

Louis CARRÉ

Travail et reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Retour sur un épisode de philosophie sociale allemande

Notice biographique

Louis Carré est docteur en philosophie de l'Université Libre de Bruxelles où il a défendu en 2011 une thèse consacrée à la théorie de la reconnaissance et à la philosophie hégélienne du droit. Ses recherches portent sur Hegel, la philosophie sociale et politique contemporaine et sur l'École de Francfort. Il est actuellement chargé de recherche du FRS-FNRS et attaché au Centre de théorie politique (ULB). De lui doit prochainement paraître une monographie sur Axel Honneth intitulée « Le droit de la reconnaissance ».

Résumé

Au sein de la philosophie sociale allemande du XX^e siècle, un débat a fait rage autour de la question des fondements de la vie sociale : l'intégration des sociétés humaines doit-elle être au mieux comprise par le biais du travail productif ou par celui de la communication interpersonnelle ? L'œuvre de Hegel a notamment cristallisé ce débat à travers les interprétations opposées qu'ont pu en donner Lukács et Habermas. Nous nous proposons dans cet article de reconsidérer les paradigmes concurrents de la production et de la communication à la lumière des propos de Hegel dans deux passages clés de la *Phénoménologie de l'esprit*. Il en ressort que Hegel, loin de vouloir les opposer frontalement ou au contraire les confondre, entend penser conjointement les dimensions essentielles du travail et de la reconnaissance.

Abstract

Within German social philosophy a debate has arisen about whether human societies should be best understood through the category of productive labor or through the notion of social communication. Interestingly enough this debate partly had to do with the best way to understand Hegel's philosophical heritage. In the background of the conflicting interpretations given by Lukács and Habermas on this text, our proposal in this paper is to reconsider the two paradigms of production and communication from the perspective of the *Phenomenology of spirit*. It will appear then that Hegel, far from opposing or even confounding them, actually tried to think in a dialectical way the equally important dimensions of work and recognition.

Mots-clés : Hegel – reconnaissance – travail – Phénoménologie de l'esprit (1807) – philosophie sociale – Habermas – Lukács – Marx.

Keywords : Hegel – recognition – work – Phenomenology of Spirit (1807) – social philosophy – Habermas – Lukács – Marx.

Introduction

Un grand nombre des débats qui ont secoué la philosophie sociale allemande au XX^e siècle et plus particulièrement celle issue du marxisme ont touché de près ou de loin à la délicate question de l'héritage de la pensée hégélienne. Se distancier de Hegel ou s'en rapprocher (voire, dans certains cas, s'en distancier en s'en rapprochant ou s'en rapprocher en s'en distanciant), telle a souvent été l'alternative à laquelle furent confrontés des penseurs comme György Lukács (1960), Ernst Bloch (1977), T.W. Adorno (1979) ou Herbert Marcuse (1968). La difficulté d'hériter de l'hégélianisme remonte évidemment, en amont, à l'opposition entre Jeunes et Vieux Hégéliens et à Marx lui-même. Preuve de l'ambivalence bien connue de ce dernier à l'égard de l'hégélianisme : critiquant le « côté mystique de la dialectique hégélienne » afin de la remettre sur pieds, Marx prétendait à la fin de sa vie avoir pareillement voulu déterrer celui que beaucoup traitaient alors injustement comme un « chien crevé »¹.

1. Un héritage difficile : travail ou interaction ?

Dans la longue histoire de la réception de l'hégélianisme par la philosophie sociale allemande, un épisode particulier mérite de retenir notre attention dans la mesure où il a su cristalliser en lui une controverse qui apparaît aujourd'hui toujours d'actualité. En 1967, Jürgen Habermas publiait un article intitulé « Travail et interaction » (HABERMAS, 1973), dans lequel il dégagait des écrits et des cours de la période de Iéna (1801-1807) une systématique de l'esprit articulée autour des trois catégories du langage, du travail et de l'interaction, systématique inédite et féconde que

¹ Ambivalence que Franck Fischbach a joliment résumée de la manière suivante : « « Marx est le seul < parmi les Jeunes Hégéliens > à avoir conquis une philosophie propre, justement parce qu'il est le seul à avoir vraiment pris Hegel au sérieux » (FISCHBACH, 2008 : 217).

Hegel aurait pourtant par la suite tôt fait d'abandonner au profit d'une conception de l'esprit comme autoréflexion. En proposant notamment de considérer les liens qui, dialectiquement, séparent et relie tout à la fois les domaines du travail et de l'interaction, de l'activité instrumentale et de l'agir orienté vers l'intercompréhension, Habermas se démarquait de la lecture que György Lukács avait proposée, vingt ans auparavant, du même corpus de textes (LUKÁCS, 1981). La thèse interprétative défendue par Lukács en 1948 dans *Le Jeune Hegel* était que Hegel, tout en restant dans les limites propres à l'économie politique « bourgeoise », avait néanmoins su mettre au jour la catégorie fondamentale du travail humain : « L'homme qui travaille est précisément – pour utiliser un terme de Goethe apparenté à la dialectique hégélienne – le 'phénomène primaire' du sujet-objet identique, de la substance devenant sujet, de l'"aliénation" et de la tendance à sa reprise par le sujet » (LUKÁCS, 1981 : 270). La thèse de Lukács – comprendre la notion « idéaliste » de l'esprit à l'aune du travail humain – n'avait en soi rien de très neuf. Elle n'était au fond qu'une reprise, certes étayée sur le plan philologique, de celle énoncée naguère par Marx dans ses *Manuscrits de 1844* : « La grandeur de la *Phénoménologie* <...> consiste en ceci : Hegel saisit la production de l'homme par lui-même comme un processus d'objectivation, d'aliénation et de suppression de cette aliénation ; bref, il saisit l'essence du travail et conçoit l'homme objectif, l'homme véritable parce que réel, comme le résultat de son propre travail » (MARX, 1994 : 426).

