

La demande de reconnaissance

de Lacan à Hegel

Dans la réception de l'hégélianisme en France au XXe siècle, on pourrait distinguer schématiquement deux moments. Une première vague est associée au nom du philosophe d'origine russe Alexandre Kojève, qui de 1933 à 1939, se proposa de poursuivre le séminaire d'Alexandre Koyré sur la philosophie religieuse de Hegel à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, et développa une magistrale et fort irrégulière interprétation¹ de la *Phénoménologie de l'esprit*. Il est d'usage de faire la liste de ses prestigieux auditeurs : dans son historique, la section « sciences religieuses » de l'EPHE nomme Georges Bataille, Jacques Lacan, Eric Weil et Raymond Queneau². Hanté par le thème de la fin de l'histoire, le futur haut fonctionnaire de la Direction des Relations Economiques Extérieures confère une place exceptionnelle au concept de reconnaissance et à la dialectique du maître et de l'esclave, qu'il interprète comme une anthropologie décrivant le passage du désir animal au désir humain, « désir d'un autre désir »³. L'ironie de l'histoire est que sa lecture révolutionnaire de la *Phénoménologie de l'esprit* a trouvé cinquante ans plus tard un terne écho chez Francis Fukuyama⁴, fonctionnaire du *Department State*, et partisan de la révolution conservatrice aux Etats Unis d'Amérique. La deuxième vague hégélienne est contemporaine du reflux du marxisme dans les années soixante-dix : catholique, parfois conservatrice, elle est l'œuvre de philosophes de métier, le plus souvent universitaires, traducteurs de surcroît, qui prennent au sérieux le système de Hegel et en font une approche philologique. On lui doit les nouvelles traductions des grands textes hégéliens parues dans les années quatre-vingt : on pourrait citer entre autres les noms de Pierre-Jean Labarrière et de Gwendoline Jarczyk, de Bernard Bourgeois et de Guy Planty-Bonjour. Pour cette génération, il importe de se démarquer de l'interprétation de Kojève : pour ce faire, il faut replacer la section dite « maîtrise et servitude » à l'intérieur de la *Phénoménologie de l'esprit*, et la *Phénoménologie de l'esprit* à l'intérieur du corpus hégélien, de façon à établir que la prétendue « dialectique du maître et de l'esclave » ne constitue ni la première, ni la dernière des figures de la

1 Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947.

2 La liste est incertaine ; on ajoute souvent les noms de Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron, André Breton, Roger Caillois, Jean Hyppolite, voire Jean-Paul Sartre.

3 Op. cit., p. 13 sq.

4 Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, Mesnil-sur-l'Estrée, 1992.

reconnaissance. C'est ainsi que Labarrière et Jarczyk ont fermement rappelé⁵ que le combat pour la reconnaissance ne trouvait son achèvement qu'avec la dialectique du mal et de son pardon, à la fin du chapitre consacré à l'esprit⁶. Sur tout ce débat, on lira avec profit l'excellent livre de Franck Fischbach *Fichte et Hegel, la reconnaissance*⁷, qui fait le point de la question et met en perspective les textes classiques à partir de l'approche contemporaine de la reconnaissance proposée par Axel Honneth.

En forçant à peine le trait, nous retrouvons ici une opposition familière, celles des hégéliens de gauche et des hégéliens de droite, à ceci près qu'en vertu d'un curieux effet de miroir, les « jeunes hégéliens », à l'inverse de ce qui eut lieu dans l'Allemagne du XIX^e siècle, ont précédé les « vieux » dans la France du XX^e siècle. Pour ma part, j'aimerais bien, tout en conservant les acquis philologiques de la seconde vague, retrouver un peu de ce vent de liberté qui soufflait au temps de Kojève. Sans prendre en compte les différents textes où Lacan se livre à l'interprétation de Hegel, je m'appuierai librement sur le concept de demande, élaboré par Lacan⁸, pour montrer qu'il permet d'éclairer, outre la conception hégélienne de la reconnaissance, plusieurs questions difficiles : celle du rapport de la phénoménologie au système dans l'œuvre de Hegel⁹, celle des limites du pouvoir de la parole, et enfin ce qu'il en est de la reconnaissance en général.

1. Considérations générales sur les rapports de la demande et de la reconnaissance

Il s'en faut de beaucoup que toute reconnaissance doive toujours passer par une demande : mais la suite montrera que l'on aurait bien tort d'en concevoir des regrets. Quand l'Assemblée Nationale proclame les droits de l'homme et du citoyen, quand le père de famille déclare la naissance d'un enfant à l'état-civil, un acte de reconnaissance est opéré sans que l'individu – respectivement le citoyen ou le nouveau-né – n'en ait nécessairement formulé la demande antérieurement. Enoncé sur le mode du performatif (reconnaître, c'est dire « je te reconnais »), l'acte de reconnaissance suppose des conditions de félicité (par exemple, ces mots ou leurs équivalents doivent être prononcés par l'Assemblée désignée par le peuple, ou par le père de l'enfant – le cas

5 Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière : *Les Premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1987.

6 Hegel *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hambourg, 1952, pp. 471-472.

7 PUF, Paris, 1999, bibliographie, pp. 127-128.

8 Sur la demande chez Lacan, et sur ses rapports avec le désir et le besoin, voir Jacques Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir » in *Écrits*, Seuil, Paris, 1966. Cf. Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, 2^{ème} éd. corrigée, PUF, Paris, 1988, pp. 89-96.

