

Trouble dans l'histoire de la philosophie de G. W. F.

Hegel. Questionner sa réception binaire en contexte postcolonial

MADÉNI CLAUDEL

Université Catholique de Louvain, Saint-Louis Bruxelles

Université Paris I Panthéon-Sorbonne

Résumé

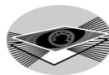
Cet article examine la philosophie de l'histoire de G.W.F. Hegel à partir de son traitement des cultures orientales et de la réception différenciée de ces textes dans l'Europe postmoderne. Il s'appuie sur le constat d'une crise actuelle des études hégéliennes, polarisées entre lectures internalistes et approches postcoloniales. En soulignant cette tension, encore peu étudiée, il s'agit de montrer que la façon dont Hegel représente le « monde oriental » (*orientalische Welt*) illustre de manière exemplaire une crise plus générale de la pensée philosophique européenne contemporaine (Hulin, 2001) dans son rapport aux textes fondateurs de la tradition occidentale. L'enjeu est de démontrer que cette dualité herméneutique ne relève pas seulement d'une divergence d'interprétation, mais révèle une remise en cause plus profonde de l'identité philosophique et culturelle de l'Europe, concomitante à un processus académique de décolonisation du savoir. L'article s'appuie sur l'évolution de la réception française de Hegel, envisagée comme point d'entrée pour proposer un éclairage original sur l'histoire interprétative européenne. Il se concentre plus particulièrement sur les textes de la maturité consacrés à la culture (*Bildung*) et aux cultures (*Ausbildung*), dont l'analyse éclaire les tensions contemporaines entre héritage philosophique occidental et perspectives postcoloniales.

Mots-clés: G.W.F. Hegel; réception contemporaine; crise; Europe; cultures; universalisme; trouble

©Madéni Claudel

Ce(tte) œuvre est mise à disposition selon les termes de la [Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

<http://interface.org.tw/> and <http://interface.ntu.edu.tw/>



European's philosophical identity in crisis. Challenging the binary reception of Hegel's philosophy in a decolonial context

MADÉNI CLAUDEL

*Catholic University of Louvain, Saint-Louis Brussels
Paris 1 Panthéon-Sorbonne University*

Abstract

This paper addresses the manner in which Hegel treated Eastern cultures in his philosophy of history, with particular attention to the European reception of his work. In a world on the path of decolonialization, the postcolonial lectures elucidate the imperialist presuppositions and colonial bias that strongly influenced Hegel's integration of non-Western cultures in his systematic conception of history. Once his foundational concept of the universal, which guided the development of the Spirit (Geist) in the world, has been relativized and has become a controversial notion, how might one interpret his approach to non-European cultures, originally relegated to the margins of his history of thought and of the world? It is therefore pertinent to inquire as to how one might re-read Hegel's philosophy of history from its internal logic, without reproducing the violent gesture that is characteristic of cultural domination. In this context, has the internal lecture of Hegel's treatment of Eastern cultures lost all its relevance and efficiency? The initial observation of this paper is that the global economy of contemporary Hegelian studies is experiencing a crisis. The field of commentary is characterized by a polarization between internalist and postcolonial readings of Hegel's philosophy of history. The aim of this paper is to demonstrate that the duality of Hegelian reception is a symptom of a deeper crisis in Europe's philosophical and cultural identity, occurring concurrently with the decolonization process of knowledge.

Keywords: G.W.F. Hegel; Universalism; History; Cultures; Postcolonial; Decolonial; Eurocentrism

©Madéni Claudel

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

<http://interface.org.tw/> and <http://interface.ntu.edu.tw/>

Trouble dans l'histoire de la philosophie de G. W. F.

Hegel. Questionner sa réception binaire en contexte postcolonial

Informée par le milieu historique, politique, culturel et par des représentations partagées à l'échelle des sociétés humaines, la réception d'auteurs passés n'est jamais neutre.¹ Dès lors, le travail du commentateur implique toujours une herméneutique, une réflexion sur soi et sur l'écart qui le sépare de son objet d'étude, qui sépare sa parole du discours étudié. Ainsi, en l'espace de vingt ans, la manière de lire et d'interpréter un texte philosophique peut radicalement changer. C'est le constat dressé par Michel Hulin, l'un des seuls chercheurs français à avoir consacré ses travaux au rapport de Hegel à l'Orient : entre 1979 et 2001, l'interprétation européenne du traitement hégélien des cultures non-occidentales a fortement évolué. Lorsqu'il s'attelle à la réédition de son texte, il remarque que ce qui « paraît avoir quasiment disparu dans l'intervalle, c'est une certaine attitude de supériorité condescendante par rapport à un Orient, supposé définitivement « dépassé », que Hegel avait léguée à la pensée européenne, du moins à ses courants dominants. Une véritable *crise de la réflexion philosophique contemporaine* est passée par là. Aussi peut-on espérer que sera mieux apprécié le regard (en partie) critique jeté à l'époque par ce petit livre sur la grandiose construction hégélienne ».²

Si notre rapport à Hegel a changé de sens, c'est que le contexte d'interprétation a, lui aussi, évolué. Pour nous, lecteurs du XXI^{ème} siècle, la réception de la philosophie de l'histoire de Hegel est marquée par un double contexte. D'abord, la période moderne de la colonisation est concomitante au moment où Hegel élabore ses théories historiques et

1 Madéni Claudel est aspirante du Fonds de la Recherche Scientifique – FNRS.

2 Hulin, 2001. [Nous soulignons]

INTERFACE

son traitement différencié des cultures, de ses premiers écrits de la période de Iéna où peut déjà se lire une certaine philosophie de l'histoire, jusqu'à sa formalisation dans les enseignements qu'il dispense à Berlin à partir de 1821. À ce contexte expliquant certains aspects colonialistes et eurocentrés de sa pensée, s'ajoute celui, au siècle suivant, de la décolonisation. Aux processus politiques d'émancipation des territoires coloniaux vis-à-vis des puissances colonisatrices un peu partout dans le monde, ont succédé des tentatives intellectuelles de décolonisation de la pensée et des savoirs. Notre rapport aux auteurs modernes canoniques de l'histoire de la philosophie occidentale ne peut plus faire l'économie de l'épaisseur de cette séquence historique. La dénonciation des dominations culturelles et politiques induite par la colonisation ne peut plus faire l'impasse sur l'implication de la science dans un tel projet colonial.³

L'orientalisme, façonné dans la modernité européenne et dénoncé comme reste persistant de colonialité dans le monde académique, est à l'origine d'un actuel *dualisme topique* dans la réception des thèses hégéliennes portant sur les cultures non-occidentales : a) aux lectures européennes *internes*, qui, en insistant sur la cohérence systématique de l'édifice hégélien, cherchent à donner un sens spéculatif à l'Orient comme une catégorie parmi d'autres, s'opposent désormais b) les lectures *externes*, qui lisent Hegel depuis un contexte postcolonial, insistant sur les préjugés culturels, orientalistes et eurocentrés du philosophe, allant parfois jusqu'à en faire un penseur inconséquent, de mauvaise foi dans l'intégration forcée d'un objet – l'Orient (*Die orientalische Welt*) – dont la force devrait le faire résister à sa subsomption logique.

La situation de crise qui caractérise le moment le plus actuel de cette histoire interprétative nous oblige à poser la question de savoir à quel degré d'extériorité, à quelle distance critique vis-à-vis de la pensée hégéli-

3 Edward Saïd l'a très bien montré dans *Orientalism* (1978), ouvrage pionnier pour les études postcoloniales : « Si l'on n'étudie pas l'orientalisme en tant que discours, on est incapable de comprendre la discipline extrêmement systématique qui a permis à la culture européenne de gérer – et même de produire – l'Orient du point de vue politique, sociologique, militaire, idéologique, scientifique et imaginaire pendant la période qui a suivi le siècle des Lumières. [...] L'orientalisme a une telle position d'autorité que je crois que personne ne peut écrire, penser, agir en rapport avec l'Orient sans tenir compte des limites imposées par l'orientalisme à la pensée et à l'action. » (Saïd, 2005, p. 15)

enne, une interprétation de son traitement de l'Orient doit aujourd'hui se situer pour rendre fidèlement compte de la logique immanente du système du philosophe, tout en prenant en compte le contexte postcolonial qui nous sépare de lui et implique une réévaluation de certaines de ses thèses. Comment conserver la pertinence des deux types de lecture, interne et externe, de l'histoire chez Hegel, en dépassant leur opposition crispée et parfois virulente, qui polarise actuellement le champ des études hégéliennes ? Dans un contexte où il est désormais acté que l'eurocentrisme fut « le meilleur alibi du colonialisme européen depuis la fin du XV^{ème} siècle » (Dastur, 2018, p. 8) comment, enfin – c'est peut-être la question la plus urgente – hériter d'une tradition interprétative européenne, constitutive d'une subjectivité épistémologique et culturelle aujourd'hui en crise, sans perpétuer et reconduire, par cet héritage même, la violence de la domination passée, dénoncée à juste titre par les travaux postcoloniaux ? La reproduction de cette violence semble en effet encore à l'œuvre là où l'on croit évincé tout rapport de domination : que l'on pense aux formations académiques universitaires, notamment françaises, où les cours de philosophies non-occidentales sont quasiment inexistantes, ou que l'on songe à la pratique philosophique, qui se fait et s'énonce dans un langage qui est lui-même investi d'une histoire culturelle particulière et qui, étant par définition performatif, rejoue une certaine partition des rapports interculturels.

