

Membre de l'université Paris Lumières
École doctorale 139 : Connaissance, langage, modélisation
IREPH

Evelyne de Mevius

La tragédie de la reconnaissance

*Réflexions sur la Realphilosophie d'Iéna (1805-1806) et les violences
identitaires de notre temps*

Thèse présentée et soutenue publiquement le 25/11/2019
en vue de l'obtention du doctorat de Philosophie de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de M. Christian Berner (Université Paris Nanterre)
et de M. François Dermange (Université de Genève)

Jury * :

Directeur de thèse	M. Christian Berner	Professeur des universités, Université Paris Nanterre
Codirecteur	M. François Dermange	Professeur ordinaire, Université de Genève
Président du jury	M. Hans-Christoph Askani	Professeur honoraire, Université de Genève
Membre du jury	M. François-David Sebbah	Professeur des universités, Université Paris Nanterre
Rapporteur	M. Jean-Marc Ferry	Professeur honoraire des universités
Rapporteur	M. Gilles Marmasse	Professeur des universités, Université de Poitiers

Résumé

Contrairement à la guerre, il n'y a pas, dans le cas des conflits identitaires contemporains, de normativité capable de lier au titre d'une causalité interne les moments du déclenchement de la violence, de son déploiement et de son dépassement. L'objet de cette thèse est de formuler un cadre d'interprétation susceptible d'articuler conceptuellement les trois moments précités en référence à une compréhension élargie de la catégorie de la reconnaissance réciproque. Son enjeu est de fonder philosophiquement la nécessité de recourir à la reconnaissance pour supprimer une violence qui lui paraît être en tous points étrangère. La première partie de cette thèse expose une lecture originale de la *Realphilosophie* de Hegel sous l'aspect d'une dialectique de la violence et de la reconnaissance. La seconde partie s'attache à systématiser la catégorie analytique de l'identitaire de façon à rapprocher le surgissement des luttes identitaires du parcours de la reconnaissance tel qu'il est pensé par Hegel en 1805-1806. Quant à la troisième partie, elle fait des figures et de la téléologie de ce parcours les critères d'une procédure de réconciliation susceptible de surmonter une telle violence.

Mots clés : Hegel, reconnaissance, tragédie, violence, conflits identitaires, réconciliation, médiation

Contrary to the war, there is no normativity in the case of contemporary identity conflicts capable of linking according to an internal causality the moments of the outbreak of violence, its deployment and its sublation. The purpose of this thesis is to formulate a framework of interpretation susceptible to conceptually articulate these three moments with reference to a broader understanding of the category of mutual recognition. Its stake is to philosophically found the need to resort to reciprocal recognition in order to suppress a violence that appears to be in all respects foreign to it. The first part of this thesis presents an original reading of Hegel's *Realphilosophie* under the aspect of a dialectic of violence and recognition. The second part systematizes the analytic category of identity conflicts in order to bridge the emergence of identity struggles with the course of recognition designed by Hegel in 1805-1806. As for the third part, it makes the figures and the teleology of this course the criteria of a reconciliation procedure likely to overcome such violence.

Keywords: Hegel, recognition, tragedy, violence, identity conflicts, reconciliation, mediation

Remerciements

Je remercie mes directeurs de thèse, Christian Berner et François Dermange, pour les précieux conseils et les encouragements avec lesquels ils ont encadré mes recherches durant ces cinq années de thèse. François Dermange m'a permis de commencer cette étude à l'Université de Genève dans les meilleures conditions possibles. Christian Berner, par sa très grande diligence, m'a permis de la terminer en un temps raisonnable.

Ma gratitude va également à Hans-Christoph Askani, Gilles Marmasse et François-David Sebbah qui ont accepté de faire partie du jury d'examen de cette thèse. Je remercie aussi Jean-Marc Ferry, mon maître à penser, pour sa généreuse confiance à l'endroit de mes capacités. C'est grâce à ses interventions constructives que j'ai eu l'opportunité, à plusieurs reprises durant ces années de travail, de partager mes recherches devant des auditoires les plus divers.

Merci à Alain Sigg pour le temps et l'énergie qu'il a consacrés à relire ma thèse et à la commenter. Ses encouragements et son optimisme indéfectible m'ont été infiniment précieux dans la rédaction de ce travail. Merci aussi à Valéry Pratt et Philippe-Alexandre Sondji qui ont eu la gentillesse d'en relire certains passages, ainsi qu'à Martine Caeymaex pour sa très fine ultime relecture. Toutes les erreurs contenues dans ces pages sont dues uniquement à mon fait.

Je tiens par ailleurs à exprimer ma reconnaissance à mes anciens collègues de la Faculté de théologie de l'Université de Genève, membres du corps académique et administratif, pour l'aide précieuse qu'ils m'ont apportée pendant mes années à Genève et surtout celles passées outre-Atlantique. Leurs gestes d'amitié et de solidarité ont été, sans doute à leur insu, d'un merveilleux soutien tout au long de ce cheminement. Je pense en particulier à mes « sœurs de galère », Janique Perrin, Lauriane Savoy, Sandrine Landeau et Chen Bergot, à Damien Delorme, ainsi qu'à Brigitte Dugué et Sabine Tschannen dont j'ai tant apprécié le soutien.

Last but not least, je remercie de tout cœur Jacinto Coello de m'avoir comblée d'amour et de réconfort, à tout moment et sans faillir, durant ces nombreuses années. Enfin, je remercie ma famille ainsi que mes amies et amis, d'ici et d'ailleurs, pour leur bienveillance et leurs encouragements tout au long de ce parcours.

Sommaire

Introduction	7
Première partie : La dialectique de la reconnaissance et de la violence dans la deuxième Philosophie de l'esprit d'Iéna (1805-1806).....	23
Chapitre 1. L'esprit et la reconnaissance dans le système hégélien.....	25
1. L'esprit	25
2. La reconnaissance	33
Chapitre 2. La deuxième Philosophie de l'esprit d'Iéna (1805-1806).....	39
1. L'esprit selon son concept.....	39
2. L'esprit effectif.....	83
3. Constitution	101
Deuxième partie : La violence identitaire et l'état de nature	127
Chapitre 3. Aux limites de l'amour, la violence	132
1. La théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth en discussion	132
2. L'amour et la vie dans les écrits théologiques de jeunesse de Hegel.....	142
3. Les luttes identitaires.....	156
Chapitre 4. Les apports de la psychanalyse à la systématisation de l'identitaire.....	179
1. Relation d'objet et destructivité à partir des travaux de Donald W. Winnicott	181
2. Éros et violence dans la tradition freudienne	187
3. Projection et fantasme de persécution dans la tradition kleinienne	200
Chapitre 5. Le mal et l'histoire.....	212
1. Le tragique dans l'histoire.....	213
2. Le mal, la violence et la reconnaissance	217
3. Sens et non-sens de l'histoire	223
Troisième partie : Parcours de la réconciliation	233
Chapitre 6. Le tragique et le destin dans l'œuvre du jeune Hegel	237
1. Hegel et la tragédie.....	237
2. Le destin comme opposé, comme contrainte et comme réconciliation.....	244
Chapitre 7. Amour, droit et réconciliation	259
1. Le pardon.....	261
2. La justice et la vengeance.....	282
3. La dialectique de l'amour et du droit	292
Chapitre 8. La médiation.....	302
1. Typologie du ressentiment	302
2. Le grand homme.....	316
3. Les sphères de l'esprit absolu.....	326
Conclusion.....	363
Annexe	379
Index des noms propres.....	407
Bibliographie.....	409
Table des matières.....	427

Introduction

Guerre, conflits identitaires et violence génocidaire

Les conflits qui déchirent la scène des relations internationales au moins depuis la fin de la guerre froide ne peuvent plus être appréhendés par l'idée de guerre au sens classique du terme. Classiquement, la guerre est définie comme un conflit armé, public, déployé dans la visée d'une finalité objective et, partant, limité dans le temps – c'est-à-dire encadré par une déclaration de guerre et un traité de paix. La guerre est donc un conflit qui oppose des États, des ennemis politiques, en vue d'une fin justifiable moralement ou politiquement, selon que le critère de justice mobilisé pour le besoin de la justification soit chargé axiologiquement ou non¹. Pourquoi l'idée classique de guerre serait-elle devenue obsolète ?

D'abord, parce que la guerre n'est plus reconnue comme étant une prérogative légitime des États. La Charte des Nations unies a interdit le recours à la force dans les relations internationales tout en prévoyant quelques dérogations à ce principe. Désormais, comme l'écrit Jürgen Habermas, « il n'existe plus de guerres justes ou injustes, mais simplement des guerres légales ou illégales, c'est-à-dire des guerres qui sont justifiées au regard du droit international ou qui ne le sont pas »². N'est légale qu'une guerre menée sur ordre du Conseil de sécurité en réponse à une « menace contre la paix, une rupture de la paix ou un acte d'agression »³.

Ensuite, parce que le caractère public de la plupart des conflits contemporains ne recoupe plus leur essence étatique. La majorité de ces conflits voient s'affronter des peuples dont les frontières ne correspondent pas nécessairement à celles des États. L'État y est d'ailleurs bien souvent ce tiers qui s'est partialisé pour soutenir l'exclusion ou la destruction d'une partie de la population par une autre, de sorte que s'évanouit également la distinction entre combattants et

¹ Dans le contexte occidental, la tradition de la guerre juste puise ses sources dans l'antiquité gréco-romaine et se forge au moyen âge autour de critères essentiellement théologiques. Augustinienne d'abord, elle est réinterprétée par Thomas d'Aquin, Francisco de Vitoria et les scolastiques, rationalisée par les théoriciens modernes du droit – dont Grotius, Pufendorf et Vattel –, puis reprise à partir des années 1960 par Paul Ramsey et Michael Walzer. Pour les théoriciens de la guerre juste, la guerre serait inséparable de la morale. Pour les théoriciens réalistes – que sont notamment Machiavel, Hobbes, Clausewitz, Hegel et Carl Schmitt –, en revanche, la guerre est amoral : il n'y a pas de guerres justes, mais seulement des guerres politiquement justifiées.

² Jürgen HABERMAS, « Guerre, droit international et cosmopolitisme », entretien avec Eduardo Mendieta, traduit par Alexandre Dupeyrix et Valéry Pratt, dans Julie SAADA (dir.), *La guerre en question*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2015, p. 85.

³ Charte des Nations unies, 26 juin 1945, chapitre VII, art. 39.

civils. Enfin, la finalité de ces conflits n'est plus morale ou politique. N'étant plus circonscrits dans le temps par la visée d'une finalité objective, ils tendent à être interminables.

À vrai dire, compte tenu du contexte mondialisé de notre époque, l'État n'est plus un référent ultime. Politiquement d'abord, les États ont perdu de leur autonomie sur la scène internationale au profit d'une codification de plus en plus étendue du droit international. Le monopole de la violence légitime s'en voit confisqué à la fois par le haut, par la transnationalisation des forces militaires, et par le bas, par la privatisation des ressources politiques nationales. Économiquement ensuite, l'État n'est plus le principal acteur des échanges internes et internationaux. L'économie de marché qui a triomphé en sa forme globale dans les années 1990 a d'ailleurs démis l'État de ses fonctions providentielles. Enfin, et surtout, l'État n'est plus le seul référent identitaire pertinent. L'idée d'État s'est désolidarisée de celle d'appartenance, au point de rendre problématique la notion d'État-nation. La mondialisation, et l'interconnectivité qui l'accompagne, n'a pas relativisé l'importance de l'appartenance. Au contraire, elle en a rendu la quête essentielle. Plus sont vastes les dimensions du monde, plus sont étroites celles des repères structurants. Plus les distances diminuent, plus les frontières se resserrent. La « tendance au repli sur la sécurité psychologique qu'offrent les identités de groupes en apparence immuables et incontestables » est, de l'avis d'Eric Hobsbawm, une réponse proportionnelle au mouvement de « l'économie mondiale et les moyens de communication [qui] tirent l'humanité dans le sens opposé »⁴. C'est ainsi que la mondialisation a, pour Alain Touraine, « provoqué le développement de nationalismes défensifs qui se révoltent contre les menaces qui pèsent sur une identité culturelle, sociale et territoriale »⁵.

Étant donné l'affaiblissement du principe étatique à l'heure actuelle, la catégorie de l'identitaire devient clé pour penser la plupart de ces conflits entre peuples qui, internes ou externes aux États, ne sont plus des guerres au sens classique du terme. Pour Frédéric Gros :

« [C]e qu'on entend par "conflit identitaire", ce sont des luttes à mort entre des identités sub-nationales : les ethnies, les communautés religieuses, toutes se soutenant de la négation de l'autre. L'État en désagrégation, enveloppe vide, seulement une bureaucratie sourde et aveugle, n'est plus pourvoyeur de filiations : on ne se connaît plus comme "citoyen" ou "national". On n'est plus soudé par une communauté civique, abstraite et laïque. Place au chaos des haines : des fossés à l'intérieur d'une même nation se creusent entre anciens voisins se découvrant ennemis héréditaires. »⁶

⁴ Eric HOBBSBAWM, « Qu'est-ce qu'un conflit ethnique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 100, 1993, p. 56.

⁵ Alain TOURAINE, « Le nationalisme contre la nation », *L'année sociologique*, vol. 46, n° 1, 1996, p. 24.

⁶ Frédéric GROS, *États de violence*, Paris, Gallimard, 2006, p. 229.

Tandis que Mary Kaldor comprend ces « nouvelles guerres » comme autant de « guerres entre l'exclusivisme et le cosmopolitisme »⁷, Samuel P. Huntington suggère que ces conflits mettent aux prises « des nations et des groupes appartenant à des civilisations différentes »⁸. Là où la première les envisage comme des « guerres dans lesquelles ceux qui représentent des politiques identitaires particularistes coopèrent pour supprimer les valeurs de la civilité et du multiculturalisme »⁹, le second songe à une coalition islamo-confucéenne contre la civilisation de l'Occident. C'est peut-être François Thual qui a développé de ces conflits l'approche la plus intéressante, étant de ceux qui ont su résister à « la crainte obsessionnelle d'un nouveau déclin de l'Occident »¹⁰ – pour reprendre le reproche que Dario Battistella adresse à Samuel P. Huntington et que l'on peut étendre à Mary Kaldor. Si le travail de François Thual présente un tel intérêt, c'est qu'il prend absolument au sérieux l'« angoisse du monde actuel »¹¹.

Il aura fallu, indique François Thual, attendre l'effondrement de l'ancien bloc communiste et la barbarie dans laquelle ont sombré de nombreux peuples pour voir clair dans ce phénomène qui est loin d'être récent. Les conflits identitaires se distinguent des conflits nationaux du XIX^e siècle par le fait que l'identitaire n'y est plus assimilé à la nation, mais est bien plutôt en quête de celle-ci. Lorsque l'évidence d'un ordre s'effondre, « l'identité collective d'un groupe humain redevient le seul point stable »¹², et sa reformulation en des termes propres, le principal enjeu. Dans ce processus de réappropriation de soi, l'hostilité de l'ennemi est moins l'opposition qu'on se constitue pour consolider une identité collective que le fantasme irrépressible qui s'empare d'une identité mise en demeure de se reconfigurer. La spécificité des conflits identitaires réside en effet dans le fait qu'ils sont induits par la « perception d'une menace et surtout [par] la certitude d'une disparition »¹³. En attribuant à un ennemi une intention de le détruire, le groupe menacé sombre dans un « processus victimaire »¹⁴ qui s'articule à une « peur existentielle »¹⁵ de disparaître en substance, en tant que groupe. « La logique de l'identitaire implique [alors] que la survie du groupe passe par la mort des autres groupes »¹⁶. L'inimitié « ancestrale » qui se découvre dans la foulée n'est autre que la construction qui accompagne l'effort de légitimation d'une réponse brutale à la menace réelle ou fantasmée d'une annihilation.

⁷ Mary KALDOR, *New and old wars*, Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 9.

⁸ Samuel P. HUNTINGTON, « Le choc des civilisations ? », *Commentaire*, vol. 2, n° 66, 1994, p. 238.

⁹ Mary KALDOR, *New and old wars*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁰ Dario BATTISTELLA, « Recherche ennemi désespérément », *Confluences Méditerranée*, vol. 1, n° 40, 2002, p. 92.

¹¹ François THUAL, *Les conflits identitaires*, Paris, Ellipses, 1995, p. 167.

¹² *Ibid.*, p. 4.

¹³ *Ibid.*, p. 153.

¹⁴ François THUAL, « Du national à l'identitaire », *Le Débat*, n° 88, 1996, p. 163.

¹⁵ François THUAL, *Les conflits identitaires*, *op. cit.*, p. 5.

¹⁶ *Ibid.*, p. 172.

Pour que la disparition d'un carcan politique, économique, religieux ou culturel s'accompagne de violence identitaire, il faut la convergence de trois facteurs conjoncturels. D'abord, une « hétérogénéité ethnico-culturelle », dont le simple fait est désormais vécu comme une incompatibilité sur un territoire délimité. Ensuite, un arrière-plan d'exclusion sociale, voire de paupérisation. Le potentiel violent est à son comble quand une diminution ou une absence de capacité sociale recoupe une inquiétude identitaire. C'est alors que, « [é]lectrisés par la découverte des boucs émissaires, les acteurs de l'identitaire se trouvent restaurés dans un ordre supportable, car un ordre de conquérant »¹⁷. Enfin, une absence d'impartialité de l'État. Ou plutôt, sa partialisation, sa « privatisation au service des minorités sociales »¹⁸. Certes, le phénomène identitaire n'est pas nouveau. Ce qui a changé, c'est la manière dont cette angoisse obsessionnelle est véhiculée, la force avec laquelle elle contamine les esprits et l'évidence de vérité qui l'accompagne. De l'aveu de l'auteur, ces conflits « à faible espoir de résolution » accélèrent la « retribalisation » de l'ordre mondial : « Par son exclusivisme meurtrier, par ses mécanismes psycho-collectifs d'exaltation de la spécificité du groupe, par la surévaluation de soi-même qu'il génère, l'identitaire est le nouveau “chien fou” des relations internationales »¹⁹.

Les conflits identitaires ne sont pas politiques, en ce sens qu'ils n'ont pas pour finalité le déploiement de la reconnaissance réciproque en sa forme juridique. Contrairement à la guerre qui tient son essence politique de sa destination pour le droit, à la fois international et civil, les conflits identitaires sont plutôt de ceux qui mettent l'ordre de droit en péril, du fait d'une particularisation de son fondement universel. Outre le sens du droit, c'est aussi la fonction du droit que le conflit identitaire subvertit, en détournant sa finalité de protection au profit de la discrimination, de l'exclusion, de la domination, voire de la destruction de l'ennemi. Ce que déclare en effet l'identitaire, c'est que « l'accès de l'être humain au stade de sujet du droit ne peut se faire que par référence à une identité »²⁰. Une identité qui fait dépendre la légitimité du pouvoir d'une appartenance, et son exercice, de l'exaltation d'une spécificité. Sous cet aspect, les conflits identitaires se distinguent des guerres civiles qui, depuis l'intérieur d'un ordre de droit, en contestent la formulation ou l'application sans pour autant en corrompre le fondement. Inversement, pas tous les conflits antipolitiques et antijuridiques ne sont identitaires. Comme

¹⁷ *Ibid.*, p. 178.

¹⁸ *Ibid.*, p. 179.

¹⁹ *Ibid.*, p. 28 et 174.

²⁰ *Ibid.*, p. 191.

le rappelle François Thual, « l'identitaire ne mène pas le monde », même si on peut voir dans le « foisonnement des conflits actuels » l'émergence d'une « espèce »²¹ nouvelle.

François Thual ne propose pas de distinction, à l'intérieur de la catégorie de l'identitaire, entre les divers conflits qu'il analyse. « L'affrontement des Tutsi et des Hutu au Rwanda » ou les « guerres sanglantes » du Karabakh appartiennent indifféremment à la même espèce de conflits, au même titre que les massacres d'ex-Yougoslavie et la guerre au Liban. Or, il nous semble que la catégorie de l'identitaire gagnerait en efficacité, d'un point de vue conceptuel aussi bien que pratique, si elle était clarifiée en divers types ou figures. On peut admettre, en effet, que les conflits compris dans cette catégorie ne déploient pas tous de la même façon le motif qui les rassemble. Quoique la violence identitaire soit toujours déclenchée en réponse à une menace pesant sur une identité collective, on peut distinguer, analytiquement, une menace portant sur l'unicité de cette identité et une menace portant sur son existence. À partir de cette distinction, nous proposons de subdiviser la catégorie de l'identitaire en deux figures, conçues à partir de la visée poursuivie par les identités en conflit et leur rapport subséquent à l'altérité : la violence d'exclusion ou de domination qui, symétrique ou non, rend solidaires l'affirmation de soi d'une négation de l'autre en vue de préserver l'intégrité d'une identité collective, et la violence asymétrique d'annihilation qui rend indissociables l'affirmation de soi d'une destruction de l'autre dans le but d'assurer la survie de cette identité. D'un point de vue pratique, une telle clarification permet de mettre ces figures en correspondance avec les dispositions contenues dans le droit les concernant. La distinction que nous proposons offre notamment un critère formel pour distinguer une épuration ethnique d'un génocide, la catégorie de l'identitaire ouvrant, parmi d'autres, sur ces deux possibilités.

Le terme de génocide apparaît pour la première fois en 1944 dans l'ouvrage de Raphael Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe*. L'auteur définit le génocide comme « un plan coordonné de différentes actions visant la destruction des fondements essentiels de la vie de groupes nationaux, poursuivant le but d'annihiler ces mêmes groupes »²². Si l'inventeur du terme milite en faveur de l'inscription du génocide dans le droit positif au titre de crime de droit international, c'est non seulement parce qu'il s'agit d'un crime commis par un État, par définition peu enclin à se juger lui-même, mais aussi parce que la portée de ce crime dépasse

²¹ *Ibid.*, p. 187.

²² Raphael LEMKIN, *Axis Rule in Occupied Europe*, Washington, D.C., C.E.I.P., 1944, p. 79, notre traduction. L'idée de « fondements essentiels de la vie » d'un groupe est appelée par le substantif γένος qui renvoie, au-delà du clan ou de la tribu, au radical γῆ, la terre, et γενεά, la génération. C'est donc bien la lignée, comme substrat de l'existence d'un groupe dans le temps, qui est ici visée.

les frontières nationales : il constitue une « violation du droit d'exister et de se développer dans la communauté internationale »²³. En visant à éradiquer un groupe de la surface de « la » terre, le génocide se distingue de l'épuration ethnique qui poursuit l'objectif d'écarter un groupe du périmètre de « ma » terre. Parce qu'en niant l'humanité de l'homme il « choque la conscience de l'humanité »²⁴, il doit être considéré comme un crime contre cette même humanité²⁵.

Le génocide fait son entrée dans le droit international en 1948, dans la Convention des Nations unies pour la prévention et la répression du crime de génocide. Dans ce texte,

« [L]e génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel : a) Meurtre de membres du groupe; b) Atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe ; c) Soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle; d) Mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe; e) Transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe »²⁶

C'est l'intention de détruire un peuple, en totalité ou en partie, pour ce qu'il est, qui fait le génocide. D'emblée, le génocide, compris comme « crime du droit des gens », est dissocié de

²³ Raphael LEMKIN, « Genocide », *American Scholar*, vol. 15, n° 2, 1946, p. 229, notre traduction.

²⁴ Raphael LEMKIN, « Petition to the Members of the United Nations General Assembly to adopt the Genocide convention (1948) », *Papers, Reel 1*, London, Wiener Library, notre traduction.

²⁵ On s'en référera à la même distinction établie par Hannah Arendt : « Le crime national que constitue la discrimination légalisée, et qui est en fait une forme de persécution légale, et le crime international d'expulsion, n'étaient sans précédent ni l'un ni l'autre, même dans les temps modernes. Tous les pays balkaniques avaient déjà pratiqué et légalisé la discrimination ; et il y avait eu des expulsions massives à la suite de nombreuses révolutions. Ce n'est que par la suite que le régime nazi déclara que le peuple allemand désirait expulser les Juifs non seulement d'Allemagne mais de la terre entière. C'est alors qu'apparut un nouveau crime, le crime contre l'humanité (*Verbrechen an der Menschheit*), dans le sens de "crime contre le statut d'être humain" (*Status des Menschseins*), contre l'essence même d'humanité. L'expulsion et le génocide, crimes internationaux, doivent rester distincts : le premier est un crime contre les nations-sœurs, le second constitue une attaque contre la diversité humaine en tant que telle, ou plutôt, contre un aspect du "statut d'être humain" sans lequel le mot même d'"humanité" (*Menschheit*) n'aurait plus aucun sens » (Hannah ARENDT, *Eichmann à Jérusalem* dans *Les origines du totalitarisme*, traduit par Pierre Bouretz, Paris, Gallimard, 2002, p. 1277). À la dénomination de *Verbrechen gegen die Menschlichkeit*, retenue depuis le Statut de Nuremberg, l'auteure préférerait celle de *Verbrechen an der Menschheit*, en raison de son renvoi à l'humanité de l'homme comme tel, et non à une disposition à agir humainement. Quant à la notion de « statut d'être humain », elle est empruntée à François de Menthon, procureur français durant le procès de Nuremberg, qui parle en réalité de « crime contre la condition humaine » (*Procès des grands criminels de guerre devant le Tribunal militaire international de Nuremberg*, Nuremberg, 1947, t. V, audience du 17/01/1946, p. 410). On remarquera encore que l'épuration ethnique sera qualifiée de crime contre l'humanité à partir des années 1990.

²⁶ Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide, 9 décembre 1948, art. 2. On notera, par rapport à la définition de Raphael Lemkin, que ce n'est plus seulement de groupe national dont il est question. En formulant sa définition, le juriste polonais avait principalement à l'esprit les massacres commis par l'Allemagne nazie et ceux de l'Empire ottoman de la Première guerre mondiale. Dans l'un et l'autre cas, la définition de l'ennemi selon le critère national prévalait pour lui sur les autres dimensions. En outre, on remarquera que la Convention de 1948 n'inclut pas de critère politique dans la définition du groupe ennemi. La Russie stalinienne, assise à la table des négociations, ayant en effet insisté, pour d'évidentes raisons, pour que ce terme n'y figure pas. Certes, on voit à travers ces définitions du génocide à quel point « [l]e droit progresse au pas de la conscience humaine » (Alain SIGG, *Droits de l'homme, droit international humanitaire, droit des réfugiés*, Berne, DFAE, 2003, p. 88). Mais on voit aussi à quel point sa formalisation est empreinte d'interprétations et d'enjeux politiques.

la guerre, puisqu'il peut être « commis en temps de paix ou en temps de guerre »²⁷. Du point de vue de la rationalité qui sous-tend son traitement juridique, le génocide ne se confond ni avec le crime de guerre, ni avec la guerre conçue comme crime. D'une part, le droit de la guerre repose sur une normativité qui lie selon une même nécessité la définition du crime de guerre et l'évaluation de la peine applicable en cas de crime²⁸. Or, aucune circularité de cet ordre ne vaut pour ce qui est du génocide : il n'y a pas de peine s'appliquant au génocide qui soit la réponse préétablie à la violation d'un droit positif ou coutumier. D'autre part, la normativité qui sous-tend la rationalité juridique de la guerre peut être étendue à l'avant et à l'après-guerre, de façon à rapporter l'entrée en guerre à une violation des traités, la guerre elle-même à une réponse à cette infraction encadrée par le droit, et la sortie de la guerre, tout comme la prévention de sa résurgence, à une réattestation du droit. À nouveau, nulle circularité de ce type n'est applicable dans le cas du génocide. Non seulement on ne peut prétendre saisir ce qui fait la spécificité d'un génocide en le réduisant à la violation d'un quelconque droit. Mais en outre, et de ce fait, on ne peut pas non plus supposer que la réaffirmation du droit suffise à en supprimer la violence ou à prévenir sa résurgence. Quant à l'événement même du génocide, il se produit dans une sphère absolument imperméable au sens du droit, au point d'en détruire la possibilité.

Quoique la définition du génocide soit strictement juridique, la rationalité propre au droit ne permet pas que puissent être interprétés comme étant agencés au sein d'une même circularité les moments du déclenchement de la violence, de son déploiement et de son dépassement. À vrai dire il n'y a pas, dans le cas de la violence identitaire en général, génocidaire en particulier, de normativité qui puisse lier entre eux ces trois moments de la violence au titre d'une causalité interne. En revanche, il n'est pas exclu qu'un cadre d'interprétation plus vaste puisse les articuler conceptuellement les uns aux autres par référence à une causalité externe. C'est la formulation d'un tel cadre qui constitue la problématique au cœur de ce travail.

Si c'est à partir de la circularité propre au droit qu'est pensée cette problématique, il importe que le cadre que nous cherchons à thématiser soit appréhendé en dehors de la rationalité

²⁷ Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide, 9 décembre 1948, art. 1.

²⁸ Pour les théoriciens modernes du droit, le droit de la guerre est traditionnellement divisé en un droit à la guerre (*ius ad bellum*) et un droit dans la guerre (*ius in bello*), auxquels s'associe, plus tardivement, l'idée d'un droit après la guerre (*ius post bellum*). Le droit à la guerre renvoie généralement à six critères : l'autorité légitime, la cause juste, la proportionnalité, les chances raisonnables de succès, le dernier recours et l'intention droite (Voir Daniel R. BRUNSTETTER et Jean-Vincent HOLEINDRE, « La guerre juste au prisme de la théorie politique », *Raisons politiques*, vol. 1, n° 45, 2012, p. 14). Le droit dans la guerre comprend quant à lui les dispositions qui encadrent la guerre en vertu de sa nature publique – à travers le critère de discrimination entre combattants et non-combattants – et finalisée – à travers le principe de proportionnalité. Le droit de la guerre est d'abord consigné dans les Conventions de la Haye et de Genève, avant d'être complété par de nombreuses dispositions des Nations unies.

juridique²⁹ – sans pour autant que cette abstraction doive rendre impossible une correspondance entre ces deux registres. Ceci étant, d'un point de vue normatif, le droit étant tout entier reconnaissance, ce n'est pas du milieu de la reconnaissance lui-même dont nous devons nous extraire pour parvenir à notre fin. L'hypothèse qui guide ce travail est en effet que la formulation d'un cadre d'interprétation capable de lier conceptuellement le déclenchement des conflits identitaires contemporains, leur déploiement et la possibilité de leur dépassement, dépend d'une compréhension élargie de la catégorie de la reconnaissance réciproque.

L'enjeu théorique de ce travail est de fonder philosophiquement la nécessité de recourir à la reconnaissance comprise en ce sens élargi pour surmonter une violence qui lui paraît être en tous points étrangère. Cette démarche se veut également soucieuse d'un enjeu pratique qui tient à ce que l'énonciation d'une sémantique commune aux trois moments de la violence offrirait la possibilité de lier au plus près les mécanismes de dépassement – voire de prévention – de cette violence à tout ce qui fait son opacité.

S'en référer à Hegel

Pour donner corps au cadre que nous cherchons à formuler, c'est principalement à la reconnaissance telle qu'elle fut pensée par le jeune Hegel que nous nous référerons. Hegel développe à Iéna, et plus précisément dans la deuxième *Philosophie de l'esprit* ou *Realphilosophie* (1805-1806), une conception à la fois plurielle et processuelle de la reconnaissance. Plurielle, parce que la reconnaissance réciproque s'y décline en trois figures : l'amour, le droit et l'éthicité. Processuelle, parce que ces trois figures de la reconnaissance y sont envisagées sous l'aspect d'un parcours qui définit à la fois une ontogenèse de la formation de la conscience et une orthogenèse de la construction de l'État, parcours dont le télos tient dans l'articulation de ces deux dimensions, singulière et universelle, de la vie de la conscience. De par l'élaboration plurielle et processuelle de son concept, la deuxième *Philosophie de l'esprit* étend la reconnaissance à d'autres figures que le droit, tout en appréhendant cette figure centrale depuis le point de vue de sa genèse agonistique et de son insuffisance normative. Prises ensemble, ces deux dimensions de la reconnaissance permettent, par hypothèse, à la fois de déterminer le lieu de surgissement de la violence identitaire et d'en formuler des voies de sortie. Disons-le d'emblée : c'est aux limites de la figure de l'amour que nous situons le

²⁹ Jacques Sémelin est d'avis que l'« émancipation de l'approche juridique [constitue] une étape indispensable, pour ne pas dire vitale, afin que les études sur le génocide acquièrent leur propre maturité » (Jacques SÉMELIN, « Du massacre au processus génocidaire », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 4, n° 174, 2002, p. 485).

déclenchement de la violence identitaire et c'est dans le parcours même de la reconnaissance que nous envisageons la possibilité de son dépassement. L'enjeu philosophique à ce stade est double. D'un côté, la systématisation de la catégorie de l'identitaire à partir de celle de la reconnaissance, conçue en son sens pluriel, permet d'étendre les limites de la réflexion philosophique au plus près des conflits identitaires contemporains. Si, d'une part, comme le soutient d'ailleurs Hegel, la philosophie est la pensée rationalisante de toute rationalité qui ne se pense pas elle-même et que, d'autre part, nous parvenons à montrer en quoi les mécanismes de la violence identitaire, loin de se réduire à l'expression de la barbarie ou de la folie, répondent à une certaine causalité, une logique propre qui culmine en ce que d'aucuns ont qualifié de « rationalité délirante »³⁰, il devient possible de rapprocher la philosophie d'une réflexion sur la violence identitaire, en dépit de l'opacité de son apparence. De l'autre, le rapprochement entre la catégorie de l'identitaire et celle de la reconnaissance, conçue en son sens processuel, permet de fonder philosophiquement la nécessité de recourir à l'ensemble des ressources normatives que propose le parcours de la reconnaissance pour dépasser une telle violence.

L'intérêt majeur pour notre propos du parcours de la reconnaissance tel qu'il apparaît développé dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, intérêt que nous tâcherons de faire ressortir de notre interprétation de cette œuvre, est que sa progression repose sur la médiation de la violence. La violence a dans ce parcours une justification logique, en ce sens qu'elle découle des limites intrinsèques à chaque figure de la reconnaissance, et une nécessité éthique, en tant qu'elle contribue au développement de la reconnaissance. C'est cette dialectique de la reconnaissance et de la violence que nous avons appelé la tragédie de la reconnaissance et dont traite la première partie de ce travail. Cette dialectique permet que s'envisagent selon une même indissociabilité les figures suivantes : l'amour et la lutte à mort pour la reconnaissance à l'état de nature, le droit abstrait et le crime à même l'être-reconnu, et l'éthicité et la guerre au niveau étatique. Ainsi, d'abord, c'est l'être-pour-soi que l'amour ne peut affirmer qui vient s'opposer à l'immédiateté de son principe dans la lutte à mort. Ensuite, c'est la singularité négligée par l'universalité du droit qui vient en contester l'abstraction dans le crime. Enfin, c'est l'universel étatique duquel les individus se détachent lorsqu'ils se replient sur leurs intérêts particuliers qui vient s'affirmer contre eux dans la guerre. De même que la violence est la médiation nécessaire à chaque figure de la reconnaissance, de même, il est nécessaire que toute figure de la violence ait sa destination dans une figure plus approfondie de la reconnaissance. De figure en figure, la reconnaissance progresse sur la voie de son accomplissement dans l'éthicité, conçue comme la

³⁰ *Ibid.*, p. 487.

synthèse des figures de l'amour et du droit. L'enchaînement de ces trois actes se déploie sur une problématique qui progresse de la reconnaissance entre individus singuliers à la reconnaissance entre la volonté singulière et la volonté universelle. Le programme annoncé d'une philosophie de l'esprit en vient définitivement à prendre le pas sur cette théorie de la reconnaissance lorsque le parcours de la conscience de soi devient celui de l'esprit, parcours qui a sa destination dans les sphères de l'esprit absolu que sont l'art, la religion et la philosophie. L'interprétation que nous faisons de cette œuvre doit beaucoup aux analyses d'Axel Honneth et de Ludwig Siep³¹. Notre lecture constitue comme une synthèse des travaux de ces auteurs, en ce sens que la tripartition des figures de la reconnaissance que nous reprenons du premier y est médiatisée par la dialectique du singulier et de l'universel mise en lumière par le second.

Pourquoi en passer par un commentaire détaillé de cette œuvre ? Outre une certaine originalité de la lecture que nous en proposons, il est essentiel, pour la suite de ce travail, que soient clairement distinguées les figures qui font les étapes de ce parcours et l'enchaînement qui en constitue la trame. Les questions qui orientent les deuxième et troisième parties de cette thèse découlent en effet directement du cadre que pose la première : s'il est possible de lier le motif de la violence identitaire à la problématique de la reconnaissance au sens large de façon à pouvoir situer à quel moment de la tragédie de la reconnaissance une telle violence, même dans sa forme extrême, pourrait surgir – ce dont traite la deuxième partie de ce travail –, la dimension téléologique qui sous-tend le parcours de la reconnaissance devrait pouvoir servir de ligne directrice pour penser un parcours de la réconciliation capable de dépasser une telle violence – ce que développe la troisième partie de ce travail. D'un point de vue thématique, tandis que la première partie de cette thèse analyse en profondeur la dialectique de la violence et de la reconnaissance à l'œuvre dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, les deuxième et troisième parties traitent respectivement de l'un puis de l'autre des termes de cette dialectique.

La deuxième partie de ce travail part de l'hypothèse que la trame de la tragédie de la reconnaissance peut servir de modèle pour identifier le milieu au sein duquel un conflit identitaire pourrait surgir. Ce milieu n'est pas le droit, tout entier tissé de reconnaissance, mais à l'opposé du droit, l'état de nature. Quoique logiquement antérieur à la rationalité juridique et étranger à sa normativité, le milieu de l'état de nature n'est pas exempt de reconnaissance. La

³¹ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, traduit par Pierre Rush, Paris, Cerf, 2002, et Ludwig SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner, 2014. Plus largement, notre compréhension du texte repose en majeure partie sur le commentaire et la traduction de Jacques Taminiaux dans *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État. Commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Iéna*, Paris, Payot, 1984.

figure de la reconnaissance qui lui correspond – et qui est aussi la seule à pouvoir s’y développer – est l’amour. Nous montrerons, dans un premier chapitre, en quoi la violence identitaire coïncide avec les limites de la figure de l’amour en l’absence d’effectivité de la normativité du droit. Ce n’est pas dans la deuxième *Philosophie de l’esprit* qu’on trouvera de quoi nourrir ce lien, mais d’abord dans les écrits théologiques de jeunesse. À Francfort, Hegel fait de l’amour un principe d’association communautaire dont le manque de réflexivité le voue à un rapport violent vis-à-vis de l’extérieur. C’est depuis ces textes que se laissent élaborer les deux figures de la violence identitaire mentionnées ci-dessus : la lutte de domination qui vise à sauvegarder l’immédiateté et la spécificité d’une identité collective au moyen de la négation de l’autre, et la lutte de destruction, reconstruite à partir de la figure du fanatisme, qui fait dépendre la survie de cette identité de la pure négation de l’autre. Ces deux figures peuvent être replacées dans le parcours de la reconnaissance de 1805-1806 à un double titre, chronologique et logique. Vues depuis le commencement de ce parcours, elles s’envisagent comme autant de pathologies de son processus en vertu d’une correspondance formelle établie entre, d’un côté, les stades de leur surgissement et, de l’autre, les étapes de la dialectique de la volonté exposées dans les *Principes de la philosophie du droit* et celles du sentiment de soi décrites dans l’*Encyclopédie*. Vues depuis l’aboutissement de ce parcours, elles se conçoivent dans une succession régressive à partir d’un état de nature qui devient réel à même l’État en l’absence de l’expérience de la lutte pour la reconnaissance. De par cette construction qui ouvre la tragédie de la reconnaissance à la possibilité des luttes identitaires, c’est de façon justifiée que nous pourrons, dans la troisième partie de ce travail, recourir aux ressources du parcours de la reconnaissance pour informer un parcours de la réconciliation susceptible de dépasser une telle violence.

L’inspiration hégélienne qui guide ce travail nous invite à appréhender la question du déclenchement de la violence identitaire depuis trois points de vue distincts : le résultat du parcours de la reconnaissance et le défaut d’intégration de ses figures au sein de l’État d’abord, le commencement du parcours de la conscience et les mécanismes qui régissent son développement à son niveau le plus naturel ensuite, et la totalité de ce parcours envisagée depuis la perspective systématique de la philosophie de l’histoire enfin. Ces trois points de vue correspondent respectivement aux trois chapitres qui forment cette deuxième partie. Le premier prend pour critère la trame de la deuxième *Philosophie de l’esprit* et associe le déclenchement de la violence identitaire à une contrainte logique, en ce sens que la violence découle d’une défaillance de la reconnaissance, et à une contrainte normative, comprise au sens d’une subsomption subie qui ne s’élabore pas comme une autosubomption. Le deuxième chapitre de

cette deuxième partie se réfère au langage de la psychanalyse pour éclairer le déclenchement de la violence identitaire à partir des mécanismes préreflexifs qui se déploient en réponse à une atteinte portée au narcissisme ou à la survie. Ce chapitre est basé sur une analogie avec les dimensions plurielle et processuelle de la reconnaissance chez Hegel. D'une part, il prend pour structure trois points de vue sur l'articulation de l'amour et de la violence à travers les couples amour/destructivité chez Donald W. Winnicott, Éros/pulsion de mort chez Freud, et instinct de vie/instinct de mort chez Melanie Klein. D'autre part, il prend pour thème le rapprochement entre, d'un côté, les étapes de la succession régressive que forment la lutte à mort et les luttes identitaires et, de l'autre, respectivement, le complexe d'Œdipe, la violence du narcissisme des petites différences développée par Freud, et la destructivité propre à la position schizoparanoïde thématisée par Melanie Klein. En nous éloignant de Hegel, c'est des analyses contemporaines sur la violence génocidaire que nous nous rapprocherons. Le troisième chapitre de cette partie prend pour critère du déclenchement de la violence, en général cette fois, la contrainte spéculative qui sous-tend, dans le système hégélien, la nécessité du mal dans l'histoire. Après une élucidation du motif du mal dans sa portée logique et un rapprochement entre les thèmes du mal moral et de la violence, ce chapitre s'attachera à investiguer si et dans quelle mesure la violence génocidaire remet en cause le postulat hégélien du déploiement de la raison dans l'histoire. En justifiant la nécessité d'envisager la réconciliation de l'histoire et de la raison non plus dans un au-delà spéculatif de l'histoire, mais à même celle-ci, c'est du même coup le point de vue qui sous-tend la troisième partie de ce travail qui sera légitimé.

La troisième partie de cette thèse part de l'hypothèse suivante : dès lors qu'on a replacé dans le parcours de la reconnaissance de la deuxième *Philosophie de l'esprit* la possibilité de ces violences identitaires qui principiellement le mettent en danger, les figures de ce parcours ainsi que la téléologie qui sous-tend leur succession peuvent servir de critères pour définir la procédure d'un parcours de la réconciliation. Pour développer ce point, il conviendra d'abord de se pencher sur la causalité qui, dans tout processus tragique, lie de façon interne la nécessité de la violence à celle de la reconnaissance. C'est ici qu'intervient la catégorie du destin. Le premier chapitre de cette partie entend présenter l'évolution de cette notion dans les œuvres du jeune Hegel en mettant chaque étape de ce développement en corrélation thématique avec l'*Orestie* d'Eschyle et en correspondance logique avec les trois temps du processus spéculatif. De *L'esprit du christianisme et son destin* à la *Phénoménologie de l'esprit*, le destin se pare successivement des visages du négatif hostile, de la contrainte qui force à la négation, et de la négativité qui surmonte l'opposition dans la réconciliation. Trois figures de la réconciliation

sont associées à ces visages : la réconciliation avec le destin d'abord, la réconciliation du destin ensuite, et la réconciliation comme destin enfin. Cette analyse permettra de situer la finalité de la réconciliation à la suite d'une violence identitaire dans la suppression de l'opposition entre les adversaires, suppression qui s'envisage spécifiquement dans le geste qui consiste à lever la causalité du destin hostile. Quant à la procédure qui permet cette suppression, elle est détaillée dans le deuxième chapitre de cette partie au titre d'un parcours de la réconciliation qui reprend du parcours de la reconnaissance de la deuxième *Philosophie de l'esprit* ses figures aussi bien que son télos. De la même manière que le parcours de la reconnaissance a son aboutissement dans la synthèse des figures de l'amour et du droit, de même, le parcours de la réconciliation doit avoir dans le point de vue réflexif sur cette articulation son achèvement. Prises pour elles-mêmes, la réconciliation subjective promue par le pardon et la réconciliation objective obtenue par voie de justice sont incapables de supprimer la violence sans que demeure un reste de la causalité du destin hostile à lever. Seule une procédure qui prend à charge l'articulation des ressources normatives de l'amour et du droit est à même de surmonter le destin de la relation brisée. Encore faut-il qu'elle puisse compter sur la conscience d'une essence commune à l'offenseur et à la l'offensé, comme condition de l'accession des parties à l'autoréflexion. Le troisième chapitre de cette partie s'ouvre sur l'analyse des conséquences qui découlent du déni d'une telle communauté de l'essence, conséquences que nous thématiserons sous l'aspect d'une typologie du ressentiment. À sa suite, le parcours de la réconciliation s'étendra en une réflexion portant sur les instances médiatrices susceptibles d'élever l'offenseur obstiné à la conscience de l'unité de l'essence. Les figures hégéliennes que nous retiendrons à ce titre sont celles du grand homme, dont l'action se déploie au commencement historique des États, et les sphères de l'esprit absolu, situées au terme logique du monde objectif. Dans un premier temps, l'infléchissement non violent de la figure du héros sera rapproché de la figure du médiateur à l'issue d'un conflit qui, en sa double fonction de tiers analysant et décloisonnant, met en lumière la causalité du destin hostile et ouvre la dyade destructrice à la tiercéité. Dans un deuxième temps, les sphères de l'esprit absolu seront appréhendées comme autant d'instances tierces susceptibles de véhiculer d'abord une intuition de l'essence humaine comme réflexivité dans l'art, ensuite une représentation de cette essence comme liberté dans la religion, et enfin une conceptualisation de cette essence comme pensée dans la philosophie. Ce troisième chapitre sera également l'occasion d'une réflexion portant sur l'évolution de la figure de l'amour dans l'œuvre de Hegel et sur les conséquences qui découlent de la mutation ontologique qui la soutient. Figures de la réconciliation, les trois sphères de l'esprit absolu s'envisagent pareillement

comme autant de figures de la prévention de la violence, susceptibles de repousser le spectre du crime contre l'humanité qui clôt ce travail.

Précisions méthodologiques

Bien que ce travail s'inspire largement de l'œuvre de Hegel, il ne constitue pas une thèse sur Hegel. Il s'agit davantage d'une thèse élaborée à partir de Hegel, une thèse qui fait des écrits hégéliens un outil pour formuler un cadre d'interprétation susceptible de lier entre eux les moments du déclenchement, du déploiement et du dépassement de la violence identitaire par référence à une causalité externe, laquelle coïncide avec la catégorie de la reconnaissance telle qu'elle fut développée dans la *Realphilosophie* de 1805-1806. Certes, les analyses déployées dans certains chapitres de cette thèse s'appuient amplement sur une exégèse intra-hégélienne, point de vue d'après lequel elles pourraient être susceptibles d'apporter une contribution sur le plan de l'histoire de la philosophie et, antérieurement à cela, être jugées selon ses critères. Cependant, ces passages n'ont pour autre vocation que de servir le propos central de cette thèse. Du point de vue de l'enjeu théorique qui le guide, la question à laquelle entend répondre ce travail est la suivante : comment justifier, d'un point de vue philosophique, que les puissances de la reconnaissance réciproque invoquées à la suite d'une lutte identitaire, comme le sont notamment la justice et le pardon, puissent avoir une quelconque efficacité pour dépasser une violence qui non seulement ne s'enracine pas dans un déni de reconnaissance, mais en outre se déploie dans une extériorité à cette normativité ? Du point de vue du souci pratique que cette problématique engage, Hegel intervient dans ce travail à travers l'interrogation suivante : si la philosophie hégélienne est toute entière une philosophie de la réconciliation, qu'a-t-elle à dire au sujet des réconciliations les plus dramatiques de notre temps ?

Pour d'évidentes raisons historiques, mais aussi philosophiques, rien, dans l'œuvre de Hegel, ne laisse présager de la violence identitaire qui envenime de nombreux conflits contemporains. Inversement, vouloir réduire ces figures de la violence aveugle à certains épisodes ou processus décrits par Hegel serait se méprendre sur leur signification, d'un côté comme de l'autre. Le rapprochement que nous opérons entre la violence identitaire et ces aspects de la pensée hégélienne que sont notamment la dimension préreflexive de la conscience et les limites de la figure de l'amour relève d'une construction théorique qui est mise au service de la systématisation de la catégorie analytique de l'identitaire. Ressortit également à une telle construction l'intégration du phénomène identitaire à la tragédie de la reconnaissance. Celle-ci

a vocation à permettre, dans la troisième partie de ce travail, la reprise des figures et de la trame du parcours de la reconnaissance au titre d'un parcours de la réconciliation.

Si ces constructions se réfèrent autant que possible au corpus hégélien, c'est pour maintenir les élaborations contenues dans ce travail à l'intérieur d'un unique cadre d'interprétation. Plus précisément, elles prennent pour unité thématique et conceptuelle la deuxième *Philosophie de l'esprit*. Mais elles la dépassent également, en allant puiser un certain nombre d'éléments susceptibles d'alimenter la réflexion sur la violence identitaire et sa possible systématisation en lien avec cet ouvrage dans des textes à la fois antérieurs et postérieurs à lui. La légitimité de ce dépassement se justifie de deux manières. D'un point de vue ontologique, on considère habituellement qu'il y a deux Hegel : le Hegel de jeunesse et celui de la maturité. À notre sens, la différence entre ces deux périodes tient en ceci que les travaux du Hegel de maturité reposent sur une ontologie unifiée, tandis que les textes de jeunesse présentent des ontologies disparates. Nous considérons que les ouvrages de maturité partagent la même ontologie que la deuxième *Philosophie de l'esprit*, ce dont atteste le traitement que nous faisons dans la troisième partie de ce travail du thème du destin. Alimenter la réflexion que nous proposons sur la violence identitaire en lien avec la *Realphilosophie* d'éléments développés par Hegel dans des textes ultérieurs à 1805-1806 ne constitue donc pas une transgression sur le plan ontologique. En outre, d'un point de vue systématique, on peut considérer que c'est tout le génie de Hegel de nous avoir laissé une œuvre qui applique jusqu'à sa structure même le principe fondamental de sa philosophie, à savoir le fait que le résultat est toujours déjà contenu dans le principe de départ et que sa forme développée coïncide avec le fondement qui a été réalisé. Ce point de vue systématique permet de dessiner, sur le plan herméneutique, une continuité dans les travaux de Hegel qui fait de chaque ouvrage une tentative de répondre à une ou plusieurs questions laissées en suspens dans un ouvrage précédent. Suivant ce point de vue, il ne semble pas aussi illégitime qu'il n'y paraît de s'en référer à la généalogie de l'œuvre de Hegel pour éclairer un texte à la lumière d'ouvrages non seulement antérieurs mais également postérieurs à lui. En ce qui concerne spécifiquement la deuxième *Philosophie de l'esprit*, il est à noter que la presque totalité des thèmes qui y sont traités seront repris ultérieurement.

Le rapport « non-antiquaire » que nous entretenons à l'œuvre de Hegel rapproche en un sens la thèse que nous proposons des intentions de l'École de Francfort. Cette thèse n'a cependant aucunement la prétention d'apporter une contribution sur le plan de la théorie critique, principalement parce qu'elle ne partage pas la visée émancipatoire de cette dernière. En revanche, sur le plan théorique, il nous semble qu'une inflexion de la théorie critique en

direction de ces luttes collectives qui, de son point de vue, sont illégitimes, permettrait d'ouvrir la réflexion sur la violence à une dimension qui lui reste, pour partie du moins, extérieure – alors même que la tradition de l'École de Francfort est inséparable de l'expérience du nazisme. Si la non-transparence du sujet à lui-même, comme perspective sur le sujet que la théorie critique prend pour fondement, inclut la possibilité d'une violence préréflexive, l'effort de systématisation d'une telle violence, en prenant appui sur une des sources majeures de la théorie critique qu'est Hegel, pourrait avoir sa place comme rejeton de cette posture.

La thèse que nous proposons ne reste pas pour autant enserrée dans le domaine de la philosophie en général, et hégélienne en particulier. Ce à quoi elle tend, c'est à la construction de ponts entre la philosophie et l'actualité des conflits identitaires contemporains, sans pour autant prétendre avoir surmonté l'écart qui sépare ces deux sphères. Une recherche ultérieure engagerait à mettre à l'épreuve les thèses contenues dans ce travail depuis un point de vue historique. De ce nécessaire élargissement qu'appelle de ses vœux cette thèse, le lecteur trouvera une ébauche en annexe.

Mentionnons pour terminer que les sources mobilisées dans ce travail mêlent des textes de Hegel et des commentaires sur son œuvre à d'autres références, contemporaines ou non, sur les thématiques traitées. De ce vaste éventail de sources et des nombreux dialogues possibles entre elles, ne nous intéresseront que les éléments qui s'inscrivent dans le cadre de l'argumentation que nous menons.

Première partie

La dialectique de la reconnaissance et de la violence dans la deuxième *Philosophie de l'esprit d'Iéna (1805-1806)*

Première partie : La dialectique de la reconnaissance et de la violence dans la deuxième *Philosophie de l'esprit* d'Iéna (1805-1806)

La première partie de cette thèse consiste en un commentaire interprétatif de la deuxième *Philosophie de l'esprit* ou *Realphilosophie* d'Iéna (1805-1806) de Hegel au titre d'une tragédie de la reconnaissance. Avant de nous lancer dans le vif du sujet, une brève introduction à l'idée générale du système hégélien est de rigueur.