9 J'ai déjà abordé ce point dans le chapitre 7 (« La parole coupée ») de mon livre : *L'esprit des systèmes – L'idéalisme allemand et le savoir absolu*, l'Harmattan, Paris, 2003.

échéant, l'époux de la mère¹⁰ – auprès de l'autorité compétente) qui lui confèrent son efficacité sociale : pour l'essentiel, pourvoir l'individu des droits et devoirs du citoyen, ou inscrire l'enfant dans une filiation. Hegel était loin de méconnaître les vertus d'une telle reconnaissance préalable : dans le § 209 des *Principes de la philosophie du droit*¹¹, il relève l'« importance infinie » de la reconnaissance de l'individu comme « personne » effectuée par le droit. Ce paragraphe est en droite ligne de la philosophie de l'esprit d'Iéna¹², qui situait dans l'Etat l'issue du conflit pour la reconnaissance.

Même dans ces cas remarquables où elle est donnée sans être demandée, la reconnaissance n'existe que dans la mesure où elle est effectuée par un acte de langage (*speech act*), et c'est alors la fiction d'une réponse de l'autre à une aspiration supposée qui inscrit la reconnaissance dans l'ordre de la demande, c'est-à-dire de la parole. Dans *La Direction de la cure*, Lacan a parfaitement mis en lumière cette caractéristique de la demande : « Si je le frustre [le patient], c'est qu'il me demande quelque chose. De lui répondre, justement. Mais il sait bien que ce ne serait que paroles. Comme il en a de qui il veut. Il n'est même pas sûr qu'il me saurait gré de ce que ce soient de bonnes paroles, encore moins de mauvaises. Ces paroles, il ne me les demande pas. Il me demande..., du fait qu'il parle : sa demande est intransitive, elle n'emporte aucun objet »¹³. Parce que l'homme est un être de parole, il ne peut pas ne pas demander, et la reconnaissance ne peut pas ne pas passer par la demande. Tout le paradoxe est que la demande de reconnaissance est indissociable de l'exercice de la parole et qu'en même temps il semble impossible d'y répondre par des paroles : et c'est pourquoi le psychanalyste se tait (ou dit qu'il se tait). La formule de Lacan (« ce ne serait que paroles ») est du même ordre que celle employée par Hegel à Iéna au moment de justifier la lutte à mort dans le conflit pour la reconnaissance : « or ceci, aucun ne peut le démontrer <le prouver> à l'autre par des paroles, des assurances, des menaces ou des promesses, puisque le langage n'est que l'existence idéelle de la conscience »¹⁴. A quoi tient cette insuffisance du langage ? A ce que la demande de reconnaissance se joue d'abord sur le plan de l'énonciation, et non sur le plan des énoncés. « Accepte-moi pour époux ! » est un énoncé qui ne suppose aucune compétence linguistique particulière. Rien de plus facile que de dire : « je te reconnais pour mon frère », ou même, comme le *paterfamilias*, « pour mon fils ». Les mots ne manquent pas ! Mais dès lors que la reconnaissance est demandée, le simple fait de demander a pour conséquence que ma demande excède l'objet visé

10 Dans le droit romain, selon l'adage du jurisconsulte Paul, *Pater is est quem justae nuptiae demonstrant*.

11 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Derathé, Paris, Vrin 1982, p. 230 : « c'est grâce à la culture, à la pensée comme conscience de l'individu sous la forme de l'universel, que je suis conçu comme personne universelle, notion dans laquelle tous sont identiques. L'homme vaut (comme personne) parce qu'il est un homme et non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand, italien etc. ».

12 Nous citons dans la traduction de Guy Planty-Bonjour parue dans la collection « Epiméthée » : pour Iéna 1803, *La première philosophie de l'esprit*, PUF, Paris, 1969, p. 125 ; pour Iéna 1805, *La philosophie de l'esprit 1805*, PUF, Paris, 1982, p. 86.

13 Jacques Lacan, « La Direction de la cure », *Ecrits*, op. cit. p. 617.

14 *La première philosophie de l'esprit*, op. cit., p. 109.

par la demande : par exemple, demander à être reconnu comme le légitime propriétaire d'un bien, c'est aussi bien demander à être reconnu comme personne (il faut être *sui juris* pour revendiquer un droit de propriété) ou autre chose encore. Tel est le sens de la formule de Lacan : « la demande est intransitive ». Il en découle deux conséquences. 1. Parce qu'elle ne s'arrête à aucun objet, la demande de reconnaissance ne peut être partielle, mais tend inévitablement à la globalité. Ou pour le dire avec les termes de Hegel, la demande de reconnaissance vise nécessairement la totalité : « les deux <adversaires> qui se reconnaissent et veulent se savoir être reconnus mutuellement comme cette totalité des singularités s'affrontent en tant qu'ils sont cette totalité »¹⁵. Dans la vie quotidienne, la situation où je demanderais à être reconnu totalement ne se présente pratiquement jamais, à l'exception toutefois de l'expérience de la passion amoureuse, et peut-être aussi de celle du pardon. Mais la plupart du temps, je n'en demande pas tant ! Dans la demande de reconnaissance, c'est la demande comme telle, et non la reconnaissance, qui constitue l'élément universalisant. 2. Du fait qu'elle émane de moi-même, elle ne peut manquer d'être reçue par l'autre auquel elle s'adresse comme une demande portant sur l'énonciateur de la demande : c'est tout mon être qu'il s'agit de reconnaître. Mais le simple exercice de la parole, qui me conduit à donner à ma demande la forme d'un énoncé portant sur un objet particulier, me conduit presque invinciblement à méconnaître cet aspect de la demande. Inversement, le sujet auquel la demande s'adresse est sommé d'y répondre de tout son être. Quand Lacan dit : « il *me* demande..., du fait qu'il parle », il faut remarquer que le pronom *me* peut aussi bien avoir valeur d'accusatif que de datif, et que je *suis demandé* (ou requis) tout autant que je suis *celui auquel* la demande s'adresse. En résumé, la demande de reconnaissance est le lieu d'une méconnaissance double – confusion du particulier et de l'universel ; confusion du sujet et de l'objet – qui est aussi une méconnaissance croisée, puisqu'elle engage aussi bien le locuteur que l'allocutaire. Cette méconnaissance est sans nul doute une des racines du conflit pour la reconnaissance.

