



BULLETIN DE LITTÉRATURE HÉGÉLIENNE XXIX (2019)

Centre Sèvres | « [Archives de Philosophie](#) »

2019/4 Tome 82 | pages 815 à 852

ISSN 0003-9632

ISBN 9770003963008

DOI 10.3917/aphi.824.0815

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2019-4-page-815.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 XXIX (2019) ¹

Ce nouveau numéro du *Bulletin de littérature hégélienne* montre à quel point la recherche sur Hegel reste diversifiée dans ses objets et ses styles. Les principales langues de recherche – allemand, anglais, italien et français – s'équilibrent, avec une percée bienvenue des travaux en langue portugaise. Mais des tendances lourdes se dessinent aussi, notamment le régime d'évidence dont bénéficient les paradigmes analytiques, et la relative rareté des mises en contexte intellectuel de l'œuvre hégélienne. Par ailleurs, les travaux thématiques sont dominés par les recherches sur la logique, le droit et l'esprit absolu avec, au moins cette année, un relatif désintérêt pour la nature et l'esprit subjectif.

On voudra bien que ce bulletin soit dédié à l'un de ses anciens contributeurs, Thomas Posch, philosophe et physicien autrichien, qu'une longue maladie a emporté au printemps 2019. Thomas Posch était un savant rigoureux et une âme sensible. L'auteur de ces lignes peut témoigner de son exceptionnelle générosité intellectuelle. Dans ses travaux philosophiques, qui portèrent notamment sur la philosophie de la physique de Hegel, il avait montré comment c'est en prenant la mesure de l'information scientifique dont dispose Hegel qu'on perçoit l'originalité de ses décisions philosophiques.

Gilles MARMASSE

Textes de Hegel

1. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Nachschriften zum Kolleg des Jahres 1826* (*Gesammelte Werke*, Bd. 28,2), hrsg. von Niklas Hebing und Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner, 2018, vi-388 p.

Placée sous les auspices de la *Deutsche Forschungsgesellschaft* et de l'Académie des Sciences de Rhénanie du Nord-Westphalie et réalisée depuis 1968 au *Hegel-Archiv* de l'Université de la Ruhr à Bochum, l'édition critique des *Gesammelte Werke* suit l'ordre chronologique d'écriture et vise à publier l'intégralité de tout ce que la plume de Hegel nous a offert : des différentes versions des écrits publiés de son vivant aux correspondances et courriers officiels, en passant par les manuscrits, les fragments

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, Alix Bouffard, Camilla Brenni, Antoine Cantin-Brault, Louis Carré, Emmanuel Chaput, Ricardo Crissiuma, Benoît Donnet, Daniel Elon, Christophe Frey, Soheil Ghanbari Matin, Jean-François Kervégan, Julien Labia, Jamila Mascot, Armando Manchisi, Roberto Morani, Alain Patrick Olivier, François Ottmann, Florian Rada, Remy Rizzo, Lorenzo Rustighi, Olivier Tinland, Sabina Tortorella et Jean-Baptiste Vuillerod.

et les notes de cours. La première section a rassemblé, en 22 volumes, l'ensemble des écrits publiés par Hegel, ses manuscrits et ses esquisses. La seconde série, à laquelle appartient ce volume, inclut les cours de Hegel, reconstitués à partir des manuscrits dont nous disposons. Les spécialistes savent trop bien – et les profanes trop mal – que Hegel n'a pas publié d'ouvrage développé sur certains points essentiels de sa philosophie, comme l'*Esthétique* ou la *Philosophie de la Religion*. L'enjeu du deuxième pan de cette édition est donc capital, puisqu'il va s'agir non seulement d'un versant central de sa pensée, mais aussi et peut-être surtout, « tous publics confondus », de questions sur lesquelles l'apport de la philosophie hégélienne aura été marquant, pour ainsi dire de Marx à Danto, et non seulement en ce qui concerne l'esthétique. On doit souligner la force très spécifique de l'*oralité* dans la pensée de Hegel ou, si l'on veut, le poids de son « œuvre non écrite ». Son prestige et, si l'on nous accorde cette expression, son *effet* sur ses contemporains auront été liés en grande partie au pouvoir réel de sa parole, et l'on se réjouira donc d'avoir des traces écrites directes de son enseignement. Le texte ainsi reconstitué gagne fortement en concision et fait preuve d'une clarté assez étonnante. L'étude des manuscrits et des cours apporte à l'esthétique, domaine encore trop peu exploré si on le compare à d'autres, un intérêt « déconstructif », celui de défaire (ou refaire) l'édition porthume de Hotho, par laquelle elle a acquis une célébrité jamais démentie. Cela permet ainsi de questionner le travail fondateur du *Corpus Hegelianum*, édition première bâtie dans un esprit de défiance et de défense, soucieuse de l'« actualiser » et d'en montrer l'unité au point de conduire à la perte irrémédiable de certains écrits. On apprécie donc de pouvoir lire la pensée en formation plutôt que le système toujours déjà achevé. Ce volume présente les notes du semestre d'été 1826 à partir des notes de Karl Gustav Julius von Griesheim, mais inclut des variantes provenant de celles de Stefan Garczynski, Friedrich Karl Hermann Victor von Kehler (déjà éditées en 2004 chez Fink), Johann Conrad Carl Löwe, P. von der Pfordten (déjà éditée en 2005 chez Suhrkamp) et d'un manuscrit anonyme. On ne peut que saluer ce volume au travail éditorial magnifique, d'un rare confort de lecture.

Julien LABIA (CPGE, Nevers)

2. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Leçons sur la logique et la métaphysique. Heidelberg, 1817. Cahier de Franz Anton Good*, trad. par Tatjana Barazon, Jean-Marie Lardic, Alain Patrick Olivier et Henri Simhon, Paris, Vrin, 2017, 193 p.

Il s'agit ici de la première traduction française du cahier de Franz Anton Good (1793-1866), étudiant en droit d'origine suisse. Ce cahier contient les notes des leçons sur la logique et la métaphysique données par Hegel à Heidelberg pendant le semestre d'été 1817. L'intérêt d'avoir désormais accès à ce cahier en particulier nous semble double. Premièrement, il s'agit du plus long des cinq cahiers que nous possédons portant sur la *Logique* de l'*Encyclopédie* de 1817, et de l'un des deux seuls à être complet, c'est-à-dire à porter sur l'ensemble de la *Logique*. Le second (celui de J. Correvon, daté de 1824) comporte certes un développement très ample du « Concept préliminaire », mais demeure, dans son ensemble, matériellement moins long et parfois très condensé (cf. la fin du *Concept*). Parfois, le cahier Good peut également survoler certains développements (ainsi la scansion contingent – possible – nécessaire à la fin de l'*Essence* ou la téléologie dans le *Concept*), mais n'omet aucune grande section de la *Logique*. Ajoutons qu'ici également, les leçons sur le « Concept

préliminaire », particulièrement riches (nous avons des remarques concernant 20 paragraphes sur les 26 qui composent le *Vorbegriff* de 1817), permettent de nourrir des interprétations fructueuses concernant le statut de la *Logique* (cf. *Ad.* § 12, p. 23-28), le rapport du dialectique au scepticisme (*Ad.* § 15, en particulier p. 33) ou encore la critique de Kant (notamment p. 65-71). Deuxièmement, du point de vue historique, ces leçons se situent entre la « *Grande logique* », achevée en 1816, et l'*Encyclopédie* de 1817 (elles sont prononcées en même temps que l'*Encyclopédie* paraît). On constate donc d'abord la maturité acquise après la première élaboration de la *Logique* (un exemple discret peut se trouver dans la formulation des scansiones de la logique de la qualité en utilisant la triade propre au concept : universel-particulier-singulier, p. 82). Mais cette maîtrise ne doit pas nous faire considérer ces leçons comme une simple répétition, éventuellement clarifiée, du propos encyclopédique : elles sont un lieu d'élaboration conceptuelle. Ainsi, le moi, Dieu, ou encore le savoir immédiat font l'objet de développements qui vont au-delà du simple commentaire de la *Logique* de 1817. Dans sa présentation qui, bien que brève, reste aussi précise que précieuse, J.-M. Lardic propose avec une grande justesse quelques exemples de cette élaboration en cours. Il fait ainsi ressortir toute la vitalité de la *Logique*. On trouvera ainsi p. 17 une analyse très intéressante de la première approche de la critique du savoir immédiat dans le « Concept préliminaire ». On sait que cette critique ne se trouve pas encore dans l'*Encyclopédie* de Heidelberg, mais qu'elle occupera l'examen de la « troisième position de la pensée vis-à-vis de l'objectivité ». Un tel exemple montre donc que, dès les *Leçons* de 1817, des arguments qui trouveront leur place dans les éditions ultérieures de l'*Encyclopédie* sont en construction. Dans le détail, la traduction n'hésite pas à proposer certaines corrections à l'édition allemande qui semblent tout à fait bienvenues. Ainsi, la correction de *Ahdung* (« châtiment ») en *Anhung* (« intuition »), dans un contexte où il est question du « savoir immédiat de l'absolu » (p. 63), est parfaitement justifiée, même si l'édition de K. Gloy (1992, qui sert de base à cette traduction) et celle, plus récente d'A. Sell (2013, dans le tome 23,1 des *Gesammelte Werke*) conservent *Ahdung*. La correction de la p. 142 (« *es muß bewiesen werden, was er ist* » au lieu de « *er muß bewiesen werden, was er ist* ») est également recevable, et l'est d'ailleurs dans l'édition d'A. Sell (cf. GW 23,1, p. 113, l. 6). On pourrait justement émettre un léger regret, concernant le fait que l'édition plus récente n'ait pas été consultée. Mais les variantes entre les deux éditions ne sont pas trop nombreuses (on retiendra toutefois, en suivant Sell, l'expression « région de la pensée » à la place de « religion de la pensée », p. 42), et il reste possible de retrouver aisément le texte allemand de GW 23,1 grâce à la numérotation des paragraphes. Certains choix de traductions, s'ils peuvent se comprendre, demeurent parfois peu clairs. Ainsi, pour la différence entre *Nicht* et *Nichts*, la solution proposée est de distinguer entre « [le] non » et « [le] néant ». Mais pourquoi écrire parfois « le Non » avec une majuscule (p. 36) et une autre fois sans (p. 73) ? L'édition de K. Gloy écrit deux fois avec une majuscule, et l'édition d'A. Sell écrit la première fois sans majuscule, et la seconde fois avec, ce qui est l'inverse de la traduction que nous avons. Autre exemple : *Beschaffenheit* est traduite par « constitution » (p. 156 et p. 161). Entre ces deux occurrences, le même terme est traduit deux fois par « disposition » à la p. 157, sans que l'on explique exactement pourquoi. Enfin, quelques notes de clarification auraient pu être ponctuellement bénéfiques. Donnons comme exemple la p. 76, où l'essence (*Wesen*), qui consiste en la totalité de la logique objective et

de la logique subjective, ne peut être exactement comprise au même sens que l'essence de la *Logique*. Dans l'autre sens, la traduction du terme *Boden* (certes signalé en note) par « fondement » (p. 177) peut entraîner une légère confusion à l'apparition de la traduction classique du terme technique *Grund*. Ces quelques remarques, toutes ponctuelles, ne peuvent bien entendu faire de l'ombre à l'excellente nouvelle que constitue, pour l'étudiant comme pour le chercheur, cette traduction. Le premier y trouvera une élucidation exhaustive et maniable de la *Logique*, et donc un point d'entrée tout à fait appréciable dans celle-ci, le second un matériau de choix pour étudier la vivacité conceptuelle à l'œuvre dans son élaboration.

Florian RADA (Université Paris-I Panthéon-Sorbonne)

Études transversales

3. Christoph MENKE, *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Berlin, Suhrkamp, 2018, 215 p.

L'auteur, professeur à l'Université de Francfort, est considéré comme l'un des principaux héritiers de la théorie critique. Son ouvrage, qui rassemble des articles le plus souvent déjà publiés, se propose d'explorer le devenir de la liberté. Il ne s'agit pas d'examiner ses conditions ou ses préalables mais son être même, puisque la liberté, dit Menke, est essentiellement libération. L'ouvrage est divisé en deux grandes parties. (1) La première, qui porte essentiellement sur l'esprit objectif, expose la *dialectique* de la libération. Menke reprend ici un paradoxe déjà formulé par Terry Pinkard. L'autonomie consiste dans l'obéissance à la loi qu'on se donne. Mais l'acte de législation peut-il lui-même être considéré comme autonome ? On aura tendance à répondre qu'il est soit un acte d'obéissance à quelque chose d'autre, soit un acte arbitraire. Faut-il en déduire que l'autonomie serait un concept contradictoire ? La solution de l'auteur consiste à montrer que l'esprit ne se pose pas à partir de lui-même. En effet, il prend son point de départ dans une altérité qui le contredit et se déploie en s'opposant à lui. Ainsi, toute libération a partie liée avec la formation d'une servitude, notamment en tant que société. La liberté n'est pas un état car elle est indissociable de « pratiques sociales ». Menke retrouve ici le concept hégélien de « seconde nature », dont la signification, dit-il, est en rupture avec l'acception purement positive de la seconde nature théorisée par Aristote. En effet, elle implique chez Hegel une aliénation et une réification que l'esprit doit s'efforcer de dépasser. (2) La deuxième partie de l'ouvrage établit toutefois que la libération ne saurait procéder d'une attitude seulement *critique*, dirigée contre la société comme seconde nature. Car elle doit aussi être *affirmative* au sens où il lui faut reconnaître que cette seconde nature a déjà quelque chose de libérant. C'est là que réside la distinction entre l'esprit objectif et l'esprit absolu. L'esprit objectif est incapable de saisir le mécanisme des institutions, des cultures ou du langage comme originellement spirituel. L'esprit absolu, en revanche, reconduit l'aliénation impliquée par la seconde nature à l'esprit lui-même : telle est notamment la signification de la thèse hégélienne selon laquelle l'esprit pose la nature qu'il présuppose. Menke termine l'ouvrage en montrant ce qui le distingue de Badiou et le rapproche d'Adorno. Contre Badiou, il soutient que l'affirmation pure et simple n'est pas une condition suffisante de la libération. Comme Adorno, il déclare que la négation est indispensable pour que les possibilités de

l'homme puissent s'exprimer. Nous avons ici un ouvrage important, aux analyses puissantes et subtiles. Sa lecture est parfois malaisée, mais il deviendra, à n'en pas douter, une pièce de référence dans le débat hégélien.

Gilles MARMASSE (Université de Poitiers)

4. Stefania ACHELLA (dir.), *Lezioni hegeliane*, Pisa, Edizioni della Normale, 2018, 128 p.

Le volume, issu d'un cycle de séminaires qui s'est tenu à l'ENS de Pise, constitue un hommage à Claudio Cesa, l'un des plus importants spécialistes italiens de l'idéalisme allemand. L'ouvrage s'ouvre avec une contribution de R. Bodei qui esquisse la trajectoire de Hegel à Iéna, lorsque la Révolution Française suscite chez le philosophe les attentes d'une ère nouvelle, attentes destinées toutefois à être déçues quelques années plus tard avec la chute de Napoléon. En prenant appui sur la *Phénoménologie*, Bodei définit Hegel comme un « penseur réaliste », qui souhaite mettre au point une philosophie à la hauteur de son époque et à même de prendre en charge un monde en pleine transformation : à l'aide de l'image de la taupe, chère à l'auteur, l'article présente l'entreprise spéculative hégélienne comme la tentative de saisir de façon inédite le lien entre concept et temps. Ce sont également la *Phénoménologie* et la philosophie de l'histoire qui font l'objet de deux essais de J.-F. Kervégan. Dédié à la place occupée par la *Phénoménologie* dans le système de la science, le premier article reconstruit de manière détaillée la genèse de l'ouvrage et met en relief son statut ambigu, à la fois première partie du système et ce qui lui offre son fondement. L'auteur se confronte aux thèses historiographiques majeures à ce sujet en se ralliant aux interprétations de K. Rosenkranz et O. Pöggeler pour conclure que la *Phénoménologie* constitue « l'acte d'une prise de conscience par Hegel de son originalité philosophique ». Le deuxième article interroge quant à lui le statut épistémologique d'une philosophie qui a pour objet l'histoire. Après avoir abordé les conceptions de l'histoire antérieures, notamment celles de Voltaire et Herder, Kervégan s'attache dans un deuxième temps à souligner l'opposition entre Kant et Hegel : tandis que l'on ne peut attribuer au premier une philosophie de l'histoire au sens strict, celle-ci apparaît en revanche, chez Hegel, comme une « composante nécessaire d'une théorie de l'esprit ». La liberté et sa réalisation au sein de l'éthicité sont au cœur de la contribution d'A. Nuzzo, qui montre, à partir de la critique hégélienne de l'impératif kantien, que la liberté n'est pas seulement chez Hegel un concept moral. L'originalité de l'article tient au choix des textes examinés : tout en se penchant sur les *Principes*, Nuzzo s'appuie aussi sur la *Science de la Logique* pour en faire – à travers la notion de contradiction – le lieu de fondation du concept de liberté ainsi que de son rôle normatif. Les deux derniers essais de l'ouvrage, rédigés par W. Jaeschke, se concentrent sur la question de l'objectivité ainsi que sur le rapport entre raison et réalité. À rebours de l'image d'un Hegel subjectiviste, l'ancien directeur du Hegel-Archiv met l'accent, dans son premier texte, sur l'importance accordée par Hegel au « droit de l'objectivité » en ce qui concerne le domaine gnoséologique et la théorie de la connaissance, tandis que le deuxième article revient sur l'un des thèmes les plus débattus de la *Hegel-Forschung*, à savoir la rationalité du réel. En recueillant les contributions de certains des plus grands spécialistes hégéliens, l'ouvrage aborde de manière très stimulante des thèmes clés de la philosophie

de Hegel et confirme l'hypothèse, dégagée par *S. Achella* dans son introduction, d'une actualité renouvelée de la pensée hégélienne et des études critiques.

