

MARTINO ABBRUZZESE

La reconnaissance et son échec

Pour une critique hégélienne de la subjectivité transcendantale

Abstract

The aim of this contribution is to offer an analysis of recognition and its failure through a reading of section IV of Hegel's *Phenomenology of Spirit*. The author's reflection appears fundamental insofar as it not only shows itself as the main occurrence of the theme in the history of thought: in it, recognition is thought of above all in relation to its intersubjective failure. We will therefore proceed with a reading that firstly sheds light on the relationship between recognition and desire. Secondly, it will be seen how the desire for recognition constitutes the object of a systematic failure. Finally, it will be a matter of recognising, in this failed recognition, the successful affirmation of a model of transcendental subjectivity, which must be transcended when one wants to think the absolute (i.e., Hegelianly, to think in the proper sense).

Key words

Recognition, Hegel, Desire, Alterity, Transcendental

Rien de plus commun que reconnaître sa propre image dans le miroir, rien de plus malaisant lorsque cela n'en est pas le cas. C'est justement avec l'image d'un homme qui ne se reconnaît pas que débute la dernière œuvre romanesque du prix Nobel italien, Luigi Pirandello, *Un, personne et cent-mille*¹. Alors qu'il se regarde dans le miroir, le protagoniste, Vitangelo Moscarda, s'aperçoit, selon la remarque de sa femme, que son nez est légèrement oblique². C'est par cette reconnaissance manquée, que se déclenche la crise que le roman va décrire dans toutes ses étapes, jusqu'à la perte complète de toute identité du protagoniste. Un certain malaise semble accompagner toujours le manque de reconnaissance. Celui-ci est encore plus marquant dans les relations personnelles : rien de plus doulou-

1. L. Pirandello, *Un, personne et cent-mille*, Gallimard, Paris, 1930.

2. *Ibidem*, p. 7.

reux de voir l'ingratitude face aux efforts faits envers quelqu'un, ou bien l'aveuglement d'un proche envers les souffrances éprouvées et les torts subis. Et qu'en serait-il de la douleur pour un amour non partagé sinon que le manque de reconnaissance d'un désir envers la personne à laquelle nous sommes indifférents?

Ces remarques d'ouverture, à la fois littéraires et triviales, se rendent utiles tout d'abord pour rappeler combien le sujet de la reconnaissance serait proche de notre expérience la plus quotidienne. Mais aussi, et surtout, pour amorcer un questionnement : si la reconnaissance est ce qu'il y a de plus naturel, pourquoi n'est-elle pas automatique pour autant? Pourquoi, au même moment où elle se montre comme évidente, voir due, fait-on autant l'expérience de son manque? Qu'est-ce qui s'interpose entre deux personnes égales, ou dans le même sujet, qui rend invisible l'évidence? En quoi ce dédoublement est-il problématique bien qu'ouvert à une rencontre?

L'ensemble de ces questions semble effectivement trouver son origine dans le dédoublement interne à la reconnaissance elle-même: il faudrait alors interroger le *re-* de la reconnaissance, la duplicité des sujets qui est mise en jeu, voir la réciprocité qu'elle suggère. D'une part, la reconnaissance sépare, dans la nécessité d'une distinction, celui qui reconnaît de celui qui doit être reconnu; de l'autre, elle réunit ce qui est séparé dans l'implicite d'une identité commune qui appelle à être affirmée comme telle. Aucune reconnaissance ne peut donc s'avérer sans cette méconnaissance préalable : elle ne peut avoir lieu qu'entre étrangers, entre inconnus. Mais quel serait alors le statut de cette étrangeté? Elle ne peut être radicale, au risque de réduire la reconnaissance à la simple connaissance d'un objet inconnu (et encore); elle pourrait être alors purement fictive, une erreur provisoire, dont la reconnaissance serait alors la simple correction? S'il en serait ainsi, elle serait une contingence externe à la reconnaissance, qui pourrait donc ne pas être là : mais, encore une fois, la méconnaissance apparaît structurelle, et donc nécessairement intégrée, à toute reconnaissance. Comment donc penser la reconnaissance? Quel est ce geste qui sépare et unit dans un seul et même mouvement? En particulier, que

penser de la méconnaissance qu'elle implique, à la fois structurelle mais nécessairement provisoire?

