



BULLETIN DE LITTÉRATURE HÉGÉLIENNE XXVII(2017)

Centre Sèvres | « Archives de Philosophie »

2017/4 Tome 80 | pages 773 à 802

ISSN 0003-9632

DOI 10.3917/aphi.804.0773

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2017-4-page-773.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. 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.

Bulletin de littérature hégélienne XXVII (2017)¹

LIMINAIRE

Cette nouvelle édition du *Bulletin de littérature hégélienne* est aussi l'occasion d'un passage de témoin entre Jean-François Kervégan et moi-même. Jean-François Kervégan a assuré la responsabilité du bulletin de 2004 à 2016. On lui doit les idéaux forts qui président à sa rédaction : le caractère résolument international de l'entreprise, une grande diversité de collaborateurs comme condition du pluralisme des points de vue, la priorité donnée à la restitution des contenus plutôt qu'aux jugements de valeur. Qu'hommage soit rendu à la force d'entraînement et à la rigueur interprétative de Jean-François Kervégan ! Le Bulletin hégélien s'efforcera de demeurer ce qu'il est : un instrument fédérateur, susceptible d'aider les chercheurs à s'orienter dans la recherche mondiale.

Comme chaque année, les ouvrages analysés multiplient les perspectives : lectures internes, recherches sur l'arrière-plan intellectuel, confrontation avec la postérité... On note avec un certain étonnement le caractère de plus en plus influent des études d'inspiration pragmatiste. Heureusement, la recherche hégélienne n'est pas monocore et reste le théâtre de belles controverses, comme par exemple celle portant sur la place de l'hégélianisme dans l'histoire de la métaphysique. 2017 est l'année du bicentenaire de la publication de la première édition de l'*Encyclopédie*, qui constitue sans doute le centre névralgique de l'œuvre hégélienne. Nul doute que cet anniversaire sera une occasion de penser et de débattre.

Gilles MARMASSE

A. Textes de Hegel

1. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes (Gesammelte Werke, Bände 25.2 & 25.3)*, hrsg. von Christoph Johannes Bauer, Hamburg, Meiner, respectivement 2012 et 2016, 568 & 560 p.

Ces deux volumes marquent l'achèvement de l'édition critique des leçons sur l'esprit subjectif de Hegel et nous livrent, en l'état actuel des découvertes, l'ensemble des matériaux qui sont à notre disposition. Il faut louer la patience, la persévérance

1. Le présent Bulletin, placé sous la responsabilité de Gilles Marmasse, a été préparé avec Victor Béguin, Jean-Michel Buée, Francesca Menegoni, Annette Sell et David Wittmann (coordonnateurs). Ont également participé à la rédaction de la présente livraison : Raphaël Authier, Christophe Bouton, Patrick Cerutti, Élodie Djordjevic, Christophe Frey, Laurent Gallois, Paolo Giuspoli, Tommaso Guariento, Bruno Haas, Jean-François Kervégan, Julien Labia, Jamila Mascot,

et la compétence des éditeurs des *Œuvres Complètes*, et en particulier ici de C.J. Bauer qui a effectué un travail fastidieux et colossal de recherche, de transcription et d'annotation ; on ne dira jamais assez combien leur travail est important et mérite l'admiration de la communauté hégélienne. Tandis que le premier volume paru en 2008 regroupait les leçons de 1822 (Hotho) et de 1825 (Griesheim, avec les variantes de Kehler et Pinder), le second volume est consacré aux leçons de 1827/28. Comme on le sait, F. Hespe et B. Tuschling avaient déjà publié une édition des cahiers de J.E. Erdmann et de F. Walter relatifs à ce cours (F. Meiner, 1994). Entretemps, un nouveau manuscrit avait été découvert par J. Huggler, à savoir celui de Stolzenberg. C'est ce dernier manuscrit qui a été choisi comme texte principal pour le cours de 1827/28 ; selon l'éditeur c'est celui qui est le plus proche de l'exposé hégélien, celui d'Erdmann ayant été fortement retravaillé et portant la marque des intérêts propres à son « auteur », celui de Walter devant être entrevu comme un conglomérat entremêlant de simples copies des notes d'Erdmann, d'autres auditeurs et les propres notes de Walter ; enfin, celui de Hueck, découvert à la bibliothèque nationale de Russie, étant à son tour une copie de celui de Walter (cf. « Editorischer Bericht » in 25.3, p. 1133). De fait, à la lecture, le texte de Stolzenberg est moins disert que celui d'Erdmann et la lecture des variantes montre de nombreuses divergences (cf. entre autres exemples l'incipit de la section consacrée à l'esprit pratique, 25.2, p. 886 sq.). C.J. Bauer explique d'ailleurs, dans son apparat critique, que certaines des conclusions qui avaient été tirées par les précédents éditeurs des notes d'Erdmann et de Walter, comme celle selon laquelle la section consacrée à l'esprit libre serait pour ainsi dire présente *in nuce* dans l'introduction des leçons de 1827/28, doivent être pour le moins révisées à la lecture du texte de Stolzenberg (25.3, p. 1150 sq.). Si la nouveauté du volume 25.2 réside assurément dans la publication de ce dernier manuscrit, il faut souligner que J. C. Bauer a révisé la transcription des notes d'Erdmann et de Walter, améliorant ainsi le travail de F. Hespe et de B. Tuschling qui était déjà d'une remarquable qualité. En effet, certains passages, comme celui sur les hiéroglyphes (p. 213 dans l'édition de 1994 et p. 848 dans le volume 25.2), ont été modifiés, ce qui améliore quelquefois la compréhension du sens du propos hégélien. Permettons-nous néanmoins de dire que les principes utilisés pour la restitution des variantes dans l'édition des *Œuvres* de Hegel rend la lecture des versions de Erdmann/Walter extrêmement fastidieuse et ne facilite pas la comparaison avec le texte de Stolzenberg ; bien qu'en la matière – tout éditeur et tout traducteur l'accordera facilement – aucune solution ne soit idéale, l'édition de 1994 reste à notre sens fort utile pour qui veut se faciliter quelque peu la tâche. Le second volume de cette édition reproduit également – et ce avec raison – les additions de Ludwig Boumann. Outre l'imposant « Editorischer Bericht », le troisième volume contient presque 400 pages de notes qui, à elles seules, constituent un remarquable travail d'édition critique, listant toutes les sources directes de Hegel et nous donnant accès aux passages des textes originaux qu'il a utilisés. Il convient pour conclure de saluer à nouveau cette très belle édition qui contribuera à n'en point douter au regain d'intérêt que semble connaître actuellement l'esprit subjectif, partie de l'*Encyclopédie* très injustement délaissée par le passé.

David WITTMANN (INSA Lyon/UMR 5317)

Stany Mazurkiewicz, Giovanna Miolli, Claire Pagès, Alain Patrick Olivier, Florian Rada, Remy Rizzo, Olivier Tinland, Sabina Tortorella, James Tussing et Giulia Valpione.

2. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* (*Gesammelte Werke*, Band 26), hrsg. von Dirk Felgenhauer (26,1) & Klaus Grotzsch (26,2 et 26,3), Hamburg, Meiner, 2013-2015, 1498 p. en 3 volumes ; le 4^e volume (appareil éditorial) est annoncé pour 2017.

Un peu plus de quarante ans après la publication par Karl-Heinz Ilting des *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, le tome 26 des *Gesammelte Werke* publie en trois volumes, à une exception près (le manuscrit « Heyse » publié en 1999 chez Peter Lang par Erich Schillbach ; l'appareil éditorial en donnera certainement les raisons) l'ensemble des cahiers de notes disponibles prises lors des cours que Hegel a donnés sur la philosophie du droit depuis le semestre d'hiver 1817/18 (manuscrit « Wannemann », jadis publié par l'équipe du *Hegel-Archiv* sous la houlette d'Otto Pöggeler, puis par Ilting) jusqu'au tout dernier cours donné à l'automne 1831 (manuscrit « D. F. Strauss », d'abord édité par Ilting), en passant par le manuscrit « Homeyer » (1818/19), d'abord édité par Ilting), les manuscrits « Ringier » et anonyme de Bloomington (1819/20, d'abord édités respectivement par une équipe du *Hegel-Archiv* et par Dieter Henrich), le manuscrit anonyme de Kiel (1821/22, d'abord édité par Hansgeorg Hoppe), le manuscrit « Hotho » (1822/23, d'abord édité par Ilting) et le manuscrit « von Griesheim » (1824/25, d'abord édité par Ilting). Tous ces cahiers, dont deux (à savoir « Hotho » et « von Griesheim ») avaient été utilisés par Eduard Gans pour composer ses Additions lors de la publication du volume 8 de l'édition posthume des *Œuvres* de Hegel en 1833, avaient déjà été édités. Il n'y avait donc pas de grandes surprises à attendre. Néanmoins, les manuscrits ont fait l'objet d'un nouveau déchiffrement, ce qui a permis de corriger des erreurs de lecture dont souffrait en particulier l'édition Ilting, réalisée de manière encore très artisanale.

Contrairement à ce qu'il en est ou doit en être des cours sur la philosophie de l'esprit subjectif (*GW* 25) et des cours sur la Logique (*GW* 23), mais conformément à ce qui est annoncé en ce qui concerne les cours sur la philosophie de l'histoire (*GW* 27), la philosophie de l'art (*GW* 28), la philosophie de la religion (*GW* 29) et l'histoire de la philosophie (*GW* 30), les Additions de Gans n'ont pas été reprises. On peut le regretter. Certes, Gans a suivi d'assez près les cahiers Hotho et von Griesheim, mais il les a recomposés à sa façon en entremêlant des phrases prélevées dans les deux cahiers, ce qui repose sur une hypothèse de continuité du propos ; j'ai pu en outre constater, en traduisant les Additions, que Gans avait fréquemment introduit des modifications lexicales et syntaxiques dans le texte des cahiers, dans un souci sans doute louable mais éditorialement discutable de clarification du propos. Reprendre séparément ces Additions aurait donc été justifié. D'une manière générale, il est surprenant qu'une décision générale uniforme n'ait pas été prise en ce qui concerne les additions de l'édition du « cercle des amis du défunt » (1832-1845), rédigées par des proches de Hegel et qui ont, de toute façon, une valeur historique, puisque les commentateurs se sont appuyés sur elles pendant deux siècles.

Quoi qu'il en soit, la méticulosité et la qualité de cette impeccable édition en font désormais, sans attendre la publication prochaine du tome 4 contenant l'appareil critique, l'édition de référence des cours sur la philosophie du droit.

Jean-François KERVÉGAN (Université Paris I Panthéon-Sorbonne)

3. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1820/21 und 1823 (Gesammelte Werke, Band 28,1)*, hrsg. von Niklas Hebing, Hamburg, Meiner, 2015, 513 p.

Ce premier volume des *Gesammelte Werke* consacré à la philosophie de l'art de Hegel présente les cours donnés par Hegel à Berlin en 1820/1821 et 1823. Il n'offre pas un matériau nouveau, car ces cours ont été publiés auparavant. H. Schneider a édité en 1995 le cahier d'Ascheberg pour le cours de 1820/21, et A. Gethmann-Siefert a édité pour la première fois en 1998 le cahier de Hotho pour l'année 1823. Il semble que la présente édition s'appuie sur ce précédent travail éditorial sans qu'il soit possible de l'attester. En effet, les noms des précédents éditeurs – sans doute auteurs des transcriptions – n'apparaissent pas, ce qui laisse penser à un tout nouveau travail d'édition des sources. Mais le présent volume est tel qu'il ne contient aucune présentation ou avertissement, ni aucune information sur l'origine des textes. Il faudra attendre la publication d'un autre volume pour que le lecteur puisse disposer de la présentation scientifique et de l'apparat critique indispensables à une édition aussi ambitieuse que celle des *Gesammelte Werke*. Le texte de 1820/21 ne semble pas différer en tout état de cause de l'édition précédente. Il n'est d'ailleurs pas nécessairement corrigé dans ses éventuelles erreurs de transcription (par exemple, dans le passage sur la comédie, je lis sur le manuscrit, p. 270, « die Mücke » et non « die Flüche »). En revanche, pour le cours de 1823, l'éditeur semble proposer une version révisée du cahier de Hotho et donne un complément à l'édition de Gethmann-Siefert. Renonçant au principe de la compilation, il choisit en effet de suivre ce manuscrit de Hotho tout en proposant également des variantes issues du cahier de Kromayer (comme nous le faisons dans notre propre édition du manuscrit anonyme de la bibliothèque Victor Cousin, une source à laquelle il aurait pu être fait référence). Il faudra néanmoins attendre les volumes suivants pour que nous puissions nous forger un avis définitif sur cette nouvelle édition critique des cours d'esthétique. Dans l'attente, les lecteurs et les chercheurs seront sans doute tentés de se référer plutôt aux éditions originales et plus accessibles de Schneider et de Gethmann-Siefert (cette dernière comportant préface, notes, index) dans leur approche scientifique des textes.

Alain Patrick OLIVIER (Université de Nantes)

4. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Science de la logique. Livre deuxième – L'essence*, présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016, 235 p. ; *Science de la logique. Livre troisième – Le concept*, présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016, 329 p.

