

« LES BLESSURES DE L'ESPRIT », RECONNAISSANCE ET RÉCONCILIATION DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HEGEL

ALEXANDRE HENROT

Abstract

In this article, we propose to deepen the concept of recognition as set out in the “Phenomenology of Spirit”, in order to show that one finds in Hegel an idea that can contain the relations of violent domination. However, this tripartite intersubjective structure is irreducible to the dual relation of emancipation that commentators generally locate in the master-slave dialectic. It is indeed in reconciliation – in the appearance of the absolute spirit, when consciences demonstrate each for themselves and for others that they cannot claim any form of domination – that free and mutual recognition is teleologically fulfilled in the appearance of the supreme good that they posit as transcending their finitude.

On a souvent reproché à Hegel sa téléologie d'un mouvement rationnel qui, s'imposant aux individus, broie leur particularité dans un totalitarisme universel. Hegel nous invite pourtant à autre chose si on se reporte à l'achèvement du concept de la reconnaissance dans “le Mal et son pardon”, où nous trouvons bel et bien une pensée de l'individu dans sa particularité. Il faut cependant accepter, comme l'indique Safatle, que la conscience de soi est un être relationnel dont les « attributs majeurs dans la dimension pratique (comme la détermination, l'autonomie, la liberté, l'imputabilité) ne peuvent être pensés dans leur vrai sens que lorsque nous abandonnons la croyance selon laquelle l'expérience de l'ipséité serait fondée sur des principes formels d'identité et d'unité »¹.

Or, si Safatle en reste pour sa part au désir et au manque dans “Maîtrise et servitude”, nous nous proposons de pousser notre investigation jusqu'à la fin de la

¹ Safatle Vladimir, « L'amour est plus froid que la mort », in : Revue philosophique de Louvain, t. CXI, no. 2, Leuven, Peeters, 2013, p. 362.

section “Esprit” selon la recommandation d’Hyppolite et de Labarrière². Pour ce faire, nous étudierons le concept de la reconnaissance en lui-même afin de pouvoir évaluer son effectuation, d’abord, dans la relation de maîtrise et de servitude et, ensuite, dans la dialectique du pardon. L’enjeu sera ainsi de montrer que la reconnaissance hégélienne est une relation réciproque à trois termes qui ne peut se réduire à une domination ou à une émancipation individuelle.

Le concept de la reconnaissance

La reconnaissance suit, avant tout, un schème rationnel qui ouvre la conscience à la réciprocité : « La conscience de soi est *en et pour soi* en tant que et du fait qu’elle est en et pour soi pour une autre conscience de soi, c’est-à-dire qu’elle est seulement comme un être reconnu »³. Or, cette réciprocité est l’expression de la normativité logique du *concept de la reconnaissance*. Toutefois, si ce concept est logique, il figure dans un parcours phénoménologique où la conscience « s’examine elle-même »⁴ dans son activité de connaissance. Ainsi, lorsque Hegel envisage l’intersubjectivité, la conscience est parvenue à la certitude qu’elle est l’essence du phénomène qui apparaît devant elle. En cela, Hegel justifie phénoménologiquement la présence du concept lorsque la conscience est *conscience de soi*, c’est-à-dire qu’elle se prend elle-même pour objet de savoir.

Pour s’effectuer, le concept prescrit trois opérations qui se présentent toutes à la conscience sous la forme d’un « double sens »⁵. Par ailleurs, puisque le concept présuppose toujours déjà la nécessité d’une altérité, chaque double sens est partagé par toute conscience engagée dans ce processus. Ainsi, chaque conscience effectue le mouvement du concept dont la finalité est de permettre à l’individualité d’intégrer la nécessité d’une altérité dans son propre développement subjectif. En effet, la particularité du résultat tient au fait que ce double mouvement est réciproquement par les deux consciences comme ayant une valeur identique.

Le concept produit dès lors trois doubles sens : le premier double sens est celui de la prise de contact où les consciences saisissent immédiatement leur essence intérieure dans l’extériorité. Cet état d’indétermination conduit la conscience au

² Cf. Hegel, *Phénoménologie de l’esprit*, tome II, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, p. 191, note 100 et plus particulièrement Labarrière Pierre-Jean, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l’esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, pp. 150–184.

³ Hegel, *Phénoménologie de l’esprit*, trad. Bourgeois B., Paris, Vrin, 2006, p. 201. – Dorénavant cité : « PhG, p. x ».

⁴ *Ibid.*, p. 126.

⁵ *Idem.*

deuxième moment. Durant celui-ci, elle va chercher à supprimer l'essence présente en l'altérité afin de maintenir sa certitude d'être l'essence du savoir. Ce deuxième double sens introduit alors la présence de l'altérité pour la conscience, puisqu'elle cherche à la nier. Enfin, le troisième double sens est la saisie positive du second moment et ouvre la conscience de soi à la partageabilité de l'essence.

Premier double sens : comme le rapporte Hegel, l'autre essence « est venue *hors de soi* »⁶. Si nous suivons l'interprétation de Jarczyk et Labarrière, on peut considérer que « "le venir hors de soi" de cette autoconscience n'est pas le signe d'une extraposition spatiale, mais l'expression représentative de l'altérité essentielle ou de la reduplication réelle (intérieur/extérieur) de la conscience »⁷. Ce premier moment renverrait alors à une identité indéterminée de l'intérieur et de l'extérieur, de la conscience et de l'altérité. Ainsi, « *premièrement*, elle [la conscience] s'est perdue elle-même, car elle se trouve elle-même comme une *autre* essence ; *deuxièmement*, elle a par-là supprimé l'Autre, car elle ne voit pas non plus l'Autre comme essence, mais *soi-même* dans l'*Autre* »⁸.