Tout en prenant garde, avec la description de l'enchaînement colonialisme-orientalisme-postcolonialisme, à ne pas retomber dans la présupposition d'un schéma historique implacable et figé, lui-même eurocentré, nous tâcherons de ne pas en rester au diagnostic d'une crise dans l'histoire culturelle et intellectuelle de la pensée européenne. Il s'agira au contraire d'en indiquer une voie de sortie possible. Plutôt que d'abandonner le prisme de lecture internaliste qui a dominé la réception de Hegel en Europe et en France, il s'agit de penser la possibilité de *réformer* notre rapport au texte. Par la création conceptuelle d'un nouveau paradigme méthodologique et d'une nouvelle posture interprétative en histoire de la philosophie – que nous identifions au *trouble* – nous espérons contribuer à impulser un renouveau de la lecture internaliste des thèses de Hegel sur l'histoire et les cultures non-occidentales.

INTERFACE

Si le trouble est surtout reconnu comme un concept critique façonné par les études féministes (Butler, 1990) et éco-féministes (Haraway, 2016), il faut remarquer que celui-ci n'a été jusqu'ici que très peu mobilisé en histoire de la philosophie d'une part, et en tant que prétexte méthodologique d'autre part. Rigoureusement manié et justement appliqué, le concept détient cependant un potentiel épistémologique encore inexploré, ainsi que de précieuses ressources pour un renouveau interprétatif et exégétique des textes philosophiques de la modernité européenne. Encore globalement étranger aux études hégéliennes⁴, il renvoie dans son usage courant à une double acception : a) objectivement, il est un certain état de perturbation, de déstabilisation ou de conflit relatif à une situation donnée. Dans le même temps, au niveau subjectif, il est un état d'agitation, d'inquiétude, de confusion qui peut affecter l'individu, au niveau corporel et cognitif. Ainsi mobilisé dans le cadre de la réception hégélienne, il s'agira de l'ériger au rang d'outil exégétique, visant le rétablissement d'un terrain interprétatif commun entre les différentes lectures de Hegel, d'autant plus plausible que la signification du trouble est relativement univoque entre différentes langues, garantissant sa compréhension et sa saisie par différents horizons culturels et philosophiques. L'anglais « *trouble* » recoupe l'exacte définition du français « *trouble* » et renvoie aux mêmes synonymes (perturbation, conflit, désordre). En allemand, il est décliné en une multiplicité d'adjectifs variant en fonction du contexte : *verschwommen* (image ou liquide non limpide), *trüb* (lumière trouble), *gemischt* (pour un sentiment), *Störung* (sens psychique) *Trübung* (difficulté), *Verwirrung* (confusion, désordre) et enfin *Unruhe*, que nous privilégierons, insistant sur l'opposition avec la quiétude, le calme (*Ruhe*). Plus largement, la racine latine *turba*, (*agitation*, *désordre*, *foule*) est à l'origine des termes dans diverses langues indo-européennes dont les langues romanes, germaniques mais aussi indo-iraniennes, le sanskrit *tvarati* allant également dans le sens de l'agitation et de la perturbation.

4 À notre connaissance, une seule publication, qui a valeur d'exception, a jusqu'ici rapproché le nom de Hegel à l'idée de « trouble » (Žižek & Eikmeyer, 2021). Toutefois, son recours est plutôt polémique puisqu'il s'agit de mesurer ce que la philosophie de Hegel a de déstabilisant pour nos sociétés contemporaines.

1 La crise contemporaine de l'identité philosophique européenne : un diagnostic partagé

1.1 Hegel et le destin de l'Europe

Nombre d'ouvrages dans la littérature secondaire s'intéressent au destin que Hegel a réservé à certaines cultures dans l'histoire du monde à l'instar de *Hegel et le destin de la Grèce* (Janicaud, 1975) faisant date dans le champ des études hégéliennes en France. Peu nombreux sont cependant ceux qui ont pris en charge la question de savoir quel destin Hegel a lui-même façonné pour l'Europe. Et pourtant, comme le dit Alain, présentant dans ses *Idées* une « introduction à la philosophie », Hegel est sûrement celui, parmi les philosophes qui jalonnent l'histoire de la philosophie occidentale, « qui a pesé le plus sur les destinées européennes » (Alain, 1939, p. 7).

Considérée comme point d'aboutissement du parcours historique, lieu de la liberté des individus et de l'accomplissement ultime de l'esprit, l'Europe et en elle l'Allemagne naissante, se voit conférer par Hegel la tâche de faire vivre l'universel, à travers la concrétisation objective de ses idéaux dans ses institutions politiques, sociales, éducatives, culturelles et de leur rayonnement dans le monde. Mais l'Europe, conceptuellement élaborée et appelée de ses vœux par Hegel, est-elle devenue réalité ? Quelle Europe est née avec et à la suite de sa philosophie de l'histoire ? Si ses prétentions universalistes ont tristement servi la colonisation de peuples non-occidentaux par les empires européens au XIX^{ème} siècle, l'Europe de l'universalité théorisée par Hegel existe-elle encore et si oui, est-elle souhaitable ? Ces interrogations éminemment actuelles constituent le noyau de ce que nous interprétons comme une *crise de l'identité philosophique*, et plus largement culturelle, européenne. C'est le diagnostic que partagent des penseurs issus de traditions très diverses. Mais la convergence de leur diagnostic critique quant à l'état de crise de l'identité intellectuelle d'une Europe post-hégélienne, n'a, à notre connaissance, pas jusqu'ici été mise en lumière.

INTERFACE

1.2 Crises culturelle et identitaire du sujet européen : relativiser les philosophies de l'histoire modernes

S'il y a bien une « crise de la réflexion philosophique contemporaine » en Europe comme le remarquait en 2001 Michel Hulin, c'est en partie parce que le sujet européen se trouve dans une position délicate qui risque de se révéler intenable sur le long terme : tiraillé entre deux éléments contradictoires, il est pris entre l'obligation de relativiser ses prétentions universalistes héritées en grande partie des histoires de la philosophie modernes, sans pour autant sacrifier sa subjectivité ou l'identité collective sur laquelle il s'est culturellement et épistémologiquement construit. Dans les études postcoloniales, le constat d'un écartèlement critique du sujet européen contemporain est fréquent. Lewis R. Gordon, dans un article de 2008 considéré comme l'un des premiers appels à la décolonisation du savoir en France convoque cette situation paradoxale sous le prisme psychanalytique. Le risque d'autodestruction du chercheur européen est abordé sous l'angle de

« la mélancolie paradoxale dont souffrent les sujets des institutions sociales déshumanisantes. Ils vivent un passé précolonial hanté, une relation critique au monde colonial d'où ils viennent, et le désir d'un futur dans lequel, s'ils peuvent y accéder, ils sont enchaînés au passé. Un véritable commencement suscite l'angoisse parce qu'il apparaît, au moins au niveau de l'identité, comme un suicide. La constitution d'une telle subjectivité est alors saturée du sentiment de perte sans refuge. C'est le traumatisme vécu d'être sans abri à l'endroit même où l'on est né. »

(Gordon, 2008, p. 122)

Le point de vue afro-américain de Gordon largement fondé de manière extérieure à la tradition moderne qui a pris place sur le sol européen, rend explicitement compte d'une « crise » aux proportions globales, autant individuelle que collective, subjective que culturelle, psychologique que physique. S'il partage ce diagnostic avec des penseurs européens, celui-ci se manifeste chez eux d'une autre manière. Puisque leur identité culturelle et leur subjectivité scientifique sont les héritières directes

d'une certaine tradition moderne de pensée, la crise change de sens. Elle n'est plus un phénomène appréhendable depuis l'extérieur, envisageable de manière apaisée mais se trouve au contraire investie d'émotions et d'affects spécifiques. L'angoisse et l'inquiétude objectivement décrites par Lewis R. Gordon, deviennent sous la plume de philosophes du XX^{ème} siècle comme E. Husserl en Allemagne ou P. Ricœur en France, synonymes d'une « *épreuve* » aussi douloureuse que nécessaire à traverser. La relativisation de l'universalisme eurocentré qui permettrait une « véritable rencontre des autres traditions culturelles » est ainsi décrite comme

« une épreuve grave et en un sens absolument neuf pour la culture européenne. Le fait que la civilisation universelle ait procédé pendant longtemps du foyer européen a entretenu l'illusion que la culture européenne était, de fait et de droit, une culture universelle. [...] Mais cette rencontre des autres traditions culturelles a été pour notre culture une épreuve aussi considérable dont nous n'avons pas encore tiré toutes les conséquences. »

(Ricœur, 1964)

Ce qui doit être éprouvé dans une telle expérience d'ouverture à l'autre non-européen, c'est un *décentrement* encore étranger au penseur – le plus souvent de sexe masculin – que l'on a hissé depuis la modernité à une position d'universalité culturelle et philosophique. Dramatisant l'écartèlement ressenti, Ricœur poursuit :

« La découverte de la pluralité des cultures n'est jamais un exercice inoffensif ; le détachement désabusé à l'égard de notre propre passé, voire le ressentiment contre nous-mêmes qui peuvent nourrir cet exotisme révèlent assez bien la nature du danger subtil qui nous menace. Au moment où nous découvrons qu'il y a des cultures et non pas une culture, au moment par conséquent où nous faisons l'aveu de la fin d'une sorte de monopole culturel, illusoire ou réel, nous sommes menacés de destruction par notre propre découverte. »

(Ricœur, 1964)

INTERFACE

Ce qui est en jeu dans la rencontre interculturelle, c'est autant le sauvetage que la redéfinition de l'identité culturelle d'une Europe qui n'a plus le privilège de l'universalité, de la possession exclusive de la vérité par la raison, auxquels les philosophies de l'histoire modernes, comme celle de Hegel, avaient grandement contribué. Si toute crise est aussi l'occasion d'une reconfiguration des paradigmes, par-delà la déstabilisation du présent, l'espoir d'un futur ouvert que désignent aussi bien Gordon que Ricœur, demeure indéterminé et pour réinventer une identité philosophique européenne, tout reste encore à faire.