Afin de se soustraire à ce conflit, il ne servirait de rien de décider une fois pour toutes que l'on peut très bien, tel le sage stoïcien, vivre avec autrui sans la reconnaissance d'autrui : il faudrait bien plutôt renoncer à la parole et même, comme Alceste, partir vivre « dans un désert ». Car si la reconnaissance ne se donne jamais que dans l'ordre de la parole, il n'est pas moins vrai qu'elle est aussi à l'horizon de toute demande. En ce sens, on peut dire que toute demande enveloppe une demande de reconnaissance. Par exemple, demander la main d'une jeune fille à son père, c'est demander non seulement la jeune fille en mariage, mais encore à être reconnu pour digne – socialement parlant – d'effectuer cette demande en mariage, c'est-à-dire comme prétendant légitime. Mieux encore : adresser la parole à quelqu'un, c'est déjà demander d'être reconnu comme un possible interlocuteur, ce qui apparaît au grand jour lorsque l'autre nous oppose son silence (« il n'a

15 Ibid., p. 109.

même pas daigné me répondre »). Toute demande dit : « qui m'aime, me suive ! ». Et demander à être suivi, c'est demander à être reconnu comme un chef aimé. Mais à l'inverse, toute demande implique un acte de reconnaissance effectué au bénéfice de l'allocutaire : adresser la parole à quelqu'un, c'est tout aussi bien le reconnaître comme digne de nous répondre. C'est aussi lui laisser l'avantage de choisir de ne pas nous répondre, au risque de ne pas nous laisser d'autre ressource que d'en venir aux mains. En résumé, l'acte consistant à formuler une demande quelconque, envisagé au niveau de l'énonciation, constitue en lui-même à la fois un acte de reconnaissance d'autrui et une demande de reconnaissance pour soi-même, et il n'est pas interdit de voir dans une telle structure la matrice de la relation du maître et de l'esclave.

La tension qui existe entre l'acte de parole, toujours globalisant, et l'objet visé dans l'énoncé, presque toujours particulier, peut nous aider à comprendre pourquoi il en va ainsi. A l'examen, cette tension semble résulter de la contradiction latente entre l'acte d'énonciation et les conditions de l'énonciation. Les conditions qui rendent possibles l'acte d'énonciation sont toujours particulières : le « je » qui demande la main de la charmante Elise, ce n'est pas le « je » universel des *Méditations métaphysiques*, c'est le noble seigneur Anselme, vieux napolitain, et le père auquel la demande s'adresse, c'est Harpagon, riche bourgeois et avare illustre. La demande trouve sa place dans l'espace social (un noble veut épouser une bourgeoise), a sa temporalité (un vieillard veut convoler avec une jeune fille) et ses attendus chrématistiques (il est riche et la prend « sans dot » !). Toutes ces conditions particulières sont comme tenues à distance par le *speech act* (« donnez-moi la main de votre fille »), qui ne retient de la situation que les données universelles mises en jeu dans l'énoncé. Le propre de l'acte de parole, c'est qu'il conduit à méconnaître les conditions qui rendent la parole possible. Et la vie de la parole consiste malgré tout à inscrire – par toutes les ressources de la langue – dans l'énoncé les conditions de l'énonciation déniées par l'acte même de l'énonciation. Même si le langage tend à conférer au moindre de nos énoncés une dimension universelle, un discours amoureux, ayant recours à tous les procédés de la poétique et de la rhétorique, n'en est pas moins possible, et fait une place à ce que Lacan distingue de la demande et nomme le désir¹⁶. Des conditions particulières de l'énonciation, c'est justement ce dont la philosophie, et singulièrement celle de Hegel, fait abstraction. De ce fait, on pourrait interpréter la lutte à mort comme la résultante de l'incapacité à passer de la demande à l'« au-delà de la demande »¹⁷ (c'est-à-dire au désir), ou ce qui revient au même, comme un passage à l'acte exprimant l'échec de la parole à retrouver dans l'énoncé ce qui est présent au niveau des conditions de l'énonciation.

16 Jacques Lacan, *ibid.*, p. 627 : « Le désir est ce qui se manifeste dans l'intervalle que creuse la demande en-deçà d'elle-même, pour autant que le sujet en articulant la chaîne signifiante, amène au jour le manque à être avec l'appel d'en recevoir le complément de l'Autre, si l'Autre, lieu de la parole, est aussi le lieu de ce manque ».