Cette nouvelle traduction, fruit d'un travail de plusieurs années, et dont le premier volume était paru en 2015, vient compléter celles de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* et de la *Phénoménologie de l'esprit*. Son grand mérite est d'offrir au lecteur français une version complète, cohérente et maniable d'un texte dont la difficulté n'est plus à prouver. Tout en présentant les mêmes qualités que la traduction de la première partie de la *Science de la logique*, ces deuxième et troisième volumes, qui n'ont pas besoin de juxtaposer deux versions du texte, sont d'une lecture plus aisée. Les quelques variantes des éditions allemandes signalées en note facilitent à la fois le travail ponctuel du chercheur et la lecture continue de l'ouvrage. Le résultat du travail considérable de B. Bourgeois s'avère particulièrement lisible, même si le

traducteur se donne une marge de manœuvre assez restreinte en voulant respecter rigoureusement la lettre du texte, et par exemple l'ordre des mots du texte allemand.

Peut-être pourra-t-on simplement, avec l'humilité qui s'impose face à un travail d'une telle ampleur, discuter certains choix de traduction. Concernant *L'essence*, outre le concept de *Beschaffenheit* dont le dernier *Bulletin* avait déjà fait état, nous pourrions relever que la volonté maintenue de traduire le terme éminemment problématique de *Dasein* par « être-là », si elle s'avère justifiée et compréhensible dans un grand nombre de cas où le terme a un sens technique, reste plus difficilement compréhensible lorsqu'il s'agit de traduire une expression figée comme *Beweis von Gottes Dasein* (ainsi p. 118). Bien que justifié par la présence dans le texte hégélien de deux termes distincts (*Dasein* et *Existenz*), une légère entorse à la rigueur lexicologique aurait permis de resituer le propos dans le cadre classique du problème de l'existence de Dieu. Dans le sens inverse, ce que l'auteur reconnaît comme un pis-aller pour distinguer *Ding* et *Sache* au moyen d'une majuscule peut être source de confusion dans la traduction de l'expression particulièrement délicate *Sache an sich*, ce que la note de la p. 77 ne vient pas complètement dissiper.

Concernant *Le concept*, nous pourrions mentionner la question de la finalité. Le terme de *Zweck* est rendu par « but », et non par « fin », alors même que « finalité » traduit *Zweckmäßigkeit* (ainsi p. 202) et que « relation de finalité » traduit *Zweckbeziehung* (p. 203). B. Bourgeois tranche ainsi l'alternative encore présente dans sa traduction de la *Logique* de l'*Encyclopédie*, entre l'usage quasi généralisé du terme de « but », et la présence occasionnelle du terme de « fin » (voir notamment la Rem. du § 50 du « Concept préliminaire » de l'*Encyclopédie*), alors qu'il était là aussi question de la finalité organique. Le choix du terme français de fin aurait sans doute renforcé la cohérence lexicale de la traduction, et rendu plus clair le contexte philosophique de certains passages, en particulier lorsque Hegel discute, dans le chapitre de la logique du concept consacré à la téléologie, les conceptions aristotélicienne et kantienne de la finalité. Quant au terme de « but », il aurait alors pu être utilement conservé pour traduire l'allemand *Ziel*, que B. Bourgeois rend par « terme visé » (par exemple p. 299).

De façon plus subsidiaire, nous pourrions regretter l'absence de référence aux éditions allemandes les plus utilisées dans les travaux scientifiques, l'auteur préférant indiquer systématiquement la pagination de l'édition originale. Remarquons par ailleurs que les avant-propos, qui ne constituent pas des introductions, contrairement aux autres traductions publiées par B. Bourgeois, laissent le lecteur entrer directement dans l'œuvre, bien qu'ils fassent référence, sur le mode de l'allusion, à un certain nombre de débats concernant l'interprétation de la *Science de la logique*. Cette brièveté relative est toutefois agréablement compensée par un important travail d'interprétation fourni dans les notes de bas de page, qui permettent régulièrement au lecteur de se retrouver dans la progression spéculative. Ajoutons que ces notes présentent l'avantage supplémentaire de recontextualiser fréquemment le propos de la « grande logique » dans l'édifice du système hégélien que constitue l'*Encyclopédie*. On ne pourrait conclure autrement qu'en soulignant l'intérêt scientifique et philosophique considérable de ces volumes, qui devraient désormais faire référence, pour la recherche hégélienne et l'histoire de la philosophie en général.

Raphaël AUTHIER (Université Paris IV Sorbonne)
et Florian RADA (Université Paris I Panthéon-Sorbonne)

B. La question de la spéculation

5. Gianfranco DALMASSO, *Hegel, probabilmente. Il movimento del vero*, Milano, Jaca Book, 2015, 183 p.

La compréhension de ce que Hegel fait, c'est-à-dire de ses procédures de pensée et de travail, est plus urgente et radicale que celle de ce que Hegel dit. L'étude de Dalmasso se développe autour de cette thèse : l'auteur se propose de pénétrer dans le parcours de la philosophie hégélienne, dans la construction de son langage et de sa boîte à outils conceptuelle. Les quatre premiers chapitres sont consacrés à l'éclaircissement de la notion de « négatif », conçue comme négativité productive, et non pas comme dérive nihiliste. Autour de cette problématique, l'auteur aborde les thèmes de la désorientation, de la dislocation et de l'épuisement du sujet, qui se constitue à partir d'une altérité qui en est l'origine. Cela implique une différence constante entre le sujet et son savoir de soi, et l'impossibilité pour le sujet de saisir et de dominer sa propre genèse, conçue comme l'origine du mouvement négatif qui le constitue. Le cinquième chapitre analyse comment cette division, dans laquelle le *je* se structure et se maintient, et sa conceptualisation dans un sens non destructif, se réalisent sur le plan historique.

Dans les sixième et septième chapitres et les deux appendices, l'auteur veut montrer que Hegel, dans sa philosophie, s'essaie à une tentative apologétique de retranscription épistémologique des concepts fondamentaux de la tradition grecque et chrétienne (en incluant dans la première la pensée néo-platonicienne). En particulier, l'auteur considère les concepts de génération, trinité, temps, Dieu vivant, kénose, conversion, *metanoia*, vérité, dialectique, altérité et nécessité. De même, dans le sixième chapitre, il examine la méthode que Hegel utilise pour se rapporter à la question de Dieu et à son imbrication avec le discours philosophique. Plus précisément, dans ce chapitre sont mis au clair les liens étroits entre religion et rationalité, et la question de la finitude humaine dans son rapport religieux à l'absolu (que signifie être « véritablement fini »?).

Giovanna MIOLLI (Università degli Studi di Padova) (trad. Tommaso Guariento)

6. Hongyu JIA, *Das Prinzip der Reflexivität bei Hegel*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2016, 266 p.

L'ouvrage se donne pour objectif d'éclairer le principe même de la philosophie hégélienne. L'auteur s'attache en effet à mettre en évidence le rôle constitutif qu'une certaine forme de réflexion joue dans la systématisation de la pensée spéculative. Il en vient ainsi à considérer que la philosophie de Hegel se singularise davantage par son principe de réflexivité que par son caractère spéculatif, dans la mesure où elle se conçoit elle-même comme prenant la suite de systèmes qui se veulent et sont eux aussi spéculatifs dans leur principe, mais dont le point de départ spéculatif n'est pas animé et développé de la même manière par la réflexion, et ne revêt donc pas le même sens.

Avant d'aborder l'œuvre de Hegel, l'auteur s'efforce toutefois de tracer une brève histoire du concept de réflexion, depuis ses sources grecques et Cicéron jusqu'à Hegel lui-même, en s'attardant plus particulièrement sur les figures de Kant, de Fichte et de Schelling. Puis il suit l'évolution de la place accordée à la réflexion au sein même

du corpus hégélien, des écrits de Berne à la *Science de la logique* et aux élaborations ultérieures. Il s'agit de montrer comment la réflexion, entendue comme acte mental, est d'abord exclue de la pensée de l'absolu, avant d'être progressivement intégrée à sa présentation, jusqu'à en devenir le principe moteur fondamental.

Enfin, dans les deux dernières parties de l'ouvrage, l'auteur adopte une démarche plus systématique, dont le but est de mieux définir la conception hégélienne d'une réflexion proprement philosophique et d'exposer les différentes formes qu'elle prend, dont les rapports déterminent selon lui la méthode de Hegel dans son ensemble.

Pour ce faire, l'ouvrage accorde un grand poids à l'écrit de 1801 sur *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, où la réflexion, en tant qu'elle se supprime en se réfléchissant elle-même dans l'absolu, est effectivement présentée comme l'instrument privilégié de la philosophie. La thèse de l'auteur est que, si Hegel a ensuite fait du concept de réflexion un usage plus restreint, l'évolution ne serait que terminologique.

Sur ce sujet comme sur d'autres, l'ampleur des sujets abordés explique sans doute pour partie que l'auteur soit conduit à énoncer plus de thèses qu'il n'a le temps d'en justifier. Ceci a pour conséquence que la marche des idées n'est pas toujours facile à suivre. Néanmoins, le livre ouvre des perspectives interprétatives intéressantes sur un certain nombre de textes particulièrement ardu.

Christophe FREY (Université Paris I Panthéon-Sorbonne)

7. Allegra de LAURENTIIS (ed.), *Hegel and Metaphysics. On Logic and Ontology in the System* (Hegel-Jarbuch, Sonderband 7), Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2016, 233 p.

Le présent volume, composé de treize contributions (*Türken, Lau, Magee, Winfield, Buchwalter, Rinaldi, Ficara, Nuzzo, Bernasconi, Giladi, Herrmann-Sinai, Davis, Morris*), constitue la reprise d'un congrès de la *Hegel Society of America* qui s'est tenu en 2014, sous un intitulé on ne peut plus dans l'air du temps, «Hegel Without Metaphysics?». Le changement de titre entre le congrès et l'ouvrage (on a substitué le «and» au «without») est dû au fait que l'ensemble des contributeurs a répondu à la question initiale par la *négative*: on ne saurait penser le sens et les enjeux de la pensée hégélienne sans l'inscrire dans l'histoire de la métaphysique occidentale, passée et présente. L'interrogation à l'origine de ce livre est liée, d'une part au contexte propre à la philosophie contemporaine (notamment analytique), caractérisé par un certain retour en vogue de la métaphysique durant les dernières décennies, après plus d'un demi-siècle de tentatives de «dépassement» ou de «déflation», d'autre part à la confrontation – qui structure fortement (et quelque peu artificiellement) le débat des *Hegel scholars* outre-Atlantique et outre-Manche – de lectures «métaphysiques» et de lectures «non-métaphysiques» (Hartmann, Pippin, Pinkard, Brandom...) de la pensée hégélienne.

Le volume se répartit *grosso modo* en deux catégories: d'une part, il s'agit de rendre compte de problèmes métaphysiques généraux dans le cadre systématique de la pensée hégélienne (le concept d'infini, l'unité de la logique et de la métaphysique, la question du sujet métaphysique dans la *Science de la logique*, la critique hégélienne de la métaphysique, l'hypothèse d'une lecture «déflationniste» de la conceptualité métaphysique de Hegel...), d'autre part il s'agit d'envisager un point particulier de cette pensée dans son rapport à l'histoire de la métaphysique (la conscience de soi,

la philosophie pratique, l'héritage des catégories hégéliennes dans le marxisme, la phénoménologie existentielle et la pensée postmoderne, le holisme, le naturalisme, l'*agency*, le rapport entre le langage et la pensée).

Il ne saurait être question de résumer un livre caractérisé – comme c'est hélas la coutume pour la plupart des *Hegel-Jahrbücher* – par sa très grande disparité de propos. L'utilité de cet ouvrage consiste essentiellement à envisager un certain nombre d'enjeux importants liés au statut de la métaphysique dans la philosophie de Hegel et à replacer de tels enjeux dans le double contexte de l'histoire de la philosophie (Aristote, Leibniz, Kant, Marx, Nietzsche...) et de l'histoire plus récente des controverses sur la pertinence de lectures « non-métaphysiques » de cette philosophie.

Olivier TINLAND (Université Paul Valéry – Montpellier III)

8. Giovanna MIOLLI, *Il pensiero della cosa. Wahrheit hegeliana e Identity Theory of Truth*, Trento, Verifiche, 2016, 372 p.

Dans ce volume, Giovanna Miolli affronte le problème de la vérité chez Hegel en commençant par un examen critique de ce qu'il est convenu de nommer l'*Identity Theory of Truth* (chapitre 1, 29-103). Elle procède ensuite à une discussion précise des interprétations contemporaines qui soutiennent l'existence d'une affinité substantielle (T. Baldwin, F. Ellis, Ch. Halbig), ou qui soulignent l'existence de divergences inconciliables à de nombreux égards (R. Stern, B. Levey) entre l'*Identity Theory of Truth* et la conception hégélienne de la vérité (chap. 2, 105-163).