Face à Lukács, Habermas entendait donc mettre l'accent sur le caractère irréductible, dans un sens comme dans l'autre, de l'interaction et du travail : « Il n'est pas possible de faire remonter l'interaction au travail ni de faire dériver le travail de l'interaction » (HABERMAS, 1973 : 194). Le travail humain n'épuise pas les « milieux » (*Mitte*) dans lesquels se développe l'esprit et qui donnent lieu à une série de dialectiques complexes. Car, à côté de l'activité instrumentale qui consiste à former la nature extérieure en vue de satisfaire des besoins au moyen d'outils (milieu de la « conscience rusée »), les

« milieu » constitutifs de l'esprit incluent également le langage comme capacité de se représenter symboliquement le monde (milieu de la « conscience de dénomination ») et les formes d'interaction sociale guidée par des normes au travers desquelles les individus se reconnaissent mutuellement (milieu de la « conscience reconnue »). Habermas terminait son article en suggérant un chiasme étonnant entre l'« idéalisme » du Hegel suite à son abandon du modèle tripartite de l'esprit et le « matérialisme » du marxisme orthodoxe. Autant Hegel, en adoptant progressivement une conception spéculaire de l'esprit comme auto-réflexion (*Selbstreflexion*)², tend à rabattre le langage et le travail à la seule interaction que l'esprit entretient avec son autre qu'est la nature, autant le marxisme orthodoxe tend à réduire, sous la catégorie englobante, non-spécifique, de la *praxis* humaine, le domaine de l'interaction à « l'auto-mouvement (*Selbstbewegung*) de la production »³. Malgré tout ce qui par ailleurs les distingue, l'« idéalisme » et le « matérialisme » auraient ceci en commun de ne pas faire droit à la spécificité des trois domaines de l'esprit, tantôt en ne privilégiant que l'interaction tantôt en ne se focalisant que sur le travail. Et il est vrai qu'entre l'esprit hégélien tel que présenté par Habermas comme une subjectivité interagissant en solitaire avec son reflet qu'est en dernier ressort la nature et le travail humain comme unité productive du sujet et de l'objet, il y a comme un étrange air de ressemblance.

En quoi cet épisode ici brièvement retracé mérite-t-il plus qu'une note dans les grimoires d'histoire de la philosophie

² « L'unité dialectique de l'esprit et de la nature, où l'esprit ne se reconnaît pas dans la nature comme dans un partenaire mais ne fait que se retrouver comme dans un reflet (*Gegenbild*) – cette unité se laisse plutôt construire à partir de l'expérience de la réflexion (*Selbstreflexion*) de la conscience » (HABERMAS, 1973 : 203).

³ « L'activité productive qui assure la régulation des échanges entre l'espèce humaine et la nature qui l'entoure < ... > cette activité instrumentale devient le paradigme qui permet de produire toutes les catégories ; tout est absorbé dans le mouvement propre (*Selbstbewegung*) de la production » (HABERMAS, 1973 : 209-210).

allemande ? Principalement parce qu'il soulève en toute netteté une des questions centrales de la philosophie sociale, à savoir celle qui porte sur les fondements de la vie sociale. À condition de styliser quelque peu les positions de la controverse, le problème est en effet posé de déterminer si la vie sociale doit être au mieux comprise sous le paradigme de la production ou, au contraire, sous celui de l'interaction. Nous disons bien 'styliser', car, de fait, ni Lukács ni Habermas ne prétendent ultimement fonder l'intégration des sociétés humaines sur l'une ou l'autre de ces catégories. Fidèle sur ce point à Marx, Lukács admet que les « forces productives » sont elles-mêmes prises dans des « rapports de production » déterminées, si bien que le travail humain n'est jamais donné sous une forme pure mais s'inscrit toujours en des circonstances historiques particulières. De même, Habermas entreprend de penser la dialectique du travail et de l'interaction de manière à rendre compte de leur intrication. Il n'en reste pas moins que, de la différence d'accent mis sur l'une ou l'autre de ces deux catégories fondamentales, résulte à chaque fois un biais propre aux paradigmes de la production et de la communication. On peut ainsi, à l'instar de Habermas, reprocher à Lukács et à un certain marxisme de ne fournir qu'une conception extrêmement étriquée de l'interaction sociale en termes de rapports de production. Mais on pourrait tout autant, comme cela d'ailleurs n'a pas manqué d'être fait (HONNETH, 2007), critiquer Habermas pour le concept réducteur de travail que propose son modèle tripartite de l'esprit en termes d'activité instrumentale.

Au regard des limites des paradigmes de la production et de la communication et du dilemme (pour ne pas dire l'antinomie) qu'ils posent au niveau d'une philosophie sociale, on peut légitimement se demander si un retour aux textes hégéliens ne s'avérerait pas salutaire. Autrement dit, Hegel ne serait-il pas finalement le meilleur juge pour trancher le conflit d'interprétation entre Lukács et Habermas ? L'œuvre philosophique hégélienne propose en fait de multiples voies d'entrée dans la problématique du travail et de l'interaction. Il

suffit par exemple de rappeler la fameuse définition du mouvement de l'esprit donnée par Hegel dans l'*Encyclopédie* comme d'un « être-auprès-de-soi-même-dans-l'autre » (*Bei-sich-selbst-im-anderen-sein*), pour souligner que l'« autre » dans lequel l'esprit séjourne librement pourrait tout aussi bien désigner l'altérité d'une « nature » extérieure à travailler que l'altérité d'un « autrui » en personne à reconnaître. Pour 'styliiser' encore davantage les termes de la controverse : s'il est vrai que le travail se comprend comme le rapport d'un sujet à un objet extérieur sur le mode instrumental du je-il et que l'interaction renvoie à un rapport entre des sujets se reconnaissant sur le mode communicationnel du je-tu, alors l'hégélianisme dans sa capacité dialectique à réfléchir les oppositions pourrait bien fournir un antidote philosophique à l'antinomie de la production et de la communication.

Dans ce qui suit, nous avons choisi de nous attarder sur certaines séquences de la *Phénoménologie de l'esprit* (abrégé ci-après en *PhE*)⁴ pour tenter de trouver chez Hegel une alternative philosophiquement satisfaisante aux deux paradigmes concurrents de la production et de la communication. Plusieurs raisons justifient ce choix. Tout d'abord, la *Phénoménologie* de 1807 se présente comme un formidable laboratoire de la pensée hégélienne, Hegel y creusant des perspectives déjà ouvertes dans ses écrits antérieurs et anticipant à bien des égards des thèmes fondamentaux de son système ultérieur. Ensuite, parmi ces thèmes que Hegel retravaille lors de l'écriture de son premier *opus magnum*, « source véritable et secret de sa philosophie » (*dixit* Marx), figurent en bonne place ceux de la reconnaissance et du travail. La reconnaissance et le travail occuperont certes toujours une place de choix dans les différentes versions du système auxquelles se consacrera Hegel jusqu'à la fin de sa

⁴ Nous indiquons en parenthèses le numéro du tome suivi de la pagination dans la traduction d'Hyppolite (HEGEL, 1941) en la modifiant légèrement à l'occasion.