Sabina TORTORELLA (Université Paris-I Panthéon-Sorbonne)

5. Elisa MAGRÌ, *Hegel e la genesi del concetto. Autoriferimento, memoria, incarnazione*, Padova, Pubblicazioni di Verifiche, 2017, 247 p.

L'ouvrage d'E. Magrì se donne pour but d'interroger le lien que la philosophie hégélienne instaure entre être, pensée et subjectivité à travers le prisme de l'autoréférence du concept. La *Science de la logique*, notamment la logique du concept en tant qu'expression achevée du processus d'autoréalisation de la pensée qui s'annonce et s'amorce déjà dans la logique objective, est donc au cœur de l'analyse proposée, dont l'un des efforts principaux consiste à redéfinir le rapport que la logique tout entière entretient avec le champ de la *Realphilosophie*, et plus précisément avec la philosophie de l'esprit subjectif.

Dans le sillage des interprétations de K. Dusing, R.-P. Horstmann, A. Ferrarin et F. Chierighin (entre autres), Magrì soutient la thèse d'une relative indépendance de la logique de la philosophie de la nature et de la philosophie de l'esprit, selon laquelle « les catégories logiques sous-tendent l'intelligibilité de la nature et de l'esprit, mais n'ont pas avec ces dernières un rapport de cause à effet, [...] dans la mesure où la pensée qui existe en tant que son autre constitue un seul et même principe » (p. 41).

Dans ce cadre, la notion d'autoréférence considérée en tant que principe moteur de la logique et de la philosophie de l'esprit permet à l'auteure d'éviter toute psychologisation des catégories logiques ainsi que d'écarter l'hypothèse du monisme métaphysique. Au sein du débat entre les lectures métaphysiques et ontologiques de la logique d'Hegel, Magrì choisit d'adopter une position intermédiaire qui, d'un côté, partage l'attention accordée par les interprétations ontologiques au rapport de la *Wissenschaft der Logik* avec le transcendantal kantien et, de l'autre, met en avant, comme le font les interprétations métaphysiques, l'élément de la spontanéité de la pensée.

Pour montrer comment le concept hégélien dépasse le dualisme entre spontanéité et réceptivité propre au sujet transcendantal de *Critique de la raison pure*, précisément grâce au mouvement de l'autoréférence, Magrì analyse la genèse de ce principe au sein de la *Science de la Logique* à partir de la déduction des catégories de l'être et de l'essence. D'une part, le concept se produit graduellement dans l'objectivation ontologique des catégories dans la logique objective. De l'autre, dans la logique subjective, le principe de l'autoréférence confère rétrospectivement unité et intelligibilité au déploiement du concept. Ainsi, à travers l'objectivation des catégories, la pensée se révèle capable d'auto-détermination par le biais de l'autoréférence, et se montre indépendante de toute présupposition extralogique.

Le principe de l'autoréférence, en tant que principe pur de la subjectivité, devient alors « en même temps expression de la liberté négative (c'est-à-dire de l'indépendance des conditionnements extérieurs) et positive (c'est-à-dire la possibilité de s'effectuer en étant chez soi dans son autre) » de la pensée (p. 32). Par conséquent, comme le souligne Magrì, la *Science de la Logique* revêt une fonction de médiation à l'intérieur du système, en fournissant « la déduction 'pure' de la forme de l'autoréférence » destinée à être incarnée par le concept de l'esprit subjectif. Au parcours d'incarnation du principe de l'autoréférence à travers l'habitude, le travail et la

mémoire tels que Hegel les expose dans la Philosophie de l'esprit subjectif de l'*Encyclopédie*, est consacré notamment le cinquième et dernier chapitre de l'ouvrage. Magrì y souligne la proximité du déploiement des trois moments parallèles avec l'activité autoréflexive du *Begriff*. L'autoréférence du concept apparaît ici comme la condition de pensabilité de la subjectivité hégélienne, qui ne se laisse pas réduire aux figures de l'identité ou de la conscience de soi, et comme la condition de possibilité de la réalisation de la liberté subjective. L'unité entre théorie et praxis qui caractérise la philosophie de l'esprit subjectif est ainsi réaffirmée à partir de la structure de l'autoréférence du concept et de l'esprit. Dans l'effort pour rendre compte, décrire et justifier le mouvement du concept, l'ouvrage de Magrì a donc le mérite de montrer à quel point la logique hégélienne joue un rôle fondamental dans la détermination de la subjectivité et de la liberté de l'esprit.

Jamila MASCAT (Utrecht Universiteit)

6. Jean-Luc GOUIN, *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 200 p.

S'il rassemble des études de provenances diverses, l'ouvrage de Jean-Luc Gouin se présente comme la tentative de « cerner [...] le foyer, ou la racine » de la pensée hégélienne (p. XIII), essentiellement à travers une discussion de la thèse hégélienne selon laquelle la réalité est rationnelle. L'auteur ne s'inscrit ni à proprement parler dans le champ universitaire, bien qu'il s'adresse parfois aux commentateurs de Hegel, ni dans celui de la vulgarisation, mais se propose plutôt d'accéder au noyau de la pensée hégélienne par d'autres voies que celles du raisonnement universitaire traditionnel. Son texte présente assurément des caractéristiques formelles inhabituelles : inclination marquée pour les jeux de mots, multiplication de préciosités de vocabulaire (dont l'éventuel effet de saturation est soigneusement neutralisé par autant de références à la chanson populaire), goût pour les allitérations et les épanorthoses, moments d'abandon à une sorte de lyrisme fragmentaire. Il ne saurait donc être question d'apprécier cet ouvrage à l'aune de critères strictement académiques. Mais on pourra tout de même regretter certaines étrangetés : le trop grand nombre de citations données sans référence, le curieux usage du subjonctif imparfait (qui semble convoqué souvent davantage pour des raisons euphoniques que pour des raisons de sens ou de concordance), ou la surprenante inclusion au sein du livre des « abstracts » ayant accompagné les articles qui le constituent lors de leur publication en revue.

La thèse principale de l'auteur se trouve dans le deuxième chapitre de la première partie, dont l'objectif est de fournir « une clé susceptible d'ouvrir la voie à une saisie véritablement compréhensive de la philosophie de Hegel » (p. XIII). Ce chapitre propose, en commentant certains passages de Hegel, une bonne analyse du caractère rationnel de la réalité elle-même, soulignant que cette rationalité n'est pas arbitrairement imposée de l'extérieur. Mais il semble laisser de côté une partie importante du raisonnement de Hegel. Quel sens peut-on donner par exemple à l'idée selon laquelle, « pour connaître la raison dans l'histoire, ou bien pour connaître rationnellement l'histoire, il faut, à dire vrai, apporter la raison avec soi » (Hegel, Introduction du cours de 1822-1823, GW 27,1, p. 20; trad. in *La Philosophie de l'histoire*, dir. M. Bienstock, Paris, LGF, 2009, p. 127), lorsqu'on défend, comme le fait l'auteur, que « poser que la réalité est rationnelle, c'est encore un mouvement irrationnel » (p. 33)? Une telle ambiguïté pourra laisser certains lecteurs perplexes. De la même

façon, lorsque l'auteur souligne à juste titre que « le propre de la rationalité, au contraire, réside en sa capacité de rendre raison de soi » (p. 33), il semble en tirer pour conclusion que la rationalité découverte par l'activité philosophique ne proviendrait que de l'objet dont elle parle, comme si la critique de Kant par Hegel allait jusqu'à nier tout rôle constitutif à la rationalité du sujet connaissant. Comment comprendre par exemple, si l'on s'engage dans cette voie, les sections « Conscience de soi » et « Raison » de la *Phénoménologie de l'esprit* ?

Quant au reste de l'ouvrage, il s'avère assez disparate, notamment lorsque l'auteur se lance dans une analyse de Merleau-Ponty sans que son lien avec le reste du livre soit évident, ou lorsqu'il reproduit une surréaliste (dans presque tous les sens du terme) ébauche de correspondance entre lui-même et Michel Onfray (sans que l'on sache laquelle des deux parties de la correspondance se révèle la plus déroutante). L'ensemble est conçu comme une introduction au noyau de la pensée hégélienne, mais s'avère sans doute trop personnel pour remplir exactement la fonction qu'il s'était proposée. Si la sincérité de l'auteur ne semble pouvoir être mise en doute, reste que la clarté et la rigueur du raisonnement qui s'y déploie s'éloignent sans doute trop des pratiques courantes pour que son propos soit parfaitement compris et précisément discuté.

Raphaël AUTHIER (Sorbonne Université)

Période de jeunesse et Phénoménologie de l'esprit

7. Nikos FOUFAS, *La Critique de la positivité chez le jeune Hegel*, Paris, L'Harmattan, 2018, 168 p.

L'auteur se propose d'analyser la genèse et l'évolution des concepts du *positif* et de la *positivité* dans les écrits hégéliens de jeunesse en tant que ces concepts préfigurent celui d'aliénation. En acceptant la qualification de ces textes comme « théologiques » par Nohl, le point de départ de l'ouvrage s'enracine dans l'idée de la positivité religieuse en tant qu'imposition d'une vérité extérieure par un pouvoir objectif et étranger à l'individu humain.

Assurant de ne pas traiter son sujet de manière exhaustive, sans pour autant justifier cette décision, l'auteur déploie son analyse selon un schème oppositionnel comprenant deux pôles, à savoir ceux de la « conscience individuelle vivante » et de « l'objectivité hostile ». Le premier pôle serait régi par l'hétéronomie, et le deuxième se consoliderait en tant que forces et lois étrangères contraignantes. Dans ce cadre, la forme positive des croyances engendre la perte, « de la part de l'être humain, de la maîtrise de sa propre vie et du rapport à soi-même, à la nature, la communauté humaine et Dieu ». Partant, l'auteur tente de mettre en évidence la manière dont se décline cette thématique dans les textes hégéliens de Tübingen (1788-1793), de Berne (1793-1797) et enfin de Francfort (1797-1800).

Selon Nikos Fofas, dans les écrits de Tübingen, la religion objective se sépare de la religion subjective comme la théologie de la religion du cœur. Au contraire de la première, la religion subjective seule permettrait la fondation d'une religion à la fois populaire, rationnelle et vivante, et cela, sous la forme d'une croyance animant la totalité du vécu de l'individu sans qu'il y ait séparation entre sa sensibilité et les principes de sa foi ; séparation qui, si elle venait à avoir lieu, transformerait ceux-ci en un

credo abstrait et formel. Or une telle séparation serait à l'œuvre au sein du judaïsme et du christianisme. Elle fait dès lors l'objet des critiques de Hegel, la mesurant à l'aune des fêtes populaires qui étaient aussi des fêtes religieuses dans la Grèce antique.

D'après l'auteur, Hegel prolongerait à Berne sa critique tant de l'extériorité des rites et du légalisme du judaïsme que de la positivité de la religion chrétienne. La singularité de la figure de Jésus servirait ici à Hegel de point d'appui pour sa critique, la centralité de la référence à la Grèce antique cédant dès lors sa place à des considérations sur la vie de Jésus. En insistant sur les aspects personnels et intérieurs de la croyance professée par Jésus, Hegel thématiserait dans cette période un concept d'*amour* lui apparaissant en tant qu'élément d'unification et moyen de restauration de ce qui s'est trouvé « déchiré » dans les rapports humains.

Enfin, dans les textes francfortois du jeune Hegel, à travers son investigation de la critique de la positivité, ce sont les concepts de *destin*, de *réconciliation* et un usage fréquent du concept d'*Aufhebung* qui retiennent l'attention de l'auteur. Ce dernier juge les textes de cette période capitaux pour l'évolution intellectuelle d'un Hegel qui entamerait alors ses études des travaux en économie politique de son époque.

Il nous faut signaler la présence de trop nombreux défauts formels de ce livre. En comparant le texte qu'il publie aux éditions L'Harmattan et la version de sa thèse doctorale disponible en accès libre sur Internet, nous regrettons que l'auteur se soit contenté d'un simple copier-coller d'une partie de celle-ci sans se donner la peine d'harmoniser le propos et la structure de son texte ainsi isolé. Les trop nombreux défauts formels, syntaxiques et grammaticaux engendrent d'inévitables confusions qui empêchent une pleine compréhension du propos. L'argumentation de l'auteur s'en trouve en effet bien moins articulée que celle du résumé qui vient d'en être fait dans les lignes qui précèdent.

Quant au contenu de son argumentaire, s'il ne se contredit pas, l'auteur procède selon nous à un commentaire répétitif et simplificateur des textes hégéliens. C'est malheureusement sans originalité que l'auteur ne retient de ces textes que l'idée générale qu'il s'en est faite à partir de l'interprétation lukacienne du jeune Hegel.

Soheil GHANBARI MATIN (Université de Liège)

- 8.** Marcos NOBRE, *Como Nasce o Novo* [*Comment naît le nouveau*], São Paulo, Todavia, 344 p.

Como Nasce o Novo parvient à combiner de façon remarquable une traduction annotée d'un texte classique – l'introduction de la *Phénoménologie de l'Esprit* (PhE) – et une contribution originale et stimulante au débat politico-philosophique contemporain. L'auteur souligne qu'il s'agit non seulement de traduire et de commenter l'introduction de la PhE, mais aussi de jeter les bases de trois programmes de lecture : celui de la PhE, celui du développement de la philosophie de Hegel, et celui de la théorie critique. Malgré l'ampleur du dessein, Nobre ne néglige ni la rigueur ni le souci analytique. Au contraire : la volonté de lire Hegel mot à mot anime le propos actualisateur.

Le pilier sur lequel reposent ces programmes de travail n'est autre que la promotion de l'introduction de la PhE au statut d'« emblème de la méthode et de la philosophie de Hegel » (p. 9). En s'écartant des interprétations qui déchiffrent la PhE soit

à partir des écrits antérieurs, soit à partir de ceux qui l'ont suivie, Nobre nous invite à une lecture qui s'appuie sur ses « conditions de production » (p. 14), en tenant compte du moment de sa rédaction : l'entrée de l'armée de Napoléon à Iéna, la modernité « sur ses épaules » (p. 112, 157).

Ce mode d'appréhension se justifie, selon Nobre, par la leçon centrale qui émerge de l'introduction. La « représentation naturelle », interprétée comme la représentation la plus avancée de la modernité, doit être dépassée par l'expérience réfléchie (p. 148-152). Surmonter la représentation naturelle revient à lever les « blocages auto-imposés » par la philosophie kantienne, ce qui veut dire abandonner toute immédiateté et saisir l'époque par la pensée. Cette attitude théorique présente aussi une dimension pratique : la « voie du désespoir » ne serait pas seulement celle du doute épistémologique, mais aussi celle du doute qui s'étend à la forme de vie de l'Allemagne au seuil de la modernité (p. 157). Nobre jette également les bases d'un programme de lecture de la PhE dans son ensemble. Il invoque le fait que l'introduction fut rédigée avant le reste du livre pour suggérer qu'elle fonctionne et doit être conçue comme l'« idée du projet et du programme de la *PhE* ». Il réfute au passage la thèse du manque d'unité de l'œuvre : le caractère prétendument inconciliable entre l'expérience et l'absolu se dissipe à mesure que ce dernier se trouve interprété comme le processus de justification d'une nouvelle forme de vie.