Déjà Edmund Husserl, connu pour avoir formulé très tôt l'idée d'une « crise des sciences européennes » et d'une « crise de *l'humanité* européenne » à Vienne en 1935, ajoutait au diagnostic de la crise, la nécessité d'un renouveau et d'une nouvelle place pour la philosophie occidentale sur l'échiquier scientifique mondial. Certes, son propos teinté d'inquiétude, est révélateur d'un fort eurocentrisme et d'un attachement indubitable à un exceptionnalisme européen qu'il perçoit à l'orée de son déclin. Il amorce toutefois une réflexion sur le rapport entre l'Europe philosophique et son autre, allant à cette époque, le plus souvent de soi. Le dernier Husserl, pour qui la philosophie touche à sa fin – « la philosophie comme science rigoureuse, le rêve est bien fini » – reconnaît par là que cet idéal d'une possession du vrai qui traverse aussi les cultures non européennes n'a pas été, dans l'Occident lui-même, accompli, de sorte que cela « nous interdit de tracer une frontière géographique entre la philosophie et la non-philosophie » (Dastur, 2018, p. 11).

Ce diagnostic général ouvre ainsi la voie à la possibilité d'un changement en même temps qu'il nous oblige tacitement à un effort réflexif, nous chargeant d'une responsabilité nouvelle : de quels cadres de pensée culturels, de quels types de réflexion philosophique et de quelles méthodologies de lecture avons-nous en tant qu'européen·ne·s, hérités et, par suite, quels rapports aux textes des philosophes de la modernité voulons-nous à notre tour laisser à la postérité ?

Pour reprendre les termes de Ricœur, le malaise global dans lequel nous place la crise de la réflexion européenne, n'est-il pas *symptomatique* d'un

point aveugle dans l'épistémologie européenne classique? Nous tenterons dans ce qui suit d'identifier 1) une *cause* de la crise dans l'opposition figée de deux méthodes de lecture philosophiques du corpus hégélien, internaliste et externaliste ; et 2) une voie de *résolution* par la proposition d'un troisième paradigme de lecture – caractérisé par le *trouble* – afin d'amorcer la reconnaissance de la pertinence épistémologique d'une lecture postcoloniale aux yeux des commentateurs internalistes. Nous tenterons de donner des pistes de la manière dont une lecture « troublée » de la philosophie de Hegel pourrait permettre de renouer le dialogue entre ces traditions interprétatives et de ménager ainsi un avenir interprétatif fécond dans les études hégéliennes.

2 L'Occident et l'Orient : dualisme hégélien prolongé par la binarité de sa réception

2.1 La lecture internaliste de l'Orient chez Hegel, primat de la cohérence systématique

2.1.1 Spécificité de la réception française

L'histoire de la réception récente de Hegel en France est marquée par quelques publications, qui sont autant de maillons dans la longue chaîne de cette histoire interprétative dont la lecture aujourd'hui dominante est tributaire. Après le coup d'envoi donné aux études hégéliennes françaises par Alexandre Kojève dans les années 1930 avec ses leçons introductives à la lecture de Hegel (1947) ce sont les figures de Jean Hippolyte (1946 ; 1954) et de Gérard Lebrun (1972) qui dominent à partir des années 1950 le paysage interprétatif français. L'attention à la nature systématique de sa philosophie, couplée à l'intérêt porté à l'originalité du *discours* hégélien constituent les deux traits caractéristiques de la réception française de Hegel dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, explicatifs du privilège accordé à une lecture interne de son œuvre. J. Hippolyte se concentre ainsi « à la fois sur la dimension systématique de cette philosophie et sur l'originalité de la logique spéculative qui en

INTERFACE

constitue le moteur. Se trouvent notamment abordés le délicat problème du rapport entre *Phénoménologie* et *Logique*, ainsi que la relation entre logique dialectique, logique transcendantale et logique formelle » (Tinland, 2005, p. 21). Avec *La patience du concept*, Gérard Lebrun insiste quant à lui sur l'irréductibilité du régime discursif qui sous-tend la compréhension du système spéculatif de Hegel.

À ces deux voix porteuses d'une lecture interne de Hegel, doit être ajoutée celle de Bernard Bourgeois (1929-2024), membre de l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France. Dans la lignée des travaux d'Hippolyte, ses études, traductions et présentations du corpus hégélien constituent jusqu'à aujourd'hui des ouvrages de référence pour celui ou celle qui souhaite se familiariser avec la pensée de Hegel et comprendre l'histoire de l'hégélianisme en France. Outre la vingtaine de monographies, la dizaine de traductions de ses textes et les quelques deux cents articles qu'il a consacrés au philosophe allemand, l'influence de B. Bourgeois dans la réception de Hegel en France s'est aussi concrétisée à travers son activité d'enseignement, à Lyon et à Paris. Tenant ensemble l'exigence systématique et l'originalité discursive de Hegel, ce commentateur est considéré par ses contemporains, comme ayant livré des « études décisives [...] permettant de ressaisir la cohérence fondamentale d'un système fondé non pas sur la stérile nécessité de la négation dialectique, comme on l'a longtemps cru, mais sur une liberté spéculative placée sous le signe de la création conceptuelle » (Tinland, 2005, p. 22). Dans un texte de 1994 paru dans la revue *Philosophie politique*, il retrace ce mouvement de reconnaissance de Hegel en France des années 1820 à 1970, jusqu'à ce que qu'il soit « promu en auteur désormais "classique désormais" dans notre institution scolaire et universitaire » (Bourgeois, 1994, p. 38), promotion à laquelle il a lui-même fortement contribué, démontrant « aux lecteurs français que, en fréquentant l'œuvre hégélienne, ils séjournaient bien dans ce qui était un lieu privilégié de la raison universelle. » (Bourgeois, 1994, p. 58).

Dans une telle lecture internaliste, le point de vue à adopter est celui de l'Absolu, objet de la philosophie selon Hegel, dans son déploiement d'abord conceptuel dans la *Science de la Logique*, puis objectif et ab-

solu dans la *Philosophie de la nature* et la *Philosophie de l'Esprit*. Le commentateur a pour tâche de rendre le plus fidèlement possible la nécessité du progrès immanent de l'Absolu. Dans cette optique, il doit adopter une posture épistémologique de dessaisissement de son individualité historiquement et culturellement située pour s'insérer dans le rythme propre du Concept et se faire *philosophe* au sens hégélien du terme, la philosophie n'étant pour lui rien d'autre que la méthode spéculative suivant le point de vue de l'Absolu. C'est une telle attitude épistémologique consistant à séjourner patiemment dans chacun des moments du Système, suivant son rythme propre, qui est appréhendée par B. Bourgeois comme le principe exégétique fondamental d'une lecture juste et rigoureuse de la philosophie hégélienne. Si, comme il l'affirme dans l'avant-propos de sa traduction à la *Science de la Logique*, « le penseur spéculatif » se sait « conditionné historiquement, socialement, politiquement, aussi religieusement et encore philosophiquement bref culturellement », « il se sait aussi capable de ne laisser prévaloir en lui spéculant que les recuisît de la logique ontologique se récapitulant dans la méthode spéculative, auto mouvement du contenu scientifique qui se fait Soi concret pensant. [...] La patience du concept est la grande vertu scientifique. » (Bourgeois, 2015, p. 14). Il reprend certes ici une exigence formulée par Hegel, dès la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807 avant sa grande Logique de 1812, savoir que « ce qui importe dans le cas de l'étude de la science, c'est de prendre sur soi la tension astreignante du concept » (Hegel, 2006, p.100). Toutefois, de ce réquisit initialement destiné à celui ou celle qui s'engage dans la science proprement philosophique, B. Bourgeois semble parfois tirer un principe épistémologique valable et applicable pour les parties proprement historiques du corpus hégélien. Ainsi, la composition de ses fameuses *Études hégéliennes* de 1992 met en application l'extension de la lecture internaliste de la systématité logique, aux thèses historiques du philosophe : aux premières parties portant sur « la formation du Système » et la « spéculation hégélienne », succèdent celle sur « l'Histoire ». Ses trois objets d'études – le destin de l'inhumain (pp. 241-252), l'Afrique (pp.253-270), la déraison historique (pp. 271-295), – y sont, nous le verrons, appréhendés par le prisme d'une analyse spéculative systématique. En d'autres termes, c'est surtout la thèse hégélienne de l'historicité de

INTERFACE

l'esprit qui oriente prioritairement ses analyses.

