

Mosaïque

ISSN : 2105-1100

Publisher : Université de Lille

24 | 2025

Mondes émotionnels et recherche : un laboratoire de l'intime en SHS

Le *trouble* ou l'étonnement philosophique à l'ère postcoloniale. Lire l'Orient chez Hegel

Philosophical Disquiet or Wonder in the Postcolonial Era: Reading the Orient in Hegel

Madéni Claudel

 <https://www.peren-revues.fr/mosaïque/2877>

DOI : 10.54563/mosaïque.2877

Electronic reference

Madéni Claudel, « Le *trouble* ou l'étonnement philosophique à l'ère postcoloniale. Lire l'Orient chez Hegel », *Mosaïque* [Online], 24 | 2025, Online since 09 janvier 2026, connection on 13 janvier 2026. URL : <https://www.peren-revues.fr/mosaïque/2877>

Copyright

CC-BY

Le trouble ou l'étonnement philosophique à l'ère postcoloniale. Lire l'Orient chez Hegel

Philosophical Disquiet or Wonder in the Postcolonial Era: Reading the Orient in Hegel

Madéni Claudel

OUTLINE

Introduction

L'irruption de l'Orient en Europe : Hegel sans sentiment ?

Rationalité systématique et anesthésie affective

La perturbation de l'Inde pour le système

Privilège épistémique et refus du trouble

La philosophie de Hegel : lieux d'une formulation originale du trouble

Butler, Hegel : Déranger l'évidence par le trouble

Hegel et la formation de l'identité-trouble

Ouvrir le cercle : troubler la lecture contemporaine de G.W.F. Hegel

Le courage d'hésiter : leçons du jeune Hegel

Pratiquer le trouble. (Ré)apprendre l'épreuve de l'étonnement

Conclusion

TEXT

Introduction

- 1 La philosophie s'est institutionnalisée en Europe comme discipline principalement théorique. Elle a longtemps tu la dimension située et incorporée de son propre discours. Partant de l'hypothèse que nombre de biais émotionnels orientent la recherche en histoire de la philosophie et en affecte ses résultats, cet article souhaite examiner la manière dont l'universalisme de la philosophie occidentale s'est construit dans la pensée moderne de G.W.F. Hegel, sur le postulat d'une rationalité synonyme de neutralité épistémologique et sensitive. Comme l'ont mis en lumière certaines lectures critiques, une forme de méfiance à l'égard du corps, des sens et plus largement de la nature, traverse le corpus de Hegel de manière significative (Marx ; Feuerbach ; Adorno). Il s'agit ici d'interroger les implications cultu-

relles d'une telle anesthésie affective dans son traitement philosophique des cultures orientales.

- 2 L'exclusion de la Chine, de l'Inde et dans une moindre mesure de la Perse et de l'Égypte dans l'histoire du monde hégélien a sinon pour fondement du moins pour corrélat, la survalorisation d'une rationalité absolue qui trouve sa pleine effectivité au terme du parcours historique dans l'Allemagne moderne. Alors que les interprétations internalistes de Hegel, insistant sur la valeur d'une pensée dialectique à la grande cohérence, tendent à renforcer cet aspect (Bourgeois, 1992 ; Tinland, 2005), les lectures post et décoloniales le dénoncent massivement comme biais de lecture eurocentré, délétère pour la réception contemporaine des penseurs de la modernité (Tibebu, 2014 ; Habib, 2017). Par l'occultation de certaines émotions inconfortables ressenties à la lecture des textes de Hegel, les lecteur·rices contemporain·es pourraient à leur tour participer, involontairement, d'une colonialité bien réelle. Comment dès lors se situer en tant qu'historien·ne rigoureux·se de la philosophie sans faire l'impasse sur la détermination affective des thèses hégéliennes ? Comment lire Hegel en rendant à la fois justice à la lettre du texte et à la nécessité de désamorcer toute violence interprétative, reçue et véhiculée par un certain héritage exégétique européen ?
- 3 Dans cet article, nous défendons l'idée que le clivage dans la réception contemporaine de Hegel a non seulement pour enjeu sous-jacent mais aussi pour solution, la reconnaissance d'un paramètre émotionnel singulier à prendre en compte dans la (re)construction de notre connaissance de sa philosophie. Il s'agit de conceptualiser le *trouble*, emprunté à Judith Butler, comme un paradigme possible du renouvellement de l'étonnement – attitude épistémologique classique en philosophie – à une époque de décolonisation des savoirs. Afin de donner au trouble une véritable effectivité conceptuelle et exégétique, la caractérisation que nous en proposons réunit l'aspect *critique* et *subversif* mis en avant par les pensées féministes contemporaines, et le rôle *dynamique* et *constitutif* qu'il assure dans la philosophie de Hegel. Car si ce dernier a encore quelque chose à nous dire de la réception des pensées orientales, de la rencontre entre l'Europe moderne et l'Orient, c'est à la condition – à laquelle il a peut-être lui-même déroger – d'apprendre à nous laisser troubler par son discours.

L'irruption de l'Orient en Europe : Hegel sans sentiment ?

Rationalité systématique et anesthésie affective

- 4 Contre le sentimentalisme qui fonde la pensée vraie sur la seule intuition, Hegel soutient que la progression de la science philosophique repose dans sa forme et son contenu sur un effort tout rationnel, non affectif. Dès la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) qui pose les jalons du système de la maturité, il est clair pour le *Privatdozent* de l'Université de Iéna que l'absolu doit être conçu (Hegel, 2006 : 61) et non senti ou intuitionné comme le soutient Jacobi. Pour suivre scrupuleusement le déploiement du Concept, le lecteur doit aussi, s'engageant dans cet effort conceptuel, laisser de côté toute part sentimentale. À la main tendue au novice pour saisir l'échelle spéculative de la science (*ibid.* : 74) est toujours associée l'exigence de dessaisissement de soi, l'abandon de son individualité au profit du rythme immanent de l'Absolu. La posture épistémologique négative de « retenue est elle-même un moment essentiel de l'attention au concept » (*ibid.* : 101). La philosophie n'étant rien d'autre que la méthode spéculative consistant à cheminer *avec* l'absolu, l'absence de résidu extérieur, autant théorique qu'affectif, est constamment convoquée par Hegel comme prérequis à l'accès et à la compréhension du système. Considérée comme un obstacle à dépasser (*aufheben*) dans l'élévation vers l'universalité du savoir, la sphère du sentiment est reléguée du côté de l'immédiateté irréfléchie, l'enjeu pour le lecteur-philosophe consistant à atteindre l'aisance rationnelle pour se mouvoir librement sur le sol de la pensée pure.
- 5 Le « Concept préliminaire » de l'*Encyclopédie* (Hegel, 1986) réitère de façon plus nette l'exigence de se dépouiller de ses particularités affectives. La Logique, par laquelle commence le système, n'a affaire ni à des intuitions ni à des représentations mais à des abstractions pures. Elle « exige une force et pratique experte (*Geübtheit*) qui permette de se retirer (*zurückziehen*) dans la pensée pure, de la maintenir ferme et de se mouvoir en une telle pensée » (*ibid.* : § 19,

Rem.). Le dépôt de sa particularité affective hors du champ de la philosophie se fait vertu scientifique, reconnue comme l'humilité propre à l'acte de philosopher, consistant à « ne rien attribuer de *particulier*, en fait de propriété et d'activité, à sa subjectivité propre » (*ibid.* : § 23, Rem.). Ici, l'attitude épistémologique est toute négative, il faut que « la conscience se comporte comme Moi abstrait, comme *libérée de toute particularité* appartenant à des propriétés, états, etc. donnés par ailleurs, et n'accomplit que l'universel, dans lequel elle est identique à toutes les consciences individuelles » (*ibid.*). Ainsi, le « *pathos* spécifique de l'homme philosopant » (Rosenkranz, 2004 : 139) réside précisément, pour Hegel, dans une forme d'anesthésie affective.

