

Reconnaissance, lutte, domination le modèle hégélien

Emmanuel Renault

Volume 28, numéro 3, 2009

La politique de la reconnaissance et la théorie critique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/039003ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/039003ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Renault, E. (2009). Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien. *Politique et Sociétés*, 28(3), 23–43. <https://doi.org/10.7202/039003ar>

Résumé de l'article

Cet article poursuit un double objectif. D'une part, il traite des principes de la conception de la reconnaissance proposée dans le chapitre IV-A de la *Phénoménologie de l'esprit*. D'autre part, il s'interroge sur les conséquences de cette conception pour la philosophie sociale et politique contemporaine. Le premier objectif conduit à analyser l'architecture du chapitre IV-A et la manière dont les développements de la *Realphilosophie* d'Iéna sont reformulés. Le second objectif passe par un examen des débats contemporains relatifs à l'épistémologie de la reconnaissance, au rôle du conflit dans les relations de reconnaissance et à la fonction de la reconnaissance dans les rapports de domination.

RECONNAISSANCE, LUTTE, DOMINATION

LE MODÈLE HÉGÉLIEN

Emmanuel Renault
ENS LSH (Lyon)
emmanuel.renault@ens-lsh.fr

Depuis l'ouvrage d'Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung* (1992), et l'article de Charles Taylor, intitulé «The Politics of Recognition» (1992), différentes tentatives ont été faites pour thématiser les conflits sociaux et politiques en termes de reconnaissance. Dans l'article de Taylor, et plus encore dans l'ouvrage de Honneth, Hegel jouait un rôle central. Mais la seule comparaison des fins poursuivies par ces deux auteurs, élaborer une «grammaire morale des conflits sociaux» d'une part, et définir des conditions de légitimité de revendications ayant trait à la survivance culturelle d'autre part, suffit à montrer que la référence à Hegel peut être de différentes natures. Par ailleurs, le débat contemporain sur la reconnaissance prend également en considération des modèles non hégéliens : le modèle bourdieusien des luttes symboliques¹, le modèle de l'économie de l'estime développé par Philip Pettit², ou encore le modèle dualiste, d'inspiration weberienne, proposé par Nancy Fraser³. En outre, le sens des références à Hegel est lui-même objet de controverse. Certains auteurs, comme Paul Ricoeur, reprochent ainsi à Honneth de s'appuyer sur un modèle par trop hégélien. D'autres, comme Judith Butler, considèrent la philosophie hégélienne comme un révélateur des insuffisances

-
1. Pour une discussion critique de ce genre d'approche, voir Olivier Voirol, 2004, «Reconnaissance et méconnaissance : sur la théorie de la violence symbolique», *Informations sur les sciences sociales*, vol. 43, n° 3, p. 403-433.
 2. Pour une présentation critique, voir Christian Lazzeri, 2006, «Qu'est-ce que la lutte pour la reconnaissance?», dans *Conflit, confiance*, sous la dir. de Robert Damien et Christian Lazzeri, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, p. 343-388.
 3. On trouve une défense des perspectives ouvertes par ce modèle chez Estelle Ferrarese, 2004, «La reconnaissance, le tort et le pouvoir», dans *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, sous la dir. de Nancy Fraser, Paris, La Découverte, p. 159-177.

des politiques de la reconnaissance⁴. Il n'est donc pas inutile de se demander en quoi consiste précisément le modèle hégélien de la reconnaissance et à quelles valeurs il peut prétendre.

Il n'y a certes ni conception univoque ni théorie complète de la reconnaissance chez Hegel, mais seulement un ensemble d'analyses relatives à ce thème dans *Le Système de l'éthicité*, les *Philosophies de l'esprit* d'Iéna, la *Phénoménologie de l'esprit*, les *Principes de la philosophie du droit* et l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*⁵. La diversité des approches du thème autorise différents usages de Hegel. Néanmoins, on peut considérer que l'analyse proposée dans la *Phénoménologie*, parce qu'elle constitue la version définitive (reprise dans ses grandes lignes par l'*Encyclopédie*) et publiée (contrairement aux autres textes d'Iéna), constitue le cœur de ce qui peut légitimement être considéré comme le modèle hégélien de la reconnaissance. On lui accordera donc ici une attention toute particulière. Le texte de la *Phénoménologie* reformule des analyses antérieures et identifie des apories dont les solutions seront élaborées ultérieurement, de sorte qu'il faut le rapporter aux développements d'Iéna et aux thèmes des *Principes de la*

-
4. Le rapport du modèle hégélien avec le conflit et la domination tout particulièrement fait controverse. Ainsi, pour Paul Ricoeur (2004, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Seuil), le modèle hégélien de reconnaissance associerait trop étroitement reconnaissance et conflit, alors que, pour d'autres, il conduirait à méconnaître la nature de la conflictualité sociale en l'interprétant de façon forcée dans un horizon de réconciliation. (Robin Celikates, 2006, «Nicht versöhnt. Wo bleibt der Kampf im' Kampf um Anerkennung' ? » [Non réconcilié. Où réside le conflit dans la lutte pour la reconnaissance], dans *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*, sous la dir. de Georg Bertram, Robin Celikates, Christophe Laudou et David Lauer, Paris, L'Harmattan.) Pour certains auteurs, comme Judith Butler (2002, *La vie psychique du pouvoir*, Paris, Léo Scheer), le modèle hégélien mettrait à jour la solidarité de la reconnaissance avec la domination et la violence symbolique, alors que, pour d'autres, il montrerait comment les demandes de reconnaissance offrent un levier pour décrire et critiquer la domination et la violence symbolique. (Franck Fischbach, 1999, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, Presses universitaires de France, Conclusion.)
5. Georg F.W. Hegel, 1976, *Le Système de l'éthicité*, Paris, Payot; Georg F.W. Hegel, 1999, *Le premier système. La philosophie de l'esprit 1803-1804*, Paris, Presses universitaires de France; Georg F.W. Hegel, 1984, «Philosophies de l'esprit (1805-1806)», dans *La naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, sous la dir. de Jacques Taminiaux, Paris, Payot, p. 189-294; Georg F.W. Hegel, 2006, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin; Georg F.W. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Presses universitaires de France; et Georg F.W. Hegel, 1986, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Vrin, t. 2.

Résumé. Cet article poursuit un double objectif. D'une part, il traite des principes de la conception de la reconnaissance proposée dans le chapitre IV-A de la *Phénoménologie de l'esprit*. D'autre part, il s'interroge sur les conséquences de cette conception pour la philosophie sociale et politique contemporaine. Le premier objectif conduit à analyser l'architecture du chapitre IV-A et la manière dont les développements de la *Realphilosophie* d'Iéna sont reformulés. Le second objectif passe par un examen des débats contemporains relatifs à l'épistémologie de la reconnaissance, au rôle du conflit dans les relations de reconnaissance et à la fonction de la reconnaissance dans les rapports de domination.

Abstract. This article has two goals. On the one hand, it deals with the principles of the conception of recognition in Chapter IV-A of the *Phenomenology of Spirit*. On the other hand, it deals with the consequences of this conception for contemporary social and political philosophy. The first goal requires an analysis of the architecture of chapter IV-A and a study of the reformulations of what is said about recognition in Iena's *Realphilosophie*. The first goal gives the opportunity to take into account contemporary debates about epistemology of recognition, about the role of conflicts in recognitive relations, and about the function of recognition in domination relations.

