

Quentin PERSON

Reconnaissance et dessaisissement de soi dans la *Première Philosophie de l'Esprit* de Hegel

Notice biographique

Quentin Person est, depuis octobre 2011, aspirant du F.R.S.-FNRS (FUSL). Il prépare actuellement aux Facultés Universitaires Saint-Louis sous la direction de M. Laurent Van Eynde une recherche doctorale consacrée à l'étude systématique (génétique et structurelle) du discours ontologique de la négativité dans la philosophie de Hegel.

Résumés

Lorsqu'il formule dans son *Système de la vie éthique* le motif d'une « lutte à mort » pour la reconnaissance éthique des individus Hegel n'entend pas promouvoir les particularités individuelles sur la scène universelle. Cette reconnaissance doit au contraire être comprise comme un acte d'annihilation des particularités en vue de faire advenir cette réalité éthique supérieure qu'est le *peuple* (*Volk*). Un tel mouvement d'annihilation ne reconnaît d'autre pertinence aux actes individuels que l'actualisation de la substance éthique. Aucune œuvre social-historique ne peut alors être pensée. C'est à la résolution de cette incomplétude que s'attèle l'écriture d'une *Première Philosophie de l'Esprit*. Comprenant la vie de l'Esprit comme ce qui se soutient d'un mouvement permanent de division (*Entzweyung*) et de dessaisissement de soi (*Entäußerung*), Hegel se met en mesure de penser la conservation de l'individu singulier dans la sphère de l'universel, et partant, un retour de celui-ci sur celle-là.

When Hegel in his *System of Ethical Life* formulates the pattern of a “struggle to death” for an ethical recognition of individuals, he does not intend to promote individual particularities on the universal stage. Recognition must rather be understood as an act of annihilation of all particularities in order to bring to the fore ethical reality which is superior and which he calls the “people” (*Volk*). Such a movement of annihilation allows no relevance to individual agency except the one of actualising the ethical substance. No social-historical work can be thought within this conceptual framework. In order to fill this conceptual gap, Hegel starts writing his *First Philosophy of Spirit*. By understanding the life of spirit as that which supports a permanent movement of division (*Entzweyung*) and divestiture of the self (*Entäußerung*), Hegel begins to conceive the conservation of the individual within the sphere of the universal, and hence, to think an reciprocal action between individual subjects and ethical substance.

Mots-clés : Hegel, reconnaissance, dessaisissement, lutte à mort, Iéna, vie éthique.

Keywords : Hegel, recognition, divestiture, relinquishment, struggle to death, Jena, ethical life.

Sommaire

Introduction.....	14
1. Le <i>Système de la vie éthique</i> : reconnaissance et annihilation. Ou comment la substance est dite subjective.....	18
2. La <i>Première Philosophie de l'Esprit</i> : reconnaissance et dessaisissement de soi. Ou comment le sujet se dit substance.....	27
Conclusion.....	31
Bibliographie.....	34

Introduction

Notre réflexion prend pour point de départ deux remarques extrêmement critiques formulées par Axel Honneth à propos de la conception substantialiste de l'État dans la philosophie politique de Hegel telle qu'elle se forme et s'affirme dans ses écrits d'Iéna et de Berlin. Ces deux remarques espacées d'une dizaine d'années et énoncées à propos de textes différents traduisent un évident malaise devant ce qu'Axel Honneth appelle un « modèle substantialiste de la vie éthique ». Voici les deux remarques en question. La première remarque est issue du commentaire de *La Philosophie de l'esprit* de la *Realphilosophie*¹ d'Iéna qu'Axel Honneth propose dans son ouvrage de 1992, *La Lutte pour la reconnaissance*. Axel Honneth écrit :

« Parce ce qu'il construit l'État à l'aide d'une figure de pensée tirée d'une philosophie de la conscience, Hegel doit aboutir, contre le fil de sa propre argumentation, à un modèle substantialiste de la vie éthique ; [...] Hegel, qui se représente maintenant l'État selon le modèle de l'autoréalisation de l'esprit, doit donc comprendre la fondation de l'État comme un acte d'assujettissement unilatéral². »

¹ Rappelons que ce titre de *Realphilosophie* n'est pas de Hegel lui-même, mais qu'il fut proposé en 1931 par J. Hoffmeister à l'occasion de l'édition des *Vorlesungen* de 1805-1806.

² HONNETH 2000, p. 76.

La seconde remarque est plus récente et est formulée à l'occasion d'une discussion du paragraphe 260 des *Principes de la Philosophie du droit* de Berlin dans l'ouvrage paru en 2001 et intitulé *Leiden an Unbestimmtheit* (littéralement, *Souffrir d'indéterminité*) :

« Or, à l'endroit où, dans le chapitre sur l'"État", Hegel en vient à parler du rapport de reconnaissance qui lui correspond, une relation verticale prend soudainement la place d'une relation horizontale. [...] Les sujets ne se rapportent pas ici les uns aux autres de façon reconnaissante afin d'engendrer l'universel par leurs propres activités communes, mais au contraire, cet universel paraît donné comme quelque chose de substantiel, si bien que la reconnaissance prend le sens d'une confirmation partant du bas pour aller vers le haut³. »

Si l'on porte attention au contexte respectif d'énonciation des deux remarques critiques, l'on remarquera que la déception d'Axel Honneth surgit à chaque fois au terme des reconstructions argumentatives qu'il propose, lorsque Hegel semble pour lui enfin en mesure de comprendre l'État comme lieu de réalisation et comme garantie institutionnelle des relations de reconnaissance réciproque les plus exigeantes mais que, par un malheureux et soudain revirement de perspective, il finit par sacrifier ce modèle intersubjectif fort sur l'autel d'une philosophie de la conscience ou d'une adhésion idéologique aux institutions déjà en place.

Ces relations de reconnaissance réciproque particulièrement exigeantes sont celles dans lesquelles les individus se trouvent confirmés dans « leur aptitude et leur capacité à concourir par leur activité propre à l'engendrement d'un bien commun⁴ ». Autrement dit, c'est à chaque fois au moment même où Hegel est en mesure de comprendre la sphère de l'État comme espace institutionnel ouvert au jeu de la « *praxis* coopérative⁵ », comme sphère d'universalité solidaire du style de réalisation de soi de chacun, qu'il se rétracte et affirme à l'extérieur de ces relations horizontales de reconnaissance et au-dessus d'elles, l'autorité transcendante d'une substance étatique à laquelle il faudrait nécessairement et en dernière instance qu'elles s'assujettissent (*Unterwerfung*).

Bref, en ces deux occasions, Axel Honneth considère que le modèle substantialiste de l'État auquel *in fine* Hegel aboutit sclérose le moteur du progrès social, refuse aux sujets individuels la capacité de participer à la mise en forme politique. La substance étatique, l'esprit substantiel de l'État, voilà pour Honneth un monstre froid bien encombrant qui s'impose aux individus de l'extérieur et

³ HONNETH 2008a, p. 126.

⁴ HONNETH 2008a, p. 126.

⁵ *Ibid.*

par en haut, annulant le potentiel progressif de leurs relations de reconnaissance infra- ou micro-politiques.

Or, en revenant aux textes même de Hegel que commente Axel Honneth, et plus particulièrement aux textes du *Système de la vie éthique*⁶, du *Premier Système de la philosophie de l'Esprit*⁷ et de la *Philosophie de l'Esprit* de la *Realphilosophie*⁸ d'Iéna dont il traite dans son ouvrage *La Lutte pour la reconnaissance*, il nous a semblé que sa lecture critique de la philosophie hégélienne de l'État tenait en réalité à une double mécompréhension.