- 6 Toutefois le philosophe applique-t-il jusqu'au bout sa méthode d'insensibilité affective ? S'il est légitime qu'il s'en éloigne dans les remarques et additions qui assument l'aspect polémique et situé de son propos, la liberté qu'il prend à cet égard semble plus vaste que ces quelques concessions. En effet, au terme de l'*Encyclopédie*, alors que la fin du parcours de l'esprit devait signifier la réalisation la plus haute de la méthode spéculative et attester de la pleine effectivité de l'effort rationnel, Hegel consacre plus des deux tiers de la remarque au paragraphe 573 à des considérations sur l'art, la religion et la pensée indiennes (*ibid.* : 361-367). L'interprétation rationaliste classique de Hegel ne fonctionne dès lors plus jusqu'au bout : le lieu où le philosophe devait appliquer le plus strictement sa méthode de dessaisissement de soi devient celui de l'expression marquée de son point de vue situé. L'intérêt de Hegel pour les aspects culturels, religieux et spéculatifs de l'Inde est nettement perceptible dans ces pages. Et à peine a-t-il fini d'en traiter qu'il affirme dans une longue note ne pas pouvoir se retenir (« *Ich kann mich nicht enthalten* ») de citer des fragments du poète perse Djelal ed-Din Roumi traduits par Rückert (1988 : 367-370). L'entorse à son propre principe est d'autant plus surprenante qu'elle survient à un moment clé dans l'organisation globale du système et qu'elle porte sur un objet particulièrement significatif : l'Inde issu du monde oriental, ordinairement relégués par Hegel au seuil de l'histoire universelle (2007). Comment rendre compte du saut entre le traitement principalement rationaliste des matériaux empiriques dans l'ensemble du système et le long développement final que Hegel consacre à l'Orient ? Peut-on l'expliquer

autrement qu'en reconnaissant qu'il se heurte ici à une réelle difficulté face à une masse de connaissances nouvelles qu'il peine à articuler avec la structure de son système ?

La perturbation de l'Inde pour le système

- 7 L'intégration des considérations orientales à la fin de l'*Encyclopédie* correspond si peu au mode de philosopher habituel de Hegel que des commentateur·ices ont tenté d'expliquer l'étrangeté de ce passage par un heureux concours de circonstances : son intérêt tardif pour l'Extrême-Orient indien proviendrait de l'atmosphère orientaliste du temps et de la nécessité pour G.W.F. Hegel de critiquer l'attitude romantique de fascination pour l'Inde antique¹. Il est toutefois réducteur d'appréhender ses remarques finales sur l'Orient dans l'esprit absolu sous un prisme strictement polémique. Sur ce point, nous partageons l'étonnement de Rathore et Mohapatra qui, au-delà des explications contextuelles, soulèvent la question de la cohérence interne au système hégélien.

Le point culminant du système [...] consiste en une douzaine de pages de texte, dont dix sont consacrées à l'art, à la religion et à la philosophie indienne. Pourquoi ces derniers apparaîtraient-ils à la fin, au point culminant de tout cela ? (2018 : 15)²

L'esprit indien – reconstituée dans l'*Encyclopédie* à partir des enseignements de l'orientaliste britannique H.T. Colebrooke – apparaît comme un élément perturbateur pour le système hégélien de la maturité. La déstabilisation est notable dans la structure des leçons : à partir de 1825, son intérêt grandissant pousse Hegel à consacrer la première section des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* aux pensées indiennes, examinant principalement les écoles orthodoxes du Sāṃkhya³, du Yoga, du Nyāya et du Vaiśeṣika (2004 : 159-204). Toutefois, cette place attribuée tardivement aux pensées orientales est dans le même temps constamment empêchée par les réserves exprimées par Hegel lui-même dans ses introductions, affirmant dans le même cours que dans le monde oriental « ne peut à dire vrai être présente aucune philosophie à proprement parler (*eigentliche*) » (*ibid.* : 143). Dans l'introduction du cours de 1829/30, l'hésitation est

encore plus palpable, Hegel ouvrant deux voies d'appréhension possibles de l'Orient, « comme la première partie (*ersten Teil*), par suite comme une véritable (*wirkliche*) philosophie » ou bien « comme anticipation (*vorausgeschickt*), une présupposition (*Voraussetzung*) de la philosophie » avant de situer plus fermement son origine sur le sol grec (2020 : 440).

- 8 À quel type d'extériorité Hegel assigne-t-il donc l'Orient dans sa remarque au paragraphe 573 ? Le contraste entre la longueur des discussions consacrées à la pensée philosophique indienne et la teneur dépréciative de ces mêmes passages est frappant⁴. Tout se passe comme si Hegel n'intégrait formellement la pensée indienne à son système que pour mieux l'exclure substantiellement, ou n'en reconnaissait la pertinence qu'au moyen d'une disqualification simultanée. L'argumentation et le vocabulaire du premier article de la recension de 1827 sur la Bhagavad-Gītā donnent parfaitement à voir cette ambivalence. Relatant le langage du Yoga que tient Krishna à Arjuna – passage selon lui « le plus remarquable » (*hervorstechendste*) du poème –, Hegel affirme que

l'élan supérieur (*Der höhere Schwung*) ou plutôt l'abîme de profondeur sublime (*die erhabenste Tiefe*) qui s'ouvre ici nous conduit aussitôt au-delà de l'opposition européenne, par laquelle nous avons ouvert cet exposé, celle du Théorique et du Pratique. L'action est absorbée dans la connaissance ou plutôt dans la méditation abstraite où la conscience s'enfonce en elle-même. De même, religion et philosophie viennent ici confluer au point de paraître indiscernables au premier abord. [...] cela constitue une difficulté importante, embarrassante (*eine bedeutende Schwierigkeit und Verlegenheit*) de l'Histoire de la Philosophie [...] que de déterminer une frontière entre ces deux modes de la conscience. (Hulin, 2001 : 154)

Si la réception de Hegel a surtout insisté sur l'exclusion de la pensée indienne en tant que philosophie, il est pertinent de formuler l'hypothèse que la découverte des textes védiques de l'Inde ancienne aurait pu déstabiliser son système, en raison du défi qu'ils posent à sa classification des modes de conscience et d'appréhension de l'absolu. Plus encore, c'est peut-être la découverte par Hegel d'une proximité insoupçonnée avec cette tradition de pensée qui semble l'avoir déconcerté, troublé, perturbé au-delà d'un simple problème de cohé-

rence conceptuelle. En effet, lorsqu'il commente des passages de la *Bhagavad-Gītā*, Hegel « peine à trouver des points d'ancrage pour exposer des distinctions radicales et profondément enracinées entre les idées et les images du poème indien et sa propre philosophie spéculative » (Rathore, 2018 : 23). Ainsi, son grand effort d'explicitation témoignerait d'une proximité réelle que le philosophe allemand semble vouloir maintenir à distance.

