

**Robert Legros, Hegel. La vie de l'esprit, Paris, Hermann, 2016, 151 pages**

Emmanuel Chaput

---

Nature, rôle et importance des intuitions  
Volume 44, numéro 1, Printemps 2017

URI : [id.erudit.org/iderudit/1040340ar](http://id.erudit.org/iderudit/1040340ar)

DOI : [10.7202/1040340ar](https://doi.org/10.7202/1040340ar)

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN 0316-2923 (imprimé)  
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer cet article

Emmanuel Chaput "Robert Legros, Hegel. La vie de l'esprit, Paris, Hermann, 2016, 151 pages." *Philosophiques* 441 (2017): 176–179. DOI : [10.7202/1040340ar](https://doi.org/10.7202/1040340ar)

---

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2017

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]

---

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. [www.erudit.org](http://www.erudit.org)

La situation analogue à *Feux rouge écarlate* pour Tanya est une situation où la plaine des fausses granges existe quelque part, mais où Tanya est plutôt sur une plaine ordinaire. Dans ce cas, Tanya aurait clairement acquis une connaissance et aurait pris une photo parce qu'il y aurait eu une grange devant elle.

Bref, les notions d'explication et de sûreté vont main dans la main. *Prima facie*, si la vérité de la proposition ne fait pas partie de la raison pour laquelle le sujet a formé sa croyance, celle-ci n'est pas sûre.

#### 4. Conclusion

Mes critiques ne devraient pas éclipser l'excellent travail de McGlynn, essentiel à l'évaluation de la *Knowledge First*. McGlynn argumente avec doigté et nuance; sa lecture critique de Williamson est invariablement charitable et prudente. Cela explique pourquoi bien des chapitres se terminent sur une note apodictique, les arguments des *Knowledge Firsters* comme de leurs opposants laissant McGlynn bien souvent sur sa faim. Il y a donc dans *Knowledge First*? une leçon d'épistémologie, mais aussi d'humilité intellectuelle.

SIMON-PIERRE CHEVARIE-COSSETTE

University College, Oxford

Robert Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, Paris, Hermann, 2016, 151 pages.

*Hegel. La vie de l'esprit*, de Robert Legros, s'ouvre sur les conceptions différentes et concurrentes de l'autonomie du peuple que sont les Lumières et le romantisme. Ces conceptions modernes entendent toutes deux refonder le politique sur l'idée d'autonomie. Pour les Lumières, cette autonomie populaire repose, en dernière instance, sur l'autonomie des sujets individuels et rationnels qui composent le peuple, alors que c'est dans l'esprit collectif et la culture — dans le tout plutôt que dans les parties — que le romantisme fait reposer l'identité et l'autonomie du peuple. Partant d'une position résolument romantique, critique de l'atomisme associé à l'émergence de l'individualisme moderne défendu par les Lumières, le jeune Hegel évolue, à partir du moment où l'influence schellingienne s'estompe, vers une position novatrice qui, tout en demeurant critique des Lumières, réintroduit dans sa propre pensée — bien que de manière originale — des éléments constitutifs des Lumières. À partir de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), la subjectivité moderne qu'il considérait jusqu'alors comme la source d'une véritable régression par rapport à la belle totalité de la cité grecque<sup>1</sup> marque au

---

1. Sur la belle totalité grecque, cf. notamment G. W. F. Hegel, *Fragments de Berne*, trad. R. Legros et F. Verstaeten, Paris, Vrin, 1987, p. 98.

contraire la supériorité de la modernité chrétienne par rapport à l'unité politique des Anciens. Par ailleurs, contre la vision romantique qui fait de l'absolu l'objet d'une intuition intellectuelle, Hegel affirme la nécessité d'un traitement rationaliste de l'absolu. Ce faisant, il se rapproche du rationalisme des Lumières tout en maintenant une distance, ne serait-ce que par sa prétention à traiter de l'absolu, une catégorie spéculative le plus souvent abandonnée par les penseurs des Lumières.