Nobre soutient aussi qu'au-delà de la PhE, cette clef de lecture de l'articulation entre la philosophie et le diagnostic sur le temps présent nous lègue un programme d'interprétation du développement de la pensée de Hegel. Pour lui, la grande inflexion, après la PhE, ne provient pas tant de la *Logique* que de l'*Encyclopédie*. En 1817, Hegel réagit à un changement de la « configuration historique » du fait de la Restauration et en vient à remodeler sa philosophie. Il s'agit d'un nouveau modèle de philosophie qui répond à un nouveau diagnostic sur l'époque. L'*impulsion* des années d'Iéna, qui mettait l'accent sur le moment de l'expérience et de la subjectivité, cède la place, avec la défaite de Napoléon, à la *décision* de veiller à la préservation des acquis sédimentés au niveau institutionnel (p. 157).

Enfin, en partant de cette distinction entre deux modèles de philosophie chez Hegel – phénoménologique et encyclopédique –, Nobre propose un ample essai de relecture de la Théorie critique, qui lui permet de prendre position sur ses diverses orientations. Il juge qu'il y a une bifurcation entre le « reconstructivisme » et la « subjectivation de la domination » (p. 75 *sq.*). Selon lui, le tournant reconstructif, positif dans son principe, finit par s'égarer quand il se détache de l'effort visant à établir un diagnostic sur le temps présent. Ce mouvement amène à une perte du lien avec l'expérience des sujets, en déconnectant la philosophie des potentiels émancipateurs du temps présent. Reprendre le diagnostic sur l'époque en le centrant sur la subjectivation de la domination permettrait de rétablir le lien entre la théorie critique et les impulsions de la société, au lieu de la laisser dépendre de la seule décision du théoricien. Sans aucun doute, comme commentaire et traduction, le livre de Nobre, qui tire parti du renouvellement récent des études hégéliennes, deviendra une référence importante. Il reste cependant à savoir si ces trois ambitieux programmes de lecture passeront avec succès l'épreuve d'une pleine exécution.

Ricardo CRISSUIMA (CEBRAP, Saõ Paulo)

Logique

9. Gwendoline JARCZYK, *Différence et unité. La partition du concept dans la logique de Hegel*, Paris, Kimé, 2018, 163 p.

On ne peut qu'être frappé, à lire G. Jarczyk, par une écriture qui, tout en se tenant au plus près de la lettre du texte, ne cesse pourtant d'en briser la linéarité en rapprochant des passages issus de « lieux » distincts de la *Science de la logique*. Manière en quelque sorte de « vérifier » le propos hégélien : la différence est constitutive de la logique en son unité même ; ce qui interdit de voir en l'affirmation d'une telle unité un dire de simple répétition, ou encore le résultat d'un acte extérieur de séparer qui se contenterait d'éloigner de l'identité ce qui en est différent. À cet égard, comme l'indique le début de la doctrine de l'essence, en tant que rapport à soi de la négativité, l'identité est d'emblée différence, ou, ce qui revient au même, c'est dans la contradiction, ou dans le négatif, que réside pour Hegel le principe de tout automouvement. Aussi, loin de séparer entendement et raison, celui-ci célèbre-t-il au contraire la force infinie de l'entendement séparateur, en soulignant que la raison dialectique n'est que la face négative de la positivité du terme premier, le point simple du rapport négatif à soi, ou encore le rapport du différent comme tel à son différent, par lequel la contradiction se résout dans l'unité de l'immédiat devenu, où s'achève le cours de la méthode absolue. Écriture ponctuelle et cyclique à la fois d'un système de la totalité, qui n'est ni progrès à l'infini, ni totalité-somme, mais totalité-mouvement ou procès de négation médiatisante qui, en se déployant à la manière d'un cercle ou d'un cycle, va s'amplifiant et se complexifiant en un cercle de cercles. On comprend ainsi que dans le passage de la substance au concept auquel conduit le périple de la logique objective, l'unité ne se donne à connaître que comme une unité marquée de duellité : partition du concept qui, à travers le jugement, puis le syllogisme, perd son caractère formel, pour s'accomplir, moyennant les dialectiques de l'objectivité, comme l'Idée, où sujet et objet ne culminent en leur unité et n'affirment leur inséparabilité qu'en demeurant en même temps différents. G. Jarczyk peut alors, dans un dernier chapitre, mettre l'accent sur l'idée que le concept, entendu comme ce qu'il y a d'intelligible dans les choses, n'est tel que parce qu'en son universalité même, il est toujours concept déterminé, capable de se façonner en engendrant à partir de soi l'objectivité qui s'est abîmée en lui. En ce sens, « il n'est d'unité que de différents [...] à la fois identiques et différents » (p. 157) ; en sorte que toute tentative d'assimiler la logique hégélienne à « quelque entreprise de réduction de la différence au profit d'une unité *une* serait finalement convaincue d'impuissance par la force même d'un texte » (p. 158) dont ce livre s'attache à restituer les harmoniques sans cesse renouvelées, tel un musicien soucieux de conférer sa vie singulière à la partition qu'il interprète.

Jean-Michel BUÉE (Lyon)

10. Robert B. PIPPIN, *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2019, VIII-340 p.

Doté d'un titre emprunté à l'Introduction de la *SL* (« le système de la Logique est le royaume des ombres »), le dernier livre de Robert Pippin (qui a tant contribué au renouveau des études hégéliennes anglophones) propose une interprétation d'ensemble du projet d'une « science de la pensée pure ». Celle-ci ne doit être ni une logique au sens usuel, c'est-à-dire en termes kantien un *organon* de la raison pure, ni une

ontologie au sens de Wolff, mais une généalogie des concepts fondamentaux au moyen desquels la pensée appréhende le réel. Ces concepts ne sont pas des « catégories » inhérentes à l'esprit du sujet philosophant, mais l'expression de la mobilité même de l'être se disant en sa négativité et s'acheminant vers sa diction adéquate. La Logique explicite le *logos* qui rend l'être dicible et pensable : elle est une *ontologie*. Parce que « la structure de la réalité est conceptuelle » (p. 16), il est possible de laisser cette réalité se dire en son auto-mouvement.

La Logique, pour Pippin, ne fait qu'énoncer la « pensabilité du pensable » en portant à l'expression les « métaconcepts » qu'engage toute pensée, fût-ce à son insu. Or, parce qu'il est ontologiquement enraciné, le Concept est aussi le principe de sa propre actualisation, et c'est ce mouvement d'actualisation que Hegel nomme « idée ». La Logique est de part en part une Logique du concept ou de l'idée. Mais il faut se prémunir contre la pente subjectiviste qui nous porte à considérer que le concept est nôtre : « The Logic has nothing to do with 'the mind' as a substance or thing » (p. 15). Il faut renoncer à toute compréhension « subject-mediated » de cette science de l'être en tant que concept qu'est la Logique. Toutefois, il me semble que Pippin refuse de dissocier la subjectivité *logique* (celle du concept s'engendrant lui-même) et la subjectivité *anthropologique*, que Hegel qualifie par ailleurs de « mauvaise et finie » : « when Hegel says subjectivity, he means subjectivity. Only human beings are true subjects » (p. 18; cf. p. 131-132). Pour ma part, je crois qu'on peut désobjectiver la subjectivité encore plus radicalement sans sombrer, comme le craint Pippin, dans un « objectivisme mystifié ».

Comme l'indique le sous-titre du livre, la Logique est selon Pippin une métaphysique, étant entendu que son objet, l'être, n'est pas un donné qui précéderait originellement la pensée : « being is itself a pure concept » (p. 46). Cette équation Logique = métaphysique ne fait sens que si on prend la mesure de la complète redéfinition hégélienne de la logique comme étant de part en part une logique du concept, celui-ci étant le *logos* de « la Chose même ». Pippin insiste à bon droit (cf. p. 92-94) sur la proximité de la Logique hégélienne (et en particulier de la doctrine de la *Wirklichkeit*) avec la métaphysique aristotélicienne de l'*energeia*, tout en reconnaissant qu'il existe entre elles certaines différences significatives. Au demeurant, la manière dont Pippin explicite l'identification hégélienne des formes de pensée et des formes d'être, si elle s'appuie sur l'ontologie aristotélicienne de l'actualité, demeure tributaire dans sa manière de formuler la question de la *pensabilité* du pensable d'un type de questionnement quasi transcendantal.

Le chapitre 3, dont le titre peut surprendre (pourquoi parler de conscience de soi dans une « science de l'idée pure », alors que la structure oppositive de la conscience s'est dissoute dans le « savoir pur » ?), montre que toute opération judicative est aperceptive. Il ne s'agit pas d'une simple reprise de la thèse kantienne : « Le 'Je pense' doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ». En réalité, dans l'acte de penser, il y a *identité* entre la conscience d'objet et la conscience réflexive. Cette insistance sur la nature réflexive du concept tire la conception hégélienne vers Kant. Mais la subjectivité du concept – sa capacité à engendrer « librement » ses propres déterminations (*les concepts*) – peut-elle être pensée en termes de conscience (de soi) sans risque de retomber dans le dualisme que Hegel rejette ?

Le chapitre 4 analyse diverses figures de la négation et leur fonction dans l'économie de la Logique. La négation n'est pas seulement un opérateur logique parmi

d'autres, c'est le ressort du « mouvement logique » de la pensée ; la négativité définit les « conditions métaconceptuelles » de la « vérité spéculative » de jugements conceptuels (p. 154). Mais, comme le postulat de base de la Logique est que l'être et la pensée coïncident, ou plutôt tendent vers leur coïncidence « conceptuelle », il importe de maintenir, en dépit des objections adressées à Hegel, le caractère *logico-ontologique* de la négation et de sa forme radicalisée, la contradiction.

La deuxième partie du livre se focalise, pour chacun des trois livres de la *SL*, sur un problème capital que les considérations développées dans la première partie doivent permettre de résoudre. Le chapitre cinq examine ce qu'on peut nommer l'aporie du commencement (ou de l'immédiateté) ; il discute à cette occasion la critique sellarsienne du « mythe du donné ». Le chapitre six traite de la définition de l'essence comme « réflexion » de l'être et du paradoxe que constitue la structure « autoprésupposante » de la réflexion. Les chapitres sept et huit étudient ce que l'on a (faussetment) nommé le « vitalisme » hégélien. En quel sens peut-on considérer la vie comme un concept logique ? Cette question engage une interprétation vigoureuse du « *conatus* de la raison » (p. 259) qui poursuit l'étude du dialogue de Hegel avec les deux grands « partenaires » que Pippin lui a choisis, Aristote et Kant.

Désormais, il sera difficile d'aborder la *SL* ou de la commenter sans s'expliquer avec les thèses fortes que ce grand livre articule.

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

11. Rebecca COMAY & Frank RUDA, *The Dash — The Other Side of Absolute Knowing*, Cambridge (MA)-London, The MIT Press, 2018, VIII-184 p.

Ruda et Comay nous offrent une lecture unique et très originale sous la forme de l'essai plutôt que du commentaire, prenant pour point de départ la ponctuation étrange de Hegel. À partir d'un tiret – un *dash*, un *Gedankenstrich* dont les équivalents anglais et allemand leur permettent des développements et clins d'œil ingénieux – ou plutôt de deux tirets qu'ils situent dans la dernière phrase de la *Phénoménologie de l'Esprit* et dans la première phrase de la *Science de la logique*, ils décident de revenir sur le problème épineux du rapport qui lie ces deux grands livres de Hegel. Aux mots spéculatifs et aux propositions spéculatives s'ajoute ainsi une interprétation de la ponctuation spéculative hégélienne, puisqu'il est question de tirets mais aussi de virgules et de points. C'est par ce détour à même les plus petits, les plus minutieux détails que cette écriture à quatre mains cherche l'absolu dans ce qui peut sembler le plus insignifiant. C'est donc dans l'interstice qui sépare ces deux tirets, cette double négation (comme double soustraction) qui engendre le tiret, que les auteurs essaient de revenir sur le non-rapport entre une *Phénoménologie*, historique, contingente, empirique, et une *Logique*, purement formelle, qui précède toute histoire et expérience. Comme dans un roman policier, où l'on avance par preuve et indice, leur interprétation prend chaque signe littéralement pour offrir une réflexion sur la matérialité du langage et ce qu'elle implique pour la pensée. Le tiret est compris comme le symbole de l'*Aufhebung* et permet de revenir sur ce que signifie une fin et un nouveau début, une pause, une fin qui ne cesse de finir, un commencement qui attend de commencer.

L'introduction et les trois premiers chapitres du livre sont écrits en commun et reviennent sur la critique hégélienne de Kant et sur ce qui sépare leurs compréhensions respectives de l'absolu, l'une transcendant l'expérience, l'autre immanente à

celle-ci. On remarquera une interprétation originale de la critique du formalisme de Kant complémentaire de son empirisme : ce formalisme n'est pas mauvais parce qu'il est formel ou abstrait, mais parce qu'il n'est pas suffisamment formel. Penser avec Hegel, c'est pousser le formalisme jusqu'à la négation, « l'épuration » de tout donné. Dans le prolongement de ces réflexions sur l'absolu et sur ce qui sépare Hegel de Kant, le livre se positionne clairement contre ce qu'ils appellent les lectures habermassiennes et pragmatistes de Hegel, considérées comme hégémoniques aujourd'hui. Ruda et Comay voient une neutralisation de la philosophie de Hegel dans cet encadrement qui maintient sa philosophie dans un « espace de raisons » socialement autorisées. Le recours à une normativité transcendantale dénature le projet hégélien en l'enfermant dans des normes de rationalité toujours assurées. Dans le sillon d'Adorno et contre ce mouvement déflationniste, ils revendiquent avec lui que la vérité de la philosophie de Hegel « réside dans le scandale, non dans le plausible. Sauver Hegel [...] signifie : affronter sa philosophie là où elle fait le plus mal » (Adorno, *Trois études sur Hegel*). Relire Hegel et revenir sur le savoir absolu implique donc de se frotter au plus gênant, à l'exagéré, à ce qui semble le plus désuet.

Les quatrième et cinquième chapitres sont écrits par Rebecca Comay et Frank Ruda respectivement et offrent deux interprétations des idiosyncrasies de la langue hégélienne. Comay aborde les questions grammaticales et stylistiques du tiret de la fin de la *Phénoménologie de l'Esprit* et l'état de désorientation philosophique que provoque cette fin. On y retrouve certains développements sur le rapport de l'esprit et la finitude, et sur la signification de la citation déformée de Schiller. Ruda, quant à lui, revient sur l'étrangeté de la première phrase de la *Science de la Logique*, phrase qui n'est en fait qu'un fragment mais qui permet de réfléchir sur la spécificité de la pensée et son ouverture irréductible. L'influence de Lacan et Žižek se fait sentir, et on traversera de très beaux passages sur l'angoisse, sur la répétition et sur le sujet. L'épilogue revient finalement sur le potentiel politique libérateur que provoque la désorientation hégélienne. Contre un Soi souverain, l'épilogue enjoint à se décider – se résoudre – à se dessaisir du soi, et à prendre congé d'une conception volontariste du sujet qui s'imaginerait être en possession de la liberté et de la pensée. Un *Entlassen* qui mène au *Entlassen* seul à même de nous rendre réceptifs au savoir absolu.

Si ce livre dense offre certaines analyses subtiles et déborde de détails biographiques passionnants, on résistera néanmoins à l'une des prémisses initiales de son interprétation : Hegel aurait cessé d'écrire après la *Science de la Logique* et n'aurait donc achevé que deux livres. L'*Encyclopédie* est comprise comme un simple manuel dans lequel Hegel se trahit au nom du discours universitaire et où la connaissance comme sujet s'objectifie pour devenir une simple connaissance objective transmise par le discours du maître. Voilà une thèse, parmi d'autres, que les auteurs ne justifient pas suffisamment.

Camilla BRENNI (Université de Strasbourg)

12. Sasha HRNJEZ, *Tertium datur. Sintesi e mediazione tra criticismo e idealismo speculativo*, Milano, Mimesis, 2017, 329 p.

Le problème du tiers s'est posé à la philosophie depuis ses origines : à partir de Platon, de Démocrite, d'Aristote, la pensée n'a cessé de s'interroger sur ce problème sous ses différents aspects, en le considérant comme une sorte d'angle privilégié ou de point de départ pour aborder les questions philosophiques fondamentales (ainsi

l'universel et le particulier, l'être et le néant, le mouvement et l'immobilité, l'un et le multiple, la négation et la régression à l'infini). Le livre de Sasha Hrnjez, *Tertium datur. Sintesi e mediazione tra criticismo e idealismo speculativo* [Tertium datur. Synthèse et médiation entre criticisme et idéalisme spéculatif], analyse la configuration moderne de la figure conceptuelle du tiers, étroitement liée à l'apparition du principe de la subjectivité.