17 *Ibid.*, p. 629.

2. *La demande de reconnaissance avant la Phénoménologie de l'esprit*

Dans le système hégélien, la philosophie de l'esprit, dont l'objet est l'Idée se retrouvant elle-même dans l'extériorité, confère une place décisive au rapport de la conscience à autrui, qu'elle aborde moyennant le concept de reconnaissance. Pour les raisons que je viens d'indiquer, elle se trouve placée devant une double contrainte, dans le sens que Gregory Bateson donne à ce concept (*double bind*) : du fait que l'homme est un être parlant, elle ne peut pas ne pas poser la question de la reconnaissance dans les termes d'une demande de reconnaissance totale, et elle ne peut pas ne pas constater l'échec de la parole à résoudre le problème qu'elle a elle-même suscité. Face à un tel dilemme, Hegel semble contraint à un choix dramatique : soit renoncer à une reconnaissance totale, soit renoncer à la parole comme vecteur de la reconnaissance. En fait, ce choix est moins dramatique qu'impossible : car c'est précisément la parole qui relance la demande, et c'est elle aussi qui en fait une demande de reconnaissance totale. Dans un premier temps, Hegel crut pouvoir faire passer la parole à l'arrière-plan de façon à résoudre le problème à travers la lutte à mort. Les difficultés engendrées par cette solution l'ont amené par la suite à exiger de la parole l'impossible, c'est-à-dire à montrer que dans un cas malgré tout, dans un cas unique, une reconnaissance mutuelle et totale était possible à travers les mots.

De la philosophie de l'esprit, nous possédons six exposés d'inégale valeur : parmi eux, trois présentent l'esprit dans son ensemble, à savoir le cours d'Iéna de 1803-1804, celui de 1805-1806 et enfin l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (première édition en 1817), et les trois autres présentent seulement une partie ou un aspect de la science de l'esprit : le *Système de la vie éthique* (1802), la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) et les *Principes de la philosophie du droit* (1821). Parmi ces six textes, qui tous abordent la question de la reconnaissance, la *Phénoménologie de l'esprit* a valeur d'hapax, puisqu'en elle seulement, Hegel entend donner à la question de la reconnaissance une solution à travers la parole. Mais la *Phénoménologie de l'esprit* constitue une exception à un autre titre : dans cette œuvre seulement, la dialectique de la conscience, au-delà des figures de la conscience de soi et de la raison, rejoint le savoir absolu à travers les figures de l'esprit et de la religion. Dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, la phénoménologie succède à l'anthropologie et précède la psychologie, sans que l'on aperçoive très clairement en vertu de quelle nécessité dialectique la même science puisse faire l'objet de deux approches aussi différentes. Je ne souhaite pas revenir ici sur l'argumentation de Theodor Haering¹⁸, selon laquelle la *Phénoménologie de l'esprit* serait en quelque sorte une œuvre de circonstance issue d'un geste d'écriture incontrôlé. Elle a fait couler assez d'encre ! Je voudrais seulement faire remarquer que l'acte final de recon-

¹⁸ La thèse de Haering, exposée au Congrès Hegel de 1933, est présentée et discutée par Hoffmeister dans son édition de la *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung, p. XVIII sq.

naissance, à savoir le pardon mutuel qui, à la fin de la section « esprit », ouvre à l'Absolu, c'est-à-dire aux chapitres « religion » et « savoir absolu », est éliminé de l'exposé définitif du système dans l'*Encyclopédie*. Il me semble que l'exclusion de la parole reconnaissante dans ce dernier ouvrage jette une lumière nouvelle sur la question du rapport entre le système et son introduction. Pour bien s'en rendre compte, il convient de remonter un peu dans le temps.

Dans tous les exposés portant sur la question de la reconnaissance postérieurs à 1802, Hegel défend les thèses suivantes : 1. pour appréhender la conscience dans sa vérité, il faut l'envisager dans son rapport à l'autre (à une autre conscience) ; 2. le rapport à l'autre doit être saisi à partir du concept de reconnaissance ; 3. cette reconnaissance prend inévitablement la forme d'une lutte (*Kampf um Anerkennung*) ; 4. le combat pour la reconnaissance doit être dépassé ; 5. de ce dépassement résulte l'union des consciences, envisagée comme Etat, *Sittlichkeit* ou *Geist*. Toute la différence tient à la manière dont Hegel conçoit ce dépassement. A cet égard, trois périodes peuvent être distinguées : celle des exposés d'Iéna pré-phénoménologiques, celle de la *Phénoménologie de l'esprit*, et enfin celle de l'*Encyclopédie*. Chacune d'entre elles réserve un sort différent à la question de la parole.

