nos rivaux, souvent même nos modèles par les avantages dont la possession a coutume de nous consoler du caractère contre nature de nos mœurs. Nous les voyons comblés à la fois de richesse sensible et de forme, doués d'esprit philosophique autant que de force plastique, délicats et en même temps énergiques, réunissant dans une humanité splendide la jeunesse de l'imagination et la virilité de la raison. Au temps où se produisit ce magnifique éveil des facultés de l'âme, les sens et l'esprit n'avaient pas encore des territoires strictement séparés ; aucune scission ne les avait encore excités à délimiter, dans un esprit d'hostilité, leurs domaines réciproques et à établir entre eux des frontières.⁴

Naturaliser nos mœurs au moyen de l'imagination et de ses productions du beau, voilà ce qui doit donc être la tâche d'un Etat esthétique, lequel est seul à même de satisfaire l'exigence humaine d'autonomie universelle des individus et des peuples. Pour Schiller – mais

³ Hegel, *Correspondance*, tome 1, p. 29 *Briefe von und an Hegel*, Band 1.

⁴ Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, p. 103.

cela vaut pour toute la génération romantique naissante, à laquelle appartient pour partie le jeune Hegel – la révolution politique à même de réaliser l'idéal des Lumières ne peut donc être détachée d'une révolution esthétique, laquelle ne peut être rendue possible qu'en revenant aux Grecs, figure d'un modèle politique, religieux et artistique.

Revenons désormais en second lieu à Hegel. A partir de ce qui a été rappelé de Schiller et de l'admiration que lui témoigne Hegel, on peut désormais comprendre plus avant le lien important qui se noue dans les fragments de Berne entre *imagination* et *politique*, Hegel allant même jusqu'à forger l'idée d'une « imagination nationale » (*Nationalphantasie*). Celle-ci est en effet au fondement et à l'origine de la vie politique et de l'union des citoyens au moyen des fêtes, des jeux, et des diverses institutions, comme l'exprime clairement un fragment de 1795-1796 :

Chaque peuple eut ses propres objets de l'imagination, ses dieux, anges, diables ou saints qui survivent dans ses traditions, et dont la nourrice raconte les histoires et les exploits aux enfants, qu'elle attire en impressionnant leur imagination ; c'est ainsi que survivent ces histoires. Outre ces créations de l'imagination, vivent dans le souvenir de la plupart des peuples, particulièrement des peuples libres, les anciens héros de l'histoire de leur patrie, les fondateurs ou libérateurs des Etats, et surtout les hommes plus valeureux d'avant l'époque où le peuple s'unit en un Etat régi par des lois civiles. Ces héros ne vivent pas isolés dans la seule imagination des peuples ; leur histoire – le souvenir de leurs exploits – est liée à des fêtes publiques, jeux nationaux, à maintes institutions internes ou relations avec d'autres Etats, à des familles et régions réputées, à des temples publics et autres monuments. Chaque peuple qui possède sa propre religion et sa propre Constitution ainsi que de sa culture, mais les a complètement fait siennes, a eu une telle imagination nationale – ainsi que les Egyptiens, les Juifs, les Grecs, les Romains. Même les anciens Germains, les Gaulois, les Scandinaves eurent leur Walhalla où habitaient leurs dieux, leurs héros qui vivaient dans leurs chants et dont ils exaltaient les exploits dans les batailles, ou qui, lors de festins, emplissaient leur âme de grandes résolutions ; ces peuples eurent leurs bosquets sacrés où ces divinités leur étaient toutes proches⁵.

Au regard de ces divers peuples mentionnés, parmi lesquels les Grecs sont cités sans être pour autant mis en avant, le mouvement historique du christianisme apparaît cependant comme une guerre faite à l'imagination nationale. L'enjeu est alors de comprendre en quoi l'histoire des peuples chrétiens, conduisant à la Révolution française, est un mouvement de destruction et de séparation entre le sensible et l'intelligible : non seulement l'imagination s'appauvrit, mais l'imagination nationale des peuples Européens (que Hegel rattache principalement aux Grecs et aux Romains, et dans une moindre mesure aux Germains et aux Scandinaves) est remplacée abstraitement par une autre imagination, celle du peuple juif et son prolongement chrétien, dont les histoires racontées n'ont rien à voir pourtant avec ses terres.