Premièrement, il s'est imposé à la lecture qu'Axel Honneth, dans son dispositif de lecture du motif de la lutte pour la reconnaissance à Iéna, était incapable de prendre en charge les motifs du *dessaisissement*⁹ ou de la négation de soi qui, selon nous, constituent pourtant l'enjeu essentiel de ce que Hegel entend par *reconnaissance* de l'individu¹⁰.

Deuxièmement, en opérant un retour à la *Première Philosophie de l'Esprit* que Hegel parvient à élaborer entre 1803 et 1806, il nous a semblé que, contrairement à ce que soutient Honneth, c'est bien cette élaboration à Iéna, dans les écrits pré-phénoménologiques, d'une « philosophie de l'esprit » qui a justement permis à Hegel l'élucidation théorique et pratique d'une mise en crise d'un modèle de

⁶ HEGEL 1976.

⁷ HEGEL 1999.

⁸ HEGEL 1984.

⁹ Tout au long de notre article nous adopterons la proposition terminologique de J. Taminaux selon laquelle le concept allemand d'*Enttäusserung* peut être rendu en français par le terme de *dessaisissement* (Cf. TAMINIAUX 1984, p. 57-59).

¹⁰ Cette incapacité se découvre dans la perplexité qu'éprouve Axel Honneth devant le motif hégélien de la *mort*. Partant de l'hypothèse de lecture selon laquelle c'est l'exigence d'être reconnu par tous au plus près de son être particulier (en tant qu'être à la fois *universellement* égal et *singulièrement* pertinent pour l'ensemble de la communauté) qui constitue le moteur du progrès social, Axel Honneth ne semble pouvoir expliquer l'apparition du motif de la « lutte à mort pour la reconnaissance » autrement que comme une sorte d'emphase littéraire non nécessaire puisque, selon lui, « c'est l'expérience sociale de la vulnérabilité morale de leur partenaire d'interaction, et non l'expérience existentielle de la mortalité de l'Autre, qui peut faire prendre conscience aux individus de ces rapports de reconnaissance primitifs, dont le noyau normatif prend dans la relation juridique la forme d'une obligation intersubjective. » (HONNETH 2000, p. 63). Si la « vive réaction morale » du sujet lésé suffit à révéler au sujet lésant l'existence d'attentes normatives qui régulent *toujours déjà* implicitement l'interaction sociale, pourquoi le sujet lésant attaqué en retour devrait-il entraîner son partenaire dans une lutte à mort si ce n'est pour prouver, dans une sorte d'opération de communication, qu'il a été tout aussi *personnellement* touché par la destruction de son bien, qu'il s'attend donc à ce que l'autre l'intègre également dans la perception qu'il a de lui-même et de la portée de ses actes, et que la légitimité de cette interprétation du conflit et de cette attente lui importe plus que sa propre vie.

l'État compris comme assujettissement des individus particuliers, en leur volonté et en leur participation politique. A la lecture, ce n'est que lorsque Hegel formule une philosophie de l'Esprit qu'il se trouve en mesure d'ouvrir et de risquer la substance spirituelle de l'État aux inventions de sens des individus singuliers.

Ajoutons cependant immédiatement que cette double mécompréhension de la part d'Axel Honneth découle en fait directement des principes de lecture qu'il adopte et grâce auxquels seulement il peut déployer en contexte post-métaphysique et post-habermassien une « stratégie indirecte de réactualisation¹¹ » de la philosophie sociale de Hegel. Ce sont ces principes de lecture qui le conduisent irrémédiablement à minorer le rôle des institutions pour majorer celui des affects ou des mœurs infra ou pré-politiques. En effet, on le sait, le projet proprement honnethien qui s'affirme derrière une telle réactualisation est d'exhumer en deçà de toute référence au « concept substantialiste d'État » et en dehors de toute « instruction opératoire de la Logique » les germes d'une « théorie sociale à teneur normative¹² ».

L'enjeu d'une telle théorie est de saisir et d'exprimer théoriquement « l'aspect de transcendance intramondaine¹³ » qui assurerait à la théorie sociale en question une dimension normative immédiatement référée au domaine empirique et qui la préviendrait ainsi du risque d'invisibiliser toutes les formes quotidiennes de mépris social et d'injustice morale qui n'auraient pas été thématiques, articulées, énoncées dans l'espace public ou dans le cadre d'un fonctionnalisme historique.

Fort de ce constat, notre propos consiste en une mise en évidence de la double mécompréhension qui sous-tend les critiques d'Axel Honneth. Il s'articule en deux parties et une conclusion. Abandonnant momentanément les textes d'Axel Honneth, la première partie opère un retour au manuscrit du *Systeme de la vie éthique* (*System der Sittlichkeit*) et tente de dévoiler combien le thème de la reconnaissance s'y trouve intimement lié à un mouvement d'annihilation radicale des déterminités particulières (*völliger Vernichtung der Besonderheit*).

Or, ce que nous aimerions montrer, c'est que si ce mouvement d'annihilation permet de penser l'élévation effective du sujet singulier à hauteur de l'universel, il échoue néanmoins à poser réciproquement le sujet comme quelque chose de substantiel. Le choix du *Systeme de la vie éthique* s'est

¹¹ Cf. HONNETH 2008a, p. 26.

¹² HONNETH 2000, p. 7.

¹³ HONNETH 2008b, p.185.

par ailleurs comme imposé à nous. D'abord parce que c'est dans ce texte que Hegel formule pour la première fois quelque chose comme le motif d'une *lutte pour la reconnaissance*. Ensuite parce qu'après tout, c'est au départ d'une lecture de ce *Système de la vie éthique* qu'Axel Honneth formule « l'hypothèse de vaste portée » sur laquelle se fonde toute sa « théorie sociale à teneur normative¹⁴ ».

Partant de ce qui nous est apparu comme « l'échec » du *Système de la vie éthique*, ou à tout le moins la raison de son incomplétude, la seconde partie envisage immédiatement les textes de la *Première Philosophie de l'Esprit* d'Iéna, qui suivent de très près le *Système*, et essaye de souligner les apports théoriques et pratiques du cadre d'une philosophie de l'Esprit dans la délicate question de la relation du sujet singulier à la sphère de l'universel.

Une conclusion retient enfin les principaux éléments de notre propos, en guise de réponse aux critiques formulées par Axel Honneth, à partir desquelles nous avons amorcé notre réflexion.

1. Le *Système de la vie éthique* : reconnaissance et annihilation. Ou comment la substance est dite subjective

De façon très générale, le défi que se lance le jeune Hegel dans le *Système de la vie éthique* (1802) se laisse esquisser comme suit : il s'agit rien moins que de découvrir la réalisation de la « vie éthique (*Sittlichkeit*) absolue » à même les individualités, c'est-à-dire au fond, de saisir ce « respirer ensemble », ce « même souffle » citoyen qui permettrait, dans la pensée politique de Platon et d'Aristote, dont le jeune Hegel est un lecteur passionné, l'institution de la *polis*¹⁵. Tout l'enjeu pour Hegel est donc de déterminer les conditions grâce auxquelles des individus, pris dans des rapports économiques et juridiques qui appuient leur atomisation, vont parvenir à nier, dépasser, surmonter leurs singularités pour se reconnaître dans la sphère universelle de la communauté éthique. Hegel se confronte ici au problème fondamental de sa philosophie politique, celui du rapport entre l'individu et l'État, entre le singulier et l'universel. Il caractérise en effet la vie éthique absolue en ces termes :

« Dans la vie éthique l'individu est donc d'une manière éternelle ; son être et son agir empiriques sont quelque chose de purement et simplement universel ; car ce n'est pas l'individu qui agit, mais l'esprit absolu et universel en lui. La vue philosophique du monde et de la nécessité selon laquelle

¹⁴ HONNETH 2000, p. 31.

