

PARCOURS DE LA RECONNAISSANCE DANS L'IDEALISME ALLEMAND ET SA RECEPTION EN HEGEL

Cristobal Balbontin

Universidad Austral de Chile

Resumé: Une étude du concept de reconnaissance chez Hegel demande une attention particulière à la pensée de Fichte et à son élaboration de la reconnaissance aussi bien que l'influence de Schelling. Notre propos est de montrer que le concept de reconnaissance, loin d'être une notion simple à exposer, se montre dans une multiplicité de niveaux de l'architecture hégélienne tout en étant soumis à une influence à géométrie variable des différents philosophes. Ainsi, tout en se rapportant les uns des autres de façon complexe, ces niveaux et influences jouent à leur tour avec un ensemble d'autres concepts fondamentaux de la pensée hégélienne qui font partie aussi des enjeux critiques de l'idéalisme allemand.

Mots-clés: reconnaissance, intersubjectivité, lutte, dialectique, esprit.

Abstract: A study of the concept of recognition at Hegel requires a detailed attention of the thought of Fichte and its development of the recognition as well as the influence of Schelling. Our intention is to show that the concept of recognition, far from being a concept simple to expose, shows in a multiplicity of levels of architecture hégélienne while being subjected to an influence of variable geometry of various philosophers. Thus, while referring to each other in a complex way, these level and influences play in their turn with a whole of other fundamental concepts of Hegel's thought, while also forming part of the critical stakes of German idealism.

Keywords: recognition, intersubjectivity, struggle, dialectic, spirit.

1. Introduction

En janvier de l'année 1933, Alexander Kojève, brillante et mystérieuse figure intellectuelle de la bourgeoisie russe établie en France, commence son séminaire introductif sur Hegel à l'École pratique de hautes études de la Sorbonne. C'est aussi Kojève qui élèvera la dialectique du maître et de l'esclave, développée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* (*Phänomenologie des Geistes*), à la condition de caractère essentiel de cette philosophie et de vecteur interprétatif de l'ensemble de la pensée hégélienne¹. Pourtant d'autres interprétations – comme celle de Axel Honneth – font de l'ensemble des

¹ Cfr. Voir l'avant-propos développé par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière dans: *Les premières combats de la reconnaissance*. Paris: Aubier-Montaigne, 1987.

manuscripts fragmentaires de 1802/1803, nommés par Rosenkranz *Système de la vie éthique* (*System der Sittlichkeit*), le dispositif de compréhension fondamentale de la lutte pour la reconnaissance hégélienne. Néanmoins, face à la diversité des interprétations de Hegel retenons la nuance suivante: la reconnaissance intersubjective chez Hegel ne se limite pas au *Système de la vie éthique*. Bien que l'histoire du concept philosophique de *reconnaissance* acquière une position décisive avec Hegel, ce serait néanmoins Fichte qui aurait donné naissance au concept de reconnaissance. À sa façon, Hegel se serait approprié le concept tout en lui donnant une tournure et une position décisive pour l'histoire de la philosophie en général, et en particulier pour l'ensemble de sa pensée. Ainsi, une étude attentive du concept de reconnaissance intersubjective chez Hegel demande de porter une attention particulière à la pensée de Aristote, Hobbes, Fichte et Schelling pour comprendre son élaboration. Notre propos est de déceler combien chez le philosophe de Stuttgart la reconnaissance est le résultat de chemins croisés entre différents philosophes.

2. Développement de la théorie de la reconnaissance dans la pensée de Fichte

La source du développement de la reconnaissance chez Fichte, doit être comprise comme une réaction au formalisme abstrait de l'idéalisme transcendantal de Kant. Rappelons-nous que dans le texte *Métaphysique des mœurs*, la pensée kantienne de l'autonomie visait à comprendre l'homme comme une fin en soi. La volonté de tout être raisonnable est conçue comme volonté instituant une législation morale. La volonté n'est pas seulement soumise à la loi, elle l'institue. Il s'agit donc bien pour l'homme de sa législation morale. Elle est autonome de sa volonté. L'homme est obligé d'agir selon cette volonté propre, une volonté qui doit néanmoins être en accord avec la législation universelle. Ce faisant, cette législation universelle constitue une règle objective sans contradiction qui, par conséquent, vaut sans être soumise à des conditions subjectives ni à des contingences. La loi morale comme fait de la raison s'offre donc à nous comme proposition synthétique a priori, elle s'impose sans être fondée sur aucune intuition. C'est ainsi que la rationalité peut être rationalité pratique face à la causalité de la nature. En vertu de la moralité qui réside en nous, nous sommes ainsi législateurs de nous-mêmes, mais surtout législateurs tout court; et en tant que législateurs nous nous constituons dans un royaume de libertés selon lequel la raison pure peut être pratique.

Mais face à Kant, Fichte² nous met en garde en posant une question antérieure à l'autonomie du sujet et dont l'autonomie dépend. Cette question c'est: Comment surgit et se développe la conscience de soi face à d'autres consciences? Comme Fichte l'exprime fort bien:

Qu'est-ce qui autorise l'homme à appeler une partie déterminée du monde des corps son corps? Comment en vient-il à considérer cette partie comme son corps en tant qu'appartenant à son Moi, alors qu'il est pourtant directement opposé à celui-ci? Et, ensuite, la seconde question: Comment l'homme en vient-il à admettre et à reconnaître des êtres raisonnables de son espèce en dehors de lui, alors que pourtant de tels êtres ne sont absolument pas donnés immédiatement dans sa pure conscience de soi? Je dois aujourd'hui établir la distinction de l'homme dans la société, et la solution de ce problème suppose la réponse à la dernière question. J'appelle société la relation des êtres raisonnables entre eux. Le concept de société n'est possible que si l'on présuppose qu'il y a effectivement en dehors de nous des êtres raisonnables, et que s'il existe des marques distinctives qui nous permettent de distinguer ceux-ci de tous les autres êtres qui ne sont pas raisonnables et par conséquent n'appartiennent pas à la communauté. Comment parvenons-nous à cette supposition? (FICHTE, 1969, p. 45).

En quelques lignes, Fichte vise l'une des critiques les plus puissantes de l'idéalisme transcendantal de Kant et de l'idéalisme tout court: la dénonciation du solipsisme constitué par l'impossibilité de justifier l'existence d'autrui dans la pensée de l'ego transcendantal à prétention universelle. Ainsi, le propos de Fichte vise à ce que l'autonomie de la subjectivité et sa prétention universelle ne puissent être justifiées sans hypostasier le noyau apodictique du sujet transcendantal hors du contexte des relations d'intersubjectivité. En outre, selon lui on ne peut pas se donner l'expérience de la liberté sans préalablement vivre l'expérience d'une transcendance par rapport à soi. Pour cela, à un moment donné, il faut que l'ipséité se trouve face à l'expérience de se considérer elle-même comme objet. Ce qui nous conduit à la question suivante: "Comment le sujet peut-il se trouver lui-même comme un objet?" (FICHTE, 1984, p. 49). Comme on l'a vu, cela dépend de la possibilité de se dépasser soi-même, comme une liberté. La réponse de Fichte sur laquelle Hegel reviendra³,

² Néanmoins, il est important de signaler que le diagnostic critique de Fichte à propos de Kant est déjà mené deux années auparavant dans la *Doctrina de la science (Wissenschaftslehre)*.

³ Hegel revient successivement sur ce problème, spécialement dans ses écrits de jeunesse liés à la période d'Iéna et de façon brève dans la *Phénoménologie de l'esprit*, chapitre IV traitant de la vérité de la certitude de soi-même. Sartre traite le problème de façon étendue dans la troisième partie de *L'être et le néant : Essai d'ontologie phénoménologique* où il essaie de résoudre les problèmes liés à la constitution de l'intersubjectivité.

c'est que le sujet a besoin d'un autre sujet pour rendre compte de lui comme objet et, par cette voie, transcender cette condition grâce à la liberté. Autrement dit, on ne peut pas se donner soi-même l'expérience d'être à la fois sujet et objet sans une médiation intersubjective.

Les circonstances décrites plus haut mèneront Fichte à introduire en 1796, à travers le texte *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (*Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*), le sens moderne du concept d'*Anerkennung* ou de reconnaissance intersubjective dans l'histoire de la philosophie⁴. L'expression sera léguée à la postérité, avec le titre du troisième paragraphe (correspondant au deuxième théorème de la première section du texte) dans les termes qui suivent: "L'être raisonnable fini ne peut pas s'attribuer à lui-même une causalité libre dans le monde sensible sans l'attribuer aussi à d'autres, par conséquent sans admettre aussi d'autres êtres raisonnables finis hors de lui" (FICHTE, 1984, p. 46). De la sorte, le sujet, et en conséquence son autonomie, passent par la médiation extérieure des autres pour exister. Cela implique non seulement que les autres représentent une condition transcendante de ma liberté, mais aussi que l'action positive d'autrui sur moi-même est déterminante pour moi comme rendant possible ma subjectivité et, par conséquent, ma liberté. Fichte revient de manière brève sur ce point: "Cet être raisonnable ne doit nullement par l'appel [d'autrui] être déterminé, être soumis à une nécessité d'agir, comme, dans le concept de causalité, l'effet l'est par la cause; au contraire il doit seulement, à la suite de cet appel, se déterminer lui-même à agir" (FICHTE, 1984, p. 52). La limitation de la liberté dans l'autre liberté est, paradoxalement, l'évidence de la liberté dans la mesure où ladite limitation suppose d'emblée la reconnaissance extérieure de la liberté.

À la suite de cela, vient la conséquence qui sera importante pour Hegel plus tard, et que Fichte tendra à bien affirmer, à savoir: "Le sujet doit donc, tout en posant cette limitation, en même temps avoir posé hors de lui quelque chose comme la raison de détermination" (FICHTE, 1984, p. 51). La condition éthique décentrée du sujet suppose donc simultanément une condition ontologique décentrée de cette subjectivité. Est-ce-que cette voie serait empruntée par Fichte afin de condamner l'idéalisme kantien et sa prétention à constituer l'apodicticité du sujet comme unité synthétique universelle de l'aperception transcendante⁵ (ou comme sujet moderne tout

⁴ Néanmoins, le diagnostic critique de Fichte à propos de Kant commence deux ans avant dans la *Doctrine de la science* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*).

⁵ Il s'avère important de signaler que la plus grande partie du diagnostic critique de Fichte à propos de Kant est développé deux ans avant les *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* dans la *Wissenschaftslehre*.

court), comme fondement gnoséologique et, par extension, comme fondement ontologique? Quoi qu'il soit, comme l'accréditent bien les lettres réunies dans le texte *Tatsachen des Bewußtseins* de 1810⁶, Fichte confirmera son jugement que l'altérité d'autrui contrarie tous les présupposés de la philosophie transcendante kantienne. Cela amène la question de comment équilibrer cette équation de l'extériorité et de l'intériorité de la liberté.

A propos du fondement de la liberté, Fichte plaidera non pour une solution d'opposition mais de réciprocité et de symétrie entre le sujet et l'altérité. De cette façon, selon Fichte, "La relation d'êtres libres les uns avec les autres est par conséquent une relation d'action réciproque par l'intelligence et la liberté. Aucun ne peut reconnaître l'autre s'ils ne se reconnaissent pas tous les deux réciproquement; et aucun ne peut traiter l'autre comme un être libre si tous les deux ne se traitent pas ainsi réciproquement" (FICHTE, 1984, p. 59). La réponse du sujet face à la demande de reconnaissance de sa liberté par autrui, implique une économie de reconnaissance réciproque, qui fonde à son tour une perspective normative de responsabilité réciproque. L'équilibre de la liberté partagée est proportionnel à cette économie de responsabilité qui est aussi partagée. Dès lors, si un individu devient sujet de liberté c'est seulement grâce à la reconnaissance d'un autre. Cela amène ce que Fichte avait bien résumé dans la phrase suivante: "L'homme ne devient homme que parmi les hommes" (FICHTE, 1984, p. 54). Néanmoins, la lecture de la reconnaissance intersubjective chez Fichte restera inscrite dans une perspective purement normative. Ce qui sera un objet de critique aussi bien par Schelling que par Hegel.