On peut remarquer que la conscience entre en relation sous la modalité d'un *voir* signant l'*absence de médiation* puisqu'il est l'envers d'une perte de soi. Dans cet état d'indistinction du soi et de l'autre, la conscience disparaît : elle est une abstraction où aucun objet ne persiste en dehors de la pure identité au soi. Mais, en tant que sujet, elle « distingue [toujours] d'elle-même quelque chose à quoi, en même temps, elle se rapporte »⁹. Soit, « il lui faut [*muss*] supprimer cet être-*autre* qui est sien »¹⁰ parce que la conscience est contrainte de se distinguer et la logique du concept réinvestit alors le mouvement phénoménologique dans un second double sens :

Premièrement, la conscience de soi doit nécessairement viser à supprimer l'*autre* essence subsistante-par-soi, pour devenir par là [sic] certaine d'elle-même comme de l'essence ; *deuxièmement*, elle vise du même coup à se supprimer *elle-même*, car cette autre essence est elle-même¹¹.

Soit, en tant qu'elle *veut* maintenir la représentation qu'elle a d'elle-même, la conscience est contrainte de sursumer cette essence en l'autre. Dans cette perspective de *conflit*, le *müssen* renverrait alors à la conviction qu'à la conscience d'être

⁶ *Ibid.*, p. 201.

⁷ *Ibid.*, p. 81.

⁸ *Ibid.*, p. 201.

⁹ *Ibid.*, p. 125.

¹⁰ *Ibid.*, p. 201.

¹¹ *Ibid.*, pp. 201–202.

l'essence exclusive du savoir. Or, la nécessité renverse le premier double sens, car en refusant à l'altérité ce qu'elle est, elle se refuse à elle-même ce qu'elle est certaine d'être. Cette sursomption de soi la contraint alors à laisser une place authentique à l'altérité, puisqu'en sursomant l'altérité elle s'en retire pour retourner en elle-même. Nous avons dès lors le troisième double sens :

Premièrement, la conscience de soi rentre en possession de soi-même par la suppression, car elle redevient égale à soi-même par la suppression de son être autre ; mais, *deuxièmement*, elle restitue aussi bien à nouveau l'autre conscience de soi à elle-même, car elle était toute à soi dans l'autre, elle supprime un tel être sien en dans l'autre, elle laisse donc à nouveau aller librement l'autre [*entlässt also das Andere wieder frei*]¹².

Ainsi, en saisissant positivement la négation particulière d'une essence extérieure, il n'est plus question pour elle de se représenter être une totalité. Si nous reprenons l'ensemble du mouvement, on remarquera que les deux premiers doubles sont sous l'unilatéralité du pour-soi de la conscience qui prétend être l'essence du savoir et qui est donc certaine que l'autre dépend d'elle. Or, dans le troisième double sens, l'essence est devenue autonomie et liberté. Autrement dit, l'essence prétendument privée s'est transformée en essence universelle en tant qu'elle a conscience que son autonomie a essentiellement besoin de l'altérité pour se réaliser. On peut donc interpréter la résolution du concept de la reconnaissance comme l'établissement d'une équivalence entre liberté et réciprocité. En d'autres termes, en tant que ce double sens est réciproque, chacune d'elle est, comme l'écrit Hyppolite, « l'Autre et le Soi »¹³. Le troisième double sens est donc une unité différenciée en tant que les deux consciences découvrent dans leur réflexion mutuelle leur unité relationnelle. Comme l'écrit Hegel : « Ils se *reconnaissent* comme se *reconnaissant réciproquement* »¹⁴.

Par ailleurs, cette liberté réciproque induit un troisième terme qui justifie sa présence dans le caractère phénoménologique du concept. En effet, Hegel écrit : « L'agir unilatéral de l'une serait inutile parce que ce qui doit [*soll*] se produire ne peut se réaliser que par l'agir des deux »¹⁵. On ne peut donc conclure que la fermeture de la reconnaissance est soumise à la simple nécessité, mais qu'elle repose au contraire sur une causalité libre s'effectuant dans une production commune.

¹² *Ibid.*, p. 202.

¹³ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tome I, trad. J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 156, note 5.

¹⁴ *PhG*, p. 203.

¹⁵ *Idem.*

Il nous reste maintenant à déterminer de quelle production il s'agit. On peut supputer que si l'exclusivité de l'essence disparaît dans le troisième double sens, alors l'impératif de production commune n'est autre que la liberté elle-même. Autrement dit, l'essence qui se transforme dans l'effectuation réciproque du concept conditionnerait la coréalisation de la conscience et de l'esprit à partir de leur unité abstraite de telle sorte que Moi=Nous, puisqu'avec la conscience de soi :

Le concept de l'esprit est déjà présent pour nous. Ce qui advient ultérieurement pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue qui, dans la liberté et subsistance-par-soi accomplit de l'opposition qu'elle contient, à savoir celle de diverses consciences de soi étant pour elles-mêmes, est leur unité : un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi*¹⁶.