- 9 Force est de constater que les pensée hégélienne et indienne ont des similitudes frappantes au niveau doctrinal : la fin de la science et du cheminement spirituel consiste dans l'accomplissement de la liberté, la libération et la réalisation de soi. Ces thèmes chers à Hegel sont aussi des pierres de touche de la pensée indienne classique (*ibid.* : 57). Dans les deux cas, la nature (*Natur – puruṣa*) et l'esprit (*Geist – Prakṛti*) sont étroitement liés, à l'origine du mouvement et de tout ce qui est. Enfin, la Trimūrti indienne composée de Krishna, Vishnou, Shiva peut être mise en parallèle avec la triplicité hégélienne de l'absolu. Hegel lui-même établit fréquemment le parallèle entre la Trimūrti hindoue et la Trinité chrétienne et il est notable qu'il choisisse, pour ses cours, de discuter non pas des écoles avec lesquelles il est en grand désaccord – telles que le bouddhisme – mais des textes dont la doctrine présente une affinité plus marquée avec sa propre pensée : si le Sāṃkhya a pour cœur doctrinal la question de l'éradication de la souffrance de l'âme soumis au cycle des renaissances (*saṃsāra*), c'est surtout la méthode rationnelle et systématique de dénombrement des principes ontologiques constituant la réalité, ainsi que son dualisme ontologique original qui retiennent l'attention de Hegel (Chenet, 1998 : 57-59).
- 10 La pensée indienne, telle que Hegel la connaissait, serait-elle l'un de ces moments de l'esprit sur lequel buterait l'*Aufhebung* ? Confronté à un matériau philosophique à la fois ancien et inédit, admirable et menaçant, trop proche de sa propre pensée pour en justifier la pleine exclusion, on peut se demander si la déstabilisation conceptuelle éprouvée par Hegel n'engage pas, plus profondément, un sentiment de malaise ou de trouble, irréductible au seul plan théorique et enraciné dans une expérience corporelle du penser, tout esprit *effectivement* libre n'étant pour Hegel tel que dans « l'unité de l'esprit théorique et de l'esprit pratique » (Hegel, 1988 : § 481), preuve que

toute pensée rationnelle ne naît toujours que dans un contexte social, culturel et affectif.

Privilège épistémique et refus du trouble

On ne peut exclure que ce qui nous a touchés de l'intérieur (Földényi, 2008 : 19).

- 11 Dans quelle mesure Hegel a-t-il éprouvé, théoriquement et pratiquement, par l'esprit et par le corps, la perturbation de l'équilibre de son système par l'irruption de l'Inde sur la scène intellectuelle ? Bien sûr, une telle question ne trouvera aucune réponse. Aucune note de ses auditeurs ne rend compte d'une disposition affective singulière du philosophe lors de ses exposés portant sur les pensées orientales. Pourtant, on l'a vu, l'assignation d'une place faite à l'Inde spirituelle dans le système est loin d'être évidente et lorsqu'il est explicite, ce geste hégélien n'est jamais dépourvu d'ambiguïté. C'est la raison pour laquelle il est légitime de formuler l'hypothèse qu'à la déstabilisation du système hégélien par l'Orient correspond une gêne éprouvée par le philosophe face à une proximité indésirable. La réception postcoloniale – dans ses affinités avec la psychanalyse – a partiellement mis en lumière ce point, en repérant dans le traitement hégélien de la pensée indienne une sorte de jumeau tenace (« *nagging twin* ») (Rathore, 2018 : 4) ou de spectre hantant son système (Habib, 2017 : 92). L'effort de Hegel visant à expliciter de manière extensive tout en dévalorisant le système spirituel indien qu'il convoque revient à « *exorciser* » (Rathore, *op. cit.* : 4) ce double troublant. L'intégration dépréciative de la pensée indienne à la sphère de la philosophie prend ici un tout autre sens. Son travail d'exposition extensive du matériau indien aurait pour finalité ultime de s'en distancier, de le déployer pour mieux le circonscrire, le rabaisser et désamorcer *in fine* toute potentialité critique ou altérité irréductible contenue dans ce matériau. L'exclusion active de l'Inde philosophique, entendue non pas comme une simple négation d'un donné empirique extérieur et indifférent, mais comme un geste radical qui reste affecté par ce qu'il cherche à exclure, est un mécanisme qui rappelle

le processus psychique du refoulement. Si ce genre d'analyse n'est pas tenu pour pleinement légitime en histoire de la philosophie, d'autres types de récits en reconnaissent la pertinence. L'essayiste hongrois László Földényi (2008), évoquant la découverte de Hegel par Dostoïevski durant son exil en Sibérie, écrit par exemple que

Hegel se cramponne avec une telle détermination à la bouée de la raison à cause de refoulements, de peurs superstitieuses et de frayeurs des plus *irrationnelles*. Comme s'il avait craint d'être emporté. Et c'est pour organiser (et donc pouvoir contrôler) ce qui entourait sa vie, voire la précédait, qu'il a *inventé* une histoire, une trame dont il a pu recouvrir la richesse de la vie. [...] le devoir réel de l'histoire *inventée, organisée* n'est pas de donner une image "objective" de l'existence mais d'empêcher son *ingénieur* et *constructeur* de se noyer dans ce qu'il ne peut organiser ni planifier, c'est-à-dire qui n'obéit pas à la raison et à l'entendement (*ibid.* : 24-25).