Dans le *Système de la vie éthique*, fortement empreint de la conceptualité schellingienne, les thèmes de la parole, de la reconnaissance, de la lutte à mort et la relation du maître et du serviteur font l'objet d'une élaboration remarquable, mais ne se croisent pas vraiment. La reconnaissance est abordée comme reconnaissance juridique de l'individu comme personne : c'est une reconnaissance sans relation (*verhältnisloses Anerkennen*)¹⁹. Quant au maître et serviteur, ils sont effectivement en relation, mais leur face à face reste immobile : chacun des deux exprime, de façon inégale, la puissance de la vie, et leur différence de force ou de faiblesse est appréhendée comme une donnée naturelle²⁰. Autrement dit, ils ne luttent pas entre eux, et encore moins pour la reconnaissance, et leur relation trouve son point d'indifférence (*Indifferenz*), c'est-à-dire son accomplissement, dans la famille²¹. Quant au crime (*der einfache Mord*), qui fait l'objet du chapitre suivant, il est conçu comme ce qui exclut la reconnaissance de l'autre²², et nullement comme le résultat du combat pour la reconnaissance. Le plus étonnant, c'est que Hegel a caractérisé au préalable le langage comme le lieu par excellence de la reconnaissance, et qu'il affirme même du discours oral (*tönende Rede*), union du signe corporel objectif et du geste subjectif, qu'il est « la corporéité de l'individualité absolue par laquelle toute indéterminité est articulée et fixée, et immédiatement, précisément à travers cette corporéité, le reconnaître absolu [j'ajoute les italiques] »²³. Par les mots, la pensée

19 *System der Sittlichkeit*, op. cit., p. 32.

20 Ibid., p. 34.

21 Ibid., p. 35.

22 Ibid., p. 48.

23 Ibid., p. 23. Quant au signe corporel, son objectivité fait de lui un « acte de reconnaissance muet » (*stummes Anerkennen*).

s'extériorise et se reconnaît elle-même dans l'extériorité tout en se donnant à reconnaître à l'autre. Reconnaître absolu, la parole n'est jamais le vecteur d'une reconnaissance mutuelle de deux individus se faisant face. Reconnaissance des biens, reconnaissance des personnes, le concept de reconnaissance reste exclusivement juridique, ou comme je le disais un peu plus haut, reconnaissance préalable : la question de la demande n'est pas même articulée (ce qui ne veut pas dire qu'elle n'est pas présente à l'arrière-plan). Il est vrai que le *System der Sittlichkeit*, comme son titre l'indique, ne se donne pas comme une philosophie de l'esprit, même si son contenu préfigure largement celui de la *Realphilosophie* d'Iéna.

Dans le manuscrit du cours de 1803-1804, la question de la demande est récusée sitôt formulée. A mi-chemin entre la phénoménologie et le système, il nous présente le progrès de la conscience jusqu'à cette « conscience absolue » que constitue l'esprit d'un peuple, « éther qui a absorbé en lui les consciences singulières »²⁴. La suppression des consciences singulières est le résultat de la lutte pour la reconnaissance, qui fait suite aux développements consacrés à la famille : « il est absolument nécessaire que la totalité à laquelle la conscience est parvenue dans la famille puisse se reconnaître dans une autre totalité de la conscience pareille à elle-même »²⁵. Dans le chapitre deux, consacré à la « première puissance », Hegel a clairement affirmé l'identité du langage et de la conscience : « le langage est le concept existant de la conscience »²⁶. Est-ce à dire que la parole constitue le médium d'une reconnaissance mutuelle et totale ? Il n'en est rien. L'idée est pourtant bien présente à l'esprit de Hegel, puisqu'il consacre plusieurs passages à rejeter cette éventualité : « le langage, les explications, la promesse ne sont pas cette reconnaissance, car le langage n'est qu'un moyen terme idéal. Le langage disparaît comme il apparaît ; ce n'est pas une reconnaissance permanente, réelle »²⁷. Je ne puis obtenir la reconnaissance qu'en mettant ma vie en danger dans un combat singulier dont le but est la mort de l'autre : « chacun doit avoir pour but la mort de l'autre »²⁸. Et Hegel insiste lourdement sur le fait que le combat doit être mené jusqu'au bout sous peine de devenir l'esclave de l'autre. Mais il ne semble pas s'aviser que l'esclave travaille, et que son travail peut constituer une issue à l'impasse de la lutte à mort :

S'il s'arrête en lui-même en-deçà de la mort, s'il ne se démontre à l'autre que comme engageant une partie <de soi> ou de la totalité de sa possession, comme risquant <des blessures> mais <sans engager> sa vie elle-même, il est alors pour l'autre, immédiatement, une non-totalité . Il n'est pas absolument pour soi ; il devient l'esclave de l'autre. S'il s'arrête en lui-même en-deçà de la mort et cesse le combat avant la mise à mort, alors il ne s'est pas démontré en tant que totalité ni n'a reconnu l'autre comme tel.²⁹

24 *La première philosophie de l'esprit*, op. cit., p. 118.

25 Ibid., p. 106.

26 Ibid., p. 83.

27 Ibid., p. 108. Cf. le passage parallèle de la p. 109 cité à la page 3 de la présente communication.

28 Ibid., p. 110.

29 Ibid., p. 112.

Si la question de la reconnaissance ne trouve de solution ni dans la parole, ni dans le travail, seule reste ouverte la voie de la prise de conscience. En vérité, la mort de l'autre signifie tout aussi bien la mort propre : « la conscience doit avoir pour but la mort de l'autre et la sienne propre. Elle n'existe donc que dans la réalité de la mort »³⁰. Lorsqu'elle devient consciente de son propre néant, la conscience singulière accepte de renoncer à soi : elle n'existe désormais que supprimée (*aufgehoben*) au sein d'un peuple. La reconnaissance se résout ainsi dans la connaissance. Il en va de même dans le manuscrit du cours de 1804-1805 : lorsque la conscience réalise que la lutte pour la reconnaissance « est un suicide », il ne lui reste plus qu'à rétablir son être dans « l'abstraction du savoir »³¹. Par la suite, Hegel insiste sur le fait que les diverses consciences trouvent dans l'esprit d'un peuple la reconnaissance intégrale de leur singularité supprimée. Mais il a beau faire, on est loin ici d'une reconnaissance mutuelle et totale : par la connaissance, je puis certes reconnaître *l'autre* et me reconnaître *dans* l'autre, je n'en suis pas pour autant reconnu *par* l'autre. Et si par bonheur le même mouvement advient simultanément dans l'autre, on n'a jamais affaire qu'à une heureuse coïncidence, et non pas à une opération mutuelle des deux consciences.