Par ailleurs, dans la lecture internaliste d'après laquelle les thèses historiques de Hegel doivent tirer leur sens de la nécessité logique du déploiement de l'Absolu, les cultures sont à la fois des *moments* historiques qui participent aux mondes oriental, grec, romain, germanique de l'histoire et des *catégories* spéculatives relativement homogènes qui fonctionnent du point de vue systématique (Hulin, 2001, p.24). Ainsi le monde oriental – die *orientalische Welt* ou *das Morgenland* – est principalement retenu et étudié dans son rôle négatif dans la pensée de Hegel. Le texte de 1992 « Histoire et géographie : Le destin de l'inhumain selon Hegel » fait la part belle au fait que chez Hegel, l'Orient correspond essentiellement au moment où « l'esprit se pose dans une négation de la nature qui, comme *auto*-négation de celle-ci, est encore l'affirmation d'elle-même : libération encore *naturelle* de la nature ! » (Bourgeois, 1992, pp. 241-242). Cependant, à examiner de plus près les textes de Hegel, force est de reconnaître que son appréhension de l'Orient est moins homogène, beaucoup plus complexe et contrastée que ce que ces commentaires français tendent à en véhiculer. L'Orient, loin d'être uniquement le revers négatif de la Grèce, sur le sol de laquelle se développe la conscience de soi et la liberté, renvoie pour Hegel à minima aux quatre grandes civilisations chinoise, indienne, perse et égyptienne, auxquelles il réserve un traitement esthétique, religieux et philosophique largement différencié.

2.1.2 D'une lecture internaliste à internalisante : extrapolation des thèses historiques de Hegel

Les penseurs critiques des lectures internalistes ont interprété avant nous l'application d'un tel prisme de lecture à la philosophie de l'histoire hégélienne, comme un *désintérêt* vis-à-vis du traitement hégélien des cultures d'Afrique et d'Orient (Dumont, 1966).⁵ Nous irons plus

⁵ Selon cet anthropologue français, spécialiste de l'Inde, les philosophes du XX^{ème} siècle ont une « tendance naturelle à identifier le milieu où s'est développée la tradition philosophique avec l'humanité toute entière, et à reléguer les autres cultures dans une sorte de sous-humanité. On peut même noter sous ce rapport un retour en arrière. Chez Hegel et Marx, la découverte des autres civilisations était objet d'intérêt. Il n'en est plus ainsi que les philosophes politiques qui se rattachent à l'un ou l'autre de ses auteurs. Au lieu que le progrès des connaissances conduise à renouveler ces questions en les débarrassant

loin en affirmant que ce désintérêt est en réalité le résultat d'une attitude épistémologique plus fondamentale, plus ou moins consciente, façonnée par tout un contexte culturel, politique, idéologique propre à l'Europe de la fin du XX^{ème} siècle. Guidée par un ensemble de facteurs socio-politiques et scientifiques déterminants, la lecture internaliste dominante de Hegel en France, a alors abouti, sinon à une déformation, du moins à une *extrapolation* de certaines thèses hégéliennes portant sur les cultures non-européennes. C'est ici que la lecture de la philosophie de l'histoire de Hegel passe selon nous d'internaliste à *internalisante*, forçant certaines considérations historiques et extra-logiques de Hegel à entrer dans le cadre préconçu de la nécessité immanente de sa logique spéculative. Deux extrapolations principales peuvent ainsi être dégagées : 1) la réification de la temporalisation de l'Absolu dans la modernité européenne d'une part ; 2) l'accentuation, par l'ajout de déterminations anthropologiques, du caractère négatif des cultures orientales dans le déploiement de l'esprit mondial, d'autre part.

1) D'abord, l'identification de l'Europe moderne comme lieu historique de réalisation de l'universel concret chez Hegel se trouve clairement extrapolée dans une partie de la lecture internaliste. Dans certaines de ces analyses, la valeur spéculative de l'Europe moderne semble beaucoup moins relever de l'objet d'étude que de *l'état de fait*. Assumant pleinement la détermination géographique de l'histoire hégélienne, B. Bourgeois affirme par exemple, dans un présent de quasi-vérité générale, que puisque les zones tempérées sont chez Hegel la scène de l'histoire mondiale, « c'est bien en Europe que l'humanité se réalise en toute son essence universelle » (Bourgeois, 1992, p. 245). Lorsque la modernité européenne de Hegel coïncide, sous la plume de ces commentateurs, avec le moment d'accomplissement réel de la philosophie et de la rationalité, un ensemble d'autres thèses sont subrepticement substantialisées : la reconnaissance d'un mouvement historico-géographique de l'esprit, de la rationalité et de la langue philosophique, partant de la naturalité immédiate de l'Afrique, à celle, plus historicisée de l'Orient, à l'esprit s'élevant en Grèce antique et à Rome, au Moyen-âge et s'épanouissant enfin dans l'occident ouest-européen.

d'un évolutionnisme désuet, elles sont purement et simplement laissées de côté ». (Dumont, 1966, p. 21).

INTERFACE

2) Par ailleurs, la description par Hegel des peuples orientaux est rendue de manière plus dévalorisante qu'elle ne l'était dans le texte allemand, par l'effet des traductions dans d'autres langues, notamment française. Par exemple, dans le discours du Gymnasium de Nuremberg, le 29 septembre 1809, le choix des mots par Hegel est précis, technique et ne semble rien avoir d'arbitraire. Au contraire, on peut repérer une constance entre le vocabulaire qu'il emploie ici – confusion [*Verworrenheit*], gonfler [*aufblasen*] (Hegel, 2006, p. 459) – et celui qu'il emploiera plus tard dans ses *Leçons sur la philosophie de la Religion* ou ses *Leçons d'Esthétique* pour analyser productions orientales.⁶ Or, la traduction de Bourgeois tombe dans un double écueil : en choisissant des termes incitants plus directement le lecteur à déceler dans le texte hégélien la description de traits anthropologiques inhérents à ces peuples – rendant la structure ternaire « *in der Verworrenheit, Trübseligkeit oder Aufgeblasenheit* » par « embrouillé, sombre ou plein d'enflure » (Bourgeois, 1990, p.82) – il surimpose une dimension dont le texte était initialement dépourvu et par-là même risque de masquer la technicité hégélienne révélatrice d'une véritable cohérence systématique, nous empêchant d'accéder aux enjeux fondamentaux du texte.

À ces choix de *traduction* s'ajoutent les *interprétations* internalistes développées à propos du traitement hégélien des cultures orientales. Elles procèdent souvent d'une généralisation abusive du point de vue logique, négligeant le fait que Hegel lui-même ne parle pas uniquement en philosophe spéculatif mais que ses considérations historiques, géographiques et anthropologiques sont tenues et énoncées depuis un point de vue situé, influencé à la fois par les clichés culturels de l'orientalisme ambiant et les connaissances scientifiques nouvellement accessibles avec la Renaissance orientale (Schwab, 1950) : le déchiffrement du sanskrit, l'invention de la grammaire comparée par F. Bopp en 1816, les échanges fréquents de Hegel à partir de 1820 avec les orientalistes français, à l'instar du sinologue Abel-Rémusat ou de l'historien de la philosophie Victor Cousin.

⁶ Nous retrouvons par exemple ce type de vocabulaire dans son examen de l'épopée indienne (Hegel, 2015, p. 200).

Aussi, passant sous silence ces déterminations, l'interprétation que donne Bernard Bourgeois de l'Orient hégélien, se présente-t-elle plutôt comme un relai voire une défense des propos eurocentrés et impérialistes du philosophe, à partir d'une explicitation de la logique interne à sa philosophie.⁷ Déconstruisant l'objection d'« *inhumanité radicale* » de l'histoire hégélienne par son achèvement « dans la fixation de certains hommes » et de certaines cultures, le commentateur avance que Hegel ne condamne aucun peuple à une naturalité essentielle qui leur interdirait « d'accéder à l'existence historique de la libre création de soi par soi » (Bourgeois, 1992, pp. 241-242). Simplement, certaines *médiations* culturelles, expériences négatives au cœur de la dialectique hégélienne – au premier rang desquelles la mission colonisatrice de l'Europe en Afrique et en Asie – seraient requises pour élever à l'historicité des peuples enfermés dans une naturalité regrettable. Dans une telle lecture internalisante – autrement appelée « défense “hégélienne de Hegel” »⁸ – l'explication de B. Bourgeois pourrait dans certains passages se rapprocher d'une quasi-justification, de l'intérieur de la logique hégélienne, de pratiques esclavagistes, tirant ainsi de son argumentation la conclusion finale que « la limitation raciste de la puissance universelle de l'esprit est totalement incompatible avec l'absolutisation hégélienne de celui-ci ». (1992, p. 248).

Au-delà de la torsion que le prisme internaliste fait subir à la philosophie de l'histoire de Hegel, c'est la compréhension de l'ensemble du système que ces extrapolations mettent *in fine* à mal. À le considérer comme prisme de lecture exclusif, le résultat se révèle aux antipodes du projet initial : sauver à tout prix le système dans sa cohérence interne se fait paradoxalement au prix d'une trahison du sens interne de ce même édifice conceptuel. En d'autres termes, lorsque son point de vue est considéré comme unique prisme de lecture, l'Absolu hégélien se

7 De manière analogue, Catherine Malabou a récemment très bien montré la façon dont M. Foucault, dans l'introduction qu'il propose en 1961 de l'Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant, formule une « non-réponse » à la question de savoir s'il existe un sous-texte raciste de l'anthropologie kantienne, faisant comme si les thèses qu'y développe le philosophe n'étaient qu'une propédeutique, déjà « spiritualisée », de la Critique de la raison pure, comme le prouverait la présence du concept de *Gemüt* dans l'Anthropologie. En « spiritualisant » le problème central du point d'articulation entre Anthropologie et Critique, Foucault « évite de prendre position sur le clivage entre dedans et dehors qui traverse l'œuvre kantienne. Tout se passe dedans. » (Malabou, 2024, p. 262).

