Note de lecture
Robert R. Williams, *Tragedy, Recognition, and the Death of God. Studies in Hegel
& Nietzsche*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 410 pages

MARTIN THIBODEAU

Dans son propos introductif au *Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Frederick Beiser s'interroge sur ce qu'il appelle « la renaissance déconcertante » de Hegel dans le paysage philosophique contemporain (Beiser 1-14). Il est particulièrement étonnant, souligne-t-il, de constater l'augmentation tout simplement fulgurante du nombre d'études qui ont récemment été publiées sur la philosophie de Hegel, sur cette philosophie qui, il y a un demi-siècle à peine, était pourtant considérée par plusieurs comme appartenant à un passé révolu. S'attachant à retracer à grands traits l'histoire récente de la réception du hégélianisme dans les pays anglo-saxons, Beiser s'emploie à montrer que ce regain d'intérêt doit beaucoup aux différentes lectures ou interprétations dites « déflationnistes » et « antimétaphysiques » qui, depuis une quarantaine d'années, ont été proposées de la philosophie de Hegel¹. Ces lectures, estime-t-il, ont toutes ceci en commun qu'elles écartent ou ignorent volontairement les dimensions métaphysiques, spéculatives et théologiques de la philosophie hégélienne et l'interprètent plutôt comme étant une vaste et ambitieuse enquête sur la rationalité et la normativité inhérentes à l'expérience, la connaissance et l'action humaines. À n'en pas douter, ces lectures, admet Beiser, possèdent leurs mérites et leurs attraits, dans la mesure où elles s'emploient à interpréter la philosophie de Hegel à la lumière d'enjeux qui correspondent davantage à ceux qui préoccupent l'époque actuelle. Toutefois, non seulement de telles lectures

ne sont pas à l'abri d'anachronismes pour le moins discutables, mais aussi elles font fi, soutient-il, de dimensions qui sont, à vrai dire, essentielles à une juste compréhension de la philosophie de Hegel. En d'autres mots, pour Beiser, les interprétations « déflationnistes » et « antimétaphysiques » récentes ont entrepris « d'actualiser » la philosophie de Hegel — ce qui en soi est tout à fait louable —, mais cette actualisation s'est faite au prix d'une « déformation » ou d'un « détournement » de certaines des intentions les plus fondamentales du hégélianisme.

Le dernier ouvrage de Robert R. Williams s'inscrit explicitement en faux contre ces différentes lectures déflationnistes et antimétaphysiques. À l'instar de Beiser, Williams estime qu'une compréhension adéquate de la philosophie hégélienne ne peut faire l'économie de ses dimensions métaphysiques, spéculatives et théologiques. Aussi est-ce une telle compréhension qu'il s'emploie à faire valoir dans *Tragedy, Recognition and the Death of God*. Dans cet ouvrage, Williams se donne un double objectif. Il entend, d'une part, développer les termes d'une interprétation de la philosophie de Hegel qui, à la fois, s'attache à rendre justice à ses dimensions métaphysiques, spéculatives et théologiques tout en en démontrant l'actualité. D'autre part, comme le sous-titre de son ouvrage (*Studies in Hegel & Nietzsche*) le laisse entendre, Williams se propose de confronter Hegel et Nietzsche, et ce, à propos de thèmes et d'enjeux qui, très souvent, sont considérés comme étant ceux qui opposent les deux penseurs. Dans le prolongement des interprétations de Walter Kaufman, Daniel Breazeale, Judith Butler, Stephen Houlgate et d'autres, il vise plutôt à démontrer que si les philosophies hégélienne et nietzschéenne recèlent effectivement des oppositions inconciliables, elles révèlent aussi — et sur des enjeux fondamentaux — une communauté de vues parfois surprenante.