3. Réception et développement de la théorie de la reconnaissance dans la pensée de Schelling

Dans la *Nouvelle déduction du Droit Naturel* de 1796 (*Neue Deduktion des Naturrechts*), Schelling prend comme point de départ la prémisse fichtéenne selon laquelle la fondation de la liberté subjective présuppose le rapport intersubjectif. Comme commenta Jacques Riveyague, "à partir de l'intersubjectivité [Schelling] procède comme suit: à partir de l'intersubjectivité il a été démontré que le moi ne peut être conscient de soi comme sujet libre que par la représentation d'une interaction subjective, que par la position des autres sujets libres qui limitent sa propre liberté. Or le moi a nécessairement une telle représentation s'il est déterminé par la volonté bonne, c'est à dire, par la maxime morale qui lui commande de reconnaître des autres sujets libres;

⁶ FICHTE, J. G. *Tatsachen des Bewußtseins. Fichtes' Werke*, Band 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

mais le moi n'est pas constamment déterminé par une telle volonté" (RIVELAYGUE, 1983, p. 28). Schelling accorde certes une importance au rôle du droit à propos de l'affirmation de la liberté en générale dans la volonté particulière⁷, mais aussi à son dépassement comme le signale Schelling: "L'éthique [et non le droit] ressoude le problème de la volonté absolue en ceci qu'elle rend la volonté individuelle identique à la volonté universelle [le propos de la morale kantienne]" (SCHELLING, 1983, §72). En effet, comme on le verra dans le *Système de la vie éthique* chez Hegel, chaque conflit de reconnaissance annonce l'accès à une forme de liberté qui est objet de dépassement dans une forme plus accomplie de la liberté en générale que résume les perspectives finies dans l'Absolu. Voilà donc pour l'influence aussi de Leibniz et l'harmonie préétablie des monades où la perspective divine est le résumé de toutes les perspectives individuelles. Schelling signale ainsi le problème de la reconnaissance réciproque de l'autonomie en paragraphe 37 de la *Nouvelle déduction du Droit Naturel*: "Si je me pense comme individu en opposition avec tous les autres individus, alors se pose la question de savoir si c'est la volonté empirique de tous les autres qui doit devenir identique à ma volonté ou si c'est ma volonté individuelle qui doit devenir identique à la volonté de tous les autres" (SCHELLING, 1983). Autrement dit, à l'instar de Schelling "je ne cesse d'opposer ma liberté à la liberté d'autres êtres moraux pour que ceux-ci en retour cessent d'opposer leur liberté à la mienne". La solution implique donc le dépassement de la liberté finie dans la perspective de l'Absolu: "Par conséquent, là où ma liberté est non limitée, elle est identique à la liberté en générale, c'est à dire, qu'elle cesse d'être liberté individuelle" (SCHELLING, 1983, §138). Perspective de l'Absolu que sera repris critiquement à l'égard de Fichte dans le *Système de l'idéalisme transcendantale*. (*Systeme der Transzendentalen Idealismus*) de 1800.

En effet, pour Schelling, Fichte ne serait pas sorti de l'idéalisme transcendantal kantien avec son effort pour privilégier la subjectivité pensée comme substrat, au préjudice de la compréhension de la nature comme substance. Aux yeux de Schelling, malgré sa critique du kantisme, Fichte reste encore otage du solipsisme transcendantal qu'il prétendait dénoncer, tout en ne profitant pas de l'opportunité spéculative offerte par la théorie de la reconnaissance. Cela servira de base à Schelling pour formuler un idéalisme objectif qui cherche à ajuster une solution ontologique qui intégrerait un réalisme naturel d'un côté, et la perspective transcendantale de l'autre côté.

⁷ Comme complément Jacques Riveylangue : "pour engendrer dans le Moi la représentation des autres sujets libres. La solution est celle d'une contrainte qui oblige toujours le Moi à se penser en interaction avec des autres sujets libres (...)" (RIVELAYGUE, 1983, p. 28).

Dans ce contexte, la question d'autrui dans le *Système de l'idéalisme transcendantale* est explorée par Schelling dans sa discussion sur la distinction entre nature et liberté, comme étant corrélative de la distinction entre royaume de la nature et royaume de la société. Autrui joue un rôle pivot dans la transition de la nécessité naturelle jusqu'à la liberté. Tel que Descartes l'avait bien établi⁸, l'esprit ne contient rien sauf ce qu'il produit. Vu que l'esprit ne peut pas produire seul sa propre objectivation⁹, la liberté comme produit de l'auto-conscience paraît impossible. Alors, la question de la reconnaissance devient un enjeu incontournable pour résoudre le problème de la liberté. En ce sens, Schelling semble poursuivre le diagnostic critique de Kant qu'avait fait Fichte. D'où la question posée par Fichte, et que Schelling reproduit: comment avoir conscience de sa propre liberté? Schelling répond à cette question en signalant que le geste par lequel le sujet devient conscient de sa liberté doit être à la fois explicable et inexplicable par le seul sujet. De la sorte, il y a une partie de la justification transcendantale de la liberté qui est préservée. Mais, vu que le sujet ne peut pas faire advenir sa propre liberté comme objet, une altérité irréductible est requise pour lui donner accès à lui-même et élever le sujet à la liberté. De cette façon, l'interaction réciproque est nécessaire entre un sujet et autrui pour combler cette fracture et qui permet l'accès mutuel à la liberté.

Néanmoins, si jusqu'à ce point Schelling est réceptif au discours de Fichte, il n'en est pas moins sensible aux embarras auxquels conduit cette position. Dans la lecture que Fichte fait de la reconnaissance intersubjective, nous avons l'impression d'une partition de la liberté entre une intériorité du sujet et une extériorité d'autrui. C'est une ruse stratégique, qui dissimule une déduction spéculative d'autrui, pour combler la circularité de l'idéalisme transcendantal qui veut justifier le sujet par la liberté et la liberté par le sujet. C'est là que s'enracine un problème logique que Schelling décrit dans les termes suivants: "Mais une nouvelle question surgit maintenant, la plus importante de cette recherche: comment donc par la simple négation quelque

⁸ C'est une conséquence de la sphère d'apodicticité qui constitue l'ego cogito tel qu'il est formulé par Descartes dans le *Discours de la méthode* (1637), quatrième partie. Il est toujours pertinent de rappeler ses mots célèbres: "Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité, je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais".

⁹ Schelling, à la suite de Fichte, est conscient des problèmes que pose l'idéalisme transcendantal à propos de la dimension objective de la liberté: "Tant que le moi est seulement produisant, il n'est jamais objectif en tant que Moi, précisément parce que le Moi intuitionnant se porte toujours sur autre chose que soi et que, en tant que ce pour quoi tout le reste est objectif, il ne devient pas lui-même objectif. C'est pourquoi tout au long de l'époque entière de la production, nous n'avons jamais pu parvenir à ce que le produisant, l'intuitionnant, devienne objet à soi-même en tant que tel" (SCHELLING, 1978, p. 177-178).

chose de positif peut-il être posé, de telle sorte que je doive intuitionner ce qui n'est pas mon activité, pour la simple raison que ce n'est pas la mienne, comme l'activité d'une intelligence hors de moi?" (SCHELLING, 1978, p. 189). Le problème tel que Schelling l'exprime est fondamental, parce que si Fichte divise le fondement de la liberté entre une intériorité subjective et une extériorité intersubjective, apparaît *ipso facto* le problème de la connexion entre ladite subjectivité et cette altérité.

Face à ce problème, la voie prise par Schelling vise à rendre compte du rapport problématique entre le fondement interne de la liberté dans le sujet transcendantal et la dimension externe de cette liberté, à travers la présence d'une altérité qui limite cette liberté. À travers une analyse fort précise du concept d'*Aufforderung* introduit par Fichte, qui inclut une injonction à autrui de reconnaissance, Schelling estime que l'on est face à un concept médiateur qui permet de combler la contradiction dans laquelle se trouve la liberté entre un fondement à la fois positif et négatif. L'*Aufforderung* ou demande d'autrui d'être reconnu n'est pas la cause de la liberté du sujet, mais pose les conditions pour avancer vers l'autoconscience de cette liberté. De cette façon, le sujet s'appréhende lui-même comme possibilité spéculaire dans l'autre. En ce sens, le concept d'*Aufforderung* unirait la dimension interne de la liberté du sujet avec la dimension externe de la liberté donnée par l'altérité, tout en préservant la contingence propre de l'altérité d'autrui vis-à-vis du sujet. Bref, il s'agirait de la reconnaissance de cette liberté à travers autrui. De cette manière, la solution ne passe pas par la recherche d'une réponse ontologique ni épistémologique du concept d'*Aufforderung*, mais par une solution simplement normative.

L'objection de Schelling à cette lecture normative ne s'attarde pas sur ce point. Pour Schelling, le concept d'*Aufforderung* ne constitue pas la liberté mais seulement la possibilité de sa présentation. Elle permet l'accès du sujet à une liberté préalablement assumée mais non justifiée à travers l'auto-reconnaissance dans l'autre. Fichte aurait donc évacué la justification kantienne de la liberté, d'une part en l'accusant de solipsisme transcendantal, selon lequel Kant méconnaît la position fondamentale d'autrui pour accéder à cette liberté; d'autre part en l'accusant de circularité spéculative, selon laquelle Kant cherche à fonder l'autonomie et la subjectivité à travers un renvoi *ad eternum* entre raison et autonomie; pour ensuite faire rentrer le kantisme au sein de sa philosophie à travers la ruse spéculative d'une auto-reconnaissance. Finalement, rien n'aurait changé entre Fichte et Kant.

Face à cela, Schelling montre un ensemble de considérations sur la reconnaissance intersubjective. Il revient sur le problème central qu'il avait identifié chez Fichte: comment, au travers de la dimension négative que constitue l'altérité face à la prétention de liberté, en tant que limite de la liberté,

peut surgir une liberté positive? La stratégie de Schelling serait de reformuler le concept d'une façon qui permette de surmonter l'accusation que lui-même avait formulée à l'encontre de Fichte. Pour cela, Schelling plaide pour une conception de la liberté et de l'intelligence en corrélation à une objectivité du monde.

En effet, l'argument de l'*Aufforderung* permet au sujet de s'apprendre lui-même à travers l'appel ou la demande de reconnaissance de sa liberté par autrui. De cette façon, la conscience de soi (*Selbstbewusst*) devient seulement possible face aux autres consciences. "En vue de l'auto-intuition originaire de mon activité libre celle-ci ne peut être posée que de manière quantitative, c'est-à-dire avec certaines limitations; étant donné que l'activité est libre et consciente que ces limitations ne sont possibles que par des intelligences en dehors de moi de telle sorte que, dans les influences exercées sur moi par ces intelligences, je n'aperçoive rien d'autre que les limites originaires de ma propre individualité et que je devrais les intuitionner même si réellement il n'y avait pas d'autres intelligences en dehors de moi. Qu'il me faille néanmoins reconnaître d'autres intelligences comme existant indépendamment de moi alors qu'elles ne sont posées que par des négations en moi, cela n'étonnera quiconque de réfléchir sur le fait que ce rapport est tout à fait réciproque et que nul être raisonnable ne peut s'avérer comme tel sans la reconnaissance d'autres (êtres raisonnables) comme tels" (SCHELLING, 1978, p. 191-192). Comme nous pouvons l'apprécier, le texte insiste sur le paradoxe que Schelling avait déjà dénoncé chez Fichte: une conception de la conscience de soi qui est en rapport avec une autre conscience de façon négative. Cependant, il y a aussi une conception positive d'ouverture intersubjective de la conscience à travers des rapports de reconnaissance réciproques. Pour Schelling, cette tension doit être assumée et même revendiquée. En effet, c'est sur ce fond que Schelling construirait une partie de son système de la vérité et du monde.