3. La demande de reconnaissance à partir de la Phénoménologie de l'esprit

L'erreur serait de croire que le refus de faire de la parole le vecteur de la reconnaissance tient à ce que Hegel méconnaît ou déprécie les pouvoirs du langage : tout au contraire, le fait même d'identifier le langage à la conscience et de caractériser le discours comme un « reconnaître absolu » semble le contraindre à renoncer à la demande. Car en un sens le premier qui demande est l'esclave, puisqu'il confère à l'autre le pouvoir de dire *oui* ou de dire *non*, voire d'affecter qu'il ignore la demande. En un autre sens, celui auquel la demande s'adresse est sommé de répondre : le refus de dire *oui* signifie le rejet de l'autre conscience envisagée dans sa totalité. Pas de moyen terme entre l'amour et la haine : si la conscience répond *non* à une demande particulière, c'est tout l'être de l'autre qui se trouve nié. Telle est la tyrannie de la demande. La dimension temporelle est ici essentielle : dès lors qu'une conscience prend l'initiative de la demande, la reconnaissance est inévitablement appréhendée sur le mode du conflit. L'impossibilité pratique que les deux consciences formulent en même temps la demande et répondent simultanément marque provisoirement l'échec de la parole.

La prise de conscience des difficultés liées au temps de parole semble avoir conduit Hegel à envisager un autre dénouement : au lieu de renoncer à recourir au discours, il est possible de

30 Ibid., 113.

31 Hegel, *La philosophie de l'esprit 1805*, op. cit., p. 49.

retarder le moment de la reconnaissance de façon telle que les deux consciences opposées se retrouvent pour ainsi dire sur un pied d'égalité. Dans le livre cité plus haut, j'ai essayé de montrer que l'on peut décrire la *Phénoménologie de l'esprit* comme le cheminement d'une conscience à laquelle la parole a été coupée : dès la section consacrée à la certitude sensible, Hegel souligne à quel point il est important de ne pas laisser la conscience prendre la parole (*sie gar nicht zum Worte kommen zu lassen*)³². Semblable pour le reste aux films de cinéma muet, la *Phénoménologie de l'esprit* ne connaît en tout et pour tout qu'une seule parole échangée, à savoir le *oui* de la reconnaissance à la fin du chapitre *Geist*. Mon hypothèse est que cette parole a été sciemment différée : Hegel savait qu'un tel retard commandait l'ouverture de l'espace phénoménologique. C'est délibérément que Hegel garde en réserve le *Ja der Versöhnung* de façon à déployer tout le contenu des chapitres « raison » et « esprit » : et la richesse de ce long développement donne à penser que différer le moment de la réconciliation a surtout pour effet de sauver la différence.

Car enfin qu'est-ce qui empêche les deux consciences de soi qui s'affrontent au cœur du chapitre *Selbstbewußtsein* de mettre fin au combat ? Un mot suffirait à réconcilier Étéocle et Polynice ! Je ne vais pas retracer en détail ces quelques pages archicommentées. Si le fait de risquer sa vie est la preuve que la conscience de soi s'est élevée au-dessus de l'immédiateté du désir, n'est-ce pas vrai *a fortiori* de l'exercice de la parole, surtout si, comme Hegel, on fait du langage la mise à mort du sensible³³ ? Observons un instant les effets du silence de la conscience de soi : indéniablement, le refus d'explicitement la demande tend à démultiplier ses effets. Le rapport des deux consciences se fige dans la relation du maître et du serviteur. Le premier obtient la reconnaissance de l'autre, mais c'est d'un autre déchu, qui renonce à sa propre liberté ; le second, dans le travail, parvient à reconnaître son activité dans l'extériorité, mais cette libération n'affecte que son rapport à l'objet, ou au mieux sa nature propre envisagée comme objet, et nullement son rapport à autrui. Le fait de choisir le silence n'annule pas la demande : même quand il préfère se taire, l'homme reste un être de parole et, dans son face à face avec l'autre, la demande est toujours là. Sinon, la conscience ne concevrait pas le projet insensé d'obtenir de l'autre une reconnaissance de sa totalité singulière. S'abstenir de la parole a pour conséquence principale de rendre la reconnaissance impossible. C'est pourquoi il convient de se demander si le plus court chemin pour obtenir une certaine reconnaissance ne consiste pas malgré tout à formuler la demande. Certes, la formulation de la demande révèle ou manifeste la demande sous-jacente à la parole et, ce faisant, nous expose à l'arbitraire de l'autre : mais c'est aussi former un énoncé dans lequel est inscrit quelque chose des conditions de l'énonciation. L'illusion, nous l'avons vu, est de croire qu'on peut s'affranchir de ces conditions. Mais la parole, en faisant état de l'aspiration à être reconnu, n'est-elle pas le seul moyen

32 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 89.