L'ouvrage se divise en quatre parties dont chacune est consacrée à un des quatre thèmes autour desquels Williams développe cette confrontation : la question de la tragédie; celle de Dieu

— ou, plus exactement, de « la mort de Dieu »; la philosophie de Kant; et la question des rapports « moraux » ou « éthiques », ce que Hegel appelle la « vie éthique ». La première partie (ch. 1 à 3) porte sur ce dernier thème et c'est plus spécifiquement en regard de la notion de « reconnaissance » (*Anerkennung*) — notion hégélienne, s'il en est une! — que Williams entreprend de confronter Hegel et Nietzscheⁱⁱ. Cette notion, on le sait, Hegel l'expose pour la première fois au chapitre IV de la *Phénoménologie de l'esprit*, dans le cadre d'une analyse qu'il est coutume de désigner sous le terme de « dialectique du maître et de l'esclave » et qui porte sur la formation ou la constitution de la conscience de soi. Dans ce contexte, il s'emploie à rendre compte de la démarche par laquelle une conscience de soi en vient à découvrir qu'elle ne peut être un sujet libre et autonome que dans la mesure où elle est reconnue comme telle par d'autres consciences de soi. Hegel, il est bien connu, conçoit cette démarche dans les termes d'une lutte ou d'un combat à mort pour la reconnaissance entre deux consciences de soi. À ses yeux, la seule issue possible à ce combat est celle où l'un des deux protagonistes décide de s'incliner et de choisir la vie au détriment de son autonomie et de sa liberté. Au terme du combat, celui qui s'est avoué vaincu devient l'esclave, tandis que celui qui s'est battu au risque de sa vie devient le maître et est reconnu comme tel par son opposant. Or, cette reconnaissance n'en est pas vraiment une, car si le maître est « reconnu » par l'esclave comme étant un sujet libre et autonome, il l'est, en réalité, par quelqu'un qui a renoncé à son autonomie et à sa liberté. Pour Hegel, la solution à cette dialectique de la maîtrise et de la servitude consistera à rétablir la symétrie et la réciprocité qui, estime-t-il, sont inhérentes à toute véritable reconnaissance. L'esclave devra conquérir son autonomie et sa liberté, tandis que le maître devra le reconnaître en tant que sujet autonome et libre. Mais, alors il n'y a plus ni maître ni esclave, mais deux sujets qui se reconnaissent mutuellement comme membres de la communauté des sujets libres et autonomes, de cette

communauté que Hegel appelle l'Esprit (*Geist*) et qu'il définit comme un « Je qui est Nous et un Nous qui est un Je » (Hegel 149).

Après avoir brièvement explicité certains des principaux termes de cette dialectique, Williams se tourne vers Nietzsche ou, plus exactement, vers un certain nombre d'objections se réclamant de Nietzsche, qui ont été soulevées contre la conception hégélienne de la reconnaissance. Une de ces objections est celle de Gilles Deleuze qui soutient, dans *Nietzsche et la philosophie*, que la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave ne trouve pas sa résolution dans une reconnaissance réciproque des consciences de soi, mais débouche, au contraire, sur une nouvelle forme de domination et de soumission. En effet, dans la mesure où, selon la description de Hegel, le maître en vient à réaliser qu'il « dépend » de l'esclave, il en résulte, maintient Deleuze, que la « reconnaissance » de type hégélien n'est pas la réalisation de l'autonomie et de la liberté, mais plutôt de la servilité et du ressentiment. En d'autres mots, pour Deleuze, la conception hégélienne du combat pour la reconnaissance n'est pas un processus en vertu duquel se réalise le dépassement (*Aufhebung*) des oppositions et de la hiérarchie initiale entre le maître et l'esclave; plutôt, ce processus n'est rien d'autre que leur renversement. Ce renversement, poursuit-il, se traduit par la victoire de l'esclave et trouve son expression dans ce que Nietzsche, dans la *Généalogie de la morale* et ailleurs, décrit comme étant la morale des esclaves ou la morale du troupeau, morale qui, à ses yeux, a son origine dans le « ressentiment » et la « négation de la vie » propres au christianisme et qui aboutit au nihilisme qui domine le monde moderne.

