

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue *Ithaque* :
www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Chaput, E. (2012) « Idée et réalité : sur la lecture pragmatique de Hegel, la certitude sensible et le mythe du donné », *Ithaque*, 11, p. 51-73.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque11/Chaput-1.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



Idée et réalité : sur la lecture pragmatique de Hegel, la certitude sensible et le mythe du donné

Emmanuel Chaput*

Résumé

La visée de ce texte est d'introduire le lecteur francophone à l'interprétation pragmatique de Hegel essentiellement présente dans le monde anglo-saxon. L'intérêt grandissant au sein de la francophonie pour ce genre de lecture nous porte à questionner le sens même du qualificatif « pragmatique » qui la caractérise. Cette précision faite, nous nous attarderons à la figure de la certitude sensible dans la Phénoménologie de l'esprit en y soulignant les thèmes pragmatiques, notamment dans le cas de ce que Wilfrid Sellars aurait appelé une critique du mythe du donné.

Certaines des lectures contemporaines de Hegel les plus dignes d'intérêt sont sans conteste celles de certains pragmatistes américains comme Wilfrid Sellars et, plus récemment, Robert Brandom et John McDowell. Certainement sujettes à controverses, ces lectures ont véritablement renouvelé la manière de lire Hegel dans le monde anglo-saxon. Il faut, selon ces dernières, penser les enjeux contemporains de la philosophie *avec* Hegel, plutôt que penser *sur* Hegel comme sur un vestige de l'histoire. Il faut donc constater, dans la philosophie anglo-saxonne, la relative recrudescence de l'intérêt pour l'œuvre de Hegel. Longtemps négligé par les philosophes anglo-

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

américains¹, l'hégélianisme redevient l'objet d'une réflexion portant non seulement sur sa signification historique, mais aussi sur l'importance de son apport à la réflexion contemporaine². En réactualisant la pensée de Hegel, certains pragmatistes y trouveraient l'esquisse d'une position épistémologique similaire à la leur : la connaissance ne s'appuie pas sur l'autorité d'un donné apodictique, mais sur la socialité de la raison. Autrement dit, la connaissance suppose une prise de position à l'intérieur de l'espace des raisons (*space of reasons*)³ : « standing in the space of reasons should be thought of in terms of commitments and entitlements that are practically acknowledged by those engaging in such practices⁴ ». Cette prise de position passe par la pratique sociale et langagière consistant à donner et à demander des justifications permettant d'établir ou d'éprouver la solidité d'une vérité⁵. Ainsi, nous nous intéresserons au chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* portant sur la certitude sensible, préfiguration de la critique du mythe du donné développée par Sellars dans son célèbre *Empirisme et philosophie de l'esprit*. Ce n'est qu'à partir d'une telle critique que le développement de l'idée pragmatique de la dimension sociale et langagière de la vérité, à travers un espace des raisons, devient possible. Nous nous intéresserons donc au rapport, autant chez Hegel que chez Sellars, entre la critique du donné et l'établissement d'une conception pragmatique de la vérité. Toutefois, avant d'entrer au cœur de la démonstration, il faut préciser la notion de « lecture pragmatique ».

¹ Bertrand Russell qualifiait, par exemple, l'idéalisme absolu de Hegel de « *mud-headed nonsense*, non-sens issu d'un esprit fangeux » (cité dans Gauthier, Y. (2010), *Hegel – Introduction à une lecture critique*, p. 15).

² Perinetti, D. et M.-A. Ricard (dir.) (2009), *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : lectures contemporaines*, p. 7.

³ Richard Rorty définit, dans son introduction à *Empirisme et philosophie de l'esprit* de Sellars, cet espace des raisons comme le lieu où la connaissance devient possible : « la connaissance n'est pas séparable d'une pratique sociale – celle consistant à justifier ses propres assertions aux yeux de ses semblables. Elle n'est pas présupposée par cette pratique, mais en vient à exister en même temps que celle-ci » (Rorty, R. (1992), « À propos de "Empirisme et philosophie de l'esprit" de Wilfrid Sellars », p. 10).

⁴ Brandom, R. (2005), « Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons », p. 428.

⁵ *Ibid*, p. 428.

1. Le sens de la lecture pragmatique

On peut d'abord l'entendre comme une lecture qui opère une réactualisation d'une œuvre à la lumière de problématiques contemporaines. Cette lecture pragmatique doit être mise en parallèle avec un autre type de lecture tout aussi légitime : la lecture historique, qui cherche à restituer la pensée d'un auteur comme s'inscrivant dans une époque et un contexte historique déterminés. L'approche historique viserait donc essentiellement à rendre la lettre des textes philosophiques afin de saisir comment leurs philosophies s'articulent comme autant de dialogues, parfois antagonistes, avec leur époque, d'une part, et leurs propres traditions (philosophique, religieuse, etc.), d'autre part. La lecture pragmatique, pour sa part, s'intéresserait à la philosophie passée seulement en tant qu'elle peut contribuer à la réflexion philosophique contemporaine. Elle ne considère que ce qui demeure « vivant » dans une philosophie passée, c'est-à-dire ce qui est susceptible de répondre aux enjeux auxquels notre époque, notre science ou notre pensée sont confrontées.

On peut ainsi comparer le projet d'une lecture historique au travail du muséologue ou de l'archéologue qui retrace les vestiges du passé et nous en détermine le contexte. Par cette approche, l'historien-archéologue nous permet de renouer avec le passé et, dans la mesure du possible, de saisir une pensée telle qu'elle fut comprise par ses contemporains, c'est-à-dire à la fois comme s'inscrivant dans une tradition et la dépassant par ses innovations. De manière analogue, si l'on devait comparer le projet de lecture pragmatique à un travail quelconque, ce serait sans nul doute avec celui du restaurateur. Celui qui répare et restaure un violon le fait afin qu'on puisse à nouveau en jouer. L'objet retrouve alors un certain usage, bien que cet usage ne soit pas toujours celui de jadis. Ainsi, alors qu'une lecture historique s'opérerait strictement par le regard, une lecture pragmatique impliquerait une certaine manipulation, au sens d'une prise en main du texte.

Ces deux types de lectures, loin de s'opposer diamétralement, peuvent (et même doivent) s'articuler de manière complémentaire dans la mesure où une lecture historique constitue le substrat de base

à partir duquel une lecture pragmatique est possible. Sans la lecture historique, toute lecture pragmatique est, pour ainsi dire aveugle⁶.