Le Christianisme a dépeuplé le Walhalla, abattu à coups de hache les bosquets sacrés, extirpés l'imagination du peuple comme une superstition honteuse, comme un poison diabolique, et nous a donné en échange l'imagination d'un peuple dont le climat, la législation, la culture et les intérêts sont étrangers, dont l'histoire n'a absolument aucun lien avec nous. Dans l'imagination de notre peuple vivent un David, un Salomon ; mais les héros de notre patrie sommeillent dans les livres d'histoire des érudits, et pour ceux-ci un Alexandre, un César, etc. présentent autant d'intérêt que l'histoire d'un Charlemagne ou d'un Frédéric Barberousse.⁶

⁵ Hegel, fragment 18, p. 89-90 / *WI*, p. 197.

⁶ *Ibid.*

Dans un autre fragment, Hegel affirme encore que « la violence de ces représentations a brisé et abattu l'imagination »⁷. Les peuples chrétiens ont ainsi été « privés » de leur imagination, et c'est là ce qui a permis de produire un Etat et une Eglise hétéronomes, qu'il faut renverser en revivifiant l'imagination nationale. La positivité est ainsi à comprendre non pas seulement comme objectivation du sentiment intérieur des mœurs constitutives d'une nation, mais bien aussi comme rupture entre le sujet et l'objet par la suppression même d'une imagination ayant le rôle de médiation. En supprimant l'imagination nationale et religieuse d'un peuple, la loi devient une lettre morte, une contrainte pour le sujet, une aliénation. Sans doute ce problème est-il central pour Hegel : celui de mettre fin à ce sentiment de l'absence de patrie, sentiment malheureux qui rend possible une nostalgie de la Grèce antique et de ses héros, tout comme l'espoir, en s'appuyant sur l'image forgée par cette nostalgie, de révolutionner le monde par une revivification de l'imagination. Un tel sentiment s'exprime encore dans le fragment cité ci-dessus :

Hormis peut-être Luther chez les protestants, quels pourraient être nos héros, nous qui n'avons jamais formé une nation ? Qui serait notre Thésée, qui aurait fondé un Etat et lui aurait donné ses lois ? Où sont nos Harmodios, et nos Aristogiton, libérateurs de nos pays, pour qui nous chanterions des scolies ? (...) Ainsi sommes-nous dépourvus d'une imagination religieuse qui aurait grandi sur notre sol et serait liée à notre histoire ; et nous sommes absolument privés de toute imagination politique. Seul un résidu d'imagination se glisse furtivement ça et là parmi le peuple sous le nom de superstition (...) En raison de cette disposition d'esprit de la partie la plus huppée de la nation, et en dehors du fait que la matière elle-même présente un aspect sauvage et grossier, il n'est plus du tout question de pouvoir ennoblir ce résidu de mythologie et d'affiner ainsi la manière de sentir d'un peuple ainsi que son imagination⁸.

Le recours aux Grecs – aussi bien à ses figures mythiques qu'historiques – est ainsi à comprendre depuis le sentiment d'indigence du présent vécu non seulement par Hegel, mais plus largement par toute sa génération. Cette indigence est ainsi un besoin d'imaginer, pour ensuite sentir, des figures politiques exprimant la dignité humaine, et donc une morale issue de la raison pratique, à même d'unir des individus en un véritable peuple. C'est sous ce jour que doit s'éclairer également le manuscrit du *Plus ancien programme systématique* (que l'on suppose écrit entre 1795 et 1796), lequel, s'il n'est sans doute pas l'œuvre de Hegel, a néanmoins compté pour lui, et témoigne de cette époque de sa vie où il croyait en la nécessité d'une nouvelle mythologie et d'une poésie capable d'éduquer les peuples, en rendant sensible les idées issues de la raison universelle.