Pour Williams, cette objection — emblématique de l'anti-hégélianisme qui marqua les différentes écoles philosophiques françaises entre les années 1930 et 1960 — rate tout simplement sa cible. Telle que conçue par Hegel, la lutte pour la reconnaissance, rétorque-t-il, ne

visent aucunement à renverser les oppositions et à réduire l'un des deux termes de l'opposition à l'autre, en l'occurrence le maître à l'esclave, le Je au Nous, l'individu à la communauté, la différence à l'identité, la pluralité à l'unité. Bien au contraire, la dialectique du maître et de l'esclave ne trouve sa résolution véritable et complète que lorsque chacune des deux consciences de soi en vient à reconnaître que son autonomie et sa liberté sont « conditionnées » ou « médiatisées » par l'autonomie et la liberté de l'autre conscience de soi. Dans les termes utilisés par Hegel, « les extrêmes se reconnaissent comme se reconnaissant mutuellement » (Hegel 152). En fait, l'objection de Deleuze, souligne Williams, repose en dernière instance sur une compréhension de la philosophie de Hegel qui est précisément celle que ce dernier, avec sa démarche ou sa méthode dite « dialectique » et « spéculative », s'attache à critiquer et à dépasser. Deleuze, affirme-t-il, interprète la philosophie hégélienne comme se situant essentiellement dans le prolongement des philosophies du sujet qui furent inaugurées par Descartes et qui développèrent leur conceptualité respective autour d'une série de dualismes tels que l'opposition entre le sujet et l'objet, l'universalité et la particularité, l'identité et la différence, la nature et la liberté, l'individu et la communauté, etc. Or, dès ses écrits théologiques de jeunesse et ses premiers essais proprement philosophiques, Hegel, rappelle Williams, s'était employé à démontrer, d'une part, que ces dualismes sont en eux-mêmes « abstraits » et « unilatéraux » et qu'en raison de ces insuffisances, d'autre part, les philosophies du sujet — qu'il appelait les philosophies de l'entendement (*Verstandesphilosophie*) ou les philosophies de la réflexion (*Reflexionsphilosophie*) — tendent inévitablement à réduire l'un des deux termes à l'autre. Ces oppositions, soutenait Hegel, doivent plutôt être conçues dans leur rapport, dans leur unité ou, en d'autres mots, comme étant médiatisées l'une par l'autre. Selon Williams, c'est une telle conception que la philosophie de Hegel, par l'entremise de concepts tels que ceux d'amour,

d'esprit, de réconciliation et de reconnaissance, s'attache à expliciter et à faire valoir. Dans la mesure, en effet, où la reconnaissance est bien le résultat d'une lutte ou d'un combat entre des consciences distinctes et opposées, et dans la mesure où elle implique l'égalité, la symétrie et la réciprocité, il s'ensuit que la reconnaissance ne produit ni un simple renversement des oppositions ni une réduction d'un terme à l'autre, mais qu'elle engendre plutôt une unité, une communauté — un « Nous » — dans laquelle les oppositions sont à la fois maintenues et médiatisées l'une par l'autre.

Cela étant, si, aux yeux de Williams, cette objection résiste difficilement à l'analyse, il n'en reste pas moins que Nietzsche, affirme-t-il, a par ailleurs envisagé un type de rapport qui, pour plusieurs commentateurs, peut se présenter comme une solution aux difficultés de la version hégélienne de la dialectique du maître et de l'esclave et du combat pour la reconnaissanceⁱⁱⁱ. Ce type de rapport, Nietzsche en avait tout d'abord exploré les termes dans un écrit de jeunesse intitulé *La joute chez Homère (Homers Wettkampf)*, où il s'attachait à montrer comment et en quel sens les différents rites agonaux, tels que dépeints dans les épopées homériques, faisaient apparaître un type de rapport dans lequel les individus s'affrontent dans une compétition qui vise à faire ressortir le meilleur de chacun. L'agôn des Anciens, soutenait Nietzsche, n'est pas un affrontement visant la destruction pure et simple de l'adversaire, mais il est plutôt un combat régi par des règles, au cours duquel les compétiteurs sont invités à sublimer leurs instincts violents et à se surpasser. En bref, pour Nietzsche, le combat agonal n'aboutit aucunement au renoncement servile de la partie vaincue et, par extension, à la constitution d'une communauté homogène et indifférenciée. Au contraire, il présuppose et maintient l'opposition, l'individualité et la différence. De plus, en exigeant « le meilleur » de chacun des protagonistes, l'agôn antique exalte des vertus éthiques qui sont en tous points analogues à celles qu'Aristote, dans l'*Éthique à*