33 « Sprache ist Ertötung der sinnlichen Welt in ihrem unmittelbaren Dasein », Hegel, *Enzyklopädie für die Oberklasse* in « Nürnberger Schriften », éd. Moldenhauer/ Michel, Suhrkamp, p. 52.

d'amener l'autre à reconnaître son propre manque de reconnaissance, en un mot de le gagner à la reconnaissance ?

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel n'a pas choisi le plus court chemin, loin s'en faut, mais il a son idée sur la manière d'induire l'autre à la reconnaissance. Le tout est de mettre le temps de son côté. Transportons-nous à la fin du chapitre *Geist*³⁴. Une faute a été commise, et la conscience pécheresse et la conscience lésée se font face. Cette faute a un contenu déterminé : par exemple, humilier l'autre publiquement par des paroles calomnieuses, c'est ce qu'on appelle la diffamation. Mais moralement parlant, il n'y a pas de faute partielle, encore moins de péché véniel : toute faute enveloppe le mal radical, à savoir la volonté d'être à soi-même, ce que Hegel appelle la séparation des consciences. En d'autres termes, le mal n'est pas autre chose que le refus de reconnaître qu'une conscience est identique à l'autre, et partant, que toutes les consciences n'en font qu'une. Demander pardon pour cette faute déterminée, c'est demander une reconnaissance totale. Si aucune faute n'avait été commise, c'est la conscience qui refuse la reconnaissance qui aurait commis le péché. C'était le cas de figure de la section *Selbstbewußtsein*, où l'inégalité des deux consciences rendait la reconnaissance impossible. C'est pourquoi l'aveu de la faute ne constitue nullement, à en croire Hegel, une rupture de l'égalité : «son aveu n'est pas un abaissement, une humiliation, un rejet dans sa relation avec un autre [...]»³⁵. Si la conscience lésée refuse le pardon, elle se met elle-même en faute : elle refuse la continuité avec l'autre, elle est ce « cœur dur » dont parle Luther. Le temps joue ici un rôle essentiel. Si le pardon était immédiatement accordé, il serait sans effet. Plus le temps passe, plus la conscience lésée se met dans son tort, plus elle prend la faute sur elle : c'est ce qui la dispose à donner son pardon. Quant à la conscience pécheresse, si elle peut demander le pardon sans risquer de devenir l'esclave de l'autre, c'est qu'elle anticipe sur le temps de la réponse qui restaure l'égalité. La dialectique du mal et de son pardon débouche donc nécessairement sur le *oui* de la reconnaissance : et Hegel trouve des termes presque lyriques pour célébrer la réconciliation des consciences, qui n'est autre chose que l'avènement de l'esprit absolu, ce « Dieu qui apparaît entre nous »³⁶. Rien d'étonnant si c'est dans ce passage que vient sous sa plume la fameuse formule portant sur la nature du langage :

[...] car cette déclaration [l'aveu de la faute] n'est pas la déclaration unilatérale par laquelle elle posait son inégalité avec l'autre, mais elle s'exprime seulement en vertu de son intuition de l'égalité de l'autre, par son aveu elle exprime leur égalité de son point de vue, et elle l'exprime parce que le langage est l'existence de l'esprit comme Soi immédiat (*Dasein des Geistes als unmittelbaren Selbsts*) [...].³⁷

34 Entre la dialectique du maître et de l'esclave et celle du mal et de son pardon, la question de la reconnaissance est abordée d'un point de vue politique et juridique. Voir le livre de Franck Fischbach, op. cit. p. 94 sq.

35 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 468.

36 Ibid., p. 472.

37 Ibid., p. 468.

Ce qui assure à la dialectique du mal et de son pardon un heureux dénouement, c'est sans nul doute la thèse sur le mal selon laquelle une faute quelconque envelopperait le mal radical. Une faute partielle est impérativement nécessaire : car la faute totale serait la destruction de l'autre, ce qui nous ramènerait au premier manuscrit d'Iéna (« chacun doit avoir pour but la mort de l'autre ») ; et l'absence de faute laisserait subsister l'inégalité entre les consciences. Il y aurait beaucoup à dire sur cette thèse, qui tient visiblement de la pétition de principe : le pardon suppose la continuité des consciences qu'il a pour mission de produire. Si on refuse d'y souscrire, il ne fait aucun doute qu'on pourra soutenir, comme Vladimir Jankélévitch, qu'il y a des actes impardonnables, ou que le pardon est impossible, comme le suggère Jacques Derrida. Quant à la philosophie de Hegel, à sa manière, elle fait également droit à cet impossible.