Avant cette correspondance gnoséologique du sujet et de l'objet, il s'agit bien d'une dimension objective dans laquelle l'intersubjectivité trouve d'emblée sa place. Concrètement, l'objectivité ne précède pas seulement les relations gnoséologiques, elle détermine également la relation sujet-objet sur laquelle se fonde l'essence de la vérité dans son versant eidétique transcendantal (SCHELLING, 1978, p. 52). A travers cette voie, l'importance du problème de la reconnaissance est amplifiée à partir d'un problème originellement normatif (comme Fichte l'avait posé), vers un problème relevant de l'ontologie qui engage des conséquences gnoséologiques. "Il découle donc directement de ce qui précède qu'un être raisonnable isolé ne pourrait pas parvenir non seulement à la conscience de la liberté, mais même à la conscience du monde objectif comme tel, et que par conséquent seules des

intelligences en dehors de l'individu et une action réciproque incessante avec elles parachèvent la conscience entière avec toutes ses déterminations" (SCHELLING, 1978, p. 197). En ce sens, Schelling signale que les concepts de "réalité" et de "monde", autant que le concept "d'objectivité", sont solidaires de la médiation positive des autres. De telle sorte que Schelling renverse, à travers la figure de la reconnaissance, l'équation de l'idéalisme transcendantal qui pose une limite à l'activité synthétique de la subjectivité transcendantale à travers la constitution nouménale de l'altérité. C'est à travers l'activité des autres et la reconnaissance mutuelle que le sujet trouve la condition d'accès à soi et à sa liberté dans l'objectivité du monde. Comme Schelling l'exprime lui-même de façon claire: "L'unique objectivité que le monde peut avoir pour l'individu consiste en ce que le monde a été intuitionné par des intelligences extérieures à cet individu. (...) Bien qu'il ne soit posé que par le Moi, le monde est indépendant de moi, car il repose pour moi sur l'intuition d'autres intelligences dont le monde commun est l'archétype dont seul l'accord avec mes représentations est vérité"¹⁰ (SCHELLING, 1978, p. 197).

Ainsi, Schelling aurait réussi à rendre compte de la liberté comme une entreprise de nature objective plus étendue, qui surpasse les limites normatives avec lesquelles Fichte avait compris la reconnaissance intersubjective, tout en attribuant à la liberté une perspective qui était encore, aux yeux de Schelling, bloquée dans l'impasse du subjectivisme kantien. Plus encore, pour Schelling la cause de la liberté est la cause de l'Absolu qui s'exprime à travers l'objectivité et pour laquelle le sujet est un résultat et non une cause. L'accès à une telle "situation de la liberté" est possible chez Schelling à travers l'articulation stratégique de la reconnaissance intersubjective dans l'ensemble de son système.

Quoi qu'il en soit, il revient à Hegel de revisiter le problème de la reconnaissance. Premièrement sous l'influence de Schelling et Fichte, pour ensuite se distancier progressivement de Schelling au bénéfice de Fichte. C'est non seulement à propos du problème de la reconnaissance, mais aussi dans l'ensemble de sa philosophie que l'écart entre les deux penseurs s'accroîtra.

¹⁰ C'est en ce sens que doit se comprendre l'affirmation de Schelling "je ne pratique pas d'éthique". Elle n'implique pas l'inexistence des conséquences normatives qui peuvent découler de son approximation philosophique du problème de la reconnaissance, mais plutôt que le noyau problématique est déplacé vers un problème d'ordre ontologique. A ce propos : CESA, C. "Zur Interpretation von Fichtes Theorie der Intersubjektivität". In: *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis: Die Deduktion der Paragraphen 1-4 der 'Grundlage des Naturrechts' und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1992.

4. Réception et développement de la théorie de la reconnaissance dans la pensée de Hegel

Dans le cas de Hegel la figure de la *reconnaissance* se rapporte à un effort soutenu pour bâtir un concept de vie éthique (*Sittlichkeit*) qui, tout en maintenant les acquis de la théorie classique des vertus surtout élaborée par Aristote¹¹ et reçue par la scolastique médiévale¹², s'ouvre à la révolution moderne menée par la philosophie morale de l'idéalisme transcendantal. Dans sa jeunesse, à travers la lecture de Fichte, Hegel s'ouvre donc à accueillir la reconnaissance intersubjective dans sa philosophie, non seulement comme condition transcendantale du droit, mais surtout depuis une pensée éthique. En effet, Hegel critique la conception faite par Fichte de la reconnaissance comme fondement du droit, en général, et de la propriété en particulier, parce que celui-ci balaie la distinction nécessaire entre droit et morale. Ainsi, le philosophe de Stuttgart défend l'importance de la reconnaissance dans la fondation des institutions de la vie éthique (*Sittlichkeit*) qui conduisent au-delà des bornes du droit aussi bien que du politique. C'est en ce sens que Hegel se distanciera avec les développements normatifs menés par Fichte dans lesquels il voit une perspective restrictive sur la reconnaissance comprenant une conception purement négative de la liberté et de la relation à autrui. On peut deviner en arrière-plan l'influence de Schelling à cette époque, attestée dans l'esprit de rédaction du texte *Differenz des Fichte'sche und Schelling'sche System der Philosophie (Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling)* de 1801. Dans sa lecture critique de Fichte, Hegel plaide donc pour une amplification dramatique de la figure de la reconnaissance à l'intérieur de son système philosophique, pour une lecture positive de la reconnaissance intersubjective comme dimension de reconnaissance réciproque et mutuelle réussie. Ce serait cette dimension de reconnaissance mutuelle intersubjective qui servira de base au passage vers un développement conceptuel de l'esprit objectif dans les écrits plus matures de Hegel. Dans ce contexte, la reconnaissance joue un rôle stratégique qui permet de cautionner le risque d'un formalisme abstrait du droit et qui insuffle aussi le contenu vivant de la vie éthique (*Sittlichkeit*) à la subsomption des faits au droit.

¹¹ Nous faisons ici notamment référence à *l'Éthique à Nicomaque, l'Éthique à Eudème* et les écrits de *Magna Moralia* en liaison avec des passages de la *Politique*, la *Rhétorique* et la *Poétique*. A ce sujet, nous suivons la position de Richard Bodeüs. Cfr. BODEÜS, R. *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

¹² A ce propos, voir la réception de la théorie des vertus et des vices par Saint Thomas d'Aquin: *Summa Theologiae*, I-II, quaestio 57. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromann Verlag Günther Holzboog, 1980.

Pourtant, ce débat étendu entre Hegel et Fichte ne saurait rendre compte de la transformation conceptuelle de la figure de la reconnaissance dans la pensée de Hegel sans considérer la pensée hobbesienne. Ce serait précisément avec en arrière-plan la figure de Hobbes, que Hegel mènera plus avant sa lecture critique de la figure de la reconnaissance chez Fichte. En parallèle, le développement de la théorie de la reconnaissance chez Hegel viendra aussi répondre au défi jeté par Hobbes selon lequel le désir d'être estimé ne relève pas d'une motivation morale mais répond à des motivations irrationnelles comme la peur de la mort violente ou le désir de conservation de la vie. L'objection de Hegel à l'encontre de Fichte vise précisément la prétention de rationalité que Fichte tente d'esquisser dans sa dynamique normative de la reconnaissance, sans rendre compte de la dimension conflictuelle qui entoure le processus de reconnaissance. Ce serait avec l'introduction de la notion célèbre de lutte pour la reconnaissance (*Kampf um Anerkennung*) que Hegel ferait une place à la pensée hobbesienne sur la conflictualité des relations humaines dans son analyse de la reconnaissance intersubjective. Mais Hegel suivra Hobbes dans l'idée qu'un mouvement part d'une situation négative pour rejoindre un état positif, va d'une situation polémique de manque de reconnaissance à une situation de reconnaissance réussie; d'une situation de mépris vers une forme de respect dans des relations intersubjectives; d'une situation de guerre dans un état de nature vers une situation de résolution de conflit à l'intérieur d'un système éthique.

Pour autant, dans sa période d'Iéna, comme cela est signalé par Axel Honneth (2000, p. 11, 17, 27, 30, 54, 58, 114), Ludwig Siep (1974, p. 155-207) ou encore Jacques Taminiaux (1984, p. 34), Hegel prend ses distances avec Hobbes pour introduire la dynamique de la reconnaissance intersubjective qui répond bien à des motivations morales originales et qui insère en outre la reconnaissance dans un parcours de l'Absolu. On voit bien ici l'influence de Schelling à l'époque. Voici donc la célèbre proposition de Honneth de considérer la lutte pour la reconnaissance chez Hegel comme une ontologie sociale à teneur normative. En effet, c'est précisément à travers ce défi hégélien que nous percevons le rôle clé joué par le concept d'honneur méprisé dans l'économie normative de sa pensée. Ce serait encore en ce sens qu'il faudrait comprendre le correctif que Hegel introduit chez Hobbes: il s'agit de réorienter au sens d'une lutte pour la reconnaissance la notion de lutte comprise par Hobbes comme lutte pour la survie ou lutte pour persévérer dans l'être, tout en lui donnant une dimension élargie d'ordre moral¹³. Bref, tout en se

¹³ Est-il encore possible d'argumenter sur les conséquences politiques, gnoséologiques et ontologiques de la reconnaissance chez Hegel, par rapport à Hobbes? C'est une question qui reste encore à résoudre.

rapprochant de Fichte aussi bien que de Schelling vis-à-vis de Hobbes, Hegel modifie la lutte pour la survie en lutte pour la reconnaissance, en lui conférant une allure normative aussi bien qu'objective. En effet, c'est à travers Hobbes que Hegel critique, chez Fichte (aussi bien que chez Schelling d'ailleurs), la dynamique formelle de reconnaissance qui passe à côté de la dimension matérielle et conflictuelle du processus. Ainsi, comme Ricœur le précise bien dans son livre *Parcours de la reconnaissance* "les écrits d'Iéna consacrent cette collusion inattendue entre Hobbes et Fichte" (RICOEUR, 2004, p. 258). Pourtant, la réception de Hobbes ne méconnaît pas pour autant les avancées extraordinaires aux yeux de Hegel, accomplies par Fichte vis-à-vis de Kant. Il faut avoir en vue que Fichte sera une référence obligée pour Hegel dans l'ensemble de son parcours de pensée. Alors, les *Principes de la Philosophie du Droit* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) de Hegel peuvent être compris comme un dialogue élargi avec l'ouvrage *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* (*Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*) de Fichte. Comme Ludwig Siep le dit: "premièrement dans un rejet violent, ensuite dans un subtil rapprochement" (SIEP, 1978, p. 41).

La reconnaissance intersubjective trouve ainsi différents moments de développement dans l'œuvre hégélienne.