Plus encore, les fragments de Berne opposent mythologie grecque et chrétienne quant à leur rapport à la mort, celle-ci étant pour la première surmontée dans la joie et l'ivresse, tandis que la seconde se voit incapable d'y faire face et suscitant l'angoisse, incapable ainsi d'affirmer ainsi contre elle la vie. Dans le fragment de 1793-1794 cité auparavant (celui en lequel il l'Etat reçoit la fonction de subjectiver la religion objective), Hegel écrivait déjà, au sujet de la religion chrétienne : « On n'y trouvera rien qui soit destiné à l'imagination, comme c'était le cas chez les Grecs : elle est triste et mélancolique, orientale ; elle n'est pas née sur notre sol et on ne pourra jamais d'y adapter ». Dans un autre fragment de la même époque, il écrit désormais :

Quelle différence entre ces images qui sont passées dans l'imagination de notre peuple et celles qui ont traversé l'imagination des Grecs ! Chez ceux-ci, la mort est un beau génie, le frère du sommeil,

⁷ *Ibid.*, fragment 11., p. 62 / *WI*, p. 79 ; trad. modifiée.

⁸ *Ibid.*, fragment 18, pp. 90-91 / *WI*, pp. 197-198.

éternisé sur les monuments et les tombes ; chez nous, c'est un squelette dont le crâne horrible parade sur tous les cercueils. Pour les Grecs la mort évoquait la jouissance de la vie tandis qu'elle nous en sépare.⁹

Ou encore, dans un autre fragment, toujours de la même époque :

Quand l'imagination des bacchantes grecques s'amplifiait jusqu'à la folie – elles croyaient voir réellement la divinité, elles s'adonnaient aux éclats les plus sauvages d'une ivresse déréglée, leur enthousiasme exprimait la joie et l'allégresse, et s'effaçait bientôt dans la vie quotidienne. Mais les débauches religieuses de l'imagination [chrétienne] sont au contraire les éclats du désespoir le plus triste, le plus angoissé ; celui-ci bouleverse profondément les organes et il est rare qu'on puisse y remédier.¹⁰

On peut donc, à partir des fragments qui ont été rappelés, parler d'une certaine nostalgie du jeune Hegel à l'égard de la Grèce antique, laquelle devient, tout comme pour Schiller ou Hölderlin, un modèle politique, religieux et artistique, c'est-à-dire, selon les concepts en usage en cette période, un modèle politique à même de subjectiver la religion et de promouvoir la liberté et la dignité humaine. Je veux pourtant, et en dernier lieu, avancer que la nostalgie de Hegel à l'égard de la Grèce antique ne signifie nullement une volonté de faire renaître la mythologie grecque et, plus généralement, une quelconque mythologie d'un peuple appartenant au passé de l'histoire. A ce titre, Hegel se tient certainement à distance du projet poétique de Hölderlin (que ce soit son *Hypérion* de 1795, ou les trois versions inachevées de *La mort d'Empédocle*, écrites entre 1797 et 1799). Peut-être est-ce aussi ce qui limite la compréhension du monde grec par Hegel, là où Hölderlin aurait compris plus avant le tragique propre à ce monde et la vérité qui s'y révèle : je ne prendrai pas ici position mais me contenterais de mentionner l'existence de ce débat. Nonobstant ce point d'interrogation, on comprend que Hegel n'a pas voulu restaurer la mythologie grecque, dans la mesure où il considéra d'emblée une telle restauration comme une « entreprise vaine », selon un fragment de 1795-1796 déjà cité plus haut :

Restaurer l'imagination perdue d'une nation fut de tout temps une entreprise vaine, et pouvait encore moins réussir que la tentative de Julien, qui voulait faire revivre dans ses contemporains la mythologie de ses pères, avec la force et l'universalité qu'elle avait eues autrefois, tentative dont la réussite était bien plus vraisemblable parce que les âmes étaient encore emplies de cette ancienne mythologie, et que l'empereur disposait encore de nombreux moyens pour donner la priorité à cette mythologie.¹¹