La discussion se développe sur un mode bilatéral dans la mesure où elle est menée tant par le biais d'un examen interne des options d'interprétation en question que par le biais d'un examen systématique interne des textes hégéliens, qui approfondit un certain nombre de distinctions conceptuelles essentielles pour la conception hégélienne de la vérité. La première est identifiée dans le rapport « forme-contenu » du penser conceptuel dans la *Science de la logique* (chap. 3, 163-246) : l'enquête se développe à travers l'examen de la théorie hégélienne de l'« Idée » comme unité du concept et de la réalité. Au cours de l'examen, il se révèle notamment que, chez Hegel, il est impossible de trouver trace des conditions d'une théorie de la vérité comme « exactitude » (*Richtigkeit*), Hegel considérant au contraire cette dernière comme l'expression d'une simple « vérité formelle ».

La seconde distinction conceptuelle concerne la notion d'« identité » : l'auteure montre (chap. 4, 247-276) comment la notion d'identité à la base de l'*Identity Theory of Truth*, qui s'exprime dans la coïncidence entre le contenu propositionnel d'un jugement et un fait, n'a pas d'analogie dans la philosophie hégélienne. Pour Hegel le rapport entre concept et objet ne découle pas de la comparaison entre des éléments extérieurs : le concept est « identité négative avec soi », qui se développe, non à travers une simple opération d'adéquation extrinsèque entre la forme du connaître et la réalité extérieure, mais comme le procès d'auto-manifestation de la « vraie » réalité de l'objet, comme la totalité de l'objet, en laquelle les différences sont reconnues comme moments du procès de développement par auto-différenciation du tout en ses moments. L'achèvement de cette auto-manifestation conceptuelle du réel est l'auto-compréhension de la rationalité logique, l'« idée absolue » : ce procès d'auto-manifestation conceptuelle du tout est ce qui définit la vérité au sens propre chez Hegel et, par rapport aux modèles traditionnels d'« adéquation », celle-ci peut être définie comme procès d'« auto-adéquation ».

La troisième distinction conceptuelle fondamentale concerne le rapport entre forme logique et contenu du jugement (chap. 5, 277-339). Miolli souligne que la théorie hégélienne du jugement ne porte pas sur son contenu représentatif particulier, mais considère d'abord sa structure en fonction de l'examen de la forme logico-conceptuelle du rapport entre les éléments du jugement (c'est-à-dire les déterminations conceptuelles d'universalité, de particularité, de singularité). Au cours de l'enquête, l'auteure démontre que Hegel est très loin de soutenir que l'identité entre concept et objet puisse être exprimée en un jugement, comme identité entre un contenu propositionnel et un état de choses.

Au total, le volume présente un examen critique, mené avec clarté et rigueur, d'un courant significatif des interprétations contemporaines de Hegel, qui démontre que la philosophie de Hegel n'est pas assimilable à une *Identity Theory of Truth*. En même temps, à travers une lecture attentive de la *Science de la logique*, le volume éclaire la caractéristique de la théorie hégélienne de la vérité comme auto-manifestation conceptuelle et comme « savoir de soi » rationnel, en en mettant en évidence le « potentiel théorique » pour la recherche philosophique contemporaine.

Paolo GIUSPOLI (Università di Messina) (trad. J.-M. B.)

9. Rocío ZAMBRANA, *Hegel's Theory of Intelligibility*, Chicago, University of Chicago Press, 2015, 182 p.

Une interprétation importante et nouvelle de la logique de Hegel. L'ouvrage défend principalement deux thèses. (1) La logique de Hegel n'est pas une ontologie (contrairement à ce que soutiennent des commentateurs comme S. Houlgate). (2) Le but de la théorie hégélienne de l'intelligibilité n'est pas de découvrir ni de justifier des normes stables, mais de révéler ce que Zambrana appelle la précarité irréductible et l'ambivalence de la série entière des pratiques spirituelles et des institutions.

La première section de l'ouvrage contient des chapitres sur Kant et Fichte, et un chapitre établissant comment Hegel s'approprie de manière critique le thème kantien de l'aperception (8). Les chapitres de la seconde section portent sur la logique objective et la Doctrine de l'essence : la première est comprise comme une *reductio* du réalisme, la seconde comme *reductio* du dualisme. La section finale contient un chapitre sur l'unité et de la théorie et de la pratique dans l'Idée absolue. Elle fonde la distinction qui parcourt l'ouvrage entre la détermination et l'intelligibilité. La détermination est interprétée comme exprimant la négativité fondamentale de la forme. L'intelligibilité, pour l'auteur, concerne le contenu sur lequel la forme agit : non pas extérieurement mais à partir « du travail [négatif] d'articulation des choses elles-mêmes », c'est-à-dire la nature et l'esprit (6). La détermination formelle et le contenu intelligible sont inséparables mais peuvent être distingués : la négativité de la forme exerce une contrainte sur le contenu, le révélant comme précaire et ambivalent.

Zambrana a une dette à l'égard des lectures « post-kantiennes » de Hegel, en particulier celle de Robert Pippin. Son livre fait penser à *Hegel's Idealism* de Pippin, quoique l'analyse de la logique, chez ce dernier, n'ait pas l'emphase avec laquelle Zambrana traite de l'historicité des normes spirituelles et de leur capacité à changer radicalement (au demeurant, Pippin aborde ces thèmes dans *Hegel's Practical Philosophy*).

Zambrana soutient que, du fait de l'accent qu'elle met sur la négativité de la forme, sa perspective est compatible avec les interprétations déconstructionnistes de

Hegel. Il y a là un pari audacieux. Pippin a toujours soutenu que la « différence » de Derrida est incompatible avec le caractère réflexif de la pensée de Hegel, mais est un retour à la positivité à la manière du dernier Schelling. De même, il est difficile d'imaginer que Derrida aurait accepté la thèse de Zambrana selon laquelle l'historicité de l'intelligibilité est un « principe anhistorique » (7). Cette assertion est plus radicale que Zambrana ne l'admet. Elle implique que la théorie hégélienne de la détermination aurait pu être découverte, disons, dans la Chine ancienne : les normes et les institutions n'y étaient pas moins précaires et ambivalentes que dans la Prusse de Hegel.

Pippin ne va pas aussi loin. Il construit le système entier de Hegel comme une interprétation de la modernité occidentale – c'est là un point que Zambrana accepte parfois (1-2, 83-86), quoique cela soit en tension avec sa thèse de l'anahistoricité de la logique. Hegel ne regarde pas le développement institutionnel de la modernité comme *simplement* ambivalent. Car il voyait dans l'État moderne une manifestation plus concrète et plus rationnelle de la liberté humaine que celles qui avaient existé jusqu'alors. Les interprètes non-métaphysiques de Hegel peuvent affirmer qu'il a formulé ce jugement en tant que « phronimos » mais non en tant que logicien. Cela constitue toutefois l'assise de sa logique.

James TUSSING (University of Notre-Dame, USA) (trad. G. M.)

C. Nature

10. Wolfgang NEUSER & Steffen LANGE (Hrsg.), *Natur zwischen Logik und Geschichte. Beiträge zu Hegels Naturphilosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2016, 276 p.

Quand il est question de la nature dans la philosophie de Hegel et quand il s'agit de déterminer le lieu de la nature dans le système hégélien, la préposition « entre » s'impose immédiatement. La nature se trouve en effet « entre » la logique et ce qu'on appelle la philosophie de l'esprit. Dans le présent ouvrage, la nature est située « entre » la logique et l'histoire, l'histoire étant à comprendre avant tout dans le sens de positions théoriques relevant de la philosophie de l'histoire, de la philosophie de la nature et de la science. Treize spécialistes de Hegel, hommes et femmes, se confrontent à l'exigence de penser cet entre-deux à partir des centres de gravité de leurs recherches respectives. *R. Wahsner* se consacre au thème de la nature, qui chez Hegel apparaît dans sa globalité comme un organisme vivant. À ce sujet, elle problématise le rapport de la philosophie de la nature de Hegel et des sciences de la nature. *W. Lenski* considère la nature sous l'aspect de la nécessité et de la contingence et montre les différences entre les versions logiques et les versions naturelles de ces concepts. Il s'agit aussi de logique dans l'intervention de *K.J. Schmidt*, qui se concentre sur la pensée de la logique comme forme absolue. *D. Wandschneider* se saisit, une nouvelle fois, du thème difficile et multiplement discuté de l'extériorisation de l'Idée comme nature à la fin de la *Science de la logique*. La logique est également le point de départ de la contribution de *P. Stekeler-Weithofer*, qui présente de manière claire et intelligible le concept hégélien de nature. Il montre que la nature, chez Hegel, est toujours l'Idée de la nature, Hegel déclarant que « la nature comme Idée ou comme réalisation complète des processus de l'être se produit comme l'objet d'un savoir générique » (88). *E. Barbagallo* dirige son attention sur la temporalité et l'historicité dans la pen-

sée hégélienne. L'essai de *Lu de Vos* porte à nouveau sur la logique, qui présente le concept et l'Idée de la nature dans leur signification spéculative. Dans un panorama d'histoire de la philosophie, *W. Neuser* expose le concept de nature depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque moderne. Le texte de *M. Wetzel* est une comparaison des approches de Dieter Wandschneider et de Carl Friedrich von Weizsäcker. *S. Achella* montre l'unité systématique de la pensée et de la vie. Quand *P. Heuer* se confronte avec la thèse de Wolfgang Neuser sur le « détachement du savoir du sujet » dans la société scientifique, il reprend une discussion actuelle. *S. Lange* propose quant à lui un rapprochement historico-philosophique de Schelling et Oken, ce qui aboutit à une nouvelle théorie de l'organisme. *D. von Engelhardt* fournit un aperçu intéressant et érudit sur la « folie » de Hölderlin et la met en relation avec la théorie hégélienne de la nature et de l'esprit. Dans la mesure où l'ouvrage fut élaboré dans le contexte d'une session du « cercle international d'étude de la philosophie de la nature de Hegel », il se conclut par un bilan dressé par *W. Neuser* des trente années de travail de cette association.

L'ouvrage forme un pot-pourri d'orientations dans la recherche. Il est à cet égard un reflet de la philosophie hégélienne elle-même qui, par la multiplicité des prolongements qu'elle autorise, joue aussi un rôle important dans le discours philosophique contemporain.

Annette SELL (Hegel-Archiv, Bochum) (trad. G. M.)

11. Wolfgang NEUSER & Pirmin STEKELER-WEITHOFER (Hrsg.), *Natur und Geist*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2016, 266 p.

C'est d'une rencontre du « *internationaler Arbeitskreis zu Hegels Naturphilosophie* » que ce volume, comme plusieurs autres avant lui dans la même collection, est issu. L'ouvrage rassemble pas moins de quatorze contributions, toutes en allemand, sauf une rédigée en anglais. Celles-ci représentent un équilibre cohérent entre des philosophes hégéliens confirmés et reconnus (citons en particulier *R. Wähsner* et *D. Wandschneider*, en plus des deux éditeurs) et de plus jeunes chercheurs, dont l'objet de recherche principal n'est pas toujours la pensée de Hegel.

Par ailleurs, le sujet choisi – « nature et esprit » – permet un brassage thématique très large. L'accent est clairement mis sur une confrontation de la philosophie hégélienne avec un certain nombre de discours contemporains, philosophiques mais aussi et surtout scientifiques. C'est le parti pris réussi de l'ouvrage ; à l'exception de Schelling, on trouvera peu de références au contexte des œuvres hégéliennes. Les auteurs semblent ainsi poser la question : que nous donne à penser, aujourd'hui, la philosophie hégélienne ? Par là, et c'est un mérite certain du livre, les auteurs tentent d'en pointer à la fois les indéniables mérites, mais aussi d'en problématiser les limites, tout aussi indéniables.

On pourra par exemple commencer par s'étonner de voir *D. Wandschneider* utiliser la notion de système (au sens hégélien) pour penser la perception sensorielle sur le mode de l'émergence. De même, dans un article court mais aux nombreuses références scientifiques, *S. Roterberg* met en lumière une homologie structurelle remarquable entre la logique hégélienne du concept et nos connaissances dans le domaine de l'embryologie. Pour sa part, *S. Lange* fait de Hegel un penseur de l'histoire et de la raison dans son caractère historique, capable de fournir un cadre de pensée cohérent où inscrire l'idée de « programmes de recherche » avancée par l'historien des

sciences Imre Lakatos. Les articles restants traitent de sujets aussi variés que la psychiatrie, le corps, la vision, ou encore la liberté. Voici donc un ouvrage qui devrait intéresser tous ceux qui entendent croiser système hégélien et science(s).

Stany MAZURKIEWICZ (Université de Liège)

D. Esprit

12. Claudia BICKMANN (†), Florian BOHDE, Lars HECKENROTH & Dominik HIOB (Hrsg.), *Hegels Philosophie des Geistes zwischen endlichem und absolutem Denken*, Nordhausen, Traugott Bautz, 2016, 149 p.