C'est dans le cadre de ce questionnement problématique que l'on voudrait retrouver la réflexion hégélienne sur la reconnaissance. Ce qui appelle à une telle récupération n'est pas seulement la place majeure qu'elle occupe dans une pensée déjà éminente: la spéculation hégélienne a le mérite particulier de clarifier la dynamique de la reconnaissance surtout en relation avec son échec.

Ce qu'on voudrait montrer dans cette courte contribution est que la pensée hégélienne propose un modèle de reconnaissance, visant à rendre raison de cette étrangeté incontournable. Comment donc dans la réflexion hégélienne, la reconnaissance peut-elle s'affirmer dans sa gestualité de séparation et union?

La première étape de ce chemin va se situer dans la célèbre section de la *conscience de soi* à l'intérieur de la *Phénoménologie de l'Esprit*, en montrant comment la reconnaissance se constitue comme objet d'un désir. Ensuite, il s'agira de comprendre la possibilité de ce désir de trouver une satisfaction dans le cadre de la Conscience de soi. La réponse à cette question demandera l'individuation d'un modèle de subjectivité qui se révélerait abstrait

1. *Le désir de reconnaissance*

Ce premier moment de l'analyse a donc pour objet le concept de reconnaissance tel qu'il apparaît dans la quatrième section de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Les pages dédiées à la *Conscience de Soi* (*Selbstbewusstein*) ne sont pas, bien sûr, les seules où il est question de reconnaissance chez cet auteur : elles constituent par contre le moment où ce thème se manifeste. En toute cohérence avec la démarche phénoménologique de l'œuvre, l'apparition d'une figure n'est jamais neutre: elle emporte avec soi la nécessité de son émergence et qui en rend raison. Se demander comment elle apparaît, c'est se demander ce qu'elle est.

La reconnaissance, fait donc son apparition au moment où la conscience de soi se dédouble et structure une certaine intersubjec-

tivité. Pour comprendre cette apparition, il est donc opportun de retracer le mouvement de la conscience de soi. Elle se présente en effet comme une conscience divisée : non pas entre sujet et objet, mais en elle-même. Le moment précédent, celui de la conscience, a révélé, par la dialectique de la force et de l'entendement, l'*«homonymie»* entre sujet et objet³. Une scission habite donc constitutivement la conscience de soi : qui d'une part, en tant que sujet transcendental *«pose»* le monde, de l'autre, comme sujet empirique, vit à l'intérieur de ce monde.

En effet l'en-soi est la conscience, mais elle est également ce pour quoi il y a un autre (l'en soi); et c'est pour elle-même que l'en soi de l'objet et son être pour un autre sont identiques. Le Moi est le contenu du rapport et le mouvement même du rapport. C'est en même temps le Moi qui s'oppose à un autre, et outrepasse cet autre; et cet autre pour lui est seulement lui-même. (...) Mais en fait la conscience de soi est la réflexion sortant de l'être du monde sensible et du monde perçu; la conscience de soi est essentiellement ce retour en soi-même à partir de l'être-autre.⁴

Ce que la conscience de soi vise n'est plus l'altérité d'un objet qui lui est étranger, comme dans le cas de la conscience, mais comme monde dans lequel elle *vit*. Là où la conscience visait alors des objets

3. Le moment de la conscience s'achève donc dans la compréhension que les lois qui régissent le monde ne sont rien de étranger à l'entendement. Force et entendement sont apparu comme les deux pôles de la même activité: l'entendement en effet n'est ni la passive et fusionnelle réception d'un vague il y a, ni l'élan théorique pour saisir une chose *«abstraite»* dans la définition des qualités premières et qualités secondes, mais *«à l'image»* de la force, il synthétise ou analyse les phénomènes, pour en créer des jugements, voir des concepts. Une certaine homonymie se crée ainsi entre l'entendement et ce qui serait censé lui être extérieure: «L'entendement fait donc l'expérience que c'est la loi du phénomène même que des différences viennent à l'être qui ne sont pas des différences ou que l'Homonyme se repousse soi-même hors de soi-même; il fait pareillement l'expérience que les différences sont seulement de telle nature qu'elles ne sont pas en vérité des différences et se suppriment, ou que le non-Homonyme s'attire» G.W.F Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. par J. Hyppolite, Aubier, Paris, 1941, pp.126-127. Dorénavant dans le texte, cette édition sera indiquée par l'abréviation *PdG*.