vie⁵, mais sans toutefois connaître une profondeur de traitement comparable à celle qu'il leur accorde dans la *PhE*. Enfin, c'est dans l'écrit clôturant la période de Iéna que Hegel développe deux philosophèmes dont on peut estimer qu'ils offrent une alternative heureuse aux interprétations opposées de Lukacs et de Habermas. D'une part, face à Lukacs et à une certaine tradition marxiste, Hegel fournit une conception de « l'œuvre » (*Werk*) (BOUTON, 2008 ; BALIBAR, 2012 : 265-294) comme « le faire de tous et de chacun » (*das Tun aller und jeder*) qui se démarque d'une conception de la *praxis* sociale comme unité productive du sujet et de l'objet. D'autre part, contrairement à la critique adressée par Habermas et par d'autres avant ou après lui, Hegel s'appuie sur une conception de l'esprit qui n'a rien d'une réflexion spéculaire. Entreprise de déconstruction d'un modèle vide et tautologique de la réflexivité, la *PhE* avance en revanche le modèle d'une réflexivité *substantielle* où prévaut le double processus d'un devenir-sujet de la substance et d'un devenir-substance du sujet. Dans la préface à la *PhE*, Hegel définit précisément l'esprit, dont la conscience a à faire l'objet de ses expériences, comme le mouvement de « devenir à soi-même un autre » qui est en même temps mouvement de « devenir objet de son propre soi, et <de> supprimer ensuite cet être-autre » (I, 32). Il nous faudra voir en quoi ce modèle de l'esprit, dont toute la *PhE* en tant que science de l'expérience de la conscience se veut l'exposition systématique, depuis la conscience sensible jusqu'au « savoir absolu », échappe à l'image d'un esprit « solitaire » désespérément à la recherche de ses propres reflets.

Nous nous concentrerons tout particulièrement sur deux passages de la *Phénoménologie de l'esprit*. Le premier apparaît comme incontournable pour la problématique qui nous occupe. Il s'agit évidemment du chapitre IV dédié à la « conscience de soi » et de sa section inaugurale dans laquelle

⁵ Ces deux thèmes seront discutés pour l'essentiel aux §§ 424-429 de la « petite » phénoménologie de l'*Encyclopédie* (Hegel, 2012), ainsi que dans la section « société civile » de la *Philosophie du droit* (Hegel, 2003).

Hegel, sous le titre « Indépendance et dépendance de la conscience de soi. Domination et servitude », examine le « mouvement du reconnaître » qui dynamise le « concept de l'esprit » (point 2). Ce passage (sans doute trop bien connu pour être véritablement connu) nous conduira vers un endroit moins investigué de la *PhE*, situé à la médiane du chapitre V consacré à la « raison ». Au début de la section B de ce chapitre, Hegel, récapitulant les figures précédentes de la conscience, dont celles discutées au chapitre IV, montre notamment comment la « reconnaissance unilatérale et inégale » sur laquelle débouchait les rapports de domination et de servitude trouve une résolution (bien qu'elle-même encore provisoire parce qu'immédiate) dans le « règne de l'éthicité ». C'est en raison du caractère encore précaire et immédiat de cette reconnaissance à laquelle pourvoit le monde éthique que se fait ressentir la nécessité d'une détermination supérieure de l'esprit comme réflexivité substantielle, en l'occurrence comme conscience de soi véritable de la substance éthique (point 3).

Avant de rentrer dans le détail des textes, il est à noter, en guise de préambule, que Hegel ne thématise pas la notion de travail dans la partie « conscience » de la *PhE*, mais seulement plus tard dans la partie « conscience de soi ». Ce manquement apparent n'a pas été sans susciter l'étonnement des interprètes marxistes du texte, au premier rang desquels le jeune Marx qui y voyait un symptôme de la manière dont Hegel a systématiquement refoulé l'aspect pratico-sensible de la conscience humaine en privilégiant les aspects théorico-intellectuels (certitude sensible, perception, entendement) (FISCHBACH, 2008). Si symptôme il y a, il témoignerait cependant plutôt du fait que Hegel ne conçoit pas le travail comme le rapport d'une conscience à un objet qui lui est extérieur, mais comme le rapport conscient d'un sujet à lui-même par l'intermédiaire des choses. A quoi s'ajoute cette dimension essentielle pour notre propos que le rapport à soi passant par les choses est aussi immédiatement rapport à autrui, puisque, pour Hegel, la conscience de soi n'est en soi et pour soi que pour une *autre* conscience de soi. Comme nous l'indiquons succinctement plus

haut à propos de la définition encyclopédique de l'esprit comme « être-auprès-de-soi-même-dans-l'autre » et comme nous le verrons par la suite, Hegel entend penser conjointement, à même l'expérience vive de la conscience de soi, le rapport sujet-objet *et* le rapport entre sujets, le travail *et* la reconnaissance, l'esprit s'entendant chez lui précisément comme « unité de la conscience et de la conscience de soi » (II, 11).

2. Le travail de la reconnaissance

Dans l'économie générale de la *PhE*, le chapitre IV marque le passage décisif de la figure de la « conscience » à celle de la « conscience de soi ». Là où la première fait face à un objet extérieur, indépendant d'elle, la seconde en tant que conscience qui a soi-même pour objet entame la trajectoire d'une vérification de la certitude de soi-même. La transition de la « conscience » à la « conscience de soi » ne signifie aucunement, dans le chef hégélien, que la conscience soit immédiatement transparente à elle-même sur le mode de « la tautologie sans mouvement » (I, 146) qu'est l'égalité purement formelle du Je = Je. Au contraire, la conscience de soi doit elle-même pouvoir faire l'objet d'une expérience dont l'ensemble du chapitre IV nous expose les différentes étapes. Ce chapitre débute ainsi par une discussion de l'élément de la « vie » dans laquelle se trouve tout d'abord plongée la conscience de soi. Or l'élément naturel de la vie dans laquelle baigne la conscience de soi lui fait face comme quelque chose d'indépendant et de substantiel. Le rapport que la conscience entretient avec elle-même dans le milieu de la vie est alors celui du « désir » (*Begierde*) au sens presque le plus animal et le plus biologique du terme comme ensemble de besoins et d'instincts. Une fois compris le processus de la vie en termes de « genre » (*Gattung*) incluant une diversité de consciences de soi individuées, Hegel peut formuler la remarque capitale selon laquelle la conscience de soi ne trouve véritablement à satisfaire son désir que sous le regard d'une autre conscience de soi : « *la conscience de soi atteint sa satisfaction seulement dans une autre*

conscience de soi » (I, 153)⁶. Ce point s'avère crucial pour la suite des développements dans la mesure où il nous indique par avance que, tout au long de son expérience, la figure de la conscience de soi aura à faire à deux types d'altérité : altérité substantielle de l'élément vital dans laquelle elle se trouve tout d'abord plongée comme conscience désirante, mais aussi altérité d'une autre conscience de soi face à laquelle elle aura à se situer comme conscience reconnue et reconnaissante. Cette double altérité à laquelle se forge la progressive expérience de soi de la conscience se répercutera au sien du travail (comme façonnement de la chose indépendante) et de la reconnaissance (comme rapport à un autrui lui-même indépendant).