La recherche menée par Hrnjez se centre sur Kant et sur Hegel, dont les projets philosophiques – le criticisme et l'idéalisme spéculatif – montrent des affinités aussi bien que des divergences fondamentales. Dans la première partie du livre, l'auteur examine la *Critique de la raison pure* et le rôle du tiers endossé par le sujet transcendantal : il démontre ainsi que la conscience de soi se présente comme un principe de synthèse reliant les opposés que sont l'entendement et la sensibilité. Le deuxième chapitre analyse la fonction de synthèse jouée, dans la *Critique de la faculté de juger*, par le jugement réfléchissant. L'auteur parvient à la conclusion que ni l'expression théorique du tiers ni sa reconfiguration esthétique ne s'affranchissent de la structure dualiste : à cause du fondement subjectif, chez Kant la figure du tiers se transforme continuellement, en passant de tiers inclus à tiers exclu, et en jouissant ainsi d'une fonction régulatrice (*als ob*) démunie de tout pouvoir constituant, simple chaînon intermédiaire et lien entre des termes opposés.

C'est à partir de cette conclusion que le texte examine le programme philosophique de la médiation et de l'immanence radicale élaboré par Hegel. Dans les trois chapitres de la deuxième partie du livre, l'auteur décrit la façon dont le philosophe de Stuttgart, dans ses textes d'Iéna (*La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, et *Foi et savoir*, chap. I), dans la doctrine du commencement de la Science de la logique (chap. II), et dans la figure de la conscience de soi de la *Phénoménologie de l'esprit* (chap. III), reconnaît à la figure du tiers le statut de synthèse immanente originaire et dynamique des opposés. La dialectique du commencement logique se présente comme le paradigme conceptuel de la reconfiguration hégélienne du tiers : le mouvement permettant le passage de l'être au néant et du néant à l'être comme des moments qui se co-impliquent donne au *tertium* un profil relationnel, qui dépasse l'acception kantienne du tiers en tant qu'élément reliant des contextes séparés. Chez Kant, le passage de l'un à l'autre des deux termes hétérogènes (entendement et sensibilité, liberté et nature) n'invalide pas leur irréductible séparation ; chez Hegel, en revanche, le passage se fait dans la forme de la médiation et de la transfiguration.

Le livre de Sasha Hrnjez montre que le besoin conceptuel du tiers se développe, chez Kant et chez Hegel, selon des modèles conceptuels différents – celui de la synthèse et de la communication chez le premier, celui de la médiation dialectique chez le deuxième. Ce faisant, cet ouvrage a deux grands mérites : le premier, de nature historiographique, est de montrer que la relation entre les deux grands penseurs allemands ne peut être réduite à une opposition de paradigmes philosophiques mutuellement exclusifs, mais devrait plutôt être considérée comme une réponse différente au même problème du tiers, dans une relation qui est celle de la *concordia discors*. Le second mérite, dont la nature est théorique, est d'attirer l'attention sur une des questions fondamentales de la philosophie, que la pensée contemporaine doit concevoir de façon autonome et sans subordination au passé.

Roberto MORANI (Università degli Studi di Firenze)

13. Agnese Di Riccio, *I modi del conoscere. Intelletto, metodo e rappresentazione in Hegel*, Pisa, ETS, 2018, 204 p.

À la base de ce volume, il y a la conviction que, dans la pensée de Hegel, les pré-tentions cognitives mises en avant par les sujets finis ne représentent que la « face visible de l'iceberg » (p. 14) de ce procès complexe d'autoréalisation que Hegel nomme « concept ». L'auteure a donc pour objectif d'éclairer le rapport et les tensions qui subsistent « entre un moi qui prétend s'affirmer comme le seul maître de ses actes cognitifs et la structure du concept qui, en fait, l'innerve de l'intérieur » (p. 14). Ce thème est analysé en sept chapitres, répartis en trois sections.

La première section se confronte à ce qu'il est convenu d'appeler l'« *epistemological turn* » des interprétations récentes de Hegel. À travers une analyse détaillée du débat, l'auteure met en lumière les limites de ces lectures « de type mentaliste » (p. 129) qui tendent à projeter sur les écrits hégéliens les catégories de l'épistémologie analytique. Elle peut ainsi montrer comment la théorie hégélienne de la connaissance s'organise sur la base d'un entrelacement complexe entre épistémologie et ontologie, « entre connaissance finie et dimension objective de la raison » (p. 129), et donc, au niveau systématique, entre Logique et Philosophie de l'esprit. Cette perspective évite deux extrêmes : d'un côté, l'annihilation du moi dans une rationalité absolue qui le transcende entièrement ; de l'autre, un « constructivisme » dans lequel le sujet détermine la vérité et le savoir sur un mode arbitraire. En effet, comme A. Di Riccio le met bien en lumière, les deux aspects s'impliquent réciproquement, dès lors que, pour Hegel, « c'est *uniquement à travers le moi* que la raison peut comprendre sa propre stratification interne » (p. 47).

La seconde section analyse de façon détaillée les pages de la *Science de la logique* et de l'*Encyclopédie* consacrées à la connaissance « en tant que mode de l'Idée » (p. 14), que Hegel nomme aussi l'« Idée du vrai ». Après avoir mis en évidence les raisons qui justifient que la connaissance ait une place au sein des catégories de la Logique, l'auteure s'arrête sur la notion de « méthode » et sur le rôle que joue l'entendement à ce niveau de l'argumentation hégélienne. Ce à quoi succède une analyse textuelle approfondie des deux moments de l'Idée du vrai, c'est-à-dire la connaissance analytique et la connaissance synthétique. Le mérite de cette partie du volume, à côté de la clarification de pages très complexes, est surtout de reconstruire l'histoire des concepts d'« analyse » et de « synthèse », et par là les sources mêmes auxquelles se confronte, explicitement ou implicitement, le discours hégélien.

La troisième et dernière section du volume est consacrée à l'esprit théorique dans la philosophie de l'esprit subjectif. Sont d'abord données quelques brèves explications sur l'histoire des interprétations de ces pages et sur les raisons qui en ont longtemps entraîné l'oubli. L'auteure fournit ensuite une analyse détaillée du texte, en insistant surtout sur les notions d'« imagination », de « langage » et de « pensée » : ce sont elles, en effet, qui constituent les « modes » fondamentaux à travers lesquels le « moi fini » – tout en étant un « moment interne » de la rationalité objective – « réalise que son apport se révèle indispensable à la réalisation du mouvement du concept » (p. 165).

Le volume d'Agnese Di Riccio est écrit avec beaucoup de clarté et une intelligence admirable. En se confrontant attentivement tant aux textes hégéliens qu'à leurs interprétations, le livre constitue un apport précieux aux études sur la Logique, sur la Philosophie de l'esprit subjectif et sur leurs relations systématiques.

Armando MANCHISI (Università degli Studi di Padova) (trad. J.-M. B.)

14. Héctor FERREIRO & Thomas S. HOFFMANN (dir.), *Metaphysik – Metaphysikkritik – Neubegründung der Erkenntnis. Der Ertrag der Denkbewegung von Kant bis Hegel*, Berlin, Duncker & Humblot, 2017, 326 p.

Les vingt contributions de ce recueil, issu d'un colloque organisé à Buenos Aires en 2014, se concentrent sur la philosophie allemande classique dans une vaste constellation thématique. Comme l'indique le titre, la métaphysique est le concept directeur du volume. Kant et Hegel, en tant que figures centrales dans ce complexe de thèmes, sont clairement au premier rang, avec un accent beaucoup plus fort sur Hegel. Fichte et Schelling se voient quant à eux réserver relativement peu de place. C'est sans doute le concept de « mouvement » qui constitue le fil conducteur de ce volume. De fait, la dynamique de la pensée spéculative caractérise l'époque en question et la distingue des systèmes statico-dogmatiques de la période précritique.

Présentons ici, à titre d'exemples, les principales thèses de deux contributions. *Th. S. Hoffmann*, dans son article d'ouverture sur le concept hégélien de l'Idée absolue, distingue le « problème de la philosophie avec la métaphysique » (p. 15 *sq.*) du « problème philosophique de la métaphysique » (p. 22 *sq.*) et conclut que « la réponse générale de Hegel à la métaphysique » consiste dans la proposition selon laquelle une compréhension autonome, un esprit auto-déterminant est possible, et même toujours déjà effectif » (p. 25). *M. Spieker* traite de la philosophie du droit et de l'État de Kant et de Hegel et soutient que celui-ci dépasse la vision de l'État chez celui-là par le concept du social qui rend « Hegel [...] capable de saisir philosophiquement la situation de la modernité » (p. 182).

Dans l'ensemble, ce volume à orientation essentiellement systématique apporte une contribution précieuse à la recherche sur le complexe central de la « métaphysique » de la philosophie allemande classique et est donc recommandé à tous ceux qui s'intéressent à ce vaste sujet. Pour autant, on aurait aimé que la question ne soit pas à ce point cantonnée aux seuls Kant et Hegel.

Daniel ELON (Ruhr-Universität Bochum) (trad. G.M.)

15. Günter ALEXANDER, *Das Wesen der Begriffe. Eine Studie zu G.W.F. Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Baden-Baden, Tectum Verlag, 2018, 258 p.

L'auteur décrit dans la préface son livre comme le résultat de sa tentative pour comprendre la logique de Hegel. Sa démarche est fort surprenante. L'introduction, qu'il nomme la « logique de la logique », consiste en réflexions métathéoriques sur la pensée humaine, laquelle est pour lui avant tout un agir dans un contexte donné. Ainsi, il ne cesse de parler de l'homme comme d'un « acteur » et cherche à le décrire dans son environnement. C'est dans ce cadre qu'il passe en revue la *Science de la logique* et en traduit les différentes sections dans son langage propre. Lorsqu'il analyse le début de la logique, il détermine l'être comme « une impression d'ensemble qui se présente à un acteur une fois qu'il a, d'un geste, laissé l'initiative à son environnement autonome pour un moment » (27). Cette présentation du début donne un exemple de l'approche choisie... L'acteur reconnaît ensuite qu'il ne peut pas commenter l'être avec un geste. Il sollicite la répétition de l'impression, mais cela ne lui est pas accordé. De ce fait, il fait face à un néant. Il assiste alors au processus du devenir : « L'hypothèse du devenir ne se réfère qu'à la période de temps pendant laquelle deux impressions globales de son environnement se sont présentées à l'acteur. » (28)

Avec cette analyse, rien n'est gagné pour comprendre le début de la Logique, et par l'inclusion de la temporalité dans la relation de l'être, du néant et du devenir, on interprète incorrectement le commencement systématique de la logique. Tous les chapitres et toutes les thèses de la Logique sont ainsi traduits dans l'horizon de compréhension de l'auteur. Mais cette traduction, loin de faciliter la lecture de l'ouvrage de Hegel, est génératrice de confusions quant à ses intentions. L'auteur conclut son parcours par trois chapitres sur les « fondements de l'éthique », des « spéculations cosmologiques » et « le conte de l'argent » dont on n'identifie pas le lien avec la logique hégélienne. L'ouvrage présente une vision impénétrable de la pensée et du monde, très éloignée de la Logique hégélienne. Aussi ce livre demeure un parcours solitaire et peu compréhensible de la *Science de la logique*.

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

Droit, politique, histoire

16. Franz-Alois FISCHER, *Das Recht und seine Voraussetzungen. Eine rechtsphilosophische Rekonstruktion von Hegels Rechtsbegriff*, Freiburg-München, Alber, 2018, 231 p.

L'auteur s'interroge sur la manière dont le droit se rapporte aux facteurs extra-juridiques qu'il semble présupposer. L'ensemble de ces facteurs non juridiques censés intervenir dans la genèse, dans les modes de justification ou dans le contenu même du droit sont ici subsumés sous le concept de nature qui, dans ce sens large, englobe aussi bien les impératifs de la raison que l'idée d'un ordre éternel de la création ou l'ensemble des faits sociaux, biologiques et physiques. Le problème qui se pose est donc celui du rapport du droit – et en particulier de ce que Hegel nomme le droit abstrait – à cette nature. À ce propos, l'auteur distingue classiquement deux types de positions : le jusnaturalisme et le positivisme juridique. Ils ont en commun d'introduire un dualisme strict entre la nature et le droit. Simplement, le jusnaturalisme classique emprunte tels quels des éléments à la nature pour s'en servir de fondement, tandis que le positivisme juridique exclut tout emprunt de ce genre, et isole ainsi le droit de la nature. Cependant, chacune de ces attitudes pose problème. Il s'agit donc de chercher une troisième voie. L'auteur pense en trouver les prémisses chez Hegel.

En effet, chez cet auteur, le rapport du droit à ses présuppositions apparaît plutôt comme un rapport vivant. Le droit n'exclut pas la nature pour se poser comme un pur jeu de concepts indépendant, mais il ne la laisse pas valoir en lui comme telle. La nature le stimule, il se rapporte nécessairement à elle, mais elle ne vaut en et pour lui qu'en tant qu'il la transforme pour ainsi dire en sa propre chair. Il s'en nourrit mais en demeure libre. Après avoir montré que la compréhension et la justification du droit ne supposaient pas chez Hegel l'hypothèse d'un état de nature, l'auteur illustre ce rapport complexe entre le droit et ses présuppositions extra-juridiques à travers une analyse des différents moments du droit abstrait. Puis, dans ce qui est sans doute la partie la plus originale de l'ouvrage, il s'efforce de montrer comment l'approche hégélienne du droit qu'il a voulu reconstruire permet de penser la manière dont le code civil allemand utilise et définit un certain nombre de concepts, tels que ceux de déclaration de volonté, de possession et de paternité. Cela permet d'écarter le soupçon selon lequel le droit théorisé par Hegel serait un droit de philosophe, éloigné des exigences de la pratique.

De manière générale, il s'agit de montrer que le concept de droit formé par Hegel est un concept robuste, précisément parce qu'il ne suppose aucun récit des origines et aucun fondement anthropologique ou social déterminé sans pour autant pouvoir sanctionner n'importe quel contenu. Il évite ainsi aussi bien les écueils des différentes formes de jusnaturalisme que ceux du positivisme juridique. Cependant, il ne satisfait pas pleinement à l'exigence d'autonomie individuelle, ce qui conduit à la relativisation du droit abstrait dans l'économie générale de la philosophie hégélienne de l'esprit. L'auteur juge, de manière un peu énigmatique, que Hegel aurait pu libérer le droit de cette exigence d'autonomie comme il l'a libéré de l'obligation de rendre compte de ses origines. C'est sur cette critique adressée à Hegel que se referme l'ouvrage, par ailleurs très hégélien. On peut espérer que d'autres travaux de l'auteur nous laisseront entrevoir un peu mieux la théorie du droit qui se cache derrière cette réserve, et qui pourra lui donner tout son sens.

Christophe FREY (Université Paris-I Panthéon-Sorbonne)

17. Antonio LUONGO, *Della « verità che sta nella potenza ». Hegel e la critica del diritto 'pubblico' tedesco nella Costituzione della Germania*, Torino, Giappichelli, 2018, 104 p.