4. *PdG*, p. 147.

qui lui étaient extérieurs, en s'y découvrant comme leur fondement, la conscience de soi ne vise qu'elle-même. C'est à l'intérieur de ce retournement de perspective qu'elle se découvre vide de contenu : tantôt elle est ce par quoi il y a un monde, tantôt elle n'est rien d'autre que cette structure formelle. C'est dans cette exigence de contenu qu'il semble possible de commencer à envisager la dynamique de la conscience de soi, comme l'a justement écrit J-F. Marquet:

La conscience tout court, (...), dès sa première étape, celle de la certitude sensible, était accablée de contenus qu'elle n'arrivait pas à maîtriser (...). La conscience de soi, au contraire, va commencer par une subjectivité vide, dépourvue de contenu, et qui, du même coup va s'éveiller dans un état qui est celui d'une conscience de soi affamée; la conscience de soi exige, dès le moment où elle surgit, quelque chose qui la remplisse, un contenu venant en permanence du dehors pour la remplir.⁵

C'est donc ce geste de remplissage que réside la dynamique de la *Selbstbewusstein*. Toutes les figures qui y seront décrites ne seront rien d'autre que le récit de cette conscience qui cherche un contenu dans ce dont elle est la condition de manifestation. Le mouvement de la conscience de soi apparaît alors comme une exigence de réconciliation entre l'empirique et le transcendantal : elle ne cherchera rien d'autre que combler l'abîme creusé par cette séparation.

Cependant cette homonymie structurelle qui préside à cette aspiration est cachée à la conscience de soi et n'est telle que *pour nous*: en effet il est opportun de remarquer que dans cette section se rend souvent visible la double narration dans laquelle la *Phénoménologie de l'Esprit* se déroule: d'une part, elle est formulée du point de vue des différentes figures de l'esprit au même moment où elles ont lieu, en assumant leur perspective; de l'autre, il s'agit d'une narration a posteriori du récit rétrospectif par lequel le narrateur, placé à la fin du chemin de l'esprit, reconnaît cette succession comme un parcours qui a conduit à son point de vue présent (<*pour*

5. J-F. Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Ellipses, Paris. 2009, pp. 80-81.

*nous» dans le texte), celui du *Savoir Absolu*, où chaque évènement est saisi dans sa nécessité.*

Du point de vue de la conscience de soi, elle semble donc s'éveiller dans un monde qui lui apparaît comme étranger, mais qui ne peut ne pas être envisagé que sous l'angle d'un certain *désir*:

(...) le monde sensible est pour elle une subsistance, mais qui est seulement phénomène, ou une différence, qui en soi n'a aucun être. Cette opposition de son phénomène et de sa vérité a pour son essence seulement la vérité, c'est à dire l'unité de la conscience de soi avec soi-même. Cette unité doit devenir essentielle à la conscience de soi, c'est-à-dire que la conscience de soi est désir en général. Désormais, la conscience, comme conscience de soi, a un double objet, l'un, l'immédiat, l'objet de la certitude sensible et de la perception, mais qui pour elle est marqué du caractère du négatif, et le second, elle-même précisément, objet qui est l'essence vraie et qui, initialement, est présent seulement dans son opposition au premier objet. La conscience de soi se présente ici comme le mouvement au cours duquel cette opposition est supprimée, mouvement par lequel son égalité avec soi-même vient à l'être.⁶

Ce qui anime constitutivement tout le mouvement de la conscience de soi est donc le désir de réconcilier la manière dont elle apparaît avec ce, qu'à son insu, elle est véritablement. Ce désir semble pourtant ne pouvoir s'exercer que comme négation : pour s'affirmer à l'intérieur d'un monde ressenti comme étranger, elle agit comme pour supprimer l'altérité de ce celui-ci. Des lors, le premier moment de la conscience de soi, est celui de la *vie* : mue par les instincts vitaux (*Begirde*) de son empiricité, elle se réconcilie avec le monde dans la consommation. Un être vivant qui en consomme d'autres, dans un cycle interminable qu'est celui de la vie, qui ne se différencie que pour supprimer cette différence.