Chapitre 1. L'esprit et la reconnaissance dans le système hégélien

1. L'esprit

1.1. *L'histoire universelle*

En vertu de l'adage bien connu selon lequel « [l]a chouette de Minerve ne prend son envol qu'à l'irruption du crépuscule »¹, c'est par la fin qu'il convient d'ouvrir le système hégélien. Cette fin est la vue d'ensemble sur son propre projet que Hegel reprend à la veille de sa mort dans ses leçons sur la philosophie de l'histoire. Le cours de 1830 s'ouvre sur ces lignes :

« [L]a seule idée qu'apporte la philosophie est la simple idée de la *raison* – l'idée que la raison gouverne le monde et que, par conséquent, l'histoire universelle s'est elle aussi déroulée rationnellement. »²

La raison qui gouverne le monde est l'acte de l'esprit, son processus d'actualisation dans l'histoire. L'esprit « ne plane pas seulement *sur* l'histoire comme sur les eaux, mais [...] tisse sa trame en elle et y est seul le principe moteur »³. Le fait que « l'histoire universelle se déploie

¹ *Principes de la philosophie du droit*, p. 108 / p. 27. Dans ce travail, les citations des textes de Hegel apparaîtront en français. Nous renvoyons en note en bas de page d'abord au texte traduit puis au texte original. Le lecteur trouvera la liste des éditions des œuvres de Hegel utilisées en bibliographie. Lorsque le contexte d'énonciation est suffisamment explicite, les références à Hegel seront insérées immédiatement dans le corps du texte.

² *La raison dans l'histoire*, p. 47 / p. 28.

³ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 549.

dans le *domaine de l'esprit* »⁴ fait de l'esprit le principe d'intelligibilité de l'histoire. C'est parce que le monde est gouverné par la raison que son histoire peut être appréhendée par elle.

Le « devoir suprême » de l'esprit dans l'histoire est « de se connaître soi-même et de se réaliser »⁵, de se réaliser par la connaissance de soi et comme connaissance de soi. La connaissance de soi de l'esprit est une conscience de soi, un savoir de soi comme conscience. Ce savoir, l'esprit l'acquiert dans la réitération perpétuelle d'un processus à travers lequel il dépasse son immédiateté en se séparant de soi et se pose comme autre, puis, se réfléchissant dans cette objectivité, revient à soi à partir de cet être-autre. Dans l'histoire du monde, ce processus se différencie en trois moments : le subjectif, l'objectif et l'absolu. L'esprit est d'abord subjectif, renfermé sur lui-même, identique à soi. Il est en soi ; une possibilité de lui-même qui n'est pas encore actualisée. Pour approfondir ce savoir immédiat qu'il a de lui-même, l'esprit doit se faire ce qu'il est, il doit devenir pour soi ce qu'il est en soi en se faisant à soi-même objet. Sur la scène de l'histoire, l'esprit est à lui-même son propre objet comme esprit d'un peuple. L'histoire universelle, le théâtre de la succession des esprits des peuples, est en ce sens « la présentation de l'esprit dans son effort pour acquérir le savoir de ce qu'il est en soi »⁶. Cette œuvre de l'esprit qu'est la connaissance de soi, œuvre qui correspond au « but de l'histoire universelle », s'accomplit par étapes : « Chaque nouvel esprit populaire déterminé représente une nouvelle étape du combat par lequel l'esprit du monde conquiert sa conscience et sa liberté »⁷. Si cette succession permet que l'esprit progresse dans sa conscience de soi, il ne prend conscience de ce progrès qu'en revenant en lui-même à partir de la sphère objective dans les sphères de l'esprit absolu que sont l'art, la religion et la philosophie.

1.2. Le négatif et le spéculatif

Considéré d'un point de vue logique, l'esprit est la concrétisation de l'idée. L'idée logique est « l'expression condensée »⁸ du penser spéculatif, ce penser qui est « essentiellement *processus* »⁹ et qui a pour tâche de dissoudre les oppositions qui structurent les représentations. L'idée renvoie à l'unité de la réalité et du concept, de l'objectivité et de la subjectivité, une unité qu'il lui revient, selon son concept, de réaliser concrètement. Le concept a bien ces deux sens chez Hegel : il est à la fois « subjectivité, ou processus en soi-même de se réaliser, de se

⁴ *La raison dans l'histoire*, p. 70 / p. 50.

⁵ *Ibid.*, p. 97 / p. 75.

⁶ *Ibid.*, p. 83 / pp. 61-62.

⁷ *Ibid.*, p. 96 et 95 / p. 74 et 73.

⁸ Jean-François KERVÉGAN, « La science de l'idée pure », *Archives de philosophie*, vol. 75, n° 2, 2012, p. 200.

⁹ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 215.

donner objectivité »¹⁰ et le résultat de ce processus qui n'est autre que son fondement, comme unité de l'être et de l'essence. Le processus de réalisation de l'idée est l'esprit. L'esprit est lui-même le mouvement vivant d'« auto-effectuation de son concept »¹¹.

« L'esprit se produit lui-même, il se fait lui-même ce qu'il est. Son être n'est pas existence en repos, mais activité pure : son être est d'avoir été produit par lui-même, d'être devenu pour lui-même, de s'être fait par soi-même. Pour exister vraiment, il faut qu'il ait été produit par lui-même : son être est le processus absolu. »¹²

L'esprit est le mouvement infini – « ἐνέργεια, ἐντελέχεια (énergie, activité), qui ne s'arrête jamais » – d'une activité qui consiste dans « le dépassement de son immédiateté, la négation de celle-ci et le retour en soi »¹³. L'opération qui rend possible ce mouvement est la négation. La négation se rapporte au fait de se dessaisir de soi (*Entäußerung*)¹⁴, de sortir de soi, de devenir autre que soi tout en restant soi. Elle est l'acte de médiation, de mise en relation, qui fait qu'on n'en reste jamais à l'identité de départ. La négativité désigne quant à elle ce processus perpétuel dans lequel la négation se redouble, se nie elle-même, de sorte qu'elle caractérise toute réalité dont l'identité à soi procède du rapport à sa propre différence. Son moteur est le travail du négatif : c'est lui qui impulse continuellement le mouvement. Comme le suggère Claire Pagès,

« [N]égatif, négation et négativité serviraient à désigner le même processus de trois points de vue différents. La négativité mettrait l'accent sur l'ensemble du processus par lequel la négation se redouble, la négation sur le principe d'un tel développement – l'inscription de la négation dans l'être et sa tendance à la répétition –, le négatif sur le caractère dynamique du processus, dont il est le moteur. »¹⁵

Dans l'*Encyclopédie*, Hegel présente ainsi ce processus dit spéculatif :

« La logique a, suivant la forme, trois côtés : a) *le côté abstrait* ou relevant de l'entendement, b) *le côté dialectique* ou négativement rationnel, c) *le côté spéculatif* ou positivement-rationnel. [...] a) La pensée en tant qu'entendement s'en tient à la détermination fixe et à son caractère différentiel par rapport à d'autres ; un tel abstrait borné vaut pour elle comme subsistant et étant pour lui-même. [...] b) Le moment *dialectique* est la propre autosuppression de telles déterminations finies, et leur passage dans leurs opposées. [...] c) Le *spéculatif* ou *positivement-rationnel* appréhende l'unité des déterminations dans leur opposition, l'*affirmatif* qui est contenu dans leur résolution et le passage [en autre chose]. »¹⁶

¹⁰ *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. III, p. 9 / p. 7.

¹¹ *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III, § 379, add.

¹² *La raison dans l'histoire*, p. 97 / p. 74.

¹³ *Ibid.*, p. 191 et 95 / p. 161 et 73.

¹⁴ Nous suivons la suggestion de Jacques Taminioux de traduire le terme *Entäußerung* par dessaisissement plutôt que par aliénation, ce dernier terme connotant un devenir étranger à soi qui suggère une perte de soi.

¹⁵ Claire PAGÈS, *Hegel & Freud*, Paris, CNRS Éditions, 2015, p. 23.

¹⁶ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 79-82.

Le premier moment de ce processus est celui de l'identité à soi abstraite, subsistante par soi, d'un étant face à un autre. C'est le moment positif. Le second moment, négatif, à proprement parler dialectique, se compose de deux temps. Le premier temps est le « dépassement *immanent* dans lequel la nature unilatérale et bornée des déterminations d'entendement s'expose comme ce qu'elle est, à savoir comme leur négation »¹⁷. Tout étant est un étant, et n'est donc pas le tout, mais quelque chose de déterminé. Tout ce qui est positif est donc porteur d'une négation par rapport au tout qu'il détermine. La première négation consiste en ceci que l'étant se présente comme cette négation du tout, sa détermination¹⁸. Dans cette négation est aussi posée l'altérité comme différence à soi, l'être-autre comme autre que soi. À ce stade, le fait que chaque étant est l'autre de l'autre est ce qui fait leur identité. Mais cette identité en soi doit encore devenir une identité pour eux. Dans un deuxième temps, la négation se nie elle-même en tant que borne, limitation, finitude, de sorte que les déterminations niées en tant que finies sont affirmées comme infinies. Cette négation de la négation équivaut à la négation de l'être-autre. Elle est donc, comme telle, un rapport à soi. Plus spécifiquement, le redoublement de la négation fait de l'opposition extérieure une contradiction intérieure à chaque terme, de sorte que chacun a désormais l'autre en soi : « l'identité est seulement la détermination de l'immédiat simple, de l'être mort ; tandis que la contradiction est la racine de tout mouvement et de toute vitalité ; c'est seulement dans la mesure où quelque chose a dans soi-même une contradiction qu'il se meut, a une tendance et une activité »¹⁹. Ce second moment du processus en constitue véritablement le cœur, puisque c'est dans ce séjour dans le négatif, inquiétant mais bien réel, qu'est posée à la fois l'altérité de l'autre et son identité au premier, l'être-autre comme autre, mais aussi comme mon autre. L'affirmation de l'altérité comme négation de l'identité et la négation de l'altérité comme affirmation de l'identité posent déjà en soi l'identité dans la différence des étants. Cette réconciliation devient pour soi, se fait identité de l'identité et de la différence, dans le troisième moment du processus. Le retour à soi qui caractérise ce moment est la vérité des deux précédents, la synthèse du positif et du négatif, de la différence et de l'identité, de l'en-soi et du pour-soi. Dans cette identité différenciée (*Indifferenz*), le moment de la différence n'est pas effacé, invalidé, néantisé. Il est bien plutôt supprimé, ou comme le dit Hegel, subsumé ou sursumé (*aufgehoben*), c'est-à-dire dépassé tout en étant conservé.

¹⁷ *Ibid.*, § 81.

¹⁸ Ce qui signifie inversement que toute « finitude ou détermination est [...] pensée comme le fait d'être en manque à l'égard de la totalité » (Claire PAGÈS, *Hegel & Freud, op. cit.*, p. 27).

¹⁹ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 81.

1.3. La tragédie de l'esprit

C'est dans le négatif que réside la vie de l'esprit. L'esprit ne peut parvenir à la conscience de soi qu'à travers le déchirement d'avec soi qui s'acte dans son séjour dans le négatif. On cite à cet égard dans son intégralité ce magnifique passage de la *Phénoménologie de l'esprit* :

« Le cercle qui repose en soi fermé sur soi, et qui, comme substance, tient tous ses moments, est la relation immédiate qui ne suscite ainsi aucun étonnement. Mais que l'accidentel comme tel, séparé de son pourtour, ce qui est lié et effectivement réel seulement dans sa connexion à autre chose, obtienne un être-là propre et une liberté distincte, c'est là la puissance prodigieuse du négatif, l'énergie de la pensée, du pur moi. La mort, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité, est la chose la plus redoutable, et tenir fermement ce qui est mort, est ce qui exige la plus grande force. La beauté sans force hait l'entendement, parce que l'entendement attend d'elle ce qu'elle n'est pas en mesure d'accomplir. Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement (*Zerrissenheit*). L'esprit est cette puissance en n'étant pas semblable au positif qui se détourne du négatif, (comme quand nous disons d'une chose qu'elle n'est rien, ou qu'elle est fautive, et que, débarrassé alors d'elle, nous passons sans plus à quelque chose d'autre), mais l'esprit est cette puissance seulement en sachant regarder le négatif en face, et en sachant séjourner près de lui. Ce séjour est le pouvoir magique qui convertit le négatif en être. Ce pouvoir est identique à ce que nous avons nommé plus haut sujet ; sujet, qui, en donnant dans son propre élément un être-là à la déterminabilité dépasse l'immédiateté abstraite, c'est-à-dire l'immédiateté qui seulement est en général, et devient ainsi la substance authentique, l'être ou l'immédiateté qui n'a pas la médiation en dehors de soi, mais qui est cette médiation même. »²⁰

L'esprit ne peut gagner sa vérité que de l'épreuve de sa propre mort dans l'entendement, cette extériorité qui sépare, divise, calcifie tout mouvement. Ce n'est que de ce séjour dans son autre que naît l'esprit vivant, avec cette caractéristique particulière que plus la déchirure sera profonde, plus la réconciliation sera complète²¹. La vie de l'esprit est ce processus tragique qui s'étend infiniment de séparations en réconciliations sur la voie de la réalisation du savoir de soi.

La négativité est exigée par le système lui-même. Elle « n'est pas extérieure à l'être mais est sa propre dialectique »²². L'être est par essence devenir de soi-même. Ce principe premier – l'être, le vrai, l'absolu, la substance – est en soi l'universel, mais ce n'est qu'en réalisant ce qu'il est en soi, ce n'est qu'en actualisant ce qu'il est d'abord abstraitement, qu'il devient

²⁰ *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, p. 29 / p. 36.

²¹ Notons que le terme *Versöhnung* ne vient pas de *Sohn* qui descend de *sunus* (gothique), « mettre au monde », mais de *Sühne*, qui descend de *suona* (althochdeutsch), « verdict, jugement, procès » (voir par exemple *Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart*). La réconciliation est donc négativement liée à la catégorie du jugement qui caractérise l'entendement.

²² *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 112.

effectivement ce qu'il est. C'est pourquoi Hegel peut dire que « tout dépend de ce point essentiel : appréhender et exprimer le vrai, non comme substance, mais précisément aussi comme sujet »²³. Le principe premier ne doit pas être appréhendé dans l'immobilité de la substance spinoziste, mais comme principe de sa propre effectuation, comme esprit.

« La substance vivante est l'être qui est sujet en vérité ou, ce qui signifie la même chose, est l'être qui est effectivement réel en vérité, mais seulement en tant que cette substance est le mouvement de *se-poser-soi-même*, ou est la médiation entre son propre *devenir-autre* et soi-même. Comme sujet, elle est la *pure et simple négativité* ; c'est pourquoi elle est la scission du simple en deux parties, ou la duplication opposante, qui, à son tour, est la négation de cette diversité indifférente et de son opposition ; c'est seulement cette égalité *se reconstituant* ou la réflexion en soi-même dans l'être-autre qui est le vrai – et non une unité *originnaire* comme telle, ou une unité *immédiate* comme telle. Le vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme son but, et qui est effectivement réel seulement moyennant son actualisation développée et moyennant sa fin. »²⁴

La subjectivité est pure négativité, devenir de ce qu'elle est dans la séparation et le retour à soi. S'il y a un transcendantalisme chez Hegel, c'est en tant que négativité. De même, l'ontologie qui correspond le mieux au système hégélien n'est pas une ontologie de la substance, mais du négatif²⁵. Le processus de réalisation de soi de la subjectivité comprend trois moments : l'identité à soi dans l'universel, la différence à soi dans le particulier et le retour à soi dans le singulier, comme universel qui se réfère à lui-même à travers ses particularités, fondement qui réfléchit ses déterminités comme des moments de sa totalisation²⁶.

1.4. La liberté comme télos

L'esprit est le processus de la réalisation de sa conscience de soi. À chaque étape de son développement, le dépassement de la différence à soi dans l'identité à soi correspond à une intégration de l'altérité comme faisant partie de soi. Ainsi, de négation en négation, l'esprit subsume progressivement son être-autre jusqu'à supprimer toute altérité. Telle est la liberté : « la liberté consiste justement à être chez soi dans son autre » ; elle est « là où il n'y a pour moi aucun autre que je ne sois pas moi-même »²⁷. La liberté est d'une part pulsion de se réaliser²⁸,

²³ *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, p. 17 / p. 23.

²⁴ *Ibid.*, pp. 17-18 / p. 23.

²⁵ Voir Gwendoline JARCZYK, *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, Paris, Ellipses, 1999.

²⁶ « Universalité, particularité et singularité (*Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit*) sont, prises abstraitement, la même chose qu'identité, différence et fondement » (*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 164).

²⁷ *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, § 24, add.

²⁸ D'où, comme le remarque Christophe Bouton, « l'emploi fréquent, dans la philosophie de l'histoire, du vocabulaire de la "jouissance" et de la "satisfaction" caractérisant les avancées de l'esprit » (Christophe BOUTON, *Le procès de l'histoire*, Paris, Vrin, 2004, p. 179).

puissance du négatif : elle « renferme en elle-même l'infinie nécessité de devenir consciente – car selon son concept elle est connaissance de soi – et par là même de devenir réelle »²⁹. D'autre part, la liberté est sa propre finalité : « elle est elle-même la fin qu'elle réalise, l'unique fin de l'esprit »³⁰. Dans cette double détermination, la liberté est la « substance de l'esprit », son « unique vérité », ce qu'il est et ce qu'il doit devenir. La liberté de l'esprit devient effective en se déployant dans le monde comme liberté de l'individu :

« Par là est indiqué aussi le but [que l'esprit] poursuit dans le processus de l'histoire : c'est la liberté du sujet, [...] afin que celui-ci acquière une valeur infinie et parvienne au point extrême de lui-même. C'est là la substance du but que poursuit l'esprit du monde et elle est atteinte par la liberté de chacun. »³¹

Il n'est pas question de dire que l'esprit dirige de l'extérieur les individus dans l'histoire vers un terme. Au contraire, le véritable acteur de l'histoire demeure l'individu en sa liberté. Si l'esprit trouve néanmoins à se réfléchir en cette liberté c'est que, lorsque les individus agissent en fonction de leurs intérêts propres, « il résulte [...] quelque chose d'autre que ce qu'ils ont projeté et atteint, que ce qu'ils savent et veulent immédiatement »³². Il est donc plutôt question de « ruse de la raison » dans la mesure où l'esprit utilise les passions humaines pour parvenir à ses propres fins : « Ce n'est pas l'idée qui s'expose au conflit, au combat et au danger ; elle se tient en arrière hors de toute attaque et de tout dommage et envoie au combat la passion pour s'y consumer »³³. Les individus, à la fois moyens et fins, sont les « véhicules du *Geist* »³⁴.

L'idée chrétienne de providence est une des formes sous laquelle « s'est exprimée la conviction générale que la raison a régné et règne dans le monde aussi bien que dans l'histoire »³⁵. Providence et raison tentent toutes deux de répondre à la question de savoir « si, sous le tumulte qui règne à la surface, ne s'accomplit pas une œuvre silencieuse et secrète dans laquelle sera conservée toute la force des phénomènes »³⁶. Si le thème de la providence est maintenu dans l'œuvre de Hegel, c'est seulement « à des fins dialectiques »³⁷. Son langage en effet est trompeur en ce qu'il affirme sur le cours des choses l'influence d'une nécessité extérieure. Or, l'esprit n'a pas de destination qui serait hors de lui-même. Il ne poursuit pas un

²⁹ *La raison dans l'histoire*, p. 85 / p. 63.

³⁰ *Ibid.*, p. 85 / p. 64.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibid.*, p. 111 / p. 88.

³³ *Ibid.*, p. 129 / p. 105.

³⁴ Charles TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, traduit par Pierre R. Desrosiers, Paris, Cerf, p. 28.

³⁵ *La raison dans l'histoire*, p. 56 / pp. 36-37.

³⁶ *Ibid.*, p. 55 / p. 36.

³⁷ Mohamed Fayçal TOUATI, « Dieu, l'esprit et les hommes », *Hegel-Jahrbuch*, vol. 13, 2011, p. 91.

but à la manière dont une intrigue se dirigerait vers sa chute. C'est bien plus à une téléologie immanente qu'il répond, une nécessité destinale dont la substance tient en un mot : liberté.

« Objectivement considérées, l'idée et l'individualité particulières forment la grande opposition de la nécessité et de la liberté. C'est le combat de l'homme contre le destin – mais la nécessité dont il s'agit ici n'est pas la nécessité extérieure de la destinée, mais celle de l'idée divine [...]. »³⁸

Le progrès dans l'histoire doit être appréhendé comme « une succession d'étapes (*Stufenfolge*) de la conscience »³⁹ qui sont autant de stades nécessaires au déploiement de la liberté de l'esprit. En ce qui concerne l'histoire du monde, ces étapes sont au nombre de quatre : « les Orientaux ont su qu'*un seul* homme est libre, le monde grec et romain, que *quelques-uns* sont libres tandis que nous savons, nous, que *tous* les hommes sont libres, que l'*homme* en tant qu'*homme* est libre »⁴⁰. Bien entendu, observe Gérard Lebrun, « [s]i l'Histoire va de l'avant, c'est pour qui regarde en arrière ; si elle est progression d'une ligne de sens, c'est par rétrospection »⁴¹. Compris spéculativement, le progrès dans l'histoire n'est autre que le processus d'autodifférenciation de l'esprit. Par conséquent, « il n'y a rien de "ce qui arrive" qui ne soit déjà, à coup sûr, enveloppé en lui comme un degré de sa puissance intensive »⁴². C'est ainsi qu'il faut comprendre l'affirmation selon laquelle « ce que l'esprit est maintenant, il l'était depuis toujours »⁴³. L'histoire n'est pas le « récit d'un devenir quelque chose, mais monstration d'un être-déjà », elle est « le nom que prend la téléologie quand elle est devenue dialectique »⁴⁴. Cette monstration est une explicitation de l'esprit dans laquelle l'identité à soi importe moins que l'assurance que « toute différence ne peut provenir que de son autodifférenciation et qu'il n'y a pas de contenu qui ne soit un degré de sa puissance intensive »⁴⁵. Paradoxalement, c'est en vertu de cette « circularité spéculative » que l'histoire est vouée à ne pas avoir de fin. Ainsi que le remarque Claire Pagès, « [à] chaque fois que la boucle semble parfaitement refermée, Hegel pointe un décrochage qui réamorçait le mouvement dialectique »⁴⁶.

³⁸ *La raison dans l'histoire*, p. 106 / p. 83.

³⁹ *Ibid.*, p. 183 / p. 155.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 84 / p. 63.

⁴¹ Gérard LEBRUN, *L'envers de la dialectique*, Paris, Seuil, 2004, pp. 42-43.

⁴² *Ibid.*, p. 311.

⁴³ *La raison dans l'histoire*, p. 214 / p. 183.

⁴⁴ Gérard LEBRUN, *L'envers de la dialectique*, *op. cit.*, p. 253 et 289.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 314.

⁴⁶ Claire PAGÈS, *Hegel & Freud*, *op. cit.*, p. 227.

2. La reconnaissance

2.1. La conscience et la reconnaissance

« La conscience de soi est *en soi* et *pour soi* quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu (*ein Anerkanntes*) »⁴⁷. Telle est la thèse, formulée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, qui fonde la philosophie de la conscience de Hegel. Elle signifie que c'est seulement par la reconnaissance d'autrui qu'une conscience, qu'elle soit d'ailleurs individuelle ou collective, peut accéder à la véritable conscience de soi : « ce qu'une conscience de soi est "pour soi" (ce qu'elle sait de soi), elle l'est par une autre conscience de soi »⁴⁸. Par la reconnaissance, la conscience se retrouve chez soi dans son autre. C'est donc par la reconnaissance que la conscience accède à la conscience de sa liberté, qui n'est autre que la conscience de sa vérité. Cette liberté se concrétise au cours d'un parcours spéculatif qui s'étend indéfiniment de l'identité à l'identité différenciée en passant par la différence, de l'universel au singulier en passant par le particulier. L'« être extatique »⁴⁹ de la conscience trouve dans cette perpétuelle sortie de soi, réflexion en l'autre et retour à soi progressivement sa vérité.

La reconnaissance chez Hegel n'est pas un principe altruiste qui s'interroge sur la reconnaissance de l'autre, mais une « quête d'identité »⁵⁰ de la conscience de soi. Ainsi la reconnaissance est-elle toujours conçue, du point de vue de la conscience, comme une reconnaissance de soi dans l'autre à travers laquelle elle cherche à se faire confirmer comme « égalité absolue de soi à soi, du même avec le même »⁵¹. Si l'« extorsion »⁵² de la reconnaissance de l'autre débouche sur la reconnaissance réciproque, c'est en vertu du fait que la structure spéculative de la reconnaissance finit par faire coïncider l'identité à soi et l'identité à l'autre. Ceci n'implique pas cependant que la reconnaissance serait dénuée de toute valeur éthique. Parce que la véritable identité à soi exige un détour par l'autre, le procès de la reconnaissance tient tout entier dans le décloisonnement de l'immédiateté à soi au profit d'un devenir-autre. « Pas de reconnaissance sans dessaisissement »⁵³, écrit Jacques Taminiaux. Pour qu'elle autorise la reconnaissance, la subsumption de l'immédiateté à soi ne peut jamais être

⁴⁷ *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, p. 155/ p. 145.

⁴⁸ Emmanuel RENAULT, « Identité et reconnaissance chez Hegel », *Kairos*, n° 17, 2001, p. 180.

⁴⁹ Judith BUTLER, *Sujets du désir*, traduit par Philippe Sabot, Paris, PUF, 2011, p. 73.

⁵⁰ Michaël FÆSSEL, « Être reconnu : droit ou fantasme ? », *Esprit*, vol. 7, n° 346, 2008, p. 68.

⁵¹ Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, *op. cit.*, p. 170, note du traducteur.

⁵² *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III, § 432, add.

⁵³ Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, *op. cit.*, p. 178, note du traducteur.

imposée par autrui ou sur autrui. Elle doit au contraire être conçue comme une autosubsumption, un renoncement à soi au profit de l'être-autre. La différence entre l'autosubsumption et la subsumption d'autrui est celle qui sépare l'affirmation de l'altérité de son rejet. Dessaisissement et renoncement à soi sont donc inséparables sur le parcours de la conscience de soi.

Pour qu'il y ait reconnaissance, il ne suffit pas que la conscience soit face à une autre. Encore faut-il que « cet opposé soit son autre, l'autre d'elle-même, faute de quoi l'extériorité entre la conscience et l'opposé ne serait pas supprimée »⁵⁴. Claire Pagès observe que l'autre, chez Hegel, n'est jamais une altérité radicale : « L'autre [...] est autre que moi : il est de façon essentielle en relation avec moi, il se rapporte à moi et c'est à partir de moi que j'y accède. Le retournement du même dans l'autre a ainsi pour envers ou pour revers – selon les interprétations – le fait que l'autre devient relatif au même »⁵⁵. L'altérité de l'autre est donc réduite par la négativité – une réduction nécessaire au développement de l'esprit pour qui « quelque chose d'absolument autre n'existe pas du tout »⁵⁶. En effet, si la négation est contemporaine de ce qui est – en ce sens qu'être, c'est être nié –, la négativité est, comme le suggère Gwendoline Jarczyk, « l'élément originaire de l'altérité »⁵⁷. L'altérité est donc toujours relationnelle : l'autre, pour la conscience, est toujours déjà supprimé comme Autre. Dès lors, « l'altérité absolue, [...] l'étrangeté de l'autre »⁵⁸ n'existe pas. Même l'étranger est toujours déjà le non-familier, mon autre. Le sujet hégélien ne rencontre dans la différence à l'autre toujours qu'une différence à soi. Toutefois, l'altérité n'en est pas pour autant dénuée de valeur pour elle-même. Subsumer la différence à l'autre en effet veut dire ceci : renoncer à se définir en fonction d'elle. Mais cette différence doit d'abord être affirmée pour pouvoir être niée. Sans l'affirmation de l'altérité, il ne peut être question de sa subsumption. Dès lors, l'être-autre, quoique « ingéré » dans l'identité différenciée, conserve toujours « sa validité de moment logique »⁵⁹. Plus encore, l'altérité conserve toujours également sa validité en tant que moment éthique. Certes, chez Hegel, l'altérité n'est jamais sondée pour elle-même. Mais cela signifie inversement que le parcours

⁵⁴ *La première philosophie de l'esprit (Iéna 1803-1804)*, pp. 14-15, note du traducteur.

⁵⁵ Claire PAGÈS, « Hegel et Levinas : autre altérité, autre danger », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 143, 2011, p. 3.

⁵⁶ *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, § 77, add.

⁵⁷ Gwendoline JARCZYK, *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, op. cit., p. 12.

⁵⁸ Claire PAGÈS, « Hegel et Levinas : autre altérité, autre danger », loc. cit., p. 12. L'auteure poursuit en observant que, chez Hegel, cette altérité absolue est ce qui fait peser sur le moi une menace intolérable dans la mesure où, parce qu'elle contrevient à la liberté de l'esprit d'être partout chez soi, elle constitue une dépendance qui ne peut que prendre la forme de la domination (*ibid.*, p. 11). La sécurité se trouve dès lors dans « la réduction de la transcendance de l'autre » (*ibid.*, p. 1), dans « l'autre rendu mien et familier » (*ibid.*, p. 17).

⁵⁹ Gilles MARMASSE, « La logique hégélienne et la vie », *Archives de philosophie*, vol. 75, n° 2, 2012, p. 246.

de la conscience de soi n'épuise jamais l'altérité de l'autre. Le lieu de cette altérité doit être maintenu, et doit l'être dans sa radicale indisponibilité. S'il n'y avait plus en l'autre d'altérité autre que son rapport à moi, il n'y aurait plus de mouvement du tout.

Parce que la conscience de soi ne s'acquiert que dans et par une autre conscience, la socialisation est indispensable à sa formation. De même, ce n'est qu'en tant que reconnue que la conscience peut exercer pleinement sa liberté⁶⁰. Chez Hegel, ontogenèse et sociogenèse sont coextensives l'une de l'autre. Le milieu de la reconnaissance réciproque, l'être-reconnu des consciences de soi, est pour chaque conscience la « conscience d'être un nous »⁶¹ dans lequel elles renoncent à se définir selon leur singularité excluante. La substance éthique qui émerge de ce processus est l'esprit, « un Moi qui est un Nous, et un Nous qui est un Moi »⁶².

2.2. *Tracé de la reconnaissance*

L'idée que la reconnaissance est la condition de la réalisation de la liberté de l'esprit émerge durant la période où Hegel séjourne à l'Université d'Iéna (1801-1807). Alors assistant de Schelling, il fonde avec lui le *Journal critique de Philosophie* (1802-1803). Il y publiera plusieurs articles, dont « Foi et savoir » et « Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel ». En 1802-1803, il écrit le *Système de la vie éthique*. En 1803-1804, il donne un cours sur le système de la philosophie spéculative. Une première ébauche de système naît à cette époque et comprend la première *Philosophie de l'esprit*. La deuxième *Philosophie de l'esprit* ou *Realphilosophie* sera rédigée en 1805-1806, deux ans avant la *Phénoménologie de l'esprit*.

À partir de l'article sur le droit naturel dans lequel il reproche aux figures « formelle » et « empirique » du droit naturel de faire de l'atomisme leur « principe absolu »⁶³, Hegel cherche à développer le principe substantiel d'une cohésion de la reconnaissance réciproque qui soit respectueux de la liberté individuelle des personnes. Ce principe de solidarité, il le nomme éthicité (*Sittlichkeit*). L'éthicité ou vie éthique renvoie à la synthèse des principes de communauté et de société dans l'unité d'un peuple, « tel que n'y aient de place ni l'antithèse du moi et d'autrui, ni celle de l'être et du devoir-être, ni celle de la conscience et des choses »⁶⁴. À Iéna, le thème de la reconnaissance se justifie donc comme processus de réalisation de la

⁶⁰ Bernard Bourgeois dira de « l'individu social » qu'il est « la pleine autoréalisation de l'homme » (Bernard BOURGEOIS, *Études hégéliennes : raison et décision*, Paris, PUF, 1992, p. 185).

⁶¹ Ludwig SIEP, *La philosophie pratique de Hegel*, traduit par Jean-Michel Buée, Paris, Éditions de l'Éclat, 2013, p. 203.

⁶² *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, p. 154 / p. 145.

⁶³ *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, p. 30 / *Werke*, Band 2, p. 454.

⁶⁴ Jacques TAMINIAUX, *Recoupements*, Bruxelles, Ousia, 1982, p. 42.

conscience de soi dans le peuple. Logiquement, comme principe de son individuation, le peuple est antérieur à l'individu. Chronologiquement, compris comme totalité d'institutions, il est son accomplissement. Ces deux trajectoires, logique et chronologique, du processus de la conscience et de la reconnaissance, sont traitées avec des emphases différentes dans les écrits postérieurs à l'article sur le droit naturel.

Le *Système de la vie éthique*, probablement l'écrit le plus aristotélien de Hegel, donne une claire préséance à la trajectoire logique, en faisant du peuple la « base naturelle de la socialisation humaine »⁶⁵. La société procède d'un fondement éthique, l'éthicité naturelle, une forme élémentaire de communauté intersubjective à laquelle les individus appartiennent toujours déjà. Ce qu'il convient d'expliquer, c'est, à partir de ce fondement, « la transformation et l'élargissement des formes initiales de communauté à des rapports d'interaction sociale »⁶⁶.

La première *Philosophie de l'esprit* donne, quant à elle, préséance à la trajectoire chronologique, en faisant de la conscience « le principe systématique »⁶⁷ de son développement. Le peuple est toujours logiquement antérieur aux individus : c'est en lui qu'ils trouvent le fondement de leur existence. Mais à la différence du *Système de la vie éthique* où « ce n'est pas l'individu qui agit, mais l'esprit absolu universel en lui »⁶⁸, l'individu dans la première *Philosophie de l'esprit* est actif. Devient donc central le processus par lequel l'individu se forme à la vie sociale. Le procès de la reconnaissance, limité à la lutte, est ce par quoi l'individu se sait comme formant une unité avec l'esprit du peuple et est libre en lui.

L'originalité de la deuxième *Philosophie de l'esprit* réside dans le fait qu'elle concilie les deux trajectoires, logique et chronologique, de la vie de la conscience. Devient ici décisif le processus au travers duquel la conscience fait graduellement l'expérience de ce que la nécessité du concept n'est autre que la sienne propre, la façon dont elle devient progressivement pour elle-même ce qu'elle est toujours déjà logiquement ou en soi. Si, dans la première *Philosophie de l'esprit*, le parcours de la réalisation de la liberté est présenté comme « une genèse de niveaux de conscience », ce n'est que dans la version de 1805-1806 que ce processus est explicitement compris dans sa dimension intersubjective : « Depuis les institutions de la famille et les institutions de la sphère économique jusqu'aux institutions propres à la constitution, il s'agit de

⁶⁵ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 23.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁷ Ludwig SIEP, « Philosophie pratique et histoire chez le Hegel d'Iéna », dans Jean-Michel BUÉE et Emmanuel RENAULT (dir.), *Hegel à Iéna*, Lyon, ENS Éditions, 2015, p. 227.

⁶⁸ *Système de la vie éthique*, p. 160 / p. 48.

la réalisation de la reconnaissance dans un procès téléologique »⁶⁹. Dans la *Realphilosophie*, le processus de la conscience devient dépendant du processus de la reconnaissance et vice-versa. Certes, le parcours de la reconnaissance finira par être rattrapé par la téléologie de l'esprit, mais pas avant que n'aient été posés les jalons de sa propre destination.

2.3. *La tragédie de la reconnaissance*

Dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, le thème de la reconnaissance est abordé – jusque dans une certaine mesure – dans les termes d'une philosophie de l'intersubjectivité. Le parcours de la conscience est explicitement rendu dépendant de celui de la reconnaissance et inversement. La reconnaissance y a une valeur ontologique en ce sens qu'elle est ce par quoi la conscience progresse sur la voie de la connaissance de soi, une valeur logique en tant qu'elle pose les jalons de ce processus, et une valeur éthique en tant qu'elle requiert de la conscience qu'elle fasse de la place à l'autre et à ses revendications pour se comprendre elle-même⁷⁰.

La dialectique de l'ontogenèse et de la sociogenèse décrit ici une orthogenèse de l'État qui s'étend de l'état de nature à l'État constitué. Ce parcours se compose de trois figures de la reconnaissance : l'amour, le droit et l'éthicité. La reconnaissance évolue au fil de ces figures sur la voie d'une identité à l'autre toujours plus différenciée. Elle est d'abord *Erkennung* dans l'amour dans lequel chacun se reconnaît en l'autre comme être-pour-un-autre. Elle se fait ensuite *Anerkennung* dans le milieu de l'être-reconnu, dans lequel chacun se reconnaît en l'autre comme être-pour-soi. L'*Anerkennung* a elle-même une dimension abstraite et concrète. Dans l'*Anerkennung* abstraite du droit, chacun se reconnaît en l'autre comme singularité supprimée dans l'universel. Dans l'*Anerkennung* concrète de l'éthicité, chacun se reconnaît en l'autre comme singularité effectuée, sur le mode à la fois de l'universalité et de la particularité.

À chacune des figures de la reconnaissance correspond une figure de la violence. L'amour, ce savoir de l'unité immédiate des extrêmes médiatisé par la subsomption de l'être-pour-soi, s'accompagne de la lutte à mort dans laquelle les consciences veulent précisément se voir reconnues en tant qu'êtres-pour-soi. Le renoncement de chacune au caractère excluant de son être-pour-soi ouvre sur l'être-reconnu. L'être-reconnu se produit d'abord comme droit. Au droit abstrait dans lequel chacun se reconnaît en l'autre sur le mode de l'universel correspond le

⁶⁹ Ludwig SIEP, « Philosophie pratique et histoire chez le Hegel d'Iéna », *loc. cit.*, p. 228 et 229.

⁷⁰ Ce n'est, selon Ludwig Siep, que dans ce texte « que le problème éthique de la reconnaissance est envisagé, alors que ce n'est pas le cas dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) ni dans les *Principes de la philosophie du droit* (1821) » (voir Jean-Louis VIEILLARD-BARON, « L'héritage hégélien aujourd'hui », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 135, n° 2, 2010, p. 224).

crime, comme révolte du singulier contre l'universel. Le châtement qui renverse le crime vient réaliser l'identité du singulier et de l'universel qui définit l'éthicité. Dans l'éthicité, aux forces structurantes de la société civile qui poussent les individus singuliers à se détacher de l'universel répond la guerre qui assoit la domination de l'universel sur le singulier.

À chacune des figures de la reconnaissance – l'amour, le droit et l'éthicité – correspond ainsi une figure de la violence – la lutte pour la reconnaissance, le crime et la guerre. Si chaque figure de la reconnaissance se laisse saisir comme une identité à l'autre, qui donc suppose une négation de l'identité à soi, chaque figure de la violence pose la négation de cette négation, la différence à l'autre et donc un retour sur soi. Reconnaissance et violence sont la médiation l'une de l'autre sur le trajet d'une reconnaissance et d'une conscience de soi sans cesse approfondies. Chacune des figures de la reconnaissance rencontre la mort et s'en relève au bénéfice de l'affirmation du spirituel contre le naturel, chacune des figures de la violence vient surmonter les limites de la figure précédente pour ouvrir la voie à la suivante. Le parcours de la reconnaissance est tragique, et en vertu de la négativité qui le meut, il l'est nécessairement. La reconnaissance est le destin de la violence, et inversement. Telle est la thèse de cette première partie.

Chapitre 2. La deuxième *Philosophie de l'esprit* d'Iéna (1805-1806)

1. L'esprit selon son concept

La *Philosophie de l'esprit* de 1805-1806⁷¹ succède à une philosophie de la nature. Nature et esprit ont la même essence. L'esprit se produit comme nature, mais ne s'accomplit véritablement qu'en dépassant cette naturalité, en s'arrachant à elle. La *Realphilosophie* est le parcours de cet arrachement comme retour à soi de l'esprit à partir de son être-autre. Ce parcours vise l'accomplissement de la liberté de l'esprit comme certitude d'être soi-même dans son autre. La conscience, ici le Moi (*Ich*), est l'inquiétude d'être qui est « lui-même le mouvement » (219/213) de ce processus. La *Philosophie de l'esprit* expose le parcours par lequel le Moi, qui est en soi esprit, devient esprit pour lui-même sur la voie de la réalisation de sa liberté.

À son niveau le plus immédiat, l'esprit est un Moi qui se rapporte aux choses par l'intuition, comprise comme première forme de l'intelligence, ainsi que par la pulsion, comprise comme première forme de la volonté. La seconde *Philosophie de l'esprit* retrace successivement l'itinéraire de ces deux trajectoires : celle de l'intelligence qui va de l'intuition à la connaissance et celle de la volonté qui va de la pulsion à la reconnaissance. Dans la première, l'être-autre est une chose, dans la seconde il est un autre Moi. Dans les deux cas, il s'agit pour le Moi de poser ce qu'il est en soi dans un autre de façon à s'y retrouver lui-même comme être-pour-soi. Dans les deux cas, donc, il s'agit pour le Moi de s'identifier à soi en l'autre pour revenir à soi⁷². C'est en se connaissant puis en se reconnaissant dans un autre de plus en plus spirituel que le Moi finit par s'éprouver comme esprit. Les trajectoires de l'intelligence et de la volonté diffèrent en ceci que, dans la première, la chose est subjectivée de façon à ce qu'elle ne soit plus rien d'autre

⁷¹ Les manuscrits des deux philosophies de l'esprit ont été publiés par Johannes Hoffmeister sous les titres *Jenenser Realphilosophie* I et II (Leipzig, Felix Meiner, 1931). Ils sont repris dans les volumes 6 et 8 des *Gesammelte Werke* ainsi que par la Bibliothèque philosophique Felix Meiner sous les titres *Jenaer Systementwürfe*, I et III. Pour la version originale de la première *Philosophie de l'esprit*, nous utiliserons l'édition *Jenaer Systementwürfe I : Das System der spekulativen Philosophie*, hrsg. von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, Hamburg, Felix Meiner, 1986. Pour la deuxième *Philosophie de l'esprit*, nous nous référerons à l'édition *Jenaer Systementwürfe III : Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg, Felix Meiner, 1987, suivant la pagination figurant dans *Gesammelte Werke*, Band 8, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg, Felix Meiner, 1976, commune à cette édition et à la traduction que nous utilisons (Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, op. cit.). La division de cette partie en trois chapitres respecte le texte original. Outre les sous-chapitres y figurant (I a) Intelligence, b) Volonté ; II a) Être reconnu – a. Être-reconnu immédiat, b. Contrat, c. Crime et châtement –, b) La loi ayant autorité ; III a) Les états et les mentalités inférieurs, b) L'état de l'universalité, c) Art, religion et science), d'autres ont été ajoutés pour faciliter la compréhension du texte. Dans cette première partie, les références à cet ouvrage seront immédiatement insérées dans le corps du texte.

⁷² Comme l'observe Iris Harnischmacher, « la capacité d'identification et l'identité de l'individu ont la même origine » (Iris HARNISCHMACHER, « Identification : la conscience de soi isolée », traduit par Anne Berjon, dans Christian LAZZERI et Soraya NOUR, *Reconnaissance, identité et intégration sociale*, Paris, PUPPO, 2009, p. 154).

que le Moi tandis que, dans la seconde, c'est le Moi qui est objectivé de sorte qu'il se sache hors de soi sans pour autant se perdre lui-même dans cette extériorité.

1. a) L'intelligence

L'intuition est le « savoir d'un *étant* » (193/185) dans l'espace, comme pure extériorité au Moi. Or, l'intuition ne peut apparaître comme telle intuition particulière, et donc être mise en relation avec d'autres intuitions, qu'en étant appréhendée dans le temps. Dans le temps, le Moi dépasse l'immédiateté de l'extériorité de l'étant de sorte que l'étant apparaît comme un étant supprimé. Toute intuition particulière est donc empreinte de négativité. À cette première négation succède une seconde par laquelle l'étant supprimé est reproduit dans le Soi. Le Moi « pose [celui-ci] au-dedans de soi en tant qu'un *non-étant* en tant qu'un sursumé en général » (194/186). Dans cette négation redoublée, le Moi « intuitionne *son* intuitionner, c'est-à-dire l'objet en tant que le *sien* ; l'objet supprimé en tant qu'*étant*, l'*image* ». L'intuition de l'intuition, c'est l'imagination, comprise comme « *force imaginative* représentante en général (*vorstellende Einbildungskraft überhaupt*) ». Dans l'imagination, le Moi est « le Soi, envers soi-même », objet pour lui-même, « il est *en-et-pour-soi* (*an und für sich*) » (194/186).

L'image appartient désormais au Moi. Elle est conservée dans le trésor de « sa *nuit* » de manière « a-consciente (*bewußtlos*) » :

« L'homme est cette nuit, ce néant vide, qui contient tout dans sa simplicité – une richesse de représentations infiniment multiples, d'images, dont aucune ne lui échoit en ce moment –, ou qui ne sont pas en tant que présentes. Ceci [est] la nuit, l'intérieur de la nature, qui existe ici – *Soi pur*, – dans des représentations fantasmagoriques il fait nuit tout autour, surgissent alors tout à coup et disparaissent de même ici une tête sanglante, là une figure blanche – Cette nuit on l'aperçoit lorsqu'on regarde l'homme dans les yeux – alors on regarde une nuit, qui devient *effroyable*, – ici vous tombe dessus la nuit du monde. » (194-195/187)

La nuit de l'homme est Soi pur, liberté, infinité de l'esprit. Cette pure négativité est ce qui fait sortir l'en-soi de lui-même et l'affirme comme être-pour-soi. L'autoposition du Moi s'effectue d'abord à travers l'association d'images. En elle, le Moi est dans sa forme Soi simple, mais il est aussi mouvement, « libre *arbitraire* – de déchirer les images et de les lier sans la moindre contrainte » (195/187)⁷³. Comme résultat d'une telle activité de liaison et de déliaison, l'objet « a acquis sa forme, la détermination d'être mien [...] il m'est déjà *connu* (*bekannt*) »

⁷³ Ce que Hegel nomme dans ce paragraphe « l'association *des idées* (*Ideenassoziation*) » est au contraire un ensemble de lois qui déterminent « l'ordre passif de la représentation ».

(195-196/188). L'autoposition du Moi relève en deuxième lieu du souvenir (*Erinnerung*). Le souvenir pose le moment de l'être-pour-soi en ce qu'en entendant, en voyant, « j'entre *en même temps* à l'intérieur de moi – je *m'intériorise* (*erinnere*), je *me* reprends hors de la simple image, et je me pose *en* moi ; je m'ajoute expressément à l'objet » (196/188). En s'ajoutant ainsi à l'objet, le Moi a comme être-pour-soi sa propre nuit. Mais l'unification du Moi et du Soi n'est pas encore identique à l'unification du Moi et de l'objet. Dans le souvenir en effet, « l'objet n'est pas *ce qu'il est* ». Parce qu'il a été subsumé par le Soi, il « vaut comme *signe* » (196/188). Le Moi s'identifie au signe comme l'en-soi au pour-soi, mais l'être de l'objet échappe encore au Moi. La négativité qui liera de façon immanente l'être de l'objet à sa signification ne sera acquise que dans le langage compris comme « *force donatrice de noms* » (197/189).

Alors que dans le signe, « [l']objet [...] a une signification autre que ce qu'il *est* » (199/191), dans le nom, l'être de l'objet est sa propre signification. Le langage est « l'*être* vrai de l'esprit » (197/189). En lui, « l'être-pour-soi clos a en même temps la forme de l'*être* ; *il est* » (198/190).

« Par le nom l'objet est donc, en tant qu'*étant*, né du Moi. – Ceci est la première force *créatrice* que l'esprit exerce ; Adam donna à toutes choses un nom, ceci est le droit de majesté et la première prise de possession de la nature entière, ou la création de la nature à partir de l'esprit [...]. L'homme parle à la chose comme à ce qui est le sien, et ceci est l'*être* de l'objet. L'esprit se rapporte à soi-même [...]. » (197-198/189-190)

À ce stade, le langage est un agrégat d'atomes qui n'a ni syntaxe, ni unité structurale. Le Moi est ce qui met les noms en relation, il est « la force de cet *ordre* libre » (201/193). En tant que « le Moi est seul la *nécessité* » et que les noms ont donc « le *Moi* pour leur *être* » (199/191), cet ordre n'est pas « encore posé comme *ordre* nécessaire » (201/193). L'ordre n'acquiert de nécessité interne que dans la mémoire (*Gedächtnis*) qui conserve la relation entre les noms et leur signification. « Conserver un nom, c'est substituer à la relation ponctuelle et arbitraire de telle appellation à telle intuition ou image, une relation stable (ou universelle) et déjà nécessaire »⁷⁴. Dans la mémoire, l'arbitraire attaché à la donation de noms est subsumé, « le nom est signe stabilisé ; relation qui dure, une relation universelle » (201/193). Le Moi qui n'était que singularité immédiate dans la symbolisation s'est, dans la mémoire, « posé comme universel ». Ce n'est donc pas tant dans la donation de noms, dans la symbolisation, que le Moi « se fait soi-même ce qu'il est [...], à savoir chose » (201/194), mais plutôt dans la mémoire.

« C'est seulement comme mémoire qu'il peut se faire chose, puisque la chose en laquelle il se transforme (*zu dem es sich macht*), est à *même* soi Moi, il est maintenant le Moi *agissant* (*das tuende*) [...], production de soi-même, négation (*negieren*) de soi-même [...]. Ce travail est dès lors la première effectuation (*wirken*)

⁷⁴ Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, op. cit., p. 24, note du traducteur.

interne sur soi-même – une occupation totalement *non-sensible* – et le commencement de la libre élévation de l'esprit, car l'esprit a ici comme objet soi-même – lorsque le nom est envisagé comme l'objet, sur lequel le Moi est actif, alors le Moi se sursume soi-même [...]. » (202/194)

L'imagination – tour à tour représentante, force de liaison et de déliaison, souvenir et productrice de signes et de noms – atteint sa « modalité la plus haute »⁷⁵ dans la mémoire. C'est elle qui dans le parcours jusqu'ici accompli est la négativité avec laquelle le Moi peu à peu se confond et dont il fait son propre objet. D'abord dans le souvenir, la nuit est posée comme l'être-pour-soi, l'objet du Moi (196/188). Ensuite dans la symbolisation, le Moi devient « la forme de l'inquiétude pure, mouvement, ou nuit de la disparition » (199/191). Cette inquiétude se cristallise dans l'ordre que le Moi donne aux noms : « Ceci [est] le *travail* ; l'*inquiétude* du Moi devient *objet* en tant que multiplicité *consolidée*, en tant qu'ordre » (200/191). Enfin dans la mémoire, le Moi se saisit comme négativité, « en tant que *force* ». « L'exercice de la mémoire est par conséquent le premier *travail* de l'esprit éveillé, en tant qu'esprit » (201/193). Dans la mémoire, la chose est elle-même « le *Soi* du Moi », elle est, de même que le Moi, « à même soi-même relation *négative* » (204/196).

Il ne s'agit pas, dans ce parcours, de l'entendement dans lequel « la chose n'est pas encore [...] l'unité des déterminations opposées », mais bien plutôt de l'« expérience de la conscience (*Erfahrung des Bewußtseins*) » (204/196) comme telle. Dans l'entendement qui conçoit et juge, la chose est singulière, extérieure au Moi, et la catégorie est universelle, intérieure à lui. Universalité et singularité « sont toutes deux parfaitement indifférentes l'une vis-à-vis de l'autre (*Gleichgültige gegeneinander*) ; car chacune est l'universel ou le *se rapporter à soi* » (205/197). En revanche, considérés selon le syllogisme (*Schluss*), c'est en ce qu'ils s'excluent mutuellement, en ce qu'ils sont opposés, que « ces extrêmes sont également purement et simplement mis en relation l'un avec l'autre, ils sont *égaux* à soi, dans l'équivalence, ou l'universalité » (205/197). Compris de manière syllogistique, les extrêmes « eux-mêmes sont ce mouvement de cet être-autre » qui, par la subsomption de l'égalité à soi, rend visible que « chacun n'est lui-même ce qu'il est qu'en opposition à l'autre » (205/197). Le singulier est intérieurement ce que l'universel est extérieurement et inversement. Ainsi les extrêmes sont-ils « égaux en ce en quoi ils sont différents » (207/200). Ou encore,

« Leur unité est a) elle-même un autre que les deux extrêmes ; car ils sont opposés ; mais b) leur opposition est ainsi constituée qu'ils sont égaux l'un à l'autre *précisément en ce en quoi ils sont opposés l'un à l'autre* ; – (et qu'à nouveau, *leur opposition est quelque chose d'autre qu'eux, que leur égalité à soi-même*). Mais

⁷⁵ Jacques TAMINIAUX, « Le langage selon les écrits d'Iéna », *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 31, n° 2, 1969, p. 371.

précisément dans leur unité et dans leur opposition ils sont en relation l'un à l'autre, et en tant que tous deux sont un autre qu'eux-mêmes, c'est leur moyen-terme qui les met en relation. Leur *sylogisme* est posé ; en tant qu'ils sont opposés, ils sont uns dans un tiers, et en tant qu'ils sont égaux, leur opposition, ce qui les désunit, est de même un tiers. » (206/199)

La vérité de l'indifférence (*Gleichgültigkeit*), du « *se rapporter à soi (sich auf sich beziehen)* » propre à l'entendement, est la relation négative dans laquelle la différence à l'autre devient une égalité à soi, et la différence à soi une égalité à l'autre. Cette « relation à travers l'opposition est un autre, un tiers » par lequel « chacun [...] est *médiatisé* avec l'autre » (207/200). Le tiers, le moyen-terme qui réunit les extrêmes dans leur opposition et leur égalité, est à la fois leur opposition et leur égalité, « l'*unité* des contraires, l'universel se mouvant en soi-même » (260/199). Le tiers est la négativité, leur être, leur fondement (*Grund*). L'être selon l'entendement est « la pure copule $A=A$ », l'identité à soi vide. Dans le syllogisme, au contraire, « la *copule* est le *Moi* », le *Moi* qui est « *lui-même* en tant que différent de soi » (204/197). L'être est « totalité, effectivité en tant que ce jeu transparent de tous les côtés » (207/200)⁷⁶.