Le travail d'Antonio Luongo se focalise sur les fragments hégéliens consacrés à la *Reichsverfassung* entre 1799 et 1803, version préliminaire de la *Reinschrift* qui aurait dû voir le jour en 1803 ; il montre de manière convaincante que ce moment de la pensée de Hegel nous permet d'interroger la genèse des œuvres de la maturité aussi bien d'un point de vue éminemment spéculatif que du point de vue de sa philosophie du droit. Luongo analyse en premier lieu l'évolution du concept de *Verfassung* chez Hegel à partir de ses études à Stuttgart, à Tübingen, à Berne et à Francfort, en ayant pour objectif de montrer comment le jeune Hegel passe d'une définition générale du concept, ancrée dans la tradition ancienne et liée aux mœurs et aux caractères des nations, à une opposition plus déterminée entre *bürgerliche Verfassung* en tant que constitution de l'État et *geistlicher Staat* entendu comme un lien communautaire axé sur la confession religieuse. L'examen de l'auteur porte ensuite sur l'attitude de Hegel face à la condition historique de l'Empire, attitude qui est à la fois de douleur patriotique, à la hauteur d'une crise dont la Révolution française a fait émerger la structure, et de sobre réalisme quant à la nécessité d'élaborer de nouvelles catégories. Luongo souligne que l'argumentation hégélienne se fonde sur la constatation que « Deutschland is kein Staat mehr » et sur l'observation que « Was nicht mehr begriffen werden kann, ist nicht mehr » : si la situation politique de l'Allemagne n'a plus de consistance réelle-rationnelle, c'est que depuis la paix de Westphalie l'Empire est devenu un ensemble de parties liées par des relations de droit privé et a donc perdu l'unité constitutionnelle jadis garantie par la façon ancienne d'organiser la « liberté des Allemands ». C'est pourquoi Luongo concentre son attention sur la critique hégélienne de la science allemande du droit public entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, qui porte notamment sur des figures telles que Hyppolitus a Lapide, Hermann Conring et Gottfried Achenwall. Hegel distingue pour ainsi dire entre une science du droit des anciens et une science du droit des modernes : tandis que les juristes anciens s'efforcent de définir la souveraineté de l'État allemand – c'est la thèse de Luongo – en revanche, la science moderne du droit s'avère incapable de produire un concept rationnel de l'État qui prenne au sérieux le principe de la liberté française

en se limitant à une description extrinsèque de la déliaison politico-juridique qui caractérise désormais l'Allemagne. De ce point de vue, l'argumentation hégélienne intègre la critique de la conception contractuelle de l'État instaurée par les doctrines du droit naturel. Le livre de Luongo nous offre en définitive une reconstruction indéniablement intéressante de la pensée politique du jeune Hegel. Il faut néanmoins observer que, par-delà la grande quantité de coquilles qui rendent parfois la lecture pénible, une approche plus attentive à la question constitutionnelle aurait peut-être été bénéfique à l'analyse. Il nous semble notamment imprécis de situer la réflexion de Hegel sur un chemin qui conduirait simplement vers un État souverain allemand, surtout si l'on suggère de façon erronée que la science du droit du début du XVII^e siècle s'était fixé cet objectif, alors que le problème proprement hégélien est davantage de penser l'unité dans la pluralité que de penser la souveraineté, ainsi que Luongo paraît parfois le reconnaître.

Lorenzo RUSTIGHI (Università degli Studi di Padova/Universidad de Buenos Aires)

- 18.** Emmanuel NAKAMURA, *Der Massstab der Kritik des modernen Staates bei Hegel und Marx (Hegel-Jahrbuch, Sonderband 12)*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018, 340 p.

L'ouvrage se présente comme une tentative pour mettre en évidence les normes philosophiques présidant à l'évaluation de l'État moderne chez Hegel puis Marx. Cela passe principalement par une réhabilitation de la notion de liberté sociale déduite de la philosophie critique du droit de Marx. Contrairement à une lecture courante, la critique marxienne de la philosophie hégélienne du droit ne devrait pas sa fécondité au diagnostic d'une erreur logique dans la théorie hégélienne (par exemple celle d'une conception téléologique de la volonté et de la liberté humaines), mais plutôt à celui d'une erreur de diagnostic historique dans ses prémisses. Ainsi, pour saisir toute la portée de l'idée de liberté sociale chez Marx, il ne faudrait pas la couper de ses fondements logiques hégéliens, mais plutôt amender l'évaluation historique du *Vormärz* par Hegel. Pour autant, l'ouvrage n'est pas dévolu à une histoire des idées politiques, mais bien à une lecture systématique de la théorie de l'esprit objectif de Hegel et de sa reprise critique par Marx.

La première partie intitulée « Le droit de la liberté subjective » se donne pour tâche de produire les normes critiques de la philosophie hégélienne du droit : l'idée hégélienne de la volonté libre peut servir de critère d'analyse de l'État moderne. Pour cela, en s'appuyant sur certains acquis des analyses de J.-F. Kervégan, l'auteur montre que les différents moments de la philosophie hégélienne du droit (le droit privé, la société civile et les institutions de l'État) constituent autant de garanties objectives de la réalisation de la volonté libre. Une réévaluation de la méthode hégélienne contre sa saisie marxienne permet de réhabiliter le projet hégélien de fonder la philosophie du droit sur la volonté libre : l'idée de la volonté libre ne serait que la conscience de la liberté d'un peuple à une époque donnée. Il en va ensuite de même de l'idée éthique de l'État que l'on doit rétablir : elle n'est pas une idéalisation abusive de l'État prussien en constitution, mais un produit authentique de la dialectique hégélienne de l'esprit objectif pouvant servir de fondement solide à une théorie politique.

Cela n'invalide pourtant pas le procès en formalisme engagé par Marx contre Hegel au sujet de sa doctrine politique, en particulier si l'on considère l'incapacité

de Hegel à saisir la positivité de certaines aspirations démocratiques du *Vormärz*. Néanmoins, contrairement à ce qui est souvent admis, ce n'est qu'en resituant la critique marxienne de la philosophie du droit de Hegel dans le domaine propre de la spéculation hégélienne que celle-ci est pleinement justifiée et intelligible : c'est la tâche de la deuxième partie de l'ouvrage intitulée « Le droit de la liberté sociale ». On y découvre que la force de l'analyse marxienne ne réside pas dans l'hyperbole d'une tentative pragmatique de déflation du concept hégélien de liberté, mais dans l'effort historique et philosophique (et en ce sens théorique et rationnel) pour interpréter les aspirations de la populace (*Pöbel*) et leur manifestation *irrationnelle*. La critique marxienne du plaidoyer hégélien en faveur de la monarchie constitutionnelle s'enracine de même dans le démenti apporté par les mouvements sociaux du *Vormärz* au fait de l'esprit (*Faktum des Geistes*), sorte de manifestation de l'esprit dans l'histoire, et qui sert de fondement à l'analyse hégélienne du droit. Cela conduit à faire du protestantisme l'avènement de la liberté subjective particulière qui sous-tend l'idée d'État rationnel. Au contraire, Marx critique le dogmatisme de la position hégélienne et fait reposer le développement de l'État moderne sur l'irrégiosité du sentiment de soi de l'homme qui se manifeste à travers l'idée du genre humain (« *Menschengattung* ») qui lui est inspiré par Feuerbach : le sentiment de soi irrégieux de l'homme atteste la transformation du concept logique de liberté en être sensible (p. 167). Mais on entrevoit du même coup les limites de cette analyse : Marx lui-même échoue à caractériser de manière suffisante le noyau objectif des aspirations de la populace, sans doute parce qu'il n'identifie pas assez nettement son origine, celle de la dialectique entre besoins et travail. Reste alors à clarifier la portée de la critique marxienne de la représentation politique : malgré les apparences, la description hégélienne de l'État moderne s'effectue selon l'auteur avant tout d'un point de vue épistémologique (comment la rationalité de l'État moderne peut-elle être connue) plutôt que d'un point de vue politique et donc immédiatement prescriptif.

La dernière partie de l'ouvrage peut alors interroger l'idée même de liberté sociale sur laquelle repose le concept de « droits sociaux » développé par Marx. L'auteur y établit que la liberté sociale est un moment nécessaire de l'histoire mondiale, en exhibant d'abord le rapport entre la représentation chrétienne de la liberté et le concept philosophique de liberté, puis en montrant que l'idée de liberté sociale est une sorte de complément de l'interprétation rationnelle de la liberté chrétienne. Le dialogue de Marx avec les jeunes hégéliens (l'histoire du droit de Gans et le concept feuerbachien de genre humain) l'amène donc paradoxalement à fonder lui aussi la liberté sociale sur le principe protestant de liberté subjective (p. 280).

L'ouvrage contribue assurément à éclairer la portée de la critique marxienne de la pensée politique de Hegel en adoptant une position originale dans son évaluation du rapport entre les deux pensées. Cette approche permet en outre de réévaluer le rôle de certains acteurs du jeune-hégélianisme dans la constitution du marxisme grâce au travail minutieux de l'auteur et devrait contribuer au renouvellement de l'interprétation de cette période pourtant souvent discutée.

On regrettera simplement que l'interprétation de la logique hégélienne sous-tendant cette relecture ne fasse pas l'objet d'une exposition plus détaillée : l'analyse proposée de la méthode absolue s'affranchit par exemple trop largement d'un débat avec les interprétations classiques de ce thème central des études hégéliennes, même s'il

va de soi que ce ne pouvait être qu'un motif latéral de la présente discussion. On aurait enfin pu attendre que la contribution de l'auteur soit située plus précisément dans la tradition marxiste (au-delà des références aux travaux de Honneth et de Dardot et Laval), mais là encore, ce n'est sans doute qu'une ellipse provisoire et décidée en faveur de la netteté remarquable du propos.

François OTTMANN (Université Paris-I Panthéon-Sorbonne)

19. Erdal YILMAZ, *Hegel, Heidegger et l'historicité du monde*, Paris, L'Harmattan, 2018, 374 p.

L'ouvrage de E. Yilmaz (par la suite l'A.) entend s'attacher au concept de *monde*, tel qu'il est soustrait à la langue métaphysique de la cosmologie ou à la langue husserlienne de la subjectivité constituante, et rendu à la question de *l'histoire*, chez Hegel d'une part, et chez Heidegger, d'autre part. Voie double : il s'agira au fond de souligner les différences mais aussi les rapprochements possibles entre les conceptions hégélienne et heideggerienne du monde, étant entendu que s'agissant de Heidegger, c'est exclusivement d'*Être et temps* qu'il est question, à l'exclusion de la description du « monder du monde », *Welten der Welt*, intentée dans les *Vorträge und Aufsätze*, tandis que c'est essentiellement l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* qui, dans le corpus hégélien, est privilégiée.

Presque tout au long du livre, la rencontre entre Hegel et Heidegger, évidemment attendue d'un ouvrage dont le titre les juxtapose, est retardée. Dans tout le développement, sous la forme d'une présentation classique, Hegel et Heidegger apparaissent comme des voies parallèles pour décrire le monde en son historicité : historicité de l'esprit qui se pose dans un monde travaillé d'un côté ; historicité du *Dasein* qui se projette dans un monde ambiant de l'autre. Tout se passe comme si l'A. avait au fond pour dessein de suggérer une confrontation finale dont les traits sont ébauchés dans la conclusion.

Selon l'A., Heidegger aurait développé dans *Être et temps* un concept de monde qui, tranchant sur la tradition de la cosmologie, lui aurait fermé l'accès au monde hégélien. Affirmant que « l'esprit doit nécessairement tout d'abord tomber "dans le temps" », Heidegger aurait en effet rabattu le temps hégélien, qui est dialectique – restitution progressive de la totalité – sur le temps vulgaire – succession linéaire des « maintenant ». En vérité, le temps hégélien serait infini, et telle serait l'historicité du monde : l'esprit comme temps, et non pas dans le temps. Mais Heidegger aurait manqué cette souveraineté de l'esprit, n'aurait pu l'entendre, et précisément parce qu'en pensant l'angoisse qui, rappelle l'A., « ouvre le monde comme monde », il soumet le monde historique au monde ambiant du *Dasein*, et ne saurait ainsi rien savoir d'une épiphanie mondaine de l'esprit qui demeure à ses yeux pour le moins secondaire.

L'A. nous amène ainsi devant un constat d'irréconciliation : le monde ambiant du *Dasein*, dont la temporalité comme ouverture ekstatique est originaire, ne saurait accueillir l'histoire spirituelle du monde, et réciproquement la conscience inquiète se posant dans le monde ne pourra rien indiquer de l'angoisse du *Dasein* percé par la mortalité. Hegel et Heidegger auront ainsi pensé l'histoire du monde suivant deux voies rigoureusement parallèles, destinées à s'ignorer sans fin.

Parallèles mais pas sans rapport puisque, note l'A., « le monde ambiant [...] est le monde engendré de Hegel ». Heidegger se serait donc inspiré des analyses hégéliennes du monde comme construit par l'homme pour toutefois les soustraire à leur cadre his-

torique-spirituel et les offrir à l'analytique existentielle. Heidegger se trouverait ainsi placé sous la dépendance d'analyses philosophiques de la mondanité dont il aurait pourtant oblitéré le sens, annulé la portée, en procédant à la liquidation de l'esprit du monde au profit du seul être-sous-la-main pourtant dérivé de cette spiritualité.

Avec quelles conséquences ? Puisque le monde hégélien est plus riche que le monde ambiant qui en dérive, il échappe à l'accusation de pauvreté lancée par Heidegger à toute la tradition métaphysique quant au phénomène de monde. L'esprit resterait pour partie inaccessible à l'histoire de l'être, y serait inaudible et ne pourrait dès lors y être soumis. L'esprit serait plus et autre chose qu'une époque de la déchéance du *Dasein*. Et cette *liberté de l'esprit* ouvrirait un tout autre espace que *l'oubli de l'être*, centre dérobé de toute la philosophie selon Heidegger.

On peut toutefois regretter que cette percée vers une véritable explication entre deux histoires de la philosophie qui seraient rivales voire inconciliables, entre deux pensées impensables ensemble, ne soit qu'à peine suggérée par la conclusion, dont la tonalité, à l'image de celle de la totalité de l'ouvrage, demeure à l'enregistrement de constats plus qu'à la véritable méditation d'un problème. En un sens, l'écriture de l'A. – quels qu'en soient les mérites, qui sont d'autant plus grands que celui-ci n'écrit pas dans sa langue maternelle –, demeure elle-même un peu en deçà de ce qu'elle s'efforce de rendre présent, c'est-à-dire d'une part un monde *hérité*, et d'autre part un monde *ouvert* : elle tait en effet sa propre provenance, à partir de laquelle un rapprochement de Hegel et de Heidegger trouve seul sa portée. Par ailleurs, on regrette aussi, s'agissant de Heidegger, que le monde de *Sein und Zeit* ne soit pas mis en perspective avec sa reprise dans la pensée de l'*Ereignis*, peut-être plus radicalement encore hostile à celle de Hegel.

Benoît DONNET (CPGE, Clermont-Ferrand)

Esprit absolu

20. Paul A. KOTTMAN & Michael SQUIRE (dir.), *The Art of Hegel's Aesthetics. Hegelian Philosophy and the Perspectives of Art History*, Paderborn, Fink, 2018, 408 p.

Le sous-titre « la philosophie hégélienne et les perspectives de l'histoire de l'art » renseigne bien sur l'orientation de ce collectif interdisciplinaire réunissant et faisant dialoguer historiens de l'art et philosophes autour de la valeur scientifique des cours d'esthétique de Hegel. L'ouvrage fait suite à une « conversation » menée en Allemagne et à un colloque organisé à Londres par le philosophe américain Paul A. Kottman et l'historien de l'art britannique Michael Squire. Il témoigne à l'évidence de la vitalité des travaux autour de l'esthétique hégélienne dans le monde anglophone depuis quelques années (et de la vitalité de la réception allemande). La forme de la conversation évite l'usage dogmatique et permet une double démarche critique, qui met la philosophie spéculative à l'épreuve des travaux de l'histoire de l'art et de l'archéologie et réciproquement, dans un contexte scientifique marqué par une attention accrue pour la perspective globalisante en histoire. On ne peut que saluer cette initiative, qui prend au sérieux l'esthétique comme « science de l'art » et interroge avec pertinence ses fondements épistémologiques. L'une des spécificités de l'ouvrage est de s'attacher à la période classique, à ce que Hegel dit de la période égyptienne et de la

période gréco-romaine, et à la transition entre la forme symbolique et la forme classique. Cela conduit à mettre en question l'anthropologie présupposée par l'esthétique, le rapport de l'animal et de l'humain, de l'esprit et du corps. On trouve également le souci de lire la sculpture contemporaine – et pas seulement la peinture moderne – à partir du schéma narratif hégélien.

Les éditeurs font part en même temps de leur scepticisme concernant l'origine théologique, chrétienne-protestante, de certaines catégories esthétiques voire du cadre général de l'esthétique, qui marquerait l'ensemble du discours d'une forme de contingence. On pourrait alors se demander, après la lecture de l'ouvrage, s'il ne serait pas intéressant également de vérifier la validité de ces hypothèses sceptiques par une démarche empirique. Cela pourrait consister, par exemple, à élargir le cercle de la conversation à des participants non-européens ou non-occidentaux et à interroger plus avant les formes d'art non-occidentales. Car ce volume montre bien que la discussion est d'autant plus intéressante qu'il s'agit non pas de l'art gréco-romain, ou chrétien-romantique (un champ où l'esthétique hégélienne est supposée avoir une pertinence), mais de l'art égyptien et, d'une façon générale, de la forme d'art symbolique, qui apparaît comme l'une des catégories les plus actuelles et productives de Hegel.

Alain Patrick OLIVIER (Université de Nantes)

21. Eleonora CAMELLI, *Hegel et le signe d'Abraham. La confrontation avec la figure d'Israël (1798-1807)*, Paris, L'Harmattan, 2018, 168 p.