C'est justement dans la dialectique interne à ce désir animal que se prépare le désir authentiquement humain de la reconnaissance⁷.

6. *PdG*, p.147.

7. On revoit sur ce point, à la lecture de A. Kojève, qui voit dans ce passage le mouvement d'une véritable anthropogenèse. L'humain se distingue de l'animal par le niveau de finesse du même désir: «L'être même de l'homme, l'être conscient de

La conscience de soi ne parvient pas, en effet, à se retrouver elle-même dans la simple consommation : au contraire, elle ne fait que supprimer l'altérité dans laquelle elle est censée se retrouver. C'est d'ailleurs l'inscription même dans le processus vital qui oblige à cette étrangeté : dans la perspective hégélienne, l'autre être vivant n'offre aucune autre possibilité de réconciliation et ne peut que disparaître lorsque la conscience de soi s'affirme. C'est ainsi que la conscience de soi se voit obligée à changer l'objet de son désir, en le réorientant vers le vivant qui lui est plus semblable, c'est-à-dire une autre conscience de soi. Elle seule peut constituer une altérité qui subsiste à l'affirmation de la conscience de soi, dans laquelle elle peut se retrouver, dans laquelle elle peut se *reconnaitre*.

La conscience de soi atteint sa satisfaction seulement dans une autre conscience de soi. (...) Elle est une conscience de soi pour une conscience de soi. C'est seulement ainsi en fait qu'elle est. Car c'est seulement ainsi qu'elle parvient à avoir l'unité de soi-même dans son être-autre; le Moi, qui est l'objet de son concept, en fait n'est pas objet; mais c'est seulement l'objet du désir qui est indépendant, car il est la substance universelle indestructible, l'essence fluide égale à soi-même. Quand une conscience de soi est l'objet, l'objet est aussi bien Moi qu'objet.⁸

Le besoin de consommation laisse donc la place au désir de reconnaissance. Ce que la conscience de soi veut ce n'est plus se reconnaître par l'altérité, mais que cette altérité la reconnaisse d'elle-même. Un autre «Moi» est le seul «objet» qui peut offrir à la Conscience de soi cette unité. La reconnaissance s'avère donc être le nom de ce que la conscience de soi cherche à saisir dès le début : son unité dans l'altérité.

soi, implique donc et présuppose le Désir. Par conséquent, la réalité humaine ne peut se constituer et se maintenir qu'à l'intérieur d'une réalité biologique, d'une vie animale. Mais si le Désir animal est la condition nécessaire de la Conscience de soi, il n'en est pas la condition suffisante. A lui seul, ce Désir ne constitue que le Sentiment de soi» A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, p. 11.

8. PdG pp. 153-154.

La conscience de soi apparaît dans sa structure de désir de reconnaissance. Ce désir, peut-il donc être satisfait?

2. *L'échec de la reconnaissance*

La conscience de soi est donc le lieu d'une scission, celle entre empirique et transcendante, qui veut se recomposer par la reconnaissance. La conscience cherche d'abord dans les autres êtres vivants de se réconcilier avec elle-même, pour se tourner enfin vers une autre conscience de soi: seulement celle-ci, différemment des autres êtres vivants, promet de lui offrir une reconnaissance accomplie sans s'anéantir. Il s'agit de montrer dans la suite de cette lecture que non seulement cette promesse ne sera pas maintenue, mais qu'elle fait objet d'un échec systématique tout au long de la Conscience de Soi. Cette figure demeurerait alors dans un certain paradoxe: elle apparaît en effet structurée tantôt par le désir de reconnaissance, tantôt par l'impossibilité de son accomplissement.