Toutefois, une différence demeure : alors qu'une lecture historique doit rendre compte de l'ensemble des dits et écrits du philosophe à l'étude, la lecture pragmatique, au contraire, doit passer l'ensemble d'une philosophie au crible des développements ultérieurs du savoir. Ainsi, alors qu'une perspective historique s'adonne à une lecture systématique, dans le cadre d'une perspective pragmatique, la lecture doit être critique (du grec *Krinein*, c'est-à-dire discriminer, distinguer), dans la mesure où l'on discerne ce qui demeure pertinent de ce qui ne l'est plus. On cherche alors à « définir une position hégélienne à la hauteur des défis de l'épistémologie, de la philosophie de l'esprit, de la théorie de l'action, de la théorie esthétique et de la philosophie politique contemporaines⁷ ». Ce genre de lecture est appelé, par Yvon Gauthier, déflationniste : « [j]'entends par lecture déflationniste l'exégèse qui tente de polir la gangue métaphysique de la pensée hégélienne afin de lui enlever son relief dogmatique et veut en énucléer le cœur théorique pour en faire une théorie de l'homme et de la société modernes⁸ ». Elle ne date certainement pas d'hier puisqu'on peut la retrouver déjà dans certains textes de Karl Marx et de Benedetto Croce⁹.

⁶ Sellars disait dans le même esprit que « *[p]hilosophy without the history of philosophy, if not empty or blind, is at least dumb* » (cité par Devries, W. A. (2005), *Wilfrid Sellars*, p. 283).

⁷ Buée, J.-M. *et al.* (2008), « Présentation », p. 3.

⁸ Gauthier, Y. (2010), *Hegel – Introduction à une lecture critique*, p. X.

⁹ En effet, Marx se propose dans *Le Capital* de reprendre la méthode dialectique exposé pour la première fois dans son ensemble par Hegel, tout en soulignant qu'il ne la reprend qu'en la renversant, en la débarrassant du mysticisme hégélien qui en entravait le mouvement : « Hegel défigure la dialectique par le mysticisme, ce n'en est pas moins lui, qui en a le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui elle marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver la physionomie tout à fait raisonnable » (Marx, K. (1971), *Le Capital – Livre premier (tome 1)*, p. 29). De même chez Croce, on tente de départager le bon grain de l'ivraie dans la pensée de Hegel, c'est-à-dire ce qui s'accorde encore avec l'édifice de notre savoir de ce qui en est foncièrement incompatible (Cf. Croce, B. (1910), *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel*).

Or, la possibilité, ou plutôt la légitimité, d'une telle lecture pragmatique appliquée à Hegel n'est pas d'emblée évidente. La philosophie hégélienne se veut essentiellement et explicitement systématique. Est-il alors possible d'en retrancher certains éléments jugés dépassés sans transfigurer complètement la pensée de Hegel¹⁰ ? N'est-ce pas nécessairement trahir l'intention historique de systématité de Hegel que d'en faire une lecture critique qui distinguerait ce qui demeure pertinent et ce qui ne l'est plus ?

Un auteur comme Brandom a tenté de résoudre la problématique en montrant que l'holisme hégélien se situait au niveau du sens et non au niveau du contenu, autorisant, par le fait même, le projet d'une lecture pragmatique et critique¹¹. Selon ses propres termes, Brandom tente « d'accomplir une dissection qui distingue à l'intérieur du système hégélien un noyau conceptuel autonome et viable d'une coquille négligeable d'engagements collatéraux optionnels¹² ». Selon cette entreprise, il est nécessaire de distinguer le mouvement essentiellement infini du concept des figures qu'il revêt : « [l]a thèse pragmatiste [...] consiste à dire que l'*usage* des concepts en détermine le *contenu*¹³ ». Autrement dit, les concepts empiriques déterminés sont intrinsèquement instables¹⁴ et ne présentent que des moments historiquement circonscrits, mais jamais définitifs. Par conséquent, chez Hegel, tel que Brandom le lit, les formes mêmes de la conceptualité se modifient à mesure que notre savoir se développe¹⁵.

La science spéculative hégélienne ne saurait donc se situer sur un même plan que les sciences positives, de même que sa logique n'a que peu à voir avec la logique formelle. Comme l'affirme Joseph Flay : « *it*

¹⁰ Ce problème, Brandom l'a bien remarqué : « [l]a thèse de la systématité monolithique constitue le principal obstacle à une évaluation critique des concepts et des thèses de Hegel, donc à leur appropriation dans les circonstances fort différentes qui sont les nôtres » (Brandom, R. (2008), « Esquisse d'un programme pour une lecture critique de Hegel », p. 64).

¹¹ *Ibid.*, p. 65.

¹² *Ibid.*, p. 65.

¹³ Brandom, R. (2000), « Quelques thèmes pragmatistes dans l'idéalisme de Hegel », p. 231.

¹⁴ Brandom, R. (2008), « Esquisse d'un programme pour une lecture critique de Hegel », p. 71.

¹⁵ *Ibid.*, p. 71.

*is a logic of discovery, not of proof in the sense applicable to formal syntactical logic*¹⁶ ». Le système hégélien se présente comme un procès de découverte et non de démonstration. Par conséquent, l'essentiel du système ne se situerait pas au niveau de ses thèses sur l'ordre naturel tel qu'exposé dans sa *Naturphilosophie*, mais au niveau de ses thèses sur le procès de dévoilement à la raison de ses propres capacités conceptuelles. Pour reprendre les termes de McDowell : « *[t]here is no guarantee that the world is completely within the reach of a system of concepts and conceptions as it stands at some particular moment in its historical development. Exactly not ; that is why the obligation to reflect is perpetual*¹⁷ ». Selon cette lecture, le savoir absolu de Hegel ne doit pas être compris comme la fin de toute recherche, comme si nous avions une fois pour toute, avec le savoir absolu, les concepts adéquats nous permettant de saisir de la réalité du monde dans son éternelle vérité. Bien au contraire, le savoir absolu est la découverte du constant travail conceptuel et réflexif nécessaire au développement de la connaissance. En d'autres mots, la savoir absolu consiste à reconnaître la vitalité du concept. Cette lecture, qui prend le dynamisme du concept comme point focal, permet ainsi d'attribuer aux éléments empiriques les plus dépassés de l'édifice hégélien une importance secondaire de manière à ce que l'on puisse les laisser de côté sans toutefois trahir la pensée de Hegel. En ce sens, elle se rapproche de l'interprétation des jeunes hégéliens qui critiquèrent ce qu'ils considérèrent comme la dimension doctrinaire de l'hégélianisme au nom du dynamisme de sa dialectique.