Dans *Hegel et le signe d'Abraham*, Eleonora Caramelli se propose d'interroger à nouveaux frais le rôle attribué au peuple juif dans l'œuvre hégélienne. Laissant délibérément de côté la question de l'antijudaïsme ou des philosophèmes antisémites de Hegel, l'auteure choisit de mettre en relief « le rôle parfois paradigmatique, voire spéculatif qu'Israël assume chez Hegel » (p. 8). Cette perspective a pour objectif de mettre en évidence « l'arrière-plan théologique » (p. 112) au cœur de la philosophie spéculative hégélienne. À cette fin, E. Caramelli repart de la période francfortoise de Hegel, notamment de *L'Esprit du christianisme et son destin* (première partie), et s'achemine jusqu'à la *Phénoménologie de l'esprit*, dont elle retient essentiellement le chapitre V, A pour traiter la question du jugement (deuxième partie), et le chapitre VI, C pour aborder l'enjeu du pardon et de la réconciliation (troisième partie).

Le livre rappelle que le peuple d'Israël a été pensé dès Francfort « sous le signe d'Abraham », comme figure personnifiée de la séparation et de la domination propre à la pensée d'entendement, qui fait violence à la réalité en lui imposant de l'extérieur l'universalité d'un concept à laquelle l'expérience résiste. Le peuple juif apparaît ainsi comme le peuple de la loi, et la critique de l'obéissance aveugle au légalisme juif communique chez Hegel avec la critique de la philosophie kantienne, caractérisée elle aussi par la légalité abstraite. L'originalité de l'ouvrage ne tient cependant pas à ces éléments bien connus, mais plutôt au fait qu'il insiste sur la nécessité d'en passer par ce moment de la loi et par la figure d'Israël pour atteindre la réconciliation de la pensée et de l'expérience. Cela amène l'auteure à mettre l'accent sur le lien positif qui unit, chez Hegel, l'Ancien Testament au Nouveau. Le dépassement de la loi doit en effet être conçu sur le mode d'une *Aufhebung* (p. 42) et non comme un abandon pur et simple, ce qui signifie que c'est depuis la loi qu'il s'agit de penser son dépassement, et que ce dépassement lui-même doit prendre la forme d'une « léga-

lité qui ôterait à la loi sa forme légale » (p. 39). C'est ainsi que le mouvement dialectique de la scission et de la réconciliation, propre à la philosophie spéculative, trouve dans la lecture hégélienne du destin des enfants d'Israël « l'expression d'une véritable expérience exemplaire » pour la pensée (p. 91).

Par sa démarche singulière, *Hegel et le signe d'Abraham* a le mérite de croiser certains thèmes rarement abordés par le commentaire hégélien : l'exégèse biblique, la question de la langue, la centralité de l'expérience dans l'œuvre hégélienne, le rôle des figures de pensée ou des personnages conceptuels dans l'élaboration de la philosophie spéculative. La richesse de ces thèmes aurait cependant mérité une conclusion qui permette d'en ressaisir l'unité et la cohérence en fin de parcours. Le lecteur pourra en effet ne pas être toujours convaincu du soubassement théologique de certains développements, en particulier dans les passages consacrés à la *Phénoménologie de l'esprit*, où quelques rapprochements pourront lui paraître légèrement forcés.

Jean-Baptiste VUILLEROD (Université Paris-Nanterre)

22. Nadine MOOREN, *Hegel und die Religion. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System (Hegel-Studien, Beiheft 66)*, Hamburg, Meiner, 2018, 253 p.

Issu d'une thèse de doctorat soutenue en 2016 à l'Université de Münster, le livre de N. Mooren se donne pour objectif principal de clarifier la célèbre thèse hégélienne selon laquelle religion et philosophie ont le même contenu, mais différent par la forme. Le plan de l'ouvrage est annoncé dès les premières pages : dans une première partie, religion et philosophie sont replacées dans la théorie de l'esprit absolu, ce qui permet de présenter leurs caractéristiques communes et leurs différences spécifiques ; une deuxième partie étudie, dans une perspective épistémologique, la manière dont elles se rapportent à leur contenu commun, ce qui est l'occasion d'une mise au point sur le type de savoir qui est en jeu dans la *Gemeinde* ; enfin, la troisième partie, sans doute la plus riche, accomplit le programme annoncé par le sous-titre de l'ouvrage en étudiant, à partir de la *Science de la logique*, la signification du couple forme/contenu et la manière dont il éclaire le rapport entre religion et philosophie, ainsi que les positions épistémologiques de Hegel sur la théologie et la philosophie spéculative.

L'exécution de ce programme est servie par une écriture très claire, qui a le mérite de faire régulièrement le point sur l'avancée du raisonnement. L'intérêt de cet ouvrage réside dans son approche essentiellement épistémologique : au plus loin de toute controverse religieuse, l'auteure prend au sérieux les affirmations hégéliennes selon lesquelles l'esprit absolu est essentiellement un type de *savoir*, et construit à partir de là une interprétation résolument non-métaphysique, qui s'appuie notamment sur d'utiles analyses sémantiques visant à dégager les différentes significations d'un terme (par exemple « savoir ») dans le corpus hégélien. Il est intéressant de voir une représentante du courant « non-métaphysique » s'attaquer à la religion : cela renouvelle les questionnements hérités des approches antérieures, qu'elles soient historiques (Jaeschke) ou théologiques (par exemple, Küng ou Brito).

Ce travail s'expose cependant à un certain nombre d'objections. Premièrement, il ne traite que de la religion chrétienne : certes, il s'agit de la religion « accomplie », c'est-à-dire dans sa figure vraie, mais le soin que met Hegel à pister la formation de l'esprit absolu dans la religion déterminée est-il si anecdotique qu'il ne mérite aucune

mention ? Deuxièmement, la constitution du corpus étonne : l'auteur ne se réfère qu'à l'*Encyclopédie* et au manuscrit des *Leçons sur la philosophie de la religion* de 1821, sans tenir compte des *Nachschriften* pourtant éditées dès les années 1980, et, surtout, sans jamais justifier ce choix pourtant discutable. Troisièmement, la bibliographie apparaît étonnamment pauvre en littérature secondaire, y compris germanophone (sans même parler des publications francophones, totalement ignorées) : l'auteur se prête peu au jeu du débat interprétatif, et ne mentionne pas les commentateurs qui l'ont précédée dans les voies qu'elle emprunte (par exemple, p. 112-113, on peut avoir l'impression que l'emploi du terme « institution », tel que défini par les sociologues Berger et Luckmann, est une originalité de l'ouvrage : c'est faire peu de cas des travaux de Henrich ou Kervégan). En particulier, l'absence de toute référence aux débats théologiques autour de la philosophie hégélienne de la religion (on cherchera en vain les noms de Barth, Jüngel, Balthasar ou Küng) apparaît comme un manque dans une étude dont la distinction de la philosophie et de la théologie constitue un enjeu explicite. En revanche, la culture « analytique » de l'auteur informe l'ouvrage de part en part, marquant une tendance à nourrir le commentaire hégélien de ressources puisées chez Wittgenstein, Putnam ou Frege (il est au demeurant révélateur que les deux commentateurs hégéliens les plus cités soient Quante et Halbig). Non seulement le profit de cette approche peine à apparaître, mais elle peut même s'avérer décevant. Ainsi p. 44 : le passage sur la confession fait référence à la théorie des actes de langage, mais ne dit mot de la culture confessionnelle protestante qui rend possible une telle focalisation sur l'acte de la confession d'une doctrine, sur laquelle Hegel s'est d'ailleurs lui-même exprimé dans un texte jamais cité par l'auteur, l'*Oratio* pour le tricentenaire de la Confession d'Augsbourg (cf. les travaux de Ph. Büttgen). En privilégiant la philosophie analytique du *XX^e* siècle et une base textuelle très restreinte, ce type d'étude risque de perdre de vue les ressources les plus utiles à la compréhension de Hegel, à savoir le corpus hégélien lui-même, et son contexte historique (qu'il est du reste particulièrement important de considérer pour ce qui touche au problème de la religion). Du point de vue du recenseur, ces différentes difficultés ne sont pas sans limiter l'apport de cette interprétation d'inspiration analytique à la lecture de Hegel.

Victor BÉGUIN (Université de Poitiers)

23. Jon STEWART, *Hegel's Interpretation of the Religions of the World: The Logic of the Gods*, Oxford, Oxford University Press, 2018, 352 p.

Dans cet ouvrage, Jon Stewart revisite l'interprétation traditionnelle du statut de la religion et du divin chez Hegel. Selon l'A., la littérature secondaire a largement passé sous silence l'intérêt que Hegel porta aux diverses religions du monde qu'il examina dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion*. Les commentateurs ont essentiellement focalisé leur attention sur deux moments des *Leçons*. D'une part, ils se sont penchés sur le premier moment, consacré au concept de la religion, où Hegel examine la nature de la religion, avance sa propre méthode spéculative, et détermine le rapport entre la philosophie et les autres formes du savoir. Ce faisant, l'exégèse a manqué la dimension historique de la réalisation du divin qui s'accomplit parmi les peuples. D'autre part, le second pan de la littérature n'a pris en considération que le dernier moment de ces mêmes *Leçons*, celui dédié au christianisme. Elle estime que

la défense de Hegel en faveur du christianisme constitue un moment qui se suffit à lui-même et que les autres religions sont subsidiaires.

À rebours de cette tendance, l'A. examine dans le détail ces diverses religions du monde réunies sous le moment de « la religion déterminée », étape de la particularisation du divin. Ce moment est divisé en deux parties : les religions de la nature d'un côté (comme moment de la conscience), et de l'autre les religions de l'esprit (comme moment de la conscience de soi). Les religions naturelles, dans lesquelles le divin est un objet de la nature, contiennent le stade magique, ensuite les trois religions orientales que sont la religion chinoise, l'hindouisme et le bouddhisme, et enfin les trois religions transitionnelles formées par le zoroastrisme, la religion syrienne et la religion égyptienne. Les religions de l'esprit, quant à elles, sont le judaïsme, le polythéisme grec et le polythéisme romain. La thèse générale de l'A. est qu'il est primordial d'étudier ce moment fini de particularisation du divin afin de saisir pour quelle raison Hegel en arrive à penser le christianisme comme la religion vraie et libre. Le développement historique des autres religions renferme un double développement logique par lequel le divin et l'humanité atteignent ensemble la liberté de la conscience de soi par un affranchissement progressif à l'égard de leur aliénation initiale.

Mais quel est donc l'objet de cette logique suivant laquelle Hegel organise ses *Leçons*? D'après l'A., les religions du monde se développent historiquement en parallèle au développement de l'esprit. Dès lors, si au travers de la réalisation historique de l'Esprit, c'est également la liberté humaine qui s'approfondit, alors le développement des religions participe de plein droit de ce processus de libération des peuples. La réalisation du divin épouse la réalisation de la liberté humaine. Dans ce cadre, l'A. passe en revue les diverses religions et cherche à comprendre la nature de la liberté qu'elles atteignent au cours de l'histoire. Toutefois, c'est avec le christianisme, par la Révélation, que l'humanité saisit sa propre valeur infinie et absolue, et que le divin lui-même se sait et est esprit. Certes le judaïsme et les polythéismes grec et romain franchissent la forme de la conscience de soi, mais seulement de manière encore inadéquate. Ce n'est qu'avec le christianisme que la réconciliation se produit concrètement, car les hommes sont conscients d'eux-mêmes en tant qu'ils sont pleinement reconnus comme libres par Dieu qui se fait homme parmi les hommes.

Enfin, du point de vue de la méthodologie, l'A. mobilise, outre les *Leçons sur la philosophie de la religion*, l'ensemble du corpus hégélien afin de déterminer la relation entre l'histoire des peuples et leur conception du divin ainsi que les évolutions de Hegel à ce sujet. Ensuite, il s'intéresse, pour chacune des religions, aux diverses sources dont Hegel disposait et qu'il mobilisa. À ce titre, l'A. rappelle que le XIX^e siècle signe l'émergence de l'orientalisme et que Hegel est un témoin privilégié de cet essor qui voit naître en Europe un intérêt prégnant pour les autres cultures. Hegel, à titre d'exemple, a pris position en faveur de Creuzer qui soutenait que les origines du christianisme et du judaïsme peuvent être trouvées dans l'Inde ancienne. En conclusion, l'A. soutient que Hegel fut l'un des premiers à considérer l'importance d'autres religions que le christianisme, et en particulier les religions non occidentales. Ainsi, Hegel « a anticipé les développements de notre monde moderne, reconnaissant le besoin d'un dialogue religieux qui va au-delà du Christianisme » (p. 303).

Remy RIZZO (Université de Liège)

24. Thomas OEHL & Arthur KOK (dir.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Leiden-Boston, Brill, 2018, xxii-934 p.

Cet imposant volume, qui avoisine le millier de pages, recueille 36 variations autour de l'un des thèmes les plus mystérieux et les plus décisifs de l'hégélianisme : le rapport entre esprit objectif et esprit absolu. L'efficace introduction des éditeurs, en plus d'offrir un utile survol du contenu des contributions, situe ce thème à la fois dans le système de Hegel et dans le moment interprétatif actuel. Il en ressort que le problème posé par l'articulation subtile entre l'esprit objectif et l'esprit absolu, qui a souvent mobilisé l'ingéniosité des commentateurs, présente un défi spécifique pour tout un pan de la littérature hégélienne contemporaine, celui qu'unifie un même souci d'« actualisation » : dans un espace identifié par les éditeurs comme « post-habermassien », on s'est surtout, d'après eux, préoccupé du social et de son historicité, ce qui a conduit à se désintéresser de ce que Hegel range sous la rubrique « esprit absolu », stigmatisé comme « métaphysique » et/ou simplement réduit à sa dimension socio-historique.

Cet angle mort du commentarisme (déjà identifié dans des termes proches par *H. F. Fulda* en ouverture d'un article de 2003, dont la reprise ouvre le présent volume) est ici mis au cœur du volume, auquel il donne sa problématique directrice, ainsi formulée par les éditeurs : « la société et l'histoire sont-elles ou non les horizons ultimes de validité et de description de tout ce qui est spirituel ? » (p. 2) Ou encore, pour le dire en termes d'exégèse hégélienne : comment faire droit à la fois à l'autonomie relative de l'esprit objectif et de l'esprit absolu (*i. e.* au fait que l'art, la religion et la philosophie soient conçus par Hegel sous une espèce différente des phénomènes simplement « historico-mondiaux »), et à leur articulation (l'esprit absolu ayant manifestement son site dans l'esprit objectif, comme en témoigne l'historicité de ses trois figures) ? On saluera une telle réflexivité, qui honore d'autant plus les éditeurs qu'elle fait parfois défaut aux tendances « actualisantes » de l'hégélianisme contemporain, ainsi que le choix résolu d'une perspective *associant* – et non opposant – sensibilité aux résonances actuelles de Hegel et solidité de l'ancrage historique, philologique et systématique (selon diverses nuances déclinées au fil des contributions). C'est donc à la fois le problème traité – à tous égards central – et la posture méthodologique adoptée – à la fois pluraliste et rigoureuse – qui font l'intérêt de ce volume : son principal mérite est sans doute de s'atteler (avec plus ou moins de bonheur selon les articles, nécessairement inégaux) à *prendre au sérieux* (p. 3) l'esprit absolu, en mettant à distance les connotations métaphysiques ou théologiques charriées par cette locution, sans pour autant verser dans un déflationnisme qui, à force de vouloir rendre Hegel acceptable, parvient surtout à le rendre inintéressant.

Les contributions, qu'il est impossible de résumer ici, se distribuent selon un plan en six parties habilement conçu, dont le principe général est celui d'une multiplication des approches : le rapport entre esprit objectif et esprit absolu est au cœur de tous les articles, mais il sera abordé successivement (1) depuis la *Phénoménologie de l'esprit*, (2) depuis l'esprit objectif (ce qui est notamment l'occasion de revenir à nouveaux frais sur le rapport entre État et religion ; relevons ici la thèse de *T. Dangel*, qui soutient que leur réconciliation ne peut s'opérer que dans la philosophie), (3) depuis l'esprit absolu (selon quatre ponctuations : généralités, art, religion, philoso-

phie, ce qui permet notamment d'utiles mises au point sur l'art à l'époque moderne ou la mort de Dieu), (4) depuis la transition systématique de l'un à l'autre (avec en particulier un remarquable article d'*A. Arndt* sur « l'accomplissement de l'esprit absolu dans l'esprit objectif »), (5) depuis divers éléments de contexte, et (6) depuis la philosophie analytique. Il est toutefois regrettable que la littérature francophone ne soit jamais mentionnée, et cela d'autant plus que les positions défendues par Bourgeois dans son classique *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel* auraient mérité d'être discutées. En outre, l'intérêt qu'il y a à mêler Hegel aux courants et aux débats analytiques contemporains n'apparaît pas flagrant ; on sera cependant sensible aux manières analytiques de commenter Hegel esquissées dans les articles de *P. Stekeler-Weithofer* et *C. G. Martin*, qui se veulent (au moins partiellement) immanentes et pourront, à ce titre, intéresser les plus réticents à ce genre d'approche. L'ouvrage remplit donc son objectif, en offrant à la fois un point de départ solide pour l'étude du rapport entre esprit objectif et esprit absolu chez Hegel, et un panorama des différents types d'interprétations et d'usages auxquels se prête actuellement l'hégélianisme sur ce point.