¹⁵ ARISTOTE 1993, p. 351: « Est aussi <facteur de> sédition l'absence de communauté ethnique tant que les citoyens n'en sont pas arrivés à respirer d'un même souffle. »

toutes choses sont en Dieu et aucune singularité n'existe, est parfaitement réalisée pour la conscience empirique, en tant que cette singularité de l'agir ou du penser ou de l'être n'a son essence et sa signification que dans le Tout, et en tant que, dans la mesure où le fondement de la singularité est pensé, ce n'est que le Tout qui est pensé et l'individu ne sait et ne s'imagine aucun autre fondement¹⁶. »

L'enjeu du *Système de la vie éthique* consiste donc dans la *prise en vue* par les individus singuliers de ce que la subsistance de leur être empirique et la possibilité de leur agir et de leur penser effectifs tiennent toutes entières dans « l'esprit absolu et universel ». Si nous utilisons ces termes de *prise en vue*, c'est pour insister sur la dimension non seulement cognitive, mais aussi immédiatement sensible et pratique de cette identité, de cet être-adéquat entre l'être singulier et l'esprit absolu et universel. Il s'agit, écrit Hegel, pour l'individu singulier, pour la « conscience empirique », ou encore, pour « l'individu vivant en tant que vie » « d'intuitionner » son adéquation parfaite au « concept absolu », à la « conscience absolue¹⁷ ». Une telle intuition, par laquelle l'individu singulier *sait* que son être, son agir et sa pensée n'ont d'autre fondement que le Tout, réalise l'« l'Idée de la vie éthique absolue », que Hegel appelle le *peuple*. « Le peuple », tel que le définit Hegel, « est l'indifférence vivante¹⁸ », l'annihilation totale des différences naturelles, des déterminités particulières. Deux remarques ici nous paraissent essentielles.

Premièrement, Hegel y insiste, il ne faut comprendre la réalisation de l'Idée éthique qu'est le *peuple* ni comme étant une identité purement intérieure, ni comme une simple identité extérieure, formelle ou abstraite qui se surajouterait à la conscience particulière (telle la citoyenneté), et encore moins comme la « suppression de l'intuition empirique¹⁹ ». En effet, c'est bien, nous dit Hegel, « l'individu vivant en tant que vie » qui doit être absolument adéquat au concept absolu du *peuple*. Hegel écrit : « l'universel, l'esprit, est en chacun et pour chacun, même dans la mesure où il est singulier²⁰ ». Il ajoute un peu plus loin : « le particulier, l'individu, est, en tant que conscience particulière comme telle, égal à l'universel²¹ ».

¹⁶ HEGEL 1976, pp. 160-161.

¹⁷ HEGEL 1976, p. 160.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 161.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 162.

Deuxièmement, cet « agir » de l'universel en l'individu dont il a été question dans la citation, est à mettre en perspective avec le concept d'« intelligence », qui a surgi préalablement dans la première partie du *Système*, lors de la totalisation des puissances du travail. Ce niveau du travail total signait la fin de la *jouissance de soi dans l'autre* qui était encore à l'œuvre dans les moments précédents du besoin et du désir. Au niveau de l'intelligence, il n'y a plus un sujet qui subsume un objet ou l'inverse, mais un sujet qui ne peut plus prétendre subsumer son objet sans être immédiatement subsumé à son tour, sans que ce subsumer soit lui-même supprimé (*aufgehoben* : avec l'intelligence, l'on passe donc de la *subsumption* à la *sursomption* dialectique). L'agir en l'individu correspondait ainsi à l'auto-transformation de soi en son contraire, à la position par soi de son être-autre. L'être intelligent est celui qui se pose immédiatement à partir de et par-delà sa détermination propre, en tant qu'être universel : l'homme intelligent est, écrit Hegel, « puissance d'universalité pour les autres²² ». L'intelligence est donc ce par quoi un homme particulier excède immédiatement sa situation existentielle particulière pour se poser, au-delà d'une telle détermination, d'une telle situation d'inscription, comme étant un universel. Cet « agir en lui » de l'individu sur l'individu, Hegel l'avait identifié alors à l'*éducation*, ou à la *formation (Bildung)*, sans nous en dire beaucoup plus. Nous aurons à y revenir.

Ce qui est ici crucial pour notre problématique, c'est que c'est bien dans le *peuple*, soit dans l'indifférenciation absolue et vivante des déterminités naturelles et particulières, que se réalise la reconnaissance parfaite des individus entre eux. Citons à nouveau un passage tout à fait significatif :

« Ainsi c'est par la vie éthique et en elle seulement que l'intuition intellectuelle est une intuition réelle, que les yeux de l'esprit et les yeux de la chair coïncident complètement ; selon la nature l'homme voit la chair de sa chair dans la femme, selon la vie éthique il voit l'esprit de son esprit dans l'essence éthique, et par elle. [...] En tant que le peuple est l'indifférence vivante, et que toute différence naturelle est annihilée (*vernichtet ist*), l'individu s'intuitionne dans chacun comme soi-même, et atteint à la plus haute sujet-objectivité.²³ »

La reconnaissance parfaite et sans reste, absolument réciproque des individus entre eux, reconnaissance par laquelle chaque « individu s'intuitionne dans chacun comme soi-même », et qui n'a lieu que dans et par le *peuple*, est donc placée sous condition d'une certaine annihilation (*Vernichtung*) que Hegel définit par le concept d'*infinité*, et qu'il rapproche indistinctement de deux

²² HEGEL 1976, p. 120.

²³ *Ibid.*, p. 160-161.

autres concepts, ceux d'« être-annihilé *dialectique* » et de « négativité » – trois concepts qui sont donc, dans ce texte du moins, réciproquement substituables.

Bref, la reconnaissance mutuelle des individus singuliers est donc intimement liée à un acte de suppression dialectique qui réalise l'essence infinie de l'individu que Hegel appelle « l'intelligence » :

« La vie éthique absolue supprime immédiatement la subjectivité par le fait qu'elle n'annihile celle-ci que comme détermination idéale, comme contraire, mais en laisse absolument subsister l'essence, la rend réelle et la fait précisément consister en cela que son essence peut rester ce qu'elle est. Telle demeure l'intelligence dans la vie éthique²⁴. »

Mais quelle est cette négation éthique qui « laisse absolument subsister l'essence » ?

C'est au début de la seconde partie du *Système* que Hegel nous en donne une définition conceptuelle. Selon Hegel, le propre de l'annihilation dialectique est qu'elle ne fixe pas le négatif, qu'elle ne se maintient pas dans la forme de l'opposition, mais qu'au contraire, elle supprime la détermination en « la réunifiant avec son contraire dans quelque chose de supérieur ».