Dans l'introduction au chapitre IV, Hegel affirme qu'avec la conscience de soi, nous avons pénétré « la terre natale de la vérité (*das einheimische Reich der Wahrheit*) » (I, 146). La vérité de la certitude de soi-même à laquelle nous conduit la conscience de soi n'est rien d'autre que « le concept de l'esprit ». C'est ici qu'intervient la célèbre double équation par laquelle se définit ce concept et qui se laissera décliner sous différentes formes au sein de la *PhE* : l'équation parfaitement réversible d'un « *Je* qui est un *Nous*, et d'un *Nous* qui est un *Je* » (I, 154). Souvent commentée (BALIBAR, 2011 : 209-242), cette définition éminemment dynamique du concept de l'esprit ne doit pas nous faire oublier qu'elle renvoie ultimement à une « substance absolue, qui, dans la parfaite liberté et indépendance de son opposition, c'est-à-dire des consciences de soi diverses étant pour soi, constitue leur unité » (I, 154). En d'autres termes, l'esprit en son concept est l'unité substantielle

⁶ La satisfaction du désir par une autre conscience de soi a suscité de la part de Kojève (1947) des commentaires célèbres sur le « désir du désir d'une autre » dont on connaît l'incroyable écho qu'ils auront par la suite au sein de la philosophie française de l'après-guerre (Bataille, Sartre, Lacan...). Il faut cependant souligner, à la suite de Gadamer (1976), que parler d'un « désir de reconnaissance » brouille la distinction maintenue par Hegel (même si elle se trouve, de fait, dialectisée) entre les versants « naturels » (désir) et « spirituels » (reconnaissance) de la conscience de soi. Voir également à ce propos (HONNETH, 2009).

du doublement (*Verdoppelung*) interne à la conscience de soi, - doublement qui, à la différence notoire du savoir d'un autre qui caractérisait la figure précédente de la « conscience », ne se perd pas dans l'extériorité de ses extrêmes mais au contraire se maintient en l'unité « infinie » d'un savoir de soi.

La première section du chapitre IV consiste à décrire la trajectoire au cours de laquelle la conscience expérimente le concept de l'esprit comme unité du doublement, expérience que Hegel nomme « le mouvement du reconnaître ». Considéré en son « pur concept », ce dernier est à son tour défini comme un faire (*Tun*) réciproque : « Le mouvement <du reconnaître> est donc uniquement le double mouvement des deux consciences de soi. Chacune voit l'autre faire la même chose que ce qu'elle fait ; chacune fait d'elle-même ce qu'elle exige de l'autre ; et fait donc ce qu'elle fait, seulement en tant que l'autre aussi le fait. L'opération unilatérale serait inutile parce que ce qui doit arriver peut seulement se produire par l'opération des deux » (I, 156-157). Il faut retenir de cette définition encore abstraite du « mouvement du reconnaître » que l'opération des deux consciences de soi, c'est-à-dire l'ajustement des attentes de l'une par rapport à l'autre (et inversement), est lui-même en sa réciprocity double, à la fois faire *sur* soi et *sur* l'autre et faire *de* soi et *de* l'autre (I, 157) (SIEP, 2009 : 188). Comme nous le verrons, le doublement au sein même du faire réciproque, en tant qu'opération des consciences qui porte sur elles autant qu'elle émane d'elles, est d'une grande importance pour saisir la manière dont Hegel nous présente à la fin de cette section l'intrication du travail et de la reconnaissance.

Suite à l'exposition encore abstraite du « mouvement du reconnaître » comme expérimentation du concept de l'esprit, Hegel nous annonce que la forme inchoative qu'endosse l'expérience du reconnaître est celle de l'inégalité entre les deux extrêmes d'une conscience « reconnue » et d'une conscience « reconnaissante » (I, 158). La nécessité de passer par une inégalité et une non-réciprocity qui semblent contrevénir au « pur concept » du reconnaître se vérifiera au terme de cette première expérience à la lueur du « renversement » qui s'opère

par l'entremise de la conscience servile en tant que reconnaissante mais non reconnue. Il ne rentre pas dans notre propos d'examiner dans le détail la dite « dialectique du maître et de l'esclave » qui forme le cœur de la première section du chapitre IV. Tout en renvoyant aux commentaires canoniques de ce passage (KOJÈVE, 1947; GADAMER, 1976; JARCZYK et LABARRIÈRE, 1987; SIEP, 2009), retenons-en quelques éléments essentiels pour notre propos. La lutte à la vie à la mort à laquelle se livrent les deux consciences de soi dans leurs aspirations respectives à l'indépendance de soi (*Selbständigkeit*) face à tout ce qui pourrait les réduire à leur naturalité immédiate conduit à une impasse. En vertu de la structure même de la réciprocité, toute tentative de mise à mort d'autrui revient en effet du même coup à risquer sa propre vie. Or, autant la vie est « la *position naturelle* de la conscience », autant la mort ne renvoie qu'à « la négation *naturelle* de cette même conscience » (I, 160). La lutte à la vie à la mort ne relève dès lors que d'un pur disparaître (*Verschwinden*) que Hegel contraste avec le processus dialectique de l'*Aufheben* qui conserve en supprimant : « Leur opération est la négation abstraite, non la négation de la conscience qui *supprime* de telle façon qu'elle *conserve* et *retient* ce qui est supprimé » (I, 160). Il en ressort que « dans cette expérience, la conscience de soi apprend que la vie lui est tout aussi essentielle que la pure conscience de soi » (I, 160). Cette expérience fondamentale pour la conscience de soi n'est pourtant pas partagée de la même manière par les deux protagonistes, de sorte que, à l'issue de la lutte, se dessinent les figures opposées mais néanmoins complémentaires de « la conscience indépendante pour laquelle l'être-pour-soi est essence » (le maître) et de « la conscience dépendante qui a pour essence la vie ou l'être pour un autre » (le serviteur) (I, 161).