Cela signifierait donc que le concept de la reconnaissance ne nous introduit pas à la liberté, mais nous y conduit téléologiquement dans l'exigence de la réversibilité formelle du devoir où : *Je* dois agir envers un *Tu* comme si *Je* et *Tu* formaient un *Nous*.

Par ailleurs, on peut consolider cette hypothèse en s'appuyant sur la progression lexicale déjà relevée par Jarczyk et Labarrière qui écrivent :

On trouve, dans les deux premiers cas, une particule de liaison qui marque une forte consécution, une réelle « contemporanéité spéculative » – *damit*, *hiermit*, « du même coup », « par là » [sic] –, et, dans le dernier cas, une opposition : *aber*, « mais »¹⁷.

Réinterprétée du point de vue de la transformation de l'essence, on considérera que l'essence avant la réalisation conditionne – *damit* – la certitude de la conscience de telle sorte qu'elles doivent nécessairement – *hiermit* – sursumer le premier double sens afin que se réalise la téléologie du concept dans une essence renvoyant à l'opposition libre – *aber* – des consciences.

De plus, on peut considérer que l'abandon du concept d'essence dans le troisième double sens peut constituer un indice textuel complémentaire. En effet, dans le dernier double sens il est seulement question d'autonomie et de libération. Or, si on se rapporte à la "Logique" de l'*Encyclopédie*, on constate que l'action réciproque accomplit le passage de la nécessité à la liberté et le passage de l'essence au concept :

¹⁶ *Ibid.*, p. 199.

¹⁷ Jarczyk G. – Labarrière P.-J., *Les premiers combats de la reconnaissance*, op. cit., p. 86.

La libération qui n'est pas le fruit de l'abstraction, mais consiste à voir, dans l'autre effectif avec lequel l'effectif est lié par la puissance de la nécessité, non pas soi en tant qu'autre, mais son propre être et poser. En tant qu'existant pour soi cette libération s'appelle : *Moi*, en tant que développée en la totalité qui est la sienne : *esprit libre*¹⁸.

Or, nous retrouvons précisément ce passage dans le concept de la reconnaissance où le *müssen* se transforme en autonomie. Ainsi, l'abandon de la notion d'essence indiquerait l'abandon de toute forme d'absolution de la singularité, puisque seul l'esprit renvoie au développement complet de l'action réciproque. Le concept nous conduit donc à dépasser l'individu fini dans l'infinité de sa communauté spirituelle.

Si nous résumons notre propos : le concept de la reconnaissance est une relation à trois termes où deux consciences s'affrontent parce qu'elles ont la certitude d'être l'essence. Cette essence conditionnerait alors l'opposition qui va nécessairement la supprimer dans sa résolution propre afin de former une unité spirituelle libre et réciproque telle que *Moi=Nous*. Dans cette perspective, le rapport qu'entretiennent les consciences avec ce troisième terme conditionnerait l'effectuation particulière du concept de la reconnaissance de telle sorte que, comme le suggèrent Jarczyk et Labarrière, « cette "dialectique" se présente comme une sorte de parabole de portée universelle, susceptible d'applications multiples, illimitées »¹⁹.

La vie et la reconnaissance unilatérale

D'après la ligne de lecture que nous avons établie, la première difficulté pour envisager la reconnaissance dans la relation de "Maîtrise et de servitude" est la suivante : qu'elle est l'essence du soi que la conscience tient pour certitude ? Or, nous savons que la première figure de la conscience de soi est aux prises avec la vie, ce qui provoque chez elle ce que Stanguennec appelle l'« inquiétude d'être soi »²⁰. Cette « angoisse »²¹ est provoquée par l'autodépassement de la vie naturelle dans la vie spirituelle en tant que la fluidité sensible de la vie organique s'oppose immédiatement à la conscience en tant qu'universalité vide de la pensée. Ce qui veut dire que la vie en général, où prend place la conscience à titre de moment, est le

¹⁸ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophique. La science de la logique*, tome I, trad. Bernard B., Paris, Vrin, 2014, Rem. § 159, p. 405. – Dorénavant cité : « *Enz*, § x, p. y ».

¹⁹ Jarczyk G. – Labarrière P.-J., *Les premiers combats de la reconnaissance*, op. cit., p. 10.

²⁰ Stanguennec André, *Leçons sur le rationnel et l'irrationnel. Métaphysique, critique, pratique*, Paris, Ellipse, 2014, p. 114.

²¹ *PhG*, p. 124.

mouvement infini du « tout qui se développe et qui dissout son développement et, dans ce mouvement, se conserve en sa simplicité »²².

Ainsi, en tant que la vie cherche à se réfléchir elle-même à travers la conscience, elle constitue « le présupposé de toute la lutte pour la reconnaissance »²³, comme le souligne Vieillard-Baron. Soit, la vie constitue l'essence de la conscience de soi qui, en tant qu'universalité vide, prend alors la forme de l'abstraction négative du Moi=Moi. Autrement dit, cette essence est refoulée par l'égalité du savoir qui affirme que *son* universalité formelle est l'essence :

Elle est, en tant que conscience de soi, un mouvement, mais, en tant qu'elle *ne* différencie d'elle-même *qu'elle-même en tant* qu'elle-même, la différence est pour elle *immédiatement supprimée* en tant qu'être-autre ; la différence n'a pas d'être, et elle, la conscience de soi, est seulement la tautologie sans mouvement du moi : moi, je suis moi ; en tant que la différence n'a pas non plus, pour elle, la figure de l'*être*, elle n'est pas une conscience de soi²⁴.