Nicomaque, décrit sous les traits de la magnanimité et de la grandeur d'âme (*megalopsychia*). Certes, remarque Williams, une telle conception agonale des rapports éthiques semble, à bien des égards, être très près de celle du combat hégélien pour la reconnaissance. Toutefois, dans la mesure où, pour Nietzsche, la grandeur d'âme est une vertu essentiellement individuelle et où cette vertu est réservée aux caractères éthiques les plus « nobles » et les plus « forts », la question se pose de savoir ce qu'il en est, dans cette perspective, de la communauté éthique. Comment une telle communauté est-elle possible? Quel type de communauté peut être formée par de tels rapports et de tels caractères éthiques qui, par définition, sont de nature hiérarchique, inégalitaire et asymétrique?

Ces questions et les enjeux qui leur sont liés, Williams les approfondit dans la deuxième partie de son ouvrage, qui est plus spécifiquement consacrée au thème de la tragédie (ch. 4 et 5). Il est bien connu qu'autant Hegel que Nietzsche ont manifesté un intérêt constant pour la tragédie grecque, et qu'avec Schelling, Schiller, Goethe et Hölderlin, ils ont contribué de façon significative au renouveau de ce thème dans le contexte du développement de la philosophie postkantienne en Allemagne au XIX^e siècle. Ici aussi, Williams expose les termes d'une analyse qui va à l'encontre de l'idée couramment répandue selon laquelle Hegel et Nietzsche présentent deux interprétations diamétralement opposées de la tragédie. Tout d'abord, il est remarquable, souligne-t-il, que Nietzsche et Hegel lient explicitement leur questionnement sur la Grèce et sur sa tragédie à leur critique respective de ce qu'ils estiment être les insuffisances, les difficultés, voire les apories de la philosophie des Lumières (*Aufklärung*) et de l'époque moderne en général. Pour l'un et l'autre, la modernité est le résultat d'un long processus historique dont l'un des aspects est le refus de toute dimension tragique de l'existence humaine. Pour Nietzsche, ce processus a son origine dans ce qu'il appelle « l'optimisme socratique », alors que Hegel conçoit

ce même processus comme un processus de sécularisation qui, dans la modernité, s'exprime, notamment, dans les philosophies de l'entendement ou de la réflexion. Or, tant pour l'un que pour l'autre, soutient Williams, un tel refus de la dimension tragique n'est rien d'autre qu'une forme d'illusion, de naïveté entretenue par l'époque, et qui consiste à croire que le « tragique » de l'existence humaine aurait en quelque sorte disparu en même temps que le polythéisme ancien. L'époque et sa philosophie, estiment-ils tous deux, doivent plutôt entreprendre de penser à nouveaux frais cette dimension qu'ils considèrent comme étant inhérente à l'existence humaine.

Ensuite, il est également remarquable, souligne Williams, qu'autant Nietzsche que Hegel conçoivent la tragédie comme étant la mise en scène d'une opposition ou d'un conflit, et que ce conflit ne se ramène pas à un dilemme moral, mais qu'il soit une opposition qu'ils considèrent tous deux comme étant plus profonde ou plus fondamentale. Certes, Hegel comprend ce conflit comme étant celui entre ce qu'il appelle deux « puissances éthiques » (*sittliche Mächte*), tandis que Nietzsche le définit plutôt comme étant la collision de deux « pulsions mythiques » (le dionysiaque et l'apollinien). De plus, contrairement à Nietzsche, Hegel estime que le conflit tragique ne prend tout son sens qu'à l'aune de sa possible résolution ou réconciliation. Cependant, il reste que la résolution envisagée par Hegel ne se réduit aucunement au triomphe d'une des deux parties sur l'autre et à la dissolution pure et simple des oppositions, mais qu'elle consiste plutôt à restaurer l'unité de la communauté éthique qui a été brisée par « l'absolutisation » d'une des deux puissances éthiques. Autrement dit, pour Williams, la résolution du conflit tragique, telle que conçue par Hegel, est bel et bien une réconciliation, mais une réconciliation qui, tout en réunifiant la communauté éthique, maintient les oppositions et la conflictualité qui sont inévitablement liées à la vie et à l'action humaines.