*philosophie du droit*⁶ pour trancher entre les trois interprétations concurrentes qui en sont proposées: théorie de l'anthropogénèse⁷, théorie de l'intersubjectivité sociale⁸, ou théorie néo pragmatiste

6. Pour une défense de cette méthode d'interprétation, voir Fischbach, *Fichte et Hegel...*, op. cit.; Robert R. Williams, 1997, *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, University of California Press. On peut la contester en soulignant l'hétérogénéité des problématiques de la philosophie sociale d'Iéna et de l'analyse phénoménologique de la conscience. C'est ce que font aussi bien Axel Honneth (2000, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, chap. 3) et Robert B. Pippin (1989, *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, chap. 7), en valorisant la première problématique chez le premier, et la seconde chez le dernier.
7. Alexandre Kojève, 1947, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard.
8. Ernst Tugendhat, 1995, *Conscience de soi et autodétermination*, Paris, Armand Colin; Andreas Wildt, 1982, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption* [Autonomie et reconnaissance. La critique hégélienne de la moralité à la lumière de sa réception de Fichte], Stuttgart, Klett-Cotta, p. 349 ss.; Ludwig Siep, 1992, «Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel» [Sur la dialectique de la reconnaissance chez Hegel], dans *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus* [Philosophie pratique dans l'idéalisme allemand], sous la dir. de Ludwig Siep, Frankfurt/Main, Suhrkamp. C'est en s'appuyant sur Wildt et Siep que Honneth a construit son actualisation (intersubjectiviste) du modèle hégélien de la reconnaissance.

de la liberté⁹. C'est la démarche qui sera adoptée ici pour examiner successivement le sens des analyses hégéliennes relatives à la reconnaissance, au conflit et à la domination.

Dans le chapitre IV-A de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel commence par exposer le « pur concept de reconnaissance » qui constitue à la fois une définition de la reconnaissance et un relevé des exigences qui doivent être remplies pour obtenir une reconnaissance satisfaisante. Il explique ensuite comment ce concept surgit à la conscience de la façon la plus immédiate qui soit : par l'intermédiaire d'une lutte à mort. À l'issue de cette lutte, un rapport entre domination et servitude se constitue qui institue une relation de reconnaissance incompatible avec les exigences de la reconnaissance. Sur chacun de ses trois points – définition de la reconnaissance, lutte de reconnaissance, domination et servitude –, Hegel a défendu des thèses particulières qui permettent d'identifier la nature du modèle hégélien de la reconnaissance et de préciser la manière dont il peut être mobilisé dans les débats contemporains en philosophie politique et en sciences sociales.

LE PUR CONCEPT DE RECONNAISSANCE

Que faut-il entendre par « pur concept de la reconnaissance¹⁰ » ? Hegel commence par constater qu'« il y a une conscience de soi pour une autre conscience de soi, tout d'abord de façon immédiate¹¹ ». Il suggère ainsi que le fait que je sois un élément de

-
9. Robert B. Pippin, 2000, « What is the Question for Which Hegel's Theory of Recognition is the Answer? », *European Journal of Philosophy*, vol. 8, n° 2, p. 155-172 ; Terry Pinkard, 1996, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, chap. 3 ; John McDowell, 2006, « The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of "Lordship and Bondage" in Hegel's *Phenomenology* », dans *Hegel: New Directions*, sous la dir. de Katerina Deligiorgi, Montréal/Kingston, McGill/Queen's University Press, p. 33-48 ; et Robert B. Brandom, 2009, « La structure du désir et de la reconnaissance : conscience de soi et autodétermination », dans *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : lectures contemporaines*, Paris, Presses universitaires de France, p. 17-52. Sur les interprétations néo-pragmatistes de Hegel, voir plus généralement *Philosophie*, 2008, n° 99 : « Hegel pragmatiste ? ».
 10. Sur la fonction architectonique du pur concept de reconnaissance, voir Pierre-Jean Labarrière, 1979, *La phénoménologie de l'esprit de Hegel. Introduction à une lecture*, Paris, Aubier, p. 152 ss.
 11. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 201. Le texte de l'*Encyclopédie* indique plus clairement qu'il s'agit de désigner une conscience d'autrui et du fait qu'autrui me prend pour objet : « il y a une conscience de soi pour une autre conscience de soi, tout d'abord de façon immédiate, en tant qu'un autre est pour un autre » (§ 430).

l'univers cognitif d'autrui (de sa conscience) est une donnée de mon univers cognitif (de ma conscience et de ma conscience de soi). En d'autres termes, autrui n'est pas donné comme une simple altérité («comme une autre essence»), mais comme une autre conscience de soi («soi-même dans l'autre»), et comme une autre conscience de soi qui influe sur les modalités de ma connaissance de moi-même. Il importe de relever ici que, contrairement à Fichte, Hegel présuppose l'intersubjectivité au lieu de chercher à la construire, et le problème qu'il se pose n'est pas celui de la possibilité de la reconnaissance d'autrui, mais celui de la reconnaissance par autrui¹².

Hegel précise ensuite que c'est seulement par la reconnaissance d'autrui qu'un individu peut accéder à une véritable conscience de soi, ou à la «vérité» de la conscience de soi. Le terme de «conscience de soi» ne désigne pas ici la conscience de soi formelle qui définit toute conscience, en tant que la conscience distinguant son propre savoir des objets de son savoir et se sachant elle-même distincte de ces objets¹³. Il désigne bien plutôt la conscience par l'esprit individuel de son essence et de sa valeur. La question de la «vérité de la conscience de soi» est en effet celle de la connaissance de ce qui constitue l'essence de l'esprit, à savoir la liberté, et, plus précisément, la connaissance de ce qui constitue la véritable nature de la liberté. La thèse défendue par Hegel à ce propos est que toute conscience de soi a une *certitude* de sa liberté, mais que c'est seulement dans un rapport de reconnaissance qu'elle peut élever cette certitude à la *vérité*. Comme nous le verrons, la reconnaissance est une condition nécessaire mais non suffisante de cette élévation.

Le problème que le rapport de reconnaissance permet de résoudre tient à l'articulation des moments universel et particulier de la liberté. Toute volonté singulière donne une signification universelle (ou absolue) à ses contenus particuliers (ou aux buts qu'elle poursuit), mais elle ne comporte nécessairement ni le type d'universalité et d'articulation de l'universalité et de la particularité qui caractérise la véritable liberté, ni le type de connaissance de la liberté que présuppose cette liberté. La thèse de Hegel est que c'est seulement par l'intermédiaire d'autrui que je peux obtenir la certitude que mes actions peuvent effectivement prétendre à une valeur universelle et que les prétentions à la validité que je leur accorde ne relèvent pas seulement d'une absolutisation arbitraire.

12. Fischbach, *Fichte et Hegel...*, p. 72-75.

13. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 127: «la conscience est, d'un côté, conscience de l'objet, de l'autre, conscience d'elle-même».