C'est après avoir succinctement discuté ces deux figures du maître et de l'esclave que Hegel introduit le « renversement » que nous évoquions plus haut : « la *vérité* de la conscience indépendante est la conscience *servile* » (I, 163). Sans elle-même avoir accès à cette vérité, l'aspect vrai

qu'incarne dans son expérience même la conscience servile se situe dans les trois dimensions qui, prises ensembles, forment le processus d'acculturation (*Bilden*) qu'elle est amenée à traverser : à savoir les moments de la peur, du service et du travail (TINLAND, 2003 : 44-47). À travers la lutte à la vie à la mort, la conscience servile a bien fait l'expérience de « la peur de la mort », ce « maître absolu » (I, 164). L'angoisse de la mort qui a fait trembler la conscience « dans les profondeurs de soi-même » (I, 164) lui a en même temps permis d'intuitionner le « pur être-pour-soi » dans la figure du maître. Cette expérience est corroborée par le service que servilement elle rend au maître, Hegel résumant l'intrication de l'angoisse intérieure et du service rendu au maître par le proverbe biblique : « la crainte du maître est le commencement de la sagesse » (I, 164). Mais ce n'est que par et dans le travail que le moment de vérité contenu dans la conscience servile vient à l'expression. À la différence du maître qui ne fait que jouir de la chose sans se confronter à l'indépendance de celle-ci, le serviteur réfrène par le travail ses désirs et ses instincts en retardant la disparition de la chose. En ce sens, « le travail *forme* (*Arbeit bildet*) » (I, 165). Le travail non seulement forme la chose indépendante dans la mesure où il lui imprime sa façon, mais aussi et surtout il forme le soi du travailleur en ce que ce dernier intuitionne à même le faire de son activité son propre soi : « la conscience travaillante en vient ainsi à l'intuition de l'être indépendant, comme intuition de *soi-même* » (I, 165). Avec le travail comme « le se faire chose de la conscience »⁷, c'est donc une première forme d'expérience du soi se prenant pour objet, autrement dit une figuration encore inchoative de la « conscience de soi », qui apparaît dans l'exposition générale de la *PhE*. La résolution du problème posé par la double

⁷ Le travail conçu comme « le se faire chose de la conscience (*das sich zum Dinge machen des Bewusstseins*) » apparaît déjà dans la *Philosophie de l'esprit de 1805* (HEGEL, 1982 : 53). Voir à ce sujet SCHMIDT AM BUSCH, 2002. Pour un aperçu général sur le concept de travail dans la *PhE*, nous renvoyons à VAN DOOREN, 1982.

altérité de la vie indépendante et de l'autrui autonome se trouve ici précipitée.

Hegel termine la section consacrée aux rapports entre domination et servitude en insistant sur la connexion nécessaire des trois moments (la peur, le service et le travail) propres au processus de la culture. La peur de la mort est en soi purement « formelle » lorsqu'elle est détachée de la discipline sous-tendue par le service et de l'obéissance au maître. De même, elle ne reste qu'« intérieure et muette » lorsque lui fait défaut le travail formateur par lequel la conscience servile devient pour elle-même conscience. Enfin, bien que le travail ne soit plus vécu comme un « *sens étranger* à soi (*fremder Sinn*) » mais bien comme un « *sens propre* (*eigner Sinn*) » (I, 166), le sens de l'activité laborieuse que la conscience a été en mesure de se réapproprier est vide aussi longtemps que le travail ne s'accompagne pas des deux expériences concomitantes de l'angoisse intérieure et de l'obéissance à autrui. Séparé de ces deux expériences, le travail bascule dans une forme d'« entêtement (*Eigensinn*) » de la conscience singulière, en une « habilité (*Geschicklichkeit*) particulière » relevant de la virtuosité technique (I, 166). La manière dont Hegel entend maintenir ensemble les trois dimensions de l'angoisse, du service et du travail est somme toute assez conséquente au regard du « pur concept de reconnaître » dont il était parti au début de cette première section. Puisque la reconnaissance réciproque consiste en un faire *sur* soi et *sur* l'autre autant qu'en un faire *de* soi et *de* l'autre, il faut que l'angoisse intérieure vécue sous le regard d'un autre se traduise en une activité de travail qui forme la chose autant que le soi. Cette liaison nécessaire entre les diverses dimensions qui forment ensemble l'expérience de vérité de la conscience servile est riche d'enseignement pour le problème qui nous préoccupe. Elle implique en effet que, pour Hegel, le travail en tant que formation de soi au contact des choses, en tant que culture de soi par le façonnement des choses, est inséparable de la reconnaissance. Loin de n'être qu'un simple rapport instrumental d'un sujet à un objet extérieur qu'il façonne, le travail

formateur du soi s'effectue au contraire toujours sous le regard d'autrui (en l'occurrence du maître). Inversement, la reconnaissance n'est pas l'affaire d'un pur face-à-face entre les consciences (dont Hegel nous a indiqué les limites à travers le caractère évanescent, non-dialectique, de la lutte à la vie à la mort), mais prend lieu et place parmi l'activité médiatrice du travail comme service rendu.

L'expérience de vérité à laquelle conduit la conscience servile n'en demeure pas moins limitée. Cela tient principalement au fait, nous dit Hegel, que les deux côtés de cette expérience, à savoir, d'une part, « celui de *soi-même* comme objet indépendant » et, de l'autre, « celui d'un tel objet comme conscience et ainsi comme sa propre essence », « tombent l'un en dehors de l'autre » (I, 167). Pour elle-même, la conscience servile se montre incapable de relier la formation de soi véhiculée par le travail et l'être-pour-soi libre que, par l'angoisse et le service, elle intuitionne dans le maître. Même si Hegel ne nous en donne pas explicitement les raisons, il y a fort à parier que cette limite interne à l'expérience de la conscience servile remonte au caractère inégal et unilatéral de la reconnaissance qui caractérise les rapports de domination et de servitude⁸. Sous les deux extrêmes opposés mais complémentaires de la conscience « reconnue » (le maître) et de la conscience « reconnaissante » (le serviteur), le « concept de l'esprit », la parfaite réversibilité du Je dans le Nous et du Nous dans le Je, n'a pas encore trouvé à se vérifier en tant qu'unité substantielle du doublement de la conscience de soi, en tant que milieu dans lequel l'une et l'autre pourraient véritablement se reconnaître « comme se *reconnaissant réciproquement* » (I, 157).