La troisième partie de l'ouvrage (ch. 7 et 8) s'attaque à un thème que Williams, à vrai dire, a déjà effleuré ici et là dans les chapitres précédents : celui des rapports que Hegel et Nietzsche entretiennent avec la philosophie de Kant. Williams s'intéresse ici aux dimensions théologiques et religieuses de la philosophie de Kant et s'attache à rendre compte du sens et des conséquences qui découlent d'une des thèses fondamentales du criticisme, selon laquelle Dieu et l'infini sont des « objets » inconnaissables pour l'entendement humain et doivent plutôt être compris comme des postulats de la raison pratique. Se concentrant essentiellement sur Hegel, Williams soutient que ce dernier prend en quelque sorte le contrepied de la thèse kantienne. De fait, à maintes reprises — notamment dans la logique de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* et dans les *Leçons sur la philosophie de la religion* —, Hegel maintient que Dieu et ce qu'il appelle le « véritable infini » (*die wirkliche Unendlichkeit*) ne sont nuls autre que les « concepts » ou les « notions » ultimes de toute philosophie. Bien évidemment, c'est à partir de cette troisième partie que Williams entreprend de véritablement faire valoir sa lecture métaphysique, spéculative et théologique de la philosophie de Hegel contre les interprétations déflationnistes et antimétaphysiques auxquelles nous avons fait allusion plus haut.

Cette lecture se développe autour de la question de savoir si les volets théologiques et religieux de la philosophie de Hegel doivent être vus comme un retour à une métaphysique traditionnelle et « précritique » de la religion ou s'ils doivent plutôt être compris comme l'expression d'une véritable philosophie postkantienne de la religion. Pour Williams, c'est cette dernière interprétation qui est la bonne. À ses yeux, il n'y a aucun doute que la philosophie hégélienne de la religion fait siens les résultats de la critique kantienne de la métaphysique traditionnelle et de sa théologie dite « rationnelle ». Selon Hegel, Kant avait raison de soutenir que Dieu et l'infini excèdent les capacités de l'entendement humain. Toutefois, il n'en reste pas

moins que Hegel refuse de suivre Kant et sa théologie morale qui, en limitant la connaissance à l'entendement fini et à ses oppositions, réduit Dieu à un simple « objet » de foi ou à un simple « devoir-être » et le rabaisse à un moyen ou à un instrument (postulat) au service de la moralité. Pour Hegel, Dieu et l'infini n'ont pas seulement une nécessité subjective, mais bien une réalité objective et sont bel et bien les notions autour desquelles doit s'articuler la philosophie de la religion. De plus, leur connaissance ne relève pas de l'entendement (*Verstand*), mais bien de la raison (*Vernunft*) qui « s'élève » au-dessus des oppositions entre le fini et l'infini et conçoit leur lien et leur unité. Une telle unité est précisément celle qui est au fondement de ce que Hegel appelle le « véritable infini » et elle constitue, soutient Williams, l'assise conceptuelle de sa philosophie de la religion ou, en d'autres mots, de sa théologie spéculative.

La quatrième et dernière partie de l'ouvrage (ch. 8 à 12) poursuit sur cette voie et s'intéresse plus spécifiquement aux dimensions religieuses et théologiques des philosophies hégélienne et nietzschéenne. Certes, remarque Williams, tant Hegel que Nietzsche enregistrent et, en quelque sorte, adoptent la sentence d'abord prononcée par Pascal selon laquelle « Dieu est mort ». De fait, tous deux estiment que la modernité est une époque, pour ainsi dire, en voie de sécularisation avancée, qui est dominée par le naturalisme des Lumières et pour laquelle Dieu n'est plus qu'une entité transcendante et inconnaissable, un simple « objet » de foi. Pour Nietzsche, on le sait, cette sentence n'est rien d'autre que l'expression de ce qu'il appelle le nihilisme accompli. Cependant, le Dieu qui, dans cette sentence, est prononcé comme « mort » n'est que celui de la métaphysique traditionnelle, de l'Église et de la théologie morale d'inspiration kantienne. Or, tant aux yeux de Hegel que de Nietzsche, cette conception de Dieu en recouvre une autre qu'ils considèrent plus fondamentale et plus vraie. Aussi est-ce une telle conception qu'ils s'emploient à raviver et autour de laquelle s'articule leur théologie respective