La rencontre entre deux *Selbstbewusstein* semble démarrer par une rencontre manquée : en s'envisageant l'une et l'autre comme objet du désir, se donnant l'une à l'autre sans le moindre obstacle, quasiment dans une immédiateté. Dans ce modèle de réconciliation, dans laquelle on peut lire un écho du «fragment de système» – un écrit de jeunesse, où l'amour constituait le pilier d'une synthèse absolue –, les deux consciences se rencontrent bien sûr, mais sans se reconnaître. Dans la jouissance réciproque et l'harmonie entre les deux, leur rencontre demeure au même niveau de la satisfaction des besoins naturels. Elles se retrouvent comme deux chairs qui veulent se donner l'une à l'autre, mais non comme deux consciences désirantes. Cette synthèse, sans doute amoureuse, reste anonyme.

En d'autres termes, ces consciences ne se sont pas encore présentées réciproquement chacune comme pur être-*pour-soi*, c'est-à-dire comme *conscience de soi*. Chacune est bien certaine de soi-même, mais non de l'autre; et ainsi sa propre certitude de soi n'a encore aucune vérité; car sa vérité consisterait seulement en ce que

son propre être-*pour-soi* se serait présenté à elle comme objet indépendant, ou, ce qui est la même chose, en ce que l'objet se serait présenté comme cette pure certitude de soi même⁹.

Ce qui fait échouer cette rencontre est donc ce qu'il l'a rendue possible: le désir naturel, a associé les deux consciences, en les réunissant comme êtres vivants mais non comme consciences de soi. En effet, le désir de reconnaissance ne saurait se confondre avec un des désirs naturels : il ne désire rien d'empirique en appartenant à cette conscience qui non seulement habite le monde mais le «pose», tout en y demeurant finalement indépendante. Afin que son désir de reconnaissance soit accepté, la conscience de soi doit non pas s'unir à l'autre mais s'y opposer : faire preuve d'irréductibilité envers un simple être vivant, en tranchant tous les besoins qui la lie à la vie. La rencontre entre les deux consciences devient alors une «lutte à mort», une compétition où chacune des deux doit démontrer de pouvoir renoncer à tout ce que les instincts vitaux réclament comme indispensable¹⁰.

C'est dans cet *agòn*, que les deux consciences testent jusqu'à quel point elles peuvent rejeter la vie sans en mourir. Cette lutte suicide ne finit que par la reddition de l'une des deux. Mais ce à quoi elle se rend ce n'est pas l'autre conscience, mais la mort elle-même.

Cette conscience a précisément éprouvé l'angoisse non au sujet de telle ou telle chose, non durant tel ou tel instant, mais elle a éprouvé l'angoisse au sujet de l'intégralité de son essence car elle a ressenti la peur de la mort, le maître absolu. Dans cette angoisse, elle a été dissoute intimement, a tremblé dans les profondeurs de soi-même et tout ce

9. *PdG*, p. 148.

10. A titre d'exemple, apparaissent suggestive les descriptions des *Potlatch* propre à certaines cultures nativo-américaines faites par Marcel Mauss. Dans ces rituels, les différents participants devaient bruler publiquement leurs biens : plus ils étaient de valeur, plus on obtenait de prestige par sa destruction. Pour une présentation exhaustive de cette pratique, ainsi que pour les réflexions socio-économiques qui en découlent, on renvoie bien sûr à M. Mauss, *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, PUF, Collection Quadrige, 1925, Paris. De même, ce rituel a aussi capturé l'attention d'un hégelien hérétique tel que l'a pu être G. Bataille, qui a largement médité ce sujet en G. Bataille, *La part maudite*, Éditions de Minuit, Paris, 1949.

qui été fixe a vacillé en elle. (...) Ce moment du pur être pour soi est aussi *pour elle*, car, dans le maître, ce moment est son objet. De plus, cette conscience n'est pas seulement cette dissolution universelle en général; mais dans le service elle accomplit cette dissolution et la réalise effectivement. En servant, elle supprime dans tous les moments singuliers son adhésion à l'être-là naturel et, en travaillant, l'élimine.¹¹

La lutte pour la reconnaissance termine lorsqu'un des deux contendant a tremblé face à la mort. Elle donne lieu à une hiérarchie: celui qui n'a pas eu peur face à la possibilité de sa propre destruction, devient le maître de celui qui, au contraire, s'est accroché à la vie, en devenant l'esclave.