Et Földényi de poursuivre que « rejetant l'Afrique et la Sibérie, il renie visiblement des choses qui devaient le toucher de l'intérieur. Là, non seulement il abuse de ses propres sentiments, mais il renie son moi obscur » (33). Ces matériaux fictionnels ne peuvent être considérés comme des faits absolument valables en histoire de la philosophie mais ils révèlent en creux une intéressante hypothèse : en cherchant à maintenir à distance l'Inde de sa propre philosophie, Hegel n'a-t-il pas, ce faisant, refusé de reconnaître qu'un affect négatif – d'agitation, d'inquiétude, de trouble – ait pu traverser sa pensée lors de la confrontation à des matériaux spirituels inédits ? Car à en croire les dires de Hegel dans son anthropologie – contre une interprétation strictement rationaliste – l'individu pensant est toujours simultanément sentant. La pensée « en tant qu'elle est quelque chose de temporel et qu'elle appartient à l'individualité immédiate, apparaît corporellement, est sentie » (Hegel, 1988 : § 401, Add.). Loin d'être uniquement l'œuvre de la *ratio* latine, de l'ordre du calcul, de la mesure et de la spéculation, la pensée relève aussi de la sensibilité. L'affect est « traduction corporelle des déterminations spirituelles » (*ibid.* : § 401, Rem.), c'est-à-dire redescende dans le corps des pensées déterminées. Toutefois, Hegel ne semble pas avoir appliqué à son appréhension de la spiritualité indienne, sa propre analyse

anthropologique des affects. N'a-t-il pas refusé de reconnaître la douleur d'une inadéquation intérieure, le trouble manifesté par la honte ou les larmes qui incarnent corporellement la « contradiction du phénomène de moi-même avec ce que je dois et veux être » (*ibid.* : § 401, Add.⁵) ? Ne s'est-il pas plutôt retranché derrière la prescription d'une insensibilité affective afin de préserver plus aisément une confortable « position d'innocence » (Dorlin, 2012 : 36⁶) ? L'inquiétude sur laquelle fait fond l'exclusion active de l'Orient par Hegel renverrait à la peur de perdre un certain privilège épistémique⁷. Pour Földényi, si Hegel exclut certains peuples de l'histoire, s'il « les subordonne à la rationalité, c'est en fin de compte *par peur* [...] son regard ne serait pas rivé à ce point sur le succès s'il n'était pas secrètement convaincu de la précarité de toutes choses, y compris la rationalité » (2008 : 28).

- 12 Il faut rappeler que Hegel a construit sa carrière académique et sa réputation sur une identité philosophique singulière qui le distingue de ses contemporains, maîtres ou collègues. Accédant en 1818 à un poste de professeur de philosophie à l'Université de Berlin, actant de sa reconnaissance par l'institution, il n'est pas si difficile d'imaginer que « ce qui était le plus impressionnant pour Hegel dans la philosophie indienne représentait également une grave menace pour lui » (Rathore, 2018 : 80). Avec la diffusion massive et rapide des travaux orientalistes érudits au XIX^e siècle, il paraît en réalité prématuré de conclure, comme le fait par exemple R. Schwab, que Hegel adopte sans résistance les « techniques de la nouvelle histoire universelle » où les peuples orientaux ne se voient plus contester leur droit de cité (Schwab, 2024 : 117⁸).

La philosophie de Hegel : lieux d'une formulation originale du trouble

Chez Hegel le passage est
toujours de sentiment
(Herr, 1894)

- 13 Bien que Hegel semble éprouver des difficultés à reconnaître le trouble potentiel que lui inspire la pensée indienne, il n'est pas pour autant étranger à la notion. Dès lors, une question se pose : le trouble que Hegel manifeste à l'égard de l'Orient est-il du même ordre que celui qu'il conceptualise ? Ce dernier peut-il nous aider à reconnaître la dimension affective du trouble, sous-jacente à ce qui se présente comme un simple embarras conceptuel ? Et si tel est le cas, le concept hégélien du trouble peut-il constituer une clé de lecture pour comprendre son propre désarroi face à l'Orient ? Nous faisons ainsi l'hypothèse qu'une élucidation rigoureuse de la notion de trouble – tant dans sa formulation hégélienne que dans ses usages contemporains – permettrait de proposer une lecture originale et heuristique du rapport complexe qu'entretient la philosophie hégélienne avec l'Orient.

Butler, Hegel : Déranger l'évidence par le trouble

- 14 Bien que l'on ne puisse pas établir de filiation directe entre la conceptualisation hégélienne du trouble et ses usages contemporains, certains parallélismes semblent féconds à établir. En effet, le terme a surtout investi le champ des sciences humaines à partir des années 1980 par la franche opposition qu'il manifestait envers les dualismes rigides, emblèmes de la modernité. Sous la plume de Judith Butler, le trouble est surtout mobilisé pour la subversion qu'il incarne et véhicule vis-à-vis de la distinction entre genre et sexe, questionnant par-là le sens des normes qu'ils véhiculent. Comme puissance de déstabilisation, le trouble est ici comparable à « un grain de sable dans la mécanique du genre » pour reprendre l'expression d'Éric Fassin, préfaçant l'édition française de *Gender Trouble* (2005 : 10). Le trouble ne vise pas à supprimer mais à mettre au jour à partir de ce qui ne fonctionne pas, la part de construction sociale et culturelle du genre. À la manière dont les analyses de Butler – et les subversions corporelles performatives qu'elle examine, telles que le

drag – troublent l'évidence du dualisme rigide entre sexe et genre, dans un tout autre contexte la Renaissance orientale semble « avoir moins flatté la mentalité européenne [que la Renaissance italienne]. Elle l'a peut-être davantage hantée, justement dans la mesure où elle la dérangeait » (Schwab, 2024 : 414).

- 15 Si l'on se rappelle que Butler s'inscrit dans une filiation hégélienne – comme en témoigne sa thèse de doctorat consacrée à la réception de Hegel en France au xx^e siècle à travers la problématique du désir –, il devient légitime de supposer que son usage du trouble retient quelque chose de la pensée hégélienne. La mise en crise d'une évidence culturellement construite par l'irruption d'une pensée extérieure n'est pas sans rappeler le processus par lequel, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience, troublée par la rencontre avec des matériaux inédits, s'engage dans la quête de vérité.

Puisque la conscience est pour elle-même son concept, par-là immédiatement l'acte d'aller au-delà de ce qui est borné [...] elle ne peut trouver aucun repos : la pensée trouble [*verkümmert*] l'absence de pensée et son inquiétude dérange l'inertie [*seine Unruhe stört die Trägheit*] (2006 : 124).

Si la conception téléologiquement orientée de la vérité chez Hegel ne correspond pas au projet critique de Butler inspiré de la théorie post-structuraliste, il est toutefois intéressant d'indiquer ce parallèle pour opérer le passage entre une considération extérieure et objective à une appréhension cognitive et subjective du trouble⁹. Dans l'extrait ci-dessus, le trouble de la pensée est en effet formateur pour la conscience qui apprend avec lui à dépasser l'inertie de l'évidence et à perturber, par son propre effort, les opinions reçues de l'extérieur. Quel rôle conceptuel Hegel accorde-t-il précisément au trouble dans la constitution de la conscience de soi et de l'individualité ?

Hegel et la formation de l'identité-trouble

- 16 Lorsqu'il décrit l'agitation, le désordre ou la confusion de temps politiques troublés, Hegel emploie sans distinction *Störung*, *Verwirrung*, *Unruhe*. Mais dans ses textes phénoménologiques et logiques,

Unruhe acquiert un sens technique plus précis. Le préfixe *Un-* renforce en l'inscrivant dans le nom, la conflictualité, l'opposition irrésolue entre le repos (*Ruhe*) visé et l'agitation (*Unruhe*) qui l'empêche. La pensée logique est essentiellement non-repos. Dans la *Science de la Logique* (1812/1816), elle décrit à la fois le commencement de la progression de l'esprit – la catégorie du Devenir n'étant « pas seulement l'unité de l'être et du néant, mais il est en lui-même le non-repos (*Unruhe*) » (Hegel, 2012 : 177) – et sa plus haute activité, la pensée philosophique.