Comme « manque de mouvement » face au mouvement angoissant de la vie, la conscience se détermine alors comme désir : en tant que sujet qui « se distingue d'un objet auquel elle se rapporte », elle est tout à la fois désir de soi et désir de la vie. On peut donc interpréter cette singularité comme *désir de totalité* en tant qu'elle veut unifier le soi et la vie en désirant un « *vivant* »²⁵ ; désir du vivant qui dès lors, comme le souligne judicieusement Vieillard-Baron, constitue pour Hegel « le *premier terme* de la dramatique de la conscience de soi »²⁶. Dit d'une autre façon, ce serait le manque comme intuition de l'infini en sa finitude qui conditionnerait le Moi à vouloir être la totalité de l'essence. En effet, il ressort de l'*Encyclopédie* qu'« une borne, un manque de la connaissance ne sont de même déterminés comme borne, manque, que par *comparaison* avec l'Idée *présente* de l'universel, d'un être total et achevé »²⁷. Soit, le désir serait l'expression d'un Moi égale à lui-même, niant toute altérité, c'est-à-dire certain d'être sa propre essence et qui refuse par-là qu'elle soit la vie en tant qu'elle est pourtant « la *subsistance*

²² *Ibid.*, p. 197.

²³ Vieillard-Baron Jean-Louis, « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1803–1807) », in : Vieillard-Baron Jean-Louis (dir.), *Hegel et la vie*, Paris, Vrin, p. 84.

²⁴ *PhG*, pp. 192–193.

²⁵ *Ibid.*, p. 194.

²⁶ Vieillard-Baron J.-L., « Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1803–1807) », *art. cit.*, p. 87. Nous soulignons.

²⁷ *Enz*, Rem. § 60, p. 321.

ou la *substance* des différences, dans laquelle celles-ci sont donc en tant que des membres différenciés et des parties *étant pour elle-même* »²⁸.

Pour résumer : en tant que manque, la conscience désire totaliser en elle toute forme d'altérité puisqu'elle est certaine que « son essence et son ob-jet absolu, c'est pour elle son *Moi* »²⁹. Mais, en tant que conscience, elle à l'intuition qu'il lui faut trouver une autre conscience pour se réaliser de telle sorte que « *la conscience de soi n'atteint sa satisfaction que dans une autre conscience de soi* »³⁰. Ainsi, l'essence avant l'effectuation du concept est absolue négation de toute forme d'altérité. Or, la vie et le désir indiquent que la conscience est toujours déjà un être relationnel et qu'elle ne peut prétendre à l'autofondation de sa subsistance. Pourtant, la conscience nie toute forme de dépendance. Le *Moi* ne peut donc pas éviter le conflit induit par le concept de la reconnaissance :

Le rapport des deux consciences est donc déterminé de telle sorte qu'elles se *prouvent* elles-mêmes et l'une à l'autre, à travers le combat pour la vie et la mort, leur vérité. – il faut [*müssen*] s'engager dans ce combat, car il faut [*müssen*] élever la certitude qu'elles ont d'elle-même, *d'être pour-soi*, à la vérité, en l'autre et en elle-même³¹.

Compte tenu de l'essence, le concept engendre alors deux expériences de reconnaissance. Premièrement, la conscience s'engage dans une impasse en tant qu'elle doit prouver l'absence d'attache à tout « être-là déterminé »³². Le désir de la preuve et la certitude de totalité entraînent alors la conscience à s'anéantir dans la mort où rien n'a été démontré – puisque la mort est la négation naturelle de la vie – et où rien n'est plus démontrable. La seconde tentative surgit lorsqu'une des consciences refuse de nier sa vie au détriment de sa certitude, prouvant par là sa dépendance. Elle devient donc pour l'autre « conscience ayant le caractère d'un *étant* ou [...] conscience dans la figure de la *choséité* »³³. Ainsi, la réciprocité du concept échoue puisque nous obtenons une relation inégalitaire.

Mais, suivant cet échec, qu'elle sort échoit-il à l'essence ? On peut immédiatement remarquer que le rapport de l'essence à la chose justifie phénoménologiquement l'unilatéralité inégalitaire du rapport. En effet, la vie était l'essence de la conscience, mais cette essence fut niée lorsque la conscience se l'attribue dans le *Moi*. Or, après la lutte, « il devient présent à la conscience de soi que la vie lui est

²⁸ PhG, p. 195.

²⁹ *Ibid.*, p. 203.

³⁰ *Ibid.*, p. 198.

³¹ *Ibid.*, p. 204.

³² *Idem.*

³³ *Ibid.*, p. 206.

aussi essentielle que la pure conscience de soi »³⁴. Autrement dit, à défaut d'une réciprocité, nous avons un double rapport où le Moi et la vie sont essentielle l'un et l'autre, mais de façon différente :

Puisqu'ils sont tout d'abord inégaux et opposés, et que leur réflexion en l'unité ne s'est pas encore produite aux jours, ils sont encore comme deux figures opposées de la conscience ; l'une est la conscience subsistante-par-soi, pour laquelle l'être-pour-soi est l'essence, l'autre est la conscience non subsistante-par-soi, pour laquelle c'est la vie ou l'être-pour-un-Autre qui est l'essence³⁵.