Pourtant, cette lutte menée au nom de la reconnaissance, ne parvient pas à son but. Les deux consciences demeurent dans l'ignorance de leur nature respective : le maître ne voit dans l'esclave rien d'autre qu'un être vivant parmi les autres, tandis que l'esclave n'obéit au maître que par peur de la mort.

C'est ainsi que le désir de reconnaissance, au même moment où il découvre son caractère intersubjectif, ne parvient pas à son but. La conscience de soi ne retrouvera l'intersubjectivité qu'au moment de son dépassement, dans la figure de l'église. Jusqu'à ce moment elle va parcourir son chemin en solitude, tantôt en désirant se reconnaître dans le monde empirique, tantôt sans y réussir. Bien que la lecture de la Conscience de soi pourrait poursuivre, ce qui a été vu jusqu'à présent permet d'amorcer un questionnement: pourquoi la Conscience de soi, constitué par le désir de reconnaissance, n'y parvient jamais? Comment rendre raison de ce paradoxe?

3. L'échec comme reconnaissance

La *Selbstbewusstein* semble donc trahir systématiquement le désir qu'elle a elle-même révélé. Désir de reconnaissance qui ne cessera de revenir tout au long du chemin de l'Esprit. On voudrait ici pourtant se limiter à analyser l'impossibilité manifeste de la conscience

11. *PdG*, p. 164.

de soi à parvenir à la reconnaissance, tout en ayant introduit sa nécessité. On voudrait ici lire cette impasse, comme un argument par lequel Hegel critique un modèle de subjectivité transcendantale.

L'impasse dans laquelle tombe la conscience de soi semble être déjà inscrite dans son présupposé. On a pu voir, en effet, comment elle se fonde sur la dichotomie entre un sujet qui «vit» le monde et un sujet qui «pose» le monde, par son entendement. La conscience de soi n'a donc aucun contenu que cette séparation elle-même, à l'intérieur de laquelle un Je transcendantal reste pur et intact. C'est ainsi qu'elle court-circuite: d'une part elle cherche un contenu à l'intérieur de ce qu'elle pose, de l'autre elle ne peut que se corrompre. En ce sens, elle semble exposer sa vérité non pas dans la reconnaissance mais dans son échec: en ne se reconnaissant dans rien, elle affirme négativement sa nature ultime de séparation. Ainsi, la seule empiricité avec laquelle elle arrive à s'identifier, c'est la mort: «mais un tel mouvement, pur et universel, une telle fluidification absolue de toute subsistance, c'est là l'essence simple de la conscience de soi, l'absolue négativité, le pur être-pour-soi, qui est donc cette conscience même»¹².

Pour sauvegarder sa séparation, elle ne cherche que des reconnaissances manquées où elle peut trouver la confirmation de sa transcendance. Bien qu'animée par le désir de reconnaissance, ce qu'elle désire secrètement n'est que son échec. En ce sens, la dynamique désirante de la conscience de soi ne peut qu'être structurellement suicidaire. Telle l'évidence qui se posait à l'esprit de Hegel, même dans sa jeunesse:

Dans la mesure, mais non davantage, où la réflexion se rapporte à l'Absolu, elle est Raison, son acte est savoir. Or, dans ce rapport, son œuvre pérît: seul le rapport subsiste, il constitue l'unique réalité de la connaissance. La réflexion isolée, la pensée pure, ne connaît donc d'autre vérité que celle de son anéantissement.¹³

12. *Ibidem*.

13. G.W.F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Vrin, Paris 1986.

Cependant, dans cette critique est bien visible la thèse qui se donne à penser : l'abandon d'un sujet conçu comme originaire, pur et absolu vers sa nature de *figure* de la vérité.

On a pu donc remarquer comment, dans la IV section de la *Phénoménologie* de Hegel, la reconnaissance constitue l'objet d'un désir qui constitue la Conscience de soi. On a pu voir ensuite, comme ce désir fait l'objet d'un échec permanent. Enfin on a pu révéler le véritable dynamisme de la conscience de soi étant orienté non pas vers la reconnaissance mais vers son échec, dans la sauvegarde de sa séparation constitutive.

Nous sommes donc amenés à considérer un paradigme opposé à celui d'un certain subjectivisme, où le sujet soit pensé non pas comme absolu, mais comme figure de l'Absolu.