Victor BÉGUIN (Université de Poitiers)

Hegel en perspective

25. Glenn Alexander MAGEE (dir.), *Hegel and Ancient Philosophy. A Re-Examination*, New York-London, Routledge, 2018, 207 p.

Ce livre rassemble les actes du colloque de la Hegel Society of America de 2016. Il se présente comme un réexamen conjoint de l'interprétation hégélienne de la philosophie antique et des prises de position plus ou moins récentes à l'égard de cette interprétation. Les treize textes réunis montrent que la manière dont Hegel comprend les premiers philosophes occidentaux est réellement éclairante, mais jette également une lumière instructive sur la façon dont le système hégélien est construit.

La plupart des contributions portent sur le lien entre Aristote et Hegel. *A. German* discute d'abord des raisons qui poussent Hegel à introduire le mouvement dans le divin aristotélicien : parce qu'Aristote affirme que le divin est vivant, son *energeia* participe, selon Hegel, au mouvement dialectique de la contradiction. *J. Mendelsohn* explicite ensuite la proximité d'Aristote et Hegel lorsqu'ils s'affrontent à la question de la détermination : ils ont tous deux recours à l'« argument du dépouillement » (*stripping argument*), qui montre que la détermination de la substance (*hupokeimenon*) chez Aristote demande la quiddité (*to ti ên einai*), et celle de l'être chez Hegel, l'essence (*Wesen*). *A. de Laurentiis* insiste pour sa part sur la conception hylémorphique et entéléchique de l'âme présente chez Aristote, que l'*Encyclopédie* de Hegel développe jusqu'à son accomplissement dans l'esprit. Après quoi *A. Barba-Key* soutient que Hegel et Aristote ont en réalité un point de vue très similaire sur les parties de l'âme : tous deux présentent l'unité de l'âme à partir d'un holisme systématique et d'une intégration de ses différents « moments ». *R. D. Winfield*, quant à lui, insiste sur ce qu'il y a d'arbitraire à faire reposer la philosophie sur le principe de contradiction, comme c'est le cas chez Aristote, Sextus Empiricus et Kant, alors que Hegel réfute ce principe en faisant débiter la philosophie par l'indétermination. *F. Orsini* traite ensuite de la hiérarchisation des activités

humaines (théorie, *praxis*, *poièsis*) chez Aristote, pour montrer comment Hegel à la fois dissout et reconstruit ces distinctions. Finalement, *A. Nuzzo* montre que la succession « droit abstrait – moralité – vie éthique » des *Principes de la philosophie du droit* est ancrée dans le livre I des *Politiques* d'Aristote, critiquant par là Kant et sa moralité abstraite car non actualisée.

Trois auteurs traitent du lien entre Hegel et Platon/Socrate. D'abord, *P. T. Wilford* montre que même si Hegel admire Schiller et sa critique du kantisme, son insistance sur la beauté comme source de moralité est anachronique et perd de vue l'importance du procès de Socrate faisant jouer la *Moralität* contre la *Sittlichkeit* athénienne, dont l'État moderne seul permet l'unité. Ensuite, *J. O'Neill Surber* défend l'idée selon laquelle Hegel fut le premier penseur moderne à lire les dialogues de Platon de manière sérieuse et philosophique, en inventant une lecture « synoptique » qui jette les bases des interprétations ultérieures. Enfin, *L. Bruce-Robertson*, contre Rorty et Brandom par exemple, démontre que le principe du système hégélien est une prise en charge de la conception de la philosophie platonicienne entendue comme science du Bien, Hegel répondant au problème du *chorismos* de l'intelligible et du sensible posé par le *Parménide*.

Ces textes sont encadrés par deux études sur les Présocratiques et une sur le stoïcisme. *R. Metcalf* analyse comment les bases de l'interprétation hégélienne de Xénophane l'ont empêché d'apercevoir son caractère innovant par rapport aux autres Présocratiques, notamment les Éléates. *A. A. Davis* se tourne quant à lui vers Anaxagore : si Hegel insiste dans ses *Leçons* sur les lacunes du *Noûs* ainsi que sur le caractère spéculatif de la vie selon Anaxagore qui unit une pensée objective ionienne à une liberté subjective athénienne, il le fait finalement pour mieux affirmer la force spéculative d'Aristote. Enfin, *B. Ferro* offre quelques clés de lecture à propos de l'interprétation hégélienne du stoïcisme et des implications de ce moment de suppression de l'objectivité dans l'histoire de la philosophie.

L'ouvrage aurait gagné à faire intervenir les interprètes francophones de Hegel qui ont déjà fait des rapprochements pertinents entre ce dernier et les penseurs grecs antiques, mais il offre tout de même des pistes de réflexion fécondes.

Antoine CANTIN-BRAULT (Université de Saint-Boniface)

- 26.** Guido FRILLI, *Ragione, Desiderio e Artificio. Hegel e Hobbes a confronto*, Firenze, Firenze University Press, 2017, 252 p.

Le rapport entre donné et construit est le motif choisi par G. Frilli dans cet ouvrage pour développer une étude comparative des philosophies de Hegel et Hobbes. Le dialogue entre les deux auteurs se concentre notamment sur le principe moderne du *verum et factum convertuntur*, principe selon lequel la raison humaine ne connaît que ce qu'elle produit, dont Hobbes, selon Frilli, aurait été le véritable promoteur bien avant Vico. En revanche, Hegel, qui fut à deux siècles de distance héritier du même principe, se serait montré incapable d'en résoudre les apories. Raison, désir d'auto-affirmation et artifice, comme l'indique le titre du livre, sont les trois concepts fondamentaux sur lesquels repose l'analyse de Frilli, afin d'approfondir la relation problématique qui subsiste entre les deux auteurs.

Dans le premier des six chapitres qui composent l'ouvrage – intitulés respectivement « Raison », « Désir », « Reconnaissance », « Culture », « Droit » et « Souveraineté » – Frilli réfléchit au rapport entre la *ratio* hobbesienne, raison calculatrice et artifi-

cielle, et la *Vernunft* hégélienne, expression du mouvement dialectique des choses, dans le but de montrer qu'en dernière instance les deux philosophes partagent l'idée selon laquelle la raison serait essentiellement productive et créatrice.

Mais si, au sein de l'anthropologie de Hobbes, la raison est, d'une part, instrument asservi au désir d'auto-affirmation et, de l'autre, réarticulation artificielle de la réalité naturelle, chez Hegel le rapport entre désir et raison est caractérisé par l'absence de toute solution de continuité, dans la mesure où le désir (*Begierde überhaupt*) représente l'incarnation immédiate – et initialement insatisfaisante – de la raison elle-même, destinée quant à elle à se révéler progressivement en lui.

C'est à partir de là que Frilli souligne une distinction cruciale entre les philosophies de Hobbes et de Hegel concernant la compréhension spéculative de l'essence de la subjectivité. Le concept d'artifice, en tant que raison qui s'oppose à la nature, permet de préciser le caractère de cette divergence, dans la mesure où, pour Hobbes, l'artifice incarne la violence « seconde » qui s'exerce sur la violence naturelle et n'est jamais une « seconde nature » dans le sens que Hegel attribue à cette notion. Frilli souligne donc en quoi l'opposition nature-artifice chez Hobbes est antithétique de l'ambivalence de la *Vernunft* hégélienne. En effet, pour Hegel, la *Vernunft* s'articule de manière dialectique et donc évolutive puisqu'elle est censée libérer progressivement l'être humain du conditionnement des pulsions et des besoins donnés. Toutefois, le propos hégélien à cet égard demeure indémontré selon l'auteur. D'où, par conséquent, la valorisation par Frilli de la pensée hobbesienne contre Hegel : Hobbes, mieux que Hegel proposerait une philosophie capable d'assumer l'écart indépassable entre le donné et la construction, et de tirer profit de sa dimension antithétique dans le cadre de son propre édifice spéculatif.

Jamila MASCAT (Utrecht Universiteit)

27. Norbert WASZEK (dir.), *G. W. F. Hegel und Hermann Cohen. Wege zur Versöhnung. Festschrift für Myriam Bienenstock*, Freiburg-München, Alber, 2018, 270 p.

Il est à peu près inévitable qu'un volume d'hommages tire son unité des travaux de celui ou celle qu'il entend honorer. C'est le cas ici, où les articles se répartissent en deux catégories correspondant aux deux grands axes qui ont guidé les recherches de M. Bienenstock : la philosophie de Hegel d'une part, la pensée juive moderne, et en particulier celle d'H. Cohen de l'autre. Les textes consacrés à Hegel traitent de thèmes variés : les débuts de l'histoire universelle (*B. Bourgeois*), les rapports éthicité/moralité (*Ch. Bouton*), le rapport à Aristote et le rôle de la finalité (*C. Melica*), la source du désaccord entre Hegel et Schelling (*W. Schmied-Kowarzik*), la dimension fondamentalement religieuse de la philosophie hégélienne, que *L. Siep* met en évidence en se référant à la célèbre étude d'E. Fackenheim sur ce point, la postérité de l'esprit objectif à travers les lectures qu'en proposent des disciples de Herbart comme Th. Weitz et M. Lazarus (*J.-F. Goubet*). Ces analyses montrent toutes à quel point les travaux d'édition et d'interprétation de M. Bienenstock ont contribué à enrichir et à renouveler les perspectives de la recherche hégélienne. Il en va de même dans le cas de Hölderlin, chez lequel *G. Kurz* montre l'importance du thème du besoin, nourri d'emprunts à Schiller ; ou dans celui de Heine, dont *N. Waszek* souligne, en examinant sa lecture de Lessing et de Mendelssohn, que sa pensée s'inscrit dans la continuité de l'héritage de l'*Aufklärung*. Trois articles (*P. F. Fiorato*,

H. Holzhey, D. Hollander) sont consacrés à Hermann Cohen – sa lecture de la philosophie de l'histoire de Kant, sa réinterprétation des objets traditionnels de la métaphysique pré-kantienne que sont l'âme et Dieu, la cohérence d'une attitude qui, tout en critiquant la politisation du judaïsme chez Spinoza, en propose cependant une interprétation « politique » qui y discerne une religion universaliste de la raison. Les deux derniers textes sont consacrés au philosophe israélien Shmuel Hugo Bergmann (1883-1975) (*D. Bourel*) et aux transformations qu'a connues le thème de la Terre promise, au long de l'histoire du christianisme et du judaïsme (*G. G. Stroumsa*). Reste à souhaiter que ces contributions favorisent la possibilité de la « réconciliation » entre la pensée de Hegel et celle de Cohen, dont N. Waszek affirme, dans son introduction, qu'elle constitue le « fil directeur » des recherches de M. Bienenstock.

Jean-Michel BUÉE (Lyon)

28. Georg LUKÁCS, *Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand*, trad. Jean-Pierre Morbois, Paris, Éditions Critiques, 2017, 100 p.

Les Éditions Critiques donnent à lire pour la première fois en français, dans une traduction de Jean-Pierre Morbois, deux textes de Lukács publiés en 1943 et qui traitent des rapports des pensées de Nietzsche et de Hegel au fascisme allemand, c'est-à-dire à l'idéologie nationale-socialiste. Ces deux courtes études, des textes de combat rédigés alors que Lukács se trouve en URSS (où il réside depuis 1933), constituent une voie d'entrée pertinente dans l'œuvre de ses années d'exil et en particulier dans ses travaux d'histoire de la philosophie, leur réunion en un volume évoquant habilement le diptyque majeur que forment *Le Jeune Hegel* (1948) et *La Destruction de la raison* (1954).

Là où le premier texte, « Le fascisme allemand et Nietzsche », montre comment l'œuvre nietzschéenne a contribué à la constitution d'une atmosphère intellectuelle favorable à l'installation du national-socialisme au pouvoir, le second texte, « le fascisme allemand et Hegel », soutient quant à lui que la pensée hégélienne, de par son fond éminemment rationaliste, ne pouvait être absorbée par le fascisme allemand. On ne trouve pas ici une étude de la philosophie hégélienne, mais un tableau des principales incompatibilités entre celle-ci et l'idéologie nationale-socialiste : Lukács entend montrer comment la pensée de Hegel résiste à certaines de ses appropriations et n'autorise pas toutes les réceptions. Trois éléments, dont l'étude détaillée a été faite dans *Le Jeune Hegel*, sont ici soulignés : la place de la rationalité et de la scientificité, la conception à la fois unitaire et dialectique du processus historique, et la théorie du droit et de l'État. Ainsi le néo-hégélianisme, dont le sens historique réside pour Lukács dans une vaine tentative de conciliation avec le fascisme, repose-t-il sur une lecture de Hegel qui en expurge son rationalisme, la dialectique, ou encore le rôle dévolu à l'idée de progrès historique. Notons que si Lukács rejoint en de nombreux points le combat intellectuel de la III^e Internationale, ses textes n'en marquent pas moins un écart vis-à-vis des conceptions soviétiques officielles, notamment par la reconsidération de la place de Hegel dans l'histoire de la philosophie, et par la substitution de l'opposition entre rationalisme et irrationalisme à l'opposition – alors structurante pour le discours stalinien – entre matérialisme et idéalisme.

La traduction de Jean-Pierre Morbois a l'indéniable mérite de rendre ces textes accessibles en français. On pourrait cependant juger qu'outre quelques coquilles qui portent parfois préjudice au sens, certains choix de traduction sont coûteux pour la

cohérence du propos lukácsien. Le cas le plus notable est la traduction de l'expression *Weltanschauung* (de provenance hégélienne) par « conception du monde » au lieu, par exemple, de « vision du monde » – un choix qui, défendable dans d'autres contextes, fait disparaître la distinction entre les intentions théoriques conscientes d'un auteur (généralement désignées par les termes *Auffassung* ou *Konzeption*) et la signification objectivement présente dans l'œuvre, souvent inconsciente et révélée par son influence historique (*Weltanschauung*), ce qui rend difficilement compréhensible le statut des critères lukácsiens du rationalisme et de l'irrationalisme (au premier rang desquels la place offerte respectivement à la pensée conceptuelle et à l'intuition). On se permettra également de signaler une erreur de datation dans la très succincte présentation des textes : ils paraissent pour la première fois dans une revue en 1943, puis sont repris dans le recueil *Schicksalswende* en 1948. Plus généralement, si quelques notes biographiques éclairent utilement les références de Lukács au fil du texte, la courte chronologie livrée en fin d'ouvrage ne suffit pas à restituer les circonstances de l'écriture, et une introduction historique plus substantielle aurait été bienvenue.

En effet, le caractère polémique des écrits de Lukács n'entame en rien leur profond intérêt théorique, dès lors qu'un travail rigoureux et critique vient garantir une édition à la hauteur de leurs ambitions et enjeux historiques, tout comme des vives polémiques qu'ils ont nourries. Qu'elles suscitent l'agacement ou l'adhésion, les lectures lukácsiennes présentent l'immense intérêt de nous inviter à aborder les textes philosophiques non comme de simples objets livresques, mais comme des pensées susceptibles d'usages et de mésusages, et à questionner leur actualité tant intellectuelle que politique. On ne peut donc qu'espérer que la lecture de ce petit volume suscitera l'envie de lire ou relire les grandes œuvres lukácsiennes d'histoire de la philosophie, tout particulièrement *Le Jeune Hegel*, où la méthode matérialiste et l'horizon marxiste du propos nourrissent une approche novatrice et stimulante sans rien céder au réductionnisme que l'on attribue – parfois à raison – aux lectures marxistes de la période.

Alix BOUFFARD (Université de Strasbourg)

29. Russel ROCKWELL, *Hegel, Marx, and the Necessity and Freedom Dialectic. Marxist-Humanism and Critical Theory in the United States*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2018, 241 p.