Si on se reporte au concept, on a bien l'opposition du *aber*, mais aucune forme de libération et d'autonomie. Premièrement, il est manifeste que l'effectuation de la reconnaissance ne renvoie pas plus le valet à sa liberté qu'à une quelconque autonomie. Toutefois, la conscience dépendante, c'est-à-dire le valet, acquiert la certitude de son essence dans la peur absolue de la mort où il a exercé son être-pour-soi en *refusant* de mourir et dans le travail où il retarde sa disparition en donnant à la fluidité de la vie la forme de sa négativité essentielle. Deuxièmement, le maître, c'est-à-dire la conscience indépendante, est reconnu seulement par la médiation du valet de telle sorte que, d'une part, il se rapporte à la « *nature inorganique universelle* »³⁶ dont il tire sa subsistance par la médiation du service qui la transforme en chose et, d'autre part, il se rapporte au valet par la médiation de la vie qu'il domine. Sa certitude disparaît donc dès qu'il prend conscience qu'il dépend de la chose dont il jouit et que « sa vérité est, bien plutôt, la conscience inessentielle et le faire inessentiel de celle-ci »³⁷. Si on se reporte maintenant au concept de la reconnaissance, le maître ne parvient à aucune autonomie et l'on peut donc penser que la chose occupe la place du *aber* de leur relation, de telle sorte que Moi≠/≠Moi.

De plus, lorsqu'il s'agit pour Hegel de déterminer le rapport entretenu par le valet au maître et à la chose, on constate, comme le fait Labarrière, qu'il abandonne le vocabulaire de la reconnaissance³⁸. Cela signifierait donc, pour Hegel, que tout dominé, même s'il s'émancipe par son travail, ne constituerait pas la vérité du concept de la reconnaissance. Ainsi, la prise en compte de reconnaissance dans la *Phénoménologie* montre que la réalisation du valet comme être-pour-soi dans le travail a suscité sans doute trop d'engouement quant à la possibilité de penser une

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Ibid.*, p. 198.

³⁷ *Ibid.*, p. 208.

³⁸ Cf. Labarrière Pierre-Jean, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p. 162.

émancipation juridique. En effet, il est sans doute excessif de considérer, comme le fait Honneth, que pour Hegel :

Le concept même de « reconnaissance » signale déjà clairement qu'il s'intéressait moins à la relation cognitive d'interaction par laquelle un sujet prend conscience de lui-même qu'aux formes de confirmation pratique qui lui permettent d'acquérir une compréhension normative de lui-même en tant qu'incarnant un certain type de personne humaine³⁹.

Selon nous, il ressort au contraire que le désir parvient seulement à produire la représentation d'une absolutisation exclusive de l'acte de nier absolument. La conscience étant conditionnée par la vie qu'elle refoule, Hegel semble plutôt considérer que le problème de la reconnaissance est plus fondamental que celui d'une « attention théorique [qui] doit se déplacer vers les relations intersubjectives par lesquelles un consensus normatif minimum se trouve toujours garanti d'avance »⁴⁰. Un autre indice nous laissant penser qu'en soi la solution n'est pas juridique. Si on se reporte à la *Science* de 1812 en tenant compte de l'échec de la reconnaissance, on peut trouver un parallélisme suivant lequel les consciences sont dans une relation d'action et de réaction. Soit, en tant que l'on interprète l'action de prouver l'essence de manière unilatérale comme cause produisant un effet strictement passif, alors l'activité de la conscience a pour effet nécessaire, compte tenu de son unilatéralité, de faire subir à l'autre la violence d'un rapport de tel sorte que « la violence est *le phénomène de la puissance, ou la puissance comme extérieur* »⁴¹. Or, dans la *Phénoménologie* le droit est toujours l'exercice d'une violence de contrainte extérieure, puisque la « *personne du droit* à sa substance et son remplissement hors d'elle »⁴². Ainsi, Hegel nous invite à penser davantage l'émancipation dans la forme du devoir, où la norme est intériorisée à titre de conviction morale. Le concept de la reconnaissance nous renvoie donc à la « Moralité », c'est-à-dire à la fin de la section « Esprit ».

³⁹ Honneth Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rush, Paris, Gallimard, p. 128.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁴¹ Hegel, *Science de la logique. Doctrine de l'essence*, tome II, trad. Jarczyk G. – Labarrière P.-J., Paris, Kimé, 2010, p. 250.

⁴² *PhG*, p. 507.

Le langage et la réconciliation

« Moralité » est l'esprit certain de lui-même qui sait que la liberté absolue est incluse dans « la conscience de soi comme essence parfaite et complète »⁴³. Soit, la conscience est certaine d'être l'essence du devoir. Or, cette certitude est pervertie puisque le contenu qu'elle donne à la forme du devoir est conçu d'après sa conviction intérieure. Elle est donc l'abstraction d'une conscience normative qui s'illusionne sur la particularité de son action en concevant celle-ci comme immédiatement universelle.