ou leur « philosophie de la religion ». Selon Nietzsche, le Dieu de la métaphysique, de l'Église et de la théologie morale doit être remplacé par une théologie antichrétienne qui s'attache à retrouver l'essence de la conception tragique de la divinité, du monde et de l'existence humaine. Selon Hegel, en revanche, il s'agit plutôt de raviver une conception de Dieu qui est pourtant au cœur même du christianisme, mais qui a été, pour ainsi dire, refoulée et exclue par la théologie « officielle » telle que portée par la métaphysique traditionnelle, par l'institution ecclésiastique ou encore par la théologie morale de Kant.

Pour Williams, la conception que Hegel s'est employé à faire valoir — et ce, depuis ses premiers écrits théologiques de jeunesse jusqu'à ses travaux plus tardifs — en est une qui peut être qualifiée de panenthéiste. Certes, concède-t-il, Hegel n'a jamais lui-même utilisé ce terme, mais un tel qualificatif est tout à fait approprié, puisque la conception qu'il s'est attaché à développer n'est ni celle d'un Dieu transcendant et absolument séparé du monde ni celle d'une divinité immanente qui est en tout comme dans le panthéisme de Spinoza, mais bien une conception selon laquelle Dieu est un être à la fois transcendant et immanent, séparé du monde et présent en tout ce qui existe. Une telle conception, précise Williams, trouve son expression dans la théologie de la croix — mise de l'avant par la Réforme luthérienne — selon laquelle Dieu, en la figure de Jésus-Christ, s'est incarné et a ainsi fait l'expérience de la souffrance et de la mort propres à la finitude humaine. Pour Williams, ce sont précisément ces aspects relatifs à la finitude qui confèrent au christianisme, tel que conçu par Hegel, sa dimension éminemment tragique. Autrement dit, contrairement à la théologie tragique de Nietzsche qui se définit en opposition au christianisme, la théologie chrétienne et panenthéiste de Hegel se fonde plutôt, selon Williams, sur une conception d'un Dieu qui, en tant qu'amour infini et justice divine, prend sur lui la tragédie de l'existence humaine, pour ainsi dire, et se manifeste au sein même de la

souffrance, du mal, de l'injustice, de la conflictualité, de la mort et de la finitude qui caractérisent la vie des êtres humains sur terre.

Enfin, l'analyse détaillée de ces conceptions de Dieu, de ces « théologies », conduit Williams à clore son ouvrage par une réflexion qui porte plus spécifiquement sur la question ou le problème — traditionnel et métaphysique — de la théodicée, soit, bien sûr, le problème de l'apparente contradiction entre, d'un côté, la toute-puissance, l'omniscience et la bienveillance de Dieu et, de l'autre, l'existence du mal dans le monde. Comme l'explique Williams, ce problème reçoit chez Hegel et chez Nietzsche des solutions passablement différentes. Nietzsche, rappelle-t-il, rejette bien sûr la solution traditionnelle et métaphysique selon laquelle l'histoire humaine, en dépit de ou grâce à l'existence du mal, a un sens, une direction ou un *telos*, et que le déploiement de ce *telos* aboutit à la « victoire » du bien sur le mal. Dans sa version nietzschéenne, la théodicée exclut toute téléologie historique et est essentiellement conçue comme un combat, une lutte ou un agôn tragique à jamais irrésolu. En contrepartie, Hegel reprend à son compte le motif traditionnel et métaphysique de la téléologie et envisage l'histoire comme étant orientée vers la réalisation de la réconciliation et de la liberté des êtres humains. Cependant, la théodicée hégélienne, précise Williams, ne conçoit pas cette fin de l'histoire comme l'abolition progressive et définitive du mal, de l'injustice et de la souffrance, mais plutôt comme une réconciliation se réalisant au cœur même de la tragédie de l'existence humaine.