Pour que la reconnaissance puisse remplir cette fonction, un certain nombre de conditions sont requises. Hegel les formule négativement en référence au désir. Tant que je me contente de donner une valeur absolue à mes désirs, j'interdis à autrui de trouver dans mon comportement la conscience de sa liberté (je le réduis par mon comportement à une « chose vivante »), en même temps que je l'empêche d'attribuer une valeur universelle à mes actions et ainsi de me reconnaître (comme une « conscience de soi » et non une « chose vivante »). Pour qu'il y ait reconnaissance d'une conscience de soi par une autre, il faut donc que chaque conscience de soi nie la finité de sa propre action (la particularité de ses désirs) en affirmant l'infinité de sa volonté (en y affirmant une valeur universelle qui puisse être reconnue comme telle par une autre conscience de soi). Il faut en outre que chaque conscience de soi nie la particularité de l'autre conscience de soi en se rapportant pratiquement à elle non comme à un simple objet de désir, mais comme à une conscience de soi universelle. D'où la totale symétrie et la totale réciprocité de la reconnaissance¹⁴ : chaque conscience se voit confirmée dans son universalité par le comportement universel de l'autre conscience à son égard au moment même où elle confirme la vérité du comportement de l'autre à son égard en niant sa propre particularité. Telle est la structure qui définit chez Hegel le « pur concept de la reconnaissance¹⁵ ».

Chez Hegel, le concept de reconnaissance est donc indissociablement descriptif et évaluatif : descriptif parce qu'il désigne un certain type de rapport entre les consciences ; évaluatif parce qu'il fixe un objectif qui ne peut être atteint qu'en satisfaisant un certain nombre d'exigences (elles ne seront pas satisfaites avant le chapitre VI-C). Ce « pur concept de reconnaissance » soulève donc deux problèmes distincts : celui de l'épistémologie de la reconnaissance et celui de l'objectif qui sous-tend sa composante évaluative.

Quelle est l'épistémologie implicite du « pur concept de reconnaissance », en d'autres termes, quelles sont les différentes opérations intellectuelles et pratiques qu'il présuppose¹⁶ ? Le concept de reconnaissance se caractérise ainsi : il est fondamentalement

14. *Ibid.* : « Le mouvement est donc sans réserve le mouvement doublé des deux consciences de soi. Chacune voit l'autre faire la même chose que ce qu'elle fait ; chacune fait elle-même ce qu'exige l'autre, et elle fait par conséquent aussi ce qu'elle fait seulement pour autant que l'autre fait la même chose ; l'agir unilatéral de l'une serait inutile parce que ce qui doit se produire ne peut se réaliser que par l'agir des deux. »

15. *Id.*, p. 203.

16. Pour un état du débat contemporain sur l'épistémologie de la reconnaissance, voir Heikki Ikäheimo, 2002, « On the Genus and Species of Recognition », *Inquiry*, vol. 45, n° 4, p. 447-462.

relationnel et il est constitué d'un ensemble complexe d'identifications, d'évaluation, d'attentes et de comportements. Tout d'abord, le concept de reconnaissance définit une relation entre deux individus. Cette relation est tout à la fois intellectuelle et pratique. En sa composante intellectuelle, elle suppose des opérations identificatoires (l'identification d'un être-là à un *alter ego* et de son comportement à l'expression d'une évaluation à mon égard) et évaluatives (évaluation d'autrui comme quelque chose de plus qu'un simple être de désir). En sa composante pratique, elle suppose l'expression d'une évaluation à mon égard dans un comportement d'autrui, ainsi qu'une négation de la particularité de mes mobiles dans mon propre comportement. Enfin, le concept de reconnaissance est relationnel au sens particulier où, comme nous l'avons dit, ces opérations intellectuelles (cognitives-évaluatives) et pratiques (morales et expressives) doivent être réciproques.

Ajoutons que la relation de reconnaissance suppose l'existence d'attentes de reconnaissance. Hegel affirme bien que la reconnaissance est d'abord l'objet d'une visée: «la conscience de soi doit viser à supprimer l'autre essence subsistante par soi, pour devenir par là certaine d'elle-même comme de l'essence¹⁷.» Tout le problème est bien qu'autrui est l'objet d'une attente de reconnaissance qui peut être satisfaite ou ne pas l'être. En ce sens également, le concept hégélien de reconnaissance est relationnel: il suppose qu'il ne puisse y avoir reconnaissance sans adéquation entre des attentes de reconnaissance d'une part, et ce que l'on peut appeler des effets de reconnaissance d'autre part. Il en résulte notamment qu'une reconnaissance ne peut pas être octroyée unilatéralement, thèse que Hegel entend en un sens fort en affirmant que la valeur de la reconnaissance dépend des efforts réalisés pour l'obtenir. C'est ainsi qu'il avance, à propos de la reconnaissance juridique, que «désigner un individu comme une personne est une expression du mépris¹⁸». Dans son esprit, c'est seulement si je cherche à faire reconnaître ma liberté par mes actes qu'il est possible de conférer une valeur à la reconnaissance de ma liberté. C'est en ce sens également que doit être interprétée l'affirmation suivante: «l'individu qui n'a pas risqué sa vie peut bien être reconnu comme une personne, mais il n'a pas atteint la vérité de cet être reconnu qui est d'être reconnu comme une conscience de soi subsistante par soi¹⁹.»

Pour continuer à préciser le sens du modèle hégélien de reconnaissance, voyons comment les principes de cette épistémologie de la reconnaissance permettent de prendre parti dans les débats

17. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 202.

18. *Id.*, p. 417.

19. *Id.*, p. 204-206.

contemporains²⁰. Un premier sujet controversé concerne les effets de reconnaissance : faut-il considérer que seuls des individus peuvent produire des effets de reconnaissance²¹, ou peut-on également considérer que des institutions produisent par elles-mêmes de tels effets (par elles-mêmes et non pas seulement en conditionnant des comportements particuliers)²² ? L'importance que le concept de reconnaissance joue dans la théorie hégélienne de l'éthicité (dans les *Principes de la philosophie du droit*), de même que les échecs répétés des consciences de soi à établir de véritables relations de reconnaissance hors du cadre institutionnel d'une éthicité rationnelle (dans la *Phénoménologie de l'esprit*), conduisent à penser que le modèle hégélien de reconnaissance retient la seconde hypothèse²³.

Une deuxième controverse concerne la nature des attentes de reconnaissance. L'usage légitime du concept de reconnaissance ne s'applique-t-il qu'aux demandes expresses de reconnaissance (auquel cas les théories de la reconnaissance ne doivent traiter que des « revendications » de reconnaissance, comme chez Nancy Fraser et dans les théories de la « politique de la reconnaissance »), ou peut-on également présupposer l'existence d'attentes de reconnaissance tacites (auquel cas on pourra aller jusqu'à concevoir les attentes de reconnaissance comme des contraintes normatives pesant sur toutes les interactions, comme chez Axel Honneth) ? Même si les « visées » de reconnaissance ne sont explicitement thématiques par Hegel qu'en termes d'effort conscient, il est clair que sa conception relationnelle de la reconnaissance d'une part, et la manière dont il conçoit les revendications de reconnaissance comme le résultat d'un sentiment de non reconnaissance d'autre part, présupposent l'existence d'attentes tacites de reconnaissance :

-
20. Notons que dans cette conception relationnelle de la reconnaissance, un certain nombre de conceptions de la reconnaissance sont exclues. Par exemple, lorsque l'on entend la reconnaissance au sens de la gratitude, ou au sens du don, comme chez certains auteurs francophones (cet usage conceptuel s'appuie sur une spécificité de la langue française), on désigne un acte qui est identifié comme « reconnaissance » sans qu'il corresponde nécessairement à une attente de reconnaissance, même si, dans certains cas, on sort du cadre de la compréhension hégélienne de la reconnaissance et des débats qui se développent en son sein.
21. Axel Honneth, 2006, « La reconnaissance comme idéologie », dans *La société du mépris*, Paris, La Découverte, p. 245-274.
22. Pour une discussion plus détaillée, voir Emmanuel Renault, 2009 [à paraître], « Theory of Recognition and Critique of Institutions », dans *Honneth's Critical Theory of Recognition*, sous la dir. de Daniele Peterbridge, Dordrecht, Brill.
23. Sur ce point, voir Emmanuel Renault, 2001, « Identité et reconnaissance chez Hegel », *Kairos*, n° 17, p. 185-201.

il faut en effet admettre une attente de reconnaissance préalable pour rendre compte du surgissement d'un sentiment de non-reconnaissance.