L'ouvrage propose diverses voies d'approche vers le concept hégélien de l'esprit : une lecture globale qui, à partir d'une interprétation du sens de l'Idée absolue dans la logique, cherche, en rapprochant la conception hégélienne de l'Idéal de la raison de Kant, à mettre en évidence la présence chez Hegel d'un ordre téléologique, présenté comme une sorte de réalisation du Souverain bien kantien (*C. Bickmann*) ; une étude précise sur le rapport d'identité et de différence entre la vie et l'esprit dans la *Phénoménologie*, lue comme un parcours téléologique orienté vers le savoir de soi de l'esprit (*G. Basileo*) ; deux articles qui questionnent le commencement de la logique, en s'interrogeant d'un côté sur le statut du présupposé qu'est l'identité de la pensée et de l'être (*R. Ōhashi*), de l'autre sur le rôle de la « décision » au début et à la fin du procès logique (*D. Hiob*) ; une analyse détaillée du mouvement qui conduit de la substance au concept (*L. Heckenroth*) ; deux textes sur le déploiement de l'esprit dans l'*Encyclopédie* : d'une part une étude sur l'anthropologie, qui fait ressortir le rôle de l'anticipation dans la problématique hégélienne (*F. Bohde*), d'autre part, une analyse de l'éthicité qui montre que le fondement doit en être cherché dans la liberté du concept, telle que l'expose la *Science de la logique* (*C. Krijnen*). L'ensemble s'achève sur une contribution de *K.E. Kaehler* qui voit dans l'ambivalence hégélienne du fini (à la fois moment de l'infini et contingence dont l'élévation à l'esprit absolu implique l'abandon) l'origine des philosophies post-métaphysiques de la modernité présentées comme différentes manières de penser la finitude radicale et le décentrement de la subjectivité qui en demeure le principe.

Jean-Michel BUÉE (Lyon)

13. Luca CORTI, *Pensare l'esperienza. Una lettura dell'Antropologia di Hegel*, Bologna, Edizioni Pendragon, 2016, 188 p.

L'ouvrage vise à repérer les enjeux cognitifs de l'expérience telle qu'elle est étudiée dans l'Anthropologie, et à questionner cette partie du système (une source encore insuffisamment exploitée) pour mettre à l'épreuve la thèse d'un Hegel conceptualiste. Le premier chapitre passe en revue les conceptions de Sellars, McDowell et Brandom, afin de présenter la querelle entre conceptualistes et non-conceptualistes dans l'interprétation du rapport entre réceptivité et spontanéité dans le kantisme. Comme le montre L. Corti, Hegel, selon les auteurs en question, pousserait à l'extrême la thèse kantienne, en voyant la perception comme entièrement conceptuelle. Mais il y a des positionnements variés au sein même de cette lecture. Tandis que McDowell défend un modèle unitaire du sujet épistémique, Brandom se fait le champion d'un sujet dichotomique, capable à la fois de *sentience* et de *sapience*, et met

en cause le même terme d'expérience. Sellars, en revanche, admet une réceptivité pure, quoiqu'aveugle d'un point de vue cognitif.

C'est toutefois le deuxième chapitre qui aborde le noyau des thèses avancées dans l'Anthropologie. L. Corti esquisse deux types idéaux herméneutiques, qui constituent l'arrière-plan au sein duquel aborder le texte, et qui interrogent le statut de l'argumentation hégélienne. Il oppose le modèle « descriptiviste », selon lequel chaque section serait une configuration concrète de la subjectivité finie, et celui, « reconstitutiviste », qui saisit l'esprit subjectif comme une reconstruction rétrospective des conditions de l'expérience. Suivant une démarche progressive et additive, le premier modèle suppose qu'on puisse isoler et séparer les différentes sections, chacune étant autonome eu égard aux autres, de telle sorte que Hegel nous montrerait comment chaque faculté s'ajoute à la précédente en vue de la constitution de la subjectivité. En revanche, à l'aide de la notion d'anticipation, le paradigme reconstitutiviste réfute la thèse de la séparation : au lieu de mettre en valeur la manière dont chaque section contribue à constituer le sujet, il en souligne plutôt les défauts et les échecs, puisque ce n'est qu'à la fin qu'on parvient à saisir le rapport cognitif entre l'esprit et le monde et donc l'expérience humaine.

Dans la deuxième partie, Corti mène une lecture de l'Anthropologie, de l'*Empfindung* à la *Gewohnheit*, visant à comparer les deux modèles et à en mettre au clair les conséquences herméneutiques. Il adhère ainsi à la démarche reconstitutiviste. Dans cette hypothèse, l'Anthropologie ne devrait pas être comprise comme une théorie de la subjectivité finie. Dans le cadre d'une mise en contexte historique de la vague anthropologique de l'époque, l'ouvrage met en valeur le caractère ambigu de l'âme, notion charnière entre la nature et l'esprit, et présente sous un nouveau jour la première partie de l'esprit subjectif en soulignant son intérêt au regard du débat contemporain sur la philosophie de la perception.

Sabina TORTORELLA (Université Paris II Panthéon-Assas)

14. Niklas HEBING, *Hegels Ästhetik des Komischen (Hegel-Studien, Beiheft 63)*, Hamburg, Meiner, 2015, 460 p.

L'esthétique de Hegel perd son statut de parent pauvre de la recherche hégélienne. On se réjouit de la voir cartographiée d'une manière toujours plus précise, en général comme en particulier, comme l'attestent les livres soumis à ce bulletin au fil des années. Il est presque inutile de rappeler combien les analyses de la tragédie grecque par Hegel sont connues, souvent commentées, et constituent même un passage obligé des cours d'esthétique. L'analyse hégélienne du comique n'a malheureusement pas retenu une attention comparable, et le grand intérêt de ce volume est d'en montrer l'importance. Encore faut-il distinguer (chap. I ; voir aussi p. 330 *sq.*) le comique, sujet rare en philosophie, de cette *ironie* sur laquelle Jean-Paul, Solger ou Schlegel ont tant écrit du temps de Hegel (le chap. IV se consacrant au parallèle avec Schiller). L'intérêt profond de Hegel pour la légèreté, dont la manifestation supérieure est artistique (p. 17), surprendra plus d'un lecteur. Hegel liant directement le comique à la présence concrète du *rire*, ce phénomène intéresse, au sein de la philosophie de l'esprit subjectif, l'Anthropologie – qui voit en lui une figure de la culture de l'Esprit (chap. V) – et, tout particulièrement, dans l'étude de l'esprit absolu, l'analyse de la poésie, qui voit en lui une figure de la conscience de soi rendant *in fine* sensible au caractère comique du monde même. N. Hebing nous donne ainsi à relire sous l'angle

de la philosophie de l'esprit les fines analyses de Hegel sur Aristophane, Juvénal, Lucien, Sterne ou le *Quichotte*, mais aussi sur Molière ou le *Neveu de Rameau*. Chemin de l'art au monde, prise de distance véritable avec ce qui n'est plus, le comique est, plus qu'un détachement d'avec soi-même, l'agent de l'accomplissement de l'histoire : singulier calvaire dont les étapes, bien que n'étant jamais souffrance, sont bien libération. N. Hebing révèle un philosophe (et pas seulement un philosophe de l'art) soucieux de rendre pleinement compte du poids égal du rire et des larmes dans sa philosophie de l'histoire de l'art, en un savant exercice de contrepoint. En se souvenant de l'absence cruelle de la seconde partie de la *Poétique* d'Aristote consacrée au comique, on mesure l'importance de ce traité hégélien du comique, reconstitué dans sa portée systématique. Sérieux et comique constituent deux versants de l'esthétique de Hegel, différents mais d'importance au moins comparable. « Tragédie et satire sont sœurs : ensemble, leur nom est vérité » : Hegel, avec les outils et le génie qui lui sont propres, se rapprocherait presque de Dostoïevski. Et, lorsqu'il s'amuse de son propre jeu de mots rapprochant *Deutschum* et *Deutschdumm* (p. 12), Hegel se fait l'incarnation même de cet esprit qui, *puisque'il* ne respecte rien, ne saurait arrêter cet élan fait de négation élevant irrémédiablement vers l'universel.

Julien LABIA (CPGE, Nevers)

15. Susanne HERRMANN-SINAI & Lucia ZIGLIOLI (éd.), *Hegel's Philosophical Psychology*, New York and London, Routledge, 2016, 285 p.

Cet ouvrage collectif d'excellente facture porte exclusivement sur la psychologie hégélienne et s'inscrit clairement dans le sillage des études actuelles qui montrent un vif regain d'intérêt pour l'esprit subjectif, partie de l'*Encyclopédie* qui, jusque très récemment, semblait relativement négligée. Michael J. Inwood examine la critique hégélienne de la physiognomonie et de la phrénologie tout à la fois dans l'*Encyclopédie* et dans la *Phénoménologie* ; dans l'œuvre de 1807, Hegel ne produit pas, comme il le fera ultérieurement, de distinction entre la physiognomonie et la pathognomonie ; en outre, il présente la phrénologie comme un développement de la physiognomonie dans l'exacte mesure où la première exhibe une relation causale entre les caractéristiques mentales et les signes faciaux, remédiant ainsi aux défauts de la seconde. Analysant tout à la fois les critiques à l'endroit de ces deux pseudosciences et la solution spéculative selon laquelle l'esprit réside davantage dans ses actes, l'auteur montre que les objections hégéliennes ne s'appliquent pas à la neuropsychologie actuelle et que Hegel n'est pas fondé à dénier tout rôle aux capacités localisées dans le cerveau, qui certes ne sont pas une condition suffisante, mais demeurent une condition nécessaire des performances humaines. Angelica Nuzzo nous livre quant à elle une étude décisive, tout entière centrée sur la notion d'esprit qui, comme elle le souligne à très juste titre, forme l'objet spécifique de la psychologie encyclopédique et n'émerge qu'avec elle ; elle relit la dernière partie de la logique pour montrer qu'elle constitue la condition de possibilité d'une philosophie de l'esprit, analyse l'articulation systématique entre l'anthropologie, la phénoménologie et la psychologie, puis montre l'importance de cette dernière pour la philosophie de l'esprit tout entière en choisissant le fil conducteur du ressouvenir et de la mémoire. Pirmin Stekeler-Weithofer pose les conditions d'une relecture innovante de la reconnaissance hégélienne comme une opposition entre la certitude de soi et la connaissance de soi (présentées comme les deux moments de la conscience de soi) ou entre

nos sentiments et notre intellect qui rend utile la « comparaison d'une lutte de pouvoir entre deux personnes », mais qui explique également pourquoi il ne saurait y avoir de solution finale à la lutte pour la reconnaissance puisque, si la liberté peut incontestablement représenter la valeur la plus haute, la sécurité ou la simple survie peut être d'une importance aussi grande dans certains contextes. Stephen Houlgate continue une discussion qu'il avait entamée en 2006 avec J. McDowell ; il analyse fort clairement les différentes strates de l'expérience perceptive – sensation, conscience perceptive et intuition – dans la philosophie spéculative et souligne la différence entre cette dernière et la philosophie de McDowell. Elisa Magri montre l'extension de la thématique de l'habitude dans l'esprit subjectif. Distinguant l'habitude, comme seconde nature présente dans l'anthropologie, et la mémoire, elle analyse leurs relations (cf. en particulier p. 84) et s'interroge pour finir sur les modalités selon lesquelles une subjectivité gouvernée par de tels mécanismes peut être dite libre. Richard Dien Winfield relit pour sa part l'esprit théorique au crible de la question de l'origine du langage. Lucia Ziglioli signe un article très riche et tout à fait stimulant en montrant la manière dont Hegel échappe au paradigme courant d'une activité cognitive divisée entre deux moments, ceux de la sensation et de la pensée, grâce à l'interposition de la représentation comme moyen-terme ; une tripartition qui lui permet d'échapper à la fois au réalisme naïf et à l'idéalisme subjectif. Susanne Herrmann-Sinai signe un article fondamental visant à souligner l'importance de la section de la psychologie consacrée à l'esprit pratique ; selon elle l'esprit pratique présente l'action intentionnelle du point de vue de l'activité mentale du sujet, c'est-à-dire que sa thématique est essentiellement celle de « l'action subjective », raison pour laquelle elle prend à juste titre place dans une philosophie de l'esprit subjectif et non dans une philosophie proprement morale ou juridique. Dirk Stederoth montre lui aussi l'importance de la section consacrée à l'esprit pratique en la relisant comme une théorie des « degrés de liberté » et en tentant de montrer ce qu'elle peut apporter aux discussions contemporaines portant sur la liberté de la volonté. Sebastian Stein s'attache au concept « d'esprit libre », plus particulièrement à la simultanéité logique de la volonté et de l'intelligence dont il fournit une brillante analyse et qu'il défend contre la lecture de D. Buterin affirmant un primat de la praxis. Kenneth R. Westphal montre que le projet hégélien poursuit et étend la psychologie cognitive kantienne. Willem A. DeVries s'attache à la thématique de l'espace et du temps dans la sensation et dans l'intuition via une comparaison des objections de Hegel et de Sellars à l'idéalisme transcendantal. Luca Corti revient d'une main de maître sur la question du conceptualisme ou du non-conceptualisme de Hegel en distinguant fort habilement (p. 234) deux types de lecture, l'une descriptive et l'autre reconstructive, la première considérant l'esprit subjectif comme une description des différentes activités ou facultés de l'esprit, chacune pouvant être comprise de manière autonome, la seconde considérant chacun des moments « comme les parties de la reconstruction rétrospective globale des conditions d'une expérience cognitive pourvue de contenu » (p. 239). Le choix entre conceptualisme et non-conceptualisme semble alors dépendre du principe de lecture que l'on privilégie. Pour finir, Louise E. Braddock tente de montrer, en passant par R. Wollheim, que la conception hégélienne de l'esprit est, bien que ce soit de manière implicite, structurante pour la psychanalyse. Par l'originalité et la richesse des études qui le composent,

ce volume sera à n'en point douter un ouvrage de référence pour quiconque s'attache à la théorie de l'esprit subjectif.