8 L'expression est utilisée par Manuel Tangorra (2019).

INTERFACE

trouve réifié dans ce contre quoi Hegel tentait précisément de le maintenir, à savoir une pensée sans mouvement, une idéologie irréfléchie, s'imposant de l'extérieur à la réalité qu'elle prétendait, par l'articulation dialectique, expliquer. *L'internalisation* spéculative abusive des thèses historiques de Hegel produit paradoxalement, en retour, une lecture figée et finalement, extérieure ou extra-spéculative de sa philosophie.

Ainsi, si Bernard Bourgeois situait le dernier moment de la réception de Hegel en France, dont il se fait ultime représentant, dans les années 1970 (2005, p. 39), celui-ci n'en marque résolument pas le point final. Il ne s'agit évidemment pas de renier l'apport fondamental pour la recherche sur Hegel, ni le rôle que ce commentateur a joué, par ses travaux, dans l'accès aux textes en français⁹ et dans la diffusion des études hégéliennes au sein de l'université. Ce serait là une tâche aussi inutile qu'erronée. Ce dont il s'agit, c'est plutôt de prendre acte de la nécessité d'un *renouveau* dans la lecture internaliste de l'œuvre de Hegel et de son *actualisation*, à l'aune du nouveau contexte mondial, politique, culturel et académique. 1970 est en ce sens une date hautement significative : dernier temps de la tradition interprétative internaliste qui a dominé la réception de Hegel dans une partie de l'Europe et particulièrement en France, sous la figure tutélaire de B. Bourgeois, elle est simultanément le moment, après les phases de décolonisation politique de l'Orient et de l'Afrique des années 1950, où la décolonisation du savoir et de la pensée deviennent progressivement des préoccupations académiques de premier plan.

2.2 Les lectures postcoloniales : modalités de réponse à la violence internaliste

De la dualité topique autour de laquelle s'organise la réception contemporaine de Hegel, il nous reste à traiter de l'autre branche de l'alternative que sont les lectures postcoloniales. Car avec la séquence historique déterminante de la décolonisation s'est aussi creusée la scission entre deux

9 B. Bourgeois regrette que la réception française tardive de Hegel soit liée à l'absence de travaux de traductions conséquents du corpus hégélien avant la moitié du XXe siècle ; absence à laquelle viennent remédier en 1940, la traduction des *Principes de la Philosophie du droit* par Kaan, et celle de la *Phénoménologie de l'esprit* par son maître Hyppolite.

types de réception du corpus, à l'origine d'une crise dans l'économie globale de l'interprétation contemporaine de G.W.F. Hegel.

2.2.1 La décolonisation à l'origine d'une scission dans la réception hégélienne

Pour comprendre la radicalité avec laquelle les études postcoloniales ont appréhendé les thèses hégéliennes portant sur les cultures non-occidentales, il est nécessaire de lire leur propos comme une réponse ou une réaction à un premier type de réception, plus internaliste. Leur cible est double : ce que les auteurs postcoloniaux visent à déconstruire, depuis les années 1980, sont aussi bien les discours coloniaux des auteurs modernes que la domination intellectuelle et philosophique héritée de la colonisation, entretenue par tout un pan de la tradition interprétative européenne. C'est explicitement ce que vise Robert Bernasconi, lorsqu'il pose la question de savoir « s'il n'existe pas un racisme institutionnel au sein de la philosophie contemporaine qui émerge de notre tendance à ignorer ou à minimiser le racisme [des philosophes] lorsque nous célébrons leurs principes » (Bernasconi, 2003, p. 13). Adressant la question à ses pairs dans le journal *Radical Philosophy*, c'est précisément de la *responsabilité du commentateur* dans un contexte postcolonial qu'il s'agit, ainsi que de l'effort que celui-ci devrait mettre à se rendre plus lucide sur sa propre position épistémologique.

La radicalité de l'approche postcoloniale, parfois diamétralement opposée à la charité des lectures internes, se traduit par un *renversement* dans l'appréhension des rapports entre Hegel et son temps : les biais culturels et l'orientalisme ambiant ne sont plus des prétextes pour sauver la cohérence de l'édifice hégélien. Au contraire, son système, autant logique que politique et historique est perçu comme un moteur théorique qui a impulsé et favorisé l'attitude conquérante de l'Europe au niveau politique, économique et culturel. Ces positions qui ont souvent recours à des termes volontairement anachroniques pour expliciter un sous-texte impérialiste, sont notamment tenues par Rafey Habib (2017) et Teshale Tibebu (2014), considérant l'entreprise philosophique

INTERFACE

de Hegel comme « la rationalisation la plus froide du meurtre génocidaire et du carnage » basée sur « l'apartheid paradigmatique ». Ici, la logique interne à sa philosophie de l'histoire est expliquée à la lumière de son annexion à une idéologie coloniale. Mais rappelons-le à nouveau, la lecture postcoloniale, si elle s'éloigne parfois abusivement du texte hégélien pour y déceler des présupposés impérialistes est aussi à comprendre comme une attaque plus large, ne visant pas exclusivement Hegel, mais s'adressant aussi à la violence du silence complice ou « organisé » (Brennan, 2014, chap. 2) des commentateurs.

2.2.2 *Le thème du colonialisme de Hegel : nouvel éclairage du corpus*

Si d'un point de vue polémique, la lecture postcoloniale de Hegel peut être considérée en *réaction* par rapport à la lecture interne dominante, elle est également reconnue comme une véritable voie interprétative à part entière et pleinement féconde. Ainsi, depuis les années 2010, l'approche postcoloniale s'est progressivement imposée dans les études hégéliennes comme un courant interprétatif solide, doté de ses propres cadres épistémologiques et fondements théoriques, rassemblant un grand nombre de chercheur·e·s issus de différents horizons. Cette constitution rapide et récente d'une ligne interprétative nouvelle tient d'abord à un progrès global dans l'édition du corpus de sa philosophie et spécifiquement de sa *philosophie de l'histoire*. Par rapport aux anciennes éditions de Eduard Gans and Karl Hegel, celles, augmentées de Christoph Johannes Bauer et de Walter Jaeschke en 2015, 2019 et 2020 donnent un éclairage nouveau sur la place des cultures orientales dans la pensée de la maturité de Hegel, confirmant la manière dont les premières éditions ont pu biaiser la réception ultérieure des *Leçons*.

La reconnaissance *institutionnelle* des lectures postcoloniales de Hegel ne progresse toutefois pas uniformément ni à la même vitesse. Elle est visible dans certains contextes européens seulement. C'est le cas du paysage académique anglo-saxon qui réserve une place toujours plus significative à la réception postcoloniale et décoloniale de Hegel. Parmi les éléments éditoriaux significatifs, les derniers thèmes de la revue *Hegel Bulletin*, diffusée par la *Hegel Society of Great Britain*, sont

révélateurs : le numéro thématique d'avril 2024, devant être suivi par une seconde partie, est consacré au thème du racisme et du colonialisme dans la philosophie de Hegel, rassemblant des contributions de figures majeures de la pensée post et décoloniale (James, D., & Knappik, F., *et al.*, 2024).

2.2.3 Le cadre de pensée décolonial : vers une renégociation du dialogue interprétatif ?

Malgré la volonté des auteurs postcoloniaux de proposer un nouveau champ interprétatif, institutionnellement reconnu et pertinent pour la communauté scientifique internationale, force est de constater qu'ils peinent parfois à se différencier autrement qu'en s'opposant, frontalement, au premier type de lecture analysé. Or, une telle opposition risque de tourner à vide, de ne produire aucune interprétation féconde voire d'aboutir en une véritable rupture entre deux types d'interprétation, si elle ne se fonde pas elle-même sur la reconnaissance commune d'une *proximité plus fondamentale* qui les caractérise. Car si les argumentations d'auteurs postcoloniaux, comme Robert Bernasconi (2024) ou Alison Stone (2020), partent de présupposés théoriques et visent une conclusion différente de la lecture internaliste de Bourgeois, ils s'accordent paradoxalement sur le sens du texte hégélien lui-même : ils montrent tous trois que la conceptualisation du progrès de l'esprit dans l'histoire mondiale chez Hegel, est telle, que les cultures non-occidentales deviennent chez lui des catégories spéculatives, systématiques et que sa conception de la liberté est connectée de manière essentielle à la vision négative qu'il offre de l'Orient et de l'Afrique.