Une troisième controverse est relative au rapport des attentes de reconnaissance avec le comportement pratique. Différentes questions se posent à ce propos. Tout d'abord, on peut se demander si les attentes de reconnaissance portent (principalement ou exclusivement) sur les propriétés intrinsèques d'un individu (sur son être) ou sur ses actes (sur son faire). À cette question descriptive s'ajoutent des questions normatives. Que doit-on chercher à faire reconnaître : est-ce notre être indépendamment de nos actes, notre être par nos actes, ou bien simplement la valeur de nos actes ? Tant que ces questions sont considérées du point de vue strictement psychologique, il est aisé d'y répondre. Il est clair en effet que les attentes de reconnaissance prennent toutes les formes possibles. Il est moins facile de déterminer quelles sont les formes de reconnaissance légitimes ou satisfaisantes²⁴. Sans doute une réponse hégélienne devrait-elle mobiliser les deux principes suivants : c'est par l'intermédiaire de nos actes que nous devons chercher à faire reconnaître la valeur de notre être dans la mesure « l'être vrai de l'homme est bien plutôt son acte »²⁵ ; mais la reconnaissance véritable de notre être est toujours impossible à faire reconnaître directement par nos actes ou par les discours qui les accompagnent (chap. V-A, c ; V-C, a), en raison de l'irréductible particularité de l'agir et de son hétérogénéité à l'universalité revendiquée dans le discours. Du point de vue éthique de l'effort vers la reconnaissance, seule une reconnaissance indirecte et négative est possible, de sorte que l'expérience du mal et son pardon constitue la forme de reconnaissance la plus haute (chap. VI-C, c). Comme le confirmeront les *Principes de la philosophie du droit*, c'est seulement du cadre institutionnel d'une *éthicité* rationnelle qu'une reconnaissance directe et positive est possible, mais il ne s'agit plus tant alors d'une reconnaissance éthique que d'une reconnaissance sociale et politique²⁶.

24. C'est là notamment l'un des points de divergence entre les approches de Dejours et de Honneth. Voir à ce propos Christophe Dejours, 2007, « Psychanalyse et psychanalyse du travail : ambiguïté de la reconnaissance », dans *La quête de reconnaissance*, sous la dir. d'Alain Caillé, Paris, La Découverte, p. 58-70. Pour une comparaison des approches de Honneth et de Dejours, voir Emmanuel Renault, 2007, « Reconnaissance et travail », *Travailler*, n° 18, p. 119-135.

25. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 301.

26. Ou, si l'on préfère, d'une reconnaissance comme « homme » et comme « citoyen ». Voir à ce propos Fischbach, *Fichte et Hegel...*, p. 80 ss.

Les autres débats d'ordre épistémologique concernent le rapport de la conscience et de la conscience de soi, ainsi que le lien des dimensions intellectuelles et pratiques de la reconnaissance, autant de questions qui posent directement le problème des objectifs poursuivis par le chapitre IV-A. Comme nous l'avons déjà indiqué, on trouve sur ce point de profondes divergences. Trois grandes hypothèses interprétatives s'affrontent à propos du problème que Hegel cherche à résoudre : anthropogénèse, conception intersubjectiviste de la conscience de soi ou théorie néo-pragmatiste de la liberté.

Certes, dans le chapitre IV-A, l'intersubjectivité est donnée d'emblée, et le fait de la conscience de soi est lui aussi déjà donné avant l'intersubjectivité : non seulement la conscience de soi formelle est une composante structurelle de la conscience, mais la conscience que l'individu a de sa propre liberté est déjà donnée comme une certitude, le problème étant de savoir comment l'élever à la vérité. La fonction de la reconnaissance n'est pas tant de constituer une conscience de soi (comme le souligne à juste titre Robert B. Pippin) que produire une modification de la conscience de soi qui la fasse passer d'une conception inadéquate à une conception adéquate de la liberté²⁷.

Ajoutons que le concept de reconnaissance désigne à la fois une composante de la conscience adéquate de la liberté et un désir (de se voir reconnu par autrui) qui engage l'individu dans des expériences sans lesquelles il ne pourrait acquérir cette conscience adéquate. C'est en cherchant à vérifier au moyen de la reconnaissance d'autrui la validité de sa conception de la liberté qu'il va en effet être conduit à modifier cette dernière. Le ressort du désir de reconnaissance est que la certitude immédiate que chaque conscience a de la valeur absolue de sa liberté est susceptible d'être remise en cause par une autre conscience : « Chacune de ces consciences est bien certaine d'elle-même, mais non pas de l'autre, et c'est pourquoi sa propre certitude n'a encore aucune vérité. » D'où l'effort pour se faire reconnaître par autrui, un effort qui peut conduire jusqu'à la lutte : « Il leur faut s'engager dans cette lutte, car il leur faut élever la certitude qu'elles ont d'elles-mêmes, d'être pour-soi, à la vérité, en l'autre et en elles-mêmes²⁸. »

27. Comme on le voit clairement dans la transition entre la lutte à mort et les rapports du maître et du serviteur : « Dans la conscience de soi immédiate, le Moi en sa simplicité est l'objet absolu, lequel est cependant pour nous ou en soi la médiation absolue et a la subsistance par soi persistante pour moment essentiel. La dissolution de cette unité simple dont il vient d'être question est le résultat de la première expérience. » (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 206.)

28. *Ibid.*, p. 204.

Tout le problème est d'interpréter cette vérification par la reconnaissance. Dans le débat contemporain, deux modèles peuvent prétendre proposer une réponse pertinente. Dans la logique des interprétations intersubjectivistes, dont Axel Honneth est le principal représentant aujourd'hui, c'est parce que la conscience de mon droit à la liberté est intersubjectivement constituée qu'elle est intersubjectivement vulnérable, de sorte que la présence d'autrui fait surgir une attente de confirmation: vérification signifie alors *validation intersubjective* de la conscience que j'ai de la valeur de ma liberté²⁹. Dans la logique de l'interprétation néo-pragmatiste, dont Robert B. Pippin est aujourd'hui l'un des principaux représentants, c'est parce qu'autrui émet une prétention à la satisfaction de ses désirs égale à la mienne qu'il me place en situation de justifier mes actes et me pose en agent cherchant à faire reconnaître par lui mes raisons d'agir: vérification signifie alors *justification* de mon *engagement* dans l'action³⁰.