Dans le syllogisme, l'entendement est « *raison*, qui est à soi-même l'*objet* » (207/199). Autrement dit, « la choséité représentée en tant qu'*être* sort du *jugement* pour entrer dans le syllogisme » (206/200). Par là, l'intelligence – comme intuition, imagination, jugement – se saisit elle-même comme objet et devient effective. Elle peut sursumer tout objet, lequel « est en-soi ce qu'elle est » (208/201), et le connaître. Mais elle n'est pas encore pour elle-même, consciente de « son altération (*Veränderung*) en tant qu'*elle-même* ». L'intelligence est certes « *libre*, mais sa liberté est inversement sans *contenu* » (208/201). Elle doit maintenant produire un contenu dans lequel elle peut avoir conscience d'elle-même comme agissante. L'intelligence qui se fait à elle-même son propre contenu marque le passage de l'intelligence à la volonté.

1. b) La volonté

1.1. La pulsion

La volonté est le versant pratique, miroir de l'intelligence théorique. Tandis que dans l'intelligence, le *Moi* veut faire de l'objet son autre, ici « [I]e voulant *veut*, c'est-à-dire qu'il veut *se* poser, *se* faire objet en tant que soi » (208/202). La volonté veut se poser dans le monde

⁷⁶ Le syllogisme, l'« unité de l'opposition comme telle » par laquelle « la médiation est elle-même unité immédiate » (207/200), n'est autre que la forme prototypique du procès spéculatif lui-même. Dans ce mouvement à trois temps, l'être est le moyen-terme des opposés et le tout qu'ils forment en tant qu'unité. Comme négativité, négation de leur identité et de leur différence, il est leur fondement.

et s'y trouver elle-même. Elle est libre, mais dans un premier temps, « cette liberté est le *vide*, le formel, le mauvais » (208/202). La liberté ne devient concrète que dans sa relation à une autre liberté. Tant que le Moi n'est pas revenu à lui-même à partir d'un autre Moi, il est insaisissable et menaçant, menaçant parce qu'insaisissable. Il s'affirme dans le monde comme des « pattes de velours (*sic*) qui à l'égard de l'autre sont des griffes, mais dès que l'autre se tourne contre elles, il touche le velours fluide, dont il ne peut s'emparer fermement » (209/202).

La volonté est l'effectivité du syllogisme de l'activité de vouloir, le singulier, et du but ou du contenu, l'universel. Sa première figure, immédiate, est la pulsion (*Trieb*). La pulsion est « le premier niveau d'une volonté qui se veut elle-même dans les contenus qu'elle se donne »⁷⁷. Dans la pulsion, parce que la volonté ne se vise qu'elle-même, elle est « le *sans-autre* (*das Anderslose*), le sans contenu » (209/203). La pulsion ressent cette absence de contenu comme un manque. Mais ce manque est « également positif », puisque « [l']être comme tel est justement devenu la forme » (210/203), l'unité des opposés à laquelle elle doit tendre. Autrement dit le « *sentiment* du manque » n'est autre qu'un « manque de l'opposé ». Par là, la pulsion réunit l'activité singulière de vouloir et le contenu universel dans une unité abstraite : « par la pulsion l'universel est fusionné (*zusammengeschlossen*) avec la singularité ; les extrêmes ont l'un pour l'autre la forme de l'être indifférent (*gleichgültigen Seins*) » (210/203).

La négation de la pulsion comme manque se redouble dans le deuxième syllogisme de la volonté : la satisfaction de la pulsion. Tandis que, dans la pulsion, le Moi se prenait lui-même comme objet, ici, le Moi « détache de soi la pulsion et s'en fait un objet », « [pose] la *différence* à partir de soi » (210-211/204). Par là « disparaît [...] la pure forme de l'indifférence des extrêmes » (210/204). L'objet dans lequel le Moi s'intuitionne comme être-pour-soi est l'outil. L'outil est le syllogisme dans lequel le Moi se sait comme singulier – « *Œuvre* du Moi, il y sait son *agir* » (211/204) – et comme universel – puisque l'outil est la possibilité universelle de transformer la nature. La satisfaction de la pulsion tient dans « le *travail sursumé* du Moi », dans « cet objet qui travaille à sa place » (212/205). Mais parce que le moyen-terme de l'outil est une « universalité morte, choséité, être-autre » (211/205), le travail est un « se-faire-chose » (212/205). Le Moi ne s'arrache à la choséité que quand l'activité de la pulsion se retire du travail et se pose entièrement dans l'outil. Telle est la machine qui transforme la passivité de l'outil en activité, l'activité aveugle de la nature en action finalisée. Par cette « ruse » qui fait travailler la nature à sa place, l'homme s'élève au-delà de sa naturalité : « [l']homme (*Mensch*) est ainsi le

⁷⁷ Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, op. cit., p. 151, note du traducteur.

destin (Schicksal) du singulier » (213/207). Le parcours de la pulsion est celui de la volonté qui se dirige vers l'extérieur, habite le monde, s'en différencie et le domine.

La ruse associe la volonté au savoir. Par elle, la volonté se scinde en deux caractères : celui qui agit, le singulier, et celui qui réfléchit, l'universel. Le premier, le masculin, est « puissance d'opposition à l'étant », poussée hors de soi, volonté qui ne sait pas. Le second, le féminin, est « le *mauvais*, l'étant au-dedans de soi, le souterrain » (214/208), le savoir qui ne veut rien⁷⁸.

1.2. L'amour

L'amour constitue le troisième syllogisme de la volonté. En lui, « ces extrêmes ont à se poser en Un, le savoir de ce dernier (*des letzteren*) doit passer dans la [re]connaissance (*Erkennen*) » (215/208). Le savoir de la mêmeté (*Dieselbigkeit*) des extrêmes, du singulier et de l'universel, « doit devenir *pour eux* » ; ils doivent poser dans la reconnaissance le savoir de leur identité.

La subsomption de l'indifférence des extrêmes, qui n'était que posée dans le syllogisme précédent, est ici sue dans la mesure où « chaque extrême a acquis la signification du Moi » (214/208). Les deux Moi, « autonomes l'un pour l'autre » (214/208), sont donc « *en-soi* le même » (215/209). Mais cette identité est déjà traversée d'une différence : ces Moi « s'opposent dans la mesure où l'un est intérieurement ce qu'est l'autre extérieurement » (214/208). Le syllogisme de l'amour tient à ceci que chacun, dans cette opposition, prend conscience qu'il « est à même soi ce qu'est l'autre » (215/209). C'est-à-dire que « l'un, l'universel, est la singularité, le Soi qui sait ; de même le singulier est l'universel, car il est le [se] rapporter à soi ». Chacun est donc « égal à l'autre dans ce en quoi il s'est opposé à lui » ou, autrement dit, « il est lui-même l'autre, ce par quoi l'autre est pour lui ». Par là, chacun se sait en l'autre et sait l'autre en lui. Ce savoir qui sait que « pour lui-même *son opposition se renverse en égalité*, ou [qui] sait comme soi-même cette manière dont il s'intuitionne dans l'autre » est un « reconnaître (*Erkennen*) » (215/209).

1.2.1. L'*Erkennen* comme reconnaissance de soi en l'autre

« Ce [re]connaître (*Erkennen*) est l'amour. C'est le mouvement du syllogisme, mouvement tel que chaque extrême est rempli du Moi ; est immédiatement ainsi dans l'autre, et que c'est seulement cet être dans l'autre qui se détache du Moi et lui devient objet. » (216/210)

⁷⁸ On lit en marge : « L'homme a désir, pulsion ; la pulsion féminine est bien plutôt ceci : être seulement objet de la pulsion ; *exciter*, éveiller la pulsion et la laisser se satisfaire à même elle-même » (214/208). Hegel associe explicitement la ruse au féminin.

L'emploi du verbe *Erkennen* rapproche l'amour de la théorie de la connaissance. Dans l'amour, le sujet se connaît comme objet en l'autre : « (*Erkennen*) veut justement dire savoir en tant que soi l'objectif dans son objectivité » (215/209). À la différence de la connaissance cependant, dans l'amour, le sujet se connaît comme objet pour la première fois dans un autre Moi plutôt que dans une chose. En outre, l'amour fonde la connaissance de soi du sujet comme objet sur une différence à soi, de sorte que dans l'amour, le sujet s'intuitionne lui-même comme autre en l'autre, se retrouve soi-même en l'autre et se reconnaît en lui comme étant identique à soi⁷⁹. Dans le *Parcours de la reconnaissance*, Paul Ricœur suggère que les acceptions du verbe reconnaître forment une trajectoire qui s'étend de la voix active à la voix passive : « Reconnaître en tant qu'acte exprime une prétention [...] d'exercer une maîtrise intellectuelle sur le champ des significations, des assertions significatives. Au pôle opposé de la trajectoire, la demande de reconnaissance exprime une attente qui peut être satisfaite seulement en tant que reconnaissance mutuelle »⁸⁰. Le premier pôle de la reconnaissance présente une « quasi-indistinction initiale entre “reconnaître” et “connaître” »⁸¹ du fait que la reconnaissance s'y formule comme identification à soi dans l'autre sur le mode de la mêmeté. Si l'amour chez Hegel se situe du côté de ce premier pôle sans pour autant s'y réduire, c'est que l'identification à soi dans l'autre repose sur une différence à soi selon laquelle le soi est un autre. Par ailleurs, comme nous le verrons, cette identification ne peut s'effectuer que dans la réciprocité. Pour ces deux raisons, l'*Erkennung* de l'amour n'est pas tant un principe de connaissance que de reconnaissance⁸².

1.2.2. Avoir son essence en l'autre

Comme on le lit dans les *Principes de la philosophie du droit*,

« De façon générale, l'amour veut dire la conscience de mon unité avec quelqu'un d'autre, de telle sorte que je ne suis pas isolé pour moi et que je n'acquies conscience de moi-même qu'en renonçant à mon être-pour-soi et grâce au savoir [que j'acquies] de moi, en tant que [savoir] de l'unité de moi avec l'autre et de l'autre avec moi. »⁸³

⁷⁹ « Erkennen aber bedeutet: das Selbst im Anderen wiederfinden » (Ludwig SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, op. cit., p. 99).

⁸⁰ Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance : trois études*, Paris, Stock, 2004, pp. 39-40.

⁸¹ *Ibid.*, p. 42.

⁸² Nous nous distinguons donc de Jacques Taminiaux qui traduit *erkennen* dans ce contexte par connaître. Notons encore que de la même façon que l'amour admet un caractère cognitif, de même la connaissance admet un caractère érotique. *Erkennen* est utilisé par Hegel à une enseigne comparable à son occurrence particulière dans la bible de Luther (Gen 4, 1) : « Und Adam erkannte sein Weib Eva, und sie ward schwanger und gebar den Kain ».

⁸³ *Principes de la philosophie du droit*, § 158, add.

Dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, la conscience de l'unité formée avec un autre est le tiers, l'être accompli des extrêmes. Dans sa complétude, l'être est « le contraire du manque » (214/208). Mais l'être est aussi la négativité qui porte le manque à se combler. Au départ, les extrêmes sont encore abstraits et ressentent le manque d'être comme un manque de l'autre. L'autre est autre dans l'amour en vertu de l'incomplétude de l'être. Il devient mon autre dans le mouvement qui porte l'être à l'effectivité.

Parce que chaque extrême sait qu'il n'est vraiment que par l'autre, chacun « sait son essence dans l'autre » (215/209), « chacun se sait immédiatement dans l'autre » (216/210). Forts de ce savoir immédiat, les amants se rapprochent l'un de l'autre « certes avec incertitude et timidité, mais pourtant avec confiance », et « le mouvement n'est que l'inversion par laquelle chacun fait l'expérience que l'autre se sait de la même manière dans son autre » (216/210). Ce mouvement implique la médiation d'un renoncement à soi de chacun :

« [P]ar le fait que chacun se sait *dans l'autre* il se *sursume*, en tant qu'étant pour soi, en tant que distinct. Cette sursumption qui lui est propre est son *être pour un autre* ; en quoi son être *immédiat* se renverse. Sa sursumption qui lui est propre advient à chacun à même l'autre en tant qu'être *pour un autre*. L'autre est donc pour moi, c'est-à-dire qu'il se sait en moi. Il n'est qu'être pour un autre, c'est-à-dire qu'il est hors de soi. » (216/210)

Se savoir en l'autre, c'est pour chacun être hors de soi, c'est être à soi-même objet en l'autre, c'est être pour-soi en l'autre, c'est avoir sa conscience de soi en l'autre. Par là, chacun se contemple en l'autre comme être-pour-soi subsumé, comme être-pour-un-autre : « C'est justement en tant que chacun se sait dans l'autre (*jedes sich im Andern weiß*) qu'il a renoncé à soi-même (*hat es auf sich selbst Verzicht getan*). *Amour* » (215/209).

1.2.3. L'être-pour-soi et l'être-pour-un-autre

Se savoir en l'autre en ayant renoncé à son être-pour-soi, telle est la définition de l'amour. S'il est vrai que dans l'amour chacun « abandonne son autonomie » (216/210), cela ne signifie pas pour autant que l'être-distinct des individus, leur être-pour-soi compris comme être-autre, n'est rien pour soi-même. Dans l'amour, les individualités demeurent distinctes. Simplement, elles renoncent à se définir par elles-mêmes, elles se défont de la volonté de ne trouver leur essence qu'en elles-mêmes. Le mouvement de l'amour « consiste à ne pas être [satisfait] au-dedans de soi, et bien plutôt à avoir son essence dans l'autre » (216/210).

La subsumption de l'être-pour-soi constitue un jalon important sur le chemin de la conscience de soi. D'un point de vue éthique, il s'agit de la première forme de dessaisissement,

de renoncement à soi au profit d'un autre. D'un point de vue ontologique, ce dessaisissement autorise l'identification à soi en l'autre qui permet en retour d'asseoir l'identité à soi. D'un point de vue logique, enfin, la subsomption de l'être-pour-soi compris comme être-distinct est l'affirmation de ce qu'il est en vérité : un être-pour-un-autre. Dans l'amour, chacun est pour soi ce qu'il est pour l'autre et inversement. Ou comme l'écrit Ludwig Siep, « le renoncement à soi dans l'autre est identique à un se-trouver en l'autre comme soi », de sorte que, dans l'amour, « la différence de l'être-pour-soi et de l'être-pour-un-autre se subsume »⁸⁴.

Toutefois, l'identité de l'être-pour-soi et de l'être-pour-un-autre n'est pas encore accomplie. Pour être telle, il faudra d'abord que l'être-pour-soi soit affirmé comme tel – marquant le passage de la conscience à la conscience de soi – avant d'être nié dans sa singularité excluante. Au contraire, l'amour réalise plutôt cet exploit d'affirmer l'être-pour-soi dans la forme de sa négation. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel l'exprime ainsi :

« Dans l'amour, le premier moment est que je ne veux pas être pour moi une personne subsistante par soi et que, si je l'étais, je me sentirais défectueux et incomplet. Le second moment est que je me conquiers [moi-même] dans une autre personne, que c'est en elle que je compte, – [et c'est] ce qu'elle obtient à son tour en moi. Par conséquent, l'amour est la contradiction la plus prodigieuse, [une contradiction] que l'entendement ne peut résoudre, puisqu'il n'y a rien de plus dur que cette ponctualité de la conscience de soi qui est niée et que je dois cependant posséder comme [quelque chose] d'affirmatif. L'amour est tout à la fois la production et la dissolution de la contradiction : en tant que dissolution, il est l'unicité éthique. »⁸⁵

Le savoir immédiat de soi dans l'autre est ce qui fait en quelque sorte l'inconditionnalité de l'amour. La réciprocité de l'amour est, elle, fonction de la capacité de chacun à renoncer à son être-pour-soi. Dans l'amour, chacun en vient à « se savoir dans l'autre et à intuitionner par-là l'autonégation de l'autre » (224/218). L'amour n'est une reconnaissance de soi dans l'autre que dans la mesure où il est réciproque. Si l'autre ne renonçait pas également à se définir par lui-même, il s'offenserait qu'un être-pour-soi étranger se soit posé dans le sien. Par ce dessaisissement, l'amour pose la certitude que l'autre est un Moi qui est aussi un Soi et non une chose, même si cette conscience n'est pas encore réalisée comme conscience de soi. L'autre comme conscience de même que la conscience pour un autre naissent dans l'amour.

⁸⁴ Ludwig SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, op. cit., p. 101, notre traduction.

⁸⁵ *Principes de la philosophie du droit*, §158, add. Georg Simmel dira dans une veine très similaire que « [l]e miracle de l'amour, c'est justement de ne pas abolir l'être-pour-soi ni du je ni du tu ; d'en faire même la condition qui permet cette suppression de la distance, de retour égoïste sur soi-même du vouloir-vivre » (Georg SIMMEL, *Philosophie de l'amour*, traduit par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Rivages, 1988, p. 144).

1.2.4. Le reconnaître des caractères

« Ce [re]connaître (*Erkennen*) est seulement [re]connaître (*Erkennen*) des caractères ; autrement dit, tous deux ne sont pas encore déterminés en tant que soi l'un par rapport à l'autre, l'un seulement est le savoir, au-dedans de soi, et l'autre est savoir en tant qu'activité dirigée vers l'extérieur [...]. Ils sont donc seulement des caractères opposés, non pas se sachant soi-même, mais plutôt se sachant d'un côté dans l'autre, et d'un côté ne se sachant que soi au-dedans de soi [...]. » (216/210)

Dans l'amour, ce n'est pas encore la conscience de soi qui se reconnaît en-soi et pour-soi dans une autre conscience. Le Moi est plutôt l'en-soi qui a son être-pour-soi subsumé en l'autre. Chacun est donc même à soi en soi et autre que soi en l'autre. Dans l'amour, la différence à soi demeure extérieure à chacun, elle n'est pas encore intériorisée comme faisant partie de soi.

Cette structure logique de l'amour a d'abord pour conséquence que l'amour est une relation d'extériorité. Parce que les amants ne sont pas encore réfléchis en eux-mêmes comme consciences de soi, ils n'ont « pas encore connaissance (*Erkennen*) de l'importance de cet être *autre* » (215/209). En tant qu'il est sans soi, l'amour est aussi sans autre. Par conséquent, l'identité des amants dans l'amour n'est pas une identité dans la différence mais en dépit d'elle. La différence à soi n'y est pertinente que pour être niée dans l'unité des extrêmes. Elle ne sera affirmée comme étant constitutive de cette identité que quand l'être-pour-soi vaudra pour lui-même comme être-pour-un-autre. Pour l'heure, il ne vaut comme être-pour-un-autre qu'en l'autre. La séparation de l'être-pour-soi et de l'être-pour-un-autre doit encore être subsumée ; la négation de l'être-pour-soi comme être-pour-un-autre doit encore être redoublée.

On trouve à ce stade une autre parenté entre l'amour et la théorie de la connaissance qui tient à ceci que l'identification à soi dans l'autre, propre à l'amour, réplique dans une certaine mesure la subjectivation de l'objet qui a lieu dans la connaissance. De même que la connaissance « consiste à faire de la *chose* le *Moi* (*das Ding zum Ich zu machen*) » (203/195), de même l'amour est décrit dans *La raison dans l'histoire* comme « un élargissement de moi-même »⁸⁶. C'est parce que la différence lui demeure extérieure que l'amour présente un risque d'absorption de l'altérité, de fusion : dans l'amour, « dans ce dessaisissement réciproque, chacun prend possession de l'autre et de soi-même en tant que faisant un avec l'autre »⁸⁷.

Mais l'*Erkennung* n'est pas seulement liée à la connaissance, elle est aussi la première figure de la reconnaissance, la forme la plus primitive de l'*Anerkennung* : « les individus sont *l'amour*, c'est être-reconnu (*Anerkanntsein*) sans opposition de la volonté, [...] en quoi ils n'entrent

⁸⁶ *La raison dans l'histoire*, p. 261 / p. 227.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 143-144 (traduction légèrement modifiée) / p. 119.

qu'en tant que caractères, non pas en tant que volontés libres » (223/218). L'*Erkennen* se lie à l'*Anerkennen* dès lors qu'il est question de reconnaissance de la volonté. L'amour ne concerne pas encore la volonté libre mais seulement l'individualité naturelle de chacun : « Chacun seulement en tant que *volonté déterminée*, caractère ou individu *naturel*, son Soi naturel non-formé est reconnu (*anerkannt*) » (216/210). L'individualité naturelle, l'ensemble des particularités qui distinguent les individus les uns des autres, est l'objet de l'amour. L'*Anerkennen* en revanche dépend d'une relation affirmative à la volonté de l'autre et à la sienne propre. L'*Erkennen* se fait *Anerkennen* quand chacun se sait en l'autre comme être-pour-soi. Pour cela, il faut d'abord que chacun se sache pour soi-même comme tel.

1.2.5. Philia et éros

Philia d'Aristote

L'amour n'est pas l'amitié : « l'amitié est seulement dans l'œuvre communautaire et tombe dans la période du devenir de l'essence éthique – Adoucissement de la vertu herculéenne, Thésée et Pirithoos, Oreste et Pylade » (217/211). Qu'en est-il du rapport entre l'amour chez Hegel et la *philia* d'Aristote ? Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote définit l'amitié parfaite comme étant « celle des hommes vertueux et qui sont semblables en vertu : car ces amis-là se souhaitent pareillement du bien les uns aux autres en tant qu'ils sont bons et ils sont bons par eux-mêmes »⁸⁸. C'est à partir de ce souci de l'autre que Heikki Ikaheimo rapproche la *philia* et la *Liebe* hégélienne. La reconnaissance de soi dans l'autre qui définit l'amour chez Hegel suppose, pour l'auteur, « l'attitude de souci inconditionnel pour le bien, le bien-être ou le bonheur de l'autre, la même attitude qui, pour Aristote, est la signification centrale de la *philia* »⁸⁹. Il est vrai que le renoncement tout à fait gratuit de chacun à son être-pour-soi dans l'amour chez Hegel fait de ce principe une préoccupation tournée vers l'extérieur, un don de soi. Cependant, il faut garder à l'esprit que dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, la valeur éthique de l'amour est logiquement liée à sa valeur sur le plan ontologique. Elle lui est d'une certaine façon subordonnée, en ce sens que la subsomption de l'être-pour-soi est la condition de l'identification à soi en l'autre comme être-pour-un-autre, et donc du progrès de la conscience de soi. Mais l'inverse est aussi vrai, puisque la subsomption de soi dans l'amour est appelée par le fait que chacun a d'emblée son essence en l'autre. D'un point de vue logique,

⁸⁸ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par Jules Tricot, Paris, Vrin, 2007, 1156 b, 6-9.

⁸⁹ Heikki IKAHEIMO, « Globalising Love: On the Nature and Scope of Love as a Form of Recognition », *Res Publica*, vol. 18, 2012, pp. 16-17, notre traduction.

l'amour est donc tout autant un souci de l'autre qu'un souci de soi. La dépendance mutuelle des individus dans l'amour est d'autant plus pertinente pour penser un rapprochement entre la *Liebe* et la *philia* que ces deux figures ont une fonction sur le plan politique. Pour Aristote, l'amitié, tout comme la justice, est le socle de toute association qui poursuit un projet commun, le ciment de la socialité naturelle de l'homme. C'est elle qui reproduit dans la communauté politique la dépendance naturelle des membres de la famille. De même, nous le verrons, c'est l'amour qui constitue dans l'éthicité chez Hegel l'immédiateté du ferment de l'unité d'un peuple.

Éros de Platon

L'amour hégélien partage avec l'éros platonicien le motif du manque. Chez Platon, l'éros est d'abord un manque d'objet, en ce sens qu'il « porte sur quelque chose dont on est dépourvu dans le moment présent »⁹⁰. Ce manque s'affirme comme désir de l'objet, vouloir avoir, en vertu de l'origine même d'Éros. Éros est né de Pénia, le dénuement, et de Poros, l'abondance. Moyen-terme de cette union, Éros est la quête de la satisfaction du manque qui a pour objet le beau ou le bien. Éros est donc désir de l'idée et, en tant que tel, désir d'éternité – « l'amour a pour objet la possession éternelle du bien »⁹¹. L'éros platonicien, observe Georg Simmel, non seulement « s'empare de la beauté et laisse l'individualité au-dehors », mais en outre, et de ce fait, n'est pas réciproque : « l'idée à laquelle l'amour s'adresse en réalité, n'aime pas en retour, et de même son représentant terrestre devant lequel l'amour a fait sa première halte »⁹².

En miroir du mythe de l'origine d'Éros, dans le mythe des androgynes, ces rejetons de la lune, synthèses de l'homme et de la femme, le manque est déterminé comme un manque d'être et se comble dans la réciprocité d'une unité. L'orgueil des androgynes était immense et Zeus décida de les couper en deux pour les rendre plus faibles.

« Quand donc l'être humain primitif eut été dédoublé par cette coupure, chaque morceau, regrettant sa moitié, tentait de s'unir de nouveau à elle. Et, passant leurs bras autour l'un de l'autre, ils s'enlaçaient mutuellement, parce qu'ils désiraient se confondre en un même être, et ils finissaient par mourir de faim et de l'inaction causée par leur refus de rien faire l'un sans l'autre. »⁹³

⁹⁰ PLATON, *Le Banquet*, traduit par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2016, 200 e.

⁹¹ *Ibid.*, 207 a.

⁹² Georg SIMMEL, *Philosophie de l'amour*, *op. cit.*, p. 189 et 190. Gregory Vlastos abonde dans ce sens en faisant remarquer que « l'amant que Socrate a en vue semble positivement incapable d'aimer l'autre pour lui-même » (Gregory VLASTOS, « The Individual as Object of Love in Plato », dans *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1973, pp. 8-9, notre traduction).

⁹³ PLATON, *Le Banquet*, *op. cit.*, 191 a.

Alors que l'espèce s'éteignait dans la fusion, Zeus donna aux humains la différence des sexes pour qu'ils s'engendrent mutuellement.

« C'est donc d'une époque aussi lointaine que date l'implantation dans les êtres humains de cet amour, celui qui rassemble les parties de notre antique nature, celui qui de deux êtres tente de n'en faire qu'un seul pour ainsi guérir la nature humaine. »⁹⁴

Hegel opère en quelque sorte la synthèse du désir d'avoir et du désir d'être en faisant de l'être la négativité qui détermine le manque d'être comme manque de l'autre, et le manque de l'autre comme manque de l'objet. C'est pourquoi, même comme manque de l'objet, l'amour ne cesse pas de se déployer dans la réciprocité. Une telle « négativité de l'individualité » est, pour Georg Simmel, ce qui « distingue définitivement l'érotique platonicienne de la moderne »⁹⁵. Elle fait en sorte, remarque encore Alice Ormiston, que « le fini [ne soit] pas un simple tremplin vers l'infini, mais son ultime demeure »⁹⁶.

Pulsion et désir

Dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, l'incomplétude de l'être est le motif de l'amour et le mouvement de sa complétude est porté par la pulsion (*Trieb*)⁹⁷. La pulsion, chez Hegel, est associée à la négativité. Dans l'*Encyclopédie*, elle appartient à la « volonté encore naturelle » et est décrite comme « le sentiment du *manque* et la tendance à le supprimer »⁹⁸. La pulsion est d'abord un vouloir avoir qui exprime sa propre capacité à nier son manque d'objet à travers la suppression de l'objet. Mais plus elle progresse, moins elle se satisfait de cette négation et découvre que ce n'est qu'en supprimant sa propre immédiateté qu'elle se satisfait. C'est ainsi qu'elle devient négativité, moteur du dépassement de sa propre unilatéralité :

« L'impulsion (*Trieb*) est pour ainsi dire la *certitude* que le subjectif est seulement unilatéral et n'a aucune vérité, pas plus que l'objectif. L'impulsion est, ensuite, la *réalisation* de cette certitude qui est la sienne ; elle accomplit la suppression de cette opposition, du subjectif qui serait et resterait seulement un subjectif, comme de l'objectif qui de même serait et resterait seulement un objectif, et de cette finité qui est la leur. »⁹⁹

De même, dans la *Science de la logique*, Hegel écrit que « [l']automouvement intérieur, la pulsion en général [...] n'est rien d'autre que le fait que quelque chose est en soi-même et en

⁹⁴ *Ibid.*, 191 c-d.

⁹⁵ Georg SIMMEL, *Philosophie de l'amour, op. cit.*, p. 190.

⁹⁶ Alice ORMISTON, « The Spirit of Christianity and Its Fate: Towards a Reconsideration of the Role of Love in Hegel », *Canadian Journal of Political Science*, vol. 35, n° 3, 2002, p. 515, notre traduction.

⁹⁷ Enraciner le mouvement de l'amour dans la pulsion et le déterminer comme complétude de l'être c'est reprendre, nous le verrons, des écrits théologiques de jeunesse l'idée de l'amour comme réconciliation de la vie avec elle-même, et du *Système de la vie éthique* l'énergie de la pulsion comme tendance à l'unification.

⁹⁸ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 473 et 359.

⁹⁹ *Ibid.*, § 204.

même temps le négatif de soi-même, sous un seul et même rapport »¹⁰⁰. André Stanguennec voit dans la notion d'inquiétude (*Unruhe*) du négatif dans la *Phénoménologie de l'esprit* la modalité spirituelle de la pulsion. Cette inquiétude est définie comme la « pression interne du concept (*Drängen des Begriffes*) »¹⁰¹ qui permet de dépasser l'unilatéralité de la conscience. L'*Unruhe*, qui « est proprement le Soi »¹⁰², est pulsion : « En tant que sentiment d'un manque ou d'une privation, c'est un affect négatif, mais en tant que poussée (pulsion) dynamique, il est positivement force, "puissance inouïe du négatif" »¹⁰³. L'auteur suggère que « le "désir" est le nom que prend l'"inquiétude" en régime de conscience de soi »¹⁰⁴.

Ce propos concorde avec la deuxième *Philosophie de l'esprit* dans laquelle l'amour, qui n'est pas celui d'une conscience de soi, est lié à la pulsion, non au désir (*Begierde*). Dans le désir, qui « est animal », l'objet est extérieur au Soi et l'unification à lui est « le pur disparaître (*reine Verschwinden*) » (210/203) de l'objet. Le désir animal est « la *satiété vide* (*leere Satttheit*), le *simple sentiment de soi* (*einfache Selbstgefühl*), lequel est perdu dans le *désir* et restauré dans la satisfaction du désir » (210/203)¹⁰⁵. Or, on remarque que dans la première *Philosophie de l'esprit*, l'amour est issu du désir, non de la pulsion. Le désir animal y est distingué du désir humain. Tandis que le premier est un anéantissement de l'objet qui vise la satisfaction du sujet, le second se satisfait dans la production d'objets. Le désir humain apparaît d'abord comme réfréné dans le travail, lequel vise la jouissance de façon médiate, et se détache ensuite de la jouissance dans la chose pour se réaliser dans un autre désir. Ce désir pur, comme le note Guy Planty-Bonjour, « devient le désir d'un désir : autrement dit, le désir d'être reconnu par autrui »¹⁰⁶. En 1803-1804, la théorie du désir est présentée de la façon suivante :

« Le travail est un acte-d'anéantir réfréné par la nécessité, c'est-à-dire par quelque chose d'absolument extérieur. La liberté de la conscience supprime cette nécessité et réfrène par soi-même l'anéantissement de l'objet dans la jouissance. C'est pourquoi les deux sexes deviennent des étants-conscients l'un de l'autre, des étants-pour-soi, subsistants ; et ainsi chacun existe lui-même dans l'être-pour-soi de l'autre et chacun est conscient de soi et est pour-soi dans la conscience de l'autre, c'est-à-dire dans l'existence et l'être-pour-soi de l'autre. Il s'établit alors entre les sexes une relation telle que dans l'être de la conscience d'un chacun, ce chacun est un avec l'autre : autrement dit, [cette relation entre les sexes est] une [relation] idéale. Le désir se libère ainsi de la relation à la jouissance ; il devient l'être-un immédiat des deux [époux] dans leur

¹⁰⁰ *Science de la logique*, t. I, livre 2 : *La doctrine de l'essence*, p. 83 / *Werke*, Band 6, p. 76.

¹⁰¹ *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, p. 275 / p. 560.

¹⁰² *Ibid.*, t. I, p. 21 / p. 25.

¹⁰³ André STANGUENNEC, « Inquiétude, désir et volonté de la loi dans la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel », *Revue germanique internationale*, vol. 18, 2002, p. 185.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 180.

¹⁰⁵ Jacques Taminiaux traduit « *einfache Selbstgefühl* » par « sentiment simple de soi ».

¹⁰⁶ *La première philosophie de l'esprit (Iéna 1803-1804)*, p. 40, note du traducteur.

être-pour-soi absolu : le désir devient amour. Et dans cette contemplation de soi-même, la jouissance se trouve dans l'être de l'autre conscience. La relation elle-même devient, de la même façon, l'être des deux [époux] et devient une relation aussi durable que leur être : cette relation devient le mariage. »¹⁰⁷

Le désir, moteur de la conscience pratique, semble s'arrêter là où commence l'amour, compris comme figure éthique. C'est qu'entre le désir de la chose et le désir d'un autre désir, le désir peut prendre la forme du désir d'une autre conscience comme chose. Il s'agit du désir érotique dans lequel, comme dans le désir d'objet, « [le Moi] ne se rapporte que négativement à l'objet privé d'un Soi, celui-ci étant, dans cette mesure, seulement consommé. Le désir est ainsi, dans sa satisfaction, en général, *destructeur*, comme il est, selon son contenu, *égoïste* »¹⁰⁸. L'amour supprime le désir érotique et cette suppression est actée dans le mariage. C'est surtout visible dans les *Principes de la philosophie du droit* où le point de départ objectif du mariage « est le libre consentement des personnes, en l'occurrence le consentement à constituer une seule personne, à renoncer à leur personnalité naturelle et singulière dans cette unité-là » – donc à renoncer aussi à la naturalité de leur désir. Le mariage « est, à cet égard, une autorestriction mais, comme elles y gagnent précisément leur conscience de soi substantielle, il est leur libération »¹⁰⁹. C'est dans le mariage que se révèle « ce que l'amour a d'éthique, à savoir le refrènement et le retardement supérieurs de la simple impulsion naturelle »¹¹⁰. On le constate, le désir est à la fois le processus de formation au travers duquel l'esprit s'arrache progressivement à la nature et le moteur de ce processus, l'inquiétude de la conscience de soi.

On peut supposer que c'est parce qu'il voulait faire de l'amour un jalon du processus pratique de la conscience de soi en tant que moment éthique que Hegel a préféré, en 1805-1806, lui associer la catégorie de la pulsion plutôt que celle du désir – encore liée à la suppression de l'objet au stade correspondant du processus en 1803-1804. Dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, le désir comme subsomption de l'autre s'oppose à l'amour comme subsomption de soi. Ce n'est qu'à partir de la *Phénoménologie de l'esprit* que la synthèse du désir de l'autre comme d'un autre désir et de la subsomption de soi deviendra la structure de la reconnaissance.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 100 / p. 212.

¹⁰⁸ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 428. Ce n'est donc pas l'objet lui-même qui détermine la forme du désir. Comme le suggère Jeffrey Reid, le désir constitue une « échelle hiérarchique où le statut ontologique et la valeur de chaque type de désir dépendent du statut de l'objet désiré » (Jeffrey REID, « La jeune fille et la mort : Hegel et le désir érotique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 61, n° 2, 2005, p. 351).

¹⁰⁹ *Principes de la philosophie du droit*, § 162.

¹¹⁰ *Ibid.*, § 164.

1.3. De l'amour à la famille

1.3.1. Le trésor de famille et l'enfant

L'amour des amants se satisfait en se devenant à soi-même objet dans « le tiers, le procréé (*das Erzeugte*) » (217/211). Ce tiers est d'abord une chose. Se projetant dans la chose, l'amour se « dédouble en extrêmes », de sorte que ce n'est pas tant l'amour qui se reconnaît dans la chose que les amants qui y « reconnaissent (*erkennen*) leur amour réciproque ». Cette reconnaissance se gagne « par la prestation réciproque de services ». Dans le travail qu'ils accomplissent l'un pour l'autre, le tiers « obtient la signification de l'amour ». Le tiers est ici le trésor de famille, la possession qui résulte du travail. Il est de même le « moyen de l'amour ; et à vrai dire de même que l'outil est le travail qui demeure, ce tiers est aussi un universel ; il est la possibilité durable, permanente, de leur existence » (217/211).

Ce n'est qu'« [i]ci [que] s'introduit en fait pour la première fois le désir même comme tel » (218/212). Le travail satisfait le désir non pas singulier mais à proprement parler universel, celui de la communauté, non pas dans sa consommation immédiate, mais dans sa durabilité. Ainsi la possession est « immédiatement spirituelle ». Par le travail, « [l]a possession a la signification qu'une chose est mienne, autrement dit le Moi est universellement, il est beaucoup de Moi (*es ist viele Ich*) » (218/212). Par sa possession issue de son travail, le Moi s'étend dans le monde.

Dans le travail, « les deux extrêmes sont des activités conscientes-de-soi ». C'est donc par le travail que les amants deviennent conscients d'eux-mêmes. Mais l'amour, lui, ne l'est pas encore. L'amour ne devient conscient de soi dans un autre que lorsque cet autre est engendré par lui, à savoir dans l'enfant. Dans l'enfant « [les parents] intuitionnent l'amour, leur unité *consciente-de-soi*, en tant que consciente-de-soi » (218/212). En lui, la conscience de soi acquise par chacun dans le travail est redoublée, devient consciente d'elle-même.

L'amour conscient de soi dans l'enfant est un « [re]connaître [re]connaissant (*ein erkennendes Erkennen*) » (218/212). On peut mettre ce redoublement du verbe *Erkennen* en lien avec ce que Hegel dit de Dieu : « Dieu est l'amour en tant qu'il est l'essence spirituelle, grande [re]connaissance (*Großes Erkennen*), [re]connaissance de la [re]connaissance (*Erkennen des Erkennens*) » (217/211). Tandis que les amants sont chacun objet à soi en l'autre, en Dieu comme en l'enfant, l'amour est à lui-même son propre objet. Cependant, Dieu se distingue de l'enfant à travers la force tragique par laquelle il se maintient dans la séparation. Quant à l'enfant, sa vie signifie la « mort des parents » (218/213).

La sursomption de « l'être-là immédiat » des parents, leur mort, est ce qui rend l'enfant autonome. Mais cette sortie de la cellule familiale a aussi la signification d'une « sursomption de l'amour » (219/213). L'enfant devient la « *substance spirituelle* immédiate » (219/213) qu'il fait sien par l'agir. Se réfléchissant dans cette substance comme être-pour-soi, l'enfant est

« [C]omme un tout, qui est sorti du Tout *de l'amour* – C'est le *caractère*, qui est devenu à soi un tout par la *médiation*, par le service, contre la substance, contre le tout ; – il n'est donc plus caractère *naturel*, mais a abandonné son être-là naturel ; – la détermination de la volonté est sursumée. *Effectivité* de l'amour. » (219/213)

1.3.2. Le tiers et l'indépassable différence

Certes, comme le suggère Ludwig, le tiers est nécessaire au devenir conscient de l'unité des deux êtres conscients de soi dans l'amour¹¹¹. Toutefois, il convient d'ajouter que ce tiers marque aussi la limite de l'amour des amants comme immédiateté de l'unité qu'il forme. L'« *effectivité* de l'amour » exige un tiers qui en même temps supprime l'amour comme tel – que l'amour doive se scinder comme quand ce tiers est une chose, ou qu'il doive être dépassé comme quand ce tiers est l'enfant. Autrement dit, l'amour n'est satisfait qu'en tant qu'il se dépasse lui-même dans le tiers. Inversement, cela signifie que l'amour est cette contradiction qui tient ensemble la nécessité du tiers pour atteindre son effectivité et l'égale nécessité de son exclusion pour demeurer ce qu'il est. Cette tension s'explique par le fait que l'amour ne peut admettre en lui de différence à soi. Il ne peut, à partir de l'enfant, revenir en soi comme ingénue immédiateté à soi. La *Phénoménologie de l'esprit* l'exprime clairement en parlant de la famille :

« Puisqu'il s'agit d'une reconnaissance naturelle (*natürliche Sich-Erkennen*) et non de la reconnaissance éthique (*das sittliche*), elle est seulement la *représentation* et l'*image* de l'esprit, mais non l'esprit effectif lui-même. – Mais la représentation ou l'image possède son effectivité dans un autre qu'elle ; cette relation a donc son effectivité non en elle-même, mais dans l'enfant, – un autre, dont le devenir est cette relation même, et dans lequel elle-même vient à disparaître, et ce changement de générations qui s'écoulent trouve sa permanence dans le peuple. La piété mutuelle du mari et de la femme est donc mélangée avec un rapport naturel et avec la sensibilité, et leur relation ne trouve pas en elle-même son retour à l'intérieur de soi. »¹¹²

Dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, l'amour surmonte la différence naturelle des sexes mais pas celle, toute aussi naturelle, des générations¹¹³.

¹¹¹ Ludwig SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, op. cit., p. 103.

¹¹² *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, pp. 23-24 / p. 336.

¹¹³ La lutte qui va suivre pourrait d'ailleurs être liée à un tel conflit de filiation : « les sauvages d'Amérique du Nord tuent leurs parents, nous faisons de même » (217/211). Nous y reviendrons.

1.3.3. Nature et esprit

Dans la mesure où l'amour surmonte l'opposition naturelle des extrêmes, il est spirituel plus que naturel. Dans le *Système de la vie éthique*, au contraire, c'est précisément cette différence naturelle qui n'est pas dépassable : « cette suprême polarité organique dans l'individualité la plus accomplie de chaque pôle est la plus haute unité que puisse produire la nature ; car que la différence ne soit pas réelle, mais absolument idéelle, c'est ce que la nature ne peut dépasser ; les sexes sont tout simplement, dans le rapport, d'une part l'universel, d'autre part le particulier ; pas d'égalité absolue »¹¹⁴. Certes, dans son accomplissement, l'« être-un » des amants est un « sentiment dénué de différence (*differenzlöse Gefühl*) ». Mais la différence pourtant persiste : « [l']annihilation (*Vernichtung*) de la forme propre est réciproque, mais pas absolument égale ; chacun s'intuitionne dans l'autre, comme étant en même temps un étranger (*es schaut sich jedes in dem andern an, als zugleich ein fremdes*), et ceci est l'amour ». Dans le *Système de la vie éthique*, plus que dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, l'accent est mis sur la différence des amants, irréductible à l'amour. Étant donnée cette différence qui ne peut se surmonter en elle, l'unité des amants « appartient [...] à la nature, non à la vie éthique ». C'est que l'unité des amants « n'est pas selon le mode du concept absolu » : il n'y a pas d'« absolue égalité des deux » dans l'amour. Au contraire, cette « idéalité de la nature demeure dans l'inégalité et par conséquent dans le désir, dans lequel l'un est déterminé comme subjectif, l'autre comme objectif ». De par cette non-coïncidence entre l'unité du sentiment et l'inégalité de nature, l'« être-soi-même dans un étranger (*sein selbst Seins in einem fremden*) » qui définit l'amour garde quelque chose d'« incompréhensible »¹¹⁵. Contrairement à la deuxième *Philosophie de l'esprit*, c'est dans l'enfant que cette inégalité se surmonte dans l'identité, mais sans toutefois y parvenir tout à fait, puisque le relais des générations maintient dans cette identité une scission naturelle indépassable.

Dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, quoique spirituel, l'amour ne concerne encore que « l'existence immédiate » de chacun, et la reconnaissance qu'il déploie, le « Soi naturel non-formé ». L'*Erkennen* n'est donc pas encore la forme accomplie de l'*Anerkennen*, bien qu'il en soit le commencement. C'est pourquoi l'amour est décrit comme « l'élément de la vie éthique (*Sittlichkeit*), non pas encore la vie éthique elle-même, c'en est seulement le pressentiment » (216/210). L'amour, on l'a vu, constitue le premier dessaisissement de soi au profit d'un autre et la première forme de reconnaissance de soi dans un autre. Tout le défi de l'amour tient dans

¹¹⁴ *Système de la vie éthique*, p. 121 / p. 12.

¹¹⁵ *Ibidem*.

cette tension entre le renoncement à soi qui fait de l'amour une figure éthique, et la reconnaissance de soi qui fait de l'amour une figure de l'identité. D'un côté, la médiation et la différence à soi, de l'autre, l'immédiateté et l'identité. Il reviendra au milieu de l'éthicité de surmonter l'écart qui sépare ces deux versants du fait que la différence n'est pas encore conçue comme étant constitutive de l'identité dans l'amour. La « première unité de l'intelligence et de la volonté » (214/208) qu'est l'amour atteindra dans l'éthicité sa pleine effectivité.

1.3.4. La famille et la reconnaissance

Dans la famille, « l'amour s'est devenu objet, et cet objet est un étant-pour-soi » (219/213). La famille est la totalité qui médiatise l'unité des amants et la différence à soi posée dans le tiers. Elle constitue ainsi « pour la première fois un être authentique pour l'esprit en tant que cet être est un être-pour-soi conscient-de-soi » (219/213). C'est dans cette totalité qui se sait elle-même que l'esprit trouve une première réalisation de soi comme conscience de soi.

Dans la famille, « chacun est [le] reconnaître spirituel même (*[das] geistige Anerkennen selbst*), qui se sait soi-même » (219/213). Pourtant, les membres de la famille ne s'accordent pas entre eux cette pleine reconnaissance. L'*Anerkennen* qui est conquis dans la famille pour chacune des consciences de soi ne se produit entre elles, comme membres d'une même famille liée par l'amour, que comme *Erkennen*. La première *Philosophie de l'esprit* lie plus explicitement la reconnaissance au sein de la famille à l'amour en indiquant qu'en elle, « l'individu se contemple lui-même dans l'autre »¹¹⁶. De même, on lit dans la *Phénoménologie de l'esprit* que, dans la famille, « la *relation de mari et femme* est la [re]connaissance de soi *immédiate* d'une conscience dans l'autre (*das unmittelbare Sich-Erkennen des einen Bewußtseins im andern*) et la [re]connaissance de l'être-reconnu mutuel (*das Erkennen des gegenseitigen Anerkanntseins*) »¹¹⁷. Si c'est bien la conscience d'être pour soi-même un être-pour-soi qui fait évoluer l'*Erkennen* vers l'*Anerkennen*, l'*Anerkennen* n'est pas effectif au sein de la famille dans la mesure où la conscience de soi de ses membres n'y est pas distincte de celle du tout. Jacques Derrida souligne cette indissociabilité ontologique de l'individu et de la famille qui détermine la conscience comme conscience de la totalité :

« Il n'y a pas de conscience pure, d'ego transcendantal dans lequel on puisse réduire le noyau familial. [...] Non seulement il n'y a pas de conscience monadique, de sphère d'appartenance propre de l'ego, mais il est

¹¹⁶ *La première philosophie de l'esprit (Iéna 1803-1804)*, p. 105 / p. 216.

¹¹⁷ *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, p. 23 / p. 336. Tandis que dans la reconnaissance achevée, « [i]ls se reconnaissent comme se reconnaissant réciproquement (*anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend*) » (*ibid.*, t. I, p. 157 / p. 147).

impossible de “réduire” la structure familiale comme une vulgaire adjonction empirico-anthropologique de l’intersubjectivité transcendante. [...] La conscience ne se rapporte à elle-même, ne se rassemble en totalité, ne devient pour elle-même – ne devient consciente – qu’en famille. »¹¹⁸

La figure de l’amour connaît dans la famille une émancipation importante. Il y devient clair en effet que la conscience de l’unité trouvée dans l’amour peut être dissociée du stade atteint par la conscience de soi en formation. L’amour dans la famille continue de se déployer entre ses membres comme savoir de ce que chacun a sa conscience de soi en l’autre, alors même que chacun est bien pour soi-même une conscience de soi. Autrement dit, dans la totalité familiale, chacun renonce à se définir selon sa singularité excluante.

La conscience immédiate de l’unité de ses membres que l’amour produit dans la famille a toute son importance dans l’État. On le lit en ces termes dans *La raison dans l’histoire* :

« La famille est une seule personne ; ses membres (les parents) ont renoncé à leur personnalité (et donc à leur condition juridique, à leurs intérêts particuliers et à leurs vues égoïstes) ou bien n’y sont pas encore parvenus (telle est la condition des enfants qui vivent au début dans l’état de nature tel que nous l’avons décrit). Il y a donc entre eux unité de sentiment, d’amour, de confiance, de foi. [...] L’esprit de la famille, les Pénates, forment une entité substantielle *unique* comme celle que constitue le peuple dans l’État : dans les deux cas, l’éthique (*Sittlichkeit*) consiste dans le fait que ce qui est senti, connu et voulu n’est pas la personnalité individuelle et ses intérêts, mais la personnalité commune de tous les membres. [...] L’État doit avoir le plus grand respect pour la piété familiale : grâce à elle, il peut compter parmi les siens des individus qui, en eux-mêmes et pour eux-mêmes (mais non point en tant que personnes), sont conformes à l’ordre éthique et qui apportent à l’État la base la plus solide : le sentiment de faire un avec le tout. »¹¹⁹

Or, l’esprit de l’État diffère de celui des Pénates. Dans l’État, « l’esprit n’apparaît plus sous la forme de l’amour et du sentiment, mais sous la forme de la conscience, du vouloir et du savoir »¹²⁰. Si dans la famille chacun est membre, naturellement, dans l’État, chacun est une personne libre. La substance éthique qui apparaît de façon immédiate dans l’intimité de l’amour familial doit être réfléchie, appropriée par les citoyens dans l’État¹²¹. Cette appropriation se joue dans la soumission aux lois qui vaut pour chacun comme une réalisation de sa liberté.

¹¹⁸ Jacques DERRIDA, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 154. Cette indissociabilité de l’individu et de la famille est bien sûr celle qui caractérise ce cercle spéculatif d’après lequel le tout précède l’individu et l’individuation à partir du tout est ce qui rend possible la vie du tout.

¹¹⁹ *La raison dans l’histoire*, pp. 143-144 / pp. 118-119.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 144-145 / p. 120.

¹²¹ Hegel le montre bien dans les *Principes de la philosophie du droit* quand il dit que l’éducation des enfants « a pour destination positive que l’éthicité soit portée en eux jusqu’à être le sentiment immédiat, encore dépourvu d’opposition, et que le cœur ait vécu sa première vie en lui, en tant qu’il est le fondement de la vie éthique, dans l’amour, la confiance et l’obéissance » (*Principes de la philosophie du droit*, § 175).

La formation de la conscience ne peut se satisfaire du modèle familial dans lequel la conscience de soi du tout ne diffère pas de celle des parties. Comme le suggère Ludwig Siep, un élément de distance, une assertion d'indépendance est nécessaire. Celle-ci s'affirme dans la lutte pour la reconnaissance dans laquelle « la singularité, qui se sait comme tout et "définit" son "identité" par l'exclusion de l'autre hors de sa totalité, se pose absolument »¹²².

1.4. L'état de nature

1.4.1. La violence et le droit

À ce stade, « [l]a famille en tant que *tout* s'est dressée face à un autre Tout fermé au-dedans de soi » (219/213). La famille constituée comme totalité appartient à l'état de nature. Celui-ci est défini comme un « rapport (*Verhältnis*) [...] ; l'être libre indifférent (*gleichgültig*) des individus l'un à l'égard de l'autre » (220/214). Le rapport dépend chez Hegel de la position de déterminations, de sorte que seule une entité déterminée peut avoir un autre et donc être en rapport avec lui. L'indifférence, quant à elle, désigne la multiplicité indéterminée, et donc l'absence de rapport¹²³. Hegel met ici en parallèle l'indifférence et le rapport comme deux points de vue sur une même situation. Le premier exprime la façon dont les familles sont pour elles-mêmes des totalités repliées sur elles-mêmes, le second indique ce qu'elles sont en réalité toujours déjà : les membres d'un rapport. Autrement dit, c'est en tant que la famille est repliée sur elle-même, exclusive de toute altérité, qu'elle est en rapport avec d'autres. Comprises dans ce rapport d'indifférence, les Touts que sont les familles « sont en même temps référés l'un à l'autre, et en état de tension réciproque » (219-220/214).

Le rapport d'indifférence constitue en soi déjà une forme de violence, comme violence faite au concept, en ce sens qu'il est le signe d'une absence de reconnaissance. Dès lors qu'il est élevé à la relation, le rapport d'indifférence s'affirme comme relation d'exclusion. L'exclusion

¹²² Ludwig SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, op. cit., p. 104, notre traduction. Cet élément de distance distingue le processus hégélien de la formation de l'État de celui qu'Aristote place au fondement de la cité. Chez Aristote, la cité est le résultat d'un processus organique qui commence dans la famille, s'étend dans cette « extension de la famille » (ARISTOTE, *Politique*, traduit par Jules Tricot, Paris, Vrin, 1962, I, 1, 1252 b 15) qu'est le village, et s'achève dans l'association de villages. Ainsi, « toute cité est un fait de nature, s'il est vrai que les premières communautés le sont elles-mêmes » (I, 1, 1252 b 30). Chez Hegel, au contraire, l'État « n'a pas besoin [...] de s'appuyer sur une base nationale homogène, car l'unification s'y opère sur le mode, exclusivement politique, de la concitoyenneté » (*Principes de la philosophie du droit*, p. 278, note du traducteur).

¹²³ Cette distinction sera explicitée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, voir en particulier, t. I, pp. 94-97. Jean-François Kervégan définit cet état d'indifférence comme « l'indifférenciation de ce que la civilisation ou le processus historico-politique de l'acculturation ont séparé et opposé » (Jean-François KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt*, Paris, PUF, 1992, p. 209), à savoir la brutalité et la douceur, le bien et le mal, le légitime et l'illégitime, le légal et l'illégal. À l'état de nature, aucun critère n'est disponible pour établir de telles distinctions.

constitue la première forme relationnelle de la violence. Elle s'exprime dans la problématique de la possession. À chaque fois, en effet, qu'un individu prend possession d'un bien à l'état de nature et le marque par son travail, il lui donne « une signification négative exclusive » (220/214). Toute prise de possession a donc pour effet d'exclure un tiers. La violence à l'état de nature nomme cette relation immédiate dans laquelle, comme l'écrit Pierre-Jean Labarrière, « le sujet qui agit et l'objet auquel il a affaire ne sont pas l'un et l'autre réfléchis dans leur propre intériorité, et ne peuvent par conséquent trouver le secret d'une authentique réflexion de soi dans l'autre »¹²⁴. Elle constitue, pour Olivier Tinland, « le degré zéro du rapport à l'altérité »¹²⁵, signe, comme l'indique Jessica Benjamin, d'un « échec de différenciation »¹²⁶.