Hegel écrit :

« Loin de laisser subsister le négatif en vérité et de le poser seulement avec une signification négative, elle [la vie éthique absolue] dépasse sa forme ou idéalité grâce à l'identité accomplie avec son opposé, lui enlève précisément le négatif et le rend absolument positif ou réel²⁵. »

Le négatif se dépasse dans le positif, la différence ou l'opposition se mue en une réunification qui ne signe pas la reddition et la dissolution d'un des termes dans l'autre, de la différence dans l'identité, mais qui promeut au contraire la position d'une nouvelle identité, d'une identité supérieure. Cette identité supérieure, il faut la comprendre au départ des concepts intimement liés de « *moyen-terme (Mitte)* » et de « rationnel » qui ont également été envisagés par Hegel dans la première partie de son *Système*. Ce « moyen-terme » ou ce « rationnel » étaient alors compris comme ce qui à la fois assurait une unité réelle et vivante (tel l'enfant) tout en maintenant la différence des extrêmes (tel l'outil). Le moyen-terme qui assurait la totalisation de l'enfant et de l'outil, de l'unité vivante et de la différence, était le « *discours sonore* ». En effet, dans le discours sonore, qui est une réalité objective, chaque individu intuitionne à la fois son être-particulier (puisque le discours sonore exhibe une intériorité subjective) et son être-universel (puisque la sonorité, « substance du discours », est écrit Hegel, « ce qu'il y a de plus indéterminé, de plus pur, de plus négatif, de plus asexué, et capable de

²⁴ HEGEL 1976, p. 146.

²⁵ *Ibid.*, pp. 144-145.

toutes les formes en raison de sa souplesse et de sa transparence absolues²⁶ »). Par et dans le Logos, chacun intuitionne « cette conjonction immédiate du manifester et du périr²⁷ », non pas l'être-séparé, puis l'être-uni mais la fluctuation de l'un à l'autre, du particulier à l'universel et retour. De façon tout à fait significative, c'était d'ailleurs à ce moment logique de la puissance de la nature que se manifestait pour la première fois – chose exceptionnelle pour cette puissance – « le reconnaître absolu »:

« Le discours sonore est la corporéité de la singularité absolue, par laquelle toute indétermination devient articulée et fixée et c'est justement par cette corporéité qu'il est immédiatement le reconnaître absolu²⁸. »

Dans son discours, chacun s'intuitionne à la fois comme tout à fait particulier, mais intuitionne d'emblée aussi que cette particularité s'évanouit ou périt immédiatement pour n'être plus que manifestation de l'universel. Grâce au discours, l'intelligent peut enfin s'objectiver, se donner à connaître, mais aussi et surtout à reconnaître, en tant que subjectivité à la fois différente et égale aux autres, sans devoir pour autant se réifier ou s'y perdre. Cette logique de la reconnaissance, Hegel la mettait ensuite à l'épreuve de l'effectivité concrète, c'est-à-dire qu'il la plongeait au cœur même des relations pratiques que les individus nouent entre eux, dans la puissance de la nature.

Cela a donné lieu aux analyses tout à fait cardinales de l'échange et du contrat en tant que réalisation ou effectuation de cette « abstraction de l'universalité » qu'était encore le droit. C'était jusqu'alors, rappelons-le, l'institution d'un droit à la propriété qui venait fonder la reconnaissance universelle du lien pourtant strictement idéal entre le sujet et son objet en contexte du travail divisé et excédentaire. Par le droit à la propriété, « le droit au droit²⁹ », les autres reconnaissaient ma possession malgré ou abstraction faite en pensée de sa contingence et de son caractère de fait illégitimement exclusif.

Dans l'échange, justement, s'est substituée à cette possession idéale et précaire de l'objet produit, à ce rapport fragile et fausement universel entre un individu particulier et sa possession contingente, la reconnaissance de l'individu à la fois en tant qu'être de besoins particuliers et en tant que propriétaire légitime de ce qu'il aura acquis au sortir de l'échange. L'enjeu est donc bien celui de

²⁶ HEGEL 1976, p. 125.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 127.

²⁹ *Ibid.*, p. 131.

la logique de la reconnaissance : est-ce que, plus encore que par l'échange, c'est-à-dire dans le contrat, la parole donnée suffit à assurer que les individus ont d'avance annihilé tout obstacle à leur échange en affirmant la prévalence de la volonté de l'universel (universel car il y a bien ici deux volontés particulières qui s'identifient) sur leur propre volonté singulière, sur leur propre arbitraire ? Est-ce que, par et dans le discours du contrat, chacun se connaît et est reconnu en tant qu'être dont l'expression ou la voix particulière est immédiatement reprise dans l'universel ? Non. Pourquoi ? Parce que le contrat n'annule en fait aucunement les déterminités particulières qu'il met en jeu : ce n'est qu'arbitrairement qu'une volonté particulière a décidé de se défaire de telle détermination pour en acquérir une autre.

L'essentiel à retenir pour nous ici est que si la vie éthique, en tant que « pulsion » (*Trieb*) qui travaille les individus singuliers, ne parvient jamais à réaliser de façon durable quelque chose comme un reconnaître absolu, si elle ne parvient jamais à manifester le mouvement ou la fluctuation absolue du concept, c'est parce qu'en elle manque le moment de la confrontation avec la pure négativité dialectique. Ce moment est celui du « danger de mort³⁰ ». Autrement dit, tant que les individus pris dans des rapports d'éthicité naturelle ne portent pas en eux le savoir de ce que leur essence est l'indifférence ou la suppression de leur détermination, de leur être-particulier naturel, l'on en reste incessamment au rapport de fait qui s'institue naturellement lorsqu'il y a une pluralité d'individus, entendons « le rapport *de la domination et de la servitude*³¹ ». De fait, la seule réalité immédiate et persistante dans la vie éthique naturelle est le « pouvoir de vivre inégal³² », pouvoir qui ne marque en rien la supériorité éthique de l'un sur l'autre, ou « la plus haute individualité du génie et du talent³³ », mais qui ne fonde sa maîtrise que sur la possession par un individu d'un excédent singulier et naturel.

Cet affrontement avec la négativité dialectique a lieu à l'occasion de la blessure d'honneur, qui suit directement dans la deuxième partie du *Système*, les analyses du crime et du vol. Ces analyses du crime et du vol ont dévoilé la mise en jeu d'une autre forme de négation que celle de l'infinité dialectique, autre forme de négation que Hegel appelle « dépassement négatif », ou encore « liberté

³⁰ HEGEL 1976, p. 148.

³¹ *Ibid.*, p. 139.

³² *Ibid.*

³³ HEGEL 1976, p. 140.

pure » et que nous pourrions comprendre, en suivant D. Souche-Dagues, comme « une simple dénégation, un biffage³⁴ ».