⁸ « Pour la reconnaissance au sens propre du terme il manque encore un moment, celui dans lequel le maître fait sur lui-même ce qu'il fait sur l'autre individu, et celui dans lequel l'esclave fait sur le maître ce qu'il fait sur soi. A donc pris seulement naissance une reconnaissance unilatérale et inégale. » (I, 163)

3. L'œuvre éthique de l'esprit

Le caractère quasi-aporétique de la dite « dialectique du maître et de l'esclave » (qui, soit dit en passant, ne mérite pour cette raison que difficilement le titre de « dialectique ») a souvent été souligné par les commentateurs du texte hégélien. Il conduit irrémédiablement à chercher ailleurs dans la *PhE* des voies de résolution de cette impasse, fussent-elles, elles aussi, provisoires. Et il semble en effet que, dans l'économie générale de la *PhE*, Hegel ait en quelque sorte suspendu le problème dégagé dans la section A du chapitre IV consacré à la « conscience de soi », pour ne le reprendre que plus tard. À cet égard, bien que négligés dans la littérature existante, les propos de Hegel au début de la section B du chapitre V dédié à la « raison » s'avèrent d'un grand intérêt. Sous le titre « effectuation de la conscience de soi rationnelle par elle-même », Hegel y envisage la manière dont, à travers la catégorie de la raison comme « certitude de la conscience d'être toute réalité » (I, 196), la conscience de soi est devenue certaine que l'objet auquel elle se rapporte est lui-même une conscience de soi par laquelle elle se sait reconnue. Tout le mouvement qui s'enclenche à partir de cette section et qui se prolongera jusque dans la partie « esprit » de la *PhE* consistera à élever cette certitude encore intérieure à sa vérité objective et spirituelle. Il ne s'agit donc plus ici de simplement dégager les contours généraux du « concept de l'esprit » dont la première section du chapitre IV ne fournissait qu'une vérification partielle, mais bien d'exposer le mode d'apparition de « l'esprit présent et vivant » (I, 292). La « terre natale de la vérité » dans laquelle nous avons pénétré avec la conscience de soi fait place à l'éclosion effective du concept rationnel (entendu comme « la conscience de soi reconnue qui a la certitude de soi-même dans l'autre conscience de soi libre, et y trouve ainsi sa vérité ») en un « règne de l'éthicité (*das Reich der Sittlichkeit*) » (I, 289). Hegel ajoute que ce règne éthique de l'esprit n'est lui-même « rien d'autre que, dans la *réalité effective* indépendante des individus, l'unité spirituelle absolue

de leur essence » (I, 290). Pour marquer la différence essentielle qui se creuse dans le passage des premières figures de la reconnaissance au début du chapitre IV à celles qu'annoncent la section B du chapitre V, Hegel suggère qu'à l'élément naturel de la vie dans lequel la conscience de soi était tout d'abord plongée, s'est à présent substituée, dans le régime d'une « seconde nature » spirituelle, « la vie d'un peuple » (I, 290) à laquelle les individus prennent une part active.

L'enrichissement d'expérience qu'implique un tel passage est visible au travers des trois dimensions qui caractérisent la vie éthique d'un peuple dans son ensemble et qu'on peut légitimement considérer comme faisant écho à l'expérience tridimensionnelle (peur, service, travail) de la conscience servile. Il s'agit du travail social, du « langage universel » des lois et des mœurs et, enfin, de l'œuvre commune à laquelle participe l'ensemble de ceux qui s'appellent entre eux « concitoyens (*Mitbürgern*) » (I, 292). Là où l'activité de l'esclave apparaissait encore comme un service particulier rendu à son maître, le travail est désormais enchâssé dans une division sociale des tâches, de sorte qu'il n'est plus question du dur labeur de quelques-uns au profit de la jouissance de quelques-autres, mais bien d'un « travail universel », d'un « faire de tous », qui se compose d'une multiplicité de « travaux singuliers » (I, 291). De même, alors que le serviteur se trouvait sous les ordres d'un maître auquel il devait obéissance, les membres d'une même communauté éthique partagent entre eux un idiome commun de mœurs et de lois auxquels personne en particulier n'est asservi mais que tous cependant respectent⁹. Hegel résume laconiquement ces deux

⁹ L'idée selon laquelle les rapports de domination et de servitude font place au règne de la loi éthique figurait déjà dans le *Système de la vie éthique* (1802) : « Formellement le rapport de domination et de servitude est le même que (ce dernier), la différence tient à ceci que dans la domination et l'obéissance éthiques, la puissance ou pouvoir est en même temps un absolument universel tandis qu'ici ce n'est que quelque chose de particulier. » (HEGEL, 1976 : 140) Balibar suggère judicieusement de tracer un parallèle entre l'affranchissement par les lois et les mœurs éthiques chez Hegel et le

dimensions du travail social et du « langage universel » des normes éthiques par la phrase : « ce que l'individu fait (*tut*) est l'habileté universelle et les mœurs de tous » (I, 291). Avec ces deux dimensions de l'expérience éthique se trouve réconciliés les deux côtés, l'être pour un autre et l'être-pour-soi libre, que l'expérience de la conscience servile, en raison de l'opposition entre les deux extrêmes inégaux de la conscience reconnaissante (pôle du travail et de l'obéissance) et de la conscience reconnue (pôle de la jouissance et du commandement), ne pouvait quant à elle que maintenir séparées. L'« unité de l'être pour autrui ou du 'se faire chose' et de l'être-pour-soi » (I, 292) converge dans la participation des concitoyens à une « œuvre (*Werk*) produite par <eux> » (I, 291) dont relève aussi bien le travail social que les lois et les mœurs¹⁰. En cette œuvre éthique, « chacun est aussi certain des autres qu'il est certain de soi-même » (I, 292). En écho au *voici ce que je (me) fais* lancé de manière isolée par le serviteur dans son travail (GADAMER, 1976 : 71), l'œuvre commune de tous permet à chacun des concitoyens d'affirmer : *voici ce que nous (nous) faisons*. Hegel peut ainsi décliner sous une forme légèrement différente la double équation du Je et du Nous avec laquelle se terminait l'introduction du chapitre IV : « En tous j'intuitionne ce fait qu'ils sont pour eux-mêmes uniquement chacun cette essence indépendante que moi-même je suis. En eux j'intuitionne la libre unité avec les autres, et je l'intuitionne de telle sorte que, comme cette unité est par moi-même, ainsi elle est également par eux ; - j'intuitionne Eux comme Moi, Moi

concept rousseauiste de « volonté générale » où chacun dépendant de tous ne dépend de personne en particulier (BALIBAR, 2012 : 231-234).