Or, cette illusion est rendue possible parce que la conscience ne nie plus le terme médiatisant sa reconnaissance. Elle est en effet dans l'élément universel du langage où le devoir est toujours déjà reconnu :

Dans le langage, la *singularité étant-pour-soi* de la conscience de soi entre comme telle dans l'existence, en sorte qu'elle est *pour les autres...* Le *Moi*, c'est ce *Moi-ci*, mais aussi bien le *Moi universel* ; son apparaître est aussi bien immédiatement l'extériorisation séparant d'avec soi et le disparaître de ce *Moi-ci*, et, de ce fait sa persistance dans son universalité. Le *Moi*, qui s'énonce, est *entendu (vernommen)* ; il est une contamination dans laquelle il est immédiatement passé dans l'unité avec ceux pour lesquels il est là, et il est une conscience de soi universelle⁴⁴.

Cet élément implique donc une cohabitation des consciences dans un même espace linguistique et normatif où elles sont toutes reconnues comme existantes.

Or, lorsque la conscience s'identifie au devoir, c'est en lui que la conscience trouve refuge et hypocrisie. En effet, puisque cet espace linguistique implique nécessairement qu'il soit reconnu, la conscience prétend y résoudre l'opposition de l'abstraction du savoir, c'est-à-dire du pur devoir, et de l'effectivité de son action singulière en faisant comme si son action particulière était universelle. Or, c'est précisément l'universalité du devoir qui joue ici le rôle de terme médiateur dans la reconnaissance, comme l'était la chose pour le désir.

Autrement dit, cet espace institué exige des consciences une double réciprocité : d'une part, le pur « devoir est le moment essentiel qui consiste à se comporter à d'autres en tant qu'*universalité* »⁴⁵ ; d'autre part, le langage est la réciprocité d'un *dire* et d'un *entendre*. En effet, l'audition offre la spécificité d'ouvrir le *Moi* à l'unité d'une réciprocité universelle puisqu'« il s'entend lui-même aussi bien

⁴³ *Ibid.*, p. 506.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 439–440.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 534.

qu'il est entendu par les autres, et le fait de l'entendre est précisément l'*être-là devenu un Soi* »⁴⁶. Ainsi, l'audition joue un rôle majeur dans l'accomplissement du concept puisque les consciences s'y rencontrent réciproquement. Par ailleurs, si nous nous reportons au premier double sens, on constate que la vision n'offre aucun rempart contre la violence puisqu'elle produit une indétermination insoutenable pour le Moi. L'audition, au contraire, introduit entre les consciences le tiers des normes instituées médiatisant leur rapport. Hegel mettrait donc en exergue une certaine supériorité de l'audition sur la vision quant à l'intersubjectivité. En tant que penseur de la réciprocité, il pointerait donc l'insuffisance de toute tentative de penser l'altérité dans l'immanence d'un voir – comme le fait Husserl⁴⁷ – ou dans l'unilatéralité spéculaire de l'obligation – comme le fait Lévinas⁴⁸ – où seulement deux termes sont en relation. Pour Hegel, au contraire, c'est dans une relation médiatisante que « les termes mis en relation n'en font pas qu'un, mais constituent chacun un Autre pour l'autre et ne font qu'un seulement dans un troisième terme »⁴⁹. Ainsi, toutes les conditions sont réunies pour l'accomplissement de la reconnaissance, si les consciences joignent l'expression du devoir à l'action, c'est-à-dire si chacune voit l'autre faire ce qu'elle dit faire et fait elle-même ce qu'elle dit. Le langage constituerait donc la condition permettant à la conscience de se défaire de sa certitude d'être l'essence dans l'accomplissement du mouvement de la reconnaissance ; mouvement qu'il nous faut maintenant envisager.

Pour résumer ce qui a été dit jusqu'ici : la conscience trouve l'effectivité de son essence dans le langage, puisqu'en lui elle affirme lier immédiatement dans son action particulière l'universel du devoir et la singularité de sa conviction. Le langage offre donc à la certitude morale de se comporter comme si elle était l'essence de sa communauté spirituelle : « Elle-même est pour elle ce qui est, dans sa contingence, pleinement valable, qui sait sa singularité immédiate comme le pur savoir et agir, comme la vraie effectivité et harmonie »⁵⁰.

Or, cette certitude morale n'est autre que le mal au plus près du devoir puisque, pour Hegel, « le mal n'est rien d'autre que l'inadéquation de l'être au devoir être »⁵¹. Ainsi, le mal serait la volonté qu'a la conscience d'outrepasser la *borne* et de faire comme si, aux yeux des autres, il ne s'agissait pas d'une illusion. Reformulé en termes kantien, on pourrait dire qu'entraînée par sa certitude, la

⁴⁶ *Ibid.*, p. 543.

⁴⁷ Cf. Husserl Edmund, *Méditations cartésiennes, et les Conférences de Paris*, trad. de Launay M., Paris, PUF, 1994, pp. 159–160.

⁴⁸ Cf. Lévinas Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 229.

⁴⁹ *PhG*, p. 546.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 529–530.

⁵¹ *Enz*, § 472.

conscience bafoue sa communauté en tant que la conscience fait *comme si* son action était conforme à l'impératif catégorique. Soit, elle se sert d'autrui comme un moyen pour s'effectuer comme certitude morale : « le savoir incomplet d'une telle conscience, parce qu'il est son savoir, vaut à ses yeux comme un savoir accompli suffisant »⁵² et en se comportant comme une tautologie, le pur devoir est seulement un moment sursumé dans son action.