Ce qu'a montré Hegel dans ces analyses, c'est qu'une telle négation, bien loin de dépasser la forme de l'opposition, ne produit au fond rien d'autre que son renversement, et partant le retour à l'inorganique. Tel le meurtre qui appelle nécessairement la justice vengeresse, tel le vol qui appelle son châtement proportionné. Ce qu'il faut pour rompre le cycle infiniment vicieux (à la mauvaise négation est ainsi liée la mauvaise infinité) du renversement de l'opposition, c'est « le combat de la personne totale contre la personne totale³⁵ » qui s'engage lorsque la détermination locale niée vise en réalité le tout de la personne. A ce jeu-là, c'est le *tout* de la *personne* qui doit être restauré, sans aucune limite. C'est donc le *tout* des personnes de l'attaquant et de l'attaqué qui doit être mis en jeu, – c'est-à-dire concrètement – leurs vies. C'est pourquoi la lutte pour l'honneur ne peut être qu'une lutte à mort : en mettant sa vie dans la balance, l'attaqué s'avère être l'indifférence « réelle³⁶ » de toutes déterminités. Ce qui est tout à fait remarquable dans ce combat qui s'engage, c'est que l'on passe du *droit* à la *justice*, qui fait ici son apparition :

« Dès que le combat comme tel intervient, la justice est des deux <côtés>, car ce qui est posé c'est l'égalité du danger, et du danger le plus débridé, puisque le tout est en jeu³⁷. »

Dans ce combat, chacun, en poursuivant la négation de l'autre, s'expose par là même à l'action négatrice de ce dernier, c'est-à-dire, à la négation de soi. C'est en ce sens que le combat réalise la *justice*, l'égalité parfaite et sans reste des opposés, car, dans le combat, chacun est en même temps subsumant (indifférence) et subsumé (différence), chacun occupe, simultanément, la totalité des places (attaquant et attaqué). Il n'y a donc plus de rapport, mais une stricte égalité des contraires qui nient réellement et réciproquement leur différence. Ce qui figure la justice dans le combat, c'est le *doute* : puisque dans le combat, chacun est absolument égal à l'autre, rien ne peut décider à l'avance de son issue.

Ce que nomme la figure du combat risqué, c'est la reprise des déterminités dans l'indifférence du tout. Ce n'est pas l'annihilation du rapport mais le passage ou l'alternance absolue d'un opposé à un autre qui fonde la vie éthique, le règne de l'égalité. Autrement dit, ce n'est pas à un état guerrier,

³⁴ SOUCHE-DAGUES 1983, p. 15.

³⁵ HEGEL 1976, p. 153.

³⁶ Nous parlons d'indifférence « réelle » au sens où Hegel comprend l'« être-annihilé dialectique » comme la « suppression réelle de la détermination » (*Ibid.*, p.144).

³⁷ *Ibid.*

perpétuellement belligérant, qu'aboutit le *Système de la vie éthique*, mais à un État qui n'a pas d'autre charge que de conserver la vitalité du Tout, en surveillant et en réprimant par la loi tout repli sur soi ou retrait de la vie individuelle sur elle-même. C'est pourquoi d'ailleurs Hegel définit la *loi* comme « la connaissance des limites de la particularité à annihiler³⁸ ».

Retenons essentiellement trois choses de cette analyse transversale du *Système de la vie éthique*. Premièrement, la reconnaissance sociale de l'individu particulier, loin d'être la confirmation par tous de la valeur d'une singularité exclusive, consiste en réalité dans la reconnaissance de la capacité de l'individu à annihiler (*vernichten*) toutes ses déterminités naturelles, à risquer totalement son être-singulier au nom de ce que, pour cet individu particulier, l'égalité avec autrui lui est infiniment plus essentielle. La seule reconnaissance possible, pérenne, c'est celle de l'individualité du peuple. Et nulle autre.

Deuxièmement, l'intuition éthique qu'est le peuple, le « reconnaître absolu », ne se réalise pleinement que dans l'abîmement radical et immédiat de tout ce qui a trait à la nature, c'est-à-dire ici à l'être particulier, ou au corps. En effet, ce « reconnaître absolu » a surgi une première fois au moment du discours parce qu'il était totale négativité, indétermination en acte. Dans la vie éthique, pour prendre deux autres exemples, Hegel attribue le gouvernement absolu aux corps « déjà à moitié morts³⁹ » d'anciens guerriers devenus prêtres, et il appelle « éducation absolue⁴⁰ » et « discipline⁴¹ » l'entraînement à la guerre.

Troisièmement, si l'on porte attention au vocabulaire que Hegel mobilise pour nous faire accéder à la vie éthique proprement dite (*Sittlichkeit*), à ce mouvement d'annihilation ou d'abîmement, l'on remarquera que le texte hégélien entremêle le concept de *Vernichtung* (annihilation pure et simple) avec celui de *Aufhebung* (suppression dialectique dans laquelle le supprimé se trouve relevé). Nous en voulons pour preuve ces deux passages du début de la troisième partie du *Système* :

« La vie éthique doit être absolue identité de l'intelligence, avec annihilation complète (*völliger Vernichtung der Besonderheit*) de la particularité et de l'identité relative dont le rapport naturel est seulement capable, [...], donc la suppression (*Aufhebung*) de la détermination et de la figuration naturelles, l'indifférence complète de la jouissance de soi⁴². »

³⁸ HEGEL 1976, p. 178.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ HEGEL 1976, p. 164.

⁴¹ *Ibid.*, p. 198.

⁴² *Ibid.*, p.160.

« Dans l'éternel du peuple en revanche toute individualité est supprimée (*aufgehoben*). Elle est la formation absolue, car dans l'éternel se trouve l'annihilation empirique réelle (*reale empirische Vernichtung*) de toutes les déterminités, et leur changement à toutes⁴³. »

Ce mouvement dialectique dans lequel l'opposition (*Gegensatz*) ou le rapport (*Verhältnis*) se trouve complètement *annihilé* (*vernichtet ist*) par la suppression de toutes les déterminités naturelles, cette négation radicale par laquelle se trouve ainsi promue une identité positive supérieure (la reconnaissance absolue dans l'indifférence totale du *peuple*) empêche Hegel, selon nous, de poser la possibilité d'une subjectivation de la substance éthique ou politique. En effet, dans ce mouvement dialectique, le « supprimé » ne peut en fait jamais faire retour sur la substance posée par sa propre négation.

Autrement dit, si le *Système de la vie éthique* parvient à penser comment l'absolu se réalise dans les individus singuliers (à travers l'annihilation de leurs déterminités particulières), il échoue selon nous néanmoins à comprendre comment, en retour, le sujet peut participer à l'élaboration de cet absolu en tant qu'absolu lui-même, sans en être le simple attribut. Pour reprendre la belle expression de B. Bourgeois, formulée à l'occasion de son commentaire de l'article du jeune Hegel *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel* : si dans le *Système de la vie éthique*, « la substance est dite subjective, ce n'est pas le sujet qui se dit substantiel⁴⁴ ». Selon nous, cette impossibilité du sujet à se dire substantiel explique l'absence de l'histoire dans ce *Système de la vie éthique*. A l'exception d'une alternance en régime humain entre la formation et la destruction mentionnée dans l'analyse de la *dévastation naturelle*, l'histoire est ici complètement absente. Hegel n'a de cesse, comme par exemple dans la citation précédente (« in dem ewigen des Volkes...»), de penser la nécessité de la vie éthique absolue comme étant absolument en-dehors de toute institution social-historique⁴⁵.

⁴³ *Ibid.*, p.164. Nous aurions également pu citer à nouveau ce passage du *Système* : « Die absolute Sittlichkeit hebt unmittelbar die Subjectivität dadurch auf, daß sie dieselbe nur als ideelle Bestimmtheit als Gegensatz vernichtet » (HEGEL 1998, p. 311).

⁴⁴ BOURGEOIS 1986, p. 633.