L'état de nature est caractérisé par la violence et l'absence de droit, ou plutôt, la violence comme absence de droit. Du point de vue des familles, seul existe le sentiment abstrait de leur droit. Ce « droit absolu » (219/214) n'est pas encore le droit lui-même, reconnu par tous, mais plutôt, comme on le lit dans l'*Encyclopédie*, « l'être-là de la force et le se-faire valoir de la violence (*Gewalt*) »¹²⁷. À l'état de nature, « [l]es individus, tels qu'ils sont les uns envers les autres, ne se reconnaissent (*anerkennen*) pas encore » (221/215). N'existe entre eux que la possibilité de la reconnaissance mais surtout, l'effectivité de la violence. Aussi, « le seul rapport de ces individus est précisément de sursumer ce rapport : *exeundum e statu naturae* » (220/214). Ce n'est qu'en délaissant ce rapport naturel que le droit sera posé dans la reconnaissance.

À l'état de nature, l'individu est « en tant qu'être-de-nature, dans son *être-là* » (219/214). Si on peut dire de la violence à l'état de nature qu'elle est le fait d'une liberté naturelle, vide, abstraite, c'est qu'est en même temps déjà « posé le *concept* des consciences-de-soi libres les unes envers les autres » (220/214). Toutefois, le « concept de l'individu », la liberté, n'a d'efficace à l'état de nature que comme potentialité : « à partir de ce concept, l'individu doit être développé » (220/215). Ce développement dépend de ce que le Soi libre, entendu comme le « mouvement de ce concept » (220/215), sursume sa liberté vide, dépasse sa propre naturalité et réalise par là sa seconde nature, proprement spirituelle. Le processus d'effectuation du concept est ainsi ce qui fait la continuité entre le règne de la liberté vide et celui de la liberté

¹²⁴ Pierre-Jean LABARRIÈRE, « Hegel : y a-t-il une violence du concept ? », *Laval théologique et philosophique*, vol. 48, n° 2, 1992, p. 162.

¹²⁵ Olivier TINLAND, « HEGEL, G.W.F. (1770-1831) », dans Michela MARZANO (dir.), *Dictionnaire de la violence*, Paris, PUF, 2011, p. 614.

¹²⁶ Jessica BENJAMIN, « The Bonds of Love: Rational Violence and Erotic Domination », *Feminist Studies*, vol. 6, n° 1, 1980, p. 166, notre traduction.

¹²⁷ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 502.

concrète, entre l'état de nature et l'état de droit. L'état de nature pose avec la liberté naturelle et le chaos qui en résulte la nécessité de son propre dépassement dans l'ordre juridico-politique.

L'individu ne réalise son concept comme être chez soi dans son autre qu'une fois inscrit dans le milieu de la reconnaissance réciproque. Cet être-reconnu des consciences de soi se produit d'abord comme droit. Du point de vue de l'individu, le droit est « l'élément universel de son être libre – ou la détermination, la limitation de sa liberté vide » (220/215). Le droit réalise la liberté concrète de l'individu en le protégeant de la contingence de l'arbitraire. Du point de vue intersubjectif, le droit « est la *relation* de la personne dans son comportement envers l'autre personne » (220/215). Dans cette relation, « le Soi cesse d'être ce singulier », il cesse de valoir comme singularité excluante. Cette relation entre personnes est « la relation *qui reconnaît* (*aner kennenden Beziehung*) » (221/215). Elle appartient à l'homme selon son concept.

« Le reconnu est reconnu en tant que valant *immédiatement*, par son être ; – mais précisément *cet être est produit à partir du concept* ; il est être reconnu (*es ist anerkanntes Sein*) ; l'homme est nécessairement reconnu et est nécessairement reconnaissant (*der Mensch wird notwendig anerkannt und ist notwendig aner kennend*). Cette nécessité est la sienne propre, non celle de notre pensée par opposition au contenu. En tant que reconnaissant il est lui-même le mouvement, et ce mouvement sursume précisément son état de nature ; il est reconnaître (*es ist Anerkennen*) ; le naturel se borne à être, – il n'est pas *spirituel*. » (221/215)

Liberté et reconnaissance sont ainsi les deux faces du même mouvement de réalisation de soi. La reconnaissance est le moyen d'une liberté comprise comme destination ; la liberté est le mouvement d'une reconnaissance comprise comme réconciliation.

1.4.2. La violence et la reconnaissance

C'est la violence elle-même qui opère le passage de l'état de nature à l'état de droit, de l'état de la violence à celui de la reconnaissance. La violence, quand elle qualifie l'état d'une relation, en constitue également la force de transformation. Elle est tout à la fois la négation de l'identité et la négativité, ou comme le formule Olivier Tinland, la « puissance qui suscite la médiatisation, l'intériorisation, la singularisation, l'idéalisation de ce qui se trouve violenté »¹²⁸. Exerçant sa puissance de médiation, la violence nie sa propre immédiateté, se nie elle-même comme violence, et se pose par là en moteur de la reconnaissance.

La négativité de la violence est déjà à l'œuvre dans la négation du rapport d'indifférence à l'état de nature, cette absence de reconnaissance qui constitue une violence faite au concept. La violence qui se nie elle-même comme rapport d'indifférence inaugure la relation d'exclusion,

¹²⁸ Olivier TINLAND, « HEGEL, G.W.F. (1770-1831) », *loc. cit.*, p. 614.

elle-même violente. Ensuite, dans la lutte, la violence se nie elle-même comme relation violente et ouvre par là le règne de la reconnaissance. Et pourtant, la violence n'est pas le fondement du droit, lequel est la reconnaissance. Mais le droit n'a d'effectivité qu'en tant qu'il prend appui sur la négativité de la violence, sur le redoublement de sa négation à travers lequel la violence se supprime comme telle. Dans l'*Encyclopédie*, Hegel est explicite à ce sujet :

« Le combat de la reconnaissance et la soumission à un maître sont le *phénomène* au sein duquel a surgi la vie en commun des hommes, comme un commencement des États. La *violence* qui, dans ce phénomène, est [le] fondement, n'est pas pour autant [le] fondement du *droit*, bien que ce soit le moment *nécessaire* et *justifié* dans le passage de l'*état* de la conscience de soi enfoncée dans le désir et la singularité à l'état de la conscience de soi universelle. C'est là le commencement extérieur, ou le *commencement dans le phénomène* des États, et non leur *principe substantiel*. »¹²⁹

Comme le soutient Graziella Durante, la violence est donc « justifiée en tant que base du déploiement rationnel et progressif du projet de l'humain : l'universalisation de la reconnaissance »¹³⁰. Olivier Tinland ajoute que « [c]'est toujours au sein d'un horizon téléologique plus large que la violence va trouver son cadre d'effectuation et de justification : elle contribue (dans le meilleur des cas : il est aussi des violences purement contingentes et destructrices) à décloisonner le réel, à le fluidifier, à le préparer en vue de son devenir-idéal, mais [...] elle n'est pas elle-même porteuse de cette idéalité »¹³¹.

1.4.3. La violence et l'amour

« Le reconnaître (*Das Anerkennen*) est donc la première chose qui doit nécessairement advenir. Autrement dit les individus sont *l'amour*, c'est être-reconnu sans opposition de la volonté (*dies Anerkanntsein, ohne Gegensatz des Willens*), en quoi chacun serait le syllogisme total, en quoi ils n'entrent qu'en tant que caractères, non pas en tant que volontés libres. Un tel reconnaître (*Anerkennen*) doit advenir. Il doit devenir pour eux ce qu'ils sont en soi. – Leur être l'un pour l'autre est le commencement de ce reconnaître (*Anerkennen*). » (223/218)

Le mouvement de la reconnaissance commence dans l'amour. Ce « [re]connaître-là devient reconnaître (*Jenes Erkennen wird Anerkennen*) » quand le « syllogisme a en lui les extrêmes dans la forme de l'être-pour-soi » (227/221). L'*Erkennen* diffère de l'*Anerkennen*, en ce sens que le premier est « le savoir de l'unité immédiate des extrêmes ; d'eux en tant que dénués d'ipsité (*ihrer als sebstloser*) » (226/221), tandis que le second est « la reconnaissance, par

¹²⁹ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 433.

¹³⁰ Graziella DURANTE, « La *Gewalt* de la reconnaissance », dans Jean-François KERVÉGAN, Mélanie PLOUVIEZ, Pierre-Yves QUIVIGER (éds.), *Norme et violence. Enquête franco-italienne*, Hildesheim, Georg Olms, 2015, p. 159.

¹³¹ Olivier TINLAND, « HEGEL, G.W.F. (1770-1831) », *loc. cit.*, p. 614.

chacun d'eux en tant que Soi libre » (227/221). Parce que l'*Anerkennen* lie « deux étants qui se savent en tant qu'*être-pour-soi* », le mouvement de l'*Erkennen* à l'*Anerkennen* doit passer par l'affirmation de soi de cet être-pour-soi. Cette attestation de soi se joue dans « le combat à vie et à mort (*Kampf auf Leben und Tod*) » (227/221), la lutte à mort pour la reconnaissance.

L'amour est une relation (*Beziehung*)¹³². Toute relation est une conscience d'être en rapport, un rapport réfléchi dans lequel, comme le suggère Jean-François Kervégan, « chaque terme [...] entretient un certain rapport à soi-même dans et par son rapport à l'autre »¹³³. Toute relation entre deux termes est ainsi « le contraire (*Gegenteil*) de leur indifférence (*Gleichgültigkeit*) » – relation et indifférence sont des contradictoires : « tous deux sont les négatifs de l'autre » (205/198). Dès lors, d'une part, compris comme relation, l'amour a pour négatif l'indifférence, comme absence de relation à l'autre. D'autre part, compris comme relation de reconnaissance, l'amour a pour négatif l'indifférence, comme absence de considération pour l'autre¹³⁴. Enfin, compris comme relation de reconnaissance immédiate – seule l'*Anerkennung* nommant la relation de reconnaissance réfléchie –, l'amour a pour négatif ce qu'il a nié pour pouvoir se réaliser, à savoir l'être-pour-soi. L'être-pour-soi, la différence à soi de l'amour, est le négatif que l'amour maintient hors de sa sphère pour pouvoir se déployer comme identité. Cet autre, son autre, est aussi ce principe qui vient s'opposer à l'amour depuis l'extérieur comme la différence à l'identique, l'étranger au même. L'amour, qui ne peut reprendre en soi cette différence à soi, est voué à être subsumé par elle.

L'amour et la violence sont, en tant que relations, les contraires de l'indifférence. Logiquement donc, la négation de l'indifférence à l'état nature se résout soit dans l'amour, comme reconnaissance immédiate de soi dans l'autre, soit dans la violence, comme opposition des deux. L'amour est le seul principe normatif d'association entre êtres distincts à l'état de nature, tandis que la violence nomme leur mutuelle répulsion. Ces deux termes sont également négativement liés dans la mesure où l'amour est une relation de reconnaissance sans intériorité, tandis que la violence est une relation d'extériorité sans reconnaissance. C'est à la violence qu'il revient de dépasser ce *statu quo*. Dans la lutte, la violence convoque l'être-pour-soi nié

¹³² Notons que ce n'est que dans le *Système de la vie éthique* où l'amour appartient à la nature qu'il est décrit comme un rapport (*Verhältnis*) (voir *Système de la vie éthique*, p. 121/ p. 12).

¹³³ Jean-François KERVÉGAN, « Politique, violence, philosophie », *Lignes*, vol. 2, n° 25, 1995, p. 65.

¹³⁴ Comme le soutient Ludwig Siep, « l'extrême opposé » de l'amour n'est pas la haine mais « das nicht Ernstnehmen des Anderen » (Ludwig SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, op. cit., p. 89). Ainsi qu'on le lit dans les écrits théologiques de jeunesse, la personne que l'on traite de « crapule » « est encore tenue pour quelque chose, [cet homme] vaut encore puisqu'il est haï » (*Premiers écrits*, p. 239 / N. 269). Au contraire, « il est [...] encore plus étranger à l'amour de déclarer que l'autre est un fou, ce qui supprime non seulement toutes les relations avec lui, mais aussi toute égalité, toute communauté de l'être [humain], ce qui l'assujettit totalement à la représentation et le désigne comme néant » (*ibidem*).

par l'amour comme l'autre de l'amour, mais aussi d'elle-même. Par là, la violence surmonte les limites de l'amour ainsi que les siennes propres. La violence est l'autre qui vient s'affirmer face au même pour lui extorquer la reconnaissance et qui finit par se nier comme autre.

1.5. *Le combat à vie et à mort*

1.5.1. La possession et la propriété

À l'état de nature, la « possession n'est pas encore propriété » (221/215). Alors que « le droit de *possession* concerne immédiatement des choses, et non un tiers » (221/216), la propriété est fondée sur le tiers qui rend légitime la possession. Certes, à l'état de nature, chacun a « le *droit* de prendre en possession ce qu'il peut », puisque ce droit réside pour chacun « dans son concept d'être Soi », dans sa liberté. La prise de possession de la nature est même le premier acte d'effectuation de la liberté comme subsumption de la naturalité : dans la prise de possession, l'individu « est la puissance à l'égard de toutes choses » (221/216). Or, de toutes ces choses dont il prend possession, l'individu ne peut exiger la reconnaissance d'autrui. Dans la mesure où « [c]'est *en-soi* que l'homme immédiat prend possession », c'est-à-dire immédiatement, « en tant que quelque chose qui n'appartient à personne », c'est aussi « *en-soi* » qu'il exclut l'autre (222/216). La reconnaissance ne peut se fonder sur une telle exclusion. On ne peut vouloir « que l'immédiat constitue le contenu, le sujet, dont le prédicat doit être le droit » (222/216). Dans l'immédiateté qui la caractérise, la prise de possession « contredit le *Soi* pur, l'égalité qui justement se trouve au fondement du droit » (223/217). Au contraire, il faut faire en sorte que « rien n'appartienne à quelqu'un par prise immédiate mais bien par *contrat*, c'est-à-dire justement [...] qu'il n'y ait pas exclusion *en-soi*, mais bien reconnaissance » (223/218).

1.5.2. L'exclusion et l'exclu

Toute possession à l'état de nature est d'abord un accaparement de la nature, de « l'être-là universel qui perdure » (220/214), suivi d'« un mouvement [...] de détermination de l'*être universel* » (221/216). Cette détermination transforme l'être universel pour chaque individu en « son *être-là* » (219/214), en sa « réalité extérieure »¹³⁵ dans laquelle il se réfléchit. Dès lors que l'individu désigne (*bezeichnet*) la chose comme étant sienne – que ce soit par le désir, par le travail ou par un signe –, la chose apparaît « en tant qu'elle est *mienne*, non en tant qu'elle

¹³⁵ *Principes de la philosophie du droit*, § 169.

est chose » (222/216) ; « ma volonté l'inclut dans son Soi » (222/217)¹³⁶. C'est-à-dire, comme le souligne Myriam Bienenstock, que l'individu « l'identifie à soi, qu'il en fait son monde [...] [qu'il] se voit lui-même dans la chose possédée »¹³⁷. De même que la possession rend objective la conscience de soi acquise dans la famille, de même l'investissement de la chose est garant de l'image stabilisée que la conscience a d'elle-même.

Cet « être-là immédiat » des individus à l'état de nature « est exclusif (*ausschließend*) » (220/214). Par la prise de possession qui nécessairement exclut un tiers, l'exclu « est donc exclu de ce qu'il est (*Der Andre ist also aus dem, was er ist, ausgeschlossen*) ; l'être n'est plus un être universel (*Das Sein ist nichtmehr ein allgemeines*) » (220/214). Qu'en est-il de cet être dont l'exclu est exclu ? Andreas Wildt suggère que l'être universel fait référence à « un état de possession collective de la terre »¹³⁸. La prise de possession correspondrait ainsi à un positionnement de soi dans le monde, de sorte que l'être dont l'exclu est exclu serait, comme être-là, le territoire dans lequel chacun s'est investi¹³⁹. Ceci étant, parce que l'exclusion constitue le motif de la lutte, il convient de se demander ce qu'elle signifie pour l'exclu. La lecture du passage suivant invite à lier cette exclusion à une atteinte plus intime :

« Le *sylogisme* consiste en ce que chacun ne sait pas son *essence* dans l'autre, comme le caractère, mais qu'il sait son essence au-dedans de soi-même, autrement dit il est *pour soi*, l'un cependant est en tant qu'exclu de l'être, l'autre en tant qu'excluant. Ils sont opposés et l'un pour l'autre, d'une manière telle que bien plutôt l'un se trouve nié par l'autre en tant qu'essence, en tant qu'être ; mais s'il n'est pas pour le premier, par contre il est pour-soi. » (224/218-219)

L'amour était défini comme conscience d'avoir son essence en l'autre. Ici, chacun comme être-pour-soi a son essence en soi-même. Or, il est dit de celui qui « est exclu de l'être » qu'il est « nié en tant qu'essence, en tant qu'être ». Si la prise de possession met en cause unilatéralement l'immédiateté de l'être universel, l'exclusion de l'être pourrait aussi bien être vécue par l'exclu comme un accaparement de l'être par le premier. L'exclusion de l'être signifierait alors pour l'exclu non seulement qu'il n'est pas ce par quoi le premier se réalise comme conscience, mais en outre, que la possibilité de se réaliser lui-même comme telle lui est déniée. Hegel dit en effet que, dans l'exclusion, « l'exclu n'est pas en cela présent comme

¹³⁶ Dans la première *Philosophie de l'esprit*, Hegel s'exprime ainsi : « La chose, la détermination, n'est nullement considérée en tant que valeur, en tant que chose ; elle est, plutôt, entièrement anéantie, entièrement idéelle. Il n'y a plus que le fait que la chose est référée à moi, que je suis une conscience, que la chose a perdu son opposition vis-à-vis de moi » (*Première philosophie de l'esprit (Iéna 1803-1804)*, pp. 108-109 / pp. 217-218).

¹³⁷ Myriam BIENENSTOCK, *Politique du Jeune Hegel : Iéna 1801-1806*, Paris, PUF, 1992, p. 193.

¹³⁸ Andreas WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, p. 359, notre traduction.

¹³⁹ C'est aussi la façon dont Jacques Taminiaux semble interpréter ce passage. Voir Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, op. cit., p. 34, note du traducteur.

conscience effective, pas plus que [...] je ne me comporte envers une telle conscience » (223/219). Mais il y a plus. Quand Hegel ajoute que dans l'exclusion l'un prend à l'autre « ce qui pourrait devenir sa possession » (222/216) et que cette possession est précisément ce par quoi la conscience se réalise comme conscience de soi, on peut supposer que l'exclusion signifie aussi pour l'exclu que l'excluant lui ôte la possibilité de se réaliser comme il l'entend. Enfin, si la possession constitue « la possibilité durable, permanente, de [l']existence » (217/211), l'exclusion de l'être signifie la privation de la possibilité d'exister durablement. C'est peut-être parce que se joue ici quelque chose d'existential que la lutte devra être menée à mort.

1.5.3. Égalité et inégalité

« Ici le mouvement ne commence donc pas par le positif qui consiste à se savoir dans l'autre et à intuitionner par-là l'autonégation de l'autre ; bien plutôt il consiste, en opposition à cela, à ne pas se savoir en lui et bien plutôt à voir dans l'autre l'être-pour-soi de l'autre, *le sien*. Le syllogisme commence donc avec l'autonomie de l'être-pour-soi des extrêmes, ou avec ceci, que l'être-pour-soi est pour l'autre, qu'ils sont autonomes. » (224/218)

Le caractère problématique de la rencontre des consciences étrangères dans l'exclusion ne tient pas tant au fait que chacune est un être-pour-soi, mais plutôt à ceci que chacune est saturée de son être-pour-soi, qu'aucune n'est présente pour l'autre, ne se sait en lui. C'est contre cette satisfaction de chacun au-dedans de soi que s'élève le syllogisme de la lutte.

Certes, les deux consciences se savent en tant qu'êtres-pour-soi, mais du fait de l'exclusion, une inégalité traverse cette identité des consciences autonomes. En effet, l'exclu est bien pour-soi, mais il n'est pas pour l'autre, il ne compte pas pour l'autre, alors que cet autre est bien pour lui. Alors, l'exclu « lèse (*verletzt*) la possession de l'autre » (224/219). Dans cette « annihilation comme celle du désir », il vise à « se donner à soi son sentiment-de-soi (*Selbstgefühl*) » (224/219). Non pas un sentiment-de-soi « vide » comme celui qu'il obtiendrait en se réfléchissant dans la chose, mais le sentiment-de-soi qu'il cherche à obtenir en se réfléchissant dans un autre. Dans l'exclusion, l'exclu prend conscience qu'être-pour-soi n'est pas suffisant, que cet être-pour-soi doit lui-même être pris en considération par autrui. Cette considération, il espère la provoquer en « posant (*setzend*) son Soi dans un autre soi, dans le savoir d'un autre ». Ce faisant, il vise à obtenir « le se-savoir-de-l'autre (*das sich Wissen des Anderen*) » (224/219).

En prenant possession de la chose, l'excluant « se posait dans la chose sans maître » (225/219), sans volonté de porter atteinte à l'exclu. En revanche, l'exclu, quant à lui, vise l'excluant lui-même : il se pose « dans la chose possédée », détruisant par là non pas tant « la

forme propre de la chose, mais la forme du travail ou de l'agir de l'autre » (225/219). La lésion de l'exclu, désormais l'offenseur, ne rétablit pas l'égalité entre l'excluant et l'exclu. Surgit au contraire une « inégalité plus haute du poser de l'un dans l'être-pour-soi de l'autre ». L'offenseur « a sursumé l'être-pour-soi du premier » (225/220), il a imposé « le savoir qu'il a de lui-même au savoir que l'autre a de lui-même »¹⁴⁰. Alors que l'excluant posait une différence dans « l'être-là de l'autre », l'offenseur pose « une différence dans le *savoir* » (224/219) du premier. L'excluant s'en trouve « divisé *au-dedans de soi (in sich)* » : il ne pensait pas que l'exclusion de l'être serait, par l'exclu, vécue comme une exclusion « hors du savoir » (224/219). Il « accède à la conscience de ce qu'il faisait tout autre chose que ce qu'il *visait (meinte)* » (224/219), lui qui ne visait que la chose, et par elle, « la pure référence de son être à soi-même, à son être pour soi ingénu » (224-225/219).

1.5.4. Valoir pour l'autre comme absolu

L'inégalité entre l'offenseur et l'offensé doit être sursumée, « mais il faut nécessairement qu'elle soit déjà sursumée en-soi, et l'action des deux est seulement que ceci advient pour eux deux » (225/219). En effet, la « sursomption de l'exclusion est déjà survenue », puisque désormais « tous deux sont objets pour eux-mêmes, chacun est conscient de lui dans l'autre ». Mais précisément, chacun n'est conscient de soi en l'autre qu'en tant qu'il est nié, sursumé par l'autre. Or, « chacun *veut* valoir pour l'autre » (225/219). Chacun veut surmonter l'« inégalité entre son savoir de soi et le savoir que l'autre a de lui »¹⁴¹, chacun veut « faire en sorte que ce qu'il est pour-soi soit aussi pour l'autre »¹⁴². Intuitionner en l'autre son être-pour-soi subsumé n'est pas suffisant. Chacun veut valoir pour lui comme absolu : « Il faut que soit *posé l'être-pour-soi effectif comme tel [...]* ; *l'être-pour-soi* comme tel, c'est la volonté ; son effectivité a la signification d'être reconnue par l'autre, de valoir pour lui en tant qu'absolue » (226/220). C'est ce savoir de soi comme absolu que chacun veut voir posé dans la reconnaissance.

Identification et subsomption

Hegel accentue dans ces passages le rapport entre le syllogisme de l'amour et celui de la lutte. Contrairement à la figure de l'amour dans laquelle chacun a son essence en l'autre et se sait en lui de la même manière qu'il sait l'autre en soi, ici, chacun a son essence en soi-même et veut obtenir le « se-savoir-de-l'autre ». Pour cela, l'exclu « pose [dans la possession de

¹⁴⁰ Jacques TAMINIAUX, *Recoupements*, op. cit., p. 44.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, op. cit., p. 37, note du traducteur.

l'autre] son être pour soi exclu, son *mien* » (224/219). En ce que l'exclu pose son être-pour-soi en l'autre et vise par là à s'intuitionner en lui, il réplique en quelque sorte le mouvement qui caractérise l'*Erkennen*. Seulement, le contexte des consciences autonomes ne permet pas qu'une telle « stratégie "identitaire" »¹⁴³ aboutisse. Se poser immédiatement en l'autre pour s'y intuitionner comme tel alors que chacun a précisément son essence en soi-même revient ici à subsumer l'être-pour-soi de l'autre – là où l'amour est une subsumption par chacun de son être-pour-soi – de façon à valoir pour lui de façon absolue, exclusive – alors que l'amour se joue dans la réciprocité. Le cadre de l'amour est donc voué à imploser, n'étant pas suffisamment réflexif pour se poser entre des consciences qui ne savent pas immédiatement leur essence comme étant en partage. Judith Butler abonde en ce sens, bien qu'au sujet de la *Phénoménologie de l'esprit* : c'est parce que « [l]a conscience de soi cherche initialement à trouver son propre reflet dans l'autre conscience de soi » que « [l]a rencontre initiale avec l'Autre est ainsi un projet narcissique qui échoue à cause d'une incapacité à reconnaître la liberté de l'Autre »¹⁴⁴. En ce sens, poursuit-elle, « la lutte à mort est la continuation de la lutte érotique »¹⁴⁵.

Se poser immédiatement en l'autre pour s'y intuitionner comme absolu revient à supprimer l'être-pour-soi de l'autre et donc à rendre impossible la reconnaissance par lui d'un autre qui serait un autre que lui. Au contraire, les consciences doivent faire l'expérience de ce que l'être-pour-soi ne peut être reconnu que s'il se supprime lui-même en tant qu'être-autre. Comme le formule Ludwig Siep, « ce n'est que dans le renoncement à la totalité de la singularité excluante que réside la possibilité d'être accepté, confirmé, reconnu par d'autres – qui ont également renoncé à eux-mêmes »¹⁴⁶. C'est pourquoi « l'essence de la lutte est la "négation de l'altérité" »¹⁴⁷. Ou dit différemment, l'enjeu de la lutte est pour l'être-pour-soi d'accéder à sa vérité, à la conscience de soi comme être-pour-un-autre.

La lutte dans la première Philosophie de l'esprit

S'il ne peut y avoir d'*Erkennung* d'une volonté absolue en l'autre, il ne pourra y avoir qu'une *Anerkennung* entre volontés supprimées. Dans la première *Philosophie de l'esprit*, la forme intermédiaire entre l'*Erkennen* et l'*Anerkennen*, qui consiste à vouloir s'intuitionner immédiatement comme absolu dans un étranger, reçoit une figure autonome. Là encore, c'est

¹⁴³ Charlotte EPSTEIN et Thomas LINDEMANN, « Vers une reformulation antagonique de la lutte pour la reconnaissance », *Raisons politiques*, vol. 1, n° 61, 2016, p. 16.

¹⁴⁴ Judith BUTLER, *Sujets du désir*, *op. cit.*, p. 72 et 75.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 79.

¹⁴⁶ Ludwig SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, *op. cit.*, p. 108, notre traduction.

¹⁴⁷ Ludwig SIEP, « Mutual Recognition: Hegel and Beyond », *Social and Critical Theory*, vol. 11, 2011, p. 119, notre traduction.

l'usage des termes *Erkennen* et *Anerkennen* qui nous en indique la voie. Cette voie commence dans la famille où chacun, par l'amour, a sa conscience de soi en l'autre.

« Dans cette reconnaissance (*Erkennen*), chacun est immédiatement pour l'autre un être absolument singulier ; chacun se pose dans la conscience de l'autre, chacun supprime la singularité de l'autre, c'est-à-dire que chacun pose dans sa propre conscience l'autre pris comme une singularité absolue de la conscience. » (106-107/217)

Avoir sa conscience en l'autre signifie former une totalité. Mais parce que la totalité familiale n'est pas encore consciente d'elle-même comme telle, « [i]l est absolument nécessaire que la totalité à laquelle la conscience est parvenue dans la famille puisse se reconnaître dans une autre totalité de la conscience comme soi-même (*als sich selbst erkennt*) » (106/217). Telle est la « reconnaissance prise purement comme telle (*Anerkennen bloß als solches*) – prise comme acte-de-se-poser en tant que totalité singulière de la conscience dans une autre totalité singulière de la conscience » (108/217). Comme l'écrit très justement Andreas Wildt, la « reconnaissance prise purement comme telle » est cette forme hybride de la reconnaissance qui consiste en ceci que chacun cherche « à réaliser la reconnaissance de soi dans l'autre (*das Sich-Erkennen-im-Anderen*) sur laquelle est fondée la totalité familiale dans sa relation avec des étrangers »¹⁴⁸.

La conscience singulière qui s'émancipe de la totalité familiale doit elle-même devenir une totalité. C'est-à-dire que l'agrégat de déterminations qui définit la singularité doit devenir l'unité consciente, réfléchie de celles-ci. Devenir pour soi-même une totalité requiert, nous venons de le voir, la reconnaissance de l'autre. Ainsi, parce que « la conscience n'est [...] qu'en tant qu'elle est un acte-d'être-reconnu (*Anerkanntwerden*) par un autre » (113/221), « [c]haque singulier doit se poser en tant que totalité dans la conscience de l'autre » (110/219). Or, se poser en l'autre comme totalité, c'est vouloir sa mort en tant qu'autre conscience : « Je ne puis me reconnaître (*erkennen*) dans la conscience de l'autre comme cette totalité singulière que pour autant que je me pose dans sa conscience comme un [individu] singulier tel que je sois, dans mon acte-de-l'exclure, une totalité de l'acte d'exclure ; c'est-à-dire que pour autant que je vise sa mort » (110-111/220). Parce que le fait de se poser en l'autre comme totalité exclusive mène à la mort, « la reconnaissance (*anerkennen*) se supprime elle-même » (113/221). Aussi, la « reconnaissance prise purement comme telle » dont il vient d'être question, la « reconnaissance absolue (*absolute Anerkennen*) contient [...] immédiatement une contradiction absolue en elle-même » (111/220).

¹⁴⁸ Andreas WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, op. cit., p. 341, notre traduction.

Et pourtant, la conscience « n'existe [...] que dans la réalité morte » (113/221). Ou autrement dit, il faut que cette mort adviene. Il est donc « particulièrement nécessaire » que la conscience se pose dans une autre, et que par là, « chacun soit délogé de sa possession » (109/219). Ce n'est en effet que dans la lésion d'une de ses déterminations singulières que la conscience prend conscience d'elle-même comme d'une totalité, et ce n'est qu'en répondant de cette lésion qu'elle peut faire reconnaître cette totalité comme étant « sienne » :

« [O]n ne peut savoir si l'[individu] singulier comme tel est un être-doué-de-raison, une indifférence (*Indifferenz*) que dans la mesure où chaque singularité de sa possession et de son être est posée dans cette collision et dans la mesure où l'[individu] singulier se rapporte à elle en tant qu'elle est un tout. Ceci ne peut se montrer que dans la mesure où il engage toute son existence pour sa [propre] conservation, où il ne se partage absolument pas. Et la démonstration s'achève uniquement avec la mort. » (108/218)

Confronter la mort est donc indispensable : « chacun ne peut savoir de l'autre s'il est une totalité qu'en le forçant d'aller jusqu'à la mort ; et de même, chacun ne se démontre à soi-même comme étant une totalité pour-soi qu'en allant avec soi-même jusqu'à la mort. S'il s'arrête en lui-même en deçà de la mort, [...] il n'est pas absolument pour-soi ; il devient l'esclave de l'autre » (112/221). Mais en visant la mort de l'autre, la conscience se supprime elle-même comme totalité. Aussi la conscience doit-elle faire « cette réflexion de soi-même en soi-même » (113/221) que ce n'est qu'en tant que supprimée qu'elle peut être reconnue comme totalité :

« La totalité singulière ne peut elle-même exister qu'en tant qu'elle est une totalité singulière supprimée et ce n'est que de cette façon que cette totalité singulière peut être reconnue : être reconnu et être supprimé, c'est immédiatement la même chose. » (114/222)

Hegel précise que cette « reconnaissance réelle » à laquelle la totalité aspire ne peut s'effectuer par le biais du langage. « Le moyen-terme de leur reconnaissance doit être lui-même réel » (109/219), alors que « le langage n'est qu'un moyen-terme idéal » (108/218)¹⁴⁹. Que la conscience soit « réellement » une totalité, « aucun ne peut le démontrer à l'autre par des paroles, des assurances, des menaces ou des promesses » (109/219). Comme l'observe Jacques Derrida, le langage peut tout au plus servir à « édulcorer ou cicatriser la lésion, pour faire oublier que le milieu du carnage n'est pas idéal mais "effectif" »¹⁵⁰. Précisément, la suppression réelle de la conscience dans la mort doit être reprise de façon idéale pour dépasser la « contradiction absolue » de la reconnaissance sans dessaisissement. Par cette reprise idéale, ainsi que le formule Quentin Person, « [c]haque conscience, réalisant la contradiction absolue de ses

¹⁴⁹ Dans le langage, « l'identité entre la conscience et le monde reste formelle » (*La première philosophie de l'esprit (Iéna 1803-1804)*, p. 30, note du traducteur).

¹⁵⁰ Jacques DERRIDA, *Glas*, op. cit., p. 158.

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 »¹⁵¹.

Dans ce texte, l'*Erkennen* est à la singularité ce que l'*Anerkennen* est à la totalité. La contradiction de la reconnaissance absolue – comme *Erkennung* de la totalité – se résout dans la forme réflexive de l'*Anerkennung* comme reconnaissance de la totalité supprimée. Puisque ce n'est qu'en tant que supprimée que « la singularité est absolument sauvée » (115/222), la conscience singulière supprimée est une conscience universelle. Elle est l'esprit d'un peuple :

« Cette *conscience absolue* est donc un être-supprimé des consciences prises comme singulières – un être-supprimé qui, en même temps, est le mouvement éternel de l'acte-de-devenir-soi-même dans un autre et l'acte-de-devenir-soi-même-autre en soi-même. C'est la conscience universelle, subsistante [...]. C'est la *substance absolue*. » (116/223)

Se reconnaissant dans le peuple, le singulier « est un être éthique » (117/223). Dans le peuple, « [l']individu singulier [ne doit pas seulement] livrer une partie de sa liberté, mais la totalité [de sa liberté]. Sa liberté singulière n'est que son entêtement – sa mort » (117/223). Comme l'observe Guy Planty-Bonjour, « [l']existence vraiment humaine est une conscience existante de la mort, ou une mort consciente de soi »¹⁵². D'où la nécessité de la mort réelle dans la lutte. En 1805-1806, le thème de la mort est traité de manière sensiblement différente.

1.5.5. La mort

Le mouvement reprend du côté de l'excluant qui est désormais « le provoqué, le tendu » parce qu'« un être-pour-soi étranger s'est posé dans le sien » (226/220). Ce que l'excluant vise désormais c'est « non plus à établir son être-là, mais son savoir de soi, c'est-à-dire à être *reconnu (anerkannt zu werden)* » (226/220). Parce que l'offenseur s'est mépris sur sa volonté, l'excluant est offensé dans son sentiment-de-soi¹⁵³ et entend rétablir cela même. Ainsi,

« Il faut que soit *posé l'être-pour-soi effectif comme tel*, non en tant que forme de la chose, car celle-ci n'avait rien de durable, ni par la parole ; car le *savoir* est effectif ; *l'être-pour-soi* comme tel, c'est la volonté ; son effectivité a la signification d'être reconnue par l'autre, de valoir pour lui en tant qu'absolue. – Mais pour que l'être-pour-soi vaille comme absolu, il doit nécessairement s'exhiber soi-même [en tant qu'] absolu, en tant que volonté, c'est-à-dire comme un être-pour-soi tel que pour lui ce n'est plus son être-là, ce qu'il avait comme possession, qui vaut, mais bien *cet être-pour-soi qui est sien et qui est su* ; [et] dont l'être a la pure signification du savoir de soi et accède ainsi à l'existence. » (226/220)

¹⁵¹ Quentin PERSON, « Reconnaissance et dessaisissement de soi », *Mosaïque*, n° 7, décembre 2011, p. 29.

¹⁵² Guy PLANTY-BONJOUR, *Le projet hégélien*, Paris, Vrin, 1993, p. 20.

¹⁵³ Ludwig SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, *op. cit.*, p. 105, notre traduction.

Exhiber son être-pour-soi comme absolu revient pour la conscience à montrer qu'elle est plus que son attachement à la facticité de son existence. Cela, elle ne peut le prouver que par l'« orientation de la volonté sur soi-même, sur l'extrême de sa singularité » (226/221). Ce retour sur soi est « la sursomption accomplie par soi de l'être-là » dans laquelle l'individu démontre non seulement que la possession ne lui est plus essentielle, mais que ne l'est plus non plus l'« être-là propre immédiat », son propre corps. Sursumer son « être-là [...] sien le plus propre » revient ainsi à risquer sa vie : « À lui comme conscience il semble qu'il vise la *mort* d'un autre, mais il vise la sienne propre, [c'est un] suicide en tant qu'il s'expose au *danger* » (226/221).

Comme être-là sursumé, l'être-pour-soi s'exhibe comme pure volonté. La volonté se retrouve elle-même dans cette finitude sursumée et doit revenir en soi à partir de cet être-autre. Or, pour que la volonté puisse se défaire du caractère excluant de sa singularité comme l'exige le mouvement de la reconnaissance, il faut que ce retour en soi soit médiatisé par l'être-autre de l'autre. Cette réflexivité advient lorsque l'individu, en intuitionnant « son être-là extérieur sursumé », cet être-là qui « est le sien le plus propre », intuitionne par la même l'« être sursumé de cet étranger » et le « transforme [...] en celui de son être-pour-soi le plus propre ; parce qu'il est raison » (226/221). Dans la mesure où chacun fait de l'être-là sursumé de l'autre l'être-là sursumé de son propre être-pour-soi, chacun contemple son être-pour-soi en l'autre. Ainsi se trouve sursumé l'être-pour-soi comme être-autre excluant. La singularité médiatisée par la subsomption de l'être-autre est introduite dans l'élément de l'universel.

Erkennen et Anerkennen

Le « combat à vie et à mort » (227/221) montre que la reconnaissance ne s'obtient que par la sursomption par chacun de son être-là – donc dans le renoncement à sa finitude –, et par la réflexion de chacun dans l'être-là sursumé de l'autre – donc dans le renoncement à sa singularité excluante. Ce dépassement de la naturalité de la conscience marque le véritable commencement de sa vie spirituelle. Contrairement à l'amour, le renoncement à soi dans la lutte a un coût narcissique très élevé. Ce que la conscience y gagne cependant, comme l'écrit Ludwig Siep, c'est « une nouvelle “existence” [...] qui n'existe que dans le “devenir-reconnu (*Anerkanntwerden*)” comme se renonçant à soi »¹⁵⁴. Désormais l'autonomie de la conscience, sa « capacité à répondre de soi (*Selbstständigkeit*) », est « conditionnée par la présence de l'autre »¹⁵⁵. Loin de se perdre dans la réflexivité de son identité, la conscience y trouve sa vérité.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 107.

¹⁵⁵ Gaëlle DEMELEMESTRE, « La charge affective de la non-reconnaissance dans la dialectique hégélienne du maître et du serviteur », *Raisons politiques*, vol. 1, n° 61, 2016, p. 55.

L'*Erkennung*, l'intuition de soi en l'autre comme être-pour-soi subsumé, trouve dans la subsomption à même soi de l'être-pour-soi comme être-autre la négation qui lui manquait pour devenir *Anerkennung*. Tandis que dans l'*Erkennung*, chacun se reconnaît en l'autre comme être-pour-un-autre, à travers l'autosubsumption de l'être-pour-soi, dans l'*Anerkennung*, chacun se reconnaît en l'autre comme être-pour-soi, à travers l'autosubsumption de l'être-autre. Le savoir que les consciences ont leur essence en l'autre est désormais médiatisé par la volonté de chacun.

Le savoir de la volonté

L'issue de la lutte, la « restauration (*wiederherstellen*) est [pour chacun] l'assomption de son être-là dans l'abstraction du savoir » (226/221). Au seuil de la lutte, « chacun se *sait* pour soi » (226/220), mais ce savoir de l'être-pour-soi comme singularité excluante n'est pas encore un savoir de la volonté. Au contraire, « la volonté qui sait doit être remplie », doit devenir un savoir d'elle-même en tant qu'être-pour-un-autre. C'est ce qui advient dans la lutte où « [I]a *ruse* est le savoir, l'être-*au-dedans-de-soi* » (226/221) : dans la lutte, chacun accède au savoir de soi de la volonté en tant que mouvement de l'être qui se sépare de soi et revient à soi à partir de son être-autre. Le savoir de soi de la volonté est un savoir de la réflexivité de la volonté, un savoir qui est inséparable de la prise en compte de l'altérité.

« De [ce combat] chacun émerge [de telle sorte] qu'il a vu l'autre en tant que Soi pur – et c'est un *savoir de la volonté* ; et de telle sorte que la volonté d'un chacun sait, c'est-à-dire qu'elle est complètement réfléchie au-dedans de soi dans son unité pure. » (227/221)

Le savoir de la volonté est un savoir dans lequel intelligence et volonté sont réconciliées. La volonté qui sait, sait « l'être comme n'étant pas un étranger » (227/221), sait l'être comme étant l'essence que les consciences ont en partage. « [C]ette volonté qui sait est *universelle* », et, en tant que telle, « est l'être-reconnu (*das Anerkanntsein*) », ce milieu de la reconnaissance réciproque des volontés singulières supprimées en tant que singularités excluantes.

La singularité devenue universelle définit « la *personne* ». À son premier degré, la personne se réalise dans le droit dans lequel la volonté singulière reconnaît dans la volonté universelle son effectivité. Mais cette reconnaissance n'est encore qu'extérieure et abstraite. Ce n'est que dans la forme achevée de l'être-reconnu, la « vie éthique (*Sittlichkeit*) en général », que la reconnaissance du singulier et de l'universel atteint la réflexivité. Dans l'éthicité, « [I]a volonté des singuliers est la volonté universelle, et la volonté universelle est singulière » (227/222).

1.6. La lutte pour la reconnaissance

1.6.1. Reconnaissance et honneur

La lutte à mort est une lutte pour la reconnaissance en un double sens. D'une part, parce que chacune des parties y vise à être reconnue par l'autre comme être-pour-soi, de l'autre, parce qu'en élevant cette volonté à travers la conscience de la mort jusqu'à la réflexivité, les parties réalisent le télos profond de la lutte : la reconnaissance réciproque.

La lutte pour la reconnaissance est souvent décrite comme une lutte pour l'honneur. Dans l'*Esthétique*, Hegel explique que « [l]a mesure de l'honneur n'est [...] pas dans ce qu'est l'individu en lui-même, mais dans ce qu'il s'imagine être »¹⁵⁶. C'est dans cette « *idée de soi-même* » que l'individu a sa valeur. Cette valeur dépend, d'une part, de l'investissement de l'individu dans des objets dans lesquels il « se voit lui-même tout entier » et, d'autre part, de « l'opinion des autres qui doivent reconnaître le mien comme je dois reconnaître le leur »¹⁵⁷. Parce qu'il est fonction de la confirmation d'autrui, l'honneur « est essentiellement susceptible ». L'honneur est blessé quand, à travers l'objet visé, est atteinte « ma personnalité qui a identifié cet objet avec elle »¹⁵⁸. Une telle lésion est « quelque chose d'infini en soi, et demande une réparation du même genre »¹⁵⁹. Si l'honneur combat, c'est donc « uniquement pour se faire reconnaître, pour garantir l'inviolabilité de la personne individuelle »¹⁶⁰. Comme le fait remarquer Ludwig Siep, l'honneur chez Hegel nomme cette tension que constituent, d'une part, la relation affirmative à soi à travers l'objet qui requiert l'exclusion de l'autre et, d'autre part, la volonté de se faire reconnaître par lui comme totalité¹⁶¹.

Andreas Wildt suggère que dans les deux philosophies de l'esprit, la lutte pour la reconnaissance peut être qualifiée de lutte pour l'honneur dans la mesure où, tant en 1803-1804 qu'en 1805-1806, il est question d'« affirmation de soi de l'identité du Moi »¹⁶². Dans la première *Philosophie de l'esprit*, la lutte est explicitement liée à l'honneur. La lésion d'une des singularités de l'individu est décrite comme étant « infinie », un « outrage absolu, un outrage à lui pris comme un tout, un outrage à son honneur », de sorte que la lutte est elle-même

¹⁵⁶ *Esthétique*, t. I, p. 689 / *Werke*, Band 14, p. 177.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 693 et 691 / p. 181 et 180.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 692 / p. 180.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 684 / p. 171.

¹⁶¹ Ludwig SIEP, « The struggle for recognition », dans John O'NEILL (ed.), *Hegel's dialectics of desire and recognition*, Albany, State University of New York Press, 1996, p. 285.

¹⁶² Andreas WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, op. cit., p. 324, notre traduction.

déterminée comme « une lutte pour le tout »¹⁶³. Ce qui est en jeu pour la conscience dans cette « lutte de pur prestige »¹⁶⁴ est son identification à l'ensemble de ses déterminations. Autrement dit, suggère Andreas Wildt, c'est moins pour l'autre que pour elle-même que la conscience vise à acquérir une existence propre¹⁶⁵. Dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, la lutte est qualifiée par Ludwig Siep de « duel pour l'honneur »¹⁶⁶. Andreas Wildt spécifie qu'il s'agit moins ici pour la conscience de s'identifier positivement à elle-même que de prouver à l'autre sa capacité à s'identifier à soi¹⁶⁷. Dans les deux cas, en tant qu'elle vise à asseoir l'identité à soi du Moi, la lutte est un processus d'individuation, donc de différenciation par rapport à l'autre, qui se résout dans la subsumption de la différence à l'autre.

Dans ces deux textes également, la lutte pour la reconnaissance est liée à la « problématique familiale »¹⁶⁸. Quel est le statut de cette problématique pour la lutte en 1805-1806 ? Est-il question, comme le suggère Henry S. Harris, d'une lutte entre familles étendues, entre tribus, parce que ce n'est que de ce collectif que peut advenir un peuple¹⁶⁹ ? Ou comme le défend Jacques Derrida, d'une lutte entre totalités comprises comme « individu-famille »¹⁷⁰, parce que ce n'est que dans une telle totalité que la conscience de soi trouve son fondement ? Ou, comme le soutient Guy Planty-Bonjour, d'une lutte entre chefs de famille, ces représentants de la conscience de soi comprise comme totalité¹⁷¹ ? Ou encore, comme l'affirme Ludwig Siep, d'une lutte qui dépasse ce cadre et se concentre sur l'honneur de l'individu¹⁷² ? On voit, dans le texte de 1805-1806, s'opérer un glissement depuis la totalité familiale jusqu'à l'individu singulier qui défend son honneur contre un étranger. Ce glissement consiste en ceci que la conscience de soi qui naît de la totalité familiale entend se réfléchir comme totalité dans un individu étranger. La lutte oppose l'identité qui s'acquiert dans l'unité familiale et la différence

¹⁶³ *La première philosophie de l'esprit (Iéna 1803-1804)*, pp. 107-108 / p. 217.

¹⁶⁴ Guy PLANTY-BONJOUR, *Le projet hégélien*, op. cit., p. 18.

¹⁶⁵ Andreas WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, op. cit., p. 339.

¹⁶⁶ Ludwig SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, op. cit., p. 104, notre traduction. On remarquera que ce n'est que bien plus loin dans le texte que l'honneur est explicitement associé à l'état de nature.

¹⁶⁷ Andreas WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, op. cit., p. 358.

¹⁶⁸ Jacques DERRIDA, *Glas*, op. cit., p. 153. Pour Jacques Derrida, seule la première l'est.

¹⁶⁹ « Empiriquement, ce n'est jamais une expérience strictement individuelle ; car dans la genèse de la société politique, ce n'est pas le foyer familial nucléaire, mais le foyer familial ou tribal étendu qui s'unit à d'autres semblables dans le Volk » (Henry S. HARRIS, « The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts », dans John O'NEILL (ed.), *Hegel's dialectics of desire and recognition*, op. cit., p. 246, notre traduction).

¹⁷⁰ Jacques DERRIDA, *Glas*, op. cit., p. 154.

¹⁷¹ *La première philosophie de l'esprit (Iéna 1803-1804)*, p. 40, note du traducteur.

¹⁷² « Le développement ultérieur de la théorie de la lutte dans les écrits de Iéna ne fait pas référence au domaine de la famille mais se rattache au développement de la lutte pour l'honneur par la personne » (Ludwig SIEP, « The struggle for recognition », loc. cit., p. 275, notre traduction).

qui sépare les unes des autres les consciences de soi à l'état de nature. Elle est individuelle parce qu'elle est collective et inversement. C'est en cela qu'elle est l'acte fondateur de l'être-reconnu.

1.6.2. Conditions de l'avènement de l'être-reconnu

À quelles conditions cette lutte pour la reconnaissance de soi par l'autre débouche-t-elle sur la reconnaissance de soi dans l'autre ? Comment se fait-il que la volonté d'affirmation de soi se mue en réflexion sur soi plutôt qu'en destruction de l'autre ? En tant que l'excluant veut subsumer l'être-pour-soi de l'autre, « il semble qu'il vise la *mort* d'un autre », mais en tant qu'il finit par subsumer son propre être-là, « il vise la sienne propre, [c'est un] suicide en tant qu'il s'expose au *danger* » (226/221). Déjà ici, Hegel renonce au « romantisme de la mise à mort »¹⁷³ très présent dans la première *Philosophie de l'esprit*. Il suffit, pour que la reconnaissance advienne, que chacun soit prêt à risquer sa vie, soit disposé à mourir pour être reconnu. Ce qui compte, c'est que l'effectivité de la subsumption de l'être-là soit comprise comme l'idéalité de la mort du singulier. L'exposition au danger signifie dès lors que « [l]a mort [...] qui réellement peut se produire dans la lutte, ne doit pas se produire effectivement »¹⁷⁴, pour la simple raison que la vie est la condition minimale de la reconnaissance. Dans l'*Encyclopédie*, Hegel précise en effet que dans ce « combat où il y va de la vie et de la mort ; chacune des deux consciences de soi met *en danger* la vie de l'autre et s'y expose elle-même, mais seulement en tant que c'est : *en danger*, car, tout autant, chacune est dirigée vers la conservation de sa vie, en tant que celle-ci est l'être-là de la liberté »¹⁷⁵. Sont donc exclues, outre le suicide effectif, symétrique ou non des consciences, la destruction de l'une par l'autre, de même que leur destruction mutuelle. Aucune de ces possibilités ne réalise le télos de la reconnaissance réciproque :

« La preuve *absolue* de la liberté, dans le combat pour la reconnaissance, est la mort. Déjà en s'engageant dans le danger de la *mort*, les combattants posent l'être naturel qui est le leur de part et d'autre comme quelque chose de négatif – ils prouvent qu'ils le regardent comme du néant. Mais, par la mort, la naturalité est niée en fait, et, par là, en même temps, sa contradiction avec le spirituel, avec le Moi, est résolue. Cette résolution, pourtant, n'est qu'une résolution totalement *abstraite*, seulement d'un genre *négatif*, non d'un genre *positif*. Car si, des deux êtres qui combattent l'un avec l'autre en vue de leur reconnaissance réciproque, même seulement l'un périt, aucune reconnaissance ne se produit – le survivant existe aussi peu que le mort comme un être reconnu. Par conséquent, la mort fait naître cette nouvelle et plus grande

¹⁷³ Guy PLANTY-BONJOUR, *Le projet hégélien*, op. cit., p. 81. Guy Planty-Bonjour défend que ce n'est qu'à partir de la *Phénoménologie de l'esprit* que Hegel renonce à la mise à mort effective des consciences dans la lutte.

¹⁷⁴ Graziella DURANTE, « La *Gewalt* de la reconnaissance », loc. cit., p. 160.

¹⁷⁵ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 432.

contradiction, que ceux qui ont prouvé à travers le combat leur liberté intérieure ne sont, néanmoins, arrivés à aucun être-là reconnu de leur liberté. »¹⁷⁶

Outre la vie des consciences, la symétrie de la disposition à mourir pour être reconnu est nécessaire à la réalisation de la reconnaissance. Cette symétrie marque l'égal retour sur soi des consciences face à la « contradiction absolue » d'une reconnaissance sans dessaisissement. Il est certain que l'avènement de la reconnaissance réciproque est mû par la nécessité du concept selon laquelle « l'homme est nécessairement reconnu et est nécessairement reconnaissant » (221/215). De même, si l'individu fait de l'être-là sursumé de l'autre son « être-pour-soi le plus propre », c'est « parce qu'il est raison » (226/221). Mais dire que l'autoréflexion serait le fruit d'une nécessité logique et non d'un geste éthique serait oublier que logique et éthique sont inséparables dans le mouvement du concept.

La Phénoménologie de l'esprit

La *Phénoménologie de l'esprit* traite du cas de l'inégalité face à la mort des deux parties en lutte. La finalité de la lutte, proche de celle que l'on retrouve en 1805-1806, est le dépassement de la certitude immédiate que la conscience de soi a de sa propre vérité. La conscience accède au savoir de sa vérité à travers la reconnaissance qui a ici pour moteur le désir. Dès le départ, « pour la conscience de soi il y a (*es ist*) une autre conscience de soi » (I, 155/146). Dans ce face à face, « ces consciences ne sont pas encore présentées réciproquement chacune comme pur être-pour-soi, c'est-à-dire conscience de soi. Chacune est bien certaine de soi-même, mais non de l'autre ; et ainsi sa propre certitude de soi n'a encore aucune vérité » (158/148). La conscience, ingénue identité à elle-même, refuse l'irruption de cette autre conscience qui met à mal l'immédiateté de sa certitude d'elle-même. Elle pense pouvoir restaurer cette certitude en procédant à « la suppression de cet autre qui se présente à elle comme vie indépendante ; elle est désir » (152/143). En sa première occurrence, le désir est suppression de l'autre comme objet. Mais dans cette suppression, la conscience réalise qu'elle se supprime en fait elle-même. Elle prend conscience qu'elle est conditionnée par cet autre qu'elle nie, que cet autre est son autre. Cet autre lui apparaît dès lors comme « l'essence du désir » (153/143). En sa deuxième occurrence, le désir est désir d'une autre conscience, désir du désir de l'autre, désir d'être reconnu par lui. Or, cette reconnaissance exige que l'autre procède à un dessaisissement de soi :

¹⁷⁶ *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III, § 432, add.