Il est tout simplement impossible, dans les quelques pages qui nous sont allouées, de rendre véritablement justice à cet ouvrage qui, sur près de 400 pages, développe une argumentation complexe, nuancée et appuyée par une érudition peu commune. Cela étant, ce livre n'est pas sans révéler quelques faiblesses. Par exemple, d'un point de vue strictement formel, il contient de nombreuses répétitions qui finissent par en alourdir inutilement le propos.

Ainsi, dans son introduction, Williams affirme que, bien que certains des chapitres qui composent son livre aient déjà été publiés séparément dans divers périodiques spécialisés, l'ouvrage qu'il offre au public présente une unité et une cohérence thématique. Cela est tout à fait exact. Néanmoins, il nous semble que ce volumineux ouvrage aurait pu bénéficier d'un travail additionnel de révision éditoriale qui aurait permis d'en resserrer l'argumentation et d'éviter ainsi l'impression de redondance qui, malheureusement, se dégage ici et là de la lecture de ses différents chapitres. Par ailleurs, en ce qui a trait plus spécifiquement au contenu de ce livre et aux thèses qui y sont défendues, il est aisé de voir que Williams penche invariablement pour la philosophie de Hegel contre celle de Nietzsche. À chacune des sections et sur chacun des thèmes qu'il aborde, il s'attache d'abord et avant tout à faire valoir la position de Hegel contre celle de Nietzsche, et lorsqu'il considère positivement une thèse défendue par Nietzsche, c'est, d'une part, pour souligner à quel point elle se rapproche de celle que Hegel défend sur le même enjeu et, d'autre part, pour montrer que Nietzsche aurait pu éviter certaines inconséquences et insuffisances inhérentes à sa thèse en adoptant la position de Hegel. Bien évidemment, plus d'un « nietzschéen » trouvera que Williams fait la part beaucoup trop belle à Hegel. Tous lui reconnaîtront sans doute le mérite d'avoir évité le « cliché » ou la « caricature » qui, trop souvent encore, conduisent certains commentateurs à dépeindre la philosophie de Hegel comme n'étant rien d'autre que l'aboutissement de la métaphysique et à l'opposer frontalement à Nietzsche, le soi-disant antimétaphysicien par excellence. Il n'en reste pas moins que certains estimeront, avec raison, que les rapprochements que Williams s'emploie à tisser entre les deux penseurs se font un peu trop injustement au profit de Hegel.

Hormis ces réserves, *Tragedy, Recognition and the The Death of God. Studies in Hegel and Nietzsche* reste un ouvrage remarquable, voire même exceptionnel. Rédigé dans une langue

claire et précise, il peut d'ores et déjà être considéré comme une contribution significative à l'étude des développements de la philosophie postkantienne en Allemagne au XIX^e siècle. Mais, bien sûr, c'est d'abord et avant tout dans le domaine des études hégéliennes qu'il constituera un argument puissant et, à bien des égards, extrêmement convaincant dans les débats qui opposent les interprétations métaphysiques, théologiques et religieuses de la philosophie de Hegel aux lectures dites déflationnistes qui considèrent plutôt ces aspects comme étant plus ou moins accessoires.

Notes

1. Dans le cours de son essai, Beiser fait notamment référence aux travaux de Klaus Hartmann, Robert Pippin et Robert Brandom.
2. Les lecteurs qui sont un tant soit peu familiers avec les travaux de Robert Williams ne seront aucunement surpris de le voir consacrer un chapitre complet au thème de la reconnaissance. En effet, il compte à son actif deux ouvrages sur la question : *Recognition. Fichte and Hegel on the Other* (1992) et *Hegel's Ethics of Recognition* (1997).
3. Dans son analyse de cet enjeu, Williams discute plus spécifiquement les travaux de Lawrence Hatab et de Will Dudley.

Ouvrages cités

BEISER, Frederick, « Introduction : The Puzzling Hegel Renaissance », in F. Beiser (dir.), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1962.

DUDLEY, Will, *Hegel, Nietzsche, and Philosophy. Thinking Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

HATAB, Lawrence, *A Nietzschean Defense of Democracy*, Chicago, Open Court, 1995.

HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.

WILLIAMS, Robert, *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, University of California Press, 1997.

—, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany, State University of New York Press, 1992.