David WITTMANN (INSA Lyon/UMR 5317)

16. Robert LEGROS, *Hegel. La vie de l'esprit*, Paris, Hermann, 2016, 152 p.

Cet ouvrage comporte deux aspects complémentaires. D'une part, il offre une présentation claire et précise de la genèse de la pensée politique de Hegel, des écrits de jeunesse (Tübingen, Berne, Francfort et Iéna) aux *Principes de la philosophie du droit*, avec un intérêt particulier pour la *Phénoménologie de l'esprit*. D'autre part, il développe une thèse forte selon laquelle la philosophie politique de Hegel « reste irréductiblement écartelée entre une vision rationaliste, qui sous-tend une critique explicite de l'organicisme romantique, et une forme d'organicisme ou de vitalisme, qui anime une critique des Lumières » (p. 9). Pour instruire le premier volet de cette thèse, R. Legros retrace le parcours de Hegel qui, après avoir pris comme modèle la cité grecque pensée comme une totalité organique, une œuvre d'art où les parties sont inséparables du tout, prend ses distances avec celle-ci, dans la philosophie de l'esprit de 1805-1806 (p. 44), pour la raison que la cité antique ignore le principe moderne de la subjectivité, apparu dans le christianisme et développé avec la Réforme puis la Révolution française. Mais cette critique de l'organicisme antique, qui ne laisse pas de place à la liberté individuelle, va de pair avec une critique des Lumières, qui alimente le second volet de la thèse. Dans leur combat contre la foi et la religion, les Lumières n'offrent qu'un « monde désenchanté », vidé de toute « transcendance » (p. 92, 95), un « monde de l'utile » partagé entre le matérialisme et le déisme, que Hegel renvoie dos à dos dans la *Phénoménologie de l'esprit* comme deux métaphysiques opposées mais tout aussi plates et abstraites. C'est l'une des grandes qualités de cet ouvrage d'analyser en détail la critique hégélienne des Lumières, dont la liberté radicale conduit à la furie de la destruction (la Terreur) (p. 93). R. Legros montre de façon convaincante comment la critique des Lumières comme monde désenchanté s'articule avec la critique de Schelling dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, Schelling qui aurait tenté de dépasser ce désenchantement du monde par une intuition immédiate de l'absolu. À ce propos, l'explication de l'image des « déchets de vendanges » (*Trebern*) est lumineuse (p. 95-98). Pour mieux identifier la position de Hegel vis-à-vis des Lumières, on aurait aimé toutefois que ce concept de « Lumières » soit explicité plus avant : qui sont les philosophes visés par Hegel ? Diderot (et son *Neveu de Rameau*), Voltaire (et son déisme), Rousseau (et sa théorie du « contrat social »), etc. En ce qui concerne le thème de l'aveuglement des Lumières (« Les Lumières, dit Hegel, sont aussi peu éclairées sur elles-mêmes », p. 84), ou celui, étudié plus loin dans l'ouvrage, de l'égalité entre les cultures et les traditions (p. 120), une référence à Herder aurait été utile. Même s'il ne le cite que très peu, Hegel s'en est sans doute inspiré, surtout dans les écrits de jeunesse, puisque dans les textes de la période de Berlin, il accorde un primat à la civilisation européenne moderne sur les civilisations antiques grecques et romaines, comme le rappelle R. Legros dans l'avant-dernier chapitre X sur « Hegel et l'Europe ». Cette hiérarchie, qui est contraire à l'esprit de Herder et à sa critique des Lumières, est fondée pour Hegel sur la thèse que le monde européen moderne promeut l'idée, d'origine chrétienne selon lui, d'une égalité de tous les hommes : non pas « quelques hommes sont libres » (comme dans les mondes grec et romain), mais « tous les hommes sont

libres ». De ce point de vue, la Révolution française signifie aussi une réconciliation avec le monde, l'incarnation politique concrète du principe d'égalité entre les hommes (comme citoyens). R. Legros soulève lui-même la question : « Ne peut-on pas déceler au cœur même des Lumières la voie d'une authentique émancipation, ou d'une contestation de leurs propres illusions? » (p. 146). Si Hegel est assurément très critique à l'égard des Lumières et de la Révolution française dans la *Phénoménologie de l'esprit*, il est plus nuancé dans le cours sur *La philosophie de l'histoire* de 1831, où il explique que la Révolution française, qui a reçu son impulsion de la philosophie (des Lumières), fut un « magnifique lever de soleil » (trad. Le Livre de Poche, p. 561). En ce sens, les Lumières peuvent être considérées *in fine* comme une étape dans « le progrès dans la conscience de la liberté ». Pour illustrer la persistance chez le Hegel de la maturité d'un modèle organiciste et vitaliste de l'État, R. Legros cite des passages de l'histoire de la philosophie où Hegel fait l'éloge de Platon et d'Aristote (chap. IX, « Hegel et les Grecs », p. 111-115). Ces passages sont significatifs, mais ils peuvent être contrebalancés par d'autres textes bien connus où Hegel explique que Platon et Aristote ignoraient que l'homme est libre *en tant qu'homme*, ou par cette déclaration bien connue provenant des *Principes de la philosophie du droit* (§ 209) : « *L'homme vaut parce qu'il est homme*, non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand, italien, etc. » (trad. PUF, J.-F. Kervégan p. 375). La pensée de Hegel semble ici aux antipodes de celle d'un Joseph de Maistre qui affirmait : « j'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. (...) mais quant à *l'homme*, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie » (cité p. 100). Ainsi, la thèse de R. Legros d'un Hegel écartelé entre une vision rationaliste et une vision romantique (organiciste) de la politique est pertinente pour de nombreux textes, mais on peut se demander si ce n'est pas finalement la vision rationaliste qui l'emporte dans les *Principes de la philosophie du droit* et dans la philosophie de l'histoire qui, au sein du système hégélien, en est le prolongement direct.

Christophe BOUTON (Université Bordeaux III Montaigne)

17. Guillaume LEJEUNE, *Hegel anthropologue*, Paris, CNRS Éditions, 2016, 208 p.

En dépit du titre, cet ouvrage ne se borne pas à nous livrer une reconstruction de l'anthropologie hégélienne, mais se donne pour but d'interroger l'œuvre de Hegel en tant que penseur de l'humain – Hegel anthropologue, certes, mais également phénoménologue et pédagogue – de sorte que sa spéculation interroge à son tour le champ de l'anthropotechnique contemporaine.

Lejeune extrait les notions fondamentales de l'anthropogénèse hégélienne (raison, mort et éducation) pour les examiner de près dans les textes et pour les mobiliser au service de « perspectives pragmatiques » que son discours se propose d'articuler, afin de comprendre comment se forme pour l'homme la conscience de ce qu'il peut être.

Le premier chapitre est consacré à « l'idéalisation de la positivité naturelle et ses possibles faillites » (p. 33). L'âme – en tant que *Naturgeist* et « être de l'esprit » – et son corps – en tant qu'*organon* « naturel de l'esprit » – sont moteurs du processus de dépassement du substrat naturel, qui conduit aux stades supérieurs de la conscience et de la pensée. La folie, que Hegel conçoit comme une interruption de l'œuvre d'idéalisation, révèle alors le caractère plus propre de l'homme : celui-ci ne *serait* que ce qu'il *fait* de lui-même à partir de son immédiateté naturelle. Le « privilège de

la folie » dont les hommes bénéficient témoigne donc de l'aspect néoténique de leur nature – « une positivité ouverte à la négativité de la culture » (p. 52) – qui demeure une tâche à accomplir.

La négativité est la clef de voûte qui sous-tend chez Hegel l'accomplissement de l'anthropogénèse. Dans le second chapitre l'auteur analyse la présence du négatif dans la pensée de Hegel, en parcourant ses méditations sur le phénomène de la mort dès les écrits de jeunesse. Si la mort dans la nature apparaît comme une négativité indifférente, face à laquelle on ne peut que constater que « c'est ainsi », la modernité chrétienne a individualisé l'expérience de la mort qui demeurerait pour les Anciens rattachée à la vie universelle du corps politique. Pour Hegel, cette mort singularisée n'incarne pas une fin absolue, mais seulement la fin de la finitude qui anime la dialectique de réalisation de l'Absolu. À l'encontre des tendances transhumanistes qui considèrent la mort comme une contingence à éliminer, Hegel nous permet de concevoir la mortalité autrement, comme ce qu'il est donné aux hommes de *cultiver* en tant que possible. La négativité, dispositif essentiel de la *Bildung*, trouve, dans cet exercice de transfiguration de la mort singulière au sein de l'universel de la culture, sa destination fondamentale.

Le troisième chapitre met en lumière l'esprit humaniste de la conception hégélienne de l'éducation à travers notamment les écrits de Nuremberg : pour Hegel, la *Bildung* n'est formation à la liberté que dans la mesure où elle est formation à l'universel. Lejeune souligne ici le primat du langage et du théorique sur la technique, que Hegel distingue du travail en tant qu'*extériorisation* : « la technique est plutôt ce qui se coupe de l'extériorisation pour former une extériorité » (p. 105). Une telle extériorité exige d'être réfléchie dans la pensée pour ne pas se cristalliser en une « mauvaise objectivité » (p. 117). Il s'agit donc de reconnaître une place essentielle à *l'éducation à la négativité*, qui forge chez l'homme une disposition au choix des possibles et des possibilités de la condition humaine. La leçon à tirer de Hegel serait ainsi un avertissement prudent contre le danger d'essentialisation qui se cache au fond de toute mythologie de la technique : « À vouloir spiritualiser la nature, on naturaliserait l'esprit » (p. 21-22).

Jamila MASCAT (Universiteit Utrecht)

18. Filippo RANCHIO, *Dimensionen der zweiten Natur. Hegels praktische Philosophie (Hegel-Studien, Beiheft 64)*, Hamburg, Meiner, 2016, 304 p.

Issu d'une thèse de doctorat préparée à Francfort et Venise sous la co-direction de Lucio Cortella et de Martin Seel, et inspiré en particulier par les travaux qu'Italo Testa et Terry Pinkard ont récemment consacrés au « naturalisme » de Hegel, ce livre qui s'inscrit dans la perspective des lectures postmétaphysiques, en particulier anglo-saxonnes, propose une étude systématique du motif de la « seconde nature », de provenance aristotélicienne, dont il montre (voir p. 53) qu'il combine chez Hegel une dimension « généalogique » (la seconde nature étant « le produit d'une histoire particulière ») et une dimension « normative » (la seconde nature étant à la fois, et peut-être contradictoirement, le produit de l'agir humain et un cadre s'imposant à lui), ces deux dimensions étant réunies chez Hegel dans une « théorie unitaire de la culture de l'esprit ». L'hypothèse sur laquelle repose le livre est que, si l'expression « *zweite Natur* » apparaît explicitement dans les *Grundlinien* et l'*Encyclopédie*, le concept lui-même est déjà élaboré dans les écrits antérieurs, en particulier dans la

Phénoménologie de l'esprit, comme le montre avec précision le troisième chapitre; il est aussi présent de manière « embryonnaire » dans les manuscrits d'Iéna, voire de Berne et de Francfort. Le dernier chapitre expose, sous le chef de la « puissance de l'habitude », la teneur systématique du concept de seconde nature dans les écrits de la maturité. Ranchio montre de façon convaincante qu'il recouvre d'une part une conception de l'autonomie qui se démarque de celle de Kant par sa prise en compte de la dimension « corporelle » de la subjectivité, d'autre part une « théorie des pratiques éthiques et des institutions » (p. 24). Le chapitre développe en particulier, de manière très suggestive, les éléments d'une « théorie post-métaphysique de la seconde nature » (p. 242 *sq.*) dans laquelle les institutions jouent un rôle décisif, à la fois positif, dans la mesure où elles peuvent constituer l'assise de l'autonomie subjective, et possiblement négatif, lorsqu'elles aboutissent à des formes de « dévitalisation » et de réification (p. 279). Telle est « l'ambivalence productive » de la seconde nature, conclut l'auteur, que l'on suit volontiers sur ce point.

Jean-François KERVÉGAN (Université Paris I Panthéon-Sorbonne)

19. Kurt SEELMANN & Benno ZABEL (Hrsg.), *Autonomie und Normativität. Zu Hegels Rechtsphilosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, 449 p.