Cette lecture est également compatible avec le concept pragmatique de socialité de la raison, ce qui ferait de Hegel un penseur (proto)pragmatiste. En effet, Hegel serait le premier à avoir souligné le rôle de la médiation sociale dans la conceptualisation de la réalité :

Il a fallu attendre Hegel pour qu'on reconnaisse le rôle de médiation essentiel que joue le groupe. S'il nous est facile de voir en quoi les cadres conceptuels immanents à un individu et le transcendant sont un phénomène social (...) reste qu'il a fallu attendre le dix-neuvième siècle pour que

¹⁶ Flay, J. (1982), « Pragmatic Presuppositions and the Dialectics of Hegel's Phenomenology », p. 18.

¹⁷ McDowell, J. (1996), *Mind and World*, p. 40.

ce trait de l'image manifeste soit, même de manière inadéquate, pris en compte¹⁸.

Dès lors que la raison s'inscrit dans une telle dynamique sociale, la vérité ne constitue plus une entité statique et éternelle, mais relève d'une dynamique de la conceptualité. C'est cette compréhension de la vérité et de la réalité comme se constituant essentiellement par un mouvement médiatisé dans un « royaume des esprits¹⁹ » que reprendront les pragmatistes américains :

Sellars et Brandom sont d'accord pour reconnaître que notre plus grande dette à l'égard de Hegel est son insistance sur ce que Pinkard a appelé « la socialité de la raison ». Selon cette conception, la raison n'est pas un lien entre les êtres humains et la nature des choses, mais plutôt une relation sociale entre les être humains. Notre obligation d'être rationnels n'est pas une obligation envers la Vérité ou la Réalité, mais tout simplement une obligation de justifier nos croyances auprès de nos semblables²⁰.

Cette obligation de justification serait, dès lors, indissociable d'une pratique linguistique communautaire. Cette conception de la socialité de la raison doit donc poser le langage comme lieu privilégié de la vérité. À ce titre, soulignons le texte de Mathieu Robitaille sur le rôle absolument central du langage dans l'édifice conceptuel de Hegel²¹. La lecture pragmatique de Hegel visera également à souligner cette importance du langage dans la philosophie hégélienne et tentera d'inscrire ce dernier au cœur du « tournant linguistique » de la philosophie.

En tentant d'évacuer la gangue mystique et métaphysique du système hégélien, on inscrit sa logique du concept et son expérience de la conscience non plus dans une métaphysique de l'esprit, mais

¹⁸ Sellars, W. (2002), « La Philosophie et l'image scientifique de l'homme », p. 78-79.

¹⁹ Hegel, G. W. F. (2010), *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 932.

²⁰ Rorty, R. (2008). « Quelques usages américains de Hegel », p. 12-13.

²¹ Robitaille, M. (2003), « Esprit et langage chez Hegel », p. 116.

dans une *phénoméno-logique* du langage : « le langage demeure "l'être-là" (*Dasein*) de l'esprit"²² ». On discerne ainsi ce qui demeure vivant chez Hegel (une certaine philosophie du langage) de ce qui est dépassé (une métaphysique que d'aucuns qualifieraient de « spiritualiste »), mais on fait également de Hegel le précurseur d'une philosophie pragmatique du langage. Le langage est alors conçu comme un déclencheur dans le mouvement de dévoilement à soi de la conscience et, de manière plus générale, dans le procès de la conceptualité. En tant que lieu de l'interaction et de la justification, le langage permet la dimension sociale et processuelle du vrai.

On peut alors lire Hegel comme un théoricien de la pragmatique, au sens où cette discipline philosophique interroge la dimension pratique du langage. En effet, Hegel, notamment dans sa critique de la certitude sensible, mobilise un ensemble de notions communément associées à la pragmatique : indexicaux, contexte d'énonciations, etc. Or, cet usage de notions issues de la pragmatique se fait, chez Hegel, dans une visée éminemment pragmatique : rejeter le réalisme épistémologique au nom d'une conception de la vérité comme processus social²³. Cette position est à rapprocher de l'entreprise sellarsienne d'une critique du donné empirique. Encore une fois, il importe de souligner la nécessité d'une critique du donné, autant chez Hegel que chez Sellars, afin de fonder la légitimité de la socialité de la raison.

²² Bandom, R. (2008). « Esquisse d'un programme pour une lecture critique de Hegel », p. 70. Autrement dit, le langage constitue le lieu d'existence (*Dasein*) de l'esprit. Le mouvement de l'esprit ne doit plus se comprendre comme histoire naturelle, mais comme récit, celui du développement de la conceptualité à travers le langage : « le procès de l'extériorisation de l'esprit n'est possible que dans le langage ». (Gauthier, Y. (2010), *Hegel – Introduction à une lecture critique*, p. 58).

²³ Rorty, R. (2008), « Quelques usages américains de Hegel », p. 18.

2. La Certitude sensible et le mythe du donné

Au-delà de la difficulté souvent associée à la lecture de leur prose et de leur lecture « conciliatrice » de l'histoire de la philosophie²⁴, Hegel et Sellars partagent certaines préoccupations théoriques au premier plan desquelles figure la critique du réalisme naïf. C'est à ce point vrai que Sellars qualifie lui-même son texte *Empirisme et philosophie de l'esprit*, où justement il entreprend cette critique, de « méditations hégéliennes²⁵ ».

La thèse de Sellars peut se résumer de la manière suivante : la connaissance est affaire de faits, « car ce qui est *connu*, même dans la connaissance non inférentielle, ce sont des *faits* plutôt que des particuliers, des entités ayant la forme de *quelque chose étant tel-et-tel* ou de *quelque chose soutenant une certaine relation avec quelque chose d'autre*²⁶ ». Par conséquent, l'objet de la connaissance se définit soit comme une entité déterminée selon un ensemble de caractéristiques, soit comme appartenant à un réseau relationnel. Évidemment, ces deux manières de comprendre un fait ne se contredisent point, mais au contraire sont complémentaires. La saisie des caractéristiques d'un objet de connaissance n'est pas un donné, fondamentalement non-conceptuel et indépendant de tout contexte, mais s'inscrit au contraire en relation avec un ensemble de théories qui rend la perception intelligible. Ainsi, pour Sellars, les faits appartiennent à ce qu'il nomme « l'espace logique des raisons » puisqu'il faut, pour leur attribuer une quelconque valeur de vérité, être en mesure de les justifier²⁷.