Mais malgré la proximité souterraine de leurs lignes interprétatives, la forte volonté de différenciation demeure de part et part, favorisant des lectures, autant internes que postcoloniales, construites en réaction et comme l'exact miroir de l'autre veine interprétative. Le dualisme persistant, ce face à face exégétique risque bien, à terme, de devenir contre-productif, empêchant la production de toute interprétation audible et recevable pour l'autre parti. Retrouver un terrain d'entente épistémique, une commune disposition de réception critique vis-à-vis de ses pairs,

INTERFACE

s'impose alors comme une condition nécessaire à la sortie d'une opposition potentiellement stérile. Peut-être le cadre de pensée *décolonial* est-il un de ces lieux de productions philosophiques pouvant servir de base commune renouvelée. En effet, l'un des reproches formulés par les penseurs décoloniaux à l'égard des théories postcoloniales touche au fait que « le corrélat épistémologique de la vengeance érigée en valeur est une épistémologie réactionnaire, qui cherche une forme de purification de l'espace postcolonial comme stérilisé de tout ce qui est occidental. La décolonisation du savoir requiert alors de cesser de s'accrocher à l'idée d'un « ennemi » épistémique. » (Gordon, 2008, p. 119)

Compris en ce sens, le cadre de pensée décolonial n'est pas seulement une continuation du sillon tracé par les auteurs postcoloniaux dans leur entreprise de dénonciation des rapports de domination hérités de la colonisation. Il pourrait aussi valoir comme un cadre épistémologique intéressant pour une lecture internaliste renouvelée de Hegel. Car alors que les lectures postcoloniales ont tendance à rejeter comme un bloc monolithique tout le corpus, l'approche décoloniale dissocie plus clairement la force opératoire des concepts d'un côté et les effets concrets de l'application de ces théories en termes de domination culturelle de l'autre.

Le cadre décolonial pourrait ainsi servir de socle interprétatif plus *plastique* – ou, comme nous le verrons, *trouble* – capable d'accueillir en son sein plusieurs types de réception, où celles-ci puissent s'opposer, débattre, se critiquer sans que ces conflits ne les portent à un point critique de rupture irréversible. Il est ainsi la forme scientifique que pourrait concrètement prendre le geste d'ajustement de la lecture internaliste aux préoccupations postcoloniales. En effet, puisque la réalisation des prétentions universalistes de la position européenne à l'égard des thèses hégéliennes sur l'histoire n'est plus possible ni souhaitable, le commentateur, aussi fortement soit-il attaché à une lecture internaliste est tenu de *se réinventer*. La *créativité épistémologique* devient une obligation herméneutique. Moins qu'une prise de liberté arbitraire vis-à-vis de la rigueur d'une démarche scientifique européenne classique, elle est condition de possibilité de l'accès au sens et à l'intelligibilité du texte

hégélien et de son histoire interprétative.

3 Lire Hegel depuis le trouble : la créativité conceptuelle comme réponse à la crise de sa réception en Europe

Une fois dégagés les éléments constitutifs d'une crise de la réception hégélienne, il nous reste à comprendre comment défendre une lecture internaliste du traitement des cultures orientales par Hegel sans négliger l'épaisseur de l'histoire et la nécessaire réception postcoloniale ? Comment, autrement dit, intégrer le contexte postcolonial dans une lecture internaliste par ailleurs pertinente ? Proposer une réponse satisfaisante à cette question remplirait un double objectif : dépasser les limites inhérentes à la lecture internaliste, pointées précédemment, et, dans le même temps, poser les conditions d'un dialogue renouvelé entre les deux types de réception, interne et postcoloniale, de Hegel, dépassant la situation actuelle d'animosité épistémique.

Pour lire la philosophie de l'histoire de Hegel depuis un point de vue européen tout en dépassant un dualisme interprétatif en crise, nous proposons d'esquisser la voie du « *trouble* », comme cette posture épistémologique pertinente, possible dans un cadre décolonial de pensée, afin de hisser la réception internaliste de l'œuvre hégélienne aux problématiques postcoloniales.

3.1 Le « trouble » : une posture épistémologique originale pour une réception renouvelée

Quelles raisons épistémologiques nous autorisent à faire du trouble un précepte méthodologique allant dans le sens d'un renouveau contemporain des études hégéliennes ? Dans le contexte de sa mobilisation féministe et éco-féministe, le concept a démontré sa force *critique*. Son apport majeur résonne fortement avec l'ambition qui est la nôtre puisque son usage vise principalement un dépassement des dualismes rigides, qu'il s'agisse, avec *Trouble dans le genre* de J. Butler, de celui entre

INTERFACE

sexe et genre, ou bien qu'il s'agisse, avec l'ouvrage d'Haraway, *Staying with the Trouble*, de ceux qui président à notre identité humaine. Avec l'idée de subversion qui lui est attaché, le trouble permet de sortir des oppositions unilatérales, de déconstruire des rapports de domination, et de fonder parallèlement des logiques de résistance subtiles au pouvoir, aux injonctions normatives sociales ou politiques, et de proposer des possibilités d'émancipation et des espaces d'invention de nouvelles formes de subjectivité.

Qu'en est-il de l'application du trouble au cas de la philosophie de Hegel et de son appréhension de l'Orient ? Une telle approche interprétative permettrait d'abord de reconnaître le caractère *déstabilisant* de l'Orient pour le système hégélien lui-même. En effet, la place que l'Orient y occupe et son évolution au cours de la carrière de Hegel illustre parfaitement ce que le « trouble » tente de saisir. Ainsi, le commentateur qui accepte de se laisser troubler, devrait, face au corpus hégélien, se demander, pourquoi Hegel fait dans le même temps *une aussi grande* et *une aussi petite* place aux pensées d'Extrême-Orient, principalement chinoise et indienne ? Pourquoi, alors que Hegel affirme explicitement à plusieurs reprises dans diverses *Leçons* que l'Orient ne constitue que le commencement de l'histoire du monde et de la pensée, conclut-il son *Encyclopédie des sciences philosophiques* en consacrant deux tiers de la remarque de l'avant dernier paragraphe à une discussion sur les spiritualités indiennes et perses ?¹⁰ Ici, Hegel ne déroge-t-il pas lui-même, en un sens, à sa propre exigence de *systématicité* lorsque le rythme du raisonnement spéculatif – articulé dialectiquement depuis la considération abstraite du concept dans la *Science de la logique*, à sa considération objective et absolue – est rompue par ces considérations « exotériques » touchant à l'Orient, juste avant son achèvement et sa clôture dans le *noesis noeseos* aristotélicien, l'activité de la pensée qui se pense elle-même ?

La remarque au §573 ajoutée à la seconde édition de 1827 discute ainsi la distinction entre panthéisme, monothéisme et polythéisme à partir des conceptions indiennes et mahométanes du divin et de l'Absolu.

10 Cet élément est particulièrement mis en avant par Rathore et Mohapatra, 2018.

Pourquoi Hegel s'y arrête-t-il si longuement, alors même qu'il ne s'agit que d'une Remarque et qu'il en a traité, en des termes quasi-similaires, dans des textes antérieurs (dont les *Leçons sur l'Histoire de la philosophie* à partir de 1825 à Berlin, et la recension à *l'Essai* de W. von Humboldt sur la Bhagavad-Gîtâ, sous forme de deux articles en 1826 et 1827 ?) Comment comprendre le contraste entre la place qui leur est accordée formellement et la teneur du propos qu'il tient, usant d'un vocabulaire qui oscille entre une *dévalorisation* radicale et un quasi-éloge de ces cultures orientales ? Ainsi le début de la remarque :

« Si nous voulons prendre ce que l'on appelle le panthéisme dans sa figure poétique, la plus *sublime* (*erhabensten*) ou – si l'on veut – la plus *crasse* (*krassesten*), on n'a pour cela qu'à aller voir, c'est bien connu, chez les poètes *orientaux*, et les présentations les plus amples se trouvent chez les Indiens. »

(Hegel, 1988, p. 361)

Si Bernard Bourgeois choisit de rendre littéralement l'allemand « *krassesten* » par « *crasse* », le contraste avec la sublimité qui la précède immédiatement mérite que l'on se pose la question de savoir quelle valeur épistémologique, pédagogique et philosophique, Hegel confère-t-il à l'Orient ainsi convoqué ? En outre, le paragraphe s'ouvre sur la nécessité de démontrer la logique du panthéisme par une « considération *exotérique* » (« *exoterischen Betrachtung* ») s'agissant des Indiens : une nouvelle fois, le statut de l'Orient semble représenter une question difficilement résorbable pour Hegel. Car de quelle extériorité l'Orient est-il ici investi ? L'ambiguïté de sa mobilisation, par Hegel, n'est-elle qu'un prétexte à sa dévalorisation signant ainsi son exclusion définitive de l'histoire de la pensée philosophique, ou au contraire n'est-elle pas le signe d'une réelle *perturbation* – ou trouble – dans la logique historique et philosophique du penseur allemand, qui ne parvient pas à lui assigner une place définitive dans son système ?

Ainsi, à de nombreux égards, au cœur d'une lecture attentive de Hegel, le trouble est cette *médiation* qui ouvre une brèche inattendue dans *l'évidence* du rapport entre le commentateur et son objet d'étude. Partant,

INTERFACE

il inaugure une double réflexion, sur sa propre posture épistémologique en même temps que sur la nature de l'objet étudié. C'est ainsi que, à partir de l'inconfort inaugural du commentateur, du trouble auquel il doit travailler, de l'étonnement toujours possible dont il doit faire preuve devant les thèses hégéliennes sur l'histoire mondiale et la diversité des cultures, pourront émerger des interprétations solides et approfondies, minutieuses dans l'examen des textes et soucieuses de faire progresser la recherche hégélienne.

3.2 Un précepte hégélien ?

Lorsque nous défendons l'idée d'une lecture de Hegel par le trouble, ne peut-on pas se rappeler de la formule hégélienne qui ouvre la première section du premier tome de la *Science de la Logique*, portant sur les trois moments Être – Néant – Devenir ? L'« *Unruhe* » y occupe une place fondamentale. Caractéristique du devenir, elle est ce type de trouble défini comme non-repos ou intranquillité qui constitue l'élan inaugural de l'Être logique. Comme négation déterminée de l'Être pur et du Néant pur, elle permet ainsi la progression de l'Absolu et le mouvement conceptuel du vrai.