⁴⁵ Cf. ce passage tout à fait significatif : « Un peuple n'est pas lié à sa parole, à son acte, à sa volonté, car tout ceci émane de sa conscience et de sa singularité ; bien plutôt le gouvernement absolu est divin, il est sanctionné en soi, il n'est pas le produit d'un faire, mais il est purement et simplement l'universel. » (HEGEL 1976, p. 183)

2. La Première Philosophie de l'Esprit : reconnaissance et dessaisissement de soi. Ou comment le sujet se dit substance

Cette seconde partie se donne une double tâche : retrouver le motif du dessaisissement de soi au creux du phénomène de la reconnaissance réciproque et, ensuite, dévoiler à même la structure d'une philosophie de l'Esprit, la possibilité pour le sujet individuel de se saisir comme créateur singulier de l'universel, de saisir la substance universelle comme son propre faire-œuvre.

Pour saisir l'enjeu général de cette philosophie de l'Esprit, l'on peut se reporter au fragment intitulé « L'essence de l'esprit », qui date de l'été 1803. Hegel nous y donne la définition suivante de l'esprit : « L'esprit n'est que la suppression de son être-autre. Cet autre qu'il n'est lui-même, c'est la nature. L'esprit n'est que ce qui, à partir de cet être-autre, se transforme en un égal à soi-même⁴⁶. »

De cette première définition, retenons d'abord l'essence active de l'esprit : l'esprit n'est pas d'emblée ce qu'il *est* essentiellement mais il a à le devenir activement, par « la suppression de son être-autre ». C'est par ce mouvement de retour à soi depuis son être-autre que l'Esprit se constitue comme tel. L'Esprit, dont il est question ici, Hegel n'en fait pas mystère, est encore directement compris comme étant l'Esprit du peuple.

La nature telle qu'elle se présente à nous ici n'est bien entendu pas la nature organique (minérale, végétale, animale) mais elle est bien plutôt la nature inorganique de l'esprit éthique, c'est-à-dire qu'elle rassemble toute réalité opposée à l'Esprit et indépendante par rapport à lui. Il nous faut donc entendre ici sous le terme « nature » toutes les particularités naturelles posées dans la conscience des individus qui entravent l'intuition éthique de chacun comme conscience singulière exclusive supprimée ou, ce qui est la même chose, comme conscience absolument universelle.

L'Esprit, et tel est l'enjeu de cette philosophie, a pour tâche de supprimer la nature qui lui fait face, non en s'y opposant (en la *biffant*), mais en la ressaisissant comme étant lui-même, en la reprenant en lui. Cette habitation idéale de la nature par l'Esprit se déploie dans les moments successifs de l'imagination, de la signification et de la mémoire qui conserve les noms et permet ainsi le langage. Dans l'acte de nomination, la chose est supprimée en tant que quelque chose qui est pour-soi autre, et maintenue dans cette suppression par la mémorisation. Le pas franchi par rapport à l'*imagination* et au *signe* est la rétention permanente de l'être-supprimé, « sans la chose et sans le

⁴⁶ HEGEL 1999, p. 33.

sujet⁴⁷ ». Ce n'est que par cette suppression retenue de l'altérité (et non plus sa *nocturnisation* totale), par la fixation de l'autre dans l'idéal, qui n'est d'ailleurs plus l'idéalité du sujet singulier, mais une idéalité universelle, celle du langage de l'Esprit (« La langue n'est que comme langue d'un peuple⁴⁸ », écrira plus loin Hegel) que la conscience peut retrouver son égalité à soi : « Ici, la conscience obtient pour la première fois une réalité.⁴⁹ »

Permettons-nous maintenant un saut dans le texte et passons sans plus attendre au motif du *dessaisissement de soi* dans la reconnaissance.

Pour dépasser la reconnaissance familiale encore frappée du sceau de la nature, de la particularité, chacun doit être reconnu en tant qu'être infini, rationnel, c'est-à-dire en tant qu'être toujours au-delà de toute détermination ou possession particulière. Or, pour se manifester de cette façon, chaque conscience doit léser l'autre au nom du maintien ou du droit à une détermination singulière quelconque. N'y aurait-il pas là une contradiction entre la volonté d'être reconnu en tant qu'être détaché de toute possession, et l'opposition frontale à l'autre au nom du maintien d'une possession singulière ? En fait, il faut comprendre ici que chaque conscience désire d'abord être reconnue en tant que totalité positive, c'est-à-dire en tant que conscience dont la totalité de l'être-singulier s'exprime essentiellement à travers chacune de ses possessions singulières. L'enjeu de toute cette puissance est pour la conscience de saisir le procès téléologique de l'Esprit dans lequel elle est déjà inscrite et qui se déroule, pour ainsi dire, derrière son dos. C'est en réalisant cette « contradiction absolue » que chaque conscience sera en mesure de reconnaître et d'être reconnue par l'autre, et d'ainsi, manifester l'esprit absolu.

Toujours est-il que chaque conscience qui s'est sentie blessée dans sa totalité positive et exclusive veut prouver à l'autre conscience qui lui fait face, en s'engageant dans une lutte à mort, que cette totalité positive, l'expression de sa pure liberté singulière, lui importe plus encore que la vie. La conscience lésée veut avérer à l'autre que le déploiement de sa volonté singulière est absolument sans attaches.

C'est ici que la conscience découvre réflexivement la contradiction dans laquelle elle se tient. Visant la mort de l'autre, au nom de la défense d'une possession particulière, chacun s'expose aussi à sa propre mort, en tant qu'elle est également visée par l'autre. La contradiction tient en ceci que, si

⁴⁷ HEGEL 1999, p. 69.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 68.

chacun tient ferme dans cette première prétention à défendre sa possession singulière, alors il doit aller jusqu'au bout de la lutte et mourir au nom de l'expression libre de sa volonté singulière. C'est pourquoi chaque individu comprend qu'il ne pourra en aucun cas être reconnu par cet autre en tant que singularité positive, mais seulement en tant que totalité positive supprimée, c'est-à-dire en tant que « totalité négative ». Autrement dit, la reconnaissance permanente de soi par l'autre suppose la suppression idéale de toutes ses particularités, de sa propre singularité.

Chaque conscience, réalisant la contradiction absolue de ses prétentions, peut donc faire l'économie de la mort en renonçant toujours déjà à soi, et s'intuitionner ainsi en tant que totalité singulière immédiatement supprimée dans l'autre.

Chacun s'intuitionne mutuellement dans l'autre en tant que singularité supprimée. Voilà, écrit Hegel, l'émergence de la « conscience absolument universelle⁵⁰ ». Chacun a exposé sa singularité indépendante au « néant de la mort ⁵¹ » et a compris dans cette épreuve que son existence absolument particulière, singulière, n'était rien du tout. Dans l'absurdité d'une existence singulière exclusive condamnée à mourir à chaque rencontre avec l'autre pour lui prouver l'indépendance de sa volonté singulière, chaque individu comprend qu'être, exister, c'est être-reconnu, et qu'être-reconnu, c'est être supprimé idéellement en tant qu'existence particulière :

« Elle [la conscience] se connaît elle-même comme un être-supprimé, car justement, elle n'est qu'EN TANT QUE RECONNUE. En tant qu'<être> non-reconnu, en tant que ne-pas <être> une conscience autre qu'elle n'est elle-même, elle n'est rien du tout⁵². »

La conscience singulière est donc reconnue à partir du moment où elle se supprime elle-même idéellement (où elle fait mourir en elle toute particularité) dans sa rencontre avec l'autre. Dans la mesure où chacun fait de même, il en résulte la manifestation de la « conscience absolument universelle », entendons, de l'esprit du peuple. Ce dernier, écrit Hegel, n'est pas une conscience en particulier, mais est la substance éthique que les individus particuliers s'opposent à eux-mêmes, qui les animent essentiellement (en tant qu'elle maintient leur être, leurs existences particulières) et qu'ils extériorisent pour l'intuitionner objectivement et la vénérer. Cette extériorisation de l'Esprit que les

⁵⁰ HEGEL 1999, p. 94.