- 17 Mais si l'on se tourne vers ses premiers écrits, il existe un autre lieu de conceptualisation du trouble, proprement phénoménologique. À l'éna, il n'a pas encore tranché entre les démarches phénoménologique et spéculative et l'avènement de l'esprit est saisi comme conscience. Dans ce schéma de venue à l'être de la conscience, le trouble occupe une place cruciale. Il intervient dans le procès d'individualisation de l'organisme décrit dans la *Naturphilosophie*, à l'exact moment où l'agitation n'est plus extérieure mais devient constitutive de l'individualité, comme le note Hegel en marge du manuscrit de 1805/06 : l'agitation générale (*die allgemeine Unruhe*) de l'organisme est positivement formation de l'individu et négativement scission du genre (1976 : 127). Dès sa première conceptualisation de l'individualité, Hegel rend le trouble constitutif de la formation de la conscience de soi et en fait la première instance de négativité intrinsèque du soi. Être un sujet, c'est avoir intériorisé la négation de soi, être capable de ressentir en soi la scission, la différence réelle d'avec soi en soi, bref c'est être capable d'éprouver l'*Unruhe* sans risquer sa propre destruction¹⁰. Si le trouble intervient dans la formation de l'organisme individué, il est aussi constitutif de son identité stabilisée. Hegel va en effet plus loin lorsqu'il aborde dans la *Realphilosophie*, la formation de l'individu dans le langage. Par le nom et dans le « Je » (*Ich*), le moi immédiat accède à l'être, l'esprit se forme et s'objective en remplissant de son contenu déterminé, l'universel qu'est le langage :

Le moi est la forme de la pure inquiétude (*Unruhe*), mouvement ou nuit de l'acte de disparaître. Ou : le moi est dans le nom étant (*universel*) immédiat ; à présent par la médiation il faut qu'il devienne par soi l'être ; il faut que son inquiétude devienne l'acte de

se stabiliser, le mouvement qui se supprime en tant qu'inquiétude, en tant que pur mouvement. Ceci est le *travail* (Hegel, 1982 : 18¹¹).

Le travail de la langue permettant son intériorisation, le trouble devient une disposition interne à l'individu en formation (*Bildung*) : « son *inquiétude* (*Unruhe*) devient objet en tant que multiplicité stabilisée, en tant qu'ordre ; l'inquiétude devient ordre (*Ordnung*) justement parce qu'elle devient objet ». On retrouve, dans la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, la formule ramassée mais hautement significative selon laquelle « c'est justement ce non-repos qu'est le Soi (*eben diese Unruhe ist das Selbst*) » (Hegel, 2006 : 71). Dans sa formulation phénoménologique, le trouble n'est pas autre chose que l'être du sujet formé. Le Soi, « l'égalité et la simplicité qui a fait retour en soi et qui se rapporte à elle-même » est tout entier *Unruhe*, trouble résultant de l'intégration en soi-même, en tant qu'objet, de la différence réelle, de l'extériorité, de l'altérité.

- 18 Dans sa philosophie, Hegel n'est donc pas étranger au trouble. Sa prééminence depuis son appréhension phénoménologique jusqu'à sa saisie logique a même poussé Koyré à voir dans l'*Unruhe* hégélienne la « source de la dialectique » et « le fond de l'être », là où « le fini et l'infini se poursuivent et s'abîment l'un dans l'autre » (1961 : 153). Toutefois, il persiste irrémédiablement un point de scission entre la conceptualisation et la pratique hégélienne du trouble, lorsqu'il s'agit de l'éprouver ou d'en percevoir la trace dans son système. Face à un Orient troublant, Hegel ne semble pas être parvenu à négocier autrement sa propre identité philosophique pour lui ménager une place dans le système, ni à reconnaître qu'une différence réelle puisse coexister si étroitement avec ce qui lui est propre.
- 19 La tâche des commentateur·ices contemporain·es ne consisterait-elle pas à réactiver le trouble que Hegel, face à l'Orient, n'a peut-être pas voulu ou su reconnaître ? Une telle démarche suppose d'emprunter la voie de *l'affect*, non pour sonder avec certitude l'émotion réelle du philosophe, mais pour accueillir dans le travail herméneutique, les résonances affectives que ses textes peuvent encore susciter en nous.

Ouvrir le cercle : troubler la lecture contemporaine de G.W.F. Hegel

- 20 Comment rendre compatible le trouble avec les principes de neutralité et d'objectivité qui continuent de structurer une large part de la recherche universitaire ? Comment troubler une discipline comme l'histoire de la philosophie dont la tâche consiste à interpréter un canon façonné par une historiographie elle-même issue de la modernité coloniale ? Comment interpréter avec justesse les textes de Hegel sur l'Orient sans passer sous silence l'épaisseur de l'histoire de la colonisation ?¹² Car si Hegel lui-même n'a pas assumé pleinement le caractère déconcertant de l'Orient pour son propre système, une partie de la réception philosophique est longtemps restée aveugle à cette difficulté. En en faisant le penseur par excellence de la cohérence interne, la lecture internaliste a largement contribué à occulter la portée de ce qui demeure irréductible à la logique de sa pensée. La défense de la systémativité a pris alors la forme d'un « silence organisé » autour des thèses hégéliennes problématiques alors que l'exigence commune devrait être celle de « clarifier les héritages » impliquant de « voir l'antipathie [postcoloniale] comme ayant une relation plus qu'occasionnelle avec la théorie et comme étant en fait une partie déterminante de celle-ci » (Brennan, 2014 : 83). En laissant de côté les zones de friction non résolues, les incohérences entre les niveaux de discours, les contradictions et les tensions qui rendent l'argumentation hégélienne moins fluide, parfois plus agressive ou hésitante, la lecture internaliste – à laquelle nous restons largement attaché·es dans les universités fondées sur un modèle de savoir occidental – semble fonctionner comme un anesthésiant persistant de la pensée hégélienne.
- 21 Comment dès lors sortir de cette anesthésie ? Comment retrouver, derrière l'impératif d'une lecture rationaliste de Hegel, la perturbation qui affecta le philosophe dans sa rencontre avec l'Orient artistique, religieux et spéculatif ? Nous défendons l'idée que l'engagement critique de la philosophie féministe, de l'épistémologie du positionnement couplé à la puissance créatrice de la dialectique hégé-

lienne permettraient de faire du trouble un véritable outil exégétique en histoire de la philosophie, engageant à la fois l'esprit et le corps des commentateur·ices.