En cela, Sellars s'oppose à la position classique qui faisait de la sensation des données « "phénoménologiquement simples" et "non analysables plus avant"²⁸ ». Au contraire, même la perception doit pouvoir se valider, ce qui fait dire à Sellars :

²⁴ Devries, W. A. (2005), *Wilfrid Sellars*, p. 18. Plutôt que d'opposer les philosophies entre elles, Hegel et Sellars cherchent, et trouvent, au cœur de chacune d'importantes vérités.

²⁵ Sellars, W. (1992). *Empirisme et philosophie de l'esprit*, p. 48.

²⁶ *Ibid.*, p. 19-20.

²⁷ *Ibid.*, p. 80.

²⁸ *Ibid.*, p. 18.

La connaissance observationnelle d'un fait particulier, quelconque, par exemple que ceci est vert, présuppose que l'on connaisse des faits généraux de la forme *X est un symptôme fiable de Y*. Or la reconnaissance de ce point exige l'abandon de l'idée empiriste traditionnelle selon laquelle la connaissance observationnelle « repose sur ses propres fondements »²⁹.

Autrement dit, un donné ne peut s'inscrire comme fondement *inébranlable* de la connaissance sans s'appuyer préalablement sur un ensemble de justifications. Dès lors, tout donné qui se présenterait comme fait devrait être inscrit dans l'espace logique des raisons et perdrait, par le fait même, son caractère immédiat. En effet, l'espace logique des raisons est essentiellement un espace linguistique. Le donné doit être médiatisé par le langage pour se définir comme objet de connaissance. C'est ainsi que, pour Sellars, comme pour Hegel d'ailleurs, le savoir est essentiellement social. En effet, le fait connaissable appartient à un espace de justifications rendu possible par le langage : « les pensées sont des épisodes *linguistiques*³⁰ ». Or, chez Sellars, le langage est essentiellement une pratique sociale où l'« intériorité n'est pas une "intériorité absolue"³¹ ». En effet, comme le montre Sellars, « les concepts relatifs à des épisodes internes comme les pensées sont fondamentalement et essentiellement *intersubjectifs*³² ».

L'argumentation de Sellars visait essentiellement à refuser toute dimension cognitive au donné non-conceptuel. Même la sensation la plus primitive mobilise son lot de capacités conceptuelles³³. Cette entreprise visant à démonter l'argument empiriste fondant la connaissance sur un élément fondamentalement premier, le donné, fut baptisée par Sellars la critique du « Mythe du Donné³⁴ » :

²⁹ Sellars, W. (1992). *Empirisme et philosophie de l'esprit*, p. 80.

³⁰ *Ibid.*, p. 96.

³¹ *Ibid.*, p. 113.

³² *Ibid.*, p. 113.

³³ McDowell, J. (2008), « Hegel et le mythe du donné », p. 47.

³⁴ Sellars, W. (1992), *Empirisme et philosophie de l'esprit*, p. 36.

À l'encontre de ce « mythe du donné » propre à l'empirisme classique, Sellars soutenait que saisir la signification d'un concept suppose de saisir le rôle de ce concept dans nos pratiques inférentielles et non d'appréhender son insaisissable relation à un « extérieur » non conceptuel qui serait « donné » au sujet³⁵.

Or, comme le rappellent justement Dario Perinetti et Marie-Andrée Ricard, Sellars inscrivait sa critique du donné dans la continuité de la critique de l'immédiateté que Hegel entreprend dans sa *Phénoménologie*³⁶.

Dans le premier chapitre de sa *Phénoménologie*, Hegel critique radicalement la position du réaliste naïf qui pose l'identité de l'être et de la pensée en fonction d'un rapport direct entre notre conscience et la réalité du monde. En effet, ce que Hegel nomme la conscience naturelle, c'est-à-dire la conscience ordinaire, dans sa quotidienneté non-philosophique, pose le contenu de l'expérience sensible comme l'expérience de la conscience la plus concrète et, par là, la plus véritable : « [l]e contenu concret de la *certitude sensible* la fait apparaître immédiatement comme la connaissance la plus riche³⁷ ». De fait, la certitude sensible se définit comme un savoir immédiat, direct. C'est donc dire que l'objet de cette certitude est saisi dans sa vérité première, indépendamment de toute médiation conceptuelle venant modifier le rapport premier de la conscience à la chose : « [l]e savoir qui d'abord ou immédiatement est notre objet ne peut être nul autre que celui qui lui-même est savoir immédiat, *savoir* de l'*immédiat* ou de [l']*étant*³⁸ ». Or, Hegel aura tôt fait de montrer que ce savoir que la conscience naturelle considère comme le plus riche et le plus concret est à l'inverse le savoir le plus pauvre et le plus abstrait, au mauvais

³⁵ Perinetti, D. et M.-A. Ricard (dir.) (2009), *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : lectures contemporaines*, p. 9.

³⁶ Sellars, W. (1992), *Empirisme et philosophie de l'esprit*, p. 17.

³⁷ Hegel, G. W. F. (2010), *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 107.

³⁸ *Ibid.*, p. 107.

sens du terme³⁹ : « [c]ette *certitude* pourtant se donne elle-même en fait pour la *vérité* la plus abstraite et [la] plus pauvre⁴⁰ ».

En effet, l'immédiateté de la certitude sensible en fait une vérité absolument indéterminée. Tout ce qu'on peut dire de l'objet sensible est qu'il est là devant soi. C'est donc un ceci que voici, un objet pointé sans autres propriétés que d'être là, ici et maintenant. Or, l'ensemble de ces termes : ceci, ici, là, maintenant, etc., n'ont aucun contenu déterminé et peuvent virtuellement signifier n'importe quoi. Le maintenant peut autant être le jour que la nuit, le ici peut autant être l'extérieur que l'intérieur, le ceci peut tout aussi bien être un arbre qu'une table. La vérité de la certitude sensible n'offre pour cette raison aucune pérennité dans le temps, la vérité du « maintenant-jour » une fois écrite est démentie le soir même, alors qu'« une vérité ne peut perdre à être mise par écrit⁴¹ » comme l'écrit Hegel. C'est pourquoi la vérité de la certitude sensible est la plus pauvre qui soit. Même le Je qui fait ces expériences peut aussi bien être Hegel que le curé du village. Le Je lui-même est indéterminé puisqu'aucune qualité particulière n'entre en jeu dans la certitude sensible⁴². La description fait nécessairement intervenir certains concepts qui médiatisent l'expérience de la conscience à travers ce que Sellars appelait l'espace logique des raisons. Pour saisir le particulier de l'objet, la conscience doit faire intervenir un ensemble de caractéristiques précises, ce dont

³⁹ L'abstraction peut se comprendre, chez Hegel, à la fois de manière positive et de manière péjorative. En son sens positif, l'abstraction s'entend comme la capacité de la conscience à s'abstraire des vérités premières et doxastiques pour atteindre une connaissance plus approfondie de l'objet dans son rapport à la conscience. En son sens péjoratif cependant, l'abstraction s'entend comme le fait de ne considérer qu'une dimension de l'objet en ignorant toute la richesse que cette dimension recouvre. En ce sens, la pensée abstraite demeure à un niveau d'analyse superficiel qui mine le travail du concept par la conscience. C'est ainsi qu'une certitude qui se prend pour la vérité nous masque souvent les multiples dimensions de la vérité d'un objet. Cf. Hegel, G. W. F. (2005), « Qui pense abstraitement ? ».