Cette divergence d'interprétation se répercute sur la manière dont les attentes de reconnaissance sont conçues. Chez Robert B. Pippin, reconnaissance signifie fondamentalement reconnaissance par autrui de la légitimité d'une prétention normative fondée dans des normes ayant validité sociale³¹. Les attentes de reconnaissance se définissent à l'intérieur d'un espace des raisons, c'est-à-dire à l'intérieur du jeu social consistant à donner et à demander des raisons dans un cadre normatif partagé. Chez Axel Honneth, au contraire, les attentes de reconnaissance sont fondées dans la structure intersubjective de l'identité, de sorte qu'elles fondent des exigences fondamentales pouvant être opposées aux effets de reconnaissance institutionnels. D'un point de vue historiographique, la limite de l'interprétation de Robert B. Pippin tient au fait que, dans son dispositif interprétatif, le lien hégélien entre «reconnaissance», «lutte» et «blessures morales» semble disparaître. Cette limite affecte également la capacité d'un tel modèle à offrir des ressources fécondes pour l'analyse sociologique et politologique des conflits de reconnaissance et de leurs liens avec la domination³².

29. Même si A. Honneth n'a pas développé cet argument à partir de la *Phénoménologie de l'esprit*, il semble possible de le faire, comme le remarque Ludwig Siep (2009, «Le mouvement de la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit*», *La Phénoménologie de l'esprit: lectures contemporaines*, Paris, Presses universitaires de France, p. 201-204).

30. Pippin, «What is the Question...», p. 157, 163.

31. *Id.*, p. 161.

32. Sur ce point, voir dans ce numéro de *Politique et sociétés*, l'article de Jean-Philippe Deranty, «La reconnaissance hégélienne et ses enjeux pour la philosophie sociale et politique contemporaine».

LUTTE À MORT ET LUTTES DE RECONNAISSANCE

Le concept de reconnaissance est presque spontanément associé chez Hegel au thème de la « dialectique du maître et de l'esclave » et à la manière dont il a été interprété par Alexandre Kojève comme le cœur de la philosophie hégélienne. Pourtant, bien loin de constituer un texte autonome, le passage le plus célèbre de la *Phénoménologie de l'esprit* ne porte en fait que sur les formes de réalisation les plus immédiates et les plus imparfaites du « pur concept de reconnaissance ». En outre, l'affrontement par lequel passe le « procès de reconnaissance » est une « lutte à mort » entre des consciences de soi encore égales, et non entre un maître et un serviteur (*Knecht*, qui n'est pas seulement un esclave).

Intervenant à la suite de la présentation du « pur concept de reconnaissance », et présentée comme sa réalisation la plus immédiate, la lutte de reconnaissance résulte du fait que deux consciences « entrent en scène » « immédiatement », comme « des consciences plongées dans l'être de la vie »³³. Parce que chacune attribue une valeur absolue à sa propre particularité, elles se rapportent l'une à l'autre comme à de simples objets de désir et remettent ainsi en cause la certitude qu'a l'autre de sa propre absoluité. Pour vérifier cette certitude remise en question, elles s'engagent dans un mouvement de négation réciproque de leur propre naturalité. L'effort pour obtenir la reconnaissance conduit à une « lutte à la vie et à la mort », au sens d'une lutte risquant une double négation de la vie : la négation de la vie de l'autre qui me réduit à une chose vivante (un simple objet de désir), la négation de ma propre particularité de chose vivante lorsque je mets en jeu ma propre vie dans la lutte³⁴.

Dans la mesure où il est assez clair que Hegel schématise ici des analyses développées dans le *Système de la vie éthique* et les *Philosophies de l'esprit* d'Iéna³⁵, essayons de préciser les étapes de la séquence qui conduit à la lutte en nous appuyant sur la *Philoso-*

33. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 203.

34. *Id.*, p. 204 : « la présentation de soi-même comme de la pure abstraction de la conscience de soi consiste pour le Soi qu'on est, à se montrer comme pure négation de son mode d'être objectif, ou à montrer qu'on n'est lié à aucun être-là déterminé, qu'on n'est absolument pas lié à la singularité universelle de l'être-là, pas lié à la vie. Cette présentation est l'agir double : l'agir de l'autre et l'agir par soi-même. Dans la mesure où c'est l'agir de l'autre, chacune vise la mort de l'autre. Mais est aussi présent ici le second agir, l'agir par soi-même, car le premier inclut en lui le fait d'exposer sa propre vie. »

35. Pour une synthèse des développements d'Iéna, voir Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, chap. 2 et 3.

phie de l'esprit de 1805/1806 (la version immédiatement antérieure à celle de la *Phénoménologie*). Hegel y décrit la situation où un individu, par simple affirmation de ses désirs, lèse la possession d'un autre individu (ou l'exclut de la possession). Ce dernier est atteint non pas dans sa possession, mais dans sa conscience de soi, il est « l'offensé » (*der Beleidigte*)³⁶. À l'offense, il réagit par l'intermédiaire d'une destruction de la propriété de l'autre, destruction destinée à lui faire prendre conscience de la réalité de l'offense et à le forcer à prendre sa propre existence en compte³⁷. Mais pour exister vraiment comme une conscience de soi « dans le savoir de l'autre », il doit s'imposer à lui non pas seulement comme un individu luttant pour le respect de choses matérielles possédées, mais comme volonté absolument libre, de sorte qu'il doit engager l'offenseur dans un défi à la vie et à la mort³⁸.

Le référent historique de cette analyse est assez évident. Il est clair en effet que cette séquence décrit la dynamique par laquelle une blessure morale conduit un individu à provoquer un autre individu en duel pour défendre son honneur. *La Philosophie de l'esprit* de 1805/1806 apporte d'autres éclaircissements. Il est intéressant, en effet, que dans cette version de même que dans celle 1803/1804, Hegel souligne que c'est en mettant la vie de l'autre en jeu, et non pas en mettant sa propre vie en jeu, que l'offensé tente d'imposer la prise en compte de son honneur. L'offensé ne cherche pas à prouver qu'il vaut mieux qu'une possession (un « être-là ») en mettant sa propre vie (son « être-là ») en jeu. Il tente au contraire de prouver la réalité de son honneur en indiquant à l'offenseur que l'offense fonde un droit absolu non pas seulement sur toutes les choses appropriables, mais également sur la vie d'autrui. C'est seulement *pour nous* que cette lutte est une mise en jeu de sa propre vie, et qu'elle est même sa vérité, en tant qu'occasion pour la conscience offensée de prendre conscience de sa véritable liberté³⁹.

36. Georg W.F. Hegel, 1987, *Jenaer Systementwürfe III [Esquisse de système, III]*, Meiner, Hamburg, p. 201.

37. *Ibid.* : « Il détériore quelque chose – une annihilation comme celle du désir, pour se donner à soi son sentiment de soi, mais non pas son sentiment de soi vide, bien plutôt en posant son soi dans le se-savoir de l'autre. »

38. *Id.*, p. 202 : « Mais pour que l'être pour soi vaille comme absolu, il doit s'exposer soi-même comme absolu, comme volonté, c'est-à-dire comme un être pour soi pour lequel ce n'est plus son être-là qui était en sa possession mais cet être pour soi qui est le sien et qui est su. »

39. *Id.*, p. 203 : « En tant que conscience, il semble que c'est la mort de l'autre qui est en jeu, mais c'est la sienne propre – c'est un suicide en tant qu'il s'expose au danger. »

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le modèle reste manifestement celui d'une lutte d'honneur résultant d'une blessure morale. À la fin du chapitre VI-C, c), le refus de la reconnaissance est présenté comme producteur de «blessures de l'esprit⁴⁰», de blessures pouvant conduire à «la plus grande révolte de l'esprit⁴¹». Hegel est bien le théoricien des blessures morales qui résultent du déni de reconnaissance et des révoltes qui peuvent s'ensuivre. C'est manifestement parce qu'une telle blessure morale accompagne la mise en question de la valeur absolue de ma liberté par autrui, que cette expérience négative a une force motivationnelle telle qu'elle peut me conduire jusqu'à mettre en jeu la vie d'autrui, et par là même ma propre vie. Autant de thèmes dont le schéma interprétatif de Robert B. Pippin rendra difficilement compte. En effet, il ne s'agit manifestement pas seulement ici d'honorer les prétentions normatives autorisées par des normes instituées. Pour rendre compte des dynamiques pratiques du déni de reconnaissance, il faut saisir le déni de reconnaissance comme une expérience dotée d'un potentiel cognitif tout autant que d'une dimension affective, ce que se propose Axel Honneth en expliquant que l'expérience du déni de reconnaissance permet d'effectuer un retour de réflexion sur des attentes de reconnaissance implicites, en même temps qu'elle fait surgir un sentiment d'injustice⁴².