Le courage d'hésiter : leçons du jeune Hegel

- 22 Qu'est-ce que le trouble sinon un affect culturellement façonné capable de devenir une *disposition* épistémologique pour le ou la scientifique désireux·se de faire bouger les lignes de l'interprétation dominante ? C'est peut-être dans cette posture méthodologique fondamentale que Butler apparaît comme l'héritière la plus directe de Hegel. Chez elle, le trouble constitue la condition même pour se maintenir « à l'articulation problématique, toujours précaire et jamais assurée, entre genre et sexualité », dans la mesure où « c'est le jeu du raccordement imparfait entre ces deux plaques tectoniques de la norme qui agite sa réflexion [...] c'est lorsque s'entrechoquent genre et sexualité que naît le trouble du genre » (Fassin, 2005 : 8). Le trouble de Butler est donc bien la disposition affective scientifiquement contrôlée et parfois provoquée, nécessaire pour agiter sa réflexion, se positionner en adversaire de la binarité genrée et de la matrice hétérosexuelle mais aussi affirmer son propre positionnement à l'intérieur des études féministes. Ce maniement du trouble comme disposition scientifique nécessaire pour cheminer dans le savoir se retrouve chez le jeune Hegel. Dans premières années à Iéna, ses notes personnelles livrent des indications précieuses quant à son état d'esprit et à son mode de travail. Si l'on prend au sérieux la Chose (*Sache*) et l'extériorité,

d'abord, la conscience est trouble [*trüb*]. Tout plutôt que vouloir, pas à pas, avoir conçu et démontré, mais on expédie le livre, on continue à lire comme entre veille et sommeil, on renonce à sa conscience, c'est-à-dire à sa singularité, ce qui est un supplice. [...] le plus dommageable est de vouloir se garder des erreurs [...]. Ce caractère réfractaire, voilà ce à quoi il faut renoncer. La plasticité est la vérité (1991 : 59-60¹³).

Dans ces fragments, Hegel en appelle à une véritable « perturbation – au sens littéral – de la conscience » dans l'apprentissage (*ibid.* : 166)

afin de se prémunir de l'erreur, de la paresse et de l'inertie intellectuelle. La nécessité du séjour dans le contenu implique celle du séjour dans le trouble pour la conscience qui ne se sent pas entièrement chez elle dans le matériau du savoir. Hegel a-t-il conservé dans ses écrits ultérieurs ce précepte méthodologique formulé à Iéna ? A-t-il dans sa rencontre tardive avec l'Orient à Berlin, une fois la systématisme plus assurée dans ses fondements théoriques et sa reconnaissance académique, suivi ce que Lukács considère être « la clé de toute la manière de philosopher propre au jeune Hegel », à savoir que « la Chose est souvent meilleure que la conscience [...], sa règle de base consistant à n'accepter comme établis et corrects que les principes qui résistent à l'épreuve de cette interaction avec la connaissance des particularités » (1981 : 408) ? Si tel n'est pas le cas, il reste néanmoins possible pour les lecteur·rices de réévaluer les positions hégéliennes sur l'Orient en réactivant ce trouble du jeune Hegel, et de l'adopter comme un précepte méthodologique intéressant en histoire de la philosophie.

Pratiquer le trouble. (Ré)apprendre l'épreuve de l'étonnement

- 23 Une fois conceptualisé, encore reste-t-il à rendre le trouble opérant dans notre lecture du philosophe. Afin d'ouvrir le commentaire internaliste aux échos que la philosophie de Hegel entretient avec certaines pensées orientales dont la philosophie indienne¹⁴, il est nécessaire d'exposer plusieurs pistes de *pratiques* philosophiques du trouble. Si l'on s'en tient au précepte du jeune Hegel, le trouble consiste d'abord à *accueillir en soi la différence réelle* et à apprendre à demeurer auprès d'elle sans chercher à la dépasser, sans résorption dans l'identité. Ce geste peut ainsi être considéré comme une manière de faire droit à l'exigence postcoloniale formulée par Spivak de trouver un moyen « d'intégrer l'informateur natif (« *native informant* ») dans la perspective de lecture » du canon classique des philosophes modernes (1999 : 67), seul moyen de former un corps académique *résistant* aux formes néocoloniales de transmission du savoir dans les universités occidentales et occidentalisées. L'enjeu n'est autre que le dépassement de la crise interprétative entre les réceptions internaliste et externaliste des auteurs modernes, en

déconstruisant ce que Spivak considère comme leur présupposé commun, à savoir l'idée d'un point de vue *authentiquement* autre, oriental par exemple, historiquement accessible et qui « pourrait maintenant émerger [...] et réclamer sa juste place dans le récit de l'histoire mondiale » (1999 : 65). La voie médiane du trouble consiste à privilégier une posture épistémologique d'étonnement – de perplexité théorique autant qu'affective – face à un système reposant sur des préjugés culturels naturalisés et réifiés.

- 24 Suivre cette voie de lecture est indissociable d'un questionnement quant à la nature de la langue philosophique, à l'extension de sa créativité et à ses capacités de réinvention. En trouvant des moyens discursifs permettant aux lecteur·rices *d'éprouver* le trouble à même les mots, l'histoire de la philosophie peut espérer renouveler ses cadres de pensées et ouvrir de nouvelles voies interprétatives dans la réception des auteurs qu'elle étudie. En élaborant de nouveaux récits et en travaillant aussi bien la forme que la teneur des commentaires, il s'agit pour la discipline de réactiver, sous de nouvelles modalités, son étonnement constitutif. L'essai de Földényi est ainsi un très bon exemple d'une voie possible pour recevoir en les troublant les thèses hégéliennes. En rendant compte du sentiment ambivalent de Dostoïevski – souffrant en Sibérie sur des terres d'Asie dépréciées par Hegel, au nom d'une Europe indifférente à son combat pour ses idéaux – Földényi fait ressentir à son·sa lecteur·rice le malaise, l'inconfort et le trouble que suscitent les thèses hégéliennes, nous invitant à les reconsidérer sous un nouveau jour.

Nous pouvons imaginer la stupéfaction de Dostoïevski quand il lut ces lignes [la *Philosophie de l'histoire*] à la lueur de sa chandelle de suif. Et aussi son désespoir de constater qu'on n'accordait pas la moindre signification à ses souffrances dans la lointaine Europe, pour les idées de laquelle il avait été condamné à mort avant d'être gracié et exilé. [...] Il pouvait à juste titre se sentir non seulement exilé en Sibérie, mais encore repoussé dans un non-être d'où seul un *miracle* pouvait le tirer – miracle dont la possibilité était exclue par Hegel, ainsi d'ailleurs que par l'esprit européen de l'époque (2008 : 18).

À supposer même qu'Hegel ait éprouvé un trouble intérieur dans la proximité déconcertante de sa pensée et de l'Orient, le récit de

Földényi est bien la preuve que l'histoire du trouble et de l'exploration de nos affects dans la recherche sur Hegel – et probablement d'autres philosophes – est loin d'être achevée. Lorsque *Dostoïevski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes*, le trouble qui se manifeste est un affect critique en même temps que fécond. Il est souffrance en même temps que libération.