« L'expression vraie du résultat de l'être et du néant, en tant qu'il est leur unité ; il n'est pas seulement l'unité de l'être et du néant, mais il est en lui-même le *non-repos* [*Unruhe*], – l'unité qui n'est pas simplement, en tant que relation-à-soi, immobile, mais, du fait de la diversité de l'être et du néant, qui est en lui, est elle-même tournée contre elle-même. »

(Hegel, 2012, p. 177) ¹¹

L'inquiétude fondamentale qui caractérise le devenir est la condition même de son mouvement. Le concept de l'Être, comme celui de Néant, aliéné à lui-même, ne trouve de détermination qu'en étant relevé par le devenir dans son inquiète mobilité. Cet élan inaugural qui lance le

¹¹ „Werden ist der wahre Ausdruck des Resultats von Sein und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die Einheit des Seins und Nichts, sondern ist die Unruhe in sich, - die Einheit, die nicht bloß als Beziehung-auf-sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seins und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist.“ (Hegel, 1995)

mouvement conceptuel ne peut-il pas valoir, manière typique, comme modèle heuristique du trouble, de l'intranquilité inaugurale du commentateur lisant les considérations historiques et culturelles de Hegel, depuis le temps et les paramètres mondiaux qui sont les nôtres ? L'ouverture de la *Science de la Logique* nous fournirait ainsi les clés de compréhension de ce nouveau paradigme interprétatif dans lequel le trouble est valorisé comme élément moteur d'une progression dans le savoir et pleinement producteur de la réalité conceptuelle.

Mais allons plus loin : avec le devenir, la catégorie logique antérieure du Néant pur est ressaisie, par le processus dialectique de l'*Aufhebung*, dans le sens d'une négation déterminée. Le néant est à présent appréhendé comme relatif, dépendant du sens que lui a attribué *a posteriori* le devenir. Pour nous, qui transposons l'ouverture du mouvement logique en précepte interprétatif, cela signifie que le trouble entendu comme posture épistémologique, est à la fois ce qui a chronologiquement été rendu possible par un état négatif de crise antérieure, mais aussi ce qui confère son sens et sa concrétude au néant pur, qu'est dans notre cas la disparition totale d'une subjectivité européenne trop cantonnée à une lecture internaliste désuète. Puisque « c'est dans le négatif en général que réside le fondement du devenir, du non-repos [*Unruhe*] de l'auto-mouvement » (Hegel, 2012, p.178), le risque d'impossibilité radicale d'interpréter le texte hégélien d'un point de vue internaliste motive et stimule l'émergence de formes renouvelées de lecture telles que le trouble.

3.3 Contre la clarté et l'évidence, accepter d'avoir la vue troublée

L'idée d'une lecture de Hegel par le « trouble » peut de prime abord susciter une certaine perplexité. Elle apparaît déconcertante ou contre-intuitive à cause des représentations subjectives qui y sont ordinairement attachées. Il vient d'abord remettre en cause l'idéal épistémologique de clarté qui se présente dans la philosophie occidentale depuis ses origines platoniciennes jusqu'à sa formalisation scolastique et cartésienne comme critère ultime de l'intelligibilité d'une pensée et comme condition épistémologique ultime du sujet connaissant. Dans une tradition

INTERFACE

de pensée qui survalorise la *vision* comme sens par excellence de la connaissance, le trouble suscite inévitablement une certaine méfiance. Toutefois, celui-ci n'est pas synonyme d'approximation et ne remet pas en cause la rigueur de l'analyse. Plus encore, si le trouble n'exclut pas la rigueur, il la *conditionne* et dans un contexte de décolonisation des savoirs, la rigueur n'advient paradoxalement qu'à ce prix. En effet, c'est précisément dans l'effort de s'inscrire et de séjourner dans le trouble, que le lieu d'où l'on parle ainsi que ce que l'on cherche à saisir, se définiront plus clairement et distinctement. C'est ici que ce paradigme se révèle intéressant car il conduit à reconnaître un *présupposé commun* aux lectures internes et postcoloniales de Hegel: alors que ces deux voies interprétatives présupposent toujours la *clarté* de la position du commentateur et de leur objet d'étude, accepter d'installer sa perspective dans une vision originellement troublée, revient au niveau objectif a) à faire le pari d'une lecture nouvelle et originale de son objet d'étude qui ne rejette pas d'emblée les éléments dont nous n'aurions pas immédiatement une vision claire, hors du cadre de l'intelligibilité scientifique ; et au niveau subjectif, b) à ouvrir le commentateur à une réflexion et une lucidité plus grande sur son propre point de vue. Avec le trouble, pour que la lumière advienne, il faudrait paradoxalement accepter d'avoir d'abord la vue brouillée.

Une deuxième représentation associée au trouble rend le paradigme douteux : lorsqu'il décrit le ressenti subjectif d'un individu, il renvoie le plus souvent à des trajectoires de vie singulières, à des parcours d'intellectuels qui ont connu l'expérience de l'exil ou se trouvent du moins dans une situation d'appartenance culturelle multiple. D'une gêne éprouvée, d'un tiraillement intérieur naissent alors souvent d'importantes théories critiques mettant en avant les rapports de pouvoir ou de domination culturelle ainsi que la part d'artificialité dans la construction de l'autre (Saïd, 2000). Au contraire, on ne trouve d'ordinaire pas de trace d'un vécu épistémologique troublé, gêné ou inconfortable, sous la plume des commentateurs dont l'appartenance culturelle est une, clairement identifiable et pour qui celle-ci semble toujours plus ou moins être allée de soi. Plus facilement que la première catégorie de chercheur·e·s, la tendance semble ici plutôt à la naturalisation de leur point de vue en une

perspective prétendument universelle.

Or, si la configuration et les coordonnées du dialogue culturel mondial doivent aujourd'hui changer de sens, ce privilège de stabilité par l'évidence d'une position épistémique par rapport à une autre, doit lui aussi évoluer. Avec la nécessaire déstabilisation d'un privilège interprétatif relevant d'un certain particularisme européen aux prétentions universalistes, peut-être est-il temps que les commentateurs de la tradition interprétative internaliste acceptent de devenir de nouveaux sujets troublés. Tout l'enjeu consiste ainsi à tirer parti d'une telle position d'inconfort pour en faire le socle d'un nouveau rapport critique au texte hégélien, afin d'aboutir à la création d'un nouvel outil méthodologique effectif et actuel, pour qui entend mener des travaux philosophiques rigoureux et audibles au sein d'une communauté scientifique mondiale.

Le risque majeur d'une telle entreprise, et l'objection qu'on pourrait à son égard formuler, consiste à poursuivre et à renforcer le schéma eurocentré d'un progrès culturel téléologiquement orienté, où les attitudes successivement orientaliste, postcoloniale, décoloniale aboutiraient au trouble comme une nouvelle étape inévitable de l'histoire interprétative de la philosophie de Hegel. C'est pour se prémunir d'une potentielle dérive du trouble en nouvel universalisme eurocentré qui ne serait qu'un autre point de vue supposément supérieur aux autres en termes de valeur épistémique, et qui pourrait ainsi rendre mieux raison de certaines cultures non-occidentales qu'elles ne le feraient elles-mêmes, qu'il importe que sa valeur épistémologique demeure *régulatrice* plutôt que *normative*. Loin de conférer à ce type de posture interprétative un contenu déterminé et d'imposer à ceux qui l'endossent, l'accès à un sens homogène, notre propos tente plutôt d'envisager le trouble comme un garde-fou méthodologique qu'il s'agirait de *s'approprier et d'expérimenter* individuellement, depuis sa propre subjectivité. Compris en ce sens, le trouble vise ainsi à inciter le commentateur de Hegel à la prudence, l'invitant à se garder d'un jugement hâtif et à résister à la tentation de souscrire trop vite à l'adoption irréfléchie d'une lecture internaliste traditionnelle.

3.4 Se résoudre au trouble, l'engagement subjectif

Renouer avec la leçon hégélienne du trouble, c'est en même temps réaffirmer la primauté de la systématique logique chère aux commentateurs internalistes, et qui donne toute leur rigueur et technicité aux études qu'ils en produisent. Toutefois, dans le cadre épistémologique décolonial, c'est à présent avec une conscience aigüe du décalage toujours possible entre les thèses logiques et les écrits historiques du philosophe, que ce parti pris exégétique est réaffirmé, s'en trouvant par-là solidifié. Ainsi, le trouble est ici la manifestation de l'attitude épistémologique qui consiste à assumer jusqu'au bout et à tenir ferme la singularité de l'approche internaliste, en prenant acte, plutôt que de l'abandonner, de la nécessité de son actualisation. De la même manière que Ricoeur le préconisait dans son diagnostic critique (1964) à partir d'une lecture de Heidegger¹², le « trouble » est l'une des voies par laquelle un dépaysement au sein de nos propres origines interprétatives et exégétiques semble pouvoir s'amorcer.