Combinaison singulière de républicanisme politique, d'institutionnalisme juridique et d'individualisme au regard (du fondement) de la normativité, telle est, aux yeux des directeurs du volume *Autonomie und Normativität*, la manière dont peut être énoncée la position de la pensée pratique hégélienne. En effet, à suivre K. Seelmann et B. Zabel, si Hegel fait reposer la légitimité des normes sur la personne et son autonomie, la constitution de celles-ci ne peut être comprise indépendamment d'un processus d'institutionnalisation, d'un ordre normatif qu'elles participent à faire être et à l'intérieur duquel, seul, elles sont pensables et possibles. Par là se signale l'irréductibilité de la pensée pratique hégélienne à une position libérale comme – en dépit d'une assignation courante – communautarienne et qui tient essentiellement à la manière dont elle détermine autonomie et normativité. Or, à cette originalité tient le grand intérêt qu'elle revêt pour éclairer plusieurs des enjeux moraux, juridiques et politiques contemporains. Loin d'être principalement historique et génétique, la perspective de l'ouvrage et des analyses qu'il réunit est ainsi avant tout celle d'un affrontement aux enjeux contemporains autour de la personne, de sa constitution, de la reconnaissance de ses droits, de ses rapports à l'État et aux institutions à la lumière de la philosophie pratique de Hegel – et en particulier de sa philosophie du droit.

Issues d'un colloque tenu à Leipzig en 2012, les vingt-sept contributions ici rassemblées sont réparties en sept sections d'inégale longueur, que traversent en réalité deux lignes problématiques reliées par le concept d'autonomie dans son rapport à la personne et la charge normative qu'elle revêt : les rapports entre autonomie et normativité sont d'une part examinés au prisme des tensions possibles entre l'individu, ses droits et les institutions – tel est le volet plus proprement *juridique et politique* du volume – et, d'autre part, sous l'angle de la détermination de l'individu comme être vivant – tel est le volet par lequel sont engagées des questions tenant plus spécifiquement à la *bioéthique* et pour lesquelles la confrontation de la pensée hégélienne aux sciences de la vie ou du vivant (*Life Sciences*) s'avère féconde. Les *deux premières parties* examinent successivement les rapports qu'entretiennent autonomie

et normativité au prisme des concepts de personne (J.-F. Kervégan, G. Rinaldi, S. Stübingen, H. Ikäheimo, C. De Pascale – ces deux dernières contributions étant consacrées à la compréhension fichtéenne de la reconnaissance dans son lien avec la personne) et de reconnaissance, plus particulièrement sous l'angle des droits objectifs, du concept de dignité et de son rapport aux institutions (S. Zucca-Soest, Chr. Enders, G. Luf). La troisième partie envisage ces rapports à l'aune du droit, en revenant sur la détermination hégélienne de ce concept comme « être-là de la volonté libre » (S. Rödl), en examinant la manière dont l'institutionnalisme hégélien constitue un dépassement de l'alternative entre individualisme et collectivisme (B. Zabel), et en étudiant la logique à l'œuvre dans la philosophie pratique hégélienne à partir de la détermination de la société civile comme relevant de l'entendement (K. Vieweg). La contribution de W. Schild et sa discussion par D. Kleszczewski et K. Gierhake offrent en outre un éclairage dense sur la théorie pénale hégélienne. Enfin, S. Kirste propose une analyse stimulante de la manière dont peut (ou échoue à) être pensée, avec Hegel, une étonnante déléstée de la nation. Visant à éclairer les rapports entre autonomie et normativité sous l'angle du concept d'histoire, la quatrième partie expose ce qui peut être désigné comme un « droit de l'histoire » hégélien (Chr. Schmidt) et examine les enjeux et la pertinence d'une détermination de la philosophie hégélienne de l'histoire comme historicisation (radicale) (G. Dux, P. Stekeler-Weithofer). La cinquième partie affronte des questions relevant d'enjeux que l'on désignerait volontiers comme bioéthiques, en explorant plusieurs difficultés morales et juridiques soulevées par les *Life Sciences* à la lumière des concepts hégéliens d'autonomie et d'institutions (K. Westphal, D. Demko), ou en pointant les possibles limites du concept hégélien de liberté à cet égard (L. Siep). Intitulée « *Autonomie, Normativität, Ethik* », la sixième partie se concentre sur le concept de pardon, soit selon une perspective historique débordant d'ailleurs largement la seule philosophie hégélienne (K.-M. Kodalle), soit dans le rapport qu'il permet de penser de l'éthique et de la réconciliation aux institutions juridiques (K. Seelmann, E. Rózsa). Enfin, par une méditation sur la fameuse affirmation de la préface des *Grundlinien*, « *das Ewige, das gegenwärtig ist* », l'article de W. Jaeschke et sa discussion par B. Sandkaulen affrontent, dans la dernière partie, l'épineuse question du « présentisme » hégélien dans son rapport au droit naturel, par où se pose aussi celle de la nature de la critique.

Si la construction d'ensemble de l'ouvrage et l'organisation des sections peuvent ponctuellement surprendre, il s'agit d'un volume riche, stimulant, dont la vertu et l'originalité reposent tant sur la qualité des contributions que sur la nature non exclusivement historique et la pluralité des perspectives adoptées, corrélatives aux différents rattachements disciplinaires des auteurs.

Élodie DJORDJEVIC (Institut Michel Villey, Université Paris II Panthéon-Assas)

E. Hegel en dialogue

20. Alain BADIOU, *L'Infini. Aristote, Spinoza, Hegel (1984-1985)*, Paris, Fayard, 2016, 318 p.

Le développement de la pensée d'Alain Badiou s'est de longue date accompagné d'un dialogue serré avec la logique hégélienne, dialogue dont un certain nombre de

publications ont déjà marqué les étapes, depuis « La subversion infinitésimale » (*Cahiers pour l'analyse*, n° 9, 1967) en passant par sa contribution au volume *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne* (1977), son premier traité philosophique personnel, *Théorie du sujet* (1982), la quinzième « méditation » de *L'Être et l'événement* (1988), jusqu'au chap. II.2 de *L'Être et l'événement II: Logiques des mondes* (2006), assorti d'une longue note dans laquelle Badiou, coutumier de ces exercices de rétrospection, récapitule lui-même les principales étapes de cette explication. C'est aujourd'hui une pièce centrale de ce dossier qu'il livre au public avec la publication du séminaire de 1984-1985 consacré à une analyse du concept d'infini chez Aristote, Spinoza, Pascal et Hegel.

Ce séminaire forme un diptyque avec celui sur l'Un, publié l'année dernière et consacré quant à lui à Platon, Descartes et Kant. Le statut de ces deux textes est complexe : il s'agit à la fois, pour Badiou, d'accompagner la préparation de *L'Être et l'événement* en « pass[ant] au filtre de la grande histoire de la philosophie quelques concepts majeurs du livre en préparation » (p. 7), de se livrer à l'exercice du commentaire des grands textes de la tradition, mais aussi de proposer une manière toute personnelle de faire de l'histoire de la philosophie, qui consiste à lire y compris et peut-être surtout dans les creux et les impasses des grandes philosophies des élaborations de la catégorie sans doute la plus centrale de la pensée badiouienne, celle de *sujet*. Il y a là d'ailleurs, notons-le en passant, une proximité troublante avec l'histoire *hégélienne* de la philosophie, dans laquelle Hegel lit les philosophes de la tradition à l'aune de son propre concept de l'esprit absolu comme sujet.

C'est donc autant sur Badiou que sur les auteurs qu'il étudie que l'on en apprendra en lisant ce texte. Mais on aurait tort de minimiser le profit d'une telle lecture, par exemple pour un hégélien ; certes, ce dernier trouvera sans doute beaucoup à redire, mais une fois accepté ce texte pour ce qu'il est, à savoir une *explication* qui n'est pas de simple exégèse avec le concept hégélien d'infini, on ne peut (malgré d'inévitables approximations) qu'en reconnaître les grandes qualités *philosophiques*, dont la moindre n'est pas de s'attacher à dramatiser la *radicalité* de l'hégélianisme, qu'il faut d'après Badiou se garder de normaliser par la paraphrase savante. Cette lecture centrée sur *L'Être de 1812* n'est pas gratuitement irrévérencieuse, mais prend au sérieux le caractère partiellement contingent de l'« obscurité » d'un texte écrit dans l'urgence pour pointer la nécessité d'en déplier patiemment le fonctionnement sans se départir d'une certaine vigilance critique, ni céder à la fascination que peuvent exercer des expressions trop vite hypostasiées comme « le savoir absolu » – toutes exigences qui, bien que mises en œuvre sous la forme d'une lecture « symptomale » parfois violente qui ne fera pas l'unanimité, ne nous en paraissent pas moins devoir être méditées par les hégéliens. Du point de vue méthodologique, c'est donc paradoxalement le caractère profane et critique de cette lecture qui en fait l'intérêt.

Quant à son intérêt philosophique, il tient à ce qu'on y voit Badiou ferrailer de manière à la fois bienveillante et distanciée avec une pensée qui représente peut-être, dans l'histoire, la plus majestueuse tentative d'accomplir la tâche qu'il assigne lui-même à la philosophie, à savoir articuler une pensée du sujet à une doctrine de l'absolu. Cette approche latérale – ce qui en fait l'originalité – amène le texte à proposer plusieurs analyses très suggestives : on y trouvera par exemple un stimulant

commentaire du chapitre sur l'être-là (p. 226 *sq.*), une critique pertinente du Hegel de Gérard Lebrun (p. 251-253), deux pages frappantes sur la critique kierkegaardienne de Hegel (p. 260-261) ou encore une analyse dense et profonde de la dialectique comme processus d'explicitation/rétroaction (p. 298 *sq.*) et, en fin de compte, le texte le plus détaillé consacré à ce jour par Badiou à la pensée hégélienne.

Victor BÉGUIN (Université de Poitiers)

21. Luca CORTI, *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Roma, Carocci, 2014, 295 p.

Le volume offre une introduction approfondie à ce mouvement philosophique contemporain appelé « néo-hégélianisme analytique ». Corti aborde ce domaine thématique – comme cela ressort du titre – en examinant la spécificité de l'interprétation de Hegel proposée par les auteurs de cette « renaissance hégélienne » américaine : Wilfrid Sellars (chap. 1, p. 29-58), John McDowell (chap. 2, p. 59-110), Robert Brandom (chap. 3, p. 111-180), Robert Pippin (chap. 4, p. 181-223) et Terry Pinkard (chap. 5, p. 235-269).

Ces cinq « portraits » sont dressés soigneusement, aussi bien en ce qui concerne le développement ample et varié de leur production (même les écrits les plus récents sont pris en considération) qu'en ce qui concerne la spécificité de la contribution théorique offerte par chaque auteur. Le volume présente néanmoins un profil unitaire : Corti montre comment les points fondamentaux de la théorie sellarsienne sur le rapport entre intuition et concept, dans le cadre de l'élaboration d'une théorie normative de la forme conceptuelle, sont à la base du débat contemporain sur Hegel et sur l'héritage de l'idéalisme allemand. En ce sens, l'interprétation offerte par Sellars de la philosophie kantienne (en particulier en ce qui concerne la constitution transcendante de l'expérience) peut être considérée comme l'acte fondateur du néo-hégélianisme contemporain de matrice normativiste (p. 271).

Dans leur ensemble, souligne Corti, les développements du néo-hégélianisme contemporain sont caractérisés par un mélange de « lexiques » : le lexique de la tradition kantienne/hégélienne et celui de la tradition wittgensteinienne. En ce sens, des concepts clés comme ceux de règle, de norme, d'expérience, de raison, de transcendantal ont subi des déplacements sémantiques ou, dans certains cas, de véritables transpositions, qui ont radicalement redessiné leur signification. C'est le cas de l'usage kantien et hégélien du terme « *Vernunft* », relativement à l'expression « *realm of reasons* » et à la conception actuelle du « *game of giving and asking for reasons* ». Ces transpositions rendent parfois difficilement reconnaissables les « portraits de Hegel » dessinés par ces auteurs. D'un autre côté, de telles combinaisons ont permis l'ouverture de nouveaux horizons interprétatifs que Corti présente et examine dans ce volume, comme par exemple les débats autour du « contenu non conceptuel » et autour du rapport entre langage, norme et concept ; les enquêtes sur la généalogie des concepts et sur l'origine du normatif ; les discussions sur le holisme conceptuel et le holisme métaphysique ; les perspectives nouvelles sur la nature de l'« *agency* » ; enfin, les développements des théories de la reconnaissance sociale et les études sur la liberté comme auto-normativité. Une ample bibliographie (p. 277-295) conclut cette excellente étude introductive.

Paolo GIUSPOLI (Università di Messina) (trad. Giulia Valpione)

22. Françoise DASTUR, *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique. Schelling, Hölderlin, Hegel*, Paris, Ellipses, 2016, 316 p.

« Le concert du monde n'est perçu divinement que du fond de la douleur » : si, comme le comprend Hypérion, s'adonner à la séparation est un pas menant à l'unité, la douleur qui s'attache à la scission et à la nécessaire sensibilisation de l'unité ne peut être simplement douleur de la négativité, mais est aussi douleur et joie de l'enfantement (p. 208). Hölderlin parle alors le même langage que Nietzsche, celui d'Apollon et Dionysos, et paraît faire plus de place que Hegel et Heidegger eux-mêmes au déchirement dionysiaque à partir duquel l'esprit jaillit, donc à la vie effective et à la finitude (p. 230). Quand Hegel voit la séparation dans la réunion, Hölderlin voit la réunion dans la séparation.