La forme de lutte qui résulte du déni de reconnaissance dans le chapitre IV-A elle aussi est comparable à celle que décrit la *Philosophie de l'esprit* de 1805/1806. Mais elle est reformulée dans la logique de la réciprocité de la reconnaissance et dans une théorie de la prise de la conscience de la liberté. D'une part, la logique réciproque de la reconnaissance implique que ce qu'une conscience de soi tente de faire sur l'autre (la tuer), celle-ci doit également le faire sur elle-même (mettre sa vie en danger). D'autre part, réinterprétée comme tentative de confirmation de la certitude de l'absoluité de la liberté, la lutte est décrite comme une prise de conscience mutuelle de la liberté: «le rapport des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se prouvent à elles-mêmes et l'une à l'autre, à travers la lutte à la vie et à la mort, leur vérité⁴³».

À première vue, il pourrait sembler que c'est en mettant en jeu ma propre vie que je cherche à prouver à autrui ma liberté, ce qui signifierait qu'à l'inverse de la situation décrite dans la *Philosophie de l'esprit* de 1805-1806, la lutte n'a pas tant pour objectif la mise en danger de la vie d'autrui, mais de ma propre vie. Cependant,

40. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 441.

41. *Id.*, p. 440.

42. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, chap. 5.

43. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 204.

le comportement à l'égard de l'autre conscience de soi est bien décrit par Hegel suivant la logique de la lutte d'honneur. Ses motivations sont même présentées par la nécessité de le supprimer en tant qu'origine du déni de reconnaissance: «chaque individu doit nécessairement viser à la mort de l'autre [...], car l'autre ne vaut pas plus, à ses yeux, que lui-même [...]; l'autre est une conscience qui [...] a le caractère d'un étant; il lui faut intuitionner son être-autre comme pur être-pour soi ou comme absolue négation⁴⁴». C'est seulement parce que cette analyse de la lutte d'honneur est reformulée dans le cadre d'une théorie de la prise de conscience de la liberté que la question de la mise en danger par un individu de sa propre vie joue un rôle central. Et c'est *pour nous*, et pour nous seulement, que cette mise en danger constitue le moment fondamental. Si elle l'est, ce n'est pas tant parce qu'elle permet de prouver ma propre liberté à l'autre conscience de soi, mais parce qu'elle me permet de prendre conscience d'une nouvelle manière de l'absoluité de ma propre liberté⁴⁵. Et la mise en danger de ma propre vie n'est pas tant un moyen de confirmer la certitude de l'absoluité positive de ma liberté, qu'une occasion de prendre conscience de son absoluité véritable qui est une absoluité négative. Ce point apparaît clairement lorsque Hegel explique que la peur absolue (face à l'imminence de la mort) permet d'accéder à une conscience de soi plus haute que celle que la simple angoisse (liée à la mise en danger de la vie dans la lutte) rend possible: «si la conscience n'a pas enduré la peur absolue, mais seulement un peu d'angoisse, l'essence négative lui est restée quelque chose d'extérieur⁴⁶».

Le fait que la lutte dont il est question reste une lutte d'honneur prouve qu'elle n'est pas véritablement une lutte «pour» la reconnaissance. Deux réponses en effet sont possibles face au déni de reconnaissance. La première consiste à chercher à prouver ma valeur aux yeux de ceux qui ne la reconnaissent pas: en niant dans ma propre action, ma particularité naturelle au nom d'une exigence morale universelle et en cherchant à l'exprimer dans mes actes, par exemple; et si un tel effort est confronté à des obstacles, en s'engageant dans une lutte pour le faire aboutir. La seconde réponse consiste au contraire à agir sur le vecteur

44. *Id.*, p. 205.

45. *Id.*, p. 204: «Et c'est seulement par l'acte d'exposer sa vie que la liberté est prouvée en sa vérité, qu'il est avéré que, pour la conscience de soi, ce n'est pas l'être – pas le mode *immédiat* suivant lequel elle entre en scène, pas son immersion en l'expansion de la vie –, qui constitue l'essence, mais que, en elle, il n'y a rien de présent qui ne serait pour elle un moment disparaissant, qu'elle est un pur être-pour-soi.»

46. *Id.*, p. 210.

du déni de reconnaissance: soit en cherchant à transformer par contrainte son comportement (un argument qu'on trouvera dans l'*Encyclopédie*)⁴⁷, en le forçant par la violence à prendre ma propre existence en considération si le déni de reconnaissance passe par l'«invisibilisation» (c'est ce par quoi commence la lutte à mort en 1805/1806, lorsque je provoque l'offenseur pour exister «dans son savoir»), soit en cherchant à supprimer le vecteur du déni de reconnaissance, en cherchant à tuer l'offenseur dans une lutte à mort (lorsque je passe du simple défi au duel). La première réponse relève d'une logique réconciliatrice au sens où elle vise le rétablissement d'un rapport de reconnaissance à partir d'une lésion de la réciprocité de reconnaissance. Elle ne se déploie pas nécessairement dans l'élément de la lutte, mais si tel est le cas, les luttes de reconnaissance sont alors des luttes *pour* la reconnaissance. La seconde réponse relève d'une logique d'ordre agonistique dans la mesure où elle se déploie dans des luttes *de* reconnaissance qui, bien loin d'avoir la réconciliation pour *telos*, font du conflit une solution.