En effet, on peut trouver un aperçu de la reconnaissance dans ses écrits théologiques de jeunesse, aussi connus comme les écrits correspondants à la période du préceptorat de Hegel à Francfort (1795-1797). A cette époque, Hegel se serait déjà lancé dans l'élaboration d'une théorie sociale élaborée à partir d'une interprétation de l'amour comme union intersubjective. L'altérité d'autrui serait bien affirmée dans le rapport amoureux¹⁴. Il y aurait donc ici une première dimension de reconnaissance que nous ne retrouvons pas chez Fichte, mais qui suit plutôt l'influence importante de Schelling, camarade de Hegel au *Stiftung* de Tübingen. Comme Robert Williams l'exprime bien "*in his Early Theological Writings Hegel characterized love as a mean between dominating and being dominated. This means: The beloved is not opposed to us, he is one with our being (...). In love the separate one remains, but no longer as separate; rather he is united [with us]. Life senses life*" (WILLIAMS, 1997, p. 129). C'est une relation d'amour qui ne relève pas de l'ordre de la limitation réciproque mais de l'élévation partagée. Il ne faudrait pas mépriser l'importance que l'amour peut avoir dans l'ensemble de la pensée hégélienne¹⁵.

¹⁴ Cfr. HEGEL, G.W.F. *Frühe Schriften Theorie*. Werkausgabe Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1969-1971, vol.1, p. 239, 244-250, 394.

¹⁵ Dieter Heinrich nous rappelle bien que le concept d'amour est important parce qu'il est à l'origine du concept de vie (*Leben*) et d'esprit (*Geist*) chez Hegel. Ces concepts sont déterminants pour la genèse du système selon Heinrich. Comme Heinrich le signale de façon brève : "Une fois que Hegel a pris le concept

Ensuite, si dans ses premiers écrits de la période du préceptorat, Hegel aurait préconfiguré la reconnaissance intersubjective à travers l'amour, ce serait à partir de la période d'Iéna qu'il donne à la "reconnaissance" toutes ses lettres de noblesse. Dans le contexte de ce développement, la vie éthique vise pour l'essentiel à assurer une médiation entre des sujets particuliers et une communauté. Cette communauté peut avoir deux formes selon les développements du texte *System der Sittlichkeit* (*Système de la vie éthique*). La première est naturelle et s'exprime à travers l'unité de la famille déterminée par le sentiment d'amour. La deuxième est d'ordre spirituel et suppose une lecture négative de la situation des sujets particuliers soumis à leur individualité naturelle, leurs inclinations, leurs désirs et leurs instincts. Et par conséquent, naît la nécessaire élévation vers une communauté éthique universelle, déterminée par la raison en tant que concept infini, qui exprime sa particularité dans la forme du peuple et où l'être individuel trouve l'accomplissement de sa reconnaissance.

En effet, on retrouve initialement la figure de la relation masculin-féminin, homme et femme, dans une union antérieure à la raison fondée sur le sentiment indifférencié d'amour en contemplation mutuelle de soi-même et simultanément d'autrui. On voit bien la prolongation des intentions développées par Hegel à l'époque du préceptorat de Francfort. Voici les premiers passages dans lesquels Hegel fait référence à la reconnaissance, en ces termes: "En tant que sentiment ou en tant qu'identité pure; selon le sentiment, l'objet est déterminé comme un objet désiré; mais ici le vivant ne doit pas être déterminé par une élaboration; ce doit être un vivant absolu, et sa réalité, son être-pour-soi-même doivent être tout simplement déterminés comme ce qui est désiré, c'est-à-dire que c'est par la nature que ce rapport du désir est parfaitement objectif, un terme dans la forme de l'indifférence, l'autre dans celle de l'être particulier; cette suprême polarité organique dans l'individualité la plus accomplie de chaque pôle est la plus haute unité que puisse produire la nature; car que la différence ne soit pas réelle, mais absolument idéale, c'est ce que la nature ne peut dépasser; les sexes sont tout simplement, dans le rapport, d'une part l'universel, d'autre part le particulier; pas d'égalité absolue; aussi bien leur être-un n'est-il pas selon le mode du concept absolu, mais puisqu'il est accompli, c'est le sentiment dénué de différence. L'annihilation de la forme propre est réciproque, mais pas absolument égale; chacun s'intuitionne dans

d'amour comme principe basique de sa pensée, le système se développe sans interruption. Le sujet de "l'amour" est après coup remplacé par la structure plus élargie de la "vie" et, pour des raisons apparentes, plus tard par le concept encore plus riche d'esprit". HEINRICH, D. "Hölderlin und Hegel". In: *Hegel im Kontext*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1967, p. 27.

l'autre, comme étant en même temps un étranger, et ceci est l'amour" (HEGEL, 1992, p. 121).

À cette figure de l'union des sexes dans le couple à travers l'amour, fait suite le rapport parents à enfants. À cet instant, par rapport à la figure antérieure il y a une "sursomption" (*aufhebung*) de la reconnaissance à travers d'une élévation du sentiment d'intuition de soi dans un autre individu: l'enfant. Il y a une objectivation des parents dans le fils: "la détermination des opposés est une détermination superficielle, non naturelle, réelle, et la pratique vise certes à la suppression de cette détermination opposée, non point dans un sentiment mais plutôt de telle sorte qu'elle devient intuition de soi-même dans un étranger, et donc s'achève dans l'individualité complète qui se tient en face d'eux. Par là l'être-un de la nature est davantage dépassé (*aufgehoben*). Tel est le rapport des parents et des enfants, l'être-un absolu des deux se sépare immédiatement dans le rapport: l'enfant est l'homme subjectif, mais de telle sorte que cette particularité est idéale, un extérieur, forme seulement. Les parents sont l'universel, et le travail de la nature vise à la suppression de ce rapport tout comme le travail des parents qui suppriment toujours d'avantage la négativité extérieure de l'enfant et par là même posent une négativité interne plus grande et par là une plus haute individualité" (HEGEL, 1992, p. 121-122). "Dans l'enfant, la famille même est arrachée à son être là contingent, empirique, ou à la singularité de ses membres et elle est assurée contre le concept par lequel les singularités ou sujets s'annihilent. L'enfant est, à l'encontre du phénomène, l'absolu, le rationnel du rapport, et ce qui est éternel et durable, la totalité qui se reproduit elle-même comme telle" (HEGEL, 1992, p. 143).

C'est à ce niveau qu'un deuxième moment dans le parcours de la reconnaissance apparaît. L'élévation de l'individualité du fils à travers l'éducation entraîne sa sortie de la sphère familiale, ainsi que sa demande de reconnaissance en tant qu'individu indépendant dans la société. Cette dimension de la reconnaissance correspond chez Hegel aux relations juridiques contractuelles entre propriétaires. Celles-ci supposent une dynamique de reconnaissance, d'une part entre la possession individuelle des choses, et d'autre part entre l'identité des individus associée à ces choses en tant que propriétaires. Autrement dit, cette dynamique de reconnaissance est inscrite dans des relations sociales dépassant la sphère de connivence familiale. "Le sujet n'est pas simplement déterminé comme un sujet possédant, bien plutôt il est élevé dans la forme de l'universalité; en tant que sujet singulier en relation avec d'autres, et universellement négatif, en tant que sujet possédant reconnu; car le reconnaître est l'être-singulier, la négation, de telle sorte que celle-ci demeure fixée comme telle, mais qu'elle est idéale, dans les autres, étant simplement l'abstraction de l'idéalité, non l'abstraction de l'idéalité en eux. La

possession dans cette perspective est propriété, mais l'abstraction de l'universalité y est le droit" (HEGEL, 1992, p. 131). Ainsi, la reconnaissance d'un individu est en jeu à l'intérieur de la sphère de la société civile à travers la dynamique du droit de propriété. L'affaire centrale devient donc la justification du droit de propriété privée. Tel que Fichte l'a auparavant mis au point, Hegel tente de justifier le droit de propriété comme le droit d'exclusion des autres dans le rapport à une chose. Ce droit ne devient objectif qu'une fois qu'il est reconnu. Néanmoins, la propriété implique une forme de reconnaissance conflictuelle parce que la reconnaissance des individus serait fondée sur la propriété, sur le patrimoine de façon exclusive. Désormais, les possibilités de reconnaissance seront subordonnées au pouvoir inégal de vivre exprimé à travers le pouvoir d'appropriation d'une chose¹⁶. A ce niveau, la reconnaissance n'implique plus une éventuelle interaction positive des individus, mais une dimension conflictuelle de lutte pour la reconnaissance de la possession d'une chose aussi bien que pour l'honneur individuel associé à cette possession. On voit bien ici la référence de Hegel à l'état de nature et à la guerre de tous contre tous développée par Hobbes. "La domination et la servitude appartiennent à la nature parce que des individus s'opposent dans ce rapport; et dans la mesure où, dans la relation à ce qu'il y a de plus éthique, des individus comme tels entrent en rapport; et où il s'agit de la configuration de l'éthique, tel qu'il advient par la plus haute individualité du génie et du talent, dans cette mesure, est posé le rapport de la domination et de l'obéissance. Formellement le rapport de domination et de servitude est le même (que ce dernier), la différence tient en ceci que dans la domination et l'obéissance éthiques, la puissance ou pouvoir sont en même temps un absolument universel tandis qu'ici ce n'est que quelque chose de particulier" (HEGEL, 1992, p. 140).

Néanmoins, il faut préciser que le conflit vise ici à restaurer une dimension normative originelle de la reconnaissance, faite de relations qui sont arrachées aux figures de l'éthicité. Cela signifie que la dimension originelle de la reconnaissance est liée aux rapports de propriété et de l'ensemble de la personnalité qui lui est associée. La lutte pour la reconnaissance se solidarise ainsi avec une lutte pour la reconnaissance du droit de propriété, qui ne vise pas seulement à établir un patrimoine mais surtout une estime de soi liée à l'identité personnelle bâtie autour de la relation avec une chose. "La

¹⁶ Pour être reconnu, il faut un prestige social lié au pouvoir d'appropriation. On voit bien la critique implicite à l'hégémonie bourgeoise de l'époque. Hegel reviendra et approfondira cette idée plus tard dans les *Principes de la Philosophie du Droit* à propos des développements liés à la société civile et à sa forme plus immédiate dans la figure historique de la célèbre dialectique du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

suppression réelle de la reconnaissance dépasse aussi cette relation; et elle est spoliation, ou en tant qu'elle vise purement l'objet avec lequel il y a relation est *vol*. Dans cette relation de l'objet au sujet, qui existe dans la propriété, la détermination est certes maintenue par l'annihilation de l'indifférence ou du droit, mais cette détermination y demeure indifférente, l'objet volé demeure ce qu'il est; mais non le sujet qui lui-même est ici, dans le particulier, l'indifférence de la relation. Or dans la mesure où ce n'est pas l'abstraction de sa relation à l'objet qui est supprimée mais où c'est lui-même qui est lésé dans cette relation, quelque chose en lui est supprimé. Et ce qui est supprimé en lui, ce n'est pas l'amoindrissement de sa possession, car cet amoindrissement ne le concerne pas comme sujet, mais c'est l'annihilation de lui-même en tant qu'indifférence par et dans cet acte singulier. Or, comme l'indifférence des déterminités est la *personne*, et que celle-ci est ici lésée, pour cette raison l'amoindrissement de la propriété est une lésion personnelle" (HEGEL, 1992, p. 150-151).

Ainsi, entre le délinquant et la victime d'un vol l'enjeu est tout à fait différent. Le premier s'intéresse uniquement à l'appropriation d'une chose, quand la deuxième défend son identité et son honneur qui passent par un rapport avec une chose. "Par l'honneur le singulier devient un tout et quelque chose de personnel, et la négation qui porte apparemment sur des singuliers seuls est la lésion du tout, et ainsi s'introduit le combat de la personne totale contre la personne totale" (HEGEL, 1992, p. 153). La lutte pour la reconnaissance comme lutte pour l'honneur est décisive parce que le titulaire du droit de propriété est bien disposé à mettre sa vie en danger pour maintenir son identité spirituelle et rejeter l'acte de mépris dont il a été l'objet. Le résultat de cette lutte serait que les opposants comprennent que leur réalisation en tant qu'individus dépend nécessairement de l'existence d'une totalité éthique, qui protège les droits subjectifs aussi bien que l'honneur des individus. Autrement dit, elle projette la personne au-delà de la dimension de ses intérêts purement privés.