Par ailleurs, il faut relever que c'est en fin de compte le perspectivisme moral que Hegel envisage dans la cohabitation du bien et du mal :

L'individu est conscient de ce que c'est là un devoir, car ce contenu est immédiatement renfermé dans la certitude de lui-même ; il discerne, de plus, qu'il remplit ce devoir-ci dans ce cas-ci. D'autres [...] s'en tiennent à d'autres côtés du cas concret, tandis que *lui* maintient ferme ce côté⁵³.

En effet, le pur devoir en tant que pure forme est susceptible de recevoir n'importe quel contenu singulier du moment qu'il soit justifié et accepté par telle ou telle communauté. Et c'est précisément contre ce relativisme moral que se positionne la belle âme qui, pour se défaire du singulier, se polarise entièrement du côté de l'universelle.

Mais, ce « for intérieur [lui aussi], dans la majesté de son élévation au-dessus de la loi déterminée et de tout contenu du devoir, met n'importe quel contenu dans son savoir et vouloir »⁵⁴. Autrement dit, la conscience se comporte comme tautologie totalisante absolument vide puisque pour elle « toute extériorité disparaît en tant que telle, – dans l'intuition du Moi=Moi, dans laquelle ce Moi est toute essentialité et tout être-là »⁵⁵. Elle aussi supprime donc le devoir dans son autoaffirmation.

C'est donc parce que la certitude d'être le bien est mauvaise que les consciences s'engagent nécessairement dans le mouvement du concept de la reconnaissance. Nous pouvons maintenant suivre l'effectuation du concept où nous devons être attentifs à ce qu'il advient de l'essence lorsque se réalise « ce qui doit arriver par l'activité des deux consciences ».

Hegel présente deux mouvements successifs de reconnaissances nécessaires pour l'établissement de la réciprocité. Le premier agir est le jugement de la belle âme qui va s'opposer à la certitude morale qui se compromet dans son action

⁵² *PhG*, p. 537.

⁵³ *Ibid.*, p. 538.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 544.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 546.

quant à ce qu'elle en dit. En jugeant (*ur-teilen*), celle-ci ouvre dans le langage la certitude morale à reconnaître son opposition réelle à l'universelle. Nous avons alors le premier double sens : d'une part, la certitude se perd en avouant que l'essence est dans le devoir exprimé par la belle âme et d'autre part, elle sursume la belle âme en s'identifiant à elle en lui refusant l'essence du devoir qu'elle exprime. En effet, lorsque la belle âme « proclame que l'hypocrisie est mauvaise, vile, etc., elle se réclame, dans un tel jugement, de sa loi tout comme la conscience mauvaise fait de la sienne »⁵⁶. Le jugement a donc pour effet de contraindre la certitude morale à établir le second double sens :

Elle énonce *leur égalité*, pour ce qui est de son côté, dans son aveu, et elle énonce une telle égalité pour cette raison que le langage est l'*être-là* de l'esprit en tant que Soi immédiat ; elle attend donc que l'autre conscience apporte sa propre contribution à cet être-là⁵⁷.

Autrement dit, l'essence que la conscience agissante exprime ici, c'est la reconnaissance de sa finitude comme finitude, ou de la borne comme borne dans l'exercice de sa liberté. Et, puisqu'elle se sait égale à la belle âme, elle attend que celle-ci assume son manque, c'est-à-dire qu'elle cesse de se présenter comme tautologie totalisante. Or, c'est précisément ce qu'elle refuse de faire dans un premier temps puisqu'elle est, en tant que conscience, « l'acte d'aller au-delà de ce qui est borné et, puisque ce qui est borné lui appartient, d'aller au-delà d'elle-même »⁵⁸. C'est donc ici qu'entre en scène la véritable réciprocité du *sollen* puisque tout se passe comme si la réconciliation était suspendue au bon vouloir de la belle âme. Comme l'écrit Hegel, « l'égalisation conciliatrice vraie, à savoir celle qui est *consciente d'elle-même* et a un *être-là*, est, quant à sa nécessité, déjà contenue dans ce qui précède »⁵⁹. Mais, la nécessité logique s'enraille tant que le Moi jugeant est :

La conscience abandonnée par l'esprit et reniant l'esprit ; car il ne reconnaît pas que l'esprit, dans la certitude absolue de soi-même, est maître de tout acte et de toute effectivité, et qu'il peut les rejeter et faire qu'ils n'aient pas eu lieu⁶⁰.

Tout se passe donc comme si le passage de la nécessité à l'action réciproque était suspendu à l'assentiment personnel, puisque l'esprit qu'elle renie n'est autre

⁵⁶ *Ibid.*, p. 551.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 554.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 556.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 555.

que le pardon, cette réciprocité libre où se résout l'effectuation du concept ; ce moment qui ouvre *la promesse d'une vie harmonique où la communauté pourrait entièrement reconstruire tout son monde institutionnel*.