De même que la lutte ne permet pas d'obtenir une reconnaissance véritable dans la *Phénoménologie*, c'est bien par un effort éthique et réconciliateur (à travers l'expérience du mal et de son pardon) que les consciences parviennent à confirmer l'universalité de leur liberté tout en prenant conscience de sa nature véritable. Mais les luttes qui font suite au déni de reconnaissance, quant à elles, ne prennent pas la forme de luttes *pour* la reconnaissance, mais bien celle de luttes de reconnaissance d'ordre agonistique. Il n'est donc pas insignifiant que Hegel ait préféré parler de «lutte du reconnaître» (*Kampf des Anerkennens*) plutôt que de «lutte pour la reconnaissance» (*Kampf um Anerkennung*). On trouve dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* trois occurrences de *Kampf des Anerkennens*, pour une seule de *Kampf um Anerkennung*, les deux expressions étant absentes de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Ces questions philologiques ne sont pas sans incidences pour la pertinence sociologique et politologique du modèle hégélien. Un reproche souvent adressé à Axel Honneth, et au modèle hégélien par son intermédiaire, tient au fait que la problématique de

47. L'*Encyclopédie* conserve la primauté de la mort d'autrui: «Ce processus est une lutte; car moi, je ne peux pas me savoir dans l'autre comme moi-même, pour autant que l'autre est, pour moi, un autre être-là immédiat; je suis pour cette raison orienté vers la suppression de cette immédiateté qui est la sienne.» (§ 431) Ici une conscience de soi tente de forcer l'autre à abandonner sa naturalité pour le forcer à se comporter comme une conscience de soi universelle. La lutte n'a pas cette fonction immédiatement formatrice dans le chapitre IV-A.

la reconnaissance conduirait à toujours penser les luttes sociales dans l'horizon de leur réconciliation, en manquant ainsi le type de conflictualité particulier qui donnait par exemple son sens au concept de lutte de classe chez Marx et qui marque de nombreuses luttes sociales⁴⁸. Lorsque l'on reproche à Axel Honneth de donner une version des luttes de reconnaissance trop hégélienne en leur attribuant un ressort réconciliateur, on méconnaît sans doute la pensée de Hegel lui-même: les luttes de reconnaissance ne sont pas chez lui des luttes pour la reconnaissance. Peut-être faudrait-il plutôt reprocher à Axel Honneth de n'avoir pas distingué différentes formes de luttes de reconnaissance ?

La distinction de ces deux types de lutte de reconnaissance n'est pas seulement utile pour sa capacité à rendre compte de différentes formes de conflictualités sociale et politique et des conceptions ouvertement agonistiques de la reconnaissance, par exemple celle de Fanon⁴⁹, qui s'en inspirent. Elle permet également de répondre aux objections portant sur un lien supposé indissoluble de la reconnaissance et de la domination⁵⁰: l'exigence de reconnaissance ne conduit pas nécessairement à modeler les revendications dans le langage d'un maître dont on attendrait la reconnaissance, elle peut également conduire à transformer le cadre normatif qui produit le déni de reconnaissance ou qui en est solidaire. Ce type d'objection porte sans doute s'il est opposé au modèle néo-pragmatiste de la reconnaissance. Tant que la reconnaissance est conçue dans le cadre de l'activité consistant à donner et à demander des raisons, c'est-à-dire comme une validation intersubjective de la légitimité d'une affirmation ou d'un acte, il faut en effet présupposer, d'une part, qu'aucune conflictualité sociale n'est

48. Jean-Philippe Deranty, 2003, « Mésentente et lutte pour la reconnaissance. Honneth face à Rancière », dans *Où en est la Théorie critique*, sous la dir. d'Emmanuel Renault et Yves Sintomer, Paris, La Découverte, p. 185-199; Celikates, « Nicht versöhnt... », *op. cit.*

49. Voir la critique de Sartre dans Frantz Fanon, 1995, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil. 107-114. Pour des exemples d'analyse de lutte de reconnaissance agonistiques, voir Emmanuel Renault, « Le discours du respect », dans *La quête de reconnaissance*, sous la dir. d'Alain Caillé, Paris, La Découverte, p. 161-181 ; et Emmanuel Renault et Djemila Zeneidi, 2008, « Formes de reconnaissance conflictuelle: relations sociales, appropriation de territoire, culture et politique dans un groupe de punks squatters », dans *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, sous la dir. de Jean-Paul Payet et Alain Battegay, Lille, Presses universitaires du Septentrion, p. 193-200.

50. Conformément à la thèse deleuzienne suivant laquelle le désir de reconnaissance est toujours le désir que l'esclave a d'être reconnu par son maître. (Gilles Deleuze, 1962, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 11.)

irréductible et, d'autre part, que le cadre normatif institutionnalisé permet d'exprimer et de valider toutes les prétentions dignes d'être prises en considération. Mais, dans bien des cas, les luttes de reconnaissance entreprennent de transformer le cadre normatif dans lequel la reconnaissance sociale ou juridique est attribuée aux uns ou aux autres, cadre qui peut même faire obstacle à l'expression de revendications jugées légitimes, et ce genre d'expérience ne peut en aucun cas être réduit à une caractéristique propre à des expériences historiques dépassées⁵¹.

TRAVAIL ET DOMINATION

Mais pour expliciter plus précisément la nature du rapport entre reconnaissance et domination, il faut maintenant se tourner vers le troisième moment du chapitre IV-A, à savoir vers l'analyse du rapport de la domination et de la servitude. Ce qu'il faut entendre ici par *Herrschaft*, c'est bien la domination et non pas la maîtrise ou l'autorité, de même que *Knechtschaft* désigne bien la servitude et non pas simplement l'esclavage ou le service. La succession de la lutte à mort et de la relation de la domination et de la servitude se réfère manifestement aux théories antiques du droit d'esclavage et à leurs réinterprétations modernes dans le cadre de la traite des Noirs et de l'économie de plantations outre-Atlantique⁵². Mais les modèles historiques mobilisés par Hegel sont divers. Si *Knechtschaft* désigne l'esclavage antique lorsqu'il s'agit de décrire le passage de la lutte à la domination, lorsqu'il est ensuite question des perspectives de liberté ouvertes par le travail, c'est bientôt le conflit de la bourgeoisie laborieuse et de la noblesse oisive qui semble constituer le référent historique, et il n'est pas impossible que le thème de l'autoémancipation hors de la servitude soit également inspiré de la lutte victorieuse des Haïtiens⁵³.

Il est clair qu'en faisant suivre la lutte à mort par l'examen des relations entre domination et servitude, Hegel ne prétendait ni expliquer que la domination est la vérité de la reconnaissance, ni produire une théorie ou une critique de la domination. Néanmoins, il a donné quelques indications sur la manière dont le thème de la reconnaissance pourrait être utilisé dans une telle théorie et une

51. Sur ces questions, voir Emmanuel Renault, 2008, «Reconnaissance et subalternité», dans *Histoire et subjectivité*, sous la dir. d'Augustin Giovannoni et Jacques Guilhaumou, Paris, Kimé, p. 121-139.

52. Sur ces questions, voir Remo Bodei, 2007, «The Roots of Hegel's "Master-Slave Relationship"», *Critical Horizons*, vol. 8, n° 1, p. 33-46.

53. Sur ce point, Susan Buck-Morss, 2006, *Hegel et Haïti*, Paris, Lignes/Léo Scheer.

telle critique. En effet, si la domination succède à la lutte, c'est notamment parce qu'une fois la soumission acquise, la subordination n'a plus besoin d'être assurée par la force, la reconnaissance de la supériorité du dominant s'y étant substituée. Ainsi, la domination est-elle fondée indissociablement sur la violence et sur la reconnaissance, mais sur une reconnaissance inégalitaire et en ce sens insatisfaisante. Si l'on souhaitait transcrire ces remarques dans des débats contemporains, il faudrait rapprocher Hegel des auteurs qui considèrent que les rapports de domination consistent en des rapports de reconnaissance hiérarchisés qui eux-mêmes transcrivent symboliquement une violence (Bourdieu)⁵⁴, plutôt que de ceux qui soutiennent que la domination peut donner lieu à une instrumentalisation des attentes universelles de reconnaissance (Honneth)⁵⁵. Mais il faudrait également maintenir que, chez Hegel, l'exigence d'une reconnaissance égalitaire constitue un point de vue critique sur les rapports de domination. S'il fallait ici présenter les conséquences politiques d'un tel modèle hégélien, on devrait sans doute dire qu'elles ne relèvent ni de l'idéal d'un cadre institutionnel assez rationnel pour que tous puissent faire valoir leurs revendications et engagements (Pippin)⁵⁶, ni d'une promotion d'une solidarité sociale définie par la reconnaissance toujours présupposée par l'interaction sociale (Honneth), mais plutôt d'une critique de la domination dans un espace social marqué par le conflit des groupes sociaux plutôt que par un lien intégrateur⁵⁷.