Ainsi, ce sera seulement dans une troisième figure supérieure de vie éthique que la reconnaissance sera possible, figure qui fera abstraction de toute détermination naturelle d'un individu pour le considérer comme totalité vivante sous le nom de personne. En ce sens, le passage vers une forme de vie éthique absolue rendrait possible la pleine reconnaissance de l'individu. Pour cela, on assiste à un changement qualitatif qui recueille dans l'universel toutes les différences comme parties d'un tout. On voit bien que pour arriver à cette forme de vie éthique absolue les individus doivent être arrachés à la figure immédiate ou naturelle de la vie éthique qu'est la famille. De plus, ils doivent traverser les rapports conflictuels de la société civile. Cette figure supérieure de la vie éthique c'est le peuple. L'individu s'y intuitionne comme lui-même en

tant que personne qui devient dès lors éternelle. Le concept d'infini y fait un avec l'individu. L'individu est ainsi, en tant que conscience particulière égal à l'universel. Ainsi la reconnaissance dans le peuple s'exprime comme système, en tant que vie éthique absolue. "L'universel, le juridique de ces rapports devient réel, violence physique contre la particularité qui veut s'y opposer négativement. Cet enfoncement dans la possession et la particularité cesse ici d'être servitude à l'égard de l'absolue indifférence; il est indifférencié aussi bien qu'il le peut, autrement dit l'indifférencié formel, l'être personne est réfléchi dans le peuple, et le possédant ne déchoit pas, à cause de sa différence, avec l'essence totale, donc ne déchoit pas en dépendance personnelle; au contraire son indifférence négative est posée comme quelque chose de réel, et il est donc citoyen (...) et est reconnu comme universel" (HEGEL, 1992, p. 173).

Mais dans cette puissance du peuple, la vie éthique a été présentée au repos. Le gouvernement représente maintenant le mouvement absolu, soit le processus de la vie éthique dans lequel la différence de l'universel et du particulier constitue à la fois l'essence de ce mouvement et la suppression de cette différence. Le texte constitutionnel comme sagesse est de telle sorte que l'absolu s'exhibe sous la forme de l'identité; de la même manière que la totalité relie l'unité de l'essence et de la forme, dans l'indifférence de tous. À travers le système du besoin (lié à la distribution de la richesse), la justice et la discipline se permettent d'instituer le particulier comme être universel. Ainsi par exemple: "Le droit vise la singularité et est abstraction de l'universalité car la singularité doit exister en lui. Cette singularité est soit la singularité vivante de l'individu, soit une relative identité de celui-ci, soit la vitalité de l'individu lui-même, posée en tant que singularité, en tant qu'identité relative" (HEGEL, 1992, p. 196).

Le gouvernement absolu pourrait abandonner à ce sujet le second et le troisième état, lesquels se retrouvent à l'intérieur du premier dans le droit civil, et laisser faire ce premier état dans son vain effort: le fini de la possession. Cet effort s'exhibe avec l'intégralité des lois civiles, comme conscience absolue du processus judiciaire, de telle sorte que la règle, dans sa forme, serait parfaite, et que le juge deviendrait pur organe, abstraction absolue de la seule singularité concernée, sans vitalité et sans l'intuition du "tout". Or, cette fausse infinité doit être exclue par le caractère organique de la Constitution, laquelle, en tant qu'organique, accueille absolument l'universel dans le particulier. En effet, le principe organique est la liberté; que le gouvernant même soit le gouverné. Mais ici, le gouvernement en tant qu'universel reste opposé à la collision des singularités. En ce sens, la Constitution doit être maintenue comme un cercle restreint en un tout, sous laquelle les singularités demeurent sous la même citoyenneté, et constituent un être-un vivant.

Dans un troisième temps, l'élaboration théorique de la lutte pour la reconnaissance souffrira encore une modification dans les écrits fragmentaires correspondant au manuscrit de 1803/1804 et à celui de 1805/1806; aussi connus sous le nom de *Jenaer Systementwürfen (Real Philosophie d'Iéna)*. Hegel n'expose pas la transition des formes de relations naturelles vers une forme d'éthicité absolue comme dans le *Système de la vie éthique*. L'intérêt central semble plutôt orienté vers le processus de formation de l'esprit à partir de la conscience. Le point départ est la conscience concrète telle qu'elle vient dans sa confrontation à la nature. Cette confrontation se réalise à travers des puissances (*Potenz*). Sous l'influence en arrière plan de Schelling et de Spinoza, Hegel développe des puissances de l'esprit qui correspondent au langage, au travail et à la famille.

À travers le langage, la conscience prend en charge les choses. Avec les mots, les choses commencent à avoir une existence universelle, et leur existence naturelle se voit transformée. De la même façon, à travers le langage la conscience se présente distincte et distante des choses. Par le biais du nom, le langage permet de retenir les choses dans la mémoire et de se distancer par rapport à elles. Ainsi, le langage permet à travers les mots ce que les outils font par rapport au travail: une fonction de médiation et d'élévation universelle.

La famille comme puissance accomplit aussi une fonction d'élévation universelle quant à la situation singulière de la conscience naturelle et à travers son principe d'unification qu'est le sentiment d'amour. Encore une fois, les parents reconnaissent dans le fils la réalisation objective de leur propre conscience commune qui doit être éduquée pour parvenir à être une totalité indépendante.

Hors de la famille comme sphère éthique naturelle, l'individu devra procéder à l'affirmation de soi et de sa propre possession comme une totalité. Pour cela, il risquera sa vie face à la totalité d'autrui. La lésion du patrimoine implique une lésion du rapport qu'il y a entre la possession et la totalité de son identité personnelle. Cela implique une offense absolue: "un outrage envers lui <pris> comme un tout, un outrage à son honneur; et la collision sur chaque <point> singulier est une lutte pour le tout." (HEGEL, 1999, p. 89).

C'est cette contradiction absolue entre assurer le soi propre et risquer sa vie, qui permet de parvenir à la totalité de l'affirmation de soi. La conscience ne peut être surmontée (*aufheben*) qu'au prix de risquer sa vie dans la lutte. Ce serait seulement en surmontant cette vieille conscience que le sujet parviendrait à être reconnu par la conscience d'autrui: "Je ne puis me connaître dans la conscience de l'autre en tant que cette totalité singulière-ci que dans la mesure où je me pose dans sa conscience comme <un être> tel que, dans mon <acte d'> exclusion, je suis une totalité de l'<acte d'> exclusion, <dans la mesure où> je

visé sa mort. En visant sa mort, je m'expose moi-même à la mort, je risque ma propre vie, je commets la contradiction de vouloir affirmer la singularité de mon être et de ma possession; et cette affirmation se renverse en son contraire, puisque je sacrifie toute cette possession, ainsi que la possibilité de toute possession et toute jouissance-la vie même" (HEGEL, 1999, p. 92). La sortie de cette lutte se ferait à travers la vie sociale éthique, où l'individu surmonte ses particularités sans cesser d'être lui-même.

Dans ce contexte social apparaît alors le travail comme troisième puissance. En outre, le travail apparaît à présent médiatisé par les activités des autres. L'homme ne travaille pas seulement pour lui mais aussi pour les autres. L'échange avec les autres n'est pas une circonstance extérieure au travail mais une condition essentielle à celui-ci qui suppose une reconnaissance intersubjective. De cette façon, l'aspect social du travail suppose à la fois une dialectique d'intégration et de désintégration. En effet, le travail permet en partie de constituer une humanité universelle à travers l'interdépendance des hommes dans le processus productif. D'un autre côté, par sa spécialisation grandissante, l'homme pâtit d'une dimension désintégrative du travail. Concrètement, la croissance de la productivité et du niveau général de satisfaction via les biens et services s'accomplit sur la base de l'abstraction et de l'aliénation du travail. Comme conséquence, l'individu dans la société moderne devient aliéné. Alors l'argent est nécessaire pour racheter ce manque de rapport entre l'individu et le produit du travail propre, qui existait auparavant. Toutefois la médiation de l'argent, voire le problème de la valeur et celui des excédents de production, sont associés aux inégalités et asymétries et ne permettent pas de racheter, aux yeux d'Hegel, ce rapport manquant entre travail et produit.

Dans le manuscrit de 1805/1806 qui appartient à l'ensemble connu sous le nom de *Jenaer Systementwürfe III (Philosophie Real d'Iéna)*, Hegel développe, dans le titre *Constitution*, une théorie de l'État comme facteur d'intégration des différences particulières médiantes, une intervention qui intègre les intérêts particuliers sous l'intérêt général. Ce texte inclut un élément nouveau dans la théorie de la reconnaissance de Hegel, un concept de vouloir général. Celui-ci se définit à partir d'une conception de l'intellect dont la relation au monde en tant que possibilité d'action se concrétise seulement à travers l'action de la volonté, qui n'est pas seulement d'ordre particulier mais aussi d'ordre général. Autrement dit, l'accès au vouloir particulier et à la possibilité d'action passent à travers une dimension de volonté générale. "Par la reconnaissance, par chacun d'eux en tant que Soi libre; ce remplissement-là est le remplissement de l'extrême universel, – celui-ci est le remplissement de l'extrême dans le syllogisme total. Ce syllogisme a en lui les extrêmes dans la forme de l'être

pour soi. Ce connaître-là devient reconnaître. (...) Le mouvement est le combat à vie et à mort. De celui-ci chacun émerge [de tel sorte] qu'il a vu l'autre en tant que Soi pur-et c'est un savoir de la volonté; et de telle sorte que la volonté d'un chacun sait, c'est-à-dire de sorte qu'elle est complètement réfléchie au-dedans de soi dans son unité pure. La volonté sans pulsion; la détermination enveloppée au-dedans de soi-de savoir l'être comme n'étant pas un étranger. Or cette volonté qui sait est *universelle*. Elle est l'être reconnu; opposée à soi dans la forme de l'universalité, elle est l'être, effectivité en général, et le singulier, le sujet est la *personne*" (HEGEL, 1984, p. 227). On perçoit déjà la porte d'une dimension de la reconnaissance comme conscience universelle.

Quoi qu'il en soit, Hegel se place encore une fois au niveau concret des rapports intersubjectifs dans la perspective d'une relation des sexes comme union qui surmonte les différences. L'amour, premier moment de la reconnaissance hégélienne comme on l'avait bien vu, n'a plus désormais un caractère éthique à lui seul. Plutôt, il constitue un moment vers la vie éthique sans laquelle la reconnaissance ne parvient pas à se réaliser comme réconciliation des différences. "Ce [re]connaître est l'amour. C'est le mouvement du syllogisme, mouvement tel que chaque extrême est remplie du Moi, est immédiatement ainsi dans l'autre, et que c'est seulement cet être dans l'autre qui se détache du Moi et lui devient objet. – C'est l'élément de la vie éthique (*Sittlichkeit*), non pas encore la vie éthique elle-même, c'en est seulement le pressentiment" (HEGEL, 1984, p. 216).

De la même façon que dans les écrits antérieurs, l'amour de la femme et de l'homme s'objective dans le fils. C'est à travers l'éducation que le fils se sépare de la famille et entre en société où il devra mener une lutte pour la reconnaissance. La famille en tant que tout s'est dressée face à un autre tout replié sur soi. Or, dans le manuscrit de 1803/1804, cette lutte se présente d'une façon différente. Il ne s'agit plus comme dans le *Système de la vie éthique* d'une lutte pour la reconnaissance de morale de l'individu – l'honneur – face à un attentat contre la possession. Il s'agit plutôt de prendre possession d'un "morceau de terre" à travers l'exclusion des autres. On constate ici de manière évidente une référence au *Contrat social* de Rousseau aussi bien qu'au *Léviathan* de Hobbes.