Entre le romantisme et les Lumières, Hegel aurait ainsi ouvert la voie à une position inédite, tout à la fois rationaliste et pourtant orientée par la vision substantialiste de l'absolu mise de l'avant par le romantisme post-kantien. Si la thèse n'est pas nouvelle, le mérite de l'auteur est surtout de l'articuler autour des concepts de vie et d'organicisme. De ce fait, Robert Legros en vient à défendre une position quasi-continuiste de la pensée hégélienne, fait assez rare dans la littérature. Il insiste en effet :

[E]n dépit de toutes ces ruptures, d'une reconnaissance du principe moderne de la subjectivité, d'une exaltation de la raison universelle, d'un éloge de la modernité [autant d'éléments le rapprochant sensiblement d'une position éclairée], il restera fidèle, jusque dans ses derniers écrits, à une conception vitaliste de l'esprit, à une forme d'organicisme ou de romantisme<sup>2</sup>.

Alors qu'il est courant de démarquer avec force le jeune Hegel du Hegel de la maturité, penseur du système de l'Idéalisme absolu, l'auteur défend néanmoins que, malgré les multiples ruptures, reconfigurations et réalignements qu'opère Hegel, principalement au cours de la période de Iéna, la pensée hégélienne — et sa pensée politique plus particulièrement — demeure ancrée dans un certain organicisme.

Loin de renier le vitalisme romantique de sa jeunesse, Hegel ne fait, selon Robert Legros, qu'innover par rapport à sa position de jeunesse. Alors que l'organisation politique de la cité antique est comprise par le jeune Hegel selon le modèle de l'organisme formant une unité harmonieuse, où chaque partie est constitutive et n'existe qu'en relation au tout, le concept de vie — et plus particulièrement la vie de l'esprit — prend un sens nouveau chez Hegel à partir de la *Phénoménologie de l'esprit* qui intègre et dépasse, bref sursume (*hebt auf*) cette organicité de la cité grecque encore trop calquée sur le modèle de la vie naturelle.

Intégrant le modèle chrétien de l'incarnation-mort-résurrection, la vie de l'esprit fait l'expérience de son autre, la mort, pour la dépasser, là où la vie naturelle voit dans la mort sa seule limite, « [son] maître absolu<sup>3</sup> ». Comme l'écrit l'auteur :

2. Robert Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, Paris, Hermann, 2016, p. 9.

3. G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, tome I, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1977, p. 164.

Élévation vers l'infini par arrachement au fini, dispersion de soi dans le fini jusqu'à l'épreuve de la mort, et enfin résurrection ou réconciliation avec soi dans l'intuition de l'infini dans le fini : tels sont les trois "moments" de la vie de l'esprit. Élévation, dispersion, réconciliation<sup>4</sup>.

À chacun de ces « moments » correspond une partie du système hégélien. À l'élévation correspond la science de la logique ; à la dispersion, la philosophie de la nature ; à la réconciliation, la philosophie de l'esprit. Mais si la vie naturelle fait l'épreuve de la mort comme de sa limite, la vie de l'esprit consiste justement à dépasser ce moment de la finitude en s'inscrivant, comme subjectivité particulière et finie, dans l'histoire de la communauté humaine.

À la différence des communautés organiques de l'antiquité encore idéalisées par le romantisme pour leur belle unité, la vie de l'esprit moderne, par le biais de la pensée chrétienne selon Hegel, est consciente de son universalité historique. Alors que les civilisations ancestrales, comme formes de vie organique peuvent aussi en venir à mourir et disparaître — à tout le moins pour eux-mêmes — le monde moderne dont l'existence même, depuis sa naissance, peut être définie justement comme cette expérience constante de la dislocation et de la dispersion des formes de vie traditionnelles se définit ainsi comme vivant *par* son expérience de l'anomie et sa tentative d'y substituer un moment de la réconciliation. Pour Hegel, seul le monde moderne — héritier du christianisme — est ainsi en mesure de faire l'expérience de la rupture entre le fini et l'infini. La vie de l'esprit moderne intègre ainsi à soi la mort de la vie organique pour en opérer la sursomption (*Aufhebung*). Ces développements, certainement les plus sujets à controverses — tant pour les spécialistes de Hegel que pour le lecteur non spécialiste, bien que pour des raisons différentes<sup>5</sup> — mais aussi les plus intéressants, recouvrent la troisième et dernière partie de l'ouvrage de Legros. Celle-ci apparaît cependant souvent trop courte pour présenter une défense approfondie de la thèse de l'auteur qui soutient la continuité implicite du vitalisme hégélien entre les écrits de jeunesse et ceux de la maturité. Si la première partie présente une bonne synthèse de la pensée politique et organiciste du jeune Hegel, la seconde partie consacrée plus spécifiquement à l'écrit charnière qu'est la *Phénoménologie de l'esprit* reste trop ciblée sur les figures de la foi et des Lumières. Le commentaire et les enjeux soulevés par l'auteur sur ce moment