Conclusion

- 25 Lire l'Orient chez Hegel à partir du trouble, loin d'être un détour arbitraire constitue un geste méthodologique essentiel pour ses lecteur·rices confronté·es à la persistance d'angles morts dans l'historiographie philosophique. Dans ses écrits de jeunesse, Hegel avait investi le trouble comme posture réflexive pour élaborer une philosophie cohérente et solide malgré le caractère inédit, parfois déconcertants, des matériaux dont il s'emparait. Mais cette exigence a progressivement été absorbée, voire neutralisée, par la logique totalisante de son système. Face aux représentations figées de l'Orient qu'il a contribué à stabiliser, et qu'une partie de la tradition philosophique a trop souvent laissées intactes, il devient nécessaire de réactiver ce trouble : non plus comme un affect domestiqué par la systématisme mais comme principe épistémologique capable de fissurer de l'intérieur la logique interne du système, d'en ouvrir les marges et d'interroger les tensions que Hegel n'a jamais tout à fait résolues : ainsi, la tendance unifiante de l'absolu hégélien est-elle mise à mal par l'originalité du dualisme irréductible entre l'esprit (*Puruṣa*) et la nature (*Prakṛti*) dans la philosophie Sāṃkhya ? Ou bien, l'idée selon laquelle la libre conscience de soi serait principe et fondement de l'ontologie ne devient-elle pas matière à discussion lorsqu'elle rencontre des conceptions non anthropocentrées de la subjectivité ? Quelles que soient les réponses que des recherches futures auront à offrir, introduire le trouble dans notre lecture de Hegel ouvre l'espace d'un dialogue possible entre son système et ce que ce dernier a trop vite cherché à absorber : l'Orient, l'altérité et plus généralement la pensée du dehors.

BIBLIOGRAPHY

- BOURGEOIS B., 1992, *Études hégéliennes : Raison et décision*, Paris : Presses Universitaires de France.
- , 2005 [1994], *Hegel en France*, dans O. Tinland (éd.), *Lectures de Hegel*, Paris : Librairie générale française.
- BRENNAN T., 2014, *Borrowed light. Vico, Hegel and the Colonies*. Stanford : Stanford University Press.
- BUTLER J., 2019 [2005], *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, C. KRAUS (trad.), Paris : La découverte.
- CHANGFOOT N., 2004, « Feminist Standpoint Theory, Hegel and the Dialectical Self: Shifting the Foundations », *Philosophy and Social Criticism*, n° 4, p. 477-502.
- DORLIN E. et RODRIGUEZ E. (éd.), 2012, *Penser avec Donna Haraway*, Paris : PUF.
- DROIT R.-P., 1988, « Victor Cousin, la Bhagavad-Gītā et l'ombre de Hegel », dans C. WEINBERGER-THOMAS (éd.), *L'Inde et l'imaginaire*, Paris : Éditions de l'EHESS.
- FÖLDÉNYI L.F., 2008, *Dostoïevski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes*, Arles : Actes Sud.
- HABIB R., 2017, *Hegel and empire*, Londres : Palgrave Macmillan.
- HERR L., 1893-1894, « Hegel », *La Grande Encyclopédie*, vol. XIX, Paris : Lamiriaux, p. 997-1003.
- HEGEL G.W.F., 1968, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, B. BOURGEOIS (trad.), Paris : Vrin.
- , 1969, *La première philosophie de l'esprit* (Iéna, 1803-1804), G. PLANTY-BONJOUR (trad.), Paris : PUF.
- , 1970, « Aphorismen aus Hegels Wastebook (1803-1806) », dans *Werke 2. Jenaer Schriften*, Frankfort-sur-Maine : Suhrkamp, p. 540-568.
- , 1976, *Jenaer Systementwürfe III*, GW 8, R-P. HORSTMANN (éd.), Hambourg : Meiner.
- , 1982, *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie. 1805*. G. PLANTY-BONJOUR (trad.), Paris : PUF.
- , 1986, « Geist der Orientalen », dans *Frühe Schriften*, Frankfort-sur-Maine : Suhrkamp, p. 428-432.
- , 1988, *Encyclopédie des sciences philosophiques. III. Philosophie de l'esprit*, B. BOURGEOIS (trad.), Paris : Vrin.
- , 1991, *Notes et fragments. Iéna 1803-1806*, Paris : Aubier.
- , 2004, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction, Bibliographie, Philosophie orientale*, G. MARMASSE (trad.), Paris : Vrin.
- , 2006, *Phénoménologie de l'esprit*, B. BOURGOIS (trad.), Paris : Vrin.
- , 2007, *La philosophie de l'histoire*, M. BIENENSTOCK (éd.), Paris : Librairie générale française.
- , 2020, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : système et*

- histoire de la philosophie,
J. GIBELIN (trad.), Paris : Gallimard.
- KOYRE A., 1961, « Hegel à Iéna », dans
*Études d'Histoire de la pensée
philosophique*, Paris : Armand Colin.
- LUKÀCS G., 1981, *Le Jeune Hegel. Sur les
rapports de la dialectique et de
l'économie*, 2 tomes, R. LEGROS (trad.),
Paris : Gallimard.
- RATHORE A.S. et MOHAPATRA R., 2018,
Hegel's India: a reinterpretation with
texts, New Delhi : Oxford University
Press.
- SCHWAB R., 2024, *La Renaissance
orientale* [1950], Paris : Les Belles
Lettres.
- SPIVAK G.C., 1999, *A Critique of
Postcolonial Reason: Toward a History of
the Vanishing Present*, Londres :
Harvard University Press.

NOTES

- 1 En 1830, les connaissances des orientalistes sont intégrées au canon culturel dominant. La Renaissance orientale est en un sens, achevée. En Allemagne, elle s'est formée, avant et sans Hegel, dans des lieux comme Tübingen, Heidelberg ou Iéna, et y a vivement alimenté le premier romantisme, regroupant entre autres poètes et philologues, le juriste Savigny, Brentano, Creuzer, Görres, Tieck et les frères Schlegel.
- 2 Nous traduisons.
- 3 Hegel justifie à plusieurs reprises à la suite de son cours sur l'histoire de la philosophie de 1825/26, son choix de se concentrer sur la philosophie Sāṃkhya, la considérant dans la leçon de 1827/28 comme « la plus élevée » (*die Höchste*) parmi les écoles de l'hindouisme classique. (GW 30, 4 : 1387).
- 4 Le registre des jugements dépréciatifs sur l'Inde qu'elle contient n'est pas sans évoquer les formulations sévères du fragment de jeunesse sur « *l'esprit des Orientaux* » (1986 : 428). Dans ce texte écrit vers 1797, Hegel n'avait pas encore comme source principale l'orientalisme érudit et donnait ainsi une vision très pittoresque des mœurs des Orientaux : il est question de la sublime magnificence (*erhabene Pracht*) et de la monstruosité à la beauté sauvage (*wildschöne Ungeheuer*) de leur esprit.
- 5 Dans la suite de l'analyse, nous privilégions le terme de trouble à ceux d'« agitation » ou d'« inquiétude » dans le souci de suivre au plus près la signification spirituelle des affects rattachés au trouble chez Hegel, à savoir

que la douleur, la honte ou le tourment – beaucoup plus que l'inquiétude – ont à voir avec un déchirement intérieur et une contradiction vécue par l'individu.