¹⁰ Au regard de cette intrication du travail social et des lois éthiques dans l'œuvre commune, il nous semble délicat d'interpréter, comme le font Fischbach (1999) et Renault (2001), le parcours de la reconnaissance décrit par la *PhE* à travers l'opposition des figures du « bourgeois » et du « citoyen ». La conception hégélienne du monde éthique présentée ici a la particularité d'intégrer des aspects de la division moderne du travail et de la *polis* antique.

comme Eux (*Sie als Mich, Mich als Sie*) » (I, 292)¹¹. La subtile déclinaison revient ici à insister moins sur le doublement interne à la conscience de soi (le Je au pluriel qu'est le Nous) que sur l'unité spirituelle qui supporte ce doublement (les Je faisant l'expérience de la substance éthique comme étant la leur).

L'expérience éthique d'un « peuple libre » (I, 292) décrite par Hegel au début de la section B du chapitre V semble donc à bien des égards répondre aux impasses occasionnées par la « reconnaissance inégale et unilatérale »¹². Que pouvons-nous retenir de cette réponse « éthique » pour ce qui concerne la manière dont Hegel conçoit les liens du travail et de la reconnaissance dans la *PhE* ? Tout d'abord, comme précédemment dans le cadre des rapports de domination et de servitude, reconnaissance et travail ne se laissent pas détacher l'une de l'autre. Dans la division sociale du travail, la reconnaissance est bel et bien véhiculée par l'activité coordonnée des individus. Plutôt qu'une conception du travail en termes de production simple, Hegel nous présente ici une conception du travail comme coopération sociale : « Le travail de l'individu pour ses propres besoins est aussi bien une satisfaction des besoins des autres qu'une satisfaction de ses besoins personnels, et l'individu atteint seulement la satisfaction de ses besoins personnels grâce au travail des autres » (I, 291). Ensuite, le « se faire chose » formateur de la conscience de soi se retrouve dans la manière dont les besoins naturels de l'individu singulier se spiritualisent « grâce au médium universel soutenant l'individu » (I, 291) qu'est la

¹¹ Notons que ce passage se retrouve quasi-textuellement, bien que masqué par l'influence de Schelling que Hegel subit encore à cette époque, dans le *Système de la vie éthique* : « En tant que le peuple est l'indifférence vivante, et que toute différence naturelle est annihilée, l'individu s'intuitionne dans chacun comme soi-même, et atteint la plus haute sujet-objectivité » (HEGEL, 1976 : 161).

¹² « Il n'y a rien ici qui ne serait pas réciproque, rien en quoi l'indépendance de l'individu, jusque dans la dissolution de son être-pour-soi, jusque dans la *négarion* de soi-même, ne s'attribuerait pas en même temps sa propre signification *positive* qui est celle d'être-pour-soi » (I, 291).

communauté éthique. De la même façon que la conscience servile se forme par son activité laborieuse en se confrontant à l'indépendance de la chose, l'individu apprend au contact de la vie socio-économique d'un peuple à développer une certaine « habilité », qui, au lieu de basculer dans un entêtement vide, lui permet au contraire de prendre part au « travail universel »¹³. Enfin, la manière dont Hegel considère le travail social et le « langage universel » des normes éthiques sous la notion d'« œuvre » commune indique que les catégories du travail et de l'interaction guidée par des normes pratiques, loin de s'opposer frontalement l'une à l'autre ou de tout bonnement se confondre, convergent dans l'idée d'une activité commune, d'un faire réciproque, d'une *praxis* sociale. À ce titre, la notion hégélienne d'« œuvre » éthique signale une conception de la *praxis* sociale qui, en tant que telle, ne se laisse réduire ni à une activité productive d'un sujet face à un objet ni à une reconnaissance au sens strictement interpersonnel du terme. Du point de vue hégélien de « l'œuvre » éthique commune, les paradigmes concurrents de la production et de la communication semblent être renvoyés à leurs limites respectives.

Quels que soient les avantages que pourraient représenter le modèle hégélien de « l'œuvre » éthique face à l'antinomie de la production et de la communication, il nous faut conclure en toute bonne foi par la remarque que Hegel opère dans la suite de cette même section un véritable coup de théâtre. L'heureuse condition dont bénéficient les membres d'un « peuple libre » doit en effet, selon la logique même de l'esprit, être dépassée : « la raison doit nécessairement sortir de cette condition heureuse, car c'est seulement en soi, ou immédiatement, que la

¹³ Dans la *Philosophie du droit*, Hegel développera l'idée d'une culture des besoins par la participation à la division sociale du travail, en particulier aux §§ 190-195 (HEGEL, 2003 : 286-289). Mais elle était déjà esquissée dans la *Philosophie de l'esprit de 1803-1804* : « Le travail n'est pas un instinct, mais une rationalité qui, dans le peuple, se transforme en <quelque chose d'>universel, et qui est, pour cette raison, opposée à la singularité de l'individu, laquelle doit se vaincre » (HEGEL, 1999 : 101).

vie d'un peuple libre est l'éthicité réelle » (I, 293)¹⁴. Sans pouvoir rentrer ici dans le détail de l'un de ces nombreux « renversements » qui scandent le parcours de la *PhE*, soulignons que le manquement essentiel de l'expérience d'un monde éthique réside dans son immédiateté non-réfléchie : « la totalité concrète des mœurs et des lois est une substance éthique déterminée, qui se dépouille de sa limitation seulement dans le moment supérieur, c'est-à-dire dans la conscience de sa propre essence ; et c'est seulement dans cette connaissance, et non pas immédiatement dans son être, que la substance éthique a sa vérité absolue » (I, 293). Qu'il s'agisse de la reproduction du travail social à laquelle concourent presque inconsciemment les individus (le fameux thème de la « main invisible » que Hegel a retenu de sa lecture de Smith) ou encore des lois et des mœurs qu'ils respectent quasi-aveuglément, « l'œuvre » éthique d'un peuple se caractérise par un déficit de réflexivité, auquel les figures ultérieures de l'esprit dont traitera le chapitre VI de la *PhE* tenteront de remédier. Le « renversement » brutalement annoncé par Hegel en pleine condition heureuse marque en fait dans l'économie générale de l'ouvrage le revirement du devenir-substance du sujet en devenir-sujet de la substance. Ce moment pivot de la *PhE*, qui correspond au passage des « figures de la conscience » (conscience, conscience de soi, raison) aux « figures d'un monde » (le monde antique, la culture moderne, la vision morale du monde, la religion), Hegel l'articule déjà à la toute fin du chapitre V : « C'est quand le droit est pour moi *en soi* et *pour soi* que je suis à l'intérieur de la substance éthique ; et cette substance éthique est ainsi l'essence de la conscience de soi ; mais cette conscience de soi est à son tour la réalité effective de cette substance, son être-là, son *soi* et sa *volonté* » (I, 355).