Dans ces cours donnés à la Sorbonne à la fin des années 80 et que les éditions Ellipses ont eu l'excellente idée d'éditer, Françoise Dastur fait de « l'opposition harmonique » hölderlinienne la première expression de la dialectique entendue comme identité de l'identité et de la différence (« tout n'est qu'une seule vie, brûlante, éternelle »). Hölderlin apparaît dès lors comme le « maître de Hegel » (p. 27), « son mentor » (p. 289), tout en l'ayant déjà dépassé et critiqué. Ce serait chez lui et non chez Hegel ou Schelling qu'auraient lieu l'accomplissement de l'idéalisme allemand et son dépassement, comme l'assurait Heidegger lors du séminaire du Thor : Hölderlin « a déjà traversé et brisé l'idéalisme spéculatif alors que Hegel est en train de le constituer » (p. 8). En orientant le *logos* vers autre chose que le mode prédicatif, il nous aurait mis sur le chemin de l'autre commencement heideggérien et de la coappartenance de l'homme et de l'être dans l'*Ereignis* (p. 314). Mais cette dernière mention, très allusive, est une bouteille lancée à la mer.

L'expérience fondamentale de Hölderlin est celle de la présence de l'infini dans le fini, au contraire de la pensée métaphysique qui conçoit le fini comme contenu dans l'infini (p. 229). Pour lui, l'infini n'est pas extérieur à la vie finie, il ne lui préexiste pas et n'est pas jeté en elle, mais il en constitue la transcendance interne. Loin de toute spéculation, qui n'est jamais qu'un désir nostalgique de fuite vers l'au-delà et une volonté de transgresser la finitude, loin de tout idéalisme réactif ou décadent, Hölderlin développe une « dialectique sans *Aufhebung* » qui laisse subsister « la tension tragique d'une non-subordination du particulier à l'universel » (p. 182). C'est ce qui lui permet, nous dit-on, de comprendre un grand nombre de choses essentielles, comme Antigone par exemple, « à un tout autre niveau de profondeur » que Hegel (p. 280), et c'est ce qui fonde la manière si particulière qu'il a de se rapporter aux Grecs, regardés, à la manière de Nietzsche encore, comme nos contemporains et non pas comme nos modèles. C'est dans leur échec même que les Grecs sont un exemple pour nous et une incitation à être modernes.

Malgré un titre trop large, puisqu'il est presque uniquement question de Hölderlin et que Schelling se trouve cantonné à son rôle habituel de faire-valoir, on ne peut que s'émerveiller de la qualité de ces cours dispensés à des étudiants de maîtrise. Cependant, l'idée que Hölderlin ait pu à lui seul préparer et dépasser tout le postkantisme nous paraît s'appuyer en vérité sur un concept d'influence assez problématique. Le modèle d'analyse des constellations que propose Dieter Henrich a montré, nous semble-t-il, qu'une part essentielle de ce que les grands auteurs ont produit relève davantage d'un dialogue ou d'une dynamique collective que d'une

influence unilatérale et que ce qui rend productive une constellation comme celle de Hombourg, à l'intérieur de laquelle Hegel et Hölderlin se sont formés, c'est à chaque fois les tensions internes qu'elle a à résoudre dans le domaine de la pensée.

Patrick CERUTTI (CPGE, Reims)

23. Jean-François KERVÉGAN, *La Raison des normes. Essai sur Kant*, Paris, Vrin, 2015, 192 p.

C'est un regard renouvelé sur la raison en son exercice de raison pratique que propose Jean-François Kervégan, faisant de la philosophie pratique de Kant son objet et portant au jour un exercice de la raison pratique, resté inaperçu. La philosophie pratique de Kant, envisagée selon son évolution à l'intérieur même du programme philosophique kantien, serait alors – et ceci au sens où *La Raison des normes* se présente comme *un essai sur Kant* – philosophie d'une raison normative, la raison établissant d'elle-même, comme raison pratique pure, des *principes* pour évaluer – par la voix de l'impératif catégorique (*Fondements de la métaphysique des mœurs*) ou par le fait de sa loi fondamentale (*Critique de la raison pure*) dans la visée d'une distinction s'affinant de plus en plus entre éthique et juridique (pleinement développée dans la *Métaphysique des mœurs* mais présente dès les premières leçons de philosophie morale de Kant) – les effets des actions dont la matérialité s'atteste dans le monde. Ces *principes* ont une incidence normative dont l'expression est « l'expression même de la liberté » (p. 25), expression procédant d'un « même régime de rationalité » qui organise « les champs normatifs différents que sont l'éthique et le droit » (p. 26). Il est question de liberté et de normativité. Ils sont l'affaire des deux premiers chapitres.

Le premier chapitre « Liberté » passe en revue les « positions successives, pas forcément identiques ni homogènes » dans l'œuvre kantienne « de la question de la liberté » (p. 63). Jean-François Kervégan y conduit une véritable enquête sur les « concepts de liberté » (p. 27), examinant avec précision les rapports entre « liberté cosmologique, liberté transcendantale » et « liberté pratique » (p. 30). Cette enquête suit le parcours de la *Critique de la raison pure* – envisagée tant du point de vue de la troisième *Antinomie de la raison pure* que du *Canon de la raison pure* – à la *Critique de la raison pratique*, en passant par les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Cette enquête produit d'utiles et nécessaires précisions sur les notions de volonté, d'arbitre et de libre arbitre, dont les distinctions de fonctions et de significations sont clairement atteintes et exposées (cf. p. 29-30) avec la *Métaphysique des mœurs*.

Le deuxième chapitre s'intitule « Normativité ». Les termes norme, normativité, normatif sont employés dans plusieurs formulations de Jean-François Kervégan (p. 44, 61, 64, 67, 70, 80). Or leur emploi ne va vraiment pas de soi quand il s'agit de Kant lui-même, tout simplement parce que les deux derniers n'appartiennent absolument pas au lexique kantien. Quant au premier, *die Norm*, il a un sens très précis.

En admettant que l'on puisse rendre l'allemand *Norm* par le français *Norme* – ce qui peut interroger, car ce terme n'est intégré dans la langue française qu'au XIX^e siècle, bien après que *Norm* a été intégré à l'allemand pour rendre le latin *norma* des leçons de Baumgarten ou d'Achenwall, dont Kant use des manuels pour ses propres cours de philosophie pratique (philosophie morale et philosophie du droit), ainsi que le mentionne Luc Langlois dans sa traduction des *Réflexions sur la philosophie*

morale (Kant) et des *Principes de la philosophie première* (Baumgarten) parue chez Vrin (2015) –, deux accents se dégagent des emplois de *Norm* dans l'œuvre de Kant : celui d'une forme liée à la notion de norme et celui d'une procédure d'évaluation et de validation d'une dimension universelle à partir d'un modèle ou d'un étalon. En revanche, *Norm* ne porte pas de sens éthique ou juridique, donc moral. Or ce sont bien ces deux accents qui sont pleinement opératoires avec la notion de *norma* engagée dans la *Métaphysique des mœurs* (1797) au § 45. Il est alors, en ce sens seulement, permis de parler d'un pouvoir normatif que la raison pratique pure exerce. Et c'est pour cela qu'il est permis de dire et de montrer, avec Jean-François Kervégan, que la *Métaphysique des mœurs* opère comme « théorie de la normativité » (p. 82). Il faut saluer ici la lecture de Jean-François Kervégan en ce qu'elle attire l'attention sur une notion discrète mais pleinement présente en son effectivité chez Kant : la notion de norme – ce qui, au passage, justifie pleinement le titre de l'ouvrage.

La raison des normes poursuit son périple avec un troisième chapitre, 'Juridicité', où la distinction entre droit et éthique, comme « espèces de la morale » (p. 115) chez Kant est pleinement restituée et honorée, l'entreprise kantienne conférant au « droit naturel » (ou « rationnel » en termes hégéliens) une véritable et ferme « assise théorique » (p. 138). Le quatrième chapitre aborde la question débattue d'une philosophie de l'histoire chez Kant, dont le noyau est anthropologique selon Jean-François Kervégan. Sans doute, conviendrait-il de rattacher la question de l'histoire à l'idée du souverain bien, idée qui mobilise toute la raison en ses différents usages – théorique, spéculatif et pratique – pour Kant : la réalisation effective du souverain bien relevant des effets de l'agir humain, effets à lire et à interpréter selon le pouvoir normatif de la raison dans le domaine de la vertu et dans le domaine du droit, l'histoire comme récit étant cette forme que la raison se donne pour rendre compte et restituer son travail de déchiffrement des effets de l'agir humain. Il y a alors sens à ce que l'ouvrage s'achève sur des « considérations hégéliennes naissantes » (p. 177), prolongeant cette mise au jour d'un usage, normatif, resté inaperçu jusqu'ici dans les commentaires kantien.

Laurent GALLOIS (Centre Sèvres)

24. Molly MACDONALD, *Hegel and Psychoanalysis. A New Interpretation of Phenomenology of Spirit*, Abingdon-on-Thames, Routledge, 2014, 242 p.

Dans *Hegel and Psychoanalysis*, Molly Macdonald propose une réflexion sur la nature de l'intersubjectivité, réflexion largement inspirée par les discussions entre Lacan et Hyppolite dans les années 1950, qui constituent, aux yeux de l'auteur, le point de départ de toute analyse du rapport de Hegel à la psychanalyse. Le modèle proposé de l'intersubjectivité est basé sur le jeu des forces. L'élaboration d'un tel jeu est cherchée chez Hegel. Le livre soutient ainsi que le modèle hégélien de la reconnaissance est la force, idée crédible, étayée, mais aussi discutable au regard des critiques de la notion de force formulées par ailleurs par Hegel. Un des buts du travail est de montrer qu'on peut interpréter Hegel comme constituant un modèle du sujet et de ses relations intra-psychiques et intersubjectives à partir de son exploration du concept dynamique de jeu de forces, anticipant ainsi la thématization du « jeu de forces » plus couramment attribuée à Nietzsche. Pour comprendre comment la conscience n'est pas liée et en relation seulement à soi-même, à son propre processus, mais aussi au monde extérieur, l'auteur passe par une étude détaillée, qu'on rencontre rarement,

de la section de la *Phénoménologie* « Force et entendement ». Molly Macdonald, suivant les analyses de J. Wahl, s'efforce de faire de la figure de la conscience malheureuse le pivot de la dialectique phénoménologique. Elle entend inverser la tendance traditionnelle des lecteurs de Hegel à mettre l'accent à la fois sur la dialectique du maître et de l'esclave et sur les aspects « totalisants » du savoir absolu et de la fin de l'histoire. Elle recentre le mouvement de la conscience de soi autour de la figure de la conscience malheureuse, en suivant également la ligne interprétative d'Hyppolite. Le livre propose ainsi de corriger ce qu'il présente comme un défaut chronique de prise en compte chez Hegel du concept de force et de la figure de la conscience malheureuse.

En relativisant les aspects « totalisants » sur lesquels les lectures traditionnelles de Hegel auraient mis l'accent, l'auteur se dit mieux à même de le faire entrer en dialogue avec la psychanalyse. Ce dialogue possède plusieurs fonctions. Il répond d'abord à l'idée que la philosophie de Hegel peut se révéler utile pour clarifier la structure logique d'intuitions freudiennes. M. Macdonald élabore en particulier une méthode philosophique pour lire les concepts de tiers et de tiercéité dans la théorie psychanalytique. Deuxièmement, il s'autorise du fait que ce que Hegel décrit – l'économie de la relation dont le jeu de forces est une partie – peut être lu d'un autre point de vue, à partir de concepts psychanalytiques approchants, en particulier celui de liaison. Enfin, le livre montre ce que l'exploration de certaines thématiques psychanalytiques « fait » à l'interprétation de Hegel. Construire un modèle de l'intersubjectivité centré sur le concept psychanalytique de lien, c'est-à-dire sur l'ensemble d'un processus de liaison, déliaison, reliaison, permettrait d'infléchir une représentation hégélienne des rapports trop souvent attachée au premier moment de reconnaissance et de conflit avec l'autre (en particulier dans la dialectique du maître et de l'esclave). L'écriture de ce dialogue entre Hegel et la psychanalyse est adossée à des travaux existants, en particulier ceux d'A. Green – qui permettent à l'auteur de combiner une réflexion au sujet de la force chez Hegel avec un modèle économique tiré de la psychanalyse – et ceux de C. Bollas.