6 Nous tirons cette expression d'une discussion entre Donna Haraway et Isabelle Stengers pour qui « la position de l'innocence » renvoie à la division moderniste entre croyance et savoir. « [Stengers :] Si je suis en train de parler au nom d'une théorie, je suis innocente. Celui qui est le porte-parole d'une théorie est innocent, quelles que soient les conséquences, ce n'est pas de sa faute. [Haraway :] non, c'est l'objet qui parle à travers moi ».

7 L'idée qu'un sentiment de honte puisse émerger face à un savoir inconnu et à la peur de perdre un privilège épistémique est un thème discuté par Hegel dès la *Phénoménologie de l'esprit*. Face à un savoir neuf, c'est la « première manière dont le savoir, auquel quelque chose était inconnu, réagit à son encontre, pour sauver la liberté et le discernement qu'il a en propre, l'autorité propre à lui face à l'autorité étrangère [...] également pour éliminer l'apparence et l'espèce de honte (*Schande*) qui résiderait en ceci, que quelque chose aurait été appris. » (2006 : 100).

8 Un travail comparable a été mené par Roger Pol-Droit dans le contexte universitaire français du ^{xix}^e siècle. Examinant les modalités d'intégration de la pensée indienne à l'histoire de la philosophie par Victor Cousin, son analyse en vient, elle aussi, à mettre en lumière les tensions conceptuelles générées par l'entreprise cousinienne, et à conclure au « trouble qui saisit le schéma cousinien » (1988 : 175-195).

9 Avant Butler, Hartsock (1983) puis Changfoot (2004) établissent explicitement un lien entre la dialectique hégélienne et la formation d'une subjectivité traversée par l'instabilité et le conflit ; elles identifient déjà, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, une dynamique de trouble au cœur de la constitution de l'identité.

10 Ce « trouble » comme première instance de négativité constitutive du sujet fait écho à la définition qu'il donnera du sujet en 1827 dans la dernière section de la *Philosophie de la nature* consacrée à la Physique organique : « un être qui est capable d'avoir et de supporter dans lui-même la contradiction [*Widerspruch*] de lui-même est le sujet [*Subjekt*] » (Hegel, 2004 : 313, § 359, Rem.)

11 Si la traduction de « *Unruhe* » par « inquiétude » proposée par Guy Planty-Bonjour s'inscrit dans une longue tradition philosophique – que l'on retrouve notamment chez les sceptiques ou les empiristes anglais – nous lui

préférons le terme de « trouble », afin de mieux rendre le sens littéral de « non-repos » contenu dans l'allemand, et d'insister sur la dimension non téléologique de la notion.

12 Cette dernière question vise à rectifier un écueil interprétatif du commentaire internaliste de Hegel et de proposer une réponse à ce que nous avons appelé ailleurs une « crise » de la réception hégélienne contemporaine, scindée entre les lectures internalistes et postcoloniales de son corpus (Claudel, 2025).

13 Fragments 42, 43 et 45. Cf. « Aphorismen aus Hegels Wastebook (1803-1806) », *Jenaer Schriften*.

14 On veillera à éviter que le trouble ne devienne confusion et indistinction en prenant garde à un double écueil : a) celui du comparatisme strict où la philosophie hégélienne serait mise en rapport directement avec la logique et le contenu des pensées orientales ; b) celui de l'anachronisme qui reviendrait à trouver des résonnances entre la pensée de Hegel avec des traditions de pensées orientales ultérieures. Du point de vue de l'histoire de la philosophie, l'enjeu est de continuer à prendre pour perspective principale, la vision hégélienne de l'Orient.

ABSTRACTS

Français

Cet article propose une lecture de l'Orient chez Hegel à partir de la conceptualisation d'un nouveau paradigme de lecture que nous identifions au « trouble ». Prenant acte de ses usages philosophiques contemporains – principalement chez Judith Butler – nous souhaitons démontrer la fécondité de la notion de trouble en histoire de la philosophie. Pour ce faire, nous mobiliserons la pensée hégélienne à un triple niveau : comme cas paradigmatique de la manière dont la Renaissance orientale dans l'Europe savante du XIX^e siècle fut un facteur de trouble pour la pensée de Hegel ; comme lieu d'une formulation spéculative originale du trouble ; enfin en tant qu'objet d'application du trouble entendu comme une méthode de lecture renouvelée du canon philosophique classique. À la fois théorique et affectif, le trouble méthodologique prend ainsi appui sur une réflexivité corporelle nouvellement critique, à partir de laquelle devient possible une lecture renouvelée des textes modernes.

English

This article offers a reading of the Orient in Hegel through the conceptualization of a new interpretative paradigm that I identify as “trouble”. Drawing on its contemporary philosophical uses – primarily in Judith Butler – I aim

to demonstrate the fecundity of the notion of trouble for the history of philosophy. To this end, I will engage with Hegel's philosophy on three levels: first, as a paradigmatic case of how the Oriental Renaissance in nineteenth-century European scholarship constituted a factor of trouble for his thought; second, as the site of an original speculative formulation of trouble; and third, as an object of application for trouble understood as a renewed method of reading the classical philosophical canon. As both a theoretical and affective experience, methodological trouble is grounded in a critical bodily reflexivity, opening the way to a new reading of modern texts.

INDEX

Mots-clés

Hegel, Orient, Inde, trouble, inquiétude, méthodologie, modernité, réception, postcolonial

Keywords

Hegel, Orient, India, trouble, unrest, methodology, modernity, reception, postcolonial

AUTHOR

Madéni Claudel

(Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Université Catholique de Louvain, Saint-Louis Bruxelles)

Avec un mandat d'Aspirante du Fonds de la Recherche Scientifique F.R.S. – FNRS, Madéni Claudel est doctorante au sein de l'Université Catholique de Louvain Saint-Louis Bruxelles (Belgique) et de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne (Paris, France). Sous la direction de Quentin Landenne et de Franck Fischbach, elle mène une recherche doctorale sur la présence de l'Orient dans la philosophie de G.W.F. Hegel afin de proposer une reconsidération critique de sa pensée de l'universel. Diplômée de l'École Normale Supérieure de Lyon et d'un master de philosophie pratique de la Sorbonne, elle s'intéresse principalement au traitement philosophique des cultures, de la culture (*Bildung*), et du langage chez G.W.F. Hegel dans le contexte de l'idéalisme allemand ainsi qu'aux modalités d'une actualisation critique de ses thèses. Elle intervient également dans l'équipe du projet ERC *BildungLearning*.

(<https://www.centreprospero.be/team/claudel-madeni/>)