La *Phénoménologie de l'esprit* n'est que l'introduction au système, c'est-à-dire le processus par lequel la conscience s'élève au savoir absolu. De ce fait, la phénoménologie de l'*Encyclopédie*, limitée aux seuls chapitres « conscience », « conscience de soi » et « raison », semble faire double emploi. Le plus étonnant est que le *Ja der Versöhnung*, présenté dans l'œuvre de 1807 comme l'unique solution au problème de la reconnaissance, a disparu du tableau en même temps que le stoïcisme, la conscience malheureuse, le plus gros du chapitre « raison » et la totalité du chapitre *Geist*. On passe directement de la section « la conscience reconnaissante » (§ 430 à 435), réduite *de facto* à la relation du maître et du serviteur, à la section « la conscience universelle » (§ 436 à 439), où le problème de la reconnaissance – parvenir à une reconnaissance mutuelle et totale – est supposé résolu. Le passage de la première à la seconde est expliqué en une seule phrase : « celui-ci, le serviteur [...] supprime l'immédiateté interne du désir et avec cette extériorisation et la peur du maître commence la sagesse, – le passage à la conscience de soi universelle »³⁸.

Deux brèves remarques s'imposent ici. 1. Jamais Hegel n'a autant accordé à l'esclave. Que Kojève n'ait pas entièrement tort de donner à la dialectique du maître et de l'esclave la place écrasante qu'il lui donne, c'est dans la *Phénoménologie de l'Encyclopédie* qu'on le voit, bien plus que dans la *Phénoménologie de l'esprit*. 2. Ce qui dans cette nouvelle transition paraît clair, c'est que Hegel est revenu à la pseudo-solution des premiers écrits d'Iéna. La sagesse (*Weisheit*) de l'esclave face au maître, derrière lequel se profile l'ombre de la mort, *der absolute Herr*, ne semble pas foncièrement différente de ce savoir par lequel la conscience, dans la mort de l'autre, retrouvait la mort propre. A nouveau, la reconnaissance semble se réduire à la connaissance. La reconnaissance intégrale de soi dans l'autre et par l'autre redevient un vœu pieux. A mon avis, cet état de fait traduit une limite du système de Hegel. Entre le système et sa phénoménologie, un hiatus demeure. Le système de la totalité s'avère incapable d'accueillir en son sein le dispositif par lequel la

38 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Felix Meiner, Leipzig, § 435.

conscience accède au savoir absolu. A supposer que la vérité *an und für sich* soit présente dans le système, la conscience demeure dans l'incapacité de la reconnaître. Si prévaut le point de vue du système, l'Absolu reste pour le sujet un savoir étranger. Si prévaut le point de vue phénoménologique, le sujet reste aux portes de l'Absolu, tel Moïse devant la terre d'Israël, et ne peut y séjourner. Que Hegel n'ait jamais voulu renoncer à la *Phénoménologie de l'esprit*, comme le montre la révision du texte qu'il entreprit l'année de sa mort, en 1831, et encore moins au système, montre bien comment le désir de reconnaissance persiste en dépit ou à cause de l'impossibilité à reconnaître tout.

§

A son corps défendant, Hegel montre que nous ne pouvons accéder à une reconnaissance pleine et entière à moins d'assumer un schème (la « continuité des consciences ») dont l'origine est clairement théologique. L'aspiration à une reconnaissance totale provient du simple exercice de la parole. Et c'est la demande sous-jacente à l'acte de parole qui constitue l'obstacle : en conséquence, la seule reconnaissance que l'homme peut donner ou recevoir est toujours asymétrique et partielle. Cette leçon, bien entendue, devrait nous prémunir contre les divers avatars de l'utopie du dialogue. C'est un autre mérite de Hegel que d'avoir recensé les différents champs où se construisent les rapports de reconnaissance : le combat, le travail, le droit, la connaissance, et enfin la parole elle-même. Quelle que soit la forme de reconnaissance en question, il apparaît aussi qu'il vaut toujours mieux que la reconnaissance fasse l'objet d'une demande explicite : sans quoi l'homme est livré, malgré qu'il en ait, aux effets de la demande sous-jacente.

Le rôle extraordinaire joué par le concept de reconnaissance dans la philosophie de Hegel ne peut s'expliquer si l'on ne mesure pas l'impressionnante croissance du droit dans les sociétés modernes. La Déclaration d'Indépendance américaine et celle des Droits de l'Homme et du Citoyen ont conféré à la reconnaissance, entendue comme reconnaissance préalable, une place prééminente dans les rapports sociaux. Avoir des droits, jouir de ses droits, tel est l'horizon de vie de l'homme moderne. Cet état de fait ne supprime d'ailleurs nullement la demande de reconnaissance, qui ressurgit périodiquement sous la forme de la demande de nouveaux droits. Aujourd'hui, le marché de la demande se porte bien, merci, avec tout son lot de reconnaissances et de méconnaissances mêlées. On souhaiterait quelquefois naïvement non pas accéder à l'au-delà de la demande, comme le voulait Lacan, mais plus modestement à son en-deçà, c'est-à-dire au besoin, tant le manque de ce dernier se fait parfois cruellement sentir. Mais une aspiration d'ordre moral n'a jamais suffi à rendre compte de façon satisfaisante des rapports inter-humains.

Je suis conscient d'avoir, dans la présente communication, multiplié les apories, montrant : qu'on ne peut pas demander, et qu'on ne peut pas ne pas demander ; qu'on ne peut pas passer par la parole, et qu'on ne peut pas ne pas passer par la parole ; et enfin qu'on ne peut pas se passer de la reconnaissance, et qu'on peut encore moins l'obtenir ! A ma décharge, je ne peux rien dire d'autre que je les ai soutenues à mon corps défendant, ayant dû reconnaître qu'elles appartenaient à la nature de la chose.

Colloque international de philosophie d'Evian-les-Bains, juillet 2004