⁴⁰ Hegel, G. W. F. (2010), *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 107.

⁴¹ *Ibid.*, p. 110.

⁴² Flay, J. (1982), « Pragmatic Presuppositions and the Dialectics of Hegel's Phenomenology », p. 24.

traite le second chapitre de la *Phénoménologie* portant sur la perception⁴³.

Doit-on en conclure que la certitude sensible est une activité pré-conceptuelle sans intérêt dans la quête de la vérité ? Pas exactement. Comme Hegel le dit bien, la certitude constitue le savoir le plus pauvre et, en ce sens, se situe tout de même du côté du savoir. Il est cependant erroné de voir dans la certitude sensible une saisie directe et pré-conceptuelle de la réalité. Au contraire, la conscience sensible mobilise un ensemble de concepts que Hegel qualifie d'universels⁴⁴. Le ceci, le ici, le maintenant, etc., sont autant de concepts que la conscience naturelle mobilise sans s'en rendre compte. Sans ce genre de concepts, la sensation demeurerait absolument inintelligible y compris pour celui qui en ferait l'expérience. La réalité est d'emblée sursumée à travers le travail du concept qui demeure, rappelons-le, même au niveau de la sensibilité, fondamentalement linguistique : « nous ne nous *représentons* pas le ceci universel ou l'être en général, mais nous *énonçons* l'universel⁴⁵ ». La conscience se fonde sur le langage qui opère d'emblée une médiation entre la réalité et la conscience. Dans la certitude sensible, la conscience tente de saisir le particulier immédiat, mais doit pour cela faire intervenir des concepts. Paradoxalement, le langage ne peut dire le singulier que dans son universalité. Or, pour Hegel, le langage est le lieu de la compréhension⁴⁶. Il n'y aurait donc pas, pour Hegel comme pour Sellars, de saisie directe, sans aucune médiation conceptuelle, de la réalité. Le rapport entre la réalité et la pensée ne peut se comprendre que par un travail constant d'autocorrection de la conscience⁴⁷.

Toutefois, doit-on voir dans ce procès d'autocorrection un biais sceptique par rapport à la possibilité d'établir positivement la vérité à l'intérieur de l'espace des raisons ? Cette position consisterait à dire que l'on peut constamment mettre à l'épreuve nos vérités à l'aide de tests critiques, mais que ce genre de pratique n'aboutirait, en définitive, qu'à infirmer le faux sans jamais pouvoir affirmer le vrai.

⁴³ Hegel, G. W. F. (2010), *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 122.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁴⁶ Robitaille, M. (2003), « Esprit et langage chez Hegel », p. 122.

⁴⁷ McDowell, J. (2008), « Hegel et le mythe du donné » p. 58-59.

La tâche du scientifique n'en est alors plus qu'une d'approximation toujours plus grande sans que la vérité puisse jamais être définitivement et positivement établie. On peut comprendre ainsi la position défendue par Popper. La vérité en soi nous serait ainsi inaccessible comme vérité positive ; seul resterait un ensemble de connaissances pour nous, jusqu'à la démonstration de leur invalidité. Il y aurait donc une césure radicale entre nos connaissances et la vérité qui, comme telle, en soi, appartient à une sphère nouménale.

Évidemment, Hegel, comme théoricien du savoir absolu, ne saurait souscrire à ce biais sceptique. Il en reprend néanmoins l'idée d'un processus dynamique, mais il conçoit celui-ci non plus en termes d'approximations asymptotiques vers la vérité, mais comme un enrichissement. En posant la certitude (pour-soi) et la vérité (en-soi) comme ultimement distincte, le sceptique permet d'amorcer, selon Hegel, le travail de réunion ; seulement, il pose cette réunion de l'en-soi et du pour-soi comme ultimement inatteignable. C'est en cela que pour Hegel, le scepticisme est un premier moment de la philosophie qui doit mener à sa propre sursomption (*Aufhebung*)⁴⁸. Le doute sceptique questionnant le rapport entre notre pensée et la réalité doit être conservé comme étape nécessaire à la critique du réalisme naïf. Il doit cependant être aboli dans la mesure où la médiation conceptuelle permet d'asseoir la certitude de la vérité sur l'édifice de son autocompréhension⁴⁹. Dès les premiers moments de la *Phénoménologie*, la conscience saisit l'être de la chose, mais de manière abstraite, c'est-à-dire sans détermination aucune, de manière purement universelle : « sa vérité contient seulement l'être de la Chose⁵⁰ ». Ce n'est qu'à partir du travail du concept que la conscience acquiert un savoir nouveau sur l'objet, jusqu'à s'approprier complètement la logique de dévoilement de la vérité de l'objet. L'identité entre la vérité et la pensée est donc processuelle et non statique : « il faut affirmer que la vérité n'est pas une monnaie frappée que l'on peut donner toute faite et empocher de la sorte⁵¹ ». Au fur et à mesure que la conscience passe par les différentes étapes de la connaissance, par les figures de la conscience, l'identité initiale entre la vérité et la pensée conceptuelle

⁴⁸ Hegel, G.W.F. (2010), *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 210-211.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 96.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 107.

⁵¹ *Ibid.*, p. 52.

s'enrichit d'une plus grande profondeur : « *through a series of logically connected shapes, consciousness gradually acquires a richer understanding of the truth of which it is initially only imperfectly aware*⁵² ».