« En vertu de l'indépendance de l'objet, la conscience de soi peut donc parvenir à sa satisfaction, seulement quand cet objet lui-même accomplit en lui la négation ; et il doit accomplir en soi cette négation de soi-même, car il est en soi le négatif et doit être pour l'Autre ce qu'il est. » (153/144)

Par la « pure abstraction de l'être-pour-soi » (158/148), la subsumption de l'être-là, la conscience de soi montre qu'elle vaut plus que la facticité de son existence. C'est seulement par cette suppression de soi par l'autre que la première conscience « parvient à avoir l'unité de soi-même dans son être-autre » (154/145). En se réfléchissant en l'autre, elle intuitionne en lui son « être-autre, comme pur être-pour-soi ou comme absolue négation » (159/149). Par là, elle est reconnue comme conscience de soi : « [l]a conscience de soi atteint sa satisfaction seulement dans une autre conscience de soi » (153/144). Encore faut-il qu'elle procède elle-même à cette même suppression pour que la reconnaissance soit posée dans la réciprocité :

« Le mouvement 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 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. » (156-157/146-147)

Par cette réciprocité, « [c]haque extrême est à l'autre le moyen-terme à l'aide duquel il entre en rapport avec soi-même et se rassemble avec soi ; et chacun est à soi-même et à l'autre une essence immédiate qui est pour soi, mais qui, en même temps, est pour soi seulement à travers cette médiation. Ils se *reconnaissent* comme se *reconnaissant réciproquement* (*Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend*) » (157/147).

La tension réside ici en ceci que cette reconnaissance s'achève dans l'anéantissement réciproque. Si l'abstraction de l'être-pour-soi revient à montrer que la conscience n'est pas attachée à la vie, chacune, en s'exposant à la mort, provoque aussi celle de l'autre. La naturalité de la vie est certes niée dans la mort réciproque, « mais cette certitude n'est pas pour ceux mêmes qui soutenaient cette lutte » (160/149). Ou autrement dit, « la mort supprime précisément la vérité qui devait en sortir ». L'aporie se résout par le fait que « la conscience de soi apprend que la Vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi » (160/150). Alors, le processus de la conscience se dédouble : « d'une part le moment selon lequel elle est un pur être-pour-soi, c'est-à-dire le moment de la négativité, et d'autre part le moment selon lequel elle est comme une chose, c'est-à-dire le moment de l'autonomie »¹⁷⁷. Ces deux moments deviennent « deux figures opposées de la conscience » (161/150), dont « l'un des extrêmes est seulement ce qui est reconnu, l'autre seulement ce qui reconnaît » (158/147).

¹⁷⁷ Franck FISCHBACH, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, PUF, 1999, p. 76.

Le maître, qui a opéré sur lui-même la « pure abstraction de l'être-pour-soi », est bien reconnu par l'esclave mais ne peut reconnaître en lui son autre, puisque ce dernier est encore attaché à la supériorité de la vie. Au contraire, il faut plutôt considérer que « la *vérité* de la conscience indépendante est la conscience *servile* » (163/152). L'esclave est une conscience de soi qui a son être-pour-soi non pas en l'autre mais dans l'être-là, dans la chose qui le sépare du maître. En ressentant dans l'angoisse face au maître « la peur de la mort, le maître absolu » (164/153), il fait l'expérience qu'il a en lui-même son être-pour-soi. Le chemin de l'affirmation de l'être-pour-soi comme subsomption de l'être-là se poursuit dans le service, compris comme abnégation, et s'achève dans le travail, compris comme formation (*Bildung*). L'esclave ne supprime pas la chose dans la jouissance comme le maître. Au contraire, il l'élabore par le travail qui est « désir *réfréné*, disparition *retardée* » (165/153). Dans le travail, la conscience de soi donne à l'objet sa propre forme et devient par là pour elle-même un être-pour-soi.

« Dans le maître, la conscience servile a l'être-pour-soi, comme *un autre*, ou il est seulement pour elle ; dans la peur l'être pour soi est *en elle-même* ; dans la formation l'être pour soi devient *son propre* être pour elle, et elle parvient à la conscience d'être elle-même en soi et pour soi. » (165/154)

La lutte elle-même ne produit aucune reconnaissance véritable. L'opération (*Tat*) de la reconnaissance devra se poursuivre dans la *Sittlichkeit* grecque, dans l'état de droit romain et dans le pardon. Comme l'observe Emmanuel Renault, « seule l'action (*handlung*) morale soutenue par une conviction morale, elle-même relaxée par un discours, pourra y parvenir »¹⁷⁸.

Le Système de la vie éthique

On trouve, dans le *Système de la vie éthique*, le motif de l'inégalité des consciences face à la mort. Ici, Hegel fait du rapport de domination et de servitude un rapport naturel qui dépend d'un « pouvoir de vivre inégal (*ungleicher Macht des Lebens*) » (139/28) des individus. Parce qu'il fait un avec la vie, « l'individu est [...] un *vivant* formel, et il est reconnu (*anerkannt*) comme tel » (138/28)¹⁷⁹. Dans l'immédiateté de l'intersubjectivité, ce « reconnaître formel, privé de rapport (*verhältnislose Anerkennen*) », les individus se tiennent face à face « mais avec un pouvoir de vivre inégal ; l'un est donc pour l'autre le pouvoir (*Macht*) ou la puissance

¹⁷⁸ Emmanuel RENAULT, « Identité et reconnaissance chez Hegel », *loc. cit.*, p. 183.

¹⁷⁹ La vie est, d'une part, « l'absolument formel », l'« unité vide des déterminités singulières » et, d'autre part, « la subjectivité absolue, ou le concept absolu ». Ainsi, la reconnaissance formelle concerne l'individu d'une part comme être-vivant formel, mais aussi « comme concept absolu, [...] en tant qu'être libre, en tant que possibilité d'être le contraire de soi-même par rapport à une détermination ». Sous ce deuxième aspect, l'individu « est la personne » (*Système de la vie éthique*, p. 138 / p. 28).

(Potenz) ; il est l'indifférence en tant que l'autre est dans la différence » (139/28). Seul le maître est « l'indifférence des déterminités », l'affirmation de la vie qui n'est attachée à aucun contenu.

« Ce rapport, à savoir que l'individu indifférent et libre est l'individu puissant, à l'encontre du différent, est le rapport *de la domination et de la servitude*. Ce rapport est immédiatement et absolument posé avec l'inégalité du pouvoir de la vie (*Ungleichheit der Macht des Lebens*) [...]. » (139/29)

Pour Gérard Lebrun, cette reconnaissance privée de rapport est « un état dans lequel chaque vivant, fort de sa souveraineté spontanée, regarde simplement autrui comme celui qui est exclu de sa sphère »¹⁸⁰. La reconnaissance sans rapport, donc sans relation, est une reconnaissance sans égalité : « sans relation (*Beziehung*) ils ne peuvent être l'un à côté de l'autre » (152/40). L'égalité n'est d'abord qu'une abstraction de la pensée. « Dans la réalité par contre est posée l'inégalité de la vie, et par là le rapport [de domination] et de servitude » (139-140/29). Aussi, quand la « puissance de vivre » est seule à régner, « la seule "relation" qui s'impose naturellement est celle de domination/servitude »¹⁸¹. L'égalité n'acquiert d'effectivité que dans le combat pour l'honneur. « Par l'honneur, le singulier devient un tout et quelque chose de personnel, et la négation qui porte apparemment sur des singuliers seuls est la lésion du tout, et ainsi s'introduit le combat de la personne totale contre la personne totale » (153/42). Ce combat n'est ni juste ni injuste ou plutôt, « 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 jeu » (153/42). L'égalité du danger subsume la différence entre le subsumant et le subsumé dans une égalité dans laquelle chacun occupe à la fois la place de l'indifférence et de la différence, du lésant et du lésé. Parce que cette égalité est absolue, l'indifférence ne peut être sauvée que par la négation absolue et réciproque des opposés, à savoir par la mort. Et « c'est précisément par l'être-absolu de la négation qu'est affirmée avec force le contraire de l'assujettissement, la liberté » (154/42). Au contraire, si la négation est inégale, le combat se transforme en oppression :

« [C]ette inégalité est *oppression* et lorsqu'elle se développe jusqu'à la négation, elle est meurtre. L'oppression et le meurtre ne sont pas à confondre avec le rapport de domination et avec le combat ; la véritable oppression injuste est attaque personnelle et lésion telle que par elle tout combat est simplement supprimé, et qu'il est impossible à l'autre de se prémunir et ainsi de poser le combat. » (154/42)

Si l'égalité dans la mort dépasse le rapport de domination et de servitude, c'est parce que le pouvoir de vivre s'y manifeste comme disposition à mourir pour sauver un honneur blessé.

¹⁸⁰ Gérard LEBRUN, *L'envers de la dialectique*, op. cit., p. 79.

¹⁸¹ *Ibidem*.

1.6.3. Violence première et violence seconde

Le thème de la domination dans la lutte est bien plus accentué dans le *Système de la vie éthique* et dans la *Phénoménologie de l'esprit* qu'il ne l'est dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*. En 1805-1806, Hegel y fait référence en note – « Violence, domination et service » – au moment où est décrit le face à face dans lequel chacun « intuitionne [en l'autre] son être-là extérieur sursumé » (226/221). L'ellipse du texte à cet endroit ne peut être comprise qu'en référence à ces autres écrits. C'est par ce détour également que peut être approfondie la thématique de la violence. Nous avons vu en effet que la violence à l'état de nature est d'abord une violence faite au concept, en tant que rapport d'indifférence entre totalités exclusives. Ensuite, dans sa forme relationnelle, la violence est une relation d'exclusion entre des entités repliées sur elles-mêmes. Le rapport d'indifférence n'est d'ailleurs élevé à la relation d'exclusion qu'une fois que l'exclusion est perçue comme violence. Dans la lutte, la violence d'exclusion est niée par la violence de domination. La domination nomme la violence qu'exercent les consciences en voulant poser en l'autre leur être-pour-soi. Or, pour que la reconnaissance découle de ce redoublement de la violence, cette deuxième forme relationnelle de la violence ne peut être une simple réplique à la première. La vengeance chez Hegel ne produit rien si elle demeure enserrée dans la stricte répétition. Justement, la violence de domination se distingue de la violence d'exclusion dans la mesure où elle est intérieurement déterminée comme renversement, tandis que la première ne l'est qu'extérieurement¹⁸². Alors que l'exclusion de l'exclu par l'excluant se retourne en offense de l'exclu sur l'excluant, dans la lutte, au contraire, la domination exercée sur l'autre se renverse en domination sur soi quand chacun prend conscience de la contradiction de son vouloir. La violence de domination convoque ainsi une intériorité que la violence d'exclusion ignore et qui précisément permet de renverser la violence en reconnaissance. Plus réflexive que la première, la violence de domination supprime dans son propre redoublement la violence dans la relation. Le droit ne peut se fonder que sur cette négativité violente, sur la violence qui se nie elle-même comme violence dans la violence. Il gardera lui-même cependant quelque chose de cette domination violente quand il s'emploiera à nier la violence des individus dans l'être-reconnu.

¹⁸² Ces deux formes relationnelles de la violence correspondent à la distinction établie par Claire Pagès entre la violence de la « séparation du complémentaire » (Claire PAGÈS, *Hegel & Freud, op. cit.*, p. 313), calquée sur le modèle de la séparation des électricités positive et négative tel qu'on le retrouve développé dans la *Philosophie de la nature* de l'*Encyclopédie*, et la violence comme « exercice extérieur de la puissance » (*ibid.*, p. 312), telle qu'elle apparaît décrite dans la *Doctrine du concept* de la *Science de la logique*. La première se caractérise par « la suppression ou l'isolement de déterminations essentielles les unes aux autres, soit le retranchement imposé d'une partie de soi », la seconde par « l'imposition de déterminations, soit l'ajout forcé ou contraint » (*ibid.*, p. 313).

2. L'esprit effectif

2.1. Être-reconnu

Le premier acte de la tragédie de la reconnaissance s'achève sur l'être-reconnu (*Anerkanntsein*) comme résultat de la dialectique de l'amour et de la lutte. Si dans l'amour prime l'unité et dans la lutte la distance, le droit, comme première forme de l'être-reconnu, sera la distance qui relie. Le développement de l'*Anerkennung*, comprise comme reconnaissance réciproque des volontés singulières supprimées, est au cœur du chapitre suivant intitulé « L'esprit effectif ». Il ne s'agit plus, dans ce chapitre, de thématiser la façon dont la conscience s'arrache à la naturalité pour accéder à l'universel. C'est bien plutôt de la réalisation effective de l'universel comme tel dont il est question. Cette effectuation de l'universel exige dans un premier temps pour la volonté singulière de « se produire en tant que sursumée dans l'élément de l'être-reconnu universel » (228/223). À son tour, cette production de soi de la volonté s'accomplit à travers un nouvel acte de la tragédie qui cette fois se déroule sur le terrain du droit : la dialectique du crime et du châtement.

Le droit a pour concept la liberté. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel écrit :

« Le terrain du droit est, de manière générale, le spirituel, et sa situation et son point de départ plus précis sont la volonté qui est libre, si bien que la liberté constitue sa substance et sa destination et que le système du droit est le règne de la liberté effectuée, le monde de l'esprit produit à partir de l'esprit lui-même, en tant que seconde nature. »¹⁸³

D'une part, la liberté est la substance du droit. C'est dans le droit que la liberté atteint sa réalité objective, le droit étant « l'être-là du concept absolu, de la liberté consciente de soi »¹⁸⁴. Le droit réalise la liberté de l'homme dans la reconnaissance. Il correspond à la reconnaissance universelle des hommes libres en tant que personnes. La liberté de l'homme, cet être qui dans son immédiateté est un être de nature, se conquiert « par le moyen de la réflexion en soi »¹⁸⁵. Elle s'éprouve dans la subsomption de sa naturalité et s'accomplit « quand il peut poser absolument, en soi et pour soi, l'objet de sa volonté »¹⁸⁶. La liberté de la volonté s'affirme d'abord, nous l'avons vu, dans la prise de possession à l'état de nature. Mais maintenant que la volonté est une « volonté qui sait », le mouvement de la liberté ne peut plus être dissocié de

¹⁸³ *Principes de la philosophie du droit*, § 4.

¹⁸⁴ *Ibid.*, § 30.

¹⁸⁵ *La raison dans l'histoire*, p. 220 / p. 190.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 106 / p. 83.

celui de la reconnaissance. Aussi, à son niveau le plus immédiat, le droit est déterminé comme droit de propriété. Il s'atteste dans l'échange et est formalisé dans le contrat.

D'autre part, la liberté est la destination du droit. Dans le droit, la liberté se veut elle-même, elle vise sa propre réalisation : « le concept abstrait de l'idée de volonté est, de manière générale, *la volonté libre qui veut la volonté libre* »¹⁸⁷. C'est dans l'État comme forme la plus élevée de société que la liberté atteint sa pleine effectivité. L'État est donc aussi le fondement du droit.

« Dans l'État [...] l'homme est reconnu et traité comme être rationnel, comme libre, comme personne ; et l'[individu] singulier, de son côté, se rend digne de cette reconnaissance par ceci qu'il obéit, en surmontant la naturalité de sa conscience de soi, à un universel, à la volonté qui est en et pour soi, à la loi, – qu'il se conduit ainsi à l'égard des autres d'une manière universellement valable, – qu'il les reconnaît comme ce pour quoi il veut lui-même passer, comme libres, comme des personnes. »¹⁸⁸

Dans la mesure où le concept de liberté est posé à l'état de nature et que l'État est l'effectivité de ce concept, l'état de nature et l'État ne sont pas extérieurs l'un à l'autre. Bien plutôt, suggère Jacques Taminiaux, « du fond de son individualité naturelle, immédiate, pulsionnelle, l'individu appelle de tout son être la majesté étatique »¹⁸⁹. L'État, pour Ludwig Siep, est la vérité de l'état de nature comme le spirituel est la vérité du naturel. Il « s'accorde » à la nature humaine bien plus qu'il ne l'opprime ; à l'homme, cet « être culturel par nature »¹⁹⁰ qui a pour essence d'élever le naturel au spirituel. Le droit est lui-même cette « seconde nature » de l'homme, sa nécessité spirituelle¹⁹¹. Loin de limiter la liberté humaine, il la réalise en la libérant de l'arbitraire subjectif et en la subordonnant à la contrainte d'un ordre normatif objectif.

2.1.1. Travail, échange et propriété

Dans la sphère du droit, de l'« être-reconnu universel abstrait » (228/222), la personne est d'abord un « être-pour-soi en général [...] jouissante et laborieuse » (229/223). Travail et désir sont ici liés dans la mesure où le travail est un système de dépendance mutuelle qui vise à

¹⁸⁷ *Principes de la philosophie du droit*, § 27.

¹⁸⁸ *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III, § 432, add.

¹⁸⁹ Jacques TAMINIAUX, *Recoupements*, op. cit., p. 33.

¹⁹⁰ Ludwig SIEP, *La philosophie pratique de Hegel*, op. cit., p. 81 et 77.

¹⁹¹ Le droit à l'état de nature se distingue du droit positif dans la mesure où le second est la réalisation du premier. Ils ne sont pas « opposés et en conflit ; celui-là est plutôt vis-à-vis de celui-ci, dans le rapport des *Institutiones* aux *Pandectes* » (*Principes de la philosophie du droit*, § 3). L'ambiguïté du terme « naturel » doit être tranchée à la faveur de la rationalité du concept : « L'expression de *droit naturel* [...] renferme l'ambiguïté suivante, [à savoir] si c'est le droit en tant qu'il est un droit présent sur un *mode naturel immédiat* qui est visé, ou si c'est le droit tel qu'il se détermine par la nature de la Chose, c'est-à-dire par le *concept*. [...] [E]n réalité, le droit et toutes ses déterminations se fondent uniquement sur la *libre personnalité*, – une *détermination par soi*, qui est, bien plutôt, le contraire de la *détermination par la nature* » (*Encyclopédie des sciences philosophiques que abrégé*, § 502).

satisfaire les besoins de tous¹⁹². D'une part, « [c]'est [dans le travail] pour la première fois que l'individu en tant qu'individu *singulier* a de l'être-là » (229/223). De l'autre, c'est parce que le désir est inscrit dans l'élément de l'universel, médiatisé par la reconnaissance, qu'il a ici « pour la première fois [...] *le droit d'émerger* » (229/224). Or, à mesure que les besoins se multiplient et le travail se divise, besoins et travail deviennent de plus en plus abstraits. De même, le Moi, parce que « la satisfaction de tous les besoins du singulier n'est pas pareille à la manière dont il se devient objet dans son être-là qui est produit par lui » (230/225), est lui-même abstrait, et son travail, un « *se-rendre-chose* de la *conscience* » (229/224). Alors, le Moi réfléchit cette « décomposition du concret en multiples côtés abstraits » (230/225). Il se relève d'abord de l'abstraction de son travail par la machine dans laquelle il substitue « à son activité celle de la nature extérieure » (230/225). Ensuite, il élève l'abstraction des besoins à l'universel en considérant « l'égalité des besoins, ou la *valeur* » (231/225), c'est-à-dire l'argent, qui permet l'échange. Dans l'échange, non seulement le besoin redevient celui d'un singulier, mais en outre, la possession se montre comme ce qu'elle est vraiment, à savoir qu'elle « *[est] la possession d'un autre* ». Par là même, le Moi réalise qu'en travaillant pour un autre, il intuitionne « l'universalité de son soi ». Ainsi, il s'affirme lui aussi pour la première fois comme ce qu'il est vraiment : il est « *pour un autre* » (231/226).

Tandis que dans le travail, « je me transforme immédiatement en la chose » (233/227), en l'être-là qui est ma possession, dans l'échange, « [c]haque Moi donne lui-même sa possession, sursume son être-là, et de telle sorte qu'en cela il est reconnu, que l'autre obtient cet être-là avec le *consentement du premier* ; ils sont reconnus » (231/226). Parce que chacun nie le fruit de son travail, son être-là, les partenaires de l'échange se reconnaissent mutuellement dans l'être-là comme subsumés. La chose contient ainsi la médiation de la reconnaissance : « l'être-reconnu est l'être-là » (232/226). Par cette médiation, « la possession est transformée en *propriété* » (232/226). La propriété se définit dès lors comme « un *avoir* immédiat *qui est médiatisé par l'être-reconnu* – autrement dit son être-là est, est l'essence spirituelle » (232/227). Plus généralement, par cette médiation de la reconnaissance à même l'être-là, « l'immédiateté de l'être-reconnu est disjointe » (233/228).

¹⁹² En 1805-1806, le couple travail/désir intervient comme une effectuation dans l'être-reconnu du couple lutte/pulsion. Guy Planty-Bonjour remarque que dans la première *Philosophie de l'esprit*, au contraire, c'est le désir qui fait le lien entre le travail et la lutte : « le désir qui se refrène donne le travail d'où résulte la vie économique, et le désir de se faire reconnaître engendre la lutte qui sera résolue par l'appartenance à l'État [...]. Finalement ces deux thèmes, travail et lutte, sont les moments de l'*Anerkanntheit* à quoi tend fondamentalement cette philosophie pratique » (*La première philosophie de l'esprit (Iéna 1803-1804)*, p. 35, note du traducteur).

Franck Fischbach remarque que la deuxième *Philosophie de l'esprit* pose un lien direct entre le travail et la reconnaissance dans la mesure où le « travail de tous et pour tous » (229/223) est le lieu où la singularité, supprimée comme excluante dans la lutte, s'expérimente pour la première fois comme universelle¹⁹³. Pour Jürgen Habermas, le travail se lie à la reconnaissance « sous l'aspect d'une émancipation par rapport à la puissance de la nature externe comme de la nature interne »¹⁹⁴. Cette émancipation fait de la propriété, ce « produit reconnu du travail », la liaison de « l'activité instrumentale et [de] l'interaction », de sorte que la propriété est elle-même déterminée comme le « substrat de la reconnaissance juridique »¹⁹⁵. Certes, le travail est aliénant. Mais parce que cette aliénation est posée dans l'interaction, Jacques Taminiaux suggère que « la face aliénante du travail n'est que l'envers de sa contribution à la reconnaissance »¹⁹⁶. L'échange de propriétés est d'ailleurs la première réalisation concrète de cette reconnaissance. Dans l'échange, écrit Myriam Bienenstock, « les individus ne se reconnaissaient plus eux-mêmes seulement dans la chose qu'ils possèdent, dans la relation à l'avoir, mais aussi, dans leur relation à d'autres »¹⁹⁷.

2.1.2. Contrat

Dans l'échange, la valeur de la chose correspond à l'« égalité des deux en tant que reconnus » (231/226) en elle. La valeur contient donc la volonté de chacun valant pour l'autre, le dessaisissement de l'un médiatisé par celui de l'autre. Ainsi,

« [L]a volonté du singulier est volonté commune (*Willen des Einzelnen ist gemeinsamer Willen*) [...] et sa volonté est son effectivité en tant que dessaisissement de sa chose, dessaisissement qui est ma volonté. Ce savoir est exprimé dans le contrat. » (233/228)

¹⁹³ Franck FISCHBACH, *Fichte et Hegel*, op. cit., p. 93. C'est d'ailleurs très clair dans les *Principes de la philosophie du droit* : « Dans cette dépendance et réciprocité du travail et la satisfaction des besoins, l'égoïsme subjectif se renverse en contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres – en médiation du particulier par l'universel en tant que mouvement dialectique, de sorte que chacun, en acquérant, en produisant et en jouissant pour soi, produit et acquiert en cela même pour la jouissance des autres » (*Principes de la philosophie du droit*, § 199). Au § 181, Hegel semble même donner à ce « système de dépendance universelle » la même fonction que la lutte : « L'extension de la famille, en tant que transition de celle-ci à un autre principe, est, dans l'existence, pour part l'extension tranquille de celle-ci en un peuple, – en une nation, qui a de ce fait une origine naturelle commune, pour part le rassemblement de communautés familiales dispersées, soit par une violence dominatrice, soit par une réunion volontaire introduite par les besoins qui les relient et par l'action réciproque de leur satisfaction » (*ibid.*, § 181). C'est, pour Victor Goldschmidt, « ce renversement, par où l'égoïsme victorieux est contraint de trouver son intérêt dans la reconnaissance des égoïsmes étrangers qui est la leçon politique, et la seule, que contient la célèbre “dialectique du maître et de l'esclave” » (Victor GOLDSCHMIDT, « État de nature et pacte de soumission chez Hegel », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 154, 1964, p. 60).

¹⁹⁴ Jürgen HABERMAS, « Travail et interaction », dans *La technique et la science comme « idéologie »*, traduit par Jean-René LADMIRAL, Paris, Gallimard, 1973, p. 197.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 195.

¹⁹⁶ Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, op. cit., p. 42, note du traducteur.

¹⁹⁷ Myriam BIENENSTOCK, *Politique du Jeune Hegel*, op. cit., p. 206.

Le contrat est l'institutionnalisation de la reconnaissance contenue dans l'échange. Il s'agit d'un « échange idéal [...] un *échange* de la déclaration (*des Erklärens*) non plus des choses » (234/229). Par le contrat, le langage fait son entrée dans le milieu de l'être-reconnu. La parole a dans le contrat une valeur normative en tant qu'elle oblige à la prestation. Autrement dit, dans le contrat, la « volonté comme telle a validité – elle est *libérée* de l'effectivité » (234/229). Mais cette validité est seulement précaire, puisque la volonté commune n'est encore que la « volonté posée *en commun* »¹⁹⁸ des volontés singulières. L'universalité de la volonté commune dérive encore de la volonté singulière, elle n'est pas encore reconnue comme étant son fondement. Autrement dit, volonté singulière et volonté commune peuvent encore se séparer. C'est alors que la volonté singulière se retourne contre la volonté commune arguant que, précisément, *sa* volonté « *vaut* comme telle », c'est-à-dire, indépendamment de la volonté commune, antérieurement à toute prestation. La volonté singulière défend que la volonté commune résulte de la sienne propre et que sa volonté est donc « aussi essentielle [que] l'égalité » (234/229) posée par la volonté commune. Se repliant sur elle-même (*das in sich gehen*), la volonté singulière « [rompt] unilatéralement le contrat » (234/229). Par là, elle pose une séparation entre la volonté et son inscription dans le milieu de la reconnaissance.

Ce qui répond au repli sur elle-même de la volonté singulière est la « *contrainte* (*Zwang*) : il faut nécessairement que l'autre fournisse la prestation (*der andre muss leisten*) » (235/230). Dans la contrainte, il s'agit d'affirmer « l'*être-là*, qui a la signification de la volonté commune, à l'encontre de la *singularité* de la volonté ». Le fait que la volonté singulière doive respecter son engagement tient moins à la morale qu'à la reconnaissance elle-même. La volonté singulière doit comprendre qu'elle ne vaut qu'en tant que référée à une autre, qu'elle « *est* seulement là en tant que reconnue » (235/230) : « La personne, l'être-pour-soi pur, n'est donc pas respectée en tant que volonté singulière se séparant de la volonté commune, mais bien seulement en tant que volonté commune, je suis contraint d'être une personne » (236/230).

« La contrainte ne vise pas la personne, mais seulement sa détermination, son être-là » (236/231). De quelle contrainte s'agit-il ? La complexité des passages qui suivent est due à une ambiguïté que le texte entretient entre, d'une part, la contrainte que la volonté commune – et à travers elle le droit – exerce sur la volonté singulière dissidente et, d'autre part, celle qu'exerce sur son vis-à-vis, lui-même représentant de la volonté commune, la volonté singulière qui rompt

¹⁹⁸ *Principes de la philosophie du droit*, § 81.

le contrat¹⁹⁹. Le rapprochement de ces deux contraintes est justifié par le fait que « la contrainte et la violence » (238/232) se rejoignent dans la vengeance : vengeance de la volonté commune contre la volonté singulière rebelle, vengeance de la volonté singulière contre une volonté commune qui réduit sa valeur à sa prestation. C'est précisément comme vengeance que la contrainte est violente. Dans les deux cas, la vengeance est une violence seconde qui vient nier une première violence, qu'il s'agisse de la rupture du contrat par la volonté singulière ou du manque pressenti de considération accordé à la volonté singulière par la volonté commune²⁰⁰.

Or, la « force du contrat » réside précisément en ceci qu'en lui, « l'être-là est dissous dans la personne » (236/231). Je ne peux en effet me dessaisir de ma volonté dans un être-là qu'en tant que je suis une personne. « Selon le concept », donc, ne sont séparés dans le contrat ni la personne et son être-là – « [l]a reconnaissance de ma personne dans le contrat *me* laisse justement valoir en tant qu'étant-là » – ni la parole et sa prestation – la parole reçoit « la valeur de la prestation » (238/232), elle est performative. Hegel ajoute que « c'est justement dans la *contrainte* que ceci devient présent » (237/231). C'est seulement dans la contrainte que la « force du contrat » démontre son effectivité ; c'est seulement dans la contrainte que le Moi prend conscience de son unité comme « *Moi* [...] en tant que réfléchi en moi dans mon être-là » (238/232). Cette unité réfléchie du Moi, comme unité de la personne et de l'être-là, est le lieu de son honneur : « en ce que je suis reconnu pour moi *en tant que personne*, ce ne sont pas seulement *mon avoir* et ma propriété qui sont ici posés, mais bien ma *personne*, et ceci dans la mesure où dans mon être-là réside mon *tout*, honneur et vie » (237/231). Or cette unité n'est encore que subjective. Elle appelle, comme tout honneur, la reconnaissance. Celle-ci sera extorquée dans le crime avant de devenir réciproque dans le châtement.

¹⁹⁹ On retrouve cette ambiguïté dans les commentaires de ce passage. Pour Jacques Taminiaux, « la contrainte [...] ne saurait être que celle de la loi, présupposée par tout ce développement » (Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, *op. cit.*, p. 44, note du traducteur). Pour Myriam Bienenstock, au contraire, cette contrainte est celle d'une autre volonté : dans la rupture du contrat, « l'injure qui m'est faite [...] est exactement la même que celle qui m'était faite lorsque, dans l'état de nature [...], ma possession était attaquée [...] et je cherchais à me venger » (Myriam BIENENSTOCK, *Politique du jeune Hegel*, *op. cit.*, p. 207).

²⁰⁰ On appréciera la très grande cohérence de Hegel dans la correspondance qu'il maintient entre le milieu dans lequel la conscience évolue et le discours sur celle-ci. Si, à l'état de nature, le jeu de questions-réponses entre les consciences singulières excluant est rendu avec le plus grand soin, dans le milieu de l'être-reconnu, c'est l'universalité de la conscience de soi elle-même qui évolue à travers la succession des positions. D'où la difficulté de clarifier, dans de nombreux passages, qui de la volonté singulière ou de la commune s'oppose à l'autre et pourquoi. Notons que ce n'est d'ailleurs que parce que la volonté universelle n'est pas encore effective dans le droit abstrait qu'une telle ambiguïté est possible.

2.1.3. Crime et châtement

Parce que la contrainte – imposée par la volonté commune ou la volonté singulière – vise l'être-là, elle pose la séparation de l'être-là et de la personne²⁰¹. Mais justement, cette contrainte, en vertu de la « force du contrat », je la subis « en tant que personne, car dans cette négation de mon être-là, mon *être en général* (*Seyn überhaupt*) était aussi nié, car les deux sont inséparables ; – je suis réfléchi au-dedans de moi » (237/231). En visant l'être-là, la contrainte lèse le Moi tout entier, de sorte que « [j]e suis outragé, comme dans le mouvement de la reconnaissance » (238/233). Parce que la contrainte nie la réflexion de ma personne dans l'être-là, « je trouve *mon honneur* blessé ». Je suis donc lésé « en tant que personne » (238/233) et c'est en tant que personne que je réponds de cette lésion. Ainsi, je me venge de l'autre non pas « *comme d'une activité consciente-de-soi, pour soi* » comme à l'état de nature, mais « comme d'une volonté [...] qui se sait en tant qu'universel – [...] autrement dit je me venge de lui en tant que d'un être reconnu » (239/234) :

« Dans la contrainte, [l'autre] établissait la volonté commune au rang de volonté qui est, et sursumait ma volonté singulière, que seule je reconnais ; *ma* volonté en tant que telle est *pour moi* égale à la volonté universelle ; et étant donné qu'elle est lésée, que son être-là lui est enlevé, je restaure cela même – de telle sorte que je [sursume] l'être de l'autre, de celui qui posait sa volonté comme la volonté universelle, de celui qui m'est opposé à moi qui n'ai pas fourni de prestation. Ainsi je commets le crime. » (239/234)²⁰²

Il devient clair ici que la victime de la contrainte n'est autre que le premier offensé. Pour lui qui voulait faire valoir sa volonté indépendamment de la prestation, il veut maintenant faire reconnaître leur identité contre une contrainte qui maintient leur séparation. Ses doléances sont un miroir des premières : il justifiait la rupture du contrat par l'égalité de sa volonté singulière et de la volonté commune, il justifie désormais le crime par l'égalité de sa volonté singulière et de la volonté universelle. Dans les deux cas, c'est contre l'absorption du singulier dans l'universel qu'il lutte. Dans le droit abstrait en effet, est « *posé, érigé*, le concept qui consiste en ce que la volonté universelle absorbe au-dedans de soi le Moi *singulier*, en tant que Moi *qui*

²⁰¹ C'est surtout visible du côté de l'offensé dans le contrat. L'offenseur a pris sa « volonté pure pour *ce qui est inégal à soi* », comme ce qui est séparé entre un pôle universel et un « être-là *déterminé* », alors même qu'il reconnaissait dans le contrat « qu'elle est dans l'être-là, inséparablement liée à celui-ci » (238/233).

²⁰² Tout crime – « [a]ctivité violente, brigandage, vol, injure etc. » – sursume l'autre en tant qu'universel. Le criminel traite la victime non pas en tant qu'elle est responsable d'un mal, mais en tant qu'elle « *est ce mal* » (239/234). De tous ces crimes, « le meurtre ouvert enfin, (non le meurtre par perfidie) [est] en général le moins infâme, mais il est la plus grande offense. – Car l'infamie est la conduite envers un autre en tant que non-étant, ou est la conduite qui garde [la] forme de l'intériorité, à telle enseigne que mon acte n'accède pas au jour, ne peut être saisi selon ce qu'il est en vérité, mais reste de manière rusée réfléchi au-dedans de soi » (240/234). Le meurtre qui est ruminé au-dedans de soi est l'infamie du ressentiment, perfidie qui détruit l'être-reconnu.

est face à elle, – absorbe le singulier tout entier » (237/231). La volonté universelle du droit abstrait ne peut que mépriser le singulier et c'est contre ce mépris qu'est commis le crime :

« La source interne du crime (*innere Quelle des Verbrechen*) est la contrainte du droit (*Zwang des Rechts*), – la détresse et ainsi de suite – sont des causes extérieures, qui relèvent du besoin animal, mais le crime comme tel va contre la personne comme telle, et *contre le savoir que le criminel en a*, car le criminel est intelligence. Sa légitimation interne est ceci, la contrainte, la restauration (*das Wiederherstellen*) de sa volonté singulière qui le porte à la *puissance* (*seines einzelnen Willens zur Macht*), au valoir (*zum Gelten*), à l'être-reconnu (*zum Anerkanntsein*) ; il veut être *quelque chose*, (comme Érostrate²⁰³) non pas précisément renommé, mais il veut avoir exécuté *sa* volonté en dépit de la volonté universelle. Le crime accompli est la volonté se sachant en tant que singulière, étant-pour-soi, qui a accédé jusqu'à l'être-là ; [en dépit] de la puissance de l'autre volonté qui se sait en tant qu'*universelle*. » (240/235)

Wiederherstellen est tour à tour traduit par « restauration », « acte de rétablir »²⁰⁴ ou encore « résistance »²⁰⁵. Ces variations connotent à la fois un acte d'opposition et de retour à une situation antérieure. L'opposition est celle d'une singularité qui s'est déjà sentie méprisée dans le contrat. La régression traduit une volonté d'extorquer la reconnaissance alors que l'être-reconnu est censé être déjà advenu. Le crime comprend en effet tout à la fois le repli sur soi d'une volonté singulière déjà reconnue – « *crime* seulement dans la mesure où je suis reconnu [...] – non pas outrage, ni lésion comme avant la reconnaissance » (234/229) – et sa rébellion contre l'universel comme demande de reconnaissance. Il n'y a là aucune incompatibilité : c'est justement parce que le singulier n'est pas reconnu par l'universel abstrait dans sa singularité qu'il commet le crime. Pour Jean-Marc Ferry, « [l]a dialectique du crime et du châtement se déclenche au fond dans la mesure où la dialectique – logiquement antérieure – de la reconnaissance, qui mène au droit, n'est, *en fait*, toujours pas mise au repos, pour avoir quelque part été manquée, non, certes, par accident, mais nécessairement »²⁰⁶. Le crime met en lumière les limites intrinsèques du droit abstrait. Il est la réponse violente à la contrainte elle-même violente d'un ordre dans lequel le singulier ne se reconnaît pas comme tel. En tant qu'il

²⁰³ Érostrate est connu pour avoir, au IV^e siècle av. J.-C., détruit volontairement le temple d'Artémis à Éphèse en y mettant le feu. Il affirme avoir agi de la sorte pour devenir célèbre. Jean-Paul Sartre résume magnifiquement la visée de sa démarche dans sa nouvelle « Érostrate », parue dans le recueil *Le Mur* :

« – Je le connais votre type, me dit-il. Il s'appelle Érostrate. Il voulait devenir illustre et il n'a rien trouvé de mieux que de brûler le temple d'Éphèse, une des sept merveilles du monde.

– Et comment s'appelait l'architecte de ce temple ?

– Je ne me rappelle plus, confessa-t-il, je crois même qu'on ne sait pas son nom.

– Vraiment ? Et vous vous rappelez le nom d'Érostrate ? Vous voyez qu'il n'avait pas fait un si mauvais calcul. »

²⁰⁴ *La Philosophie de l'esprit de la Realphilosophie 1805*, traduit par Guy Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1982, p. 64.

²⁰⁵ Jean-Marc FERRY, « Conflits identitaires, droit cosmopolitique, justice reconstructive dans les relations internationales », dans Jeffrey A. BARASH, Mireille DELBRACCIO (dir.), *La Sagesse pratique*, Amiens, CNDP-CNRP, 1998, disponible sur : <http://users.skynet.be/sky95042/45contri.pdf>, p. 18 de la version numérique.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 17.

a son origine dans un défaut de reconnaissance et doit se résoudre dans l'approfondissement de celle-ci, le parcours du contrat au crime constitue pour Axel Honneth « une résurgence de la lutte pour la reconnaissance au sein même de la sphère du droit »²⁰⁷.

Parce que la volonté d'universalité affirmée dans le crime défie la volonté universelle, le crime produit « l'activation [...] de la volonté universelle » (240/235). La volonté universelle était déjà « cachée sous la chose déterminée [...] en tant que volonté commune » (236/231). Par le crime, elle se révèle véritablement comme ce qu'elle est : « un sursumer du singulier » (240/235). Le crime du singulier contre l'universel appelle le châtement comme négation du singulier par l'universel. Le châtement (*Strafe*) est donc le « renversement (*Umschlag*) : il est la revalidation (*Wiedergeltung*) de la volonté en tant qu'universelle [...] de l'être-reconnu universel lésé » (240/235). Comme renversement, « le châtement est *vengeance* (*Rache*) ». Mais parce que son « *essence* est concept », parce qu'il se situe sur le plan de l'universel, il est « *vengeance*, mais en tant que justice (*Gerechtigkeit*) ». Dans la justice, « l'être-reconnu, qui est *en-soi*, et (extérieurement) lésé, doit être restauré (*wiederherzustellen*) » (240/235). Cette revalidation passe par la réaffirmation de l'universalité du singulier. Dans la justice, le criminel n'est plus cette puissance autoproclamée qui s'oppose à une autre. Il reçoit au contraire « l'universel en tant que *sa* puissance » (241/235). La justice considère que le criminel savait ce qu'il faisait, qu'il savait « qu'il lésait une personne [...] en ce qu'il vit dans l'élément de l'être-reconnu » (241/235). Ainsi, alors que le criminel reconnaissait déjà le lésé en-soi, comme personne, c'est lui qui est désormais « *en-soi* reconnu ; autrement dit son être reconnu *est* » (241/236). Étant ainsi reconnu comme universel, son honneur n'est plus en jeu. Hegel disait de la lésion de l'honneur dans la contrainte qu'elle était « nécessaire » (238). Nécessaire, parce que c'est dans une telle lésion que la personne s'effectuait comme unité réfléchie de sa personne et de son être-là. Mais nécessaire aussi, parce qu'il fallait qu'une telle lésion soit posée pour qu'elle puisse être surmontée. L'unité subjective que constitue l'honneur ne peut que vouloir obtenir la reconnaissance exclusive à la manière d'Érostrate. Le règne de la justice vient justement se substituer à l'ordre de l'honneur, comme l'être-reconnu supplantait l'extorsion de la reconnaissance à l'état de nature. C'est ainsi que dans la justice, « le lésé ne pâtit pas dans son *honneur* [...] – en-soi celui qui est *sans honneur* est aussi *sans droit* » (241/236). De même, au sujet du règne de la loi, Hegel dira que « [p]ar cette contrainte mon honneur n'est plus blessé car la *contrainte* ne comporte pas mon assujettissement » (252/247). Une dernière mention de l'honneur sera faite en référence à la

²⁰⁷ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 68.

guerre. L'état militaire sera appelé l'« état de l'honneur » (275/272) car la guerre, située en marge du droit, surgit à même l'état de nature des relations entre États. La résurgence du thème de l'honneur à même l'être-reconnu montre bien que le partage des ordres de la reconnaissance n'est pas toujours aussi clair que le voudrait la nécessité du concept.

Voici que semble se refermer le deuxième acte de la tragédie de la reconnaissance. Après la séquence qui s'étend de l'amour à la lutte, celle qui s'enracine dans l'être-reconnu et s'achève dans le châtement en passant par le crime. Tout comme la première, cette seconde séquence suit une nécessité : celle de la volonté qui, niée dans sa singularité dans le contrat et dans la contrainte, commet le crime contre l'universel pour finir par s'y reconnaître. La réaffirmation de l'universel marque la pleine réalisation de l'être-reconnu. Celui qui avait conservé « sa volonté dans l'abandon de soi-même » dans la lutte, qui avait préservé « [dans le] contrat cette volonté comme telle, comme la volonté singulière », qui s'était retiré dans la singularité par le crime « comme si la volonté singulière comme telle était volonté », peut maintenant se dessaisir de sa singularité au profit de l'universel et intuitionner « la loi comme la puissance absolue – non comme la puissance du singulier » (241-242/236). Et pourtant, si l'individu consent à respecter la loi, c'est moins parce qu'il s'y reconnaît comme singulier que parce que l'universel s'est reconnu comme tel en lui. Aussi manque-t-il encore à ce deuxième acte de la tragédie de la reconnaissance un renversement de l'intrigue.

2.2. *La loi ayant autorité*

« La loi est la *substance* de la *personne* » (242/236), la substance de la reconnaissance. Dans le contrat, l'être-reconnu est le produit de la médiation par l'autre de l'inscription de la volonté dans l'être-là et du savoir de soi de chacun. Dans le règne de la loi, c'est l'universel lui-même qui s'intuitionne comme la médiation de la reconnaissance et qui se pose donc comme son fondement. La loi se distingue de l'être-reconnu en ceci « qu'elle inclut au-dedans de soi le Soi du singulier » (242/236). En tant qu'elle inclut cet universel selon son être-là, comme personne, la loi est « la substance de son existence – qui repose totalement sur la communauté avec les autres ». En tant qu'elle l'inclut selon son savoir de soi, en elle, « chacun se sait *soi-même* dans son *être-autre* ; se sait volonté commune » (242/237), se sait singularité supprimée, universel.

Dans le règne de la loi, le singulier est « sacrifié à l'universel » (242/237)²⁰⁸. La loi subsume la subsistance singulière de deux façons. D'une part, elle est le savoir de soi du singulier,

²⁰⁸ Un singulier qui se rétracte de l'universel est « *pure abstraction (mort)* » (242/237). Au contraire, dans la loi, « le singulier devient [...] à même *lui-même* l'universel, la conscience *morte*, émoussée » (243/238).

l'universel dans lequel le singulier « se sait soi-même ». En elle, « le singulier est *personne* » (243/247) et « vaut en tant que possédant propriété » (242/237). D'autre part, elle est la puissance qui fait « *advenir* [le singulier] à l'universel » (243/237). Cette « formation (*Bildung*) » est comprise comme mouvement du singulier à même lui-même. La loi comprend donc tout à la fois « le singulier ayant subsistance en elle, et le *devenir* du singulier ». Elle est « l'essence du singulier, son en-soi, et [le singulier] est la vie de cette force » (243/238).

À ce stade, la loi est encore « immédiate [...], elle n'est pas encore mœurs (*Sitte*), elle n'est pas encore vivante ; mais abstraite » (243/238). Comme telle, elle « peut seulement *interdire*, et non *commander* » (243/238). Le respect de la loi est une obligation qui est fixée par l'universel, non pas encore par le singulier lui-même. Comme l'écrit Paul Ricœur, la reconnaissance est double ici, dans la mesure où elle concerne « autrui et la norme ; s'agissant de la norme, la reconnaissance signifie, au sens lexical du mot, tenir pour valable, faire aveu de validité : s'agissant de la personne, reconnaître c'est identifier chaque personne en tant que libre et égale à toute autre »²⁰⁹. Dans le règne de la loi, chacun se reconnaît en l'autre comme personne, comme universel, comme singularité supprimée. À cette reconnaissance positive, Gérard Lebrun en ajoute une négative : celle qui s'exerce entre des individus semblables, non pas semblables en tant qu'ils sont absolument égaux, mais en tant qu'ils sont dotés d'une « égale impuissance [...] à enfreindre la règle de justice »²¹⁰.

2.2.1. Famille, propriété, loi civile et pénale

La formation des individus singuliers à l'universel commence dès leur inscription dans le règne de la loi. Cette formation correspond à un approfondissement de l'être-reconnu sur la voie de l'affirmation de son fondement universel au cours d'un processus qui traverse les sphères de la famille, de la propriété et de la loi, civile et pénale²¹¹.

Le singulier est d'abord reconnu dans la « totalité naturelle » qu'est la famille comme « être-là immédiat » (243/238). Cette totalité, qui englobe de multiples relations (procréation, vie commune, sollicitude, acquisition, éducation), intéresse la loi sous l'angle du mariage. Parce que la famille est ce tout « lié par l'amour », le mariage ne peut être représenté par un contrat, car aucun contrat ne peut sceller la vie. Il tient davantage au « consentement de deux personnes » (244/239) comme expression de leur volonté. Étant donné toutefois que cette

²⁰⁹ Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 309.

²¹⁰ Gérard LEBRUN, *L'envers de la dialectique*, op. cit., p. 94.

²¹¹ Ces trois niveaux constituent l'élévation des sphères de la famille, du travail et du contrat telles qu'on les retrouve réparties entre l'état de nature et le milieu du droit abstrait.

volonté d'universel est déclarée par le singulier²¹², le mariage constitue « cet *alliage de la personnalité et de l'impersonnalité du naturel* » (244/239). C'est donc « uniquement du côté de la déclaration du vouloir, que s'introduit la loi » (245/239).

Dans la sphère marchande, la loi se produit comme droit de propriété. Ici, le singulier « a son existence a-consciente dans l'universel » (247/243) en tant qu'il élabore des produits et les échange. L'universel qui régit cette sphère nie le singulier tant sur le plan spirituel que physique. L'abstraction du travail combinée à la multiplication des besoins, des produits et des techniques a pour conséquence une croissante « opposition de la grande richesse et de la grande pauvreté » (249/244). En résulte que la reconnaissance à l'origine de ce système se renverse en un « déchirement extrême de la volonté – révolte et haine intérieures ». Mais parce que l'universel de ce système préserve également la subsistance du singulier, il doit être non pas détruit mais régulé : « le pouvoir de l'État entre en jeu et doit [...] veiller à ce que chaque sphère soit maintenue [...]. L'intervention doit nécessairement être aussi discrète que possible » (249/244).

La sphère des contrats est réglée par la loi civile. La loi civile est « *la sauvegarde du contrat, de la volonté commune déclarée* » (251/246). Elle exige « que le contrat soit rempli : ce qui est pour elle, c'est la volonté *commune* ; celle-ci vaut en tant que l'essence » (251/246). Ici, la volonté n'est plus séparable de sa prestation. Au contraire, la volonté du singulier est médiatisée par la volonté universelle de sorte qu'elle a « la signification de la volonté commune » (251/247). Certes, par là, la « loi *contraint*, ce qui veut dire ici : elle accomplit à l'encontre de ma signification particulière la signification commune, à l'encontre de mon *être-là* mon en-soi, ou à l'encontre de mon Soi particulier, mon *universel* » (252/247). Autrement dit, je ne peux plus rompre le contrat. Mais cette contrainte « ne comporte pas mon assujettissement » puisqu'elle réalise ma volonté singulière comme volonté commune. Me libérant de la contingence du singulier, « la loi m'avantage également » (252/247).

La loi pénale, enfin, manifeste que la volonté universelle est non plus le présumé de la reconnaissance des personnes, mais son fondement. Ce fondement s'exerce comme « puissance absolue » sur la vie du singulier. Le singulier se reconnaît dans la loi parce qu'elle est « son essence, en tant que volonté purement universelle, c'est-à-dire en tant que disparition de lui-même comme un être particulier, comme vie particulière » (254/249). Dans la loi, le singulier vaut comme « *pure personne* » pour autant qu'il « [abandonne] à l'universel son *avis (Meinung) au sujet du droit* » (254/249), pour autant qu'il se dessaisisse du sentiment de son droit. Comme

²¹² On trouve dans cette déclaration la première effectuation du caractère performatif du langage.

« pur être-reconnu (*reine Anerkanntsein*) », le singulier « est opposé à la violence » (254/250), à la rupture de la reconnaissance. Mais comme « pur être », il peut toujours se « détacher » de l'universel. Dans ce cas, il se prend lui-même pour cette « puissance absolue [...] qui sursume un autre *absolu* » (255/250). Se retirant dans sa singularité, le singulier « est le mal ». La loi est alors le « renversement du concept » qui fait voir au singulier que « l'autre est *égal* à lui, donc [que] ce qu'il a liquidé c'est lui-même – non un étranger » (255/250). Dans le châtement, donc, le criminel prend conscience que dans son crime, il se détruit lui-même en tant qu'être reconnu.

2.2.2. Critique du formalisme

Hegel insiste sur le fait que chacune de ces sphères comporte une inévitable contingence qui est due au fait que « la loi est encore cette universalité *non-vivante* » (245/240). Dans la famille, la loi est « vide » quand elle déclare que « le mariage *est* indissoluble parce qu'ils ont déclaré leur *volonté* ». Contre ce formalisme, la loi doit au contraire « connaître son abstraction » et « prendre en considération la *vitalité indépendante* d'elle » (245/240). De même, en ce qui concerne la propriété, la loi qui « protège chacun dans sa possession immédiate, son héritage et son échange » est « du droit formel, qui demeure totalement libre eu égard [au contenu] » (247/242). Quant à la loi civile, la contingence qui l'accompagne dépend de la contradiction selon laquelle « plus la loi est simple, plus elle est indéterminée ; plus elle est déterminée, plus elle est diverse, plus on pousse loin les distinctions » (252/248). Cette difficulté embarrasse les juges qui doivent faire preuve de sagacité casuistique de sorte que, dans tout procès, « [l]a loi doit nécessairement céder de sa rigueur ; favoriser des *compromis* au lieu du droit strict » (253/248). Enfin, dans la sphère pénale, certes la loi doit « protéger la volonté comme telle et faire en sorte que l'offense, violence commise sur l'autre se retourne contre lui-même » (255/250). Mais parce que la violence est celle d'un singulier, « il est difficile de dire où commencent la *violence* et la *non-violence* »²¹³. Le critère de la violence réside dans l'intention du fautif. L'intention qui vise « la volonté investie dans un être-là particulier » doit être distinguée de celle qui vise « la volonté en tant qu'*être* pur, [...] en tant que vie » (255/251). En s'intéressant à l'intention, la justice tente de comprendre la « signification interne » de l'offense. Le propre de l'intention étant de « s'enfuir dans *la nuit de l'intérieur* », « l'aveu est requis » (256/252) pour porter cet intérieur à l'expression. Trois cas de figure sont alors envisageables : soit l'intention du fautif porte sur du déterminé et la loi protège la « volonté particulière contre la volonté commune » (255/251), soit c'est la pure volonté qui est visée et la

²¹³ Hegel ajoute : « [la violence] peut commencer dans le contrat proprement dit » (255/250).

peine de mort est requise, soit la volonté pure est atteinte par le fautif qui visait autre chose et la peine de mort peut s'appliquer selon les « circonstances ». Une seconde inflexion de la loi en direction du singulier tient dans le pardon et la grâce que la loi peut accorder à la conscience réfractaire, attestant par là que la dissidence est constitutive de sa propre autorité²¹⁴. Parce que le mal est une « volonté absolue » et que la loi est la « puissance absolue », le mal et la loi ne sont pas étrangers l'un à l'autre. La loi, cependant, est « maîtresse du pur mal », parce qu'elle seule « sait comme soi-même l'*absolument autre* » (257/253). Ainsi, la loi peut tout autant « pardonner [le mal] ou le rendre non-avenu en tant que fait » (256/252). Dans ce cas, elle considère « ce fait singulier [comme] une goutte qui ne touche pas l'universel, mais qui est absorbée [par lui] [...]. Un homicide qu'est-ce que cela fait au Tout ? » (256/252)

Dans chacun de ces cas, « le singulier est l'effectif à l'encontre de l'abstraction de la loi » (243/238). Ce n'est qu'une fois que la loi se dessaisit de son abstraction en se réfléchissant dans le singulier qu'elle est « vie parfaite, vivante, consciente de soi » (255/250). En tant qu'elle est vivante, la loi est mœurs. C'est en cela qu'on peut dire que la loi a son effectivité dans « le peuple vivant ». Certes, la loi émane de l'« être-commun (*Gemeinwesen*) » (242/236) des singularités niées, mais elle ne se réalise vraiment comme ce qu'elle est que dans la prise en compte, en retour, de cette singularité²¹⁵. Au respect du singulier envers l'universel et à l'égalité qui caractérisent le droit abstrait, la loi ajoute la vertu du compromis et l'équité comme expressions de l'attestation du singulier par l'universel :

« Dans le droit la nécessité universelle est intuitionnée en tant que l'essence pensée, et elle s'acquiert du respect – Elle abandonne aussi les singuliers à l'illusion de parvenir à leur droit, et les abandonne à cette confusion de leur opinion, qui consiste en ce qu'ils se savent citoyens en tant que personnes, en tant qu'universels abstraits, – qui seraient *dignes de respect* ; le *respect* entretient l'universel abstrait ; – en cela [la loi] a la bonté de corriger leur droit par le compromis et l'équité – Elle est maîtresse de l'un autant que de l'autre – universalité abstraite, ou pénétrant dans l'être-là. » (257/252-253)

2.2.3. Contrainte, vengeance et justice

C'est ici que se referme le deuxième acte de la tragédie de la reconnaissance. Souvenons-nous que dans le châtement au stade antérieur, c'est parce que la loi se reconnaissait comme

²¹⁴ C'est la thèse de Ludwig Siep dans *La philosophie pratique de Hegel, op. cit.*, p. 171.