¹⁴ Dans ce passage, Hegel liquide pour ainsi dire définitivement sa nostalgie à l'égard de la *polis* antique et de « la belle et heureuse liberté des Grecs qui fut et demeure si enviée » (HEGEL, 1982 : 93).

Il paraît dès lors difficile de reprocher à Hegel, comme le fait Habermas mais aussi le jeune Marx avant lui¹⁵, de nous proposer un modèle de l'esprit comme réflexivité tournant à vide, en dialogue solitaire avec la nature. L'esprit n'est effectivement présent et vivant qu'en tant que reprise consciente d'une substance éthique dont nous avons vu qu'elle inclut conjointement les dimensions du travail social et des normes éthiques d'action. Les limites inhérentes à « l'œuvre » éthique dans son immédiateté ne seront dépassées que lorsque les membres qui y participent auront eux-mêmes adopté une praxis sociale *réflexive* par laquelle l'inconscient « faire de tous » se transformera en un « faire de tous et de chacun » (II, 10). Cette tâche réflexive, les derniers chapitres de la *PhE* nous en exposent les difficultés, pour ne pas dire les impossibilités tant la libération de l'esprit apparaît en définitive comme étant toujours à réentreprendre, - ce que Hegel, vers 1803-1804, avant la rédaction de la *PhE*, avait déjà pressenti : « L'esprit du peuple doit éternellement se faire CEUVRE ; ou <en d'autres termes> il n'est que comme un éternel devenir-esprit » (HEGEL, 1999 : 97)¹⁶.

Bibliographie

- ADORNO T.W., 1979, *Trois études sur Hegel*, Paris : Payot.
- BALIBAR E., 2011, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris : PUF.
- BLOCH E., 1977, *Sujet-objet. Eclaircissements sur Hegel*, Paris : Gallimard.

¹⁵ « L'esprit philosophique n'est rien d'autre que l'esprit aliéné du monde pensant à l'intérieur de sa propre aliénation, c'est-à-dire en se saisissant d'une manière abstraite. » (MARX, 1994 : 421)

¹⁶ Voir également le beau commentaire de Balibar, dont nous nous sommes largement inspiré : « La fin du mouvement de l'esprit (devenir-sujet de la substance et devenir substantiel du sujet ou de la conscience de soi) ne peut être qu'une 'fin sans fin', indéfiniment différée en elle-même, de même que la conversion d'une œuvre collective (ou d'une *praxis*) incorporant les actions individuelles à la réalisation de leur cause commune en une figure historique et institutionnelle durable de l'universel, représente une fin (ou un *procès*) sans 'fin' véritablement représentable. » (BALIBAR, 2012 : 274-275)

- BOUTON C., 2008, « Hegel et les œuvres de l'esprit », dans Bourgeois B. (dir.), *Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris : Vrin, p. 78-93.
- FISCHBACH F., 1999, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris : PUF.
- FISCHBACH F., 2008, « Marx, lecteur de la *Phénoménologie de l'esprit* », dans Bourgeois B. (dir.), *Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris : Vrin, p. 215-236.
- GADAMER H.-G., 1976, « Hegel's Dialectic of Self-Consciousness », *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*, New Haven and London : Yale University Press, p. 54-74.
- HABERMAS J., 1973, « Travail et interaction. Remarques sur la *Philosophie de l'esprit* de Hegel à Iéna », dans *La science et la technique comme « idéologie »*, Paris : Gallimard, p. 163-211.
- HEGEL G.W.F., 1941, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris : Aubier-Montaigne.
- HEGEL G.W.F., 1976, *Système de la vie éthique*, trad. J. Taminiaux, Paris : Payot.
- HEGEL G.W.F., 1982, *La philosophie de l'esprit (1805)*, trad. G. Planty-Bonjour, Paris : PUF.
- HEGEL G.W.F., 1999, *Le premier système. La philosophie de l'esprit (1803-1804)* (trad. M. Bienenstock), Paris : PUF.
- HEGEL G.W.F., 2003, *Principes de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris : PUF.
- HEGEL G.W.F., 2012, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (trad. B. Bourgeois), Paris : Vrin.
- HONNETH A., 2007, « Travail et agir instrumental. A propos des problèmes catégoriels d'une théorie critique de la société », *Travailler*, n° 18, p. 17-58.
- HONNETH A., 2009, « Du désir à la reconnaissance. La fondation hégélienne de la conscience de soi », dans Jouan M. et Laugier S. (dir.), *Comment penser l'autonomie ?*, Paris : PUF, p. 21-40.
- JARCZYK G. et LABARRIÈRE P.-J., 1987, *Les premiers combats de la reconnaissance : maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris : Aubier.
- KOJÈVE A., 1947, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris : Gallimard.
- LUKÁCS G., 1960, *Histoire et conscience de classe*, Paris : Minuit.
- LUKÁCS G., 1981, *Le jeune Hegel. Tome II*, Paris : Gallimard.
- MARCUSE H., 1968, *Raison et révolution*, Paris : Minuit.
- MARX K., 1994, *Ecrits de jeunesse. Critique du droit hégélien. Critique de l'économie politique* (trad. K. Papaioannou), Paris : Quai Voltaire.
- RENAULT E., 2001, « Identité et reconnaissance chez Hegel », *Kairos*, n° 17, p. 173-198.
- SCHMIDT AM BUSCH H.-C., 2002, *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlin : Akademie Verlag.

- SIEP L., 2009, « Le mouvement de la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit* », dans Perinetti D. et Ricard M.-A. (dir.), *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : lectures contemporaines*, Paris : PUF, p. 181-206.
- TINLAND O., 2003, *Maîtrise et servitude. Phénoménologie de l'esprit B, IV, A*, Paris : Ellipses.
- VAN DOOREN W., 1982, « Het arbeidsbegrip in Hegels Fenomenologie van de Geest », dans Kruithof J. et Mortier F. (dir.), *De arbeid in Hegels Filosofie*, Antwerpen : Uitgeverij Leon Lesoil, p. 48-58.