⁵¹ *Ibid.*, p. 93.

⁵² *Ibid.*, p. 96. Hegel ajoute en marge : « L'<individu> singulier <ne peut pas> renoncer à une partie de sa liberté, mais <il doit y renoncer> entièrement. Sa liberté singulière n'est que son entêtement, sa mort. »

individus s'opposent infiniment pour se supprimer eux-mêmes, ce « faire ŒUVRE⁵³ » éternel de l'Esprit qui transforme tout individu particulier supprimé en « un être éthique⁵⁴ » correspond, selon Hegel, aux « mœurs du peuple⁵⁵ ».

L'œuvre éthique du peuple est donc l'être vivant de l'Esprit universel. Celui-ci ne peut se réaliser que par le moyen-terme de l'œuvre éthique qui se glisse entre lui et les consciences singulières. Cette œuvre éthique est une réalité triple : elle est *langue, travail* et *possession d'un peuple*. A propos de la *langue (die Sprache)*, voici ce que nous dit Hegel (au fragment 22) :

« La formation du monde à la langue est présente-là, en soi. Tout comme le devenir de l'entendement et de la raison, la langue relève de l'éducation, elle est présente-là, pour la conscience en devenir, en tant que monde idéal, comme sa nature inorganique ; et la conscience n'a pas, de cette manière, à s'arracher à la nature, mais à trouver la réalité, pour l'idéalité de cette même nature – à chercher, pour la langue, la signification qui est dans l'être⁵⁶. »

On pourrait très bien ne retenir de ce passage qu'un processus culturel d'incorporation de l'individu singulier dans l'universel. Appartenir à un peuple, c'est nécessairement adopter sa langue, apprendre les significations ou idéalités qu'elle a posées dans l'être comme étant déjà-là. C'est pourquoi Hegel lie d'ailleurs dans l'extrait la langue à l'éducation. Mais ce ne serait pas faire droit à une autre possibilité de lecture, ouverte justement par la perspective de la philosophie de l'esprit, perspective selon laquelle, on le sait désormais, l'Esprit doit nécessairement s'opposer à soi pour se retrouver, se vivifier. En ce sens, on pourrait saisir que l'œuvre éthique étant produite par les consciences singulières (qui la ressaisissent ensuite comme leur substance essentielle), l'Esprit est en réalité ouvert aux inventions de sens des individus singuliers. C'est, selon nous, ce que Hegel a en tête lorsqu'il écrit que certes les individus ont à trouver dans la réalité ce qui correspond aux significations déjà-là mais qu'ils ont aussi « à chercher pour la langue la signification qui est dans l'être ». Autrement dit, les individus n'ont pas qu'une part seulement passive dans la réception et l'activation du Sens universel, mais il le co-constitue tout autant.

C'est à notre sens ce qui se retrouve encore au niveau de la deuxième œuvre de l'esprit, à savoir le *travail*. Hegel commence par nous dire que le travail d'un peuple suppose l'incorporation ou

⁵³ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ HEGEL 1999, p. 100.

l'apprentissage de règles universelles qui, parce qu'elles rendent le travail machinal et répétitif, intègre également l'individu dans une relation de dépendance réciproque de tous à l'égard de tous. Cependant, Hegel prend soin de noter que :

« Face à l'habileté universelle, l'individu singulier se pose comme un individu particulier. Il s'en détache, et il se rend plus adroit que les autres. Il invente des instruments plus adaptés. Mais ce qui, dans son habileté particulière, est véritablement universel, c'est l'invention de quelque chose d'universel, que les autres apprennent, dont ils suppriment la particularité, et qui devient immédiatement un bien universel⁵⁷. »

L'œuvre éthique qu'est le travail ne se réduit donc pas à un processus d'incorporation passive à des mœurs déjà-là, mais, plus fondamentalement, elle consiste à laisser la conscience singulière s'opposer à elle, agir singulièrement contre elle pour ensuite immédiatement supprimer cette opposition et enrichir le sens universel de cette singulière expression.

Ces deux exemples pourront paraître tout à fait triviaux. Mais ils ont le mérite de nous faire entendre que, dans le cadre d'une philosophie de l'Esprit – et dans ce cadre seulement – la substance éthique n'est jamais substance immédiate et inentamée mais bien, comme Hegel l'écrit dans ce fragment 22, « substance active ». Entendons par là que « L'esprit du peuple doit éternellement se faire ŒUVRE » ou « qu'en d'autres termes il n'est que comme un éternel devenir-esprit⁵⁸ » :

« Et dans la mesure où – écrit Hegel – cette œuvre commune de tous est leur œuvre en tant qu'étants-conscients en général, ils se font devenir en elle, en tant qu'être extérieur. Mais cet être extérieur est leur action, il n'est que ce qu'ils l'ont fait être, il est eux-mêmes, pris comme actifs, comme supprimés ; et dans cette extériorité d'eux-mêmes, dans leur être en tant que supprimé, en tant que moyen-terme, ils s'intuitionnent comme Un peuple.⁵⁹ »

Conclusion

C'est donc bien le développement à Iéna d'une philosophie de l'Esprit qui permet de dépasser l'incomplétude réelle, de fait, du *Système de la vie éthique* et de penser enfin, grâce à cette refondation du concept de « nature », grâce à l'abandon de la méthode non-dialectique de suppression de

⁵⁷ HEGEL 1999, p. 102.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁹ *Ibid.*

l'opposition par subsomptions successives, que la substance se dit tout aussi bien comme substance que comme sujet. Du *Système de la vie éthique* (1802-1803) à la *Philosophie de l'esprit* de la *Realphilosophie* d'Iéna (1805-1806), par l'intermédiaire du *Premier Système* de *La Philosophie de l'esprit* (1803-1804), l'on est passé d'un mouvement de dépassement ou de suppression dialectique (*Aufhebung*) qui comprenait encore en lui, comme son moment négatif, l'annihilation pure et simple (*Vernichtung*) à un mouvement de dépassement dialectique qui ne se déploie désormais qu'à partir d'un radical « dessaisissement de soi » (*Enttäusserung*). Hegel écrit ainsi, au début de la troisième partie (« Constitution ») de la *Philosophie de l'esprit* de la *Realphilosophie* d'Iéna :

« L'esprit est la *nature* des individus [...]. Ils savent la *volonté* universelle α) en tant que leur volonté particulière, et ce de telle sorte que la volonté universelle est leur volonté particulière dessaisie (*enttäusserter*), et ils la savent aussi comme leur essence objective, leur puissance pure, qui est leur essence *en-soi* ; de même que dans *leur savoir*. Dans le mouvement des pouvoirs il y a lieu de faire trois distinctions, α) ces pouvoirs mêmes en tant que résultant du dessaisissement (*Enttäusserung*), β) en tant que savoirs des singuliers, et γ) [en tant que] savoir universel. α) L'advenir des pouvoirs est le dessaisissement ; mais non pas advenir de la nécessité, bien plutôt le pouvoir de l'universel est *su* en tant qu'essence ; par égards pour ce savoir chacun se dessaisit de soi-même (*um dieses Wissen willen enttäussert sich jeder seiner selbst*) ; non pas comme vis-à-vis d'un maître, mais vis-à-vis du pouvoir dans la forme de son pur savoir c'est-à-dire du savoir de soi-même en tant que quelque chose de dessaisi ou de soi-même en tant qu'un universel⁶⁰. »