Il est clair, par ailleurs, qu'en présentant les esclaves comme des individus travaillant, et le travail comme la condition de la liberté, Hegel ne veut pas plus présenter une théorie de l'anthropogénèse qu'un programme d'émancipation sociale des travailleurs. Comme nous l'avons déjà remarqué, le chapitre IV-A est structuré par la question de la prise de conscience de la liberté, plutôt que par celle des conditions intersubjectives de la conscience de soi pratique

54. Voir, par exemple, Pierre Bourdieu, 1998, *Méditations pascalienues*, Paris, Seuil.

55. C'est vers un tel modèle que s'oriente Honneth dans «La reconnaissance comme idéologie», *op. cit.*

56. Pour une illustration de cette orientation, voir également Terry Pinkard, 2003, «Agency, Finitude and Idealism: What Does it Mean To Be a Hegelian Today», dans *Das Interesse des Denkens Hegel aus heutiger Sicht [L'intérêt de la pensée hégélienne du point de vue contemporain]*, sous la dir. de Wolfgang Welsch et Klaus Vieweg, München, Wilhelm Fink Verlag, p. 205-217.

57. C'est le point de vue défendu notamment par Fischbach (*Fichte et Hegel...*, p. 122, 126): «Il n'y a pas de lutte possible pour la reconnaissance en dehors des conditions de la domination», «La lutte pour la reconnaissance vise l'affirmation d'une différence dans un espace sociale divisé, et non l'intégration à un ordre social pacifié.»

ou celle de l'anthropogénèse par le désir et le travail. Néanmoins, on peut reconnaître une certaine pertinence à l'interprétation d'Alexandre Kojève dans la mesure où, par l'intermédiaire du travail, le thème anthropologique de la production de l'homme par lui-même et la question de sa formation (*Bildung*) à la liberté sont centraux dans le chapitre IV-A⁵⁸. L'importance donnée par Hegel à la formation par le travail permet d'ailleurs de comprendre que la contribution de la reconnaissance à la conscience de la liberté, et à la liberté elle-même, reste en définitive limitée.

On ne peut prendre conscience de la nature véritable de la liberté qu'en se formant soi-même à la liberté ; or, les simples effets du déni de la reconnaissance et de la lutte de reconnaissance ne suffisent pas à produire une telle formation. Certes, la mise en danger de notre propre vie est une sorte de négation pratique de notre propre naturalité, une prise de conscience de l'absolue négativité de la liberté. Mais « sans la discipline du service et de l'obéissance, la peur en reste à l'état formel et ne se répand pas sur l'effectivité consciente qui est celle de l'être-là. Sans l'agir formateur, la peur demeure intérieure et muette, et la conscience ne devient pas pour elle-même⁵⁹. » De même que la liberté se produit dans un procès de libération de la nature, elle ne peut être acquise sans ce processus de « formation » de soi et de transformation de la nature qu'est le travail. Comme cela apparaîtra en toute lumière dans les *Principes de la philosophie du droit*, c'est d'un tel processus, au sein du processus englobant de la « formation » d'un système d'institutions rationnel dans l'histoire, que dépend la transformation de la certitude de la liberté en vérité, et non pas seulement des rapports formels définis par le « pur concept de reconnaissance ». Où plutôt, ces rapports formels, en tant que forme d'une reconnaissance véritable, ne peuvent obtenir d'effectivité que par l'intermédiaire de procès de *Bildung* se développant par l'intermédiaire de moyens différents à l'échelle individuelle et à l'échelle collective. L'histoire du monde est l'effort fait par l'esprit pour réaliser et connaître sa propre liberté et ce mouvement ne peut être réduit ni à une formation par le travail ni à une lutte pour la reconnaissance.

Dans ce modèle hégélien, la reconnaissance n'apparaît plus que comme une condition nécessaire et non suffisante de la liberté et la reconnaissance véritable ne dépend plus seulement des modalités de l'interaction, mais aussi d'un ensemble de conditions sociales et anthropologiques (dont ni le modèle néo-pragmatiste, ni le modèle intersubjectiviste ne semblent pouvoir totalement

58. *Id.*, p. 112-122.

59. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 210.

rendre compte). Il en résulte de nouvelles conséquences épistémologiques: les relations de reconnaissance ne peuvent être thématisées adéquatement sans prise en compte du travail, des relations de domination et du cadre institutionnel qui définissent les contenus des attentes et des possibilités de reconnaissance⁶⁰. Et de ces conséquences épistémologiques résultent également des conclusions normatives: le modèle hégélien d'une société libre n'est pas seulement défini par des exigences formelles de reconnaissance, mais aussi par la production des conditions matérielles et institutionnelles qui rendent possible une liberté collective où la reconnaissance mutuelle peut accéder à un contenu véritable⁶¹.

Alors que la philosophie politique contemporaine effectuait un retour à Kant sous la double inspiration de Rawls et de Habermas, le renouveau de la discussion sur la reconnaissance a conféré une nouvelle actualité à Hegel. Cependant, dans le cadre des interprétations intersubjectiviste et néo-pragmatiste, Hegel a le plus souvent été considéré comme un auteur dont les thèmes doivent être actualisés plutôt que restitués dans leur littéralité pour conserver une portée. Nous avons cherché à montrer que ces réactualisations ont conduit à passer sous silence des arguments et des thèses décisifs. Les sortir du silence n'a pas qu'un intérêt historiographique. Ils permettent en effet de répondre à la plupart des objections qui sont aujourd'hui opposées au modèle hégélien de la reconnaissance – ou aux caricatures qui en sont faites. Plus important encore, ils permettent d'ouvrir des perspectives qui sont restées inexplorées par les tentatives de réactualisation philosophique. Ces perspectives semblent fructueuses non pas seulement pour la philosophie politique, mais aussi pour la sociologie et les sciences politiques. En ouvrant de ces perspectives pour différentes disciplines, le modèle hégélien de la reconnaissance invite même à articuler philosophie politique normative et sciences sociales à propos d'objets comme l'expérience de l'injustice, le travail, la domination, les institutions et les conflits sociaux – une invitation qui pourrait bien définir une manière de rester aujourd'hui fidèle à l'esprit systématique de la philosophie hégélienne.

60. Voir Jean-Philippe Deranty, 2005, «The Loss of Nature in Axel Honneth's Theory of Recognition», *Critical Horizons*, vol. 6, n° 1, p. 153-181; Jean-Philippe Deranty, 2006, «Repressed Materiality. Retrieving the Materialism in Honneth's Theory of Recognition», *Critical Horizons*, vol. 7, n° 1, p. 113-140.

61. Voir Jean-Philippe Deranty, 2005, «Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance», *Actuel Marx*, n° 38, p. 159-178; Jean-Philippe Deranty et Emmanuel Renault, 2007, «Politicizing Honneth's Ethics of Recognition», *Thesis Eleven*, vol. 88, p. 92-111 et Jean-Philippe Deranty, 2009, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Leiden/Dordrecht, Brill.