²¹⁵ Nous différons sur ce point de l'interprétation d'Axel Honneth pour qui « [l]e crime découle d'un sentiment de non-reconnaissance dont les causes normatives ne peuvent être vraiment éliminées par les innovations juridiques qu'il est censé provoquer ; car il faudrait pour cela qu'il introduise des transformations qui corrigeraient l'erreur due, soit à une application trop abstraite, soit à un contenu trop formel du droit » (Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance, op. cit.*, p. 72). L'évolution du droit semble précisément faire état d'un tel infléchissement.

universel dans le criminel que ce dernier lui devait son respect. Ici, c'est parce que la loi reconnaît dans le criminel un singulier que ce dernier « [se confie] en tant que vivant et volonté au pouvoir de l'État » (257/253). « Celui qui [a] cédé son droit », celui qui renonce au sentiment de son droit propre, « s'est justement dessaisi en tant qu'universel abstrait » (257/253). Le premier châtement valait comme réconciliation du singulier et de l'universel dans l'universel, le second est cette réconciliation à même le singulier. La loi était l'en-soi du singulier, son essence. Se réfléchissant dans le singulier, elle devient son pour-soi, sa volonté. La loi, volonté universelle, comme unité de l'en-soi et du pour-soi, est esprit.

La violence du crime est la médiation de la reconnaissance, l'opérateur qui surmonte les limites d'un ordre lui-même violent et permet le passage du droit abstrait à la loi d'abord, et de la loi abstraite à la loi vivante ensuite. Le châtement n'est que le « renversement » de cette double négation, le résultat de son effectuation que le crime appelle de lui-même²¹⁶. D'un autre côté, le châtement, compris comme contrainte, est lui-même une violence, une violence seconde qui s'abat sur la violence du repli sur soi de la singularité dans le crime. D'un point de vue logique, la violence du crime est nécessaire dans la mesure où elle signale les failles du droit, tandis que la violence du châtement est légitime en tant qu'elle restaure l'effectivité de celui-ci. Ceci étant, la contrainte n'est violente que si elle est considérée par le criminel comme lui étant imposée depuis l'extérieur²¹⁷. Elle fait œuvre de formation quand le criminel en fait sa propre vérité. Ce double sens de la contrainte, comme violence et formation, est déjà présent dans le premier crime. Comme le suggère Jean-Marc Ferry, la « contrainte du droit » y fait référence à « l'idée que le droit me fait violence en contraignant ma liberté subjective, mais qu'il m'appelle aussi, comme derrière mon dos, à *me* faire valoir sur *son* propre mode, qui est celui de l'être-reconnu »²¹⁸. C'est la raison pour laquelle le Moi, alors qu'il a été contraint « tout entier » par le droit abstrait, répond de cette contrainte non pas comme un « Moi lésé en général comme dans le mouvement de la reconnaissance », mais comme un « Moi reconnu qui a été lésé » (238/233), comme une personne.

L'article sur le droit naturel se référait déjà à ces deux sens de la contrainte – comme violence et comme formation – et distingue la contrainte (*Zwang*) de la répression (*Bezwingung*). La

²¹⁶ De même, pour Michaël Fœssel, le châtement « caractérise le moment “positivement rationnel” distingué par Hegel comme achèvement du savoir spéculatif » (Michaël FÆSSEL, « Penser la peine », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 4, n° 40, 2003, p. 537).

²¹⁷ On lit dans la *Science de la logique* : « La violence est le phénomène de la puissance (*Macht*), ou la puissance [entendue] comme [quelque chose d']extérieur » (*Science de la logique*, t. I, livre 2 : *La doctrine de l'essence*, p. 289 / *Werke*, Band 6, p. 235).

²¹⁸ Jean-Marc FERRY, « Conflits identitaires, droit cosmopolitique, justice reconstructive », *loc. cit.*, p. 16.

contrainte n'est violente que pour la singularité qui s'oppose à l'universel. Mais un tel singulier n'est pas libre : « une liberté pour laquelle il y aurait quelque chose de véritablement extérieur, étranger, n'est pas une liberté »²¹⁹. La liberté consiste au contraire en un « un anéantissement de la singularité »²²⁰. C'est dans cette répression que se trouve sa libération. La mort, comme « répression absolue » est la « libération absolue »²²¹. C'est par elle que l'individu prouve son « appartenance à un peuple ; et l'être-un avec celui-ci ». La vie d'un peuple, la « vie éthique absolue [...] n'est rien d'autre que la répression »²²². Ainsi, comprise comme répression,

« [L]a peine est [...] quelque chose en soi, [est] véritablement infinie, et [est] quelque chose d'absolu, qui, par là, a en soi-même ce qui le fait respecter et craindre ; elle vient de la liberté et demeure, même en tant qu'elle réprime (*bezwingend*), dans la liberté. Si, par contre, la peine est représentée comme contrainte (*Zwang*), elle est posée simplement comme une détermination et comme quelque chose d'absolument fini, ne comportant aucune rationalité. »²²³

La peine (*Strafe*) comme répression (*Bezwingung*) et non comme contrainte (*Zwang*) est la libération du criminel qui niait la liberté, la « restauration (*Wiederherstellung*) de la liberté »²²⁴.

Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel place sous le mot *Zwang* la contrainte du criminel autant que celle du droit et fait de la deuxième une vengeance rétributive (*Wiedervergeltung*). Le passage intitulé « Le déni du droit » entend montrer « [l]'exposé réel de ce que la contrainte se détruit dans son concept » (§93). La contrainte imposée par le criminel est la manifestation de sa liberté contre la manifestation de la liberté d'un autre. En cela, le criminel nie « l'être-là de la liberté en son sens concret » (§ 95), c'est-à-dire la liberté qui rend possible le crime comme son expression. Le problème du crime n'est pas tant qu'il nie le droit particulier de l'autre ou qu'il relève de l'arbitraire d'une « volonté seulement naturelle » (§93). Le crime doit être puni en tant qu'il « lèse le droit en tant que droit » (§ 95), en tant qu'il constitue une négation de l'ordre juridique établi, fondé sur la liberté. « Le droit abstrait est un droit de contrainte (*Zwangsrecht*) » (§ 94). Dans le châtement, « la contrainte est abrogée par la contrainte » (§ 93). Parce qu'elle entend rétablir la liberté niée par le criminel, cette contrainte seconde est « conforme au droit » (§ 93). Elle est juste : « juste en soi » parce qu'elle émane du droit²²⁵, mais juste également parce qu'elle découle de la « volonté qui est en soi » du criminel.

²¹⁹ *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, p. 50 / p. 476.

²²⁰ *Ibid.*, p. 52 / p. 478.

²²¹ *Ibid.*, p. 53 / p. 479.

²²² *Ibid.*, p. 55 / p. 481.

²²³ *Ibid.*, p. 55 / p. 480.

²²⁴ *Ibid.*, p. 54 / p. 480.

²²⁵ « Si le droit est rationnel, c'est parce que l'histoire est elle-même rationnelle. [...] Le fondement ultime de la rationalité du droit est donc l'histoire » (Guy PLANTY-BONJOUR, « Droit, violence et liberté selon Hegel », dans Guy PLANTY-BONJOUR (dir.), *Droit et liberté selon Hegel*, Paris, PUF, 1986, p. 236).

En effet, puisque par son action le criminel posait un universel qui, comme toute loi, requiert la subsomption du singulier, la contrainte qui subsume la volonté singulière du criminel est « considérée comme contenant son propre droit » (§ 100). En cela, « le criminel est honoré comme un être rationnel » (§ 100), sa liberté est restaurée. Le retour « au-dedans de soi » (§ 104) de la volonté du criminel est la suppression de l'opposition entre l'universel et le singulier, « l'abrogation (*Aufheben*) du crime » (§ 99). Par la suppression du crime, le droit désormais « protégé contre la volonté singulière » (§ 104) atteint son effectivité.

« L'abrogation du crime est une *représaille* (*Wiedervergeltung*), dans la mesure où elle est, selon son concept, lésion de la lésion » (§ 101). Comme négation de la négation, la peine est une vengeance. Cette vengeance ne prend pas pour critère de proportion l'égalité arithmétique au cœur de la loi du talion. Comme l'écrit Paul Ricœur, « [l]e rétablissement de la loi n'est pas une répétition du même, mais la production d'une intégrité qui sort magnifiée de l'épreuve »²²⁶. La peine n'est pas une répression comme *Bezwingung* qui « nie effectivement la détermination criminelle elle-même »²²⁷. Elle est au contraire une contrainte comme « rétribution (*Wiedervergeltung*) » qui nie la « valeur » (§ 101) de l'acte posé par le criminel en tant que négation du droit. Parce qu'elle est une rétribution spéculative, la peine permet le « rétablissement » (§ 99) du droit. Tant que la vengeance est vue comme l'« action positive d'une volonté *particulière* » – et elle l'est souvent –, elle constitue une « *nouvelle infraction* » (§ 102) qui prolonge le cycle de la violence. La vengeance ne peut sortir de cette fausse infinité que si elle oppose à l'infini du crime l'infinité de la volonté universelle. Alors, elle se nie elle-même comme une vengeance « plus préoccupée de se venger que de venger objectivement le crime »²²⁸ et devient une « justice qui [n'est] pas *vengeresse*, mais *punitive* » (§ 103).

Pour que la justice se détache de la vengeance, il faut que la « volonté *subjective* particulière, veuille l'universel en tant que tel » (§103). La tâche de la moralité est précisément de produire ce vouloir en réfléchissant la contingence de la volonté de sorte qu'elle se réalise à partir d'elle-même, « par la négation de la négation » (§ 104), comme volonté libre en soi et pour soi. La moralité est l'intériorisation de la double négation qui marque le rétablissement du droit. Mais elle n'est cette intériorisation que comme pure certitude de soi ; « le concept de liberté mais

²²⁶ Paul RICŒUR, « Avant la justice non violente, la justice violente », dans Barbara CASSIN, Olivier CAYLA et Philippe-Joseph SALAZAR (dir.), *Vérité, réconciliation, réparation*, Paris, Seuil, 2004, p. 167. Ce n'est que dans le cas du meurtre et de la peine de mort que cette rétribution est arithmétique.

²²⁷ Guy PLANTY-BONJOUR, *Le projet hégélien*, op. cit., p. 93.

²²⁸ Jean-Philippe GUINLE, « Hegel et la vengeance », dans Gérard COURTOIS (dir.), *La vengeance*, t. IV : *La vengeance dans la pensée occidentale*, Paris, Cujas, 1984, p. 212.

comme rapport à soi-même »²²⁹. Par elle-même, la moralité n'est pas capable de surmonter la tendance à l'absolutisation du singulier comme universel qui reconduit la violence. Aussi le cycle de la vengeance ne prendra-t-il fin que quand l'administration du droit passera aux mains du tiers que constituent les tribunaux. Le tribunal adopte le point de vue non pas de la partie lésée, mais de « l'*universel* violenté » (§ 220). Par là, « la vengeance, seulement subjective et *contingente*, [...] se transmue en réconciliation véritable du droit avec lui-même, en *peine* » (§ 220). Cette réconciliation est objective comme « réconciliation [avec soi] de la *loi* », et subjective en tant que, pour le criminel, cette loi est « *sa loi*, qui est *sue de lui* et qui a *validité* pour lui » (§ 220)²³⁰. Parce que la volonté des juges est la volonté universelle de la loi, la vengeance est supprimée. Cependant, et encore une fois, cette volonté universelle n'est pas entièrement déconnectée du destin du singulier. L'insistance de Hegel sur la distinction entre, d'une part, le fait et l'intention du criminel et, d'autre part, l'attribution de l'acte à sa personne et l'imputation à sa volonté (§ 225), montre bien que la peine n'est que le moyen formel d'une finalité substantielle qui la dépasse. Le droit, qui a sa destination dans l'éthicité, est l'instrument de la réconciliation de la conscience de soi éthique que le criminel a lésée. Pour Lino Rizzi, cette réconciliation « repose sur une disposition à la fois éthique et cognitive à “comprendre” le délit comme un drame personnel et social au-delà de tout jugement moral ou juridique »²³¹.

Plus clairement que dans les *Principes de la philosophie du droit*, le crime de la deuxième *Philosophie de l'esprit* manifeste l'insuffisance de la reconnaissance réalisée dans la sphère du droit abstrait puis de la loi. C'est pourquoi le crime et le châtement sont non seulement tous deux déterminés comme contraintes, mais aussi comme vengeances : le crime comme *wiederherstellen* de la volonté singulière, le châtement comme *Wiedergeltung* de la volonté universelle. La loi est également une contrainte qui, non pas comme *Bezwingung*, mais comme *Bildung*, réalise la volonté universelle comme vérité de la volonté singulière.

²²⁹ Guy PLANTY-BONJOUR, *Le projet hégélien*, op. cit., p. 75.

²³⁰ Pour Michael Fössel, le fait que le crime aussi bien que la peine résultent de la volonté du criminel indique qu'« [e]n tant qu'il est subjectivement libre, un agent se révèle donc toujours plus grand que ses actes » (Michaël FÖSSEL, « Penser la peine », loc. cit., p. 536).

²³¹ Lino RIZZI, « Punir et reconnaître : Distinction et implication de l'obligation juridique et du devoir éthique chez Hegel », *Archives de philosophie*, vol. 66, n° 2, 2003, p. 249. L'auteur va jusqu'à dire que le travail du juge est de « comprendre » les « causes qui empêchent la conscience de se réaliser éthiquement » (*ibid.*, p. 250).

3. Constitution

Le chapitre précédent posait l'identité en soi de la réconciliation dans l'universel du singulier et de l'universel dans le droit abstrait d'une part, et de cette réconciliation dans le singulier dans « La loi ayant autorité » de l'autre. Dans le présent chapitre, cette identité doit se faire pour soi, doit devenir consciente de soi. Nous avons vu que la loi qui émane de l'« être-commun » des singularités niées n'atteint sa vitalité qu'en se réfléchissant dans le singulier. Dans la « Constitution », la focale s'élargit, et c'est désormais la substance même de la loi qui doit trouver à se réfléchir dans l'effectivité. À ce stade-ci, les différentes sphères de la loi décrites dans le chapitre précédent sont comprises comme autant de « pouvoirs » du peuple. Or, ces pouvoirs demeurent des « moments abstraits » tant que la loi « n'a pas encore d'être-là, en quoi ceux-ci sont réfléchis en soi-même » (257/253). Comme pouvoir (*Gewalt*) du peuple, « la loi est seulement le singulier », loi singulière. Mais la loi est aussi « *puissance (Macht)* absolue ». Elle est esprit dont le « concept [est] l'universalité dans la liberté et l'autonomie parfaites des singuliers » (258/254). Comme esprit, la loi est ce mouvement qui « se prend *soi-même* pour but » et se réalise comme « esprit d'un peuple ». Le « peuple vivant », c'est-à-dire l'État, est justement, comme l'écrit Jacques Taminiaux, cette « instance réflexive et vivante dans laquelle s'intériorisent les pouvoirs de la loi »²³². De même que « c'est seulement dans la loi que l'homme a son être-là », de même, c'est seulement dans l'État que la loi a le sien. L'État est en cela « l'être-sursumé tant de l'être-là singularisé, – que de l'en-soi dans l'être-là » (258/253).

Le mouvement de la réalisation des pouvoirs de la loi dans l'État comprend deux degrés : le savoir de soi des singuliers comme universel (« L'individu et l'État ») et l'effectuation de cet universel à travers la hiérarchie des sphères ou corporations qui composent la société civile (« Les états (*Ständen*) ou ordres »). Or, cette effectuation de l'universel doit avant tout être comprise comme servant la réalisation de soi de l'esprit dans le monde. L'esprit, qui est d'abord identité à soi dans « L'esprit selon son concept », puis objet à soi comme réalité sociale dans « L'esprit effectif », procède, dans la « Constitution », à une « autoréflexion [...] dans l'élément de la réalité juridique »²³³. Cette troisième sphère, celle de l'État, est celle du savoir de soi de l'esprit. L'esprit se sait lui-même dans l'intériorité du singulier qui se sait en tant qu'universel, devient objet à soi en se réalisant comme « esprit déterminé » dans les états de la société civile,

²³² Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, op. cit., p. 57, note du traducteur. L'État est « l'esprit de la loi » et non l'inverse, comme le prétendait Kant. Il n'est pas un *Rechtsstaat* mais un *Machtsaat* : « Il n'y a en lui nul écart entre le droit et son fait, lui-même n'est pas soumis à la loi ; bien plutôt celle-ci s'immanentise totalement et se dissout dans [sa] puissance » (*ibid.*, p. 155, note du traducteur).

²³³ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 74.

et revient en soi à partir de cette objectivité comme étant certain de soi. L'effectuation de ce troisième degré de la conscience de soi de l'esprit (« Art, religion et science ») clôt cette partie sur elle-même aussi bien que le tout : « le premier moment est la nature spirituelle mise en liberté – l'autre est le *savoir* qu'elle a de soi-même, – en tant que savoir, le troisième l'esprit qui se sait en tant qu'esprit absolu » (269/265).

3.1. *L'individu et l'État*

3.1.1. Le dessaisissement réciproque du singulier et de l'universel

À ce niveau du développement, l'identité de l'universel et du singulier, qui n'est vraiment sue que de la loi dans le chapitre précédent, devient un savoir du singulier lui-même. Ce savoir de soi comme de l'identité de l'universel et du singulier correspond à un savoir de soi en tant qu'esprit. L'esprit est su comme étant « la *nature* des individus, leur substance immédiate, et le mouvement est la nécessité de celle-ci » (258/254). Le mouvement de la réalisation de l'essence s'effectue à travers le dessaisissement. La loi, en effet, ne peut se réaliser comme « pouvoir absolu » dans l'État que par « le dessaisissement (*Entäußerung*) » (259/254) du singulier. Ici, le dessaisissement au profit de l'universel n'est plus senti comme émanant d'une nécessité extérieure, mais est su par le singulier lui-même comme étant sa propre nécessité. Ce dessaisissement est librement accompli en ce sens qu'il résulte de ce que « le pouvoir de l'universel est *su* en tant qu'essence ; par égard pour cet universel, chacun se dessaisit de soi-même » (259/254). Savoir le « pouvoir » de l'universel en tant qu'essence signifie que la réalisation de soi selon son essence universelle est à chacun son propre but, un but qui « pousse » à sa propre effectuation. Il s'agit d'une « formation » que l'individu opère sur lui-même comme « *dessaisissement de son Soi immédiat* » pour « se savoir en tant que pur Soi, en tant que sursumé ». Parce que chacun confère librement à l'universel sa vie, sa volonté et son pouvoir, « ils le savent comme leur *essence* – comme leur nature [,] leurs mœurs » (259/255).

L'effectuation de l'identité du singulier et de l'universel requiert que ce dessaisissement soit réciproque. Du côté du singulier, les individus non seulement « *savent la volonté universelle en tant que* leur volonté particulière [...] *dessaisie* », mais savent aussi que cette volonté est « leur essence en-soi » (258-259/254). Les individus subsistent donc dans l'universel à la fois négativement et positivement. En tant que l'individu se rapporte à l'universel comme à son « essence négative », l'universel est la « pleine puissance sur sa vie » (254/250) et l'individu le craint. En tant qu'il se rapporte à lui comme à sa « nécessité », l'universel le protège et

l'individu pose en lui sa confiance. Cette confiance n'est elle-même possible que moyennant un dessaisissement de l'universel. L'universel « *se sacrifie soi-même* » (260/255) pour faire accéder l'individu à la conscience de son Soi propre. L'individu trouve dans ce dessaisissement son autonomie : « *je suis souverain (ich bin Regent)* » (260/256). Par ce dessaisissement réciproque, le Soi du singulier et la volonté universelle sont sus dans leur identité.

« Cet universel est peuple » (260/256). Le peuple est la nécessité des individus, mais il ne l'est effectivement qu'en tant qu'il forme une unité. Aussi, la volonté universelle, comme « *volonté de tous et de chacun [...]* doit se rassembler dans cet un » (260/256). Et elle le peut dans la mesure où, bien qu'elle se constitue « en tant qu'universelle à partir de la *volonté des singulier* », c'est elle « qui est ce *qui est premier et l'essence* », « antérieure à eux » (261/257). Hegel inscrit en marge : « *Aristote – le Tout est [par] nature antérieur aux parties* ». Comprise spéculativement, cette inscription signifie qu'« [e]st *présupposé* ce qui doit advenir » ; ici, que le singulier doit se réaliser comme universel qui est logiquement antérieur à lui. L'opérateur de cette réalisation n'est plus la violence, mais la formation comprise comme savoir de l'essence.

Dans le peuple, la structure de la reconnaissance connaît une nouvelle évolution. Alors qu'on passe progressivement de la domination de l'universel sur le singulier à l'identité de ces deux principes, la reconnaissance s'effectue désormais selon trois termes : le singulier, l'universel et le lieu de l'effectuation de leur identité. Cette structure engage pour la reconnaissance entre singuliers, comme l'écrit Christophe Bouton, « un “Nous” qui précède et rend possible la relation “Je/Tu” »²³⁴. Chacun se rapporte à l'autre comme à une singularité supprimée dans l'universel qui les relie toujours déjà en tant qu'il est su comme étant leur essence commune.

3.1.2. Le grand homme et le monarque

L'identité de la volonté singulière et de la volonté universelle justifie le rejet de la théorie du contrat social. Cette théorie fait de la volonté universelle la résultante du consentement des citoyens. Elle veut que, dans l'État, les singuliers se « produisent en tant que *singuliers effectifs* dont chacun veut savoir sa volonté positive dans le vouloir universel » (261/257). L'individu de cette théorie n'est pas une singularité qui « a en elle-même la négativité », mais une « singularité positive » pour qui l'universel demeure « quelque chose d'effectivement autre » (261/257). Parce que le contrat social ne conçoit pas la volonté universelle qu'il instaure comme son propre fondement, il est par lui-même incapable d'empêcher la séparation du

²³⁴ Christophe BOUTON, « Les apories de la lutte pour la reconnaissance », dans Fabienne BRUGÈRE et Guillaume LE BLANC (dir.), *Judith Butler*, Paris, PUF, 2009, p. 60.

singulier et de l'universel. Dans un tel cas de repli sur soi, l'État ne peut que réprimer. Or pour Hegel, au contraire, la véritable obligation ne peut être fondée que sur le concept de liberté et s'affirmer comme une libre soumission de l'individu à sa propre essence universelle.

C'est dans « le pouvoir sublime des grands hommes » (262/258) que se situe non pas « l'acte constituant de la volonté universelle » (261/257), mais sa première incarnation effective. Le grand homme « a cette volonté pure de son côté (262/258) », il sait la volonté universelle et l'exprime. Il est le « maître », « le dieu » auquel les individus « obéissent contre leur volonté ». Parce que le grand homme vise la préservation de l'universel, la tyrannie qu'il exerce sur le singulier est « *nécessaire et juste* »²³⁵. Son pouvoir s'exerce à la faveur de la constitution ou du maintien de l'État. L'État est cet « esprit absolu simple » (262/258) dont la subsistance est la priorité suprême, supérieure à la distinction du bien et du mal : quand « l'existence du Tout est compromise », « ce qu'on appelle assassinat, fourberie, cruauté, etc., n'a nullement la signification du mal, mais celle de ce qui est réconcilié avec soi-même » (263/258).

Face au grand homme, la volonté des individus est dédoublée entre un aspect « conscient » qui lui résiste et une « volonté *immédiatement* pure » (262/258) qui se reconnaît en lui et lui obéit. Ce dédoublement rend possible la négativité grâce à laquelle la résistance au tyran se mue en obéissance. Sans une telle « formation », la volonté singulière éprouve la tyrannie comme une violence « épouvantable ». Mais à travers elle, la tyrannie elle-même devient superflue. Tandis que le tyran exerçait sur les individus la « violence de la loi *en-soi* », c'est-à-dire de la loi qui s'abat sur eux comme une puissance extérieure, désormais, « la loi même n'est plus violence *étrangère*, mais bien la volonté universelle sue » (264/260). La violence des tyrans qui nie le singulier pour affirmer l'universel est elle-même niée par cette négativité et devient loi.

La loi n'est pas quelque chose « qu'on *se-donne-à-soi-même* », mais est « *en-soi* : essence de la pensée et de l'être » (264/260). La « domination de la loi » veut dire qu'elle est pleinement appropriée, intériorisée, comme expression de l'essence du singulier : « le singulier y *sait son soi tout autant que son essence* ; s'y trouve conservé » (264/260). À l'obéissance qui remplaçait la résistance au tyran s'ajoute la confiance du singulier envers cet universel dans lequel il s'est dessaisi. En retour, la loi doit se dessaisir de sa majesté pour honorer cette confiance. Ce n'est que par ce « dessaisissement de l'universel » (265/261) que les individus singuliers peuvent se

²³⁵ La tyrannie de la volonté universelle n'est pas le despotisme. Comme le précise Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*, « le despotisme définit, de manière générale, l'état d'absence de loi, celui où la volonté particulière comme telle, que ce soit celle d'un monarque ou celle d'un peuple (ochlocratie), vaut comme loi, ou plutôt vaut en lieu et place de la loi » (*Principes de la philosophie du droit*, § 278).

reconnaître en lui. L'« unité de *l'individualité et de l'universel* » (265/261) fait que l'universel domine les individus singuliers mais aussi qu'il les laisse être et leur fait confiance.

Cette unité n'est pas celle de « la belle liberté heureuse des Grecs » (266/262). La cité grecque est au contraire accusée de fusion : « chacun est *mœurs (Sitte)*, immédiatement un avec l'universel [...] ; chacun se sait *immédiatement* en tant qu'universel ; c'est-à-dire qu'il fait acte de renonciation à sa particularité sans avoir sa particularité comme telle, en tant que ce Soi-ci, en tant que l'essence » (266/262). Dans l'« éthicité ancienne » (265/261), le particulier est nié non pas selon l'essence, mais en tant que principe opposé à l'universel. Face à cette fusion, une « division (*Entzweyung*) plus élevée » est nécessaire. Elle consiste en ceci que « chacun *retourne complètement en soi, sache son Soi comme tel en tant que l'essence* » (266/262). C'est seulement parce qu'il est d'abord un singulier que l'individu peut se connaître comme universel et qu'il peut aussi avoir une vie intérieure propre. Ce qu'il perd en « liberté extérieure », comme inscription immédiate dans les mœurs, l'individu le gagne en « liberté intérieure – celle de la pensée », purifiée des coutumes et des traditions. Cette division est ce qui distingue l'État moderne de la cité grecque. Dans l'État moderne, le principe du « libre universel » est incarné par le « *monarque héréditaire* » (266/262), le gouvernement, tandis que celui de la « singularité absolue » se situe du côté de la multitude des individus. Du singulier à l'universel, « le lien spirituel est l'opinion *publique* », c'est-à-dire « la déclaration de la volonté universelle » (267/263). Ce moyen-terme est le Tout de la communauté, l'esprit du peuple, « le corps indestructible se soutenant soi-même » (268/264). L'opinion publique incarne la « nécessité interne » de l'esprit. « C'est d'elle que proviennent tous les changements, et elle-même n'est que le manque conscient de l'esprit en progrès », à tel point que « [c]ontre cette opinion publique on ne peut rien » (277/274). Elle décide de la grandeur comme de la chute des nations et il relève de la « sagesse du gouvernement » de se plier à son mouvement. Par ce moyen-terme spirituel, l'État moderne réalise son essence syllogistique.

3.2. *Les états ou ordres*

3.2.1. Les corporations de la société civile et l'estime sociale

L'État, disions-nous, est l'instance réflexive des « pouvoirs » de la loi ou du peuple. En tant que tel, l'État, ce Tout de la communauté, est un « organisme » vivant doté d'« organes » qui servent d'assise à ces pouvoirs. Ces organes sont les états (*Ständen*) de la société civile. En eux, les individus se réalisent de façon particulière. Cette particularisation correspond au retour sur

soi du singulier à partir de son dessaisissement dans l'universel. L'individu en effet n'est plus, comme dans la cité grecque, immergé dans le tout. Il est au contraire « à soi-même Tout dans sa pensée » (269/265), laquelle est imprégnée de la mentalité (*Gesinnung*) particulière qui régit les mœurs, la « vie éthique », de l'état auquel il appartient. C'est aussi à partir de cette particularisation de l'universel dans les états que les individus se réalisent comme membres du tout. La moralité est ce principe qui consiste « à faire quelque chose pour l'universel » (283/281). Elle constitue « l'élévation au-dessus de l'état » (283/281) à partir de celui-ci²³⁶.

On ne comprend l'importance des états qui composent la société civile pour le parcours de la reconnaissance qu'en lisant ce que Hegel en dit dans les *Principes de la philosophie du droit*. Dans cet ouvrage, les sphères de la vie éthique sont au nombre de trois : « a. esprit naturel, – la famille ; b. dans sa scission et son phénomène ; – la société civile ; c. l'État, en tant que liberté qui, dans la libre subsistance par soi de la volonté particulière, est tout aussi bien universelle et objective »²³⁷. Dans la société civile, la personne abstraite du droit se réalise comme personne concrète en satisfaisant ses besoins particuliers dans et à travers ses relations avec les autres :

« La personne concrète, qui comme *particulière* est fin pour soi, en tant qu'elle est une totalité de besoins et un mélange de nécessité naturelle et d'arbitre, est le *premier principe* de la société civile – mais c'est la personne particulière en tant qu'elle est essentiellement en *relation* avec une autre particularité semblable, de sorte que chacune se fait valoir et se satisfait grâce à l'autre et, en même temps, tout simplement en tant que *médiatisée* par la forme de *l'universalité*, [qui est] *l'autre principe*. »²³⁸

Ce que la société civile a d'universel tient dans le système de dépendance réciproque des besoins et du travail de tous, par lequel « l'égoïsme subjectif se renverse en contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres – en médiation du particulier par l'universel en tant que mouvement dialectique »²³⁹. Mais parce que, d'une part, l'universel n'est encore que la finalité inconsciente et non pas consciente de l'agir et que, d'autre part, il correspond moins au fondement de cet agir qu'à son résultat, universel et particulier sont encore séparés²⁴⁰. Moment de la « scission », la société civile est aussi celui de la différenciation du droit lui-même, comme

²³⁶ Précisons que la moralité dans la deuxième *Philosophie de l'esprit* est un principe qui soutient plus explicitement la réalisation de soi de l'universel que l'intériorité du singulier. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, par contraste, la moralité est le principe subjectif qui complète l'objectivité du droit, de sorte que l'éthicité se pense comme étant la synthèse de ces deux sphères au sein de l'État.

²³⁷ *Principes de la philosophie du droit*, § 33.

²³⁸ *Ibid.*, § 182.

²³⁹ *Ibid.*, § 199.

²⁴⁰ La société civile se distingue de l'État en ceci que dans ce dernier, comme l'indique Jean-François Kervégan, « l'universel est la fin consciente de l'agir de chacun et, en même temps, la condition de l'effectivité des visées sociales particulières » (Jean-François KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt, op. cit.*, p. 220). Parce que, dans la société civile, l'universel est ce qui se réalise à travers la poursuite par chacun de son intérêt particulier, l'auteur fait de la société civile « un exemple remarquable de la ruse de la raison » (*ibid.*, p. 223).

réalisation de l'universel dans le particulier. Ainsi que le suggère Bernard Bourgeois, « [l']intégration de la particularité, comme différence matérielle, dans l'objectivation de l'esprit libre, fait que l'égalité participation de tous les individus, en tant qu'hommes, au droit [...] se réalise rationnellement dans la reconnaissance réciproque des droits différents, par où est sauvée l'universalité du droit au sein de la nécessaire différence des rôles éthiques »²⁴¹. L'organisation différenciée des droits s'effectue dans la multiplicité des corporations ou états. C'est dans cette différenciation que s'acte le « dédoublement de la dignité et de l'estime, de la reconnaissance juridico-morale et de la reconnaissance sociale »²⁴². En effet, la personne, égale à toutes les autres comme personne, se distingue d'elles dans l'estime sociale qu'elle conquiert à travers sa contribution à la richesse du tout au sein de sa corporation.

« [L]e membre d'une corporation n'a besoin d'aucune autre *attestation externe* pour faire la preuve de ses mérites, de ses ressources et de sa prospérité ordinaire, pour faire la preuve de ce qu'il *est quelque chose*. Ainsi, il est également reconnu qu'il appartient à un tout qui est lui-même un maillon de la société civile universelle, qu'il a de l'intérêt pour la fin moins égoïste de ce tout, et qu'il s'efforce de l'atteindre ; il a ainsi *son honneur dans son état*. »²⁴³

Selon la lecture qu'en fait Axel Honneth, c'est à ce stade de la deuxième *Philosophie de l'esprit* que doit se réaliser la troisième figure de la reconnaissance : après l'amour et le droit, l'éthicité, comme « combinaison intime de socialisation et d'individuation [...] qui trouve son lien organique dans la reconnaissance intersubjective de la particularité de chacun »²⁴⁴. Certes, le respect mutuel des personnes qui définit la sphère du droit apporte à la société sa nécessaire base intersubjective. Mais le droit, qui ne pose que l'absolue symétrie des singularités supprimées, ne peut, par lui-même, « constituer l'élément où l'itinéraire particulier de chacun se trouve pris en compte dans sa singularité »²⁴⁵. La reconnaissance de la forme concrète de la singularité, comme singularité dessinée dans l'universel et réfléchi dans l'élément du particulier, s'effectue comme estime sociale à l'intérieur des états. L'estime sociale désigne pour chaque individu la considération qu'il acquiert en mettant à contribution du tout les qualités et capacités requises par le statut attaché à son état « en fonction d'une échelle de valeurs préétablie »²⁴⁶. À même les états, cette considération s'obtient « dans une relation de reconnaissance qui repose, à la différence de la relation juridique, sur des sentiments de

²⁴¹ Bernard BOURGEOIS, *Études hégéliennes : raison et décision*, op. cit., pp. 150-151.

²⁴² Franck FISCHBACH, « La reconnaissance : de l'honneur à l'estime », *Kairos*, n° 17, 2001, p. 227.

²⁴³ *Principes de la philosophie du droit*, § 253.

²⁴⁴ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 25.

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 72-73.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 150.

sympathie sociale »²⁴⁷. La solidarité est la forme affirmative que prend l'éthicité à l'intérieur des états, comme « forme d'interaction sociale où chaque personne dans sa particularité individuelle peut compter trouver chez les autres un sentiment de solidarité et de reconnaissance à son égard »²⁴⁸. Après les chapitres de « L'esprit selon son concept » et de « L'esprit objectif » qui traitent respectivement de l'amour et du droit, la « Constitution » aurait dû élaborer cette troisième figure de la reconnaissance qu'est l'éthicité. Mais en lieu et place d'une description de la sphère éthique dans les termes d'une théorie de la reconnaissance, c'est sous l'aspect du programme annoncé d'une philosophie de l'esprit que Hegel s'acquitte de cette tâche. Dès lors que la philosophie de la conscience se replie de l'intersubjectivité sur l'intériorité de l'esprit, la sphère éthique sera comprise sur le mode de « l'autoréflexion de l'esprit »²⁴⁹ dans l'objectivité, en préparation de son élévation dans les sphères de l'esprit absolu.

Le texte en effet poursuit en adoptant désormais comme point de vue celui de l'esprit. En vertu du fait que le singulier dans l'État moderne est un « absolu être-au-dedans-de-soi » (267/263), un singulier qui se sait soi-même absolument en soi-même et non plus dans l'être-là, « l'esprit [...] est entré dans son pur élément du *savoir* » (268/264). Mais l'esprit ne se sait soi-même encore que de façon formelle. Il rend objectif ce savoir de soi en se posant comme « organisme étant-là » (270/266), dans les états. La tâche de l'esprit est à ce stade de « forme[r] sa conscience » (270/266) à travers ces états. Ceux-ci sont ordonnés dans une hiérarchie qui progresse des états inférieurs aux états supérieurs. Dans les états inférieurs, c'est le particulier qui est visé. Ce but est d'abord la subsistance dans la paysannerie, puis la réussite dans la bourgeoisie industrielle, et enfin le profit dans l'état commerçant. Dans les états supérieurs, c'est l'universel qui est le but. Les états supérieurs sont l'état public, l'état des hommes d'affaire, celui des savants et l'état militaire. Le premier assure « l'emprise de l'universel dans tout singulier » (274/270) et l'adaptation de ce rapport suivant l'objet considéré. Le second est le domaine industriel qui travaille au profit de l'universel. Le troisième fait de l'universel l'objet de son travail intellectuel. Enfin, l'état militaire a pour visée l'universel concret qu'est l'« *individualité absolue du peuple* » (270/266). Dans chacun de ces états, l'esprit se saisit lui-même comme « esprit déterminé ». À travers leur hiérarchie, il se libère progressivement de la vie objective du peuple pour atteindre la certitude de soi-même.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 73.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 79.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 74.

Ludwig Siep analyse le décrochage entre la philosophie de la conscience et la philosophie de l'esprit en 1805-1806 dans les termes d'une théorie de la reconnaissance. Pour l'auteur, le parcours de la reconnaissance peut être décomposé en deux moments : la relation du Moi à un autre et celle du Je au Nous. Le premier moment correspond au développement de la reconnaissance dans la sphère de l'esprit subjectif, le second concerne la relation entre le singulier et l'universel à même l'esprit objectif. De manière générale, la reconnaissance comprend l'aspect de la formation de la conscience de soi dans l'interaction et le savoir de la dépendance mutuelle des entités dans ce processus²⁵⁰. Chaque figure de la reconnaissance peut ainsi être envisagée comme une synthèse de l'auto-affirmation et de l'autosubsumption :

« Pour Hegel, la reconnaissance (*Anerkennung*) est une synthèse de "l'amour" et de la "lutte". Et ce dans la mesure où, à toutes les étapes du processus de la reconnaissance, les mouvements de se-trouver dans l'autre et de se-distancier de l'autre – l'autre pouvant être aussi bien une personne singulière que la conscience universelle – sont nécessairement noués l'un à l'autre. De même que la relation juridique entre personnes n'est pas dépassée par la plus haute relation de l'amour, mais contient en elle l'union amoureuse et une affirmation de soi distanciante, de même les étapes plus élevées de la reconnaissance sont des synthèses du renoncement à soi et de l'affirmation de soi. »²⁵¹

Or, la réciprocité de la reconnaissance du singulier et de l'universel s'arrête face à la majesté du gouvernement, ce « sommet du Tout » (278/276). Dans l'État, le dessaisissement réciproque du singulier et de l'universel ne s'accompagne pas d'une affirmation de soi réciproque qui viendrait médiatiser la négation de l'être-distinct par une négation de l'être-dans-l'autre. Plus précisément, l'affirmation du pouvoir de l'universel sur le singulier n'est pas renversée par une affirmation équivalente du singulier sur lui. Pourtant, Hegel appelle de ses vœux l'assertion d'une distance entre ces deux principes. Par rapport à l'« unité vivante » (265/261) de la cité grecque, écrit-il, « une abstraction plus haute est nécessaire, une plus grande opposition et une plus grande formation, un esprit *plus profond* » (266/262). Mais cette opposition ne sera jamais positivement actée²⁵², de sorte que la pleine reconnaissance du singulier et de l'universel demeurera inachevée. L'asymétrie de cette reconnaissance atteint son point culminant dans la guerre. Dans la guerre, Hegel célèbre l'état d'urgence, mais ne pousse pas la réciprocité de

²⁵⁰ Ludwig SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, op. cit., p. 127 et 152.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 151, notre traduction.

²⁵² Pour l'auteur, seul le pardon de la loi correspond à une prise d'acte par l'universel de l'affirmation de soi du singulier. Le pardon « signifie que la conscience morale doit finir par avoir conscience du fait que la conscience agissante qui s'écarte des lois et des coutumes universelles appartient à l'esprit commun d'une communauté morale » (Ludwig SIEP, *La philosophie pratique de Hegel*, op. cit., p. 171). La *Phénoménologie de l'esprit* montre que cette réconciliation du singulier et de l'universel ne sera achevée que dans la sphère de l'esprit absolu : « La reconnaissance du fait que même une erreur de conscience ou un "acteur conscient (*Gewissenstäter*)" déviant appartient à l'esprit communautaire ne peut être réalisée dans les relations juridiques au sein d'un État » (Ludwig SIEP, « Mutual Recognition: Hegel and Beyond », loc. cit., p. 121, notre traduction).

l'affirmation de soi jusqu'à penser un droit de résistance ou des garanties constitutionnelles pouvant protéger les individus contre l'arbitraire du gouvernement. Aussi, « le respect de l'altérité par le renoncement à l' "appropriation" est interprété de façon unilatérale à l'avantage de l'État »²⁵³. C'est là, pour l'auteur, « que réside le véritable déficit de sa philosophie du droit »²⁵⁴. En effet, la réalisation de la liberté des individus ne serait pas la fin ultime de l'État. Son télos profond est sa propre conservation et justifie que quand la nécessité s'en fait sentir, la loi soit « la puissance sur la vie et la mort, l'effroyable du singulier » (257/253).

S'il manque donc à la reconnaissance du singulier et de l'universel le moment de la distance, on pourrait penser que c'est parce que Hegel ne pouvait envisager entre ces principes une telle opposition au sein même de l'État – en raison de la suprême priorité que l'État constitue pour lui-même – qu'il l'a déplacée à sa frontière, dans la guerre. La guerre serait alors l'ersatz de la violence médiatrice de la reconnaissance du singulier et de l'universel qui définit la sphère de l'État, la « vie éthique en général » (227/222). Or, d'un point de vue logique, c'est exactement d'une telle médiation dont il est question. Dans ce rejet de l'opposition à sa frontière, la sphère de l'éthicité ne fait que s'aligner sur les autres figures de la reconnaissance qui expulsent à l'extérieur le négatif qu'elles ne peuvent médiatiser. C'est d'ailleurs, pour chaque figure, ce négatif qui vient les travailler depuis l'extérieur pour les faire évoluer. Tel est aussi le cas de l'éthicité dans l'État : la guerre est l'opposition extérieure de l'universel et de son autre qui doit venir réaffirmer leur identité à l'intérieur.

Dans le rejet du négatif, chacune des figures de la reconnaissance s'affirme comme un principe borné. Or, « ce qui est limité peut être attaqué par le biais de la vérité qui lui est propre [...] et mis en contradiction avec celle-ci »²⁵⁵. Les trois figures de la reconnaissance constituent de ce fait aussi trois formes de violence à l'égard de leur propre vérité. C'est ce qui explique pourquoi la violence qui à chaque fois vient médiatiser la reconnaissance peut se surmonter elle-même dans un redoublement de la négation. Ainsi, dans l'amour, c'est l'être-pour-soi que l'amour ne peut intégrer qui vient s'opposer à son immédiateté dans la lutte. Dans le milieu du droit puis de la loi, c'est la singularité négligée par l'universel qui vient contester son abstraction et son formalisme dans le crime. Dans la sphère étatique, c'est l'universel dont les individus se détachent en se repliant, depuis leur inscription dans le monde des corporations, sur leurs intérêts particuliers, qui s'affirme contre eux dans la guerre. La figure de la violence attachée à

²⁵³ Ludwig SIEP, *La philosophie pratique de Hegel, op. cit.*, p. 204.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 146.

²⁵⁵ *La constitution de l'Allemagne dans Écrits politiques*, p. 23 / *Werke*, Band 1, p. 459.

la sphère de l'éthicité est la seule à être menée par l'universel contre le singulier. Certes, la guerre ne permet pas que l'asymétrie de la reconnaissance du singulier et de l'universel se résorbe. Mais du moins cette asymétrie est-elle sue dans sa nécessité.

3.2.2. La nécessité de la guerre

La guerre a chez Hegel une triple nécessité : éthique, ontologique et historique. Si la deuxième *Philosophie de l'esprit* fait clairement apparaître la première, les deux autres seront clarifiées grâce au *Système de la vie éthique* et aux *Principes de la philosophie du droit*.

La nécessité éthique de la guerre

La guerre exige du singulier « le sacrifice effectif du Soi » (278/275) au profit de « cet individu effectif » (262/258) qu'est l'État. Ce sacrifice doit être « dénué d'individualité, la mort doit être reçue et donnée froidement », « impersonnellement dans la fumée de la poudre » (278/275)²⁵⁶. La mort des individus dans la guerre n'est plus la mort de leur naturalité qui accomplit le singulier, mais une mort proprement spirituelle qui accomplit l'universel. Elle est « l'affaire de l'individualité étatique qui en exhibe la vérité proprement éthique en les sacrifiant dans la guerre aux exigences de son autoproduction absolue »²⁵⁷. Outre la mort des individus par laquelle le gouvernement s'accomplit comme « Soi absolu et négativité des singuliers », dans la guerre, ce sont aussi les « états et les systèmes du droit [...] [qui] disparaissent dans la puissance de l'universel » (279/276). La guerre fait en sorte que l'« émiettement du Tout dans des atomes s'efface ». Elle est cette « secousse » qui lutte contre l'enlisement de la société suivant l'idée selon laquelle « [l]'eau qui n'est pas mue par le vent devient marécage ». Se saisissant comme pure négativité dans la guerre, le Tout étatique atteint « la certitude absolue de soi-même », certitude qui n'est autre que « la véritable vie éthique »²⁵⁸. Dans la guerre, le gouvernement est la « volonté consciente-de-soi », non pas comme d'un ordre immuable qui impose aveuglément le respect de « concepts moraux bornés », mais comme puissance qui les défait face à la nécessité. Il est « l'esprit certain de soi-même, qui librement à partir de l'esprit fait ce qui est juste, agit immédiatement » (279/277). Comme agir vivant, « singularisation de l'universel », l'esprit est parvenu « au-dedans de soi à la paix (*Ruhe*) de l'universalité ».

²⁵⁶ Hegel écrivait dans le *Système de la vie éthique* au sujet de ce sacrifice que « c'est l'honneur national qui [le] propulse, non la lésion subie par un singulier ; bien plutôt la lésion qui est l'occasion de la guerre, advient tout entière à chaque individu dans l'indifférence » (*Système de la vie éthique*, p. 167 / p. 54).

²⁵⁷ Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, op. cit., p. 179, note du traducteur.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 74, note du traducteur.

Le thème de la nécessité éthique de la guerre est une constante dans l'œuvre de Hegel. Dans l'article sur le droit naturel, il est dit de la guerre qu'elle « conserve aussi bien la santé éthique des peuples en son indifférence vis-à-vis des déterminités et vis-à-vis du processus par lequel elles s'installent comme habitudes et deviennent fixes, que le mouvement des vents préserve les mers de la putridité dans laquelle un calme durable les plongerait, comme le ferait pour les peuples une paix durable, ou, *a fortiori*, une paix perpétuelle »²⁵⁹. De même, dans les *Principes de la philosophie du droit*, « le moment éthique de la guerre » correspond au « moment en lequel l'idéalité du *particulier reçoit son droit* et devient effectivité »²⁶⁰. La guerre fait en sorte que l'universel de la communauté se maintienne vivant dans et à travers ses déterminations²⁶¹. Elle contre à la fois la tendance à l'atomisme qui menace d'implosion toute entité politique et le repli sur soi qui guette de son entropie toute vie privée²⁶².

La nécessité ontologique de la guerre

La justification éthique de la guerre s'accompagne d'une justification ontologique. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel fait de l'exclusion mutuelle des États sur la scène internationale le revers de la « relation *infiniment négative à soi* »²⁶³ qui définit leur liberté. Il indique que « [d]ans l'être-là, ce rapport négatif de l'État à soi apparaît comme rapport d'un autre à un autre, et comme si le négatif était un terme extérieur »²⁶⁴. C'est donc en se rapportant à ce négatif dans la guerre que l'État approfondit sa relation à soi. Ce thème est déjà présent dans le *Système de la vie éthique*. Dans cet ouvrage, l'éthicité absolue est définie comme l'égalité absolue du concept absolu – l'intuition subsumée sous le concept, le particulier sous l'universel – et de l'intuition absolue – le concept subsumé sous l'intuition, l'universel sous le particulier. Or, pour le peuple, cette égalité est posée comme lui étant extérieure. Aussi, dans la guerre, l'universel qui entreprend de nier l'être-autre comme particulier est en réalité « dirigé contre sa propre particularité interne », de sorte que la différence à l'autre devienne « une différence en lui-même »²⁶⁵. Pour Jean-François Kervégan, cette « nécessité ontologique du

²⁵⁹ *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, pp. 55-56 / p. 482.

²⁶⁰ *Principes de la philosophie du droit*, § 324.

²⁶¹ Jean-François Kervégan précise que la teneur éthique de la guerre entretient la vitalité du lien politique mais ne la constitue pas. « C'est pourquoi la guerre n'est pas tant la condition de la "santé éthique" que son révélateur » (Jean-François KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt, op. cit.*, p. 177).

²⁶² Pour Guy Planty-Bonjour, la guerre bénéficie aussi à l'individu. En le ramenant à la vie du tout, elle lui permet, « en défendant son État de défendre en même temps sa vie familiale et économique » (Guy PLANTY-BONJOUR, *Le projet hégélien, op. cit.*, p. 86).

²⁶³ *Principes de la philosophie du droit*, § 321.

²⁶⁴ *Ibid.*, § 323.

²⁶⁵ *Système de la vie éthique*, p. 186 et 187 / p. 73.

négatif [...] est [...] le fondement de la nécessité éthico-politique de l'inimitié »²⁶⁶. La figure de l'ennemi est ainsi décrite dans le *Système de la vie éthique* :

« Il faut que l'éthique dans sa différence même intuitionne sa vitalité, et ici de telle sorte que l'essence de ce vivant qui se tient en face est posée comme quelque chose d'étranger et qui doit être nié [...]. Une telle différence est l'ennemi, et la différence, posée dans la relation, est en même temps comme son contraire, comme le contraire de l'être des opposés, comme le néant de l'ennemi, et ce néant, pareil des deux côtés, est le danger du combat. »²⁶⁷

L'ennemi est l'extériorité de la différence à soi dont la subsomption correspond à l'intuition par la totalité de sa propre négativité. Par conséquent, le véritable « danger du combat » n'est autre que le risque de la disparition du négatif, qui équivaut au péril d'une identité à soi dans la mêmeté, sans ipséité. C'est pourquoi, de la nécessité ontologique qu'il y ait un ennemi découle la nécessité de maintenir vis-à-vis de l'extérieur des relations d'inimitié. Ainsi qu'on le lit dans les *Principes de la philosophie du droit* : « même si un certain nombre d'États se transforment en une famille, il faut que ce cercle, en tant qu'individualité, se crée une opposition et se dote d'un ennemi »²⁶⁸. Un peuple sans ennemis est un peuple sans vie. Et si l'inimitié participe de la consolidation de la puissance d'un État, c'est aussi qu'elle contribue au maintien de sa paix intérieure : « des guerres heureuses ont empêché des troubles internes »²⁶⁹.

La nécessité historique de la guerre

La subsistance par soi qu'un État conquiert à travers la guerre a une nécessité historique, au vu du rôle que l'esprit du peuple joue dans le déploiement de l'esprit du monde. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, les relations entre esprits des peuples sont décrites comme « la dialectique phénoménale de la finité de ces esprits, à partir de laquelle l'esprit universel, l'esprit du monde, se produit » (§ 340). L'esprit du monde se conçoit dans l'histoire du monde qui en est « le commentaire et l'effectuation » (§ 342). Cette histoire commence avec la forme étatique, son critère étant l'effectivité de la liberté. Ce n'est donc qu'une fois qu'un

²⁶⁶ Jean-François KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt, op. cit.*, p. 163.

²⁶⁷ *Système de la vie éthique*, p. 165 / p. 53. La distinction entre les termes « étranger » et « ennemi » se superpose à celle, ultérieure, qui sépare les relations entre familles à l'état de nature et celles entre États. Si ces deux termes expriment la différence à soi, la figure de l'ennemi suppose une intériorité dont celle de l'étranger est dépourvue. L'ennemi est un autre déterminé tandis que l'étranger est le non-même indifférencié. Notons que c'est sur cette définition de l'inimitié que se base Carl Schmitt lorsqu'il écrit que « Hegel [...] a donné une définition de l'ennemi, ce que les philosophes modernes évitent habituellement : il est la différence éthique (pas au sens de la moralité, mais dans la perspective de la "vie absolue" dans "l'être éternel du peuple") », l'étranger à nier dans sa totalité vivante » (Carl SCHMITT, *La notion de politique*, traduit par Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion, 1992, p. 165). On lit très clairement l'inspiration hégélienne de Carl Schmitt dans ce qui suit.