Or non seulement Hegel sait la mythologie grecque appartenant à un passé révolu, mais également la mythologie chrétienne, comme semble l'indiquer déjà un fragment de 1794 :

On n'a plus besoin de l'appareil de l'angoisse, du système artificiel des impulsions et des motifs de consolations où des milliers d'hommes faibles trouvaient leur réconfort. Le système de la religion qui prenait toujours la couleur de l'époque et des Constitutions politiques, qui érigeait en vertus suprêmes l'humilité ainsi que la conscience de notre impuissance (une conscience qui attend tout d'ailleurs et même, en partie, le mal), va donc maintenant recevoir une dignité propre, vraie et autonome.¹²

On peut ainsi lire ici en filigranes l'idée exprimée dans le *Plus ancien programme systématique* de créer une nouvelle mythologie de la raison afin d'apprendre aux peuples à sentir leur dignité et de mettre fin à toute oppression politique et religieuse. Cette nouvelle mythologie est rendue possible par la fin du monde chrétien, la Révolution française en étant l'une des premières conséquences. Il ne s'agit donc pas pour Hegel de revenir à la mythologie grecque, mais bien de faire de la Grèce un modèle à même de nous permettre de créer cette

⁹ *Ibid.*, fragment 9, p. 64 / *WI*, p. 69.

¹⁰ *Ibid.*, fragment 11, p. 62 / *WI*, p. 79.

¹¹ *Ibid.*, p. 93, fragment 18 / *WI*, p. 200.

¹² *Ibid.*, fragment 12, p. 69 / *WI*, p. 101.

nouvelle mythologie, à partir de quoi nous pourrions nous ériger nous-mêmes en modèle et rivaliser avec les Grecs. Pour conclure, je veux enfin dire que ce projet, esquissé fragmentairement du temps de Berne, sera encore pour partie poursuivi du temps de Francfort, notamment lorsque Hegel vivra avec Hölderlin, avant d'être progressivement abandonné. Peu à peu, en effet, le christianisme et l'angoisse propre à sa mythologie – à même de déployer le travail du négatif dans l'histoire de l'esprit – trouveront chez Hegel une valeur de plus en plus positive, allant jusqu'à poser leur supériorité sur le monde grec. Il ne s'agira certes pas de faire renaître la mythologie chrétienne : Hegel en a acté la fin, et ne reviendra pas sur cette idée. Pour le Hegel de Iéna, il s'agit de penser désormais que le christianisme fut la dernière mythologie, et que le temps présent, plutôt que de vouloir créer une nouvelle mythologie, a pour tâche de *conceptualiser* la mythologie chrétienne, afin d'élever l'expérience de la représentation religieuse au savoir absolu, par quoi seul peut s'accomplir le mouvement révolutionnaire achevant un monde pour en ouvrir un nouveau. C'est là ce qu'il nommera, dans *Foi et savoir*, le Vendredi Saint spéculatif. Comme on le sait, Iéna est le lieu de ce tournant pour la philosophie de Hegel, et la *Phénoménologie de l'esprit* son accomplissement. Hegel ne reniera certes jamais son attachement au monde grec et cherchera toujours plus à comprendre le sens de celui-ci, que ce soit dans la *Phénoménologie de l'esprit* ou dans sa *Philosophie de l'histoire*, ou encore son *Esthétique*. Ce que Hegel abandonne dans son rapport de jeunesse aux Grecs, c'est alors l'illusion portée par son présent comme quoi la Grèce pourrait être un modèle à même de créer une nouvelle mythologie révolutionnaire. Sans doute, dans le déchirement de cette illusion, Hegel accomplit-il un geste proprement révolutionnaire pour la conscience de son époque, et sans lequel sans doute il n'aurait pu appréhender son temps en pensée, c'est-à-dire élever la philosophie au rang de science.