La sortie de cet état de nature vers une dimension éthique montre ses effets avant même la création des normes juridiques et morales. Cette dimension éthique correspond à une dynamique de reconnaissance intersubjective qui passe – néanmoins – à travers une forme de lutte. C'est à travers la lutte que l'individu prend conscience d'être différent de ce qu'il croyait être: chaque fois que s'exerce un acte de possession exclusif sur une chose, dans l'acte même d'exclusion d'autrui dans le rapport à l'objet il y a un

savoir de soi (même si ce rapport est de l'ordre de l'exclusion). En termes de reconnaissance, l'issue pertinente ici n'est pas la présence d'un sujet vis-à-vis d'une chose mais le savoir de soi à travers l'acte de possession exclusive face à autrui. C'est ainsi parce que le savoir de soi passe par la reconnaissance d'autrui de cette possession exclusive. De même, ce qui est important n'est pas la pure possession de quelque chose mais la reconnaissance, le fait de valoir absolument pour un autre, la lutte pour la reconnaissance devient donc une lutte à mort (HEGEL, 1984, p. 227). Néanmoins, dans la mesure où les parties se confrontent, elles parviennent à un savoir réciproque de la volonté d'autrui d'être pour soi. Ainsi, il n'est pas nécessaire d'arriver jusqu'à sa propre mort ou jusqu'à celle d'autrui. Le savoir de la volonté de l'autre est un savoir universel, qui se fait reconnaissance de quelque chose d'universel, parce que chacun sait que le savoir de la volonté de soi inclut le savoir de la volonté d'autrui. Cette reconnaissance universelle est la vie éthique en général mais correspond de façon immédiate au droit. Autrement dit, le droit devient une forme de vie éthique ultérieurement mis en œuvre dans des formes plus concrètes de reconnaissance (HEGEL, 1984, p. 227).

Le processus de différenciation et de concrétisation passerait ensuite par un rapport d'échanges qui présuppose la reconnaissance intersubjective du droit de propriété comme base, et qui se prolonge concrètement à travers le contrat. De cette façon, on assiste à l'augmentation de la dynamique de reconnaissance à travers la relation contractuelle. "Cet être-reconnu dans l'échange est devenu l'objet, autrement dit ma volonté est être-là, de même que la volonté de l'autre. L'immédiateté de l'être-reconnu est disjointe. Ma volonté est représentée comme valant non seulement pour moi, mais pour l'autre, et elle est autant que l'être-là même. La valeur est ma visée (*meine Meynung*) de la chose, cette visée et volonté mienne ont valu pour l'autre (par la médiation de sa visée et volonté), j'ai fourni une prestation, je me suis dessaisi de quelque chose (*ich habe mich dessen Entäußert*), le négatif est positif, de dessaisissement est un acquérir (*ein Erwerben*). Ma visée – de la valeur valait pour l'autre, ainsi que mon vouloir quant à sa chose. (...) Il y a conscience, une distinction du concept de l'être reconnu, la volonté du singulier est volonté commune, proposition (*Satz*) ou jugement (*Urteil*) – et sa volonté est son effectivité en tant que dessaisissement de sa chose, dessaisissement qui est ma volonté. Ce savoir est exprimé dans le contrat" (HEGEL, 1984, p. 223). A son tour, le délit tombe aussi dans la sphère de la reconnaissance intersubjective dans la mesure où il présuppose une sphère de reconnaissance préalable qui est brisée. L'existence du délit est une conséquence de la reconnaissance. La réponse éthique dans ce cas ne cherche pas à revendiquer les droits de reconnaissance individuelle d'un individu transgressant une norme, mais au contraire à confirmer la dimension

universelle de la volonté et de la valider comme absolue à travers le châtement d'un délinquant. La théorie de la reconnaissance fonctionne ici comme théorie du châtement en tant que restitution d'une dimension universelle dans une situation particulière abîmée (HEGEL, 1984, p. 240).

Avec la sanction publique du délit apparaît l'État. Ce dernier prendrait un rôle de protagoniste dans la vie éthique, parce qu'il incarne l'esprit correspondant à cette dimension universelle d'éthicité. Si la relation primitive des citoyens avec l'État était fondée sur la violence à travers la figure du *tyran*, cette figure fait place à une dimension universelle d'éthicité à travers l'exécution du droit. Dans cette dimension universelle éthique, l'individu pour sa part tiendrait de l'État son existence, son être et sa pensée (HEGEL, 1984, p. 258). Toutefois, la dimension de reconnaissance des individus ne se limite pas à l'État. Au-delà de la sphère d'éthicité de l'État se trouve l'esprit, qui se sait absolument à lui-même dans l'art, la religion et la philosophie. C'est la philosophie qui élève la religion au niveau du concept. Au fur-et-à mesure que les hommes agissent selon l'universel du concept, ils élèvent leur particularité à une valeur absolue (HEGEL, 1984, p. 289).

Dans la *Phänomenologie des Geistes (Phénoménologie de l'esprit)* de 1807, Hegel développe un nouveau volet de la reconnaissance. Il s'agit maintenant d'un moment structurel dans l'itinéraire de la formation de la conscience. Cet itinéraire de la conscience est l'expression d'un programme où Hegel cherche à critiquer la connaissance réflexive de l'entendement abstrait chez Kant. Mais aussi la rupture avec Schelling est évidente dans la *Phénoménologie de l'esprit*. L'autonomie du concept n'est pas quelque chose d'abstrait qui arrive à la marge de la conscience concrète d'un sujet. Hegel est sensible à l'idée d'un *en-soi* de l'objectivité mais ne se limite pas à cela. Cette objectivité est aussi subjective ou *pour* la conscience, incorporant de cette façon un correctif qui rend compte de l'influence de Kant, Fichte et Jacobi. "Selon ma forme de voir, qui sera justifiée seulement dans la présentation du système, tout dépend de ce point essentiel: appréhender et exprimer le Vrai, non seulement comme substance, mais précisément aussi comme sujet" (HEGEL, 1939-1940 t.I, p. 17). Néanmoins, et voilà l'argument nouveau de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel fait également une lecture critique de l'idéalisme transcendantal, qui fonde sa pensée sur une séparation entre la conscience et le monde dans une dynamique de la relation du sujet à l'objet. Philosophie d'ordre représentationnel donc, qui empêche de saisir la vérité dans l'autonomie du concept (*Darstellung*) qui précède la dynamique représentationnelle dans la perspective du sujet (*Vorstellung*). De cette façon, face à Kant, Hegel tire profit de la proposition de Schelling selon laquelle le concept d'objectivité correspond à un *en-soi* qui se place comme condition à la certitude

transcendantale du rapport sujet-objet. La résolution hégélienne de cet enjeu entre objectivité et subjectivité correspond bien au programme de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Afin d'exposer ce programme, il est important de signaler que pour Schelling aussi bien que pour Hegel depuis sa jeunesse, cette dimension d'objectivité qui se trouve en amont du rapport sujet-objet, n'est pas autre chose que l'ordre de la *vie*. La vie comme un fleuve qui se déploie dans sa différenciation, stimulant toute particularité qui se trouve sur le chemin de la vie, mais dissolvant aussi toute différence en unité. Ce mouvement de la vie qui se prolongerait comme mouvement de *l'esprit* jusqu'au *concept* n'est lié à aucun accident externe, car les accidents sont constitutifs d'elle-même. Autrement dit, les différences comme les contingences sont immanentes à la vie. "La substance vivante est l'être qui est sujet en vérité ou, ce qui signifie la même chose, est l'être qui est effectivement réel en vérité, mais seulement en tant que cette substance est le mouvement de *se poser soi-même*, ou est la médiation entre son propre devenir-autre et soi-même" (HEGEL, 1939-1940 t. I, p. 17). De cette façon, la vie se déplace à travers l'autoréalisation de l'esprit dans la conscience. La vie n'est pas seulement une réalité biologique mais une vie spirituelle ou consciente d'elle-même. Autrement dit, la vie n'est plus extérieure à la conscience comme objet, elle constitue l'élément même du déploiement de la conscience. L'appétit (*Begehrde*) qui mobilise la conscience répond à cette liaison à la vie.

En effet, l'appétit se manifeste ainsi comme *négatif*. Face aux objets du monde, la conscience exhibe une activité en tant que protagoniste dans la connaissance. Cette activité de meneuse de la conscience exprime la puissance négative de l'appétit. Ainsi, l'appétit cherche à supprimer tout ce qui est étranger au Moi et à subordonner les objets à travers leur utilisation ou leur consommation comme satisfaction de cet appétit vital. Ce mouvement de l'appétit est en vérité le désir de se déterminer soi-même, abolissant de façon active tout ce qui est différent de soi. Cependant, s'ensuit seulement une satisfaction temporaire. La conscience se trouve vite confrontée à répéter l'expérience de l'insatisfaction et du manque. Cela pousse la conscience à se reproduire de façon continue sans aboutir à sa transcendance par une dignité ou une affirmation stable d'elle-même qui lui permettrait d'échapper au cercle vicieux de la nature. Afin de surmonter cette situation, la lutte pour la reconnaissance dans le contexte de la *Phénoménologie de l'Esprit* prendra une place tout à fait fondamentale. L'appétit se verra orienté vers l'autre conscience comme désir du désir. Ou, en d'autres termes, le désir de la reconnaissance d'autrui de cette conscience. Seulement la reconnaissance intersubjective permettra à la conscience d'accéder à la transcendance, par laquelle elle peut

surmonter sa détermination naturelle et s'élever spirituellement en dignité à une condition spécifiquement humaine.

Ainsi, comme antérieurement exposé, la *Phénoménologie de l'esprit* décrit l'itinéraire d'élévation de la conscience vers l'esprit, mais aussi à l'inverse, de la révélation de l'existence de l'esprit vers la conscience; tout se situe dans une perspective historique de déploiement (*Entwicklung*) de ce processus. C'est donc un itinéraire vers une totalité, qui se mobilise dans une spirale selon laquelle chacun de ces différents moments constitue en soi une totalité. L'itinéraire de la conscience dans une perspective concrète est examiné dans les cinq premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'esprit*. Les trois premiers chapitres correspondent à la certitude sensible de la conscience, le quatrième à l'auto-conscience ou la conscience certaine de soi, et le cinquième au passage à la Raison. Les trois derniers chapitres de la *Phénoménologie* montrent la traversée de cet itinéraire à partir de la perspective de l'esprit, en faisant référence de façon successive à l'esprit en tant que tel, à la religion et finalement au savoir absolu.

Afin de conquérir la conscience d'elle-même ou son auto-conscience, la conscience a dû surmonter les formes précédentes de la conscience sensible associées à la certitude sensible, à la perception et à l'entendement. Ainsi, progressivement à travers différents stades, la conscience parviendra jusqu'à la pleine réalisation d'elle-même comme identité pleine du contenu de la chose, avec la forme du savoir. Le premier moment est caractérisé par une contemplation acritique des choses dans laquelle la conscience trouve sa certitude. Ainsi, la conscience est plongée dans l'expérience sensible des choses du monde. Dans un deuxième temps, la conscience parviendra à l'état de perception dans lequel elle a déjà un regard critique qui passe par la réflexion. De cette façon, la conscience chercherait à se différencier du monde en tant qu'intériorité sensible à la confrontation des choses. Ensuite, dans un troisième temps, l'accès au monde se ferait intellectuellement. La conscience s'affichera comme protagoniste dans l'attribution de lois aux phénomènes qui sont le produit propre de l'entendement, et qui lui reviennent comme vérité de tout phénomène. La conscience saurait qu'en se connaissant soi-même on connaît les objets. Dans ces circonstances, la conscience devient le savoir du savoir. Cela apparaît dans une référence claire faite par Hegel à la section correspondant à l'analytique transcendantale kantienne, soit spécifiquement la *déduction des concepts purs de l'entendement* correspondant au chapitre II du Livre premier: *Analytique des concepts* dans la *Critique de la raison pure* de Kant.