²⁶⁸ *Principes de la philosophie du droit*, § 324, add.

²⁶⁹ *Ibid.*, § 324.

peuple a atteint « la libre conscience de soi éthique [qu'] il intervient dans l'histoire universelle » (§ 347). Inversement, « [a]vant le commencement de l'histoire effective intervient [...] d'une part l'innocence engourdie, dépourvue d'intérêt, d'autre part la bravoure du combat formel de la reconnaissance et de la vengeance » (§ 349). Parmi les peuples qui font leur entrée dans l'histoire, l'esprit du monde réserve à un seul le « droit absolu d'être le vecteur du degré présent [de son] développement » (§ 347). Après son apogée, le déclin de ce peuple traduit « le surgissement d'un principe supérieur, en tant que simple surgissement du négatif du sien propre » (§ 347). Ainsi, dans chaque rayonnement d'un règne historico-mondial, « l'esprit prépare et conquiert en soi et pour soi par son travail la transition à son prochain degré, à son degré supérieur » (§ 344). L'histoire universelle « est le tribunal du monde » (§340). Son procès (*Prozess*), observe Christophe Bouton, doit être entendu en un double sens : comme « un processus temporel par lequel l'esprit prend progressivement conscience de sa liberté et instaure des institutions politiques toujours plus conformes à cette idée ; et un tribunal chargé de juger les progrès de ce processus et d'en condamner les régressions »²⁷⁰. Le verdict de ce tribunal est placé sous la juridiction du droit absolu de l'esprit du monde. C'est d'un tel « droit absolu de l'idée » que relève le « droit des héros à fonder des États » (§ 350). Puisqu'il s'effectue comme négation de l'absence de droit, le droit des héros a le visage de la négativité violente. Mais en tant qu'il établit effectivement la possibilité de l'État, sa violence est rationnelle.

3.2.3. La guerre et la reconnaissance

Si la subsistance de l'État est à elle-même sa propre fin d'un point de vue historique, la guerre est précisément ce qui ultimement garantit cette subsistance, d'abord en l'instituant, puis en la maintenant, de par la reconnaissance réciproque qu'elle instaure entre États. Ainsi qu'on le lit dans l'*Encyclopédie*,

« Par l'état de guerre, est mise en jeu la subsistance-par-soi de l'État et, suivant un seul et même côté, opérée la reconnaissance réciproque des libres individus que sont les peuples, et, par des accords de paix qui sont censés durer éternellement, sont fixées aussi bien cette reconnaissance universelle que les autorisations particulières que les peuples se donnent les uns vis-à-vis des autres. »²⁷¹

Dans la deuxième *Philosophie de l'esprit* ainsi que dans les *Principes de la philosophie du droit*, le thème de la reconnaissance associé à la guerre mêle les registres de la lutte pour la reconnaissance et de la dialectique du crime et du châtement.

²⁷⁰ Christophe BOUTON, *Le procès de l'histoire*, op. cit., pp. 212-213.

²⁷¹ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 547.

Entre honneur et crime

Le rapport entre États sur la scène des relations internationales est décrit en 1805-1806 comme étant la « restauration de l'état indifférent (*Wiederherstellung des gleichgültigen Standes*) des individus les uns à l'égard des autres » (277/274). Ce n'est qu'à ce stade que « l'état de nature [...] est réel », qu'il n'est plus une fiction logique. Le rapport entre États est « en partie subsistance paisible des individus indépendants les uns des autres, souveraineté ; – en partie lien par des *contrats* » (277/274). Or, ces traités n'ont pas la force contraignante des contrats de la sphère civile. Il n'y a pas de volonté universelle au-delà des États qui vaille comme fondement d'un droit international et qui en garantirait le respect. Au contraire, « l'individu-peuple est précisément l'universel en tant que puissance étant-là » (277/274). Dès lors, le fait que les traités doivent être observés ne peut dépasser la détermination du « devoir-être ». C'est librement que les États signent des traités et c'est tout aussi librement qu'ils s'en défont. La guerre devient ainsi l'unique façon de résoudre les conflits entre États souverains. Et toute guerre pour Hegel vaut mieux que la « rêverie vide » de Kant : « Une union universelle des peuples (*Völkerverein*) en vue de la paix universelle serait la domination d'un seul peuple, autrement dit ce ne serait qu'un peuple – leur individualité serait détruite – monarchie universelle » (278/275). De même, la moralité kantienne qui forcerait à respecter un traité par-delà toute autre considération sécuritaire « n'a rien à faire dans ce rapport » (278/275).

La rupture d'un traité qui inaugure la guerre est un crime. Mais tandis que le crime comme « moment nécessaire dans le concept du droit et de la loi ayant autorité » est supprimé dans le châtement, ici, il s'agit d'un « crime *en faveur de l'universel* » qui, en tant qu'il vise « la conservation du Tout – contre l'ennemi, qui en vise la destruction » (278/275), se supprime lui-même comme crime. La juxtaposition des lexiques de l'état de nature et de l'être-reconnu rend difficile de penser le motif de la rupture du contrat. S'agit-il d'une question d'honneur ? Ou d'un crime qui s'érige contre la contrainte d'une volonté commune contenue dans un traité ? Ces motifs coexistent selon que la guerre est regardée depuis le point de vue de l'État souverain ou des rapports qu'il entretient avec d'autres. Mais ils se rejoignent aussi dans la mesure où la lutte pour l'honneur et le crime constituent deux demandes de reconnaissance.

La reconnaissance entre États dans les Principes de la philosophie du droit

Le chapitre intitulé « La souveraineté vis-à-vis de l'extérieur » des *Principes de la philosophie du droit* fait également appel à ce double registre. L'État y est décrit comme l'« être-pour-soi qui *a admis au-dedans de soi* la différence subsistante et qui, partant, est

excluant » (§321). Le rapport d'exclusion entre États fonde à la fois l'indépendance de chacun et leurs rapports mutuels, puisque c'est en tant qu'excluant qu'un État est une « individualité [...] subsistant par soi face aux autres » (§ 322). Cette subsistance n'est pas donnée d'emblée. Elle se conquiert dans « la violence première en laquelle les États font historiquement leur entrée » (§ 323). Si cette conquête est violente, c'est parce que la subsistance par soi d'un État ne devient effective que par la reconnaissance d'un autre : « Pas plus que l'individu singulier n'est une personne effective sans relations avec d'autres personnes, l'État n'est un individu effectif sans rapport avec d'autres États » (§ 331). Par la reconnaissance, l'autosubsistance d'un État acquiert une effectivité comme souveraineté. La souveraineté d'un État contient d'une part « la première liberté et l'honneur suprême d'un peuple », son « sentiment de soi » (§ 322). D'autre part, elle constitue « la première institution-juridique absolue » : l'État souverain doit reconnaître les États qui le reconnaissent, « les respecte[r] dans leur subsistance par soi » (§ 331). Ainsi, la reconnaissance par d'autres États institue la réciprocité d'une relation. Une telle réciprocité cependant demeure « formelle » si l'État n'est pas reconnu comme « tel étant en soi et pour soi ». Cette reconnaissance seconde, plus profonde, « en tant qu'elle contient une identité des deux, repose tout autant sur le point de vue et la volonté d'autrui » (§331)²⁷².

Qu'elle soit défensive ou offensive, la guerre relève du souci des États d'accroître leur « bien-être en général » (§ 336). Droit et bien-être ne sont nullement opposés : « c'est [...] le bien-être effectivement blessé ou menacé dans *sa particularité déterminée* » (§ 337) qui vaut comme critère du droit à la guerre. Seulement, « [savoir] quelles violations [...] sont à regarder comme une rupture déterminée des traités ou comme une violation de la reconnaissance et de l'honneur, ceci demeure quelque chose d'indéterminable *en soi*, attendu qu'un État peut situer son infinité et son honneur en chacun de ses aspects singuliers » (§ 334). Autrement dit, savoir si le motif de la violation réside dans un défaut de reconnaissance de la singularité de l'État – comme dans le droit abstrait – ou de sa totalité – comme à l'état de nature – est indéterminable a priori. Par extension, demeure indécidable le fait de savoir si la guerre a vocation à rétablir la réciprocité de la reconnaissance ou si elle revendique l'unilatéralité de celle-ci, comme dans la lutte à mort. Outre ceci, « s'ajoute [...] [à la] cause de différends, la *représentation* d'une telle

²⁷² On retrouve, quoique sous une forme légèrement différente, ces deux niveaux de reconnaissance dans la théorie des relations internationales de Hans Kelsen. Le premier acte de reconnaissance d'un État par un autre est juridique en ce sens qu'il établit le fait de la constitution d'une communauté en État. Un tel acte, asymétrique, relève de la connaissance plus que de la reconnaissance (« cognition rather than re-cognition », Hans Kelsen, « Recognition in international Law », *The American Journal of International Law*, vol. 35, n° 4, 1941, p. 608). Le second acte de reconnaissance d'un autre État est à proprement parler politique et exprime la volonté d'entrer en relation avec lui. La reconnaissance politique est celle par laquelle l'existence juridique de l'État acquiert une validité pour autrui. Par essence réciproque, c'est elle qui garantit la possibilité du droit international d'un point de vue formel.

violation comme un *danger* menaçant de la part d'un autre État » (§ 335). La menace que représente l'infraction du premier État pour un autre est en partie fondée sur « des présomptions d'intentions » (§ 335) projetées sur lui. L'intensité de la violence dans la guerre serait donc fonction aussi bien de la gravité, pour le premier État, de la lésion qui motive sa violation, que de la représentation, pour le second, de la menace qu'il sent peser sur lui par cette transgression.

Si tel est le cas, la pensée de la guerre de Hegel ne serait pas incompatible avec celle de René Girard. Dans *Achever Clausewitz*, René Girard s'emploie à actualiser le spectre de la guerre absolue qui plane sur l'œuvre de Clausewitz à l'aide de la théorie mimétique. Dans les guerres modernes, la tendance à la victimisation, héritière de la position défensive chez Clausewitz, se situe des deux côtés de la frontière du différend. Dès lors, son revers, la domination, se mue en « réciprocité violente ». C'est parce que chacun se prétend victime de l'autre et qu'il l'attaque pour se défendre de son agression présumée que l'escalade de la violence est inéluctable et la guerre interminable. La montée aux extrêmes est due au fait que les « combattants ne veulent pas voir leur ressemblance croissante [...]. [S]'ils reconnaissaient qu'ils sont semblables, s'ils s'identifiaient l'un à l'autre, l'écran du Même disparaîtrait pour laisser apparaître l'Autre, la vulnérabilité de son visage »²⁷³. C'est exactement cette transformation que prend en charge le motif spéculatif chez Hegel. Mais pour René Girard, ce que Hegel n'a pas vu, c'est que « l'oscillation des positions contraires, devenues équivalentes, peut très bien monter aux extrêmes. [...] La pensée hégélienne a des aspects tragiques, elle n'en a pas de catastrophiques »²⁷⁴. René Girard nomme « irénique » cette conception hégélienne de la violence suivant laquelle « les adversaires entrent en [...] conflit pour se faire reconnaître », ce par quoi le « désir de reconnaissance » devient ce qui « les empêche de se tuer »²⁷⁵. Or, il est aisé de reprocher à Hegel de n'avoir pas développé de « conception assez radicale de la violence »²⁷⁶ si l'on n'est pas attentif au fait que sa philosophie spéculative vient précisément rattraper le risque réel d'une violence extrême. Si Hegel a pensé une limite à la violence, c'est

²⁷³ René GIRARD et Benoît CHANTRE, *Achever Clausewitz*, Paris, Flammarion, 2011, p. 182.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 70.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 75 et 74.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 75. « D'où l'intérêt de lire ensemble Hegel et Clausewitz. On voit tout de suite que l'unité du réel et du concept mène à la paix chez Hegel, à la montée aux extrêmes chez Clausewitz » (*ibidem*). Pour Clausewitz, en effet, « [l]a guerre est un acte de violence à l'emploi de laquelle il n'existe pas de limites ; les belligérants s'imposent mutuellement la loi ; il en résulte une action réciproque qui, selon son concept, doit conduire aux extrêmes » (Carl VON CLAUSEWITZ, *De la guerre*, t. I, traduit par Jean-Baptiste Neuens, Paris, Flammarion, 2014, p. 15). Toutefois, le spectre de la guerre absolue n'intervient en fait chez Clausewitz que comme « type idéal » (Eric WEIL, « Guerre et politique selon Clausewitz », *Revue française de science politique*, vol. 5, n° 2, 1955, p. 300). Car s'il est vrai que les guerres tendent vers la guerre absolue, elles sont constamment freinées par des déterminations conjoncturelles, des frictions qui agissent causalement sur elles pour autant qu'elles maintiennent en vue leur finalité politique.

bien parce qu'il était conscient de cette possibilité. Cette limite, c'est que la guerre ne peut avoir pour conséquence, et encore moins pour finalité, de détruire un autre État. La possibilité de la reconnaissance entre États, ce « lien dans lequel ils valent les uns pour les autres comme étant en soi et pour soi » (§ 338), doit être conservée. Parce que la reconnaissance assure la « possibilité de la paix », c'est également elle qui détermine la guerre comme étant quelque chose de « passager » (§ 338). L'horizon de la guerre doit demeurer la paix.

Guerre, droit et politique

« [L]e moment selon lequel [les guerres] sont des combats pour la reconnaissance en relation avec une teneur déterminée constitue le trait qui leur donne une signification pour l'histoire du monde »²⁷⁷. Dans cette affirmation, la philosophie de l'histoire de Hegel vient relativiser sa critique du cosmopolitisme. Eric Weil soutient à cet égard que cet état de fait qu'est la guerre constitue une « prédiction » portant sur la tendance de l'histoire : « la réconciliation et la médiation totale vont se réaliser ; sinon l'histoire serait absurde »²⁷⁸. Jean-Marc Ferry partage cet avis. S'il admet qu'une lecture rigoureuse de Hegel prévient d'elle-même la transposition à l'échelle des relations internationales de l'enchaînement des dialectiques de la lutte à mort et du crime et du châtement, faire l'exercice d'une telle transposition à l'heure de l'émergence d'un « droit commun des peuples d'Europe » permet de réconcilier les intuitions hégéliennes avec la préoccupation kantienne d'une paix entre les peuples. Pour l'auteur, « ce qui confère à la guerre sa valeur proprement politique est la lutte pour la reconnaissance, laquelle fonde la destination objective de la guerre pour le droit »²⁷⁹. Le droit, qui est tout entier reconnaissance, est l'« essence commune de la politique et de la guerre »²⁸⁰. Est donc politique tout conflit qui vise l'approfondissement de la reconnaissance juridique entre États ou anticipe son avènement²⁸¹. La reconnaissance réciproque qui émerge de la lutte pour la reconnaissance est la condition de la reconnaissance commune du droit. La destination politique de la guerre s'étend ainsi jusque dans l'intériorisation d'un tel droit, international en l'occurrence. En retour,

²⁷⁷ *Principes de la philosophie du droit*, § 351.

²⁷⁸ Eric WEIL, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1970, p. 78.

²⁷⁹ Jean-Marc FERRY, *La république crépusculaire*, Paris, Cerf, 2010, pp. 108-109.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 110.

²⁸¹ La lutte à mort entre États renverse le motif clausewitzien de la guerre comme « poursuite de la politique d'État par d'autres moyens » (Carl VON CLAUSEWITZ, *De la guerre*, t. I, *op. cit.*, p. 42). Certes, pour Clausewitz, la guerre est « un acte de violence ayant pour but de contraindre un adversaire à accomplir notre volonté » (*ibid.*, p. 10). Mais c'est « la fin politique, motif primitif de la guerre, [qui] sera la mesure tant du résultat que doit produire l'acte de guerre que des efforts que ce résultat exige » (*ibid.*, p. 26). Ainsi que le précise Eric Weil, pour Clausewitz, « la présence en politique revient à la politique intérieure » (Eric WEIL, « Guerre et politique selon Clausewitz », *loc. cit.*, p. 309). Au contraire, chez Hegel, l'ancrage politique étatique est principalement dissocié de la finalité de la guerre dans les relations internationales, de sorte que puisse être visé par la guerre le déploiement d'un ordre de reconnaissance réciproque, international en l'occurrence, sans que celui-ci soit présupposé au conflit.

le droit est lui-même le médium de la sublimation de la violence : une fois advenu, « [il] tend à supprimer la guerre tout en en conservant l'élément dynamique »²⁸². La dialectique de la guerre et du droit rend visible la genèse agonistique du droit, laquelle seule fonde sa validité. Inversement, la violation par un État de l'ordre juridique établi est la marque de ce que cette dialectique a « quelque part été manquée »²⁸³. Lorsque le droit international ne fait pas l'objet d'une reconnaissance commune, la contrainte qu'il impose constitue un « outrage » au droit propre. Le crime est alors cette « rébellion de la subjectivité » qui se dresse contre la « violence du droit » et sa prétention à « s'imposer par la force dans les contrées où son principe n'est pas substantiellement acquis du fait que la lutte pour la reconnaissance n'a toujours pas abouti »²⁸⁴. Toutefois, à la différence du crime qui survient dans la sphère civile, ici, la violation du droit n'est même pas vécue par le contrevenant comme une transgression, dans la mesure où il « ne se sent simplement pas lié par un droit à la genèse duquel il s'estime étranger »²⁸⁵. Plus que le crime lui-même, c'est « l'interférence des deux dialectiques » qui est en cause, interférence qui « non seulement enkyste la criminalité pathologique des conflits actuels, mais nourrit en outre le refus du droit, de l'universalisme des droits de l'homme ainsi que le rejet de l'Occident »²⁸⁶. De là s'ensuit l'imposition d'une justice punitive qui ne fait qu'aggraver le sentiment de mépris de l'État désormais qualifié de barbare. Au contraire, il s'agit de voir dans le crime que l'absence de « décentration par laquelle le droit ne se réduit plus au sentiment de mon droit » résulte d'un manque d'intériorisation du droit commun, manque qui, à son tour, doit être compris comme un « ratage ou un manque sur le chemin d'une expérience principalement accessible à tous, celle de la lutte pour la reconnaissance »²⁸⁷. On le voit : « ce qui importe, plus que le contenu du droit, ou sa forme, c'est sa procédure ou son mode d'effectuation, de mise en vigueur, savoir s'il est celui d'une imposition hétéronome, ou d'une intériorisation autonome »²⁸⁸.

3.2.4. L'amour, le droit et l'éthicité

C'est avec la guerre que se referme la succession des figures de la reconnaissance et de la violence dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*. Dans ce parcours tragique, chaque figure de

²⁸² Jean-Marc FERRY, *La république crépusculaire*, *op. cit.*, p. 109.

²⁸³ Jean-Marc FERRY, « Conflits identitaires, droit cosmopolitique, justice reconstructive », *loc. cit.*, p. 17.

²⁸⁴ Jean-Marc FERRY, *La république crépusculaire*, *op. cit.*, p. 113. L'irruption de plus en plus fréquente de conflits de ce type est, pour l'auteur, directement liée à l'interdiction de la guerre dans les relations internationales.

²⁸⁵ Jean-Marc FERRY, « Face à la guerre », dans Kora ANDRIEU et Geoffroy LAUVAU (dir.), *Quelle justice pour les peuples en transition ?*, Paris, PUPS, 2014, p. 343.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 344.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 342.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 344.

la reconnaissance est médiatisée par une figure correspondante de la violence pour ouvrir sur une version plus accomplie d'elle-même. À l'état de nature, la reconnaissance de soi dans l'autre comme être-pour-un-autre qui définit l'amour est médiatisée par l'affirmation de l'être-pour-soi comme être-autre dans la lutte à mort. La subsumption de la différence entre l'être-pour-un-autre et l'être-pour-soi inaugure le champ universel de l'être-reconnu. Dans le droit abstrait puis dans la loi, le crime est la figure de la rébellion du singulier contre l'universel. Le châtement, qui réaffirme l'universel contre le singulier d'abord, par le singulier ensuite, mène à la reconnaissance réciproque de ces deux principes. Dans l'État, les forces structurantes de la société civile qui poussent les individus singuliers à se détacher de l'universel sont renversées par la guerre qui vient réaffirmer la domination de l'universel sur le singulier.

Comme troisième figure de la reconnaissance et terme de ce parcours, l'éthicité nomme aussi bien un milieu de la reconnaissance au sein de l'État, comme « vie éthique en général » (227/222), qu'une forme de reconnaissance à même les états, comme « vie éthique » différenciée de la « moralité » (269/265).

Dans l'État, la vie éthique en général est le lieu d'une synthèse logique des ressources normatives de l'amour et du droit. Dans le peuple, chacun a sa conscience de soi en l'autre en tant qu'il est à la fois le même et l'autre de l'autre, chacun s'intuitionne en l'autre comme être-pour-soi qui est à la fois être-pour-un-autre et être-autre. La vie éthique subsume la différence entre l'« être-reconnu sans opposition de la volonté » (223/218) de l'amour et le « *savoir de la volonté* » (227/221) au cœur du droit ; entre le sentiment comme intuition immédiate de soi dans l'autre et la réflexivité comme savoir de soi comme autre. On trouve décrite dans l'*Encyclopédie* cette intégration logique d'un point de vue institutionnel. La vie éthique s'y compose de trois sphères dont la dernière, l'État, réalise la synthèse de la famille et de la société civile, de l'identité sans différence de l'amour et de la réflexivité sans unité du droit :

« L'État est la substance éthique *consciente de soi* – la réunion du principe de la famille et [de celui] de la société civile ; la même unité qui, dans la famille, est en tant que sentiment de l'amour, est l'essence de l'État, laquelle, cependant, reçoit en même temps, moyennant le deuxième principe de la volonté qui sait et par elle-même agit, la *forme* d'[une] universalité *sue* [...]. »²⁸⁹

Nous l'avons vu, Hegel ne développera pas, dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, la sphère éthique de l'État. Pour Axel Honneth, elle doit s'entendre au sens d'une « relation intersubjective dans laquelle les membres de la société se savent réconciliés entre eux dans la

²⁸⁹ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 535.

mesure exacte où leur caractère unique fait l'objet d'une reconnaissance réciproque »²⁹⁰. Axel Honneth fonde son interprétation de l'éthicité en 1805-1806 sur la définition qui en est donnée dans le *Système de la vie éthique*, comme « intuition dans chacun comme soi-même »²⁹¹. Il précise qu'en 1802-1803, « [l]es relations éthiques d'une société représentent [...] pour [Hegel] l'expression d'une intersubjectivité pratique dans laquelle le lien de complémentarité et donc de nécessaire solidarité des sujets opposés entre eux se trouve garanti par un mouvement de reconnaissance mutuelle »²⁹². Il nous semble que, dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, le fait de la complémentarité des individus ne présume pas de sa forme affirmative comme solidarité organique. L'éthicité, comme milieu d'une reconnaissance de chacun en l'autre comme même et autre, universel et particulier, paraît plutôt avoir un statut formel. C'est que l'altérité de l'autre ne s'éprouve, dans le meilleur des cas, que dans la rencontre avec lui – une rencontre qui est d'ailleurs violente si elle n'est pas médiatisée par la reconnaissance du droit. En ce sens, la forme de solidarité qui correspondrait le mieux à la vie éthique en 1805-1806 serait la reconnaissance par tous de ce que chacun est également un autre. À l'interprétation proposée par Axel Honneth, nous trouvons plus proche du texte celle de Jürgen Habermas qui fait de l'éthicité le lieu où « les individus singuliers peuvent s'identifier réciproquement sans cesser pour cela de se maintenir comme non-identiques les uns par rapport aux autres »²⁹³.

D'un point de vue normatif, comme forme de la reconnaissance réciproque, l'éthicité ne concerne ni l'« individualité particulière » de l'amour, ni l'individu universel du droit, mais l'individu dans sa singularité concrète, le singulier qui s'est réapproprié dans l'élément du particulier à partir de son dessaisissement dans l'universel. À ce niveau, l'éthicité se réalise comme l'estime qui revient à l'individu en tant qu'il est membre d'un état. C'est « la “valeur” de cet état – résultant de la contribution collective, socialement définie, qu'il apporte à la réalisation des fins de la société – qui détermine la valeur sociale de ses membres »²⁹⁴. Si les relations entre les membres d'un état sont symétriques, elles sont asymétriques d'un état à un autre. Entre eux, les états font valoir des différences de statuts qui dépendent de « l'identité collective de chaque groupe »²⁹⁵. C'est pourquoi, d'un point de vue éthique, l'estime sociale doit demeurer adossée à l'égalité formelle au fondement du droit. De la même manière que la sphère de la société civile constitue l'assise de la vie éthique dans l'État, de même, la

²⁹⁰ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 74.

²⁹¹ *Système de la vie éthique*, p. 161 / p. 49.

²⁹² Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 26.

²⁹³ Jürgen HABERMAS, « Travail et interaction », loc. cit., p. 171.

²⁹⁴ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 150.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 156.

reconnaissance dans sa forme juridique constitue le socle sur lequel peuvent venir se greffer les autres figures de la reconnaissance réciproque. La sphère juridique, comme lieu de la « dénegation de la différence »²⁹⁶, suivant la formule de Jacques Taminiaux, est aussi, pour Christophe Bouton, celui d'une « reconnaissance sans connaissance, au sens où celui qui l'octroie peut le plus souvent ne rien savoir de celui qu'il reconnaît »²⁹⁷. Parce que cette reconnaissance est celle de la personne dans son universalité, c'est en ce qu'elle pose l'identité de tous dans la liberté qu'elle peut aussi se laisser compléter par d'autres figures de la reconnaissance qui prennent pour objet la particularité de chacun, comme l'amour et l'estime sociale. « Ces formes de reconnaissance ont ceci de commun qu'elles ne sont pas forcément réciproques, et font l'épreuve, chacune à leur manière, de l'opacité d'autrui »²⁹⁸.

3.3. Art, religion et science

Le parcours de la reconnaissance qui s'achève dans l'État prépare la réconciliation ultime, celle de l'esprit et du monde qui a lieu dans les sphères de l'esprit absolu. Ce dernier chapitre de la *Philosophie de l'esprit* donne sens à la tragédie de la reconnaissance à l'intérieur du mouvement de l'esprit. L'esprit, qui avait réfléchi son savoir de soi dans les états, atteint dans la guerre « la certitude absolue de soi-même » (278/275) : dans la guerre, « [l]'activité de l'état militaire pour le Tout étant-là, son penser de ce Tout retourne dans le Soi » (277/274). Mais la réalisation de soi de l'esprit doit encore dépasser la sphère de l'objectivité. Dans la « Constitution », l'esprit « produit » un contenu « à partir de soi-même [...] mais dans la forme de l'objet » (280/278). Pour qu'il puisse se réfléchir dans un contenu qui soit traversé de sa propre ipséité, l'esprit doit maintenant « produire ce contenu en tant qu'un contenu qui se sait soi-même » (280/278). Autrement dit, la réconciliation qui se sait elle-même du singulier et de l'universel dans l'État doit se produire comme contenu de l'esprit lui-même. Partant,

« L'esprit absolument libre, qui a repris au-dedans de soi ses déterminations, produit désormais un autre monde ; un monde, qui a la *figure* de soi-même ; où son œuvre est accomplie au-dedans de soi, et où il accède à l'intuition de *soi* comme *soi* [...] » (280/277)

L'art offre de ce contenu une intuition sensible, la religion une représentation imparfaite, et la philosophie une conception fidèle. S'il y a bien un universel au-delà de l'État, l'État n'en

²⁹⁶ Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, op. cit., p. 178, note du traducteur.

²⁹⁷ Christophe BOUTON, « Les apories de la lutte pour la reconnaissance », loc. cit., p. 66.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 67.

perd pas pour autant sa majesté. Comme le remarque Guy Planty-Bonjour, « les trois formes d'absolu [...] n'ont d'effectivité que par leur relation avec l'esprit objectif »²⁹⁹.

Dans l'art, l'esprit produit un contenu qui se sait soi-même dans son ipséité de façon immédiate. L'art est la forme qui vise dans chaque contenu à faire « ressortir la vie *intérieure* – ou l'esprit » (281/278). Il se meut dans le milieu de l'intuition, mais précisément, « l'intuition ne peut pas saisir l'infini » (282/279). L'art « est seulement infinité *visée* » : la représentation de l'infini dans l'art n'est pas « *vraie*, il ne s'y trouve pas la nécessité », l'absolue négativité de l'esprit. Ou encore : « la beauté est le voile qui recouvre la vérité, bien plutôt que l'exhibition de celle-ci » (282/279). Inversement, une telle représentation vraie détruirait l'œuvre d'art comme œuvre sensible. Non seulement donc, l'œuvre ne peut représenter la négativité de l'esprit, mais en outre, l'ipséité du singulier et de l'universel ne se situe que du côté de l'artiste, non de son public dont la jouissance est dénuée de réflexivité. L'esprit ne se libérera de ce « médium de la finitude » qu'est l'art que dans la religion où il se présentera comme « autoproduction de soi en tant que vie consciente de soi comme telle et réfléchi en soi » (282/280).

Dans la religion, la négativité de l'esprit se devient objet. « La religion absolue est ce savoir que Dieu est la profondeur de l'esprit certain de soi-même » (283/280). Elle révèle à la fois l'essence absolue de l'esprit dans la trinité et la négativité de cette essence comme puissance d'autoréalisation de soi. À travers l'effectuation de l'essence, « l'esprit est réconcilié avec son monde » (283/281). Cette effectuation manifeste non seulement que « *la nature divine n'est pas une autre que l'humaine* » (283/280), mais aussi que « Dieu est le Soi de tous », ce par quoi « chacun pour Dieu vaut autant que chacun d'autre » (284/281). La réconciliation de Dieu et du monde sert l'État. Tandis que la guerre donnait à l'État la certitude de soi-même comme « esprit qui se sait en tant qu'essence universelle et en tant qu'effectivité universelle » (284/281), la religion permet à chacun d'accéder à cette certitude. En elle, chacun « s'élève à cette intuition de soi en tant qu'[un] Soi universel », chacun atteint le « savoir de soi en tant que savoir de l'esprit ». La religion donne accès à ce savoir en exigeant de chacun qu'il se dessaisisse jusque de l'état auquel il appartient. Ce « dessaisissement de toute sa sphère, de tout son monde étant-là » est en même temps un dessaisissement « de l'effectivité entière ». Certes, ce dessaisissement plus profond confère à l'effectivité sa forme parfaite, celle que requiert l'État comme effectivité accomplie. Mais il a aussi pour conséquence que « [l]es deux règnes de l'effectivité et du ciel se tiennent [...] l'un à l'écart de l'autre » (284/281). De là, la religion

²⁹⁹ Guy PLANTY-BONJOUR, *Le projet hégélien*, op. cit., p. 189.

« *fuit de l'être-là dans la pensée* » (284/282). Elle ne parvient pas à saisir que la guerre, la détresse du monde, la violence « sont réconciliés avec l'esprit et [que] n'y règne aucune discordance, aucune nécessité non-réconciliée ». La religion scinde le ciel et la terre, « sa pure conscience et sa conscience effective » (284/282), sans voir qu'ils appartiennent au même mouvement qui rend parfaite l'effectivité.

Ce n'est que prise dans son essence spéculative que la religion est l'unité de l'essence et de l'effectivité. Dieu est l'essence qui se fait effectivité et sursume cette effectivité dans « l'esprit de la communauté ». « *Que Dieu est l'esprit* », tel est le contenu de la religion « *manifeste* » (285/282). Dans un premier temps, Dieu « devient à soi-même un autre, qui est monde ». Dieu fait du monde le moment négatif du concept – qui, comme « *être à l'intérieur de soi* », est le « mal » – quand il surmonte l'immédiateté du monde en s'introduisant en lui « *en tant qu'effectif* » (285/282-283). Il revient alors à cet être-là effectif qu'est le Christ de démontrer que « le mal, l'effectivité étant-pour-soi ; n'est pas en soi », mais n'est qu'un moment du tout. Cela, il ne peut le faire que par le sacrifice de sa nature humaine. Redoublant le sacrifice de l'essence dans l'être-là qui a lieu dans l'incarnation, le sacrifice de l'être-là à l'essence est, comme « sursomption de l'effectivité », « le devenir de l'universalité de celle-ci – esprit universel » (285/283). C'est une même négativité qui lie l'essence, son devenir-autre et son retour à soi comme esprit de la communauté ecclésiale. Dans le culte et la mémoire du sacrifice, chacun prend acte de la nécessité de « renoncer à son être-pour-soi et à sa nature immédiate » (286/283). Dans le recueillement, chacun « se sait soi-même dans l'essence » (286/283).

L'esprit du peuple et l'esprit religieux sont tous deux le résultat d'un processus spéculatif. Non seulement ils ne sont pas extérieurs l'un à l'autre, mais plus profondément, l'esprit de la communauté politique est l'objectivité dans laquelle l'esprit de la communauté ecclésiale se réfléchit. De même que l'État est le « divin-terrestre »³⁰⁰, de même la religion est celle du peuple : « l'Église est l'État, élevé dans les pensées » (286/284). Le sacrifice commémoré dans le culte n'est autre que le sacrifice réciproque de l'universel et du singulier et leur réconciliation dans le peuple. Mais parce que l'esprit de la communauté ecclésiale reste prisonnier de la représentation, il ne cesse de fuir le monde de l'effectivité pour lui opposer « *la vie ineffective dans la pensée* » (286/284). Ainsi, « l'homme vit dans deux mondes », l'un dans lequel il « meurt à l'effectivité », l'autre dans lequel il meurt pour elle ; l'un dans lequel il n'est que poussière, l'autre dans lequel il se « sait en tant qu'essence absolue » (286/284). C'est un tel dédoublement qui pousse l'église au « fanatisme » (287/284). Le fanatisme « consiste à *vouloir*

³⁰⁰ *Principes de la philosophie du droit*, § 272, add.

introduire sur la terre l'éternel, le règne du ciel comme tel, c'est-à-dire à l'encontre de l'effectivité de l'État » (287/284)³⁰¹. Seul l'État sait que « l'éternel » auquel l'individu se sacrifie dans la religion « *a son être-là dans l'esprit du peuple* » ; que « *l'effectivité du règne du ciel est l'État* » (287/284). L'État et l'Église, l'esprit étant-là et l'esprit pensant, l'effectivité et l'essence, doivent se concilier en une « *liaison synthétique* »³⁰². Ils ont besoin l'un de l'autre. L'Église confère à l'État sa « *sécurité interne, absolue* » (287/285) en apportant la disposition d'esprit (*Gesinnung*) des singuliers au dessaisissement absolu. L'État confère à l'Église l'être-là, l'effectivité dont elle s'est dessaisie. Parce que l'effectivité de l'Église dépend de l'État, mais aussi parce que l'Église ne peut jamais d'elle-même empêcher sa fuite au-delà de l'effectivité et son opposition à elle, l'Église doit être placée « *sous la domination de l'État* » (287/285). Sans cela, l'État succomberait soit à la fureur du fanatisme, « *cet entêtement intérieur qui sacrifie son être-là, et est prêt à mourir pour son idée, l'indomptable [...] pour lequel la pure idée est tout* », soit au « *régiment de la prêtraille* » qui exige, au-delà du dessaisissement de l'effectivité, celui de « *la volonté comme telle* » (288/285).

La philosophie est le savoir de la réconciliation de l'essence et de l'effectivité. Elle a « le même contenu que celui de la religion », à savoir l'esprit absolu, mais élève ce contenu à « la forme du *concept* », seule forme qui permette de penser ce contenu. Tandis que la religion est « l'esprit pensant, mais qui *ne se pense pas soi-même* », « l'esprit qui se borne à se représenter » mais ne se conçoit pas dans cette représentation, la philosophie est le « *savoir de soi de l'esprit* » (288/286). Tandis que l'État est « l'esprit absolu étant » qui se contente d'être, la philosophie porte le contenu de la religion à l'effectivité propre à l'État sans pour autant en sortir.

« Dans la philosophie, c'est le *Moi* en tant qu'un *Moi* qui est savoir de l'esprit absolu, qui est en soi-même dans le concept, en tant que *ce concept* qui est l'universel. Il n'[est] pas ici une *autre* nature, n'est pas l'unité *non-présente*, n'est pas une réconciliation dont la jouissance et l'être-là sont dans l'au-delà et à venir, mais il est *ici* – c'est *ici* que le *Moi* [re]connaît (*erkennt*) l'absolu ; il [re]connaît (*erkennt*) – il *comprend* (*begreift*) – il n'est pas quelque chose d'autre – *immédiatement*, il est ce *Soi-ci*. – Le *Moi* est ce nœud indivisible du singulier et de l'universel – et de la singularité en tant que singularité universelle de toute nature – et de l'universel, de toute *essentialité*, de tout *penser*. » (289/286)³⁰³

³⁰¹ Outre la domination du politique qui caractérise le fanatisme religieux chez Hegel, l'« *interprétation radicalement dualiste* » (Denis MÜLLER, « Pour une articulation dialectique du monde séculier et du théologique », *Recherches de science religieuse*, vol. 100, n° 2, 2012, p. 266) de la théorie luthérienne des deux règnes, ouvre également sur la possibilité d'une domination du religieux par le politique, comme en atteste le nazisme.

³⁰² Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, *op. cit.*, p. 80, note du traducteur.

³⁰³ Henry S. Harris soutient que l'accent mis sur le verbe *Erkennen* dans ce passage « doit nous rappeler le processus de l'*Anerkennung* qui a fourni la voie à cette ultime identification de soi de l'homme et de Dieu » (Henry S. HARRIS, « The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts », *loc. cit.*, p. 251, notre traduction).

La philosophie est cette activité de la pensée spéculative qui prend pour objet le déploiement de l'esprit dans le monde, comme mouvement progressif qui va de la subsumption de son essence en soi comme nature jusqu'au savoir de soi comme esprit absolu. « L'esprit est son œuvre d'art *paisible* », il est « l'histoire du monde » (289/287). Le savoir de soi de l'esprit, c'est « le savoir de l'histoire du monde » (290/287).

Deuxième partie

La violence identitaire et l'état de nature

Deuxième partie : La violence identitaire et l'état de nature

L'analyse de la tragédie de la reconnaissance dans la deuxième *Philosophie de l'esprit* nous a permis d'envisager l'indissociabilité logique et éthique de la reconnaissance et de la violence. Si l'accomplissement de la reconnaissance requiert la violence, Pierre-Jean Labarrière soutient que « [s]'agissant [...] des formes de la violence aveugle que connaît notre temps, il y aurait quelque anachronisme à chercher leur signification ou la possibilité de leur réduction dans l'œuvre même de Hegel »¹. Aucun processus ou événement dans l'œuvre de Hegel ne s'apparente à la violence débridée, aussi bien antipolitique qu'antijuridique, qui a fait le tragique de notre « court XX^e siècle »². Mais est-il pour autant exclu que la philosophie de Hegel puisse avoir quelque mot à dire à son sujet ? Si on peut, au moyen d'une construction qui n'appartient pas à Hegel, identifier à quel moment du parcours de la reconnaissance une telle violence pourrait surgir, la tragédie de la reconnaissance ne pourrait-elle pas nous renseigner sur les conditions de son déclenchement, ainsi que sur celles de son dépassement ? Si la violence, même aveugle, s'ancre, par hypothèse, dans une défaillance de la reconnaissance, c'est aussi, par hypothèse, par la reconnaissance qu'elle devrait pouvoir être surmontée. Les deux parties suivantes de notre travail s'attacheront à démontrer ces deux points.

La deuxième partie de cette étude part de la supposition que la trame de la tragédie de la reconnaissance peut servir de critère pour identifier le milieu au sein duquel une telle violence pourrait surgir. Ce milieu n'est pas le droit qui, ayant pour fondement la reconnaissance, est l'antithèse de la violence. Le droit peut certes se montrer violent à l'égard du singulier, mais la violence qu'il déploie est rationnelle. En revanche, la violence à l'état de nature est le fait d'une liberté encore naturelle. S'il existe dans le parcours de la reconnaissance un terrain propice à la violence aveugle, ce ne peut être qu'à même ce milieu naturel où la liberté n'est pas encore conforme à son concept. Précisément, étant donné qu'à ce stade, la nécessité du concept n'est pas encore celle de la conscience, une interrogation surgit au sujet de la lutte à mort. Si, d'une part, à l'état de nature, l'individu « n'est pas dans son concept, mais [...] dans son être-là » et que, d'autre part, la lutte qui clôt sur lui-même l'état de nature se résout du fait que l'individu

¹ Pierre-Jean LABARRIÈRE, « Hegel : y a-t-il une violence du concept ? », *loc. cit.*, p. 171.

² Eric HOBBSAWM, *L'âge des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle (1914-1991)*, Paris, Complexe, 1999.

« est raison »³, l'émergence de l'être-reconnu à partir de la volonté de valoir pour l'autre absolument ne constitue-t-elle pas une sorte de miracle logique ? Hegel parle bien d'une ruse. Et si la contradiction absolue d'une reconnaissance sans dessaisissement n'était un problème que pour l'esprit et non pour la conscience engagée dans la lutte ? Et si l'affirmation de soi de la liberté abstraite était à elle-même son propre but en dépit de la reconnaissance ?

C'est sous cet aspect d'une lutte pour l'affirmation de soi étrangère à la normativité de la reconnaissance réciproque que l'on comprend, suivant une perspective hégélienne, la lutte identitaire au sens large. Or, le rapprochement entre le stade naturel de la conscience et l'identitaire n'appartient pas à Hegel. Il nous faut donc commencer par clarifier ce lien que nous situons à l'endroit d'un repli sur soi de la figure de l'amour, comprise dans sa dimension communautaire, c'est-à-dire porteuse d'une identité collective et exclusive. Le premier chapitre de cette deuxième partie entend reconstruire la systématisme de la catégorie analytique de l'identitaire à partir de l'articulation de l'amour et de la violence que l'on trouve dans les écrits théologiques de jeunesse de Hegel (1797-1800). Précisément, à Francfort, l'amour est conçu dans cette double dimension, collective et exclusive. Ses limites intrinsèques coïncident avec deux figures de la violence : l'exclusion et la domination d'une part, le fanatisme de l'autre. À partir de ces deux figures, on nommera identitaire toute violence collective qui s'ancre dans un repli sur soi de la figure de l'amour, conçue en ce sens communautaire, et prend pour visée la préservation de l'intégrité d'une identité collective ou sa survie contre ce qui menace de la dénaturer ou de la détruire. Replacées dans le premier acte du parcours de la reconnaissance de la deuxième *Philosophie de l'esprit* à l'aide d'écrits ultérieurs à ceux de Francfort, ces luttes seront appréhendées comme autant de pathologies de son développement. Envisagées depuis l'aboutissement de ce parcours, elles seront comprises dans une succession régressive à partir d'un état de nature devenu réel à même l'État.

Suivant l'inspiration hégélienne qui guide notre démarche, le déclenchement de la violence identitaire s'envisage à partir de trois perspectives distinctes : depuis le point de vue logique de l'aboutissement du parcours de la reconnaissance et, dans le cas qui nous occupe, de la mauvaise intégration de ses figures au sein de l'État ; depuis le point de vue chronologique du commencement de ce parcours et des mécanismes qui régissent la vie de la conscience à ses degrés les plus naturels ; et depuis le point de vue systématique de la philosophie hégélienne de l'histoire. Ces trois perspectives sont respectivement développées dans les trois chapitres qui

³ *Philosophie de l'esprit* (1805-1806), p. 219 et 226 / p. 214 et 221. C'est sous cette forme que nous ferons désormais référence à la traduction française de la deuxième *Philosophie de l'esprit* de Hegel.

composent cette deuxième partie. Après le premier qui prend pour critère le parcours de la reconnaissance de 1805-1806 et associe le déclenchement de la violence à une contrainte à la fois logique et normative, le deuxième chapitre s'intéresse aux mécanismes préréflexifs qui sous-tendent le déclenchement de la violence d'un point de vue psychique, en réponse à une menace d'ordre narcissique ou existentiel. Ce détour par la psychanalyse permettra de revisiter la succession régressive dans laquelle s'envisagent, d'un point de vue logique, la lutte à mort pour la reconnaissance et les deux figures de la lutte identitaire, tout en rapprochant cette systématisation des analyses contemporaines sur la violence génocidaire. Le troisième chapitre de cette partie appréhende le déclenchement de la violence, en général cette fois, depuis l'angle d'une contrainte spéculative et s'inscrit dans le cadre de la problématique hégélienne de la nécessité du mal dans l'histoire. À partir d'un rapprochement entre les notions de mal moral et de violence, nous interrogerons la validité du rationalisme historique hégélien eu égard à la violence aveugle de notre temps.

Chapitre 3. Aux limites de l'amour, la violence

1. La théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth en discussion

C'est par la discussion de la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth que nous entrerons dans le vif du sujet. En mettant en lumière les divergences qui séparent sa lecture de la deuxième *Philosophie de l'esprit* de la nôtre, nous justifierons en quoi une prise en compte à la fois plus large et plus prudente de la figure hégélienne de l'amour peut se révéler pertinente pour alimenter une réflexion sur la violence identitaire.

1.1. La deuxième *Philosophie de l'esprit* lue par Axel Honneth

Pour Axel Honneth, la lutte pour la reconnaissance de la deuxième *Philosophie de l'esprit* s'énonce dans les termes d'une théorie de la communication qui envisage l'émergence des relations de droit comme « un processus pratique qui résulte nécessairement de la situation sociale de départ »⁴. À l'état de nature, « [l]a totalité familiale est, d'une manière pour ainsi dire analytique, mise en présence d'une série d'autres identités similaires, produisant une première forme de coexistence sociale »⁵. L'état de nature comporte d'emblée un certain degré de reconnaissance réciproque, « un rapport élémentaire d'acquiescement mutuel » par lequel « un consensus normatif minimum se trouve toujours garanti d'avance »⁶. Du fait de cette « prémisse intersubjectiviste »⁷, l'accaparement d'un bien à l'état de nature est vécu comme un « événement qui exclut du champ d'interaction préexistant »⁸. Dans l'exclusion, l'exclu fait l'expérience d'une « déception d'attentes positives » à l'égard de l'excluant et éprouve le sentiment d'être « socialement ignoré » par lui. En lésant l'excluant, l'exclu cherche alors à « exister à nouveau aux yeux de l'autre »⁹. Les deux parties entrent ainsi dans une lutte dans laquelle elles ont déjà conscience d'être chacune « socialement dépendante de l'autre »¹⁰. Ici, la reconnaissance précède le conflit qui affirme l'effectivité de sa normativité. Aussi, l'avènement de l'être-reconnu doit être entendu au sens d'un « processus pratique que les sujets

⁴ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 55.

⁵ *Ibid.*, p. 54.

⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁷ Haud GUÉGUEN, « La lecture honnethienne de Hegel dans la lutte pour la reconnaissance », *Raisons politiques*, vol. 1, n° 61, 2016, p. 40.

⁸ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 58.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 59.

accomplissent à l'instant où ils deviennent capables de prendre conscience de ces liens de reconnaissance préalables et de les élever explicitement à une relation juridique »¹¹.

Axel Honneth justifie l'existence de rapports précontractuels de reconnaissance à l'état de nature à partir de l'affirmation selon laquelle « l'homme est nécessairement reconnu et est nécessairement reconnaissant (*wird notwendig anerkannt und ist notwendig anerkennend*) »¹². Pour appuyer l'idée d'une effectivité du concept à l'état de nature, l'auteur rapproche la deuxième *Philosophie de l'esprit* du *Système de la vie éthique*. Le texte de 1805-1806 constituerait un « compromis entre l'approche "sociale" de son ancien projet et les exigences de cette philosophie de la conscience qu'il se donne désormais pour cadre de référence »¹³.

Le *Système de la vie éthique* présente une succession de puissances de l'identification qui sont autant de réalisations de l'identité de l'intuition et du concept. Cet enchaînement dessine une progression sur la voie de l'accomplissement de l'identité absolue de ces deux principes, de l'un et du multiple, de l'universel et du particulier. Le parcours de cet enchaînement retrace l'édification de la vie éthique à partir de sa forme la plus immédiate jusqu'à sa forme absolue. Au stade le plus naturel de l'éthicité, l'« efficace » du télos de l'unification est d'emblée présente sous la forme de la pulsion (*Trieb*), comprise comme « tendance à l'unité absolue »¹⁴. Même au sein de l'éthicité naturelle donc, une unité traverse toujours déjà la multiplicité : celle du peuple¹⁵. Comme le souligne Jacques Taminiaux, l'enjeu de ce texte n'est pas tant de rassembler le « pur éparpillement des entités singulières » exclusives en une unité – comme en 1805-1806 –, que d'approfondir le « rapport de ces entités à l'unité ou à l'universalité du peuple »¹⁶ qui les précède toujours déjà. Les individus doivent « intuitionner » que c'est dans le peuple qu'ils ont la possibilité de leur subsistance, de leur agir et de leur pensée : « En tant

¹¹ *Ibid.*, p. 57.

¹² *Philosophie de l'esprit* (1805-1806), p. 221 / p. 215.

¹³ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, pp. 44-45.

¹⁴ *Système de la vie éthique*, p. 48, note du traducteur.

¹⁵ L'activité unificatrice de la pulsion ne parvient à réaliser, à ce niveau naturel de la vie éthique, que la subsumption de l'intuition sous le concept. Le multiple, le mouvement du concept, l'emporte encore sur l'unité, l'intuition de la vie éthique. Ce sera tout l'objet du parcours de la vie éthique que, de puissance en puissance, le rapport entre ces termes se renverse, afin que puisse être affirmée leur égalité absolue. La vie éthique naturelle ou vie éthique selon le rapport est divisée en trois puissances : le sentiment où prédomine le particulier, l'idéalité où domine l'universel, et l'indifférence des deux. À ces trois puissances correspondent dans un deuxième temps trois puissances de la négation : le fanatisme, le vol et le brigandage, et la blessure d'honneur. C'est la médiation de l'une par l'autre des puissances de ces deux ordres qui ouvre sur la vie éthique absolue.

¹⁶ *Système de la vie éthique*, p. 39, note du traducteur.

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 à la plus haute sujet-objectivité »¹⁷.

Il semblerait que, dans son interprétation, Axel Honneth transmette le fondement intersubjectif de l'éthicité immédiate du *Système de la vie éthique* à l'ensemble des rapports naturels de la deuxième *Philosophie de l'esprit*. Ainsi, l'état de nature devient un « état qui est toujours déjà caractérisé par l'existence de formes élémentaires de communauté intersubjective », et c'est cette « base naturelle de la socialisation humaine »¹⁸ qu'il s'agit d'approfondir. Contrastant avec cette lecture, la nôtre insiste davantage sur l'idée que si, selon son concept, « l'homme est nécessairement reconnu et reconnaissant », précisément, « dans l'état de nature il n'est pas dans son concept, mais bien en tant qu'être-de-nature, dans son *être-là* »¹⁹. De ce fait, « [I]es individus, tels qu'ils sont les uns envers les autres [à l'état de nature], ne se reconnaissent pas encore » ; « le seul rapport de ces individus est précisément de sursumer ce rapport : *exeundum e statu naturae* »²⁰. Selon notre lecture, si le concept a bien une efficacité à l'état de nature, c'est moins comme intersubjectivité organique, qui s'éprouve dans la teneur d'emblée normative de relations de reconnaissance entre étrangers, que comme intersubjectivité logique. L'intersubjectivité est posée dès le départ par la nécessité concept. Mais son efficacité à l'état de nature a seulement pour statut d'être le fondement logique d'une finalité rationnelle à réaliser. L'intersubjectivité n'acquiert de forme concrète, et donc de valeur normative, qu'à travers l'expérience qui en est faite dans le parcours de la reconnaissance. De là découle que le téléos d'aspiration à l'unité du *Système de la vie éthique* est circonscrit, à l'état de nature en 1805-1806, à la figure de l'amour. L'idée de présupposition d'attentes normatives de reconnaissance réciproque entre individus ne vaut à ce stade qu'au sein de la totalité familiale, laquelle constitue « pour la première fois un être authentique pour l'esprit »²¹. Entre familles, il n'y a qu'indifférence et contingence, donc seulement la possibilité de la reconnaissance.

Aussi la lésion qui déclenche la lutte à mort n'est-elle pas motivée par la volonté de « rétablir » une relation de reconnaissance réciproque lésée, comme chez Axel Honneth. Au contraire, au commencement de la lutte, l'exclu « n'est pas pour le premier » et vise par la lésion

¹⁷ *Ibid.*, p. 161 / p. 49. C'est cette définition qu'Axel Honneth prend pour base de la figure de l'éthicité dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, comme nous l'avons vu au chapitre 2.3.2.4. « L'amour, le droit et l'éthicité ».

¹⁸ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁹ *Philosophie de l'esprit* (1805-1806), p. 219 / p. 214. Comme Hegel l'indique dans les *Principes de la philosophie du droit*, « au commencement, le concept est abstrait, ce qui veut dire que toutes les déterminations sont certes contenues en lui, mais qu'elles y sont seulement contenues : elles sont seulement en soi et ne sont pas encore développées au-dedans de soi-même jusqu'à la totalité » (*Principes de la philosophie du droit*, § 34, add.).

²⁰ *Philosophie de l'esprit* (1805-1806), p. 221 et 220 / p. 215 et 214.

²¹ *Ibid.*, p. 220 / p. 213.

à obtenir le « se-savoir-de-l'autre »²². C'est dans le sentiment d'exclusion que l'exclu prend conscience du besoin d'être pris en considération par lui. Mais si la normativité de la reconnaissance ne précède par l'exclusion, comment expliquer que l'exclusion puisse être vécue comme une violence ? Dans un autre contexte, Emmanuel Renault propose de différencier les luttes « pour » la reconnaissance des luttes « de » reconnaissance, les secondes cherchant à résoudre le défi posé par l'invisibilisation au moyen de la violence.