Comme le montre Flay, le projet de Hegel n'est pas de nier toute valeur à la conscience naturelle, mais de montrer qu'au cœur de la certitude il y a déjà en germe le travail conceptuel d'une conscience à l'oeuvre : « *the Phenomenology must demonstrate to natural consciousness that the absolute standpoint is itself already within the structure of natural consciousness, albeit as unrecognized and unthematized*⁵³ ». Toute activité de la conscience, aussi élémentaire soit-elle, que ce soit simplement une expérience sensible ou perceptive, fait intervenir tout un ensemble de concepts. Comme le dirait McDowell : « *[e]xperiences are impressions made by the world on our senses, products of receptivity ; but those impressions themselves already have conceptual content*⁵⁴ ». Seulement, ces concepts demeurent non-thématisés, la conscience naturelle ne reconnaît pas son usage de la conceptualité et demeure convaincue d'un rapport immédiat avec la réalité extérieure.

Le but de la *Phénoménologie* consiste donc en une véritable prise de conscience de la conscience elle-même quant à son propre travail conceptuel permettant de moduler son expérience du monde en phénomène cognitif. Dans une perspective pragmatique, cette prise de conscience est indissociable du constat de notre appartenance à l'espace social des raisons. En effet, la vérité de la certitude sensible se trouve dans le constat d'une nécessité de médiatiser notre accès au particulier par le langage afin de pouvoir le penser. Or, il faut bien comprendre qu'une telle médiation nous situe d'emblée dans l'espace social du langage, dans la mesure où notre visée est d'établir par le langage un savoir véritable de la conscience. En effet, tout acte langagier prétendant fonder une vérité doit être en mesure de justifier cette prétention et doit dès lors se situer dans l'espace des raisons. La conscience naturelle qui chercherait à se soustraire à l'espace des raisons serait celle qui, craignant pour ses précieuses vérités, refuserait

⁵² Houlgate, S. (2005). *An Introduction to Hegel – Freedom, Truth and History*, p. 61.

⁵³ Flay, J. (1982), « Pragmatic Presuppositions and the Dialectics of Hegel's Phenomenology », p. 17.

⁵⁴ McDowell, J. (1996), *Mind and World*, p. 46.

de les mettre à l'épreuve de l'examen commun, par peur de l'erreur. Or, comme l'affirme Hegel : « ce qui s'appelle crainte de l'erreur se donne plutôt à connaître comme crainte de la vérité⁵⁵ ». La vérité se dévoile non pas à partir de principes qu'il faudrait préserver à tout pris du doute, mais, au contraire, elle se dévoile dans le travail conceptuel d'une communauté d'esprits appartenant à l'espace logique des raisons. C'est ainsi que Hegel et Sellars s'entendraient pour dire que « la science est en effet rationnelle non pas du fait qu'elle posséderait un *fondement*, mais parce qu'elle est une entreprise se corrigeant d'elle-même, et pouvant mettre en péril *n'importe quelle* affirmation, quoique pas *toutes* à la fois⁵⁶ ». Cette position anti-fondationnelle s'exprime dans la *Phénoménologie*⁵⁷ par la critique de la conscience naturelle qui appuie ses certitudes sur de tels fondements sans prendre conscience de la dynamique sous-jacente à l'œuvre.

3. Réalisme, idéalisme et anti-hégélianisme

De nombreux détracteurs de Hegel ont vu dans cette critique du donné et du réalisme « naïf » un rejet du monde extérieur à la conscience. Il n'y a aurait pas d'au-delà de la conscience, aucun accès au monde en lui-même⁵⁸. À titre d'exemple, Ludwig Feuerbach affirmera, dans ses *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* que Hegel pose une séparation abstraite entre le monde et la conscience, initialement unis, pour ensuite tenter une réunification tout aussi abstraite : « Hegel commence par *fragmenter* et *dispenser* l'essence simple, *identique à soi* de la nature et de l'homme, pour réunir ensuite de vive force ce qu'il avait séparé de vive force⁵⁹ ». Feuerbach récuse

⁵⁵ Hegel, G. W. F. (2010), *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 91. Comme le remarque Iain Macdonald : « La peur de l'erreur, en abandonnant la partie, devient une simple "peur de la vérité", un dogmatisme ou, plus spécifiquement, une peur de critiquer la connaissance et d'apprendre des échecs des autres ». (Macdonald, I. (2005), « Hegel et la force infinie du savoir », p. 258).

⁵⁶ Sellars, W. (1992). *Empirisme et philosophie de l'esprit*, p. 83.

⁵⁷ Hegel, G. W. F. (2010), *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 52.

⁵⁸ McDowell, J. (1996), *Mind and World*, p. 44.

⁵⁹ Feuerbach, L. (1973), « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie », p. 144.

ainsi la nécessité du procès de médiation via l'autodévoilement de la conscience comme un artifice spéculatif de la part de Hegel. Parlant du premier chapitre de la *Phénoménologie*, il se demande : « est-ce donc là une réfutation dialectique de la réalité de la conscience sensible⁶⁰ » et répond par la négative en tentant de montrer que la médiation conceptuelle de Hegel s'inscrit dans une logique universaliste directement contraire à la logique particulariste de la conscience sensible :

Pour la conscience sensible, tous les mots sont des noms propres, *Nomina propria* ; ils sont en soi indifférents à l'égard du même être, ils ne sont pour la conscience sensible que des signes lui permettant d'atteindre son but par la voie la plus courte. Le langage n'a absolument *rien* à voir avec *la chose*⁶¹.

Toutefois, si l'on se fit à la manière dont les pragmatistes ont interprété Hegel, on aurait tendance à penser que son but n'est pas de nier la conscience sensible comme le pense Feuerbach, mais de saisir comment celle-ci devient capable de discernement⁶². En effet, si l'on s'en tient à la lecture préalablement exposée du projet hégélien, nous voyons bien que Hegel cherche à montrer qu'il y a dès la sensation la plus élémentaire tout un appareillage conceptuel à l'œuvre. Loin de rejeter de manière unilatérale la conscience sensible, Hegel tente de lui fournir phénoménologiquement la voie d'accès à ce qui se joue en elle au moment de la sensation. Que, pour la conscience sensible, les mots ne soient que des signes arbitraires pour désigner des choses particulières, cela suppose déjà la capacité de discernement entre tel et

⁶⁰ Feuerbach, L. (1973), « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », p. 52.

⁶¹ *Ibid.*, p. 52.

⁶² McDowell, J. (2008), « Hegel et le mythe du donné » p. 59. Comme le dit d'ailleurs Hegel : « le travail, maintenant, ne consiste pas tant dans le fait de purifier l'individu de la manière sensible immédiate et de le rendre substance pensée et pensante que plutôt, dans l'opposé, d'effectuer et d'animer spirituellement l'universel par l'acte de sursumer des pensées fixes déterminées » (Hegel, G. W. F. (2010), *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 48).

tel objet. Or, c'est là, nous l'avons vu, une capacité qui dépend de l'usage d'un certain nombre de concepts.