Pourtant, la conscience tombe dans une impasse. Afin d'arriver à se reconnaître elle-même comme vraie dans l'extériorité, elle doit surmonter l'opposition sujet-objet de l'ordre de la certitude sensible et parvenir à

l'affirmation d'elle comme vérité dans l'extériorité. Cela est seulement possible par rapport à un objet qui ne lui est pas étranger. Cela invite la conscience à sa duplication dans une dimension plurielle et sa possible unité postérieure. Ainsi, cette impasse peut seulement être résolue avec la reconnaissance de la conscience par une autre conscience. Voilà le désir spécifiquement humain qui correspond au désir du désir, qui permet à la conscience de se saisir dans l'extériorité d'une forme objective.

L'apparition de l'autre conscience est d'abord marquée par le fait d'être identique à soi. L'autre est celui qui m'exclut en étant lui, autant que je l'exclus en étant moi. Cette pluralité des consciences est réalisée sous la forme doublée et réciproque de l'exclusion. Chaque conscience affirme contre autrui et vis-à-vis de lui son droit d'être individuelle. Pour se faire reconnaître, la conscience doit risquer sa vie face à autrui. En effet, risquer sa vie c'est se prouver en pleine autonomie, se montrer comme non lié à une existence naturelle déterminée, et de manière générale comme non lié ni à la vie ni à rien. Ce risque s'accomplit à travers une lutte à mort pour la reconnaissance.

Pendant, l'autre doit être surmonté pour que la conscience elle-même ne soit pas réduite à un objet, mais en même temps, elle ne doit pas parvenir à la mort effective d'autrui qui empêcherait sa propre reconnaissance. Autrui doit être préservé. La lutte est finalement résolue par le renoncement d'une des parties à risquer sa vie. D'une part on est face au maître (*Herren*). Il est constitué comme tel parce qu'il a préféré risquer sa vie et maintenir son autonomie face à l'autre conscience. Sa conscience apparaît comme essentielle. D'autre part, on se trouve face à la conscience esclave (*Knecht*). Elle a estimé préférable de se soumettre à la conscience du maître avant de perdre la vie. Sa conscience apparaît comme inessentielle.

Toutefois, le maître ne parvient pas à obtenir la reconnaissance recherchée. En rejetant la conscience servile comme objet entre les objets du monde, le maître ne peut parvenir à la vérité de la certitude de lui-même dans l'extériorité. Il peut seulement accéder à la reconnaissance par une conscience esclave qui, du fait de son caractère inessentiel, l'empêche de parvenir à l'affirmation de son autonomie dans la positivité de l'extériorité. Par conséquent, la conscience du maître reste fermée dans sa négativité absolue face au monde. Pour que cette vérité soit atteinte, il faudrait un moment où le maître fasse vis-à-vis de lui-même ce qu'il fait vis-à-vis de l'autre. Ainsi, la figure de l'esclave est la vérité du maître.

La conscience servile est esclave de la vie et pour cela elle se trouve subordonnée au maître. Son manque d'autonomie s'exprime dans sa dépendance à la vie et donc dans son obéissance au maître. Mais confrontée au fait de risquer sa vie, la conscience servile a connu l'angoisse de la mort. Et

face à ce péril absolu, elle a pris conscience d'elle-même en tant qu'existence en risque. La peur est à l'origine de l'obéissance qui pousse la conscience esclave au travail. Ce sont le travail et la discipline qui se soumettent à l'obéissance qui permettent à l'esclave de se soustraire à la nature, à travers sa transformation. Ainsi, ce sera à travers la positivité de l'ouvrage que l'esclave parviendra à la voie vers son auto-conscience dans l'extériorité. La conscience du maître se voit privée de ce passage alors qu'il reste isolé dans l'immédiateté de son pouvoir négatif, et manque donc de la médiation nécessaire pour obtenir sa libre reconnaissance.

Côté esclave, néanmoins, son autonomie est d'ordre purement mental et abstrait. Il faudrait un moment où l'esclave fasse vis-à-vis des autres ce qu'il fait vis-à-vis de lui-même. Concrètement, il reste encore soumis au domaine du maître. Cette reconnaissance (et donc sa liberté) sera progressivement conquise à travers différentes étapes postérieures de la *Phénoménologie de l'esprit*.

D'abord, la conscience parviendra à la négation de la servitude qui sera considérée comme inessentielle. Elle trouvera refuge dans la seule réalité de sa pensée. Cette figure de la conscience correspond au stoïcien. Ensuite suivra la figure du sceptique. De façon conflictuelle, toute réalité sera niée, mais se retrouvera à travers la relation quotidienne de la contradiction de la conscience avec cette réalité. La troisième figure est celle de la conscience malheureuse, moment dans lequel la conscience esclave croit trouver son essentialité dans la dimension suprasensible de l'au-delà. La lutte du maître et de l'esclave est rééditée, mais cette fois à l'intérieur de la conscience individuelle.

La conscience doit surmonter cet ordre dans les oppositions. La formation de la conscience de l'esclave à travers les différents moments de la conscience, soit la figure stoïque, sceptique et la conscience malheureuse, la rapprochent de l'auto-conscience universelle. A ce moment, la conscience se déplace vers la réconciliation entre l'éternel et la réalité contingente dans la Raison. Ainsi se produit la réconciliation des opposés, synonyme de la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit*. L'opposition entre la loi humaine et la loi divine, présente dans la vie éthique grecque à travers les figures d'Antigone et de Créon, parvient au monde chrétien à travers la tension entre la foi et la raison. Jusqu'à l'étape de la conscience malheureuse, cette opposition ne parvient pas à se réconcilier dans l'esprit.

Ce sera seulement la figure de la confession et du pardon, postérieure à la conscience malheureuse, qui permettra la réconciliation de l'universel et du particulier, de l'humain et du divin. Ce sera l'incarnation divine à travers la figure du *Christ* qui correspondra à l'exégèse de la reconnaissance, avec la

réconciliation des opposés et le transit de la conscience à la dimension de l'esprit.

Néanmoins, la mort du Christ est nécessaire dans la mesure où elle permet au pardon de Dieu de devenir réconciliation et reconnaissance universelle à l'intérieur de la communauté chrétienne à travers le saint esprit (HEGEL, 1939-1940 t. II, p. 258-290).

Finalement, il sera nécessaire aux yeux de Hegel de dépasser la communauté chrétienne et la religion pour parvenir au savoir absolu qui permet la reconnaissance générale des hommes, dans l'identité absolue de l'universel et du particulier. Ainsi, le développement progresse de condition en condition jusqu'à cette figure finale du *savoir absolu* que l'on retrouve aussi dans la *Science de la Logique (Wissenschaft der Logik)*. C'est dans la totalité du savoir absolu que la réalité est identifiée pleinement à l'esprit dans la figure du *concept* (HEGEL, 1939-1940 t. II, p. 299-302).

Ainsi, comme l'exprime bien Labarrière (1987, p. 30), au fil de la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience progresse dans le savoir d'elle-même et l'esprit qui commande le processus se manifeste de façon de plus en plus claire. Cette première personne du singulier *Ich* est à son tour aussi un *Wir* comme premier effort de définition de l'esprit par Hegel. C'est la révélation d'une unité universelle de la conscience à travers sa duplication interne et le passage par la reconnaissance qui permet d'habiliter cette réversibilité d'un *Je* et d'un *Nous* (HEGEL, 1939-1940 t. I, p. 154). Ainsi, le mouvement de la conscience vers sa propre vérité est aussi le mouvement intérieur de l'esprit à travers différentes étapes de l'histoire et des cultures, où l'esprit parvient à son propre sens et à sa reconnaissance par l'homme, ainsi que l'homme par l'esprit, soit la totalité du concept.

Finalement, *Der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (L'Encyclopédie des sciences philosophiques)* dans ses trois éditions de 1817, 1827 et 1830¹⁷ comprend la lutte pour la reconnaissance intersubjective, qui réapparaît dans la troisième partie *Philosophie de l'esprit*. A nouveau dans une perspective phénoménologique (1807), ce sera ici la reconnaissance intersubjective qui permettra le passage de l'esprit subjectif vers l'esprit objectif. Et c'est cette dernière perspective qui dominera les écrits de maturité. Comme on l'avait précisé dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience acquiert une conscience d'elle-même et de sa propre différence comme auto-conscience à travers la reconnaissance d'autrui. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel expose une dimension négative de la reconnaissance qui aboutit à un échec, où

¹⁷ L'Encyclopédie des sciences philosophiques fut, du vivant de Hegel, objet de trois éditions successives. Le texte a été considérablement enrichi dans la troisième édition.

ni le maître ni l'esclave n'arrivent à se faire reconnaître l'un par l'autre. Dans *L'Encyclopédie des sciences philosophiques* Hegel essaie de mener une lecture positive de la reconnaissance qui parvient à une reconnaissance mutuelle et réciproque. Ainsi dans ce passage, Hegel habilitera le déplacement d'une perspective transcendante, dominée par la première personne du singulier *Ich*, vers une perspective objective dominée par la première personne du pluriel *Wir*. Ce sera la reconnaissance réciproque qui permettra ce déplacement et l'accès à *l'esprit objectif*¹⁸.

Concrètement, le développement se déroule dans la première section de la *Philosophie de l'esprit* correspondant à l'esprit subjectif, précisément entre l'anthropologie et la partie correspondant à la psychologie, qui pose les fondements de la pensée et de la volonté comme éléments structurels constituant la liberté de l'esprit. Le développement de cette liberté dans le monde est le sujet thématique qui occupe l'esprit objectif, développé à partir de la deuxième section de la *Philosophie de l'esprit*. Son contenu coïncide avec le positionnement mis en avant dans les *Principes de la philosophie du droit* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) de 1820. L'esprit objectif commence en effet son développement dans *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*, mais inscrit sa continuité dans les *Principes de la philosophie du droit* à propos du droit abstrait. Or, la lutte pour la reconnaissance ne sera pas développée explicitement dans les *Principes de la philosophie du droit*.

Ainsi, dans le paragraphe 408 de *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*, on note tout d'abord que l'homme se trouve d'emblée dans un sentiment immédiat de lui déterminé par la corporéité. Il ne peut pas surmonter dans une idéalité ce déterminisme naturel dans lequel il est plongé avec la particularité des sensations. Cet élément terrestre devient libre dans la mesure où la puissance de la présence à soi et de l'universel se relâchent. À partir du paragraphe 413, Hegel nous signale que la conscience constitue l'identité immédiate de l'âme naturelle élevée maintenant au niveau de cette identité idéale pure avec elle-même. La conscience comme réflexion ou rapport de l'esprit à lui-même comme phénomène. Le Moi est la relation infinie de l'esprit à lui-même, mais comme relation subjective, comme certitude de lui-même. L'identité de l'esprit avec lui-même dans un premier temps, devient Moi en tant qu'identité abstraite et formelle. "L'esprit est, en tant que Moi, essence, mais en tant que la réalité est, dans la sphère de l'essence comme étant immédiatement et, en même temps, comme posée idéellement, il est, en tant

¹⁸ Sur la transition de l'esprit subjectif à l'esprit objectif à travers la figure de la reconnaissance voir l'intéressant travail d'Andreas Wildt. Cfr. WILDT, A. "Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption", *Deutscher Idealismus, Band 7*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

conscience, seulement l'apparaître de l'esprit" (HEGEL, 1988, p. 222). L'objectif visé par l'esprit en tant que conscience est de se rendre identique à son essence. D'élever la certitude de soi-même au niveau de la vérité. L'existence que l'esprit a dans la conscience, est une relation formelle à lui-même, c'est-à-dire seulement comme certitude. L'élévation de la certitude à la vérité aboutit à l'unité de la conscience d'être objet et de la conscience de soi, dans laquelle l'esprit intuitionne le contenu de l'objet comme lui-même, et lui-même comme déterminé en-lui et pour-lui. C'est la raison, le concept de l'esprit, comme l'exprime bien le paragraphe 437.