L'ouvrage de Rockwell vise la réhabilitation d'une perspective hégéliano-marxienne qu'il s'agirait de sauver de ses propres erreurs. En cela, l'étude du texte hégélien reste largement soumise au prisme interprétatif de la transformation sociale qui anime la pensée marxienne. La question est de savoir dans quelle mesure l'hégélianisme peut servir de modèle pour penser le changement social et rendre compte de la dynamique interne aux sociétés capitalistes. D'un côté du spectre, pour l'auteur, Marcuse constituerait l'exemple type d'une théorie critique répondant par la négative : pour Hegel, la liberté se situe entièrement du côté de la contemplation intellectuelle, d'une raison repliée sur soi, qui constitue, selon Marcuse, l'aveu implicite d'une défaite de la raison et de la liberté dans l'ordre du réel. À l'autre bout du spectre, Raya Dunayevskaya, figure centrale de l'humanisme marxiste américain, interprète la philosophie de Hegel comme un puissant moteur de changement social. Les chapitres 1, 2 et 6 seront ainsi consacrés aux relations épistolaires et intellectuelles

qu'entreprendront ces deux penseurs et qui seront particulièrement marquées par les désaccords. Entre ces deux options, l'auteur opte clairement pour la seconde. À ses yeux, Marx a, tant dans les *Grundrisse* que dans le *Capital*, révisé ses critiques antérieures faites à l'encontre de Hegel et par-là rendu sa théorie de la maturité conforme à la pensée hégélienne. Il s'est en outre inspiré de la dialectique entre nécessité et liberté chez Hegel pour concevoir non seulement la dynamique interne du capitalisme, mais encore la transition vers une société post-capitaliste. Les spécialistes de l'œuvre hégélienne considéreront sans doute que l'ouvrage n'échappe pas à une certaine approximation lorsqu'il s'agit de restituer la position de Hegel quant à l'articulation dialectique du rapport entre nécessité et liberté (ch. 3). En cela, la critique que l'auteur formule à l'endroit de l'interprétation marcusienne de ce rapport chez Hegel n'est pas entièrement convaincante. L'auteur l'est beaucoup plus lorsqu'il s'agit de faire la critique des interprétations marcusienne et habermassienne de Marx (ch. 4 et 5). À la lumière des travaux de Moishe Postone, Rockwell montre bien en quoi le diagnostic que firent tour à tour Marcuse et Habermas quant à la désuétude du cadre théorique de Marx à l'aune du développement techno-scientifique contemporain est somme toute hâtif et ne rend pas justice aux thèses que Marx développe face à ces enjeux. Postone constitue à cet effet le socle interprétatif à partir duquel l'auteur analyse la théorie de la valeur et la conception du travail chez Marx. Les chapitres 7 et 8 offrent ainsi un bon résumé de l'ouvrage phare de Postone, *Temps, travail et domination sociale*. Partant de cette lecture du projet marxien, l'auteur entend montrer, contre Marcuse, que l'avènement du capitalisme n'implique pas le règne de la nécessité, mais qu'il y a au contraire, au sein même du capitalisme, une action réciproque entre liberté et nécessité. À cet égard, la philosophie hégélienne demeure pertinente pour une théorie critique d'inspiration marxienne qui aspirerait à saisir la dynamique interne du capitalisme et à en voir les possibilités de dépassement. L'auteur s'inscrit ainsi dans le sillon de Dunayevskaya et de sa volonté de faire de la philosophie hégélienne le vecteur d'une philosophie du changement social. Mais cette « traduction » sociopolitique de la pensée hégélienne, selon l'expression de Marcuse, est-elle bien nécessaire ? On a souvent l'impression que le geste hégélien est ici sorti de son contexte philosophique et évoqué comme figure tutélaire pour penser des enjeux qui ne sont plus tout à fait les siens, car c'est étonnamment des syllogismes finaux de la philosophie de l'esprit absolu qu'on cherche à tirer une théorie de l'émancipation politique. L'ouvrage reste néanmoins pertinent par son commentaire critique des positions défendues par Marcuse, Dunayevskaya, Habermas et Postone.

Emmanuel CHAPUT (Université d'Ottawa)

30. Arvi SÄRKELÄ, *Immanente Kritik und soziales Leben. Selbsttransformative Praxis nach Hegel und Dewey*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2018, 427 p.

L'ouvrage – dont le nom de l'auteur ainsi que les couleurs de couverture témoignent des ascendances finlandaises – concilie deux qualités que tout souvent oppose : rigueur analytique et profonde originalité. Comme le remarque Axel Honneth en préface, si le rapprochement entre Hegel et Dewey n'est en soi pas neuf (depuis notamment les travaux de James A. Good aux États-Unis et d'Emmanuel Renault en France), associer critique immanente et vie sociale a de quoi détonner parmi les débats contemporains en philosophie sociale, largement dominés par des positions post-métaphysiques et des questions de normativité. Grâce à une analyse fine et

détaillée de parties du corpus hégélien (la *Phénoménologie* pour l'essentiel) et deweyen (en particulier l'œuvre de maturité), l'A. démontre toute la pertinence d'un modèle de critique sociale revendiquant sur le plan métaphysique son « naturalisme ». Selon l'hypothèse développée de manière systématique par Särkelä, le « naturalisme rationaliste » de Hegel et le « naturalisme évolutionniste », post-darwinien, de Dewey participent d'un même « naturalisme historique » dont la conséquence la plus importante pour une philosophie sociale est de concevoir l'activité critique comme partie prenante et constitutive de la « vie sociale ».

La première partie est consacrée aux aspects méthodologiques liés à un tel projet de critique immanente. Särkelä retient de l'argument d'ouverture de la *Phénoménologie* que les normes de la critique sont inséparables d'une pratique auto-transformatrice. Une critique véritablement immanente se doit d'être « sans présupposés » (*vorraussetzungslos*). En *produisant* ses propres critères d'appréciation sans que des normes lui soient données par avance, elle s'apparente à un expérimentalisme radical. Seule l'expérience historique toujours rejouée d'une communauté critique formée du « pour la conscience » et du « pour nous » permet d'éprouver *en pratique* la validité des normes sociales. Celles-ci s'avèrent alors éminemment révisables parce que considérées en principe comme faillibles. La conception deweyenne de la philosophie comme « critique de la critique » ou « enquête dans l'enquête » (*inquiry into inquiry*) rejoint ici la méthode phénoménologique de Hegel et sa « science de l'expérience de la conscience ». Après avoir clarifié la méthode propre à une critique immanente, l'A. s'attaque à l'explicitation des présupposés métaphysiques d'une « critique sociale naturaliste » (139). L'idée de « pathologie sociale », d'après laquelle la société dans son ensemble est susceptible de souffrir de maux comparables (mais non identiques) aux maladies d'un organisme vivant, est au cœur de la deuxième partie. Pour Särkelä, une philosophie sociale qui prétendrait se démarquer d'une philosophie morale et politique normative ne peut pas ne pas être naturaliste. Reste à qualifier le type de naturalisme et de métaphysique qu'il lui faut adopter. Le « naturalisme historique » de Hegel et Dewey et leur métaphysique processualiste présentent l'avantage de ne pas être réductionnistes (l'esprit renvoie à un domaine de réalité supérieur à ceux du physique et de l'organique) tout en affirmant une continuité graduée entre nature et esprit, vie et société, causalité et normativité (198). De là, l'A. opère un renversement de l'organicisme sociologique qu'il attribue à Durkheim (et à Honneth) : la vie organique ne fournit pas par analogie le *modèle* d'une vie sociale 'saine', elle est au contraire un *symptôme* de sa morbide « dégénérescence » (*Ent-Artung*) (383). Il y a pathologie sociale lorsque la vie sociale « dégénère » en vie organique, c'est-à-dire chaque fois que son processus d'auto-transformation critique est bloqué au niveau de sa reproduction fonctionnelle. C'est que la vie sociale, à la différence de la vie organique, n'est pas faite seulement de fins (*Zwecke*) à remplir, mais aussi et surtout de buts significatifs (*Ziele*) à (re-)définir et à poursuivre au moyen de la coopération. Dans la troisième et dernière partie, l'A. défend, à partir d'une relecture d'un célèbre passage de la *Phénoménologie*, la thèse selon laquelle si les rapports de domination et de servitude constituent « les formes fondamentales de toute pathologie sociale » (333), c'est moins en raison de l'échec des protagonistes à réaliser la norme préétablie de la reconnaissance réciproque qu'en raison de leur stagnation mortifère dans une totalité fonctionnelle aux allures « dystopiques » où les moyens mis en œuvre par le serviteur sont institutionnellement

séparés des fins posées par le maître. Dewey se réappropriera le modèle de diagnostic critique élaboré par Hegel en contestant pour sa part la dichotomie institutionnalisée entre activité artistique et jouissance esthétique. Leur réunion supérieure dans l'idéal d'une communauté démocratique offre, de par sa capacité à intégrer les parts de reproduction et de transformation nécessaires à toute vie sociale, un traitement thérapeutique aux pathologies dont souffrent les sociétés. Chez Dewey, la critique sociale signifie ultimement l'art que déploie la vie sociale à se transformer en permanence.

Les objections que l'on est en droit d'adresser à l'A. reflètent la richesse de ses analyses et l'originalité de ses positions. On se demandera tout d'abord, à la suite de ses propres réflexions, jusqu'où le « naturalisme rationaliste » de Hegel relève d'un « naturalisme historique » affirmant, après Darwin, l'historicité de la nature. Il n'est pas sûr non plus que derrière la « seconde nature » de la vie éthique Hegel ait visé la répétition sans reste de la nature organique, sous la forme d'habitudes et de routines, dans le domaine social (318). Répondre à ces objections aurait supposé d'examiner plus avant le statut proprement spéculatif de la vie spirituelle comme vie organique « supprimée-conservée » (*aufgehobenes Leben*) (361), sa continuité et sa rupture vis-à-vis de la nature première.

Louis CARRÉ (F.R.S.-FNRS / UNamur, Esphin)

31. M.A.R. HABIB, *Hegel and Empire. From Postcolonialism to Globalism*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2017, 164 p.

Le débat controversé à propos de la conception du monde non-européen qui habite la philosophie de Hegel est le point de départ de l'ouvrage de M. A. R. Habib, dont l'objectif est d'interroger la nature et la portée de la dialectique hégélienne dans son rapport à l'histoire mondiale. D'un côté, l'auteur revient sur la façon dont Hegel a, dans sa *Weltgeschichte*, représenté l'Afrique (chap. 4), l'Inde (chap. 7) et l'Islam (chap. 9), ainsi que sur la manière dont il a abordé les sujets de l'esclavage et du colonialisme (chap. 6). De l'autre, l'ouvrage illustre la réception de la philosophie de Hegel au sein des études postcoloniales et des *global studies*, en approfondissant notamment la reprise hégélienne de F. Fanon dans *Peau noire, masques blancs* (chap. 5) et la lecture de la pensée historique de Hegel proposée par G. C. Spivak dans sa *Critique de la raison postcoloniale* (chap. 8).

La dialectique du maître et de l'esclave illustrée en amont dans les chapitres 2 et 3 fournit le prisme conceptuel pour comprendre le rapprochement entre dialectique et empire que l'auteur propose comme fil conducteur de son analyse. La thèse principale de l'ouvrage de Habib consiste à démontrer le caractère « intrinsèquement expansif et impérialiste » de la dialectique de Hegel en tant qu'expression de l'expansion du capitalisme moderne (p. 6). En ce sens, le développement dialectique du système spéculatif ainsi que le déploiement dialectique de l'esprit du monde, qui aboutissent à l'intégration progressive de tout élément donné extérieur, recouperaient le processus historique de constitution des empires.

Cependant, le propos de Habib n'est pas de dénoncer l'eurocentrisme de Hegel, mais plutôt de le constater, afin de souligner l'apport que la philosophie hégélienne pourrait par ailleurs fournir au domaine des études globales et postcoloniales. Si la dialectique incarne chez Hegel tant un principe d'appropriation que de reconnaissance, tant un processus d'assimilation que la manifestation de la liberté, il est pos-

sible, comme Habib le suggère, d'en faire un usage fructueux avec l'objectif de saisir les contradictions de la globalisation contemporaine et de repenser les cordonnées d'une histoire mondiale à l'aune d'un universalisme non-ethnocentrique.

Jamila MASCAT (Utrecht Universiteit)

32. Federico SANGUINETTI & André J. ABATH (dir.), *McDowell and Hegel. Perceptual Experience, Thought and Action*, Cham, Springer, 2018, 273 p.

Cet ouvrage collectif constitue la publication des actes d'un colloque sur Hegel et John McDowell qui s'est tenu au Brésil en 2015, en présence de l'auteur de *L'Esprit et le monde*. C'est d'ailleurs lui qui ouvre le volume (à la suite d'une introduction générale des éditeurs sur les principaux enjeux de sa lecture de Hegel) par un texte important qui concerne le projet général de la *Phénoménologie de l'esprit* (« What is the *Phenomenology* about? »), et c'est lui aussi qui le conclut par des réponses (souvent très fermes) aux diverses contributions de ce volume. Le corps de l'ouvrage se structure en quatre parties : le rapport de McDowell à Kant et Hegel (II), la question de l'expérience perceptive (III), la question de la pensée conceptuelle et de l'objectivité empirique, (IV) les rapports entre nature, seconde nature, raison et action (V). Certaines contributions (*S. Houlgate*, *R. Pippin*) sont déjà des « réponses » à McDowell, qui suscitent de nouvelles réponses de sa part, témoignant de son goût prononcé pour les débats autour de sa propre interprétation, originale et discutable à bien des égards, de la pensée de Kant et de Hegel.

L'introduction du livre présente avec clarté le contexte philosophique général d'une telle interprétation, insistant sur l'importance prise par la pensée hégélienne au sein de la philosophie analytique tardive. Elle reconstitue avec précision « l'engagement croissant » de McDowell dans la lecture de Hegel, depuis les allusions encore éparpillées de *Mind and World* (pourtant présenté par son auteur comme « des prolégomènes à une lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* ») jusqu'aux articles plus substantiels des années 2003-2009 (partiellement repris dans *Having the World in View*, 2009). S'inscrivant dans le sillage de la lecture de Hegel proposée par Robert Pippin (*Hegel's Idealism*, 1989), il propose de considérer sa philosophie comme une « radicalisation de Kant », plus particulièrement de la thèse de l'unité de l'aperception : le *Begriff* hégélien permettrait de retrouver une « contrainte externe » garante de l'objectivité de notre expérience du monde, qui serait non plus celle (subjective) des formes de la sensibilité, mais celle (objective) des normes conceptuelles constitutives de la pratique de la pensée. L'idéalisme hégélien, dans la mesure où il permet de justifier que notre esprit ait « prise » sur le monde, deviendrait ainsi le meilleur allié du réalisme du sens commun, pour peu que sa rhétorique spéculative soit dûment « domestiquée ». Cette hypothèse de lecture permet à McDowell de proposer une interprétation originale des sections de la *Phénoménologie de l'esprit* sur la « conscience de soi » et la « raison » (dans un constant dialogue critique avec Robert Pippin et Stephen Houlgate). Plus largement, dans ce même volume, il esquisse une interprétation générale du sens que Hegel donne au projet d'une « science de l'expérience de la conscience », qui insiste notamment sur l'idée d'un dépassement de la vie animale comme condition d'un rapport authentiquement spirituel au monde et sur l'inadéquation d'une telle science de l'expérience, présentée dans l'introduction et les premières sections de la *Phénoménologie*, avec le titre définitif (et la dernière partie) de l'ouvrage. Ainsi se trouve réactualisée l'hypothèse, devenue classique à la

suite des travaux de Theodor Haering, selon laquelle cet ouvrage aurait connu un changement de cap entre son élaboration initiale et son achèvement, la césure intervenant avec la section « L'esprit ».

L'ensemble du volume, qui est d'un excellent niveau, permet de mettre à l'épreuve la fécondité et les limites de l'interprétation de Hegel par McDowell. C'est aussi l'occasion d'envisager, au prisme d'une telle interprétation et de ses critiques, la manière dont la pensée hégélienne a permis à la philosophie anglo-américaine contemporaine de renouveler son approche de la perception, de l'intentionnalité et de l'action. Cela permet enfin d'envisager à nouveaux frais des questions qui hantent la réception contemporaine de la philosophie allemande moderne : le rapport de l'idéalisme et du réalisme, le lien entre le naturalisme et la « seconde nature », l'autorité des normes conceptuelles, les conditions de l'objectivité de l'expérience. McDowell nous permet d'entrevoir dans quelle mesure l'hégélianisme n'est pas forcément un mal, comme on l'a souvent cru depuis Russell, mais peut-être aussi, et avant tout, un remède : le moindre des paradoxes n'est pas de voir s'esquisser ici le portrait de Hegel en grand représentant de la « philosophie thérapeutique » post-wittgensteinienne.

Olivier TINLAND (Université Paul-Valéry-Montpellier)