L'esprit ou le « pouvoir de l'universel » est toujours l'essence des individus qui le savent comme tel, mais, plus encore, chaque individu a conscience de ce que la volonté commune et « l'être-reconnu en tant qu'intelligence (*Anerkanntseyn als Intelligenz*) » sont posés par lui, issus de son propre acte de dessaisissement ou de négation de soi. Hegel précise cependant d'emblée que si l'universel s'exhibe ainsi par l'acte d'un dessaisissement radical de soi posé par les individus particuliers au nom de ce qu'ils ont conscience de n'avoir de Soi positif et effectif que dans la sphère de l'universel, l'universel doit *réciiproquement* se dessaisir ou « *se sacrifier soi-même*⁶¹ » et faire ainsi accéder chacun à la conscience de son soi propre. Parce qu'il est mon essence, « *ma nécessité* », l'universel est « puissance sur ma vie » dont je *crains* la charge ; parce qu'il soutient « *ma volonté* » ou « mon Soi effectif », je lui fais *confiance* tout comme il me fait *confiance* en me laissant être en lui⁶². De ce mouvement réciproque

⁶⁰ HEGEL 1984, p. 258-259.

⁶¹ *Ibid.*, p. 260.

⁶² HEGEL 1984, p. 260.

de dessaisissement découle la possibilité pour les individus d'affirmer leur autonomie : « je *suis souverain* (*ich bin Regent*)⁶³ » s'écrie l'individu qui sait l'universel comme son essence, son soutien et comme résultant de son propre acte de négation de soi. L'universel n'est donc plus cette positivité inentamée à laquelle je n'accède que par l'effacement radical de mon individualité et de ma différence, à l'ombre de la mort. L'universel est désormais ce qui se tient dans la « division » (*Entzweyung*) et tolère ainsi l'autonomie de l'individu :

« La division plus élevée consiste donc en ce que chacun *retourne* complètement *en soi*, sache son *Soi* comme tel en tant que l'essence, accède à cet entêtement d'être absolu tout en étant pourtant séparé de l'universel étant-là – de *posséder immédiatement son absolu dans son savoir* ; - en tant que singulier il laisse libre l'universel, il a en soi parfaite autonomie⁶⁴. »

Cette autonomie des individus qui se savent singularités absolues (c'est-à-dire qui comprennent leur particularité comme étant quelque chose d'essentiel et qui bénéficient d'une « liberté intérieure » de penser « purifiée de l'être-là immédiat⁶⁵ ») institue une « opinion publique⁶⁶ » qui, sous les traits d'une multitude, d'une foule populaire fait face au monarque. Celui-ci constitue d'ailleurs l'autre extrême de la division. La part de naturalité qu'il assume montre bien que l'annihilation n'a plus cours ici. Certes, la métaphore de l'*organisme* politique reste de mise du *Système de la vie éthique*⁶⁷ à la *Première Philosophie de l'Esprit*⁶⁸. Mais elle ne reste pour autant pas inentamée. La philosophie de l'Esprit expose la substance à l'histoire, au faire-œuvre des individus, au changement politique et permet ainsi l'inscription de la substance dans une histoire universelle de l'humanité :

« On gouverne et on vit autrement maintenant dans les États dont la constitution est encore la même – et cette constitution se change peu à peu avec le temps – il ne faut pas que le gouvernement se tienne du côté du passé et protège celui-ci avec obstination.⁶⁹ »

Quoi qu'en dise Honneth, l'individualité qui accède dans les textes de Hegel à une reconnaissance universelle, ce ne peut jamais être l'individu particulier (d'abord reconnu au plus près

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 266.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 268.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 267.

⁶⁷ « Cette vie éthique en tant que cet esprit vivant, indépendant – qui apparaît comme un Briarée aux myriades d'yeux, de bras et d'autres membres, dont chacun est un individu absolu » (HEGEL 1976, p. 164 ; HEGEL 1998, p. 328).

⁶⁸ « le tout, la communauté [...] est le corps indestructible se soutenant soi-même » (HEGEL 1984, p. 268).

⁶⁹ HEGEL 1984, p. 267.

de son identité particulière en tant qu'être de besoins dans la famille). L'individualité pleinement reconnue, c'est au contraire la négation même de l'individualité particulière. Il ne s'agit pas pour l'individu dans les textes du jeune Hegel d'être reconnu par l'ensemble de la communauté à la fois en tant qu'être particulier de besoins, être universel abstrait de droit et être au style singulier de réalisation de soi pertinent. Il s'agit au contraire pour l'individu de *se dessaisir* de toutes ses particularités pour instituer avec autrui une identité universelle et spirituelle (le *peuple, das Volk*), une nouvelle individualité, dans laquelle seulement il puisse s'intuitionner comme étant le même. Autrement dit, ce que Hegel dévoile dans son motif de la *reconnaissance*, c'est que l'individu particulier doit mourir à lui-même pour se redoubler dans une autre individualité, proprement éthique, spirituelle, qui est celle du *peuple*. Le motif de la *reconnaissance* n'a pour nous d'autre enjeu que d'affirmer l'individualité éthique ou politique comme résultat d'une négation radicale.

Bibliographie

ARISTOTE 1993 : ARISTOTE, *Les Politiques* (trad. P. Pellegrin), Paris, Garnier-Flammarion, 1993.

BOURGEOIS 1986 : B. BOURGEOIS, *Le Droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Paris, Vrin, 1986.

GERARD 1982 : G. GERARD, *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982.

HEGEL 1976 : G.W.F. HEGEL, *Système de la vie éthique (1802-1803)* (trad. J. Taminiaux), Paris, Payot, 1976.

HEGEL 1998 : G.W.F. HEGEL, *System der Sittlichkeit (1802-1803)* in *Gesammelte Werke*, Band 5, unter Mitarbeit von Th. Erbert, hrsg. von M. Baum und K. R. Meist, Hamburg, F. Meiner, 1998.

HEGEL 1999 : G.W.F. HEGEL, *Le Premier Système. La Philosophie de l'Esprit (1803-1804)* (trad. M. Bienenstock), Paris, PUF, 1999.

HEGEL 1984 : G.W.F. HEGEL, « Philosophie de l'esprit (1805-1806) », in J. Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État. Commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Iéna*, Paris, Payot, 1984.

HONNETH 2000 : A. HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance* (trad. P. Rusch), Paris, Cerf, 2000.

HONNETH 2008a : A. HONNETH, *Les Pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* (trad. F. Fischbach), Paris, La Découverte, 2008.

HONNETH 2008b : A. HONNETH, « La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? » (trad. R. Rochlitz avec la collaboration de Ch. Bouchindhomme), in *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2008.

SUCHE-DAGUES 1983 : D. SUCHE-DAGUES, *Logique et politique hégéliennes*, Paris, Vrin, 1983.

TAMINIAUX 1984 : J. TAMINIAUX, « Commentaire », in *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État* Commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Iena, Paris, Payot, 1984.