Pour cela, il faut le passage par la reconnaissance, dans lequel la conscience surmonte par la négation l'immédiateté de sa singularité naturelle dans l'universalité, et accomplit l'identité de sa conscience d'elle-même avec son extériorité dans la vérité. Ainsi, le Moi a le savoir de lui-même comme Moi, mais sans être hors de lui dans l'insatisfaction passagère d'un objet privé de soi. À ce propos, dans le paragraphe 430, Hegel décrit la situation où il y a une conscience de soi face à une autre conscience. Cela se produit d'abord de façon immédiate en tant que l'autre est là, pour Moi. L'autre est intuitionné comme un Moi immédiat à moi-même comme subsistant par lui-même. La singularité de la conscience est supprimée. Elle se montre alors comme particularité. Cette contradiction engendre l'impulsion de s'afficher comme soi libre et d'être-là en tant que tel, pour l'autre.

Dans le paragraphe 431, Hegel décrit ce processus comme un combat: comme le Moi ne peut pas se savoir dans l'autre moi, il est orienté vers la suppression de cet autre être-là immédiat comme Moi, qui n'est pas Moi. Néanmoins, autant je ne peux pas être reconnu par l'autre en tant qu'immédiat, dans la mesure où je supprime en moi-même l'immédiateté, par là je donne un être-là à ma liberté. D'un autre côté, ce combat à mort met en danger la vie de l'autre et de lui-même. Mais seulement en danger, parce que chaque conscience est dirigée vers la conservation de sa vie. Par conséquent, la mort possible d'une partie se résoudrait dans une négation qui ferait naître une contradiction nouvelle qui empêcherait la dimension essentielle de la reconnaissance, c'est-à-dire être-là à travers l'autre.

Ainsi, le combat se termine par une négation unilatérale. Une des consciences combattantes préfère la vie, se maintient comme conscience d'elle-même singulière, mais renonce à être reconnue. L'autre risque sa vie et tient fermement à sa relation à elle-même. Elle est reconnue tandis que la première est conscience de soi soumise. Ce rapport du maître et de l'esclave est un moyen en tant que communauté de besoin et sa satisfaction est nécessaire. Premièrement, à la suite de la destruction grossière de l'objet immédiat, vient l'acquisition, la conservation et le façonnement de l'objet. L'esclave donne la

forme à l'objet: il y a donc universalité de la satisfaction du besoin derrière un moyen durable. Deuxièmement, le maître trouve de façon immédiate avec l'esclave, la valeur de son être pour-soi singulier. Du côté de l'esclave, à travers le travail et la volonté qui lui sont propres, il réussit à supprimer l'aliénation et la crainte du maître. Il trouve le commencement de la connaissance et donc le passage à la conscience de soi universelle.

Dans le paragraphe 436, grâce à la reconnaissance réciproque, on parvient à la conscience de soi universelle qui est le savoir affirmatif de soi-même dans l'autre soi. Cette conscience ne se différencie pas de l'autre, elle est un soi universel objectif. Autrement dit, cette conscience sait cela dans la mesure où elle se reconnaît dans un autre qui se sait libre. Voilà la reconnaissance réciproque et mutuelle des êtres libres. Pour sa part, la conscience de soi universelle trouve son expression dans le concept en tant que substance éthique: famille, patrie, État, ainsi que les vertus "de l'amour, de l'amitié, de la bravoure, de l'honneur, de la gloire" (HEGEL, 1988, p. 233).

Dans le paragraphe 437, Hegel signale que cette unité de la conscience et de la conscience de soi, contient les particuliers comme apparaissant les uns aux autres. Ainsi, la raison est identité simple de la subjectivité avec l'objectivité universelle. Dès lors, dans le paragraphe 438, la raison a pénétré et saisi le Moi. Maintenant, il a pour détermination propre, pour forme immanente, le concept pur qui existe pour lui-même. La certitude de soi-même devient universalité infinie. La vérité qui se sait elle-même est l'esprit.

Finalement, il est important de signaler qu'il y a un ajout au paragraphe 433 concernant l'importance de l'État¹⁹. Selon cet ajout, c'est au sein du combat pour la reconnaissance que surgit la vie en commun des hommes comme commencement des États. Mais la violence, que à partir de cette lutte fonde l'État, n'est pas le fondement du politique en droit. Ce développement de la différence entre la société civile et l'État est nécessaire pour Hegel, comme condition de justification de la primauté de l'universel sur le particulier. C'est à partir d'elle que doit surgir la reconnaissance symétrique

¹⁹ Les ajouts (*Zusätze*) que l'éditeur des *Oeuvres Complètes* d'Hegel entre 1840-1845 insère dans le texte connu comme *Grande Encyclopédie* et publiée en trois volumes, n'ont pas été faites par Hegel lui-même. Pourtant, ces ajouts offrent néanmoins un très précieux accès au texte dans un esprit incontestablement hégélien. Les additions ont été éditées à partir de deux cahiers des cours de Hegel entre 1820 et 1827, époque proche ou contemporaine à la publication des *Principes de la philosophie du droit*. Il s'agit d'une part des cahiers de cours et notes prises par les élèves Boumann, Grisheim et Mullach et, d'autre part, du cahier de notes que Hegel a lui-même transcrit, dont un comportant des remarques fut utilisées par Hegel dans ses cours de 1828 et 1830. Elles se rapportent spécifiquement à la part de la philosophie de l'esprit qui se réfère à l'esprit subjectif. La deuxième partie se rapporte à l'esprit objectif et pourrait être éclaircie par les *Principes de la philosophie du droit*.

entre personnes égales qui seraient constitutives de l'État. Ce serait ainsi que Hegel insiste sur la sortie nécessaire de la condition naturelle de l'homme: "La conscience de soi universelle est le savoir affirmatif de soi-même dans l'autre soi, chacun des soi ayant, comme libre singularité, une absolue subsistance-par-soi, tandis que, grâce à la négation de son immédiateté, de son désir, il ne se différencie pas de l'autre, est un soi universel, est objectif, et l'universalité réelle comme réciprocité autant qu'il se sait reconnu dans l'autre qui est libre, et il sait cela dans la mesure où il reconnaît l'autre et le sait libre. Cet apparaître alterné universel de la conscience de soi –le concept, qui se sait, dans son objectivité, comme subjectivité identique avec soi, et, pour cette raison [comme] universelle– est la forme de la conscience de la substance de toute spiritualité essentielle, de la famille, la patrie, de l'État (...)" (HEGEL, 1988, p. 232). C'est le principe substantiel dans lequel l'État trouve sa légitimité. C'est-à-dire par le passage de la conscience de soi enfoncée dans la singularité, à l'état de conscience de soi universelle.

5. Considérations finales

Ainsi, à partir de ce que nous avons exposé, il est possible d'estimer que Hegel fait de la reconnaissance un concept opératoire²⁰ qui revêt une position stratégique dans sa philosophie. Pourtant, un avertissement est nécessaire sur ce point. En effet, le concept de reconnaissance est loin d'être une notion simple à exposer. Objet d'une série de métamorphoses, la figure de la reconnaissance parcourt de façon horizontale aussi bien que verticale l'ouvrage du maître penseur de Stuttgart. La reconnaissance intersubjective se montre ainsi chez Hegel dans une multiplicité de niveaux de l'architecture hégélienne et soumis à une influence à géométrie variable des différents philosophes. Tout en se rapportant les uns des autres de façon complexe, ces niveaux et influences jouent à leur tour avec une ensemble d'autres concepts fondamentaux de la pensée hégélienne qui sont aussi issus de l'histoire de la philosophie, même si Hegel leur donne un tournure toute singulière. Alors, une certaine plasticité serait propre au concept de la reconnaissance et ne permettrait de la projeter pas dans une univocité de sens, mais plutôt dans une métonymie de multiples significations.

²⁰ Eugen Fink fait la distinction entre concepts thématiques et concepts opératoires. Le concept thématique est le contenu à développer. Le concept opératoire est le véhicule à travers lequel le concept thématique est expliqué. Ainsi, par exemple, dans l'ouvrage de Husserl, à propos duquel la distinction est faite par Fink, la synthèse passive de la conscience correspond à un concept thématique et la notion d'épochè correspond à un concept opératoire. Cfr. HARLAN, R. M. and WINTERS, L. E. (eds.). *A priori and world: European contributions to Husserlian Phenomenology*. Den Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

Références

- FICHTE, J. G. *La destination du savant*. Traduction J. L. Vieillard-Baron. Paris: Vrin, 1969.
- _____. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*. Traduction Alain Renault. Paris: PUF, 1984.
- HEGEL, G. W. F. *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. Traduction B. Gilson. Paris: Vrin, 1986.
- _____. *Système de la vie éthique*. Traduction Jacques Taminiaux. Paris: Payot, 1992.
- _____. *Naissance de la philosophie hégélienne de l'état. Commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Héna*. Traduction Jacques Taminiaux. Paris: Payot, 1984.
- _____. *Le premier système. La philosophie de l'esprit (1803-1804)*. Traduction Myriam Bienenstock. Paris: PUF, 1999.
- _____. *Phénoménologie de l'esprit*. Traduction J. Hyppolite. Paris: Aubier Montaigne T. I-II, 1939-1940.
- _____. *L'Encyclopédie des sciences philosophiques. Troisième partie: Philosophie de l'esprit*. Traduction Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1988.
- _____. *Frühe Schriften Theorie*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1969-1971.
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Herausgegeben von Hoffmeister. Hamburg: Meiner Verlag, 1955.
- _____. *Hegels theologische Jugendschriften*. Herausgegeben von Hermann Nohl. Tübingen: Mohr, 1907.
- HONNETH, A. *La lutte pour la reconnaissance*. Traduction Pierre Rusch. Paris: Cerf, 2000.
- JARCZYK, G.; LABARRIERE, P. -J. *Les premières combats de la reconnaissance*. Paris: Aubier-Montaigne, 1987.
- RICOEUR, P. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004.
- RIVELAYGUE, J. "Schelling et les apories du droit". In: *Cahiers de philosophie politique du Centre de philosophie politique de l'Université de Reims N°1*. Bruxelles: Ousia, 1983.
- SCHELLING, F. W. J. *Le système de l'idéalisme transcendantal*. Traduction Christian Dubois. Louvain: Peters, 1978.
- _____. "Nouvelle déduction du droit naturel". In: *Cahiers de philosophie politique du Centre de philosophie politique de l'Université de Reims N°1*. Bruxelles: Ousia, 1983.

SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg: Alber Verlag, 1978.

_____. “Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften”. In: *Hegel-Studien*, N°9, 1974.

TAMINIAUX, J. “Commentaire et traduction de la Real philosophie de Iéna”. In: *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat*. Paris: Payot, 1984.

WILDT, A. “Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption”. In: *Deutscher Idealismus, Band 7*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

WILLIAMS, R. *Hegel's Ethics of Recognition*. Los Angeles: University of California Press, 1997.

Email: cbalbonting@gmail.com

Recebido: 11/2022

Aprovado: 03/2023