4. Robert Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p. 125.

5. Comme nous l'avons vu, c'est l'accent mis par l'auteur sur le concept de vie comme central et constant tant chez le jeune Hegel que chez le Hegel de la maturité qui, pour les spécialistes du philosophe, pourraient porter à controverse, mais non moins controversée peut apparaître, aux yeux de quiconque, la position hégélienne qui tend à faire de la religion chrétienne la religion de l'absolu et de hiérarchiser les cultures en fonction d'un schème qui semble tout à fait calqué sur celui de la religion chrétienne. Il importe de souligner la lecture nuancée et contextualisée que fait l'auteur de ces rapports hiérarchiques au sein de la pensée hégélienne, cf. Robert Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p. 124 sq.

important de la *Phénoménologie* sont certainement dignes d'intérêt, mais l'empêchent cependant de bien exposer génétiquement, de façon plus générale, l'émergence de cette nouvelle conception hégélienne de la vie<sup>6</sup>. On a ainsi l'impression que la pensée hégélienne de la vie, telle que dépeinte dans la *Phénoménologie*, détermine de manière définitive, pour l'auteur, la conception hégélienne de la vie de l'esprit, et ce, jusqu'à l'*Encyclopédie* de 1830. Cette thèse, pour intéressante qu'elle soit, aurait cependant mérité un développement plus élaboré.

Pour ce qui est du style, on déplorera certaines redondances et redites inutiles. Il n'en reste pas moins que l'ouvrage ouvre des pistes de réflexion intéressantes sur la question de la vie et son rôle dans le système hégélien, de la prolongation souterraine de l'organicisme du jeune Hegel dans l'œuvre de maturité, et de son rapport aux modèles organiciste et chrétien de la vie. L'auteur n'hésite pas par ailleurs à s'émanciper de Hegel en fin de parcours pour dénoncer les présupposés implicites de la critique hégélienne des Lumières. Ce faisant, l'auteur pointe vers une position — quasi-feuerbachienne<sup>7</sup> — qui « sécularise » d'une certaine manière le schème christianisant de la vie de l'esprit chez Hegel pour établir « l'expérience non religieuse du monde et de l'humanité de l'homme — de l'homme comme être-au-monde — comme expérience d'une transcendance<sup>8</sup> ». Ainsi, au-delà des enjeux soulevés quant à la réception de la pensée hégélienne, l'auteur esquisse aussi une réflexion plus générale sur la possibilité d'un humanisme contemporain lui aussi, d'une certaine manière, tiraillé entre romantisme et Lumières, entre l'individualisme et une idée commune de la vie bonne.

EMMANUEL CHAPUT

Université d'Ottawa

Philip Knee, *L'expérience de la perte autour du moment 1800*,  
Oxford, Voltaire Foundation, 2014, 304 pages.

Ce livre est porté par une ambition beaucoup plus vaste que celle annoncée par le titre. Car l'auteur ne cherche à y restituer « l'expérience de la perte » au début du XIX<sup>e</sup> siècle que pour comprendre la situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. Il en vient au *moment 1800* comme à ce point précis où la crise moderne du temps, devenue consciente d'elle-même par la

6. À cet égard, cf. Christine Daluz Alcaria, *Une logique de la vie: La pensée hégélienne de l'organisme*, Paris, Honoré Champion, 2010, 551 p. La position de l'auteure est par ailleurs sur de nombreux points en opposition plus ou moins directe avec la position défendue par Robert Legros dans *Hegel. La vie de l'esprit*.

7. Même si les influences de l'auteur semblent plutôt être d'origine phénoménologique (Merleau-Ponty, Levinas, etc.) que dérivées de l'humanisme feuerbachien.

8. Robert Legros, *Hegel. La vie de l'esprit*, p. 147. L'auteur se réfère ici à son ouvrage de 2014: Robert Legros, *L'humanité éprouvée*, Paris, Garnier, 2014, 379 p.