L'erreur de Feuerbach serait-elle alors d'ignorer la distinction entre l'ordre ontologique et l'ordre cognitif ? L'idéalisme absolu de Hegel pose effectivement qu'il ne saurait y avoir de limites au domaine de la raison conceptuelle⁶³. Toutefois, si l'on adopte la perspective des lecteurs pragmatistes de Hegel, cette affirmation exclut toute extériorité de la conscience dans une perspective cognitive et non dans une perspective ontologique⁶⁴. Comme l'affirme Sellars, dire que le concept est un préalable épistémologique à la conscience naturelle n'équivaut pas à affirmer qu'il y ait priorité ontologique du concept sur le monde⁶⁵. Si le monde peut exister indépendamment de la conscience, cette dernière ne peut en avoir l'impression indépendamment de toute activité conceptuelle⁶⁶. Notre saisie de la réalité mondaine n'est pas un donné immédiat. Cela ne change rien au statut ontologique du monde, mais modifie simplement notre regard sur nos interactions avec lui. Ce qui intéresserait Hegel en bout de ligne, du moins d'après la lecture pragmatique, serait d'avantage la manière dont nous concevons notre rapport-au-monde – et notre rapport-aux-autres – que le monde en lui-même⁶⁷. Ainsi, il serait faux de dire qu'« il manque à la philosophie de Hegel *l'unité immédiate*, la *certitude immédiate*, la *vérité immédiate*⁶⁸ ». À travers la *Phénoménologie*, au contraire, Hegel explorerait la signification et les implications de cette unité immédiate - ce qu'il appelle précisément l'Esprit Absolu - qui se constitue comme la réunion de l'en-soi et du pour-soi de manière consciente et non plus confusément. Comme le montre bien Brandom :

⁶³ McDowell, J. (1996), *Mind and World*, p. 44.

⁶⁴ Cet angle de lecture est peut-être la plus controversée pour les lecteurs continentaux habitués à une lecture ontologique forte de la métaphysique hégélienne.

⁶⁵ Devries, W. A. (2005), *Wilfrid Sellars*, p. 11.

⁶⁶ Sellars, W. (2002), « La Philosophie et l'image scientifique de l'homme », p. 78.

⁶⁷ Rorty, R. (2008), « Quelques usages américains de Hegel », p. 12-13.

⁶⁸ Feuerbach, L. (1973), « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie », p. 146.

Parvenir à être capable de rendre explicite ce qui est implicite dans notre usage des concepts – être capable de *dire* et *penser* ce que nous étions en train de *faire* en jugeant et agissant – revient donc à atteindre un type spécifique de conscience *de soi*, de conscience de nous-mêmes en tant qu'êtres normatifs, rationnels, *geistig* [spirituels]⁶⁹.

Or, cette lecture pragmatique de l'entreprise hégélienne est-elle juste ? Une façon de le déterminer serait de situer l'interprétation pragmatique de Hegel par rapport au malentendu courant quant à la nature des figures de la conscience dans la *Phénoménologie*. Doit-on comprendre l'ordre de succession de ces figures au sens de ce que Walter Jaeschke a appelé une « historiographie pragmatique de l'esprit humain⁷⁰ » qui consisterait à dévoiler l'architecture de la conscience humaine sans pour autant l'inscrire dans un processus de développement temporel ? Ne doit-on pas plutôt voir la phénoménologie comme l'histoire au sens fort de l'expérience de la conscience, comme le développement de l'esprit dans le temps ? Comme le résume Jaeschke :

Le cœur du différend [...] repose précisément sur la question : l'« histoire de la conscience de soi » se limite-t-elle au compte rendu descriptif (*Historie*) de sa structure invariable et à la synthèse successive de ses fonctions, ou bien un développement historique (*geschichtlichel*) de la « conscience de soi » au sens fort a-t-il lieu⁷¹ ?

Dans le premier cas, notre qualité d'être « normatif, rationnel et *geistig* » - pour reprendre l'expression de Brandom - serait constante, puisque de nature transcendante. Ce qui adviendrait historiquement, ce ne serait donc que la découverte progressive de cette structure de

⁶⁹ Brandom, R. (2008), « Esquisse d'un programme pour une lecture critique de Hegel », p. 68.

⁷⁰ « L'historiographie pragmatique de l'esprit humain prend ainsi la forme d'une reconstruction philosophique transcendante des actions nécessaires de la conscience. » (Jaeschke, W. (2009), « La conscience de soi de la conscience », p. 110).

⁷¹ Jaeschke, W. (2009), « La conscience de soi de la conscience », p. 113.

la conscience et de l'ensemble des connaissances rendues possibles par une telle structure. Dans le second cas cependant, Jaeschke affirme que « le savoir est lui-même formé historiquement – et ce, pas seulement au sens d'une simple addition, d'un accroissement des connaissances, mais au sens d'une transformation qualitative⁷² ».

Peu importe de quel côté penchera l'interprète pragmatiste de Hegel, il sera confronté à certaines difficultés. Toutefois, nous ne pourrions ici qu'esquisser brièvement ces problèmes. Premièrement, celui qui chercherait à comprendre l'entreprise de Hegel en termes d'« historiographie pragmatique de l'esprit humain » aurait d'abord à démontrer que c'est véritablement là la position adoptée par Hegel, alors qu'elle serait, selon Jaeschke, beaucoup plus proche du point de vue adopté par Fichte dans *Les Principes de la doctrine de la science* et par Schelling dans son *Système de l'idéalisme transcendantal*, auxquels s'oppose justement Hegel dans sa *Phénoménologie*. Dans l'autre cas, où l'on voudrait lire la *Phénoménologie* comme un développement historique - au sens fort - de l'esprit, il faudrait encore tenir compte de l'ordre dans lequel Hegel retrace les étapes de ce développement et en questionner la légitimité. C'est ce qu'entreprend Jaeschke lorsqu'il affirme : « il semble qu'ici, sur le plan de la phylogenèse, bien du travail, déjà accompli du côté de l'analyse des processus ontogénétiques analogues, soit encore à rattraper⁷³ ». Il s'inspire en cela de l'approche génético-critique de Feuerbach :

Ludwig Feuerbach, au reste un lecteur enthousiaste de la *Phénoménologie*, attira autrefois l'attention sur le fait que l'intuition sensible, bien qu'elle paraisse pourtant être la forme de la connaissance la plus simple et la plus primitive, est la plus tardive du point de vue historique – et ce, en définitive, parce qu'elle présuppose le grand effort d'abstraction qui consiste à prendre une chose en tant que chose⁷⁴.