Claire PAGÈS (Université de Tours)

25. Robert B. PIPPIN, *Die Aktualität des deutschen Idealismus*, Berlin, Suhrkamp, 2016, 441 p.

R. Pippin, professeur à l'Université de Chicago, est l'un des commentateurs de Hegel les plus lus et les plus discutés. Il s'inscrit, comme son compatriote T. Pinkard, dans une veine interprétative inspirée du pragmatisme de W. Sellars – contribuant sans doute à rendre Hegel plus acceptable aux yeux du public philosophique américain. Une des idées fondamentales est d'attribuer à Hegel la thèse selon laquelle l'esprit serait un « espace de raisons », dans lequel les individus justifient leurs actes à partir d'arguments ou de normes institutionnelles qui sont admis par les autres acteurs. Les raisons, donc, ne renvoient pas à des normes abstraites, purement rationnelles, mais à des contextes précis d'échanges argumentatifs. Ainsi émerge un Hegel « non métaphysicien », continuateur du projet kantien de renversement copernicien et d'exploration de la subjectivité. À ceci près, soutient Pippin, que Hegel radicalise le projet kantien en abandonnant la chose en soi et en niant qu'il existe une différence de nature entre la sensibilité et l'entendement, et qu'il le socialise, en associant la raison non pas à la réflexion solitaire mais aux échanges intersubjectifs.

L'ouvrage ici présenté est constitué de versions allemandes d'articles publiés par l'auteur depuis une quinzaine d'années. Dans une ample introduction, Pippin montre ce qui, à ses yeux, constitue la parenté d'inspiration entre l'idéalisme allemand et la philosophie analytique, à savoir le projet d'étudier le penser à partir de lui-même ainsi que le rapport entre la nature et l'esprit. Le volume est ensuite divisé en trois grandes parties. La première, « Raison et subjectivité », porte sur la question de l'autonomie, tant théorique que pratique. Pippin explique notamment en quoi Hegel se révèle plus kantien que Kant lui-même tout en échappant au risque de subjectivisme impliqué par le kantisme (p. 83). Car, dit-il, l'esprit selon Hegel, procède d'une autodétermination collective. Par ailleurs, Hegel s'oppose au dualisme esprit-nature : en effet, pour lui, si l'esprit est la faculté d'obéir toujours plus à la raison et de gagner en indépendance à l'égard de la nature, néanmoins, les individus en interaction restent toujours « situés » sur un mode naturel. En définitive, le modèle hégélien reste actuel, dans la mesure où, à l'encontre de tout relativisme, il défend une objectivité qui n'est pas l'effet de la raison subjective mais le produit d'une institutionnalisation dynamique (p. 158).

La deuxième partie (« Logique et subjectivité ») consiste principalement en une discussion des interprétations contemporaines de Hegel. Pippin réactive son analyse non métaphysique de Hegel, en soutenant par exemple que la catégorie de l'être n'exprime que « la pure possibilité de penser quelque chose en général » (p. 190). La troisième partie quant à elle (« Modernité et subjectivité ») a pour fil conducteur la question de l'esthétique. Une des contributions les plus intéressantes examine la signification du recours aux vers de Schiller à l'extrême fin de la *Phénoménologie de l'esprit*. Donner ainsi la parole du poète implique-t-il une subtile mise en question du pouvoir de la philosophie ? À tout le moins, selon l'auteur, les vers de Schiller expriment la prise en compte indispensable de « la dimension esthétique vivante de l'expérience » (p. 349).

Pippin propose une vision synthétique et cohérente de Hegel, qui, comme on l'a dit, a acquis une étonnante autorité. Il transforme l'œuvre hégélienne en une sorte d'arbitre des débats qui agitent aujourd'hui la scène philosophique anglo-saxonne. La contrepartie de cette actualisation revendiquée de Hegel est sans doute l'oubli de ses aspects les plus déroutants et dérangeants – dont pourtant nous aurions du mal à nous passer.

Gilles MARMASSE (Université de Poitiers)

26. Johannes-Georg SCHÜLEIN, *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida* (*Hegel-Studien*, Beiheft 65), Hamburg, Meiner, 2016, 392 p.

Ce livre relate les interventions de Derrida au sujet de Hegel et de son rôle dans l'histoire de la métaphysique comme aboutissement de celle-ci, tout en examinant de près le rapport entre les remarques, en partie critiques et déconstructivistes d'une part, et la philosophie hégélienne dans son ensemble d'autre part. Or, si Derrida, en théorisant la « clôture » de la métaphysique, la « dépasse » au sens de *verwinden* plutôt que *überwinden* (Heidegger) en se plaçant sur ses marges, la pensée de Hegel, selon l'auteur, constitue déjà une critique de la métaphysique représentationnelle et formule une grande partie des observations derridiennes, quoique dans un autre langage. Le livre expose son argument d'une façon fort claire et lisible ; d'une manière générale, il est mieux informé sur Hegel que sur Derrida dont il ignore (volontairement ?)

tout rapport à la psychanalyse, notamment lacanienne, dont l'ascendant inavoué sur Derrida, notamment dans son interprétation du rapport entre frère et sœur (voir : *Glas*), ne saurait être sous-estimé. Le thème de l'inceste n'est même pas évoqué dans la mise en perspective de ce passage. L'élégant résumé de l'idée de clôture de la métaphysique (p. 53) avec les quelques clarifications fort à propos sur le rapport entre déconstruction derridienne et *Destruktion* heideggérienne (p. 56) nous engage dans un parcours qui aboutit à une relecture de la logique du *Begriff*, *Urteil* et *Schluss* où l'auteur insiste sur le fait que Hegel y décrit l'expression langagière des relations logiques entre les moments du concept, jugement et syllogisme comme déficientes (opaques), anticipant ainsi l'idée derridienne d'un différer irréductible de tout dire. La relecture du chapitre sur les déterminations de la réflexion insiste sur le caractère « impur » (c'est-à-dire contaminé par son rapport à l'identité) de la différence hégélienne, par quoi elle serait avant la lettre une réalisation de la différence derridienne.

Bruno HAAS (Technische Universität Dresden)

F. Revues

27. *Raisons politiques*, n° 61, février 2016, « La reconnaissance. Lectures hégéliennes », Charlotte EPSTEIN & Thomas LINDEMANN (dir.), Paris, Presses de Sciences Po, 2016, 173 p.

Cet ensemble composé de six articles est le fruit de rencontres internationales dont le thème était « La dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel et la lutte pour la reconnaissance dans les relations internationales ». Elles furent organisées au CERI les 17 et 18 juin 2014. Les auteurs partent du constat que la dialectique du maître et de l'esclave développée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) n'a pas fait l'objet d'un vif engouement des philosophes politiques contemporains. Certes, on doit accorder aux travaux d'Axel Honneth le grand mérite d'avoir placé la lutte pour la reconnaissance au cœur même des conflits sociaux. Toutefois, on se souviendra aussi que Honneth a surtout ravivé la pensée d'un certain Hegel, celui d'Iéna et des écrits précoces, en particulier son *Système de la vie éthique* (1802-1803) et sa *Realphilosophie* (1803-1804). En conséquence de quoi, comme le rappellent *Epstein* et *Lindemann* dans leur introduction, la conception honnethienne de la lutte pour la reconnaissance est largement arrimée à un normativisme qui oriente vers la résolution des conflits, vers l'entente, vers « la réussite de la reconnaissance (p. 9) ». C'est en raison de ce caractère téléologique que les auteurs soulignent les limites de la théorie de Honneth. En effet, cette dernière s'épuise dès lors qu'il s'agit de rendre compte d'une conflictualité dont il n'est pas difficile d'observer qu'elle n'aboutit pas à un accord entre les belligérants (les exemples dans l'actualité sont nombreux). C'est alors que la dialectique du maître et de l'esclave entre en scène. D'après les auteurs, cette dialectique se révélerait plus apte à saisir l'aspect *antagonique* des luttes pour la reconnaissance qui traversent tant les collectivités d'un pays que les pays entre eux : « C'est bien le Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit* qui nous livre des concepts clefs d'une reconnaissance proprement antagonique » (p. 11).

L'étude de *Haud Guéguen* consiste en une mise au point éclairante sur la position d'Axel Honneth, son rapport à Habermas – l'auteur parle d'un « harmonicisme

habermassien » (p. 40) – et la nécessité d’en revenir au Hegel de 1807 afin de penser ce qu’Emmanuel Renault nomme une « relève d’une logique d’ordre agonistique ». Mais *Bernard Bourgeois* a bien raison d’insister sur le fait que la dialectique du maître et de l’esclave tient en dix pages seulement, dans une œuvre qui en compte sept cents. Il en appelle donc à une relativisation de l’importance que, depuis Kojève, on a pu attribuer à la thématique de la reconnaissance chez Hegel. Non, la philosophie du maître de Berlin n’est pas une philosophie de la reconnaissance, et oui elle est une philosophie de la réconciliation (*Versöhnung*). Par conséquent, l’agir interindividuel se voit toujours fondé dans un universel totalisant, et la reconnaissance ne trouve une issue favorable que dans une universalité d’ordre spirituel. *Gaëlle Demelemestre* revient sur la dimension spécifiquement affective qui anime la dialectique du maître et de l’esclave et que, selon elle, les lectures logiques de Jean-Pierre Lefebvre et Jarczyk-Labarrière ont passée sous silence. *Jean-François Kervégan* tente magistralement de démontrer en quoi le concept hégélien d’éthicité (*Sittlichkeit*) parviendrait à dépasser la dichotomie, instaurée par le positivisme juridique, entre le droit et la morale, tout en conservant une différenciation entre ces deux systèmes normatifs. L’auteur offre une fine argumentation qui nous convainc de l’intérêt qu’aurait la philosophie du droit à relire les textes de celui que l’on réduit encore aujourd’hui au rang de simple penseur du *Machtstaat*. *Christian Lazzeri* aborde les diverses manières par lesquelles les institutions politiques répondent aux besoins de reconnaissance que leur adressent les différents groupes sociaux. Sa lecture pose trois modalités-types suivant lesquelles les institutions rétrouvent la reconnaissance : la propriété *expressive* de l’institution, son action *correctrice*, et son activité *productrice* de reconnaissance. Il examine ensuite comment ces catégories se combinent entre elles. Enfin, *Alain Caillé* soutient la thèse que ce que les sujets, dans la dialectique du maître et de l’esclave, désirent être reconnu est avant tout leur *valeur*. De là, il construit un riche dialogue entre Hegel et Marcel Mauss. Et de fait, en tant que valeur, les acteurs de l’échange veulent d’abord que soit reconnue leur capacité à donner. Mais si les luttes *pour* la reconnaissance respectent, au final, le cycle du donner-recevoir-rendre maussien, un échec de la lutte se cristallise jusqu’au point de devenir une lutte de reconnaissance qui, quant à elle, tourne autour de la séquence ignorer-prendre-refuser-garder : « La lutte à mort peut (re)commencer » (p. 112).

Remy RIZZO (Université de Liège)

28. *Revue germanique internationale* n°24, novembre 2016, « La Phénoménologie de l’esprit », Paris, CNRS Éditions, 2016, 192 p.

Si, comme l’explique en introduction *Danielle Cohen-Levinas*, penser la *Phénoménologie* (PhG) aujourd’hui revient à en réévaluer la portée dans un contexte marqué, à divers titres, par le refus du savoir absolu, il convient d’abord d’en relire de façon originale différentes figures : plaisir et nécessité (*J. Lebre*, qui en souligne l’importance dans le tout de l’ouvrage en présentant le Faust hégélien comme l’expression du drame de l’individu moderne) ; l’individualité et la chose même, où *P. Cerruti* montre comment l’intérêt pris par l’individu à son œuvre propre en vient à la conscience de l’intégration nécessaire de l’être pour les autres ; le combat foi/ *Aufklärung* dont *R. Legros* affirme, de façon pour le moins discutable, qu’il débouche sur une errance due à la perte de toute transcendance. Mais il convient aussi de revenir sur des comparaisons « incontournables » : avec Schelling (*Ph. Grosos*,

qui souligne la proximité structurale entre la PhG et le *système de l'idéalisme transcendantal* tout en insistant sur la différence que constitue la prise en compte hégélienne de l'historicité de l'esprit); avec Fichte (*A. Schnell* qui, à partir d'une comparaison entre les différentes façons dont le savoir se fonde lui-même chez Hegel, Fichte et Schelling, met en rapport la dialectique hégélienne avec les trois moments de la doctrine fichtéenne de l'image dans la WL de 1804); avec Heidegger (*F. Dastur*, qui, au-delà des divergences entre les deux penseurs, note un certain accord sur trois thèmes, l'être et le néant, l'identité pensée/être, le rapport philosophie/histoire). Il convient enfin d'emprunter des chemins jusqu'ici assez peu frayés: articulation entre le parcours hégélien et la théorie lacanienne de l'inconscient et du désir (*Y.-J. Harder*); résurgence du scepticisme, en particulier chez Lévinas, au-delà de l'analyse qu'en propose la PhG (*J. Colette*); réexamen de la certitude sensible à partir de sa critique par *H. Maldiney*, dont les objections oublient les analyses de l'*Encyclopédie* sur l'expérience originaire du sentir (*O. Tinland*); retour exhaustif sur la question de la place de la PhG dans le système (*J.-F. Kervégan*, qui montre que l'œuvre de 1807, dont la systémativité est incontestable, conserve une « valeur fondatrice » pour le Hegel de la maturité, même si ce point est malaisé à concilier avec la place réduite de la PhG dans l'*Encyclopédie*). On mentionnera enfin un épilogue dans lequel *J.-P. Lefebvre* revient sur les raisons de retraduire en français le texte de 1807.

Jean-Michel BUÉE (Lyon)