C'est encore le discours qui va permettre l'accomplissement du concept, et donc l'effectuation du second mouvement. En refusant de se reconnaître dans l'autre, elle est prise dans une position insoluble : d'une part, elle refuse le discours dans lequel le rejet de la singularité de l'universel est authentique au nom de sa certitude. D'autre part, cette même certitude s'est effectuée dans ce même dialogue qu'elle a elle-même entamé dans son jugement. Dans le langage, la réciprocité de la réconciliation se produit lorsque la belle âme se reconnaît dans l'autre qui a accompli l'universel en rejetant sa singularité lorsqu'elle l'a exprimé. Ainsi, en sursumant librement sa singularité, la conscience se montre comme un universel, car elle a reconnu qu'elle a pour essence une liberté bornée à sa singularité. Dès lors, la belle âme accepte librement d'épouser la téléologie du concept :

Le pardon qu'elle accorde à la première conscience est le renoncement à soi, à son essence *non effective*, à laquelle elle égale cette autre conscience qui était un agir *effectif*, et de telle sorte qu'elle reconnaît comme bonne une telle conscience qui était désignée comme un mal de par la détermination que l'agir recevait dans la pensée⁶¹.

Ainsi, en tant qu'elle reconnaît à la fois son mal et la bonté de l'autre, on peut considérer que Hegel trouve une solution originale au perspectivisme moral puisque cette conception est assumée au nom de la finitude de l'homme, de sa volonté d'agir conformément au devoir et de la reconnaissance de son échec structural à s'y conformer. Autrement dit, dans le pardon, tous reconnaissent qu'aucune effectuation du devoir ne lui est conforme, mais que tous cherchent à s'y conformer. Ainsi, aucune conscience ne peut justifier sa domination sur les autres au nom d'une essence privée puisque *l'essence de leur rapport est dans la production commune d'un troisième terme qui leur est irréductible* :

La parole de la réconciliation est l'esprit étant-là, qui intuitionne le pur savoir de soi-même comme essence *universelle* dans son contraire, dans le pur savoir de soi-même comme de la *singularité* qui est absolument dans elle-même, – une reconnaissance réciproque qui est l'esprit *absolu*⁶².

⁶¹ *Ibid.*, p. 557.

⁶² *Idem.*, p. 557.

L'achèvement du concept correspond donc à la réconciliation du sujet et de l'objet dans la forme de la représentation, c'est-à-dire dans « le Dieu apparaissant qui se trouve au milieu d'eux, eux qui se savent comme le pur savoir »⁶³. En produisant l'apparition de Dieu, elles ont fait apparaître la transcendance médiatrice qui confère à leur finitude une unité infinie. C'est donc une réponse spirituelle que donne Hegel au concept de la reconnaissance ; si « spirituelle » se définit comme le manque qui pousse la conscience à sursumer sa singularité finie dans l'infinité vivante de l'esprit absolu.

Si, dans la relation de servitude, Hegel indique que le désir pousse la conscience à s'absolutiser, dans la réconciliation, par contre, l'essence authentique de l'intersubjectivité est la promesse de la réalisation d'une société où « le côté de la singularité, qui est présent à même cet acte, soit comme l'intention, soit comme la négativité et la borne étant-là d'un tel acte, est ce qui disparaît immédiatement »⁶⁴. Autrement dit, Hegel indiquerait qu'*en l'absence d'un troisième terme*, assurant le rôle de médiateur entre les consciences et parant ainsi à leur propre absolutisation, celles-ci sont vouées aux rapports de domination violente. Ainsi, dans la réconciliation, *les consciences sursumment l'illusion de l'essence dans l'inférence d'un monde à construire qui leur permet de se reconnaître authentiquement*. C'est donc dans la réconciliation que le Moi=Nous en tant que le Nous est l'affirmation de la production d'une histoire de la liberté, de tel sorte que l'esprit de la communauté est l'égalité du Moi=Moi des singularités.

Pour conclure, si « la question pratique des limites a priori de la liberté ne peut être traitée que de deux manières : soit en termes de finitude, soit en terme de finalité »⁶⁵, comme le suggère Jean-Renaud Seba, la réconciliation articule alors ces deux perspectives. En effet, le manque de détermination – dû à l'autodépassement de la vie dans l'esprit – poussant la conscience finie à s'absolutiser, la pousse également à épouser la téléologie du concept de la reconnaissance où elle dépasse elle-même sa finitude dans une normativité authentiquement libre, car réciproque. Ainsi, la pensée hégélienne de la reconnaissance thématise une pensée triadique de l'intersubjectivité où l'altérité permet aux individus d'opposer à la violence inévitable, l'idéal d'une humanité pacifiée. La reconnaissance nous offre donc une matrice conceptuelle anthropologique où l'absolutisation de la singularité, sources

⁶³ *Ibid.*, p. 559.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 556.

⁶⁵ Seba Jean-Renaud, *Le partage de l'empirique et du transcendantal. Essai sur la normativité de la raison : Kant, Hegel, Husserl*, Bruxelles, Ousia, 2006, p. 413.

de toute forme de domination, se résorbe dans une réconciliation pour que cicatrisent enfin « les blessures de l'esprit »⁶⁶.

Alexandre Henrot est titulaire d'un bachelier et d'un master en philosophie qu'il a obtenu à l'Université de Liège. Il a également défendu un master en sciences des religions dans la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve. Il poursuit actuellement un troisième master en didactique à l'Université de Liège et mène ses recherches en anthropologie philosophique sur le thème de la réconciliation des peuples.

E-mail : alexandre.henrot@student.uclouvain.be

⁶⁶ *PhG*, p. 556.