Une telle entreprise de paradoxal décentrement interne requiert de la part du commentateur un certain *courage*. En effet, la transposition de l'exposition d'un système philosophique idéaliste, conçu comme une vaste articulation d'un ensemble de concepts métaphysiques nous permettant d'appréhender le tout de la réalité, à la possibilité de se servir de ces concepts à des fins exégétiques, constitue aussi un *saut* pour le commentateur qui s'y engage. Afin que la voie interprétative du trouble lui soit féconde, il lui faut, pour le dire en termes hégéliens, *se résoudre* et *se décider* [*entschlossen*] à assumer une telle posture épistémologique : son effort interprétatif à la fois débute par un acte inaugural de liberté fondamentale et ne peut se poursuivre que par une résolution continue à séjourner dans cette posture interprétative déstabilisante. La possibilité d'une sortie de la crise culturelle et philosophique européenne tient peut-être en partie à cela : une *résolution* au trouble par le commentateur qui choisit d'y séjourner malgré l'inconfort nécessaire dans lequel ce point de vue l'installe. Ainsi peut-être que la « *patience du concept* »,

12 « Pour l'Européen, le problème n'est pas de participer à une sorte de croyance vague qui pourrait être acceptée par tout le monde ; sa tâche, c'est Heidegger qui le dit : « Il nous faut nous dépayser dans nos propres origines », Ricoeur, 1964.

grande vertu scientifique hégélienne mise en avant par Bernard Bourgeois¹³ implique pour les lecteurs du XXI^{ème} siècle, moins un geste de dessaisissement de leur individualité qui risque de conduire à une naturalisation de leurs biais culturels, que celui d'une résolution à séjourner dans le trouble.

4 Conclusion

Tout était initialement question *d'éclairage* : alors que les lectures internalistes classiques saisissaient le sens des cultures non-occidentales – notamment orientales – chez Hegel à la lumière de son système, les lectures externes en révélaient les zones d'ombre à partir d'un éclairage extérieur. Du type d'éclairage retenu dépendait ce qui était sauvé : Hegel contre la diversité culturelle dans un cas, la pluralité culturelle contre Hegel dans l'autre. L'alternative se jouait entre a) la *défense* d'un l'universel concret comme catégorie logique trouvant dans l'Allemagne moderne son accomplissement historique, et b) le *procès* en européo-centrisme de la conceptualisation hégélienne de l'universel, méprisant les singularités culturelles des peuples non-européens. Avec le trouble comme nouveau paradigme interprétatif, les jeux d'ombre et de lumière que le commentateur contemporain ajoute au tableau hégélien se complexifient car c'est la clarté, jusqu'ici supposée, de sa propre position qui se trouve questionnée. Ce que l'on cherche à éclairer évolue aussi, irrémédiablement : ce n'est plus le système d'un philosophe contre une réalité extérieure ou l'opposition de deux versions de la réalité, mais la part d'éternité spéculative de certains concepts philosophiques, contre leur part historique, contingente, pétrie de biais culturels eurocentrés, entretenus par une certaine tradition interprétative. Car par-delà les divergences théoriques, les querelles et conflits qui animent la réception hégélienne, ce qui empêche *in fine* la crise d'aboutir à une rupture irréversible, réside dans la croyance constante qu'Hegel a encore quelque chose à nous dire, qu'il est devant nous – pour le dire avec Catherine Malabou (1996) – et qu'il peut, à tout moment nous attendre au tournant.

13 et dont il affirmait précisément que Hegel y était « le plus insistant à son sujet dans le premier pas dans la science spéculative, qui fait passer de l'être et du non-être à cette identité d'eux-mêmes qu'est le devenir » (Bourgeois, 2015, p. 14).

INTERFACE

Assumer une lecture internaliste renouvelée, qui prenne le trouble comme point de départ, c'est ainsi accepter un flou inaugural depuis lequel Hegel peut à tout instant – et désormais peut-être uniquement – surgir.

Sortir de la crise qui agite la réception de Hegel en Europe nécessite-t-il de revenir, par le biais du trouble, à Hegel lui-même ? Sans prétendre répondre à cette question, contentons-nous d'en pointer la possibilité : par l'équivocité de sa prose, la *Science de la Logique* nous invite à séjourner dans une gêne discursive première qui nous place dans une certaine disposition, propice à l'expérience exégétique du trouble. Rien n'explique peut-être mieux la nature et les enjeux d'une telle épreuve que le propos que George Steiner, indiquant que « l'instabilité, la nouveauté résistante du style philosophique [de Hegel] reflètent, représentent le caractère perturbé, délogé, de l'être dans la crise (« histoire »), qui est l'intuition durable de Hegel » (Steiner, 2011, p. 109). L'intelligibilité que l'on peut espérer dégager du texte de Hegel n'est atteinte qu'au prix d'un séjour inaugural dans un trouble linguistique, conceptuel et civilisationnel.

Références

- Alain (1939). *Idées*. Hartmann.
- Bernasconi, R. (2003). Will the Real Kant Please Stand Up ?, The Challenge of Enlightenment Racism to the Study of the History of Philosophy. *Radical Philosophy*, 117, 13-22.
- — —. (2024). Hegel and Egypt's African Element. *Hegel Bulletin*, 45(1), 6–22. <https://doi.org/10.1017/hgl.2024.2>
- Bourgeois, B. (1992). *Études hégéliennes : Raison et décision* (1re éd). PUF.
- — —. (1994). Hegel en France. In O. Tinland (Éd.), *Lectures de Hegel*. Librairie générale française.
- — —. (2015). Avant-propos In G. W. F. Hegel, *Science de la logique. Livre premier. L'être (1812/1832)* (B. Bourgeois, Trad.). Vrin.
- Brennan, T. (2014). *Borrowed light. Vico, Hegel and the Colonies*. Stanford University Press.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- Dastur, F. (2018). *Figures du néant et de la négation entre Orient et Occident*. Les Belles Lettres.
- Discours du 29 septembre 1809. (1990). In Hegel, G. W. F, *Textes pédagogiques* (B. Bourgeois, Trad.). Vrin.
- Dumont, L. (1966). *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Gallimard.
- Gordon, L. R. (2008). Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon. *Tumultes*, 31(2), 103-123. <https://doi.org/10.3917/tumu.031.0103>
- Habib, R. (2017). *Hegel and empire: From postcolonialism to globalism*. Palgrave Macmillan.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Hegel, G. W. F. (1978). *Gesammelte Werke / Bd 1 : Die objektive Logik (1812/1813)* (F. Hogemann & W. Jaeschke, Éd.s.; Unverändertes eBook der 1. Aufl. von 1978). Meiner.
- — —. (1988), *Encyclopédie III*, (B. Bourgeois, Trad.), Vrin.
- — —. (1995). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse : 1830* (E. Moldenhauer & K. M. Michel, Éd.s.). Suhr-

INTERFACE

- kamp.
- – –. (2012). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (B. Bourgeois, Trad.). Vrin.
- – –. (2015). *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst [Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1820/21 und 1823]* (N. Hebing, Éd.). Meiner.
- Histoire et géographie : Le destin de l'inhumain selon Hegel. (1992). In B. Bourgeois, *Études hégéliennes : Raison et décision* (1re éd). PUF.
- Hulin, M. (2001). *Hegel et l'Orient* (1979) (2^e éd.). Vrin.
- Hyppolite, J. (1946). *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*. Aubier.
- – –. (1954). *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel*. PUF.
- James, D., & Knappik, F. (2024). Introduction to Part 1 of the Themed Issue, 'Racism and Colonialism in Hegel's Philosophy': Rationale and Topics. *Hegel Bulletin*, 45(1), 1-5. <https://doi.org/10.1017/hgl.2024.14>
- Janicaud, D. (1975). *Hegel et le destin de la Grèce*. Vrin.
- Kojève, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard.
- Lebrun, G. (1972). *La Patience du concept. Essai sur le discours hégélien*. Gallimard.
- Malabou, C. (2012). *L'Avenir de Hegel : Plasticité, temporalité, dialectique* (1996) (2^e éd.). Vrin.
- – –. (2024). Critique du racisme, racisme critique : Une alternative kantienne ? In A. Grandjean (Éd.), *Kant (in)actuel* (p. 249-280). PUF.
- Rede vom 29. September 1809. (2006). In G. W. F. Hegel & K. Grotzsch, *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*. F. Meiner.
- Ricoeur, P. (1964). Civilisation universelle et cultures nationales. In *Histoire et Vérité* (p. 274-288). Seuil.
- Saïd, E. W. (2000). *Reflections on exile and other essays*. Harvard University Press.
- – –. (2005). *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident* (C. Malamoud, Trad.). Seuil.
- Stone, A. (2020). Hegel and Colonialism. *Hegel Bulletin*, 41(2), 247-270. <https://doi.org/10.1017/hgl.2017.17>

- Tangorra, M. (2019). Hegel et le seuil de la rationalité historique, le concept de barbarie dans les Leçons sur la philosophie de l'histoire. *Acta Universitatis Carolinae*, 8(1), 49-65. <https://doi.org/10.14712/24646504.2019.15>
- Teshale Tibebe. (2014). *Hegel and the Third World : The Making of Eurocentrism in World History*. Syracuse University Press.
- Tinland, O. (2005). Préface. Ouvrir le Système. In O. Tinland (Éd.), *Lectures de Hegel*. Librairie générale française.
- Žižek, S., & Eikmeyer, R. (2021). *The Trouble with Hegel: Slavoj Žizek in conversation with Robert Eikmeyer*. Walther König. <https://www.youtube.com/watch?v=ZMME4hlRtes>

[received August 29, 2024
accepted August 14, 2025]