Ainsi, la critique la plus pertinente de Feuerbach à l'égard de Hegel ne se situerait pas tant au niveau ontogénétique, dans

⁷² Jaeschke, W. (2009), « La conscience de soi de la conscience », p. 119.

⁷³ *Ibid.*, p. 125.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 125.

l'abstraction du sensible par la pensée, qu'au niveau phylogénétique, dans l'abstraction du développement historique de cette sensibilité que Hegel poserait comme immédiate à la conscience.

4. Conclusion : la dialectique des lectures

On voit ainsi que la lecture de Hegel d'un point de vue pragmatique ne permet pas seulement d'enrichir les réflexions de la philosophie contemporaine sur les problèmes du rapport entre la conscience et le monde, le langage et les concepts ou encore le caractère communautaire du savoir. Elle ouvre tout un pan de réflexion sur la pensée même de Hegel et sur la manière de la comprendre.

En regard des problèmes esquissés relativement à l'interprétation de Hegel comme penseur (proto)pragmatiste, nous voyons que, bien qu'ayant des visées différentes, les lectures pragmatique et historique, loin de s'exclure, sont pour ainsi dire, « des moments mutuellement nécessaires⁷⁵ ». Connaître les idées d'hier enrichit notre réflexion actuelle, comme l'a bien montré Sellars⁷⁶. Toutefois, cette relecture n'est pas simplement intéressée, mais intéressante. Elle nous amène à nous repencher avec sérieux sur l'œuvre de Hegel.

Néanmoins, s'il est évidemment possible que la lecture pragmatique fasse violence à la pensée initiale de Hegel en ce qu'elle tente de penser *avec* et non seulement *sur* lui, la même chose peut être dite de ses détracteurs qui préfèrent penser *contre* que *sur* Hegel. Dans les deux cas, une lecture purement objectivante est exclue : on lit Hegel avec intérêt, c'est-à-dire avec une visée. On s'inscrit alors dans la manière dont Hegel lui-même, dans sa préface à la *Phénoménologie*, concevait le développement historique de la philosophie, non comme le procès de réfutation de l'ancien par le nouveau, mais comme le « développement progressif de la vérité⁷⁷ ».

⁷⁵ Hegel, G.W.F. (2010), *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 21.

⁷⁶ Devries, W. A. (2005), *Wilfrid Sellars*, p. 283.

⁷⁷ Hegel, G.W.F. (2010), *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 20.

Bibliographie

- Brandom, R. (2000), « Quelques thèmes pragmatistes dans l'idéalisme de Hegel », trad. J.-F. Filion et D. Laurier, *Philosophiques*, vol. 27, n°2, p. 231-261.
- Brandom, R. (2005), « Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons » dans Sosa, E. et J. Kim. (dir.), *Epistemology – An Anthology*, Malden, Blackwell Publishing, p. 424-432.
- Brandom, R. (2008), « Esquisse d'un programme pour une lecture critique de Hegel », trad. O. Tinland, *Philosophie*, n°99, 2008, p. 63-95.
- Buée, J.-M. *et al.* (2008), « Présentation », *Philosophie*, n°99, p. 3-4.
- Croce, B. (1910), *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel*, trad. H. Buriot, Paris, Giard, 249 p.
- Devries, W. A. (2005), *Wilfrid Sellars*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 352 p.
- Feuerbach, L. (1973), « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie », dans *Manifestes philosophiques*, trad. L. Althusser, Paris, PUF, p. 139-169.
- Feuerbach, L. (1973), « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », dans *Manifestes philosophiques*, trad. L. Althusser, Paris, PUF, p. 19-77.
- Flay, J. (1982), « Pragmatic Presuppositions and the Dialectics of Hegel's Phenomenology » dans Westphal, M. (dir.), *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*, New Jersey, Humanities Press, p. 15-26.
- Gauthier, Y. (2010), *Hegel – Introduction à une lecture critique*, Québec, PUL, 105 p.
- Hegel, G.W.F. (2005), « Qui pense abstraitement ? », trad. O. Tinland, dans Tinland, O. (dir.), *Lectures de Hegel*, Paris, Livre de poche, p. 28-35.
- Hegel, G.W.F. (2010), *Phénoménologie de l'Esprit* (2 vol.), trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1347 p.
- Houlgate, S. (2005), *An Introduction to Hegel – Freedom, Truth and History*, Malden, Blackwell Publishing, 314 p.
- Jaeschke, W. (2009), « La conscience de soi de la conscience », trad. M. Robitaille, dans Perinetti, D. et M.-A. Ricard (dir.), *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : lectures contemporaines*, Paris, PUF, p. 107-127.

- Macdonald, I. (2005), « Hegel et la force infinie du savoir », trad. I. Macdonald et O. Mathieu, dans Nadeau, R. (dir.), *Philosophie de la connaissance*, Paris, PUL/Vrin, p. 249-279.
- Marx, K. (1971), *Le Capital – Livre premier (tome 1)*, trad. J. Roy, Paris, Éditions Sociales, 317 p.
- McDowell, J. (1996), *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 191 p.
- McDowell, J. (2008), « Hegel et le mythe du donné », trad. N. El Yadari *et al.*, *Philosophie*, n°99, p. 46-64.
- Perinetti, D. et M.-A. Ricard (dir.), (2009), *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : lectures contemporaines*, Paris, PUF, 225 p.
- Robitaille, M. (2003), « Esprit et langage chez Hegel », *Laval théologique et philosophique*, vol. 59, n° 1, p. 115-135.
- Rorty, R. (1992), « À propos de "Empirisme et philosophie de l'esprit" de Wilfrid Sellars », trad. F. Cayla, dans Sellars, W. *Empirisme et philosophie de l'esprit*, Paris, L'Éclat, p. 7-13.
- Rorty, R. (2008), « Quelques usages américains de Hegel », trad. O. Tinland, *Philosophie*, n°99, p. 5-20.
- Sellars, W. (1992), *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. F. Cayla, Paris, L'Éclat, 127 p.
- Sellars, W. (2002), « La Philosophie et l'image scientifique de l'homme », trad. Y. Bouchard et D. Boucher, dans Fisette, D. et P. Poirier (dir.), *Philosophie de l'esprit*, Paris, Vrin, p. 55-115.