« La première réponse relève d'une logique réconciliatrice au sens où elle vise le rétablissement d'un rapport de reconnaissance à partir d'une lésion de la réciprocité de reconnaissance. Elle ne se déploie pas nécessairement dans l'élément de la lutte, mais si tel est le cas, les luttes de reconnaissance sont alors des luttes *pour* la reconnaissance. La seconde réponse relève d'une logique d'ordre agonistique dans la mesure où elle se déploie dans des luttes *de* reconnaissance qui, bien loin d'avoir la réconciliation pour *telos*, font du conflit une solution. »²³

On trouverait l'exemple d'une lutte « pour » la reconnaissance dans l'expérience du mal et du pardon dans la *Phénoménologie*, tandis que les luttes à mort de la *Philosophie de l'esprit*, de la *Phénoménologie* et de l'*Encyclopédie* ne relèveraient que de la seconde catégorie²⁴. Nous suggérons que ces deux aspects sont présents dans chacune des luttes de cette seconde espèce, comme deux perspectives déployées sur celles-ci : la première indique la signification de la lutte du point de vue rationnel du développement du concept, la seconde révèle l'enjeu qu'elle représente pour la conscience en formation. On dira alors que si la lutte de la deuxième *Philosophie de l'esprit* s'inaugure dans la vengeance comme réponse à un déni de reconnaissance, c'est seulement du point de vue de la rationalité du concept. Inversement, il n'y a pas, chez Hegel, de lutte « pour » la reconnaissance du point de vue des consciences, en ce sens que les consciences engagées dans la lutte visent seulement à obtenir la reconnaissance de l'autre. Selon le concept, le rapport d'indifférence à l'état de nature est déterminé négativement comme manque de reconnaissance. La reconnaissance est donc logiquement ce qui doit advenir, mais elle n'est pas encore une norme pour la conscience. Elle n'acquiert de normativité que dans l'exclusion, quand la conscience ressent l'absence de reconnaissance d'autrui en tant que

²² *Ibid.*, p. 224 / p. 219.

²³ Emmanuel RENAULT, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », *Politique et sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009, p. 38.

²⁴ Emmanuel Renault ajoute : « Il n'est donc pas insignifiant que Hegel ait préféré parler de "lutte du reconnaître" (*Kampf des Anerkennens*) plutôt que de "lutte pour la reconnaissance" (*Kampf um Anerkennung*). On trouve dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* trois occurrences de *Kampf des Anerkennens*, pour une seule de *Kampf um Anerkennung*, les deux expressions étant absentes de la *Phénoménologie de l'esprit* » (*ibidem*). Dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, il n'est question que de « *Kampf auf Leben und Tod* ».

manque²⁵. Chez Hegel, comme le montre aussi le droit abstrait, la norme de la reconnaissance ne devient effective pour la conscience que depuis l'effectivité de sa violation. Mais cette normativité n'est pas d'emblée donnée sur le mode de la réciprocité. C'est l'aveu qu'il peut être des demandes de reconnaissance principalement déliées d'un déni de reconnaissance réciproque préalable. Ici, la demande de reconnaissance ne vise pas à rétablir une réciprocité lésée : elle est conçue de façon unilatérale comme volonté de valoir pour l'autre comme absolu.

La lutte « de » reconnaissance n'est pertinente d'un point de vue rationnel que comme lutte « pour » la reconnaissance. L'articulation de l'une à l'autre dépend de l'effectivité de la rationalité du concept pour la conscience. Elle se joue dans ce que la volonté de se faire reconnaître absolument par l'autre se heurte à la contradiction d'une reconnaissance sans dessaisissement, renversant l'exigence d'unilatéralité en nécessité de la réflexivité. Pour rendre effective cette dernière, chacun doit sursumer son « être-là [...] le plus propre » et transformer « l'être-là de cet étranger [...] en celui de son être-pour-soi le plus propre »²⁶. L'interprétation d'Axel Honneth rend, quant à elle, superflu le motif du danger de mort. Pour lui, dans la lutte, le fait que l'attaque provoque « une vive réaction morale » atteste du fait que chacun entretenait des attentes normatives à l'égard de l'autre et amène ainsi les parties à envisager leur vis-à-vis comme une « personne moralement vulnérable ».

« [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. »²⁷

La lutte affirme la reconnaissance de la vulnérabilité de chacun, vulnérabilité qui tient au fait que la réalisation de soi est toujours dépendante de l'acquiescement d'autrui. Comme dans le *Système de la vie éthique*, la lutte a ici aussi pour fonction de perturber les règles de coexistence sociale pour inciter les individus à prendre conscience des normes qui régissent son fonctionnement. Elle constitue à ce titre un moment du processus parmi d'autres, non sa rupture.

Mentionnons en dernier lieu que, contrairement à la lecture qu'en fait Axel Honneth, le motif de la mort semble également central dans le *Système de la vie éthique*. Hegel y indique que « [l]a vie éthique absolue supprime (*hebt auf*) immédiatement la subjectivité par le fait qu'elle

²⁵ Plus précisément, la reconnaissance ne sera revendiquée que par l'excluant, non par l'exclu. Il faut d'abord que l'exclu soit su de l'autre comme subsumé pour que l'excluant puisse vouloir être su de lui comme absolu. Ce n'est que dans un troisième temps que pourra s'opérer le passage de la reconnaissance exclusive à sa forme réciproque.

²⁶ *Philosophie de l'esprit* (1805-1806), p. 226 / p. 221.

²⁷ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 63.

n'annihile (*vernichtet*) 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 »²⁸. La suppression de la « subjectivité » dans la vie éthique absolue est nécessaire à l'effectivité de la reconnaissance réciproque. Comme l'observe Quentin Person, ce n'est qu'à la condition du savoir par les individus que « leur essence est l'indifférence ou la suppression de leur détermination, de leur être-particulier naturel »²⁹ que peut être dépassé cet état de fait qu'est « le rapport de la domination et de la servitude ». Cette suppression s'accomplit dans le « danger de mort »³⁰ de la lutte pour l'honneur. C'est dans ce « combat de la personne totale contre la personne totale »³¹ que la personne se présente pour la première fois comme l'indifférence « réelle » de ses déterminités. La conscience de la mort est donc décisive, en tant qu'elle élève le rapport de domination à la relation de reconnaissance. Plus encore, elle opère une transformation indispensable sur le plan spéculatif lui-même. Du crime à la justice et de la justice à l'honneur, l'opposition du positif et du négatif est sans cesse reconduite dans un « dépassement négatif »³², une inversion des rôles. Cette opposition n'est surmontée de façon dialectique que dans le danger de la négation réciproque de la lutte pour l'honneur. Dans la mesure où ce danger fait surgir l'idée de justice comme égalité des opposés, le négatif n'est plus considéré comme l'opposé, mais comme « l'être-annihilé de l'opposition » qui unifie les contraires « dans quelque chose de supérieur »³³. Autrement dit, le danger de mort rend inséparables la suppression (*Aufhebung*) et l'annihilation (*Vernichtung*), de sorte qu'il ne puisse y avoir de subsumption effective de chacun qu'en lien avec une négation accomplie de l'être-autre. Dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, l'avenir de la négation dépendra du fait qu'elle se réalise spécifiquement comme autosubsumption, renoncement à soi.

1.2. Les luttes sociales et l'expérience du mépris

Pour Axel Honneth, la normativité de la reconnaissance réciproque dans la deuxième *Philosophie de l'esprit* se différencie le long d'un parcours qui correspond au « processus de réalisation de l'esprit dans la sphère de la conscience humaine, en considérant d'abord la relation du sujet individuel avec lui-même, puis les rapports institutionnalisés des sujets entre

²⁸ *Système de la vie éthique*, p. 146 / p. 34.

²⁹ Quentin PERSON, « Reconnaissance et dessaisissement de soi », *loc. cit.*, p. 23.

³⁰ *Système de la vie éthique*, p. 148 / p. 37. Nous renvoyons à ce sujet le lecteur au chapitre 2.1.6.2. « Conditions de l'avènement de l'être-reconnu ».

³¹ *Ibid.*, p. 153 / p. 42.

³² *Ibid.*, p. 145 / p. 34.

³³ *Ibid.*, p. 144 / p. 33.

eux, et enfin les rapports réflexifs des sujets socialisés avec le monde dans son ensemble »³⁴. À chacune des étapes de ce développement est associée une figure de la reconnaissance : l'amour dans la sphère de l'intime, le droit dans la sphère civile et la solidarité dans la société. Chacune de ces figures déploie un rapport positif à soi : l'amour confère à l'individu la confiance en soi, le droit fait accéder la personne au respect de soi, tandis que la solidarité est le lieu de l'estime de soi. De même, chacune de ces figures concerne une dimension spécifique de l'individu : les besoins et affects de l'individualité naturelle dans l'amour, la responsabilité morale de la personne dans le droit, et ses capacités et qualités dans le milieu de l'éthicité. Ce n'est qu'une fois la reconnaissance acquise à travers ces trois sphères qu'une personne peut se comprendre comme un individu autonome, à la fois dépendant et indépendant d'autrui.

Parce que « la reproduction de la vie sociale s'accomplit sous l'impératif d'une reconnaissance réciproque »³⁵, sociogenèse et ontogenèse sont coextensives l'une de l'autre. D'une part, les individus se comprennent eux-mêmes à partir des attentes que d'autres ont à leur endroit³⁶. De l'autre, l'impératif de reconnaissance agit comme « une contrainte normative, qui pousse les individus à élargir progressivement le contenu de la reconnaissance »³⁷. La transformation normative de la société se fait par le biais de luttes menées par des groupes qui visent à « promouvoir sur le plan institutionnel et culturel des formes élargies de reconnaissance mutuelle »³⁸. Ces luttes sont engagées au motif du « non-respect d'attentes de reconnaissance profondément enracinées »³⁹. La déception d'attentes normatives entretenues à l'égard d'autrui définit l'expérience du mépris. Si la reconnaissance est toujours, pour Thomas Lindemann, « une relation intersubjective constituée par la congruence entre l'image de soi revendiquée par un acteur et l'image renvoyée par d'autres »⁴⁰, l'expérience du mépris, du déni de reconnaissance, correspond à « l'écart entre l'image revendiquée et l'image renvoyée »⁴¹. Le dommage par là causé constitue une violence symbolique qui affecte la représentation de soi de l'individu ou du groupe : « parce que l'idée normative que chacun se fait de soi-même [...] dépend de la possibilité qu'il a de toujours se voir confirmer dans l'autre, l'expérience du mépris

³⁴ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 46.

³⁵ *Ibid.*, p. 113.

³⁶ L'auteur se base pour développer ce point sur les travaux de George H. Mead (*ibid.*, pp. 87-112). Il lui reprochera de n'avoir pas suffisamment considéré la négation de la reconnaissance comme moteur de son déploiement.

³⁷ *Ibid.*, pp. 113-114.

³⁸ *Ibid.*, p. 114.

³⁹ *Ibid.*, p. 195.

⁴⁰ Thomas LINDEMANN et Julie SAADA, « Théories de la reconnaissance dans les relations internationales », *Cultures & Conflits*, 87, 2012, p. 17.

⁴¹ Thomas LINDEMANN, *La guerre*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 51.

constitue une atteinte qui menace de ruiner l'identité de la personne toute entière »⁴². L'expérience du mépris provoque des sentiments négatifs aussi divers que la honte, la colère et l'indignation. À travers ces sentiments qui expriment la déception éprouvée quand elles ne sont pas satisfaites, le sujet prend conscience de ses propres attentes. C'est ainsi que ces sentiments négatifs deviennent les motivations affectives de la résistance à la lésion subie. La résistance prend la forme d'une lutte collective pour la reconnaissance lorsque l'expérience du mépris peut être interprétée comme étant partagée par un groupe entier. Une telle généralisation suppose l'existence d'une « sémantique collective »⁴³ qui pose le critère de la lésion. Le motif de l'action est alors fourni au groupe moyennant la reprise réflexive des sentiments négatifs liés à la lésion, de façon à discerner leur contenu moral selon les critères normatifs applicables. Ce n'est que rétrospectivement ou par anticipation d'une situation idéale que peut être attestée la signification sociale d'une lutte pour la reconnaissance, « une fois mise au jour sa contribution particulière à la réalisation d'un progrès moral dans l'ordre de la reconnaissance »⁴⁴.

À chacune des sphères de la reconnaissance correspond une forme particulière de mépris. Pour l'amour, il s'agit du viol de l'intégrité physique, mais aussi de l'indifférence aux attentes et besoins individuels ; pour le droit, de la lésion de l'égalité sociale, que ce soit sous la forme de la domination, de l'exclusion ou de la privation de droits ; pour la solidarité, des différentes formes d'humiliation sociale. Seule l'expérience du mépris lié à la sphère de l'amour ne peut donner lieu à une lutte sociale. Une lutte en effet n'est « sociale » que si « ses objectifs sont généralisables par-delà l'horizon des intentions individuelles, pour servir de base à un mouvement collectif »⁴⁵. Or, la lutte relevant de la sphère de l'amour ne peut être menée qu'en perspective d'un gain, d'un bien ou d'un bienfait individuel. En outre, parce que la dissonance produite par l'expérience du mépris lié à l'amour ne dépasse pas la sphère de l'intime, le motif d'une telle lutte ne peut pas non plus être qualifié de moral. Une lutte en effet n'est « morale » que si elle a pour visée le déploiement de formes socialement pertinentes de reconnaissance réciproque. Pour les autres formes de mépris, la portée sociale et la visée morale de la lutte sont tenues ensemble par la justification, elle-même garante de sa légitimité : une lutte est légitime quand elle est justifiable par des convictions morales « à la lumière de principes de

⁴² Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 162.

⁴³ *Ibid.*, p. 195.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 201.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 193.

reconnaissance généralement acceptés »⁴⁶, comme visant le développement ou le rétablissement de la reconnaissance conçue comme étant productrice de liens sociaux.

Nous suivons Emmanuel Renault lorsqu'il suggère qu'« il serait erroné de croire que [...] la légitimité dépend seulement de droits universels et de justice sociale, séparés de motivations individuelles et de facteurs psychologiques »⁴⁷. L'expérience de l'injustice tient moins à la violation d'un principe de justice qu'à un sentiment d'injustice. Le sentiment d'injustice renvoie à toute situation moralement insupportable en tant qu'elle ressortit à la « non-satisfaction d'attentes normatives fondamentales »⁴⁸. La demande de justice qui peut être élevée à partir d'un tel sentiment doit être pensée en termes d'évaluation plutôt que d'égalisation. Elle s'entend au sens d'une demande de reconnaissance en vertu du fait que « la logique de la justice est celle de la reconnaissance mutuelle »⁴⁹. Toutefois, il convient de « distinguer rigoureusement motivations et objectifs explicites »⁵⁰. C'est que la légitimité de la demande de reconnaissance du point de vue des acteurs de la lutte ne présume pas de la légitimité de la finalité d'une telle lutte, laquelle n'a de valeur d'un point de vue normatif que si elle participe au déploiement des formes socialement pertinentes de reconnaissance réciproque. En d'autres termes, la lutte « de » reconnaissance n'est pas toujours une lutte « pour » la reconnaissance. Est ici admise la plausibilité d'une lutte collective qui serait légitime d'un point de vue subjectif sans être sociale au sens où Axel Honneth l'entend, en ce sens qu'elle viserait à rétablir un sentiment d'injustice par l'affirmation d'un droit propre au détriment de la reconnaissance réciproque.

Procédant d'une interprétation de la deuxième *Philosophie de l'esprit* à travers le spectre du *Système de la vie éthique*, la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth ne permet pas de penser ces luttes collectives qui seraient principiellement déliées d'un déni de reconnaissance réciproque préalable et répondraient à une lésion d'attentes fondamentales par l'affirmation de soi au détriment de l'autre, s'achevant dans l'exclusion, la domination, voire la destruction de cet autre. En trouvant chez le Hegel d'Iéna un appui pour penser l'« entrelacement interne de l'interaction et du conflit »⁵¹, l'auteur fait du point de vue rationnel sur cet entrelacement le seul critère de la légitimité d'une lutte. Dès lors que la teneur émancipatoire du conflit doit toute entière tenir dans l'élargissement des formes de reconnaissance réciproque, sa force agonistique

⁴⁶ Axel HONNETH, « La philosophie de la reconnaissance : une critique sociale », entretien avec Michaël Føessel, traduit par David Dilmaghani et Katia Genel, *Esprit*, n° 346, vol. 7, 2008, p. 93.

⁴⁷ Emmanuel RENAULT, « What is the use of the notion of the struggle of recognition? », *Revista de Ciencia Política*, vol. 27, n° 2, 2007, p. 198, notre traduction.

⁴⁸ Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, p. 55.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 58.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁵¹ Axel HONNETH, *Kritik der Macht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 398, notre traduction.

se voit réduite à sa seule puissance morale. Ce faisant, l'auteur écarte le fait que le manquement à soi qui doit être restauré à travers la lutte à la suite d'une lésion d'exigences fondamentales puisse, le cas échéant, ne pas viser le déploiement de la reconnaissance réciproque. Tout se passe en effet chez lui comme si le cadre juridiquement réglé de la société allait par lui-même conférer leur finalité sociale aux revendications de reconnaissance, mais aussi les pousser à se manifester sur le mode de la reconnaissance réciproque elle-même, comme chez Hegel.

Pour notre part, nous envisageons l'articulation des figures de la reconnaissance à même la totalité étatique selon un double point de vue, logique et normatif. En considérant l'État comme terme du parcours de la reconnaissance, d'un point de vue logique, la figure de l'amour correspond à un principe de communauté, celle du droit à un principe de société, tandis que la vie éthique traduit l'intrication réussie de ces deux sphères au sein d'une solidarité, comprise comme synthèse d'une communauté morale et d'une société légale. En considérant l'État comme milieu où s'effectue la reconnaissance réciproque, d'un point de vue normatif, les figures de la reconnaissance déterminent chacune, en fonction de leur principe, un ordre de reconnaissance à l'intérieur de leur propre sphère. Pour l'amour, il s'agit de l'*Erkennung*, pour le droit, de l'*Anerkennung* abstraite, et pour l'estime sociale, de l'*Anerkennung* dans sa forme concrète. Ces figures se présentent comme autant de puissances d'identification collective capables de s'opposer les unes aux autres des identités formées à leur propre principe. Ainsi, la figure de l'amour se déploie dans la reconnaissance partagée d'une identité communautaire, celle du droit, d'une identité formelle, et celle de l'éthicité, d'une identité de statut. Par ailleurs, nous envisageons l'articulation logique de ces sphères de la reconnaissance à même la totalité étatique dans son historicité, comme étant le produit du parcours téléologique du développement de la reconnaissance. Cette intrication se laisse saisir comme étant le résultat d'un processus dont chacun des moments peut, s'il est mal intégré au tout, vouloir rejouer sa place face aux autres. La normativité de la reconnaissance s'ouvre ici à deux dimensions nouvelles : la possibilité de la défaillance du processus, et donc aussi celle de la régression.

Des trois figures qui jalonnent le parcours de la reconnaissance, c'est le destin de la figure de l'amour qui sera au cœur des développements suivants. Nous suggérons en effet que certaines de ces luttes injustifiables d'un point de vue moral sont liées à la figure de l'amour comprise dans sa dimension communautaire. Nous entendons par communautaire l'aspect formel d'une association d'individus liés entre eux par des relations de reconnaissance réciproque relevant de la figure de l'amour et regroupés autour d'une identité collective exclusive qui s'enracine dans la reconnaissance commune d'une spécificité partagée. Ce sont

les luttes menées au nom de la préservation de telles identités communautaires que nous nous proposons d'analyser au titre de luttes identitaires. Elles visent à rétablir l'intégrité de l'identité d'une communauté ou sa survie à travers la négation ou la destruction de l'autre. Ces luttes sont liées à la figure de l'amour génétiquement, en tant qu'elles relèvent de l'extension de l'amour au-delà de sa propre sphère, et principalement, en tant que le défaut de réflexivité de l'amour se révèle indissociable, en l'absence d'effectivité de la normativité du droit, d'un rapport violent vis-à-vis de l'extérieur. L'amour de soi d'une identité communautaire que ces luttes prennent pour objet passe avec succès le test de généralisation qu'Axel Honneth leur interdit.

2. L'amour et la vie dans les écrits théologiques de jeunesse de Hegel

La figure de l'amour dont il est question dans ces luttes reprend de celle de la deuxième *Philosophie de l'esprit* sa valeur ontologique – comme conscience de soi qui s'obtient dans le savoir immédiat de former une unité avec autrui – et sa situation chronologique – comme première figure d'association entre êtres distincts sur le parcours de la reconnaissance –, tout en l'augmentant de la dimension éthico-politique qui lui est attachée dans les écrits théologiques de jeunesse. Dans ces écrits, l'amour est conçu, au-delà de l'intime, comme un principe d'association communautaire dont le manque de réflexivité le destine à la plus grande violence. La restriction de l'amour à la sphère privée en 1805-1806 trouve d'ailleurs là son explication. Quand Hegel décrit l'amour dans la deuxième *Philosophie de l'esprit* comme étant « l'élément de la vie éthique, non pas encore la vie éthique elle-même, c'en est seulement le pressentiment »⁵², Axel Honneth observe que Hegel utilise la forme négative pour souligner sa volonté de rectifier l'« erreur » à laquelle il avait succombé dans sa jeunesse de vouloir « construire toute la société à partir d'un lien affectif conçu sur le modèle de relations amoureuses d'ordre quasi érotique »⁵³. La section suivante entend analyser la figure de l'amour telle qu'elle est décrite par Hegel à Francfort et mettre en évidence son destin, coincé entre la vacuité d'un amour universel et l'hostilité d'une communauté repliée sur elle-même.

⁵² *Philosophie de l'esprit* (1805-1806), p. 216 / p. 210.

⁵³ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 51.

2.1. La vie et l'amour

« Penser la vie pure est la tâche » (280/302)⁵⁴ qui guide le déploiement de la pensée de Hegel à Francfort et principalement dans *L'esprit du christianisme et son destin*⁵⁵. D'une part, « la vie pure est l'être » (280/302), de sorte que penser la vie, c'est penser l'être. D'autre part, parce que « Dieu [...] est la vie » (307/318), être et vie sont pensés comme les éléments d'une « ontothéologie »⁵⁶. La vie est l'union vivante des opposés. Elle est la « cohésion (*Zusammenhang*) de l'infini et du fini » (282/304), la liaison du spirituel et du sensible, l'accord de l'universel et du particulier. Elle est « la synthèse du sujet et de l'objet dans laquelle sujet et objet ont perdu leur opposition » (237/268). Quand le sujet et l'objet abandonnent leur forme propre de sorte qu'ils s'unifient de manière à ce qu'ils « ne peuvent être séparés, là est le divin » (115/GS67). La vie n'est pas seulement union vivante, elle est aussi puissance de liaison qui cherche l'unification. De même que l'esprit sera plus tard déterminé comme principe d'effectuation de l'idée, de même la vie est le déploiement de l'être. Cependant, ni l'être ni la vie ne sont ici conçus dans leur forme spéculative accomplie. Est en cause le fait que l'*Aufhebung* ne s'envisage pas encore sous l'aspect d'une double négation. L'idée de réconciliation se pense de ce fait comme réunification. L'être est l'Un, le Tout qui contient en lui-même la possibilité de la séparation. Parce qu'« unification et être ont la même signification (*Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend*) » (137/383), la séparation doit devenir réelle pour qu'il y ait réunification. La séparation constitue donc « la possibilité de la réunification (*Wiedervereinigung*) » (255/282) et, plus elle sera profonde, plus la réunification sera accomplie. En revenant à lui-même à partir de la séparation, l'être s'affirme comme l'unification de ses moments : il est la « relation [...] de l'Un, de la modification (séparation) [de celui-ci] et de la réunification développée dans la vie et dans l'esprit » (307/318)⁵⁷.

⁵⁴ Hegel aurait d'abord écrit « Penser la conscience de soi » avant de renoncer à ce projet sous l'influence de Hölderlin, estimant, à sa suite, que le principe fichtéen de la conscience de soi ne pouvait que dériver d'un principe plus profond : la vie. Voir Dieter HENRICH, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967, p. 38.

⁵⁵ Les passages suivants sont issus des écrits théologiques de jeunesse de Hegel repris en français dans l'ouvrage *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, traduit par Olivier Depré, Paris, Vrin, 1997. *L'esprit du christianisme et son destin* s'étend des pages 205 à 344 de cet ouvrage. Cette édition critique se base sur la chronologie établie par Gisela Schüler (« Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften », *Hegel-Studien*, vol. 2, 1963, pp. 111-159) et en reprend les fragments 56 à 102. Elle constitue une synthèse des éditions de ces textes par Herman Nohl (*Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907) et Werner Hamacher (*Schriften 1796-1800. Mit bislang unveröffentlichten Texten*, Frankfurt, Ullstein, 1978). Nous utiliserons, pour le texte en allemand, par défaut, l'édition de Herman Nohl (ci-après *N.*). Ceux des passages que nous citons qui ne sont pas repris dans cette édition seront référencés selon la numérotation établie par Gisela Schüler (ci-après précédés de *GS.*). Dans la section suivante, les références à ces écrits seront immédiatement insérées dans le corps du texte.

⁵⁶ *Système de la vie éthique*, p. 24, note du traducteur.

⁵⁷ La pensée de Hegel est ici directement influencée par celle de Hölderlin. Pour ce dernier, « le concept de division contient déjà le concept de relation réciproque de l'objet et du sujet et suppose nécessairement un Tout » (Friedrich

Parce que la vie est l'essence de tout ce qui est, l'étant doit être envisagé comme une expression de la totalité de la vie : à la fois comme un moment de cette totalité et un mouvement de totalisation. Comme moment, « [l]'homme n'est que comme opposé [...] aucun ne porte en soi les racines de son essence, chacun n'est que relativement nécessaire ; l'un n'est pour l'autre et donc aussi pour lui-même que sous l'effet d'une puissance étrangère » (348/GS84). Comme mouvement, il revient à l'homme de ramener la vie à l'unité : « il n'y a jamais d'être indépendant que dans un étranger, et c'est cet être étranger qui offre tout à l'homme, c'est lui que l'homme doit remercier pour son existence et son immortalité, qu'il mendie en tremblant avec pusillanimité ». C'est dans l'amour que s'accomplit cette réunification de la vie avec elle-même : « dans l'amour [...] la vie même se trouve elle-même, comme un redoublement de soi-même et comme l'unité de soi-même ; à partir de l'union non développée, en passant par la formation, la vie a parcouru le cercle d'une union achevée » (348/GS84). Comme le souligne Dieter Henrich, on voit naître ici l'idée que les membres de l'opposition doivent être compris à partir d'un tout qui les précède et qui est le concept développé de leur relation⁵⁸. Mais cette idée est encore fragile. De l'unité de la vie à sa réunification dans l'amour, ce n'est que compris dans leur complémentarité que la vie et l'amour forment la négation de la négation. L'amour est bien un « redoublement » de la vie, mais en tant seulement qu'il en affirme le moment de la réunification, non en tant qu'il serait lui-même un principe de séparation. C'est pourquoi la suppression (*Aufhebung*) dans ce texte s'entend toujours au sens d'une simple négation.

2.2. Au-delà du droit

L'unité de la vie ne peut être que vécue, sentie. Hegel rejette dans ce texte les verbes penser, réfléchir, concevoir, qu'il assimile aux opérations de séparer, opposer, dominer. Entre une liaison pensée et une liaison sentie, seule la seconde échappe à la « positivité » (116/GS67) en agissant à même les termes qu'elle rassemble. La liaison de l'infini et du fini « est la vie elle-même » et ce « mystère sacré » s'illustre dans la figure du Christ, « [l]e Fils de Dieu [qui] est aussi le Fils de l'homme » (292/309). Au contraire, la réflexion qui caractérise la religion juive

HÖLDERLIN, *Sämmtliche Werke*, t. IV, édition F. Beissner, Stuttgart, Stuttgarter Ausgabe, 1961, p. 216, traduit par Denise Naville dans Friedrich HÖLDERLIN, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1967, p. 282). On le voit aussi dans l'*Hypérion* qui s'achève sur ces lignes : « les dissonances du monde sont comme les querelles des amants. La réconciliation habite la dispute et ce qui a été séparé se rassemble » (*ibid.*, p. 273). Ces passages affirment à la fois le principe selon lequel « la réunion existe en puissance dans la séparation, qui aspire donc d'elle-même à l'unité » (Christophe BOUTON, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, Paris, Vrin, 2000, p. 43) et celui de *Vereinigung* selon lequel plus la séparation sera grande, plus la réunification sera belle. À la différence de Hölderlin chez qui la séparation réconciliée est l'expression de la beauté, Hegel parlera préférentiellement de l'amour.

⁵⁸ Dieter HENRICH, *Hegel im Kontext*, *op. cit.*, p. 36.

pense les natures divine et humaine « comme des divers absolus » et conçoit entre elles un « écart insurmontable » (282/304). Le dieu des juifs est extérieur, invisible et infiniment puissant. Il se manifeste dans un rapport de domination qui forge en retour une obéissance inconditionnelle. Cet aspect de domination rapproche la religion juive de la morale kantienne. À cette différence près, toutefois, que si le « commandement du devoir est une universalité qui reste opposée au particulier » (234/265), la domination qu'il exerce est une domination intérieure, sur les inclinations, et non une domination extérieure, sur la personne. Au règne des oppositions et de la domination propre au légalisme juif et à la morale kantienne, Jésus oppose « le génie supérieur de la réconciliation » (238/269). Ce génie est l'amour. Comme « modification de la vie » (235/266), l'amour est la réunification de la vie avec elle-même qui suppose une séparation. Comme « modification de l'amour » (238/269), la réconciliation exprime l'effectivité de l'être et fait de l'amour la seule instance qui peut en saisir la plénitude.

L'amour, comme principe de réunification de ce qui était séparé, rejette l'opposition qui conduit à la domination. Dans l'amour, « la puissance de l'objectif est brisée » (273/296), de sorte que « ce n'est que dans l'amour seul qu'on est un avec l'objet, qu'on ne le domine pas et qu'on n'est pas dominé » (115/GS67) par lui. Parce qu'il refuse la domination, l'amour ne peut faire l'objet d'un commandement de la même manière que le commandement du devoir. Les commandements du devoir supposent en effet une « opposition de la pensée et de la réalité » (273/296), du devoir-être et de l'être, qui s'affirme dans la domination du premier sur le second. Dans l'amour, au contraire, « toute idée de devoir disparaît » (236/267), et « c'est plutôt son triomphe de n'exercer de domination sur rien et d'être sans puissance hostile à l'égard d'un autre » (273/296). Si l'amour peut néanmoins prendre la forme d'un commandement, il ne faut voir là que « la conséquence du fait que le vivant est pensé, exprimé, donné dans la forme du concept qui lui est étrangère » (235/267). Ce commandement est double : « [a]u commandement de l'amour de Dieu, [Jésus] ajoute un commandement de même importance et de même rang : l'amour du prochain » (272/295).

L'amour est « l'accord (*Übereinstimmung*) de l'inclination et de la loi », un accord qui « est vie » (238/268)⁵⁹. En tant qu'il supprime leur unilatéralité, l'amour est « l'harmonie » de la particularité de l'inclination et de l'universalité de la loi. D'une part, l'amour fait de l'inclination un penchant à agir selon son commandement. D'autre part, il est le « πλῆρωμα de

⁵⁹ Comme tel, pour Bernard Bourgeois, l'amour est « la première manifestation de l'universel concret – identité de l'identité et de la différence – dans la réflexion hégélienne, l'anticipation de ce qui sera désigné plus tard comme l'esprit » (Bernard BOURGEOIS, *Hegel à Francfort*, Paris, Vrin, 1970, p. 64).

la loi » (237/268)⁶⁰. La loi, qui a pour contenu le concept, l'unification des opposés, est accomplie dans l'amour qui en supprime la forme, en tant que domination. Parce qu'il « tend à supprimer l'hostilité » (239/269) – non en tant qu'il soumet l'ennemi, mais en tant qu'il surmonte l'opposition à lui (273/296) –, l'amour est ce qui « non seulement n'agit pas contre cette loi, mais [...] la rend totalement superflue » (238/269). Pour lui, « quelque chose d'aussi mesquin qu'une loi n'existe pas ». L'amour « exige [même] la suppression (*Aufhebung*) du droit qui surgit d'une séparation, d'une insulte, il exige la réconciliation » (239/270).

2.3. *Immortalité et pudeur*

Dans l'amour, l'autre est une différenciation de l'unité de la vie, l'altérité de l'identique. C'est pourquoi, écrit Hegel, « [i]l ne peut y avoir d'amour que pour l'égal, pour le miroir, pour l'écho de notre être » (116/GS67). Ainsi, d'une part, l'amour est cette totalité dans laquelle chacun se « retrouve » en l'autre : « Dans l'amour, l'homme s'est retrouvé (*wiedergefunden*) lui-même dans un autre ; parce qu'il est une unification de la vie, il présupposait la séparation, un développement, une multilatéralité formée » (312/322). D'autre part, l'autre dans l'amour est aimé par et à travers l'unité originnaire dont il est le déploiement : « L'aimé ne nous est pas opposé, il fait un avec notre être (*Wesen*) ; nous ne voyons que nous en lui – et cependant il n'est pas nous – ; voilà un miracle que nous ne pouvons saisir » (118/GS67). Ce qui est senti dans l'amour n'est pas l'individualité distincte de l'autre, mais la réunification avec le semblable. L'amour suppose un abandon de la forme propre par lequel l'objet n'est pas nié (*vernichtet*), mais supprimé (*aufgehoben*) dans sa séparabilité et réconcilié (*versöhnt*) dans l'unité de l'amour (221/394). Ainsi que l'observe Ludwig Siep, Hegel n'a pas négligé de différencier dans l'amour les moments du renoncement à soi et de l'unification à l'autre. Mais à Francfort, il comprend leur médiation comme « un accomplissement incompréhensible du phénomène de l'amour »⁶¹. Comme à Iéna, dans l'amour, le renoncement à soi est un se-trouver en l'autre et le sentiment de soi s'acquiert dans cette réunification de l'essence avec elle-même.

⁶⁰ « πληρωσαι : compléter, accomplir par les sentiments, en ajoutant l'intérieur à l'extérieur » (*Premiers écrits*, p. 222 / N. 395). Parce que ce terme signifie « la suppression de l'incomplétude et son accomplissement dans une relation vivante », il est, pour Christophe Bouton, « une première version de la conception de l'*Aufhebung* comme négation et conservation » (Christophe BOUTON, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, op. cit., p. 32).

⁶¹ Ludwig SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, op. cit., p. 90, notre traduction.

Dans les fragments intitulés *Die Liebe*⁶², l'amour est décrit comme un « sentiment vivant » (349). Sentir la vie, c'est sentir le mouvement par lequel la vie se disperse et revient à soi. Le dédoublement de ce mouvement correspond à la distinction entre le mortel de l'immortel.

« En tant que vivants, les amants sont un. Ils ne peuvent se distinguer que dans la mesure où ils sont mortels, que dans la mesure où la séparation est possible, et non pas dans la mesure où quelque chose est effectivement séparé. Il n'y a pas de matière pour les amants, ils sont un tout unique et vivant ; si les amants sont autonomes, s'ils ont leur propre principe de vie, cela signifie seulement qu'ils sont mortels et peuvent mourir. » (122)

L'amour tend à surmonter cette mortalité, « à unifier le mortel, à le rendre immortel ». Il s'efforce de « supprimer l'intuition dans laquelle [le mortel] est encore séparé » (122). Par la suppression du séparable dans l'amour, le mortel « est devenu vivant ». Par là, le mortel a même « abandonné le caractère de la séparabilité », de sorte que « [l']unifié ne se sépare plus ; la divinité a agi » (122). Puisque chacun dans l'amour surmonte la séparabilité même, l'amour tend à « supprimer la possibilité [même] de la séparation » (349). Dès lors, certes « le séparé est encore présent, mais plus comme séparé, il est présent comme uni, et le vivant sent le vivant » (349). Quand Hegel ajoute que « l'amour authentique n'a lieu que parmi des vivants d'égale puissance, qui sont donc intégralement des vivants l'un pour l'autre » (348), la puissance des amants correspond à leur égale capacité à surmonter le séparable dans l'amour⁶³.

L'amour n'est lui-même vivant qu'en tant qu'il surmonte la séparabilité des amants. À mesure qu'est unifié tout ce par quoi les amants « sont encore capables d'une opposition multiple », l'amour développe un « noyau de l'immortalité », une « unification [qui] est pure de toute séparation » (351). Plus sont nombreux les aspects qu'il unifie, qu'il réconcilie, plus profond est l'amour. Seule la pudeur vient rappeler aux amants l'existence du séparable.

« Aussi longtemps qu'il est un propre devant l'unification complète, le séparable (*das Trennbare*) embarrasse les amants, il y a une sorte de conflit entre le don total, le seul anéantissement possible, l'anéantissement de l'opposé dans l'unification d'une part, et l'autonomie encore présente d'autre part ; celui-ci se sent handicapé par celle-là, l'amour est indigné de ce qui est encore séparé (*das noch Getrennte*), il est indigné d'une possession ; cette irritation de l'amour à l'égard de l'individualité est la pudeur (*Scham*). » (349-350)

⁶² Ces fragments, GS. 69 et GS. 84, sont repris aux pages 120-124 et 347-352 des *Premiers écrits*. Pour éviter d'alourdir la lecture de la section suivante, nous ne mentionnerons, en référence à ces deux fragments, que la pagination de la traduction française. Dans l'édition de Herman Nohl, ils apparaissent fusionnés en un seul texte.

⁶³ On peut d'ailleurs supposer que cette « égale puissance » est à l'origine du « pouvoir de vivre (*Macht des Lebens*) » thématized dans le *Système de la vie éthique*.

Loin d'être un « sursaut du mortel, [...] une expression de la liberté en vue de se conserver », la pudeur est bien plutôt un « effet de l'amour » (350). Elle intervient « par le souvenir du corps, par un présent personnel, dans le sentiment de l'individualité » et s'exprime comme une « honte que [l'amour] ne soit pas parfait ». Cette honte est aussi une « crainte » de ce qu'il y a de mortel, de limité dans l'amour. Mais « l'amour est plus fort que la crainte » (350), de sorte qu'il supprime la crainte du séparable qui l'entrave. En surmontant la pudeur, l'amour s'affirme comme vie : « chaque degré de son développement est une séparation, pour regagner tout le royaume de la vie ; et ainsi *est* maintenant l'uni, les séparés et le réunifié » (351).

« Ce royaume de la vie, l'amour l'acquiert dans l'échange de toutes les pensées, de toutes les multiplicités de l'âme en cherchant des différences infinies et en trouvant des unifications infinies, en se tournant vers toute la multiplicité de la nature, pour boire de chacun de ses éléments la vie et l'amour. Le plus propre s'unifie dans son contact, dans l'attouchement jusqu'à la perte de conscience, jusqu'à la suppression de toute distinction. » (350-351)

Cependant, la vitalité de l'amour est marquée par la perpétuelle « appréhension de trouver une opposition résistante et même fixe » (350). Cette opposition est la réflexion qui menace toujours d'introduire dans l'amour de la séparation. Certes, « l'amour supprime la réflexion dans la complète absence d'objectivité, [ravit] à l'opposé tout caractère étranger, [de sorte que] la vie se trouve elle-même sans autre manque » (349). Mais précisément, « l'amour lui-même est encore une nature incomplète – <il peut être heureux ou malheureux > » : « dans les moments de l'amour heureux, il n'y a pas de place pour l'objectivité », mais dans les moments malheureux, la réflexion gagne du terrain et « supprime l'amour, rétablit l'objectivité, et avec elle recommence le domaine des limitations » (280/302).

En mimant le mouvement triadique de la vie, l'amour se présente, pour Paul Ricœur, comme une « dialectique de la liaison et de la déliaison » installée sur fond d'une « confiance dans la permanence de la sollicitude réciproque »⁶⁴. Plus spécifiquement, parce que la pudeur, la crainte de ce qui demeure séparé du noyau de l'amour, est la crainte d'une négation de l'amour qui doit être par lui niée, Olivier Depré suggère que « Hegel pense pour la première fois une unification contenant sa propre négation »⁶⁵. Si l'amour peut surmonter la pudeur, nier la crainte du séparable qui pourrait le nier, c'est qu'il a dans la pudeur le fondement de sa propre négation. En revanche, le séparé, le divers qui a dans la vie son fondement peut toujours lui résister. L'amour ne peut nier sans son consentement le négatif qu'il n'a pas lui-même produit : « l'amour ne fait rien d'unilatéral, il ne peut rien prendre qui se trouve encore soumis à une

⁶⁴ Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 299.

⁶⁵ *Premiers écrits*, p. 123, note du traducteur.

emprise, qui soit encore sous l'unification de la maîtrise, qui reste encore un moyen, une propriété » (352). C'est qu'il manque à l'amour, comme le suggère Guy Planty-Bonjour, « la force tragique »⁶⁶ qui le déterminerait, outre comme puissance de réconciliation, également comme principe de différenciation. S'il devait être mû par une négativité accomplie, l'amour redoublerait non seulement le moment de la réunification de la vie, mais aussi celui de sa séparation⁶⁷. Or, l'amour n'est un principe de séparation que dans la crainte de la séparation, jamais dans la séparation effective : « Parce que l'amour est un sentiment vivant, les amants ne peuvent se distinguer que dans la mesure où ils sont mortels, dans la mesure où ils pensent cette possibilité de la séparation, non pas dans la mesure où quelque chose serait effectivement séparé, où le possible serait lié à un être, serait un *réel* » (349). Le séparé que l'amour supprime n'est que ce qui de la vie demeure séparé de son unité du point de vue des amants, et non ce qui est effectivement séparé de lui, comme tout ce que la vie a de multiple. Poussé par la vie qui exige toujours plus d'unification, l'amour demeure porté vers l'extérieur. Mais troublé par ce divers qui dans la vie lui résiste, il vit dans l'angoisse d'une séparation effective.

2.4. Exclusion et fanatisme

Du fait de l'incomplétude de sa négativité, « l'amour a un destin tragique »⁶⁸. En devenant un sentiment communautaire, comme « lien vivant qui unifie les croyants » (311/321), soit il se limite à une communauté restreinte et s'oppose au reste du monde, soit il s'étend à une communauté plus large et se vide de tout contenu. D'une part en effet,

« [P]lus il y a de figures dans lesquelles la vie est vivante, plus il y a de points dans lesquels elle peut s'unifier et sentir, et plus intime peut être l'amour ; plus les relations et les sentiments des amants sont étendus en multiplicité, plus l'amour se concentre dans l'intimité, et plus il est exclusif, plus il est indifférent à d'autres formes de vie ; sa joie se mêle à toute autre vie, la reconnaît, mais se retire dans le cas d'un sentiment d'individualité, et plus les hommes sont individualisés par leur formation et leur intérêt, dans leur rapport au monde, plus chacun a quelque chose de propre, et plus l'amour se limite à lui-même : et pour avoir conscience de son bonheur, pour se le donner à soi-même comme il le fait volontiers lui-même, il est nécessaire que l'amour s'isole, qu'il se constitue même des hostilités. » (312/322)

⁶⁶ Guy PLANTY-BONJOUR, *Le projet hégélien*, op. cit., p. 18.

⁶⁷ Alors, la réunification de la vie avec elle-même dans l'amour se réaliserait comme suppression du séparable en tant que suppression de son fondement, à savoir de la mortalité elle-même. Dans la configuration actuelle, ceci reviendrait à imposer à l'amour des amants qu'il traverse quelque chose comme une lutte à mort – ce qui est absurde –, ou exiger de lui qu'il se déploie sous sa forme divine – ce qui est impossible.

⁶⁸ Jean HYPOLITE, « Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents (Suite et fin) », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 42, n° 4, 1935, p. 565.

D'autre part, plus l'amour s'étend et est partagé, moins il a « de force et d'intimité » (312/322). Moins les liaisons sont denses, plus grand est le danger que « la multiplicité des liens joyeux et beaux [soit] remplacé[e] par le gain en individualité isolée et par le gain de la conscience mesquine de ses particularités » (318/328), de sorte que « les membres se mettent en danger de s'affronter » (314/323). Est donc à fortiori exclue « la pompeuse idée d'un amour universel entre les hommes » (314/323) qui ne peut être porteuse que d'un amour vide :

« L'amour des hommes, qui doit s'étendre à tous ceux dont on ne sait même rien, que l'on ne connaît pas, avec lesquels on n'entretient pas de relation, cet amour universel des hommes est une invention fade [...]. L'amour du prochain est l'amour des hommes avec lesquels, comme tout un chacun, on entre en relation. Un pensé ne peut pas être un aimé. » (272/295)⁶⁹

Entre une communauté intime et hostile envers l'extérieur et une association plus vaste mais menacée d'implosion, la première communauté de chrétiens pensa pouvoir maintenir la profondeur de l'amour dans sa tâche de le répandre. Pour se préserver du risque de liens trop souples et donc de conflits internes, elle « dédaign[a] toute unification qui ne serait pas la plus intime » (314/323). La communauté renonça donc à l'unification des individualités dans la richesse de la vie pour se centrer sur « l'unification en Dieu, et en Dieu seul » (321/330). L'amour en Dieu au-delà de la vie devait séparer l'amour de la vie. Par là, non seulement l'amour serait voué à être « inactif, non développé [...] non vivant », mais en outre, cette séparation rendrait impossible « toute autre liaison dans [quelque chose d'] objectif, en vue d'un but, d'un développement d'un autre côté de la vie » (314/323). Les premiers chrétiens destinèrent ainsi leur association à la conscience de leur amour réciproque et se confortèrent dans « l'isolement par rapport aux hommes » (321/330). C'est ainsi que « le rapport au monde devait devenir une peur angoissée de ses attouchements, une peur de chaque forme de vie, parce qu'en chacune se laisse voir son manque, puisqu'elle [...] n'est qu'un seul côté » (321/330).

Le mépris de la richesse de la vie au nom d'un amour de soi vidé de toute substance devait annoncer la mort du Christ :

« [C]ette suppression des relations [...] est un suicide qui doit nécessairement se retirer infiniment dans le vide. Plus sont vivantes les relations dont une noble nature doit se retirer du fait de leur souillure puisqu'elle ne pourrait s'y maintenir à moins de se souiller elle-même, plus grand est son malheur. [...] Pour se sauver, l'homme se tue ; pour ne pas voir ce qui est sien tomber sous un pouvoir étranger, il ne le dit plus sien, et ainsi il s'anéantit dans la mesure où il voulait se conserver. » (258-259/285)

⁶⁹ Hegel précise que le commandement « "aime ton prochain comme toi-même" ne signifie pas l'aimer autant que soi-même ; car s'aimer soi-même est une expression dénuée de sens ; mais "aime-le en tant qu'il est toi" » (*Premiers écrits*, p. 273 / N. 297), c'est-à-dire, en tant qu'il est, comme toi, une différenciation de l'unité de la vie.

Un mépris aux lourdes conséquences, puisque « [l']exaltation mystique méprisant la vie peut très facilement tourner au fanatisme car pour se maintenir dans son absence de relations, elle doit détruire ce par quoi elle est détruite » (322/331). En faisant de l'amour une réconciliation subjective qui laissait en dehors d'elle l'objectivité de la vie, la communauté fit de « l'objectivité [...] son plus grand ennemi » (322/331) et fut forcée de la combattre pour ne pas être anéantie par elle. Cette violence est directement liée à la « contradiction » dans laquelle s'enfonce « l'élargissement contre nature de la sphère de l'amour » (314/324). Dans son apparition, elle n'est autre que la riposte de la vie à son injuste scission d'avec l'amour. La vie, en effet, « réside dans la divinité unie », et si son unité est mise à mal, elle se venge de cette séparation « en ennemi » (253/280). Cet ennemi est le destin, le négatif de la vie, la forme qu'elle prend quand elle s'oppose à elle-même pour œuvrer à sa propre réunification.

« Est-il une idée plus belle qu'un peuple d'hommes que l'amour maintient en relation les uns avec les autres ? Est-il une idée plus sublime que d'appartenir à un tout qui comme tout, comme un, est l'esprit de Dieu et dont les fils sont les individus ? Devrait-il y avoir encore une incomplétude dans cette idée, à savoir qu'un destin y aurait un pouvoir ? Ou ce destin serait-il la Némésis, qui se mettrait en colère contre une tendance trop belle, contre un débordement de la nature ? » (311-312/322)

L'entreprise qui consistait à « penser la vie » se révélera donc contradictoire, puisque la liaison de l'humain et du divin, de la vie et de l'amour, la réconciliation promise par le christianisme ne pourrait précisément jamais être « vécue ». Parce qu'il choisit la réconciliation en écartant la séparation, l'universel en dépit du particulier, l'unification « régressive »⁷⁰ à laquelle procéda le Christ allait reconduire le règne des oppositions propre à la religion juive. Lui qui voulait surmonter ce destin allait trouver dans « cet éloignement loin de tout destin [...] justement son plus grand destin » (314/324). C'était en effet « son destin que l'Église et l'État, le culte divin et la vie, la piété et la vertu, l'agir spirituel et l'agir mondain ne puissent jamais se fondre en un » (336/342). Le manque de réflexivité attaché à la figure de l'amour à Francfort poussera Hegel, dans ses écrits ultérieurs, à renoncer à l'amour comme principe de société. L'amour deviendra inséparable du droit – inséparabilité qui trouve à Francfort son fondement : c'est le droit que le Christ voulait supprimer qui aura finalement raison de lui.

2.5. De la vie à l'esprit

À Francfort, la vie et l'amour sont des synonymes conceptuels en tant que processus dynamiques d'unification à partir de la séparation. Ils peuvent toutefois être distingués dans la

⁷⁰ André STANGUENNEC, *Hegel : une philosophie de la raison vivante*, Paris, Vrin, 1997, p. 36.

mesure où, dans leur complémentarité, la vie est le moment de la négation de l'identité qui pose la différence, tandis que l'amour est la négation de la différence qui pose l'identité. Compris en cette indissociabilité, la vie sera à l'origine de la négativité de l'esprit, tandis que la force de réconciliation de l'amour sera le fondement de son versant spéculatif. Avant de mettre en relation l'articulation de l'amour et de la violence dans les écrits théologiques de jeunesse avec le parcours de la reconnaissance de la deuxième *Philosophie de l'esprit*, arrêtons-nous brièvement sur la genèse de la notion d'esprit telle que nous la trouvons en 1805-1806.

Dans le *Fragment de système* de 1800, la vie est décrite comme « la liaison de la liaison et de la non-liaison (*die Verbindung der Verbindung und der nicht Verbindung*) »⁷¹. Cette vie est celle de la religion grecque qui prétend avoir accompli l'*Aufhebung* que le christianisme laissait imparfaite. Mais la vie est également décrite comme « l'unification du fini et de l'infini et leur séparation dans cette unification »⁷². Ici, le fini est à la vie ce que l'infini est à l'esprit, lui-même compris comme « l'union vivante [...] qui accomplit la multiplicité qui gît dans le concept de vie »⁷³. L'unification de la vie et de l'esprit est la vie spirituelle, c'est-à-dire l'unification de la séparation et de l'union, et s'oppose à la vie naturelle, lieu des oppositions. L'unification de la vie spirituelle et de la vie naturelle, quant à elle, s'accomplit dans la religion chrétienne, comme « élévation de la vie finie à la vie infinie »⁷⁴. Cette unification réconciliée est le « véritable infini » qui s'oppose, comme dans *L'esprit du christianisme et son destin*, à la reconduction des oppositions par la réflexion, propre à la philosophie.

Le *Differenzschrift* de 1801 marque le « tournant spéculatif »⁷⁵ de l'œuvre de Hegel. Dans ce texte, c'est l'absolu qui est désormais défini comme « l'identité de l'identité et de la non-identité (*Identität der Identität und der Nichtidentität*) »⁷⁶. L'absolu est la synthèse de la négativité de la vie et du principe de réconciliation qu'est l'amour. Il est à la fois l'unité originelle, ce qui est visé comme but, et le dépassement de la différence qui sépare ces deux moments au moyen de la raison. C'est bien la raison et non plus l'amour qui a ici le « pouvoir d'unifier (*die Macht der Vereinigung*) »⁷⁷ ce qui était séparé. La raison est ce principe qui « unifie [les] termes en contradiction, elle les pose tous deux ensemble et les dépasse tous deux (*hebt beide auf*) »⁷⁸. Plus précisément, il s'agit de la puissance de la raison qu'est la spéculation.

⁷¹ *Premiers écrits*, p. 372 / *Werke*, Band 1, p. 422.

⁷² *Ibid.*, p. 371 / p. 420.

⁷³ *Ibid.*, p. 372 / p. 421.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 373 / p. 421.

⁷⁵ Christophe BOUTON, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, op. cit., p. 60.

⁷⁶ *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 168 / *Werke*, Band 2, p. 96.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 110 / p. 22.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 121 / p. 36.

La spéculation, seule capable de saisir l'unité infinie de l'infini et du fini, est la vérité de la réflexion, comme réflexion qui se nie elle-même en tant que finie. La philosophie, qui pose « l'identité du devenir et de l'être (*Identität des Werdens und Seins*) »⁷⁹, comprend désormais l'absolu non plus seulement comme unité différenciée, comme dans la religion, mais aussi comme devenir de soi. L'affirmation du principe spéculatif, et donc de la négativité, opère la transition entre l'ontologie de Francfort et celle d'Iéna. À partir de là, comme le suggère Gilbert Gérard, une même thèse court jusqu'en 1803,

« [À] savoir que, dans la différence, les opposés sont *essentiellement un et le même*, chacun, *en réalité ou en soi*, identité du sujet et de l'objet (*Differenzschrift*), de l'un et du multiple (article sur le *Droit naturel*), de l'intuition et du concept (*Système de la vie éthique*), chacun donc en vérité *in-fini*, dans son opposition à l'autre “un opposé à soi-même”, ou encore “contraire non médiatisé de soi-même”, et que ce n'est qu'ainsi, en tant donc que radicalement identiques, qu'ils constituent les formes de la manifestation de l'absolu et sont les attributs de l'unique substance. »⁸⁰

L'article *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel* (1802-1803) expose une métaphysique de la substance absolue. L'absolu y est décrit comme l'« unité de l'indifférence et du rapport (*Einheit der Indifferenz und des Verhältnisses*) »⁸¹, de l'identité et de la différence. Esprit et nature sont indifférents comme attributs de la substance absolue. Mais l'esprit, ce sujet-objet subjectif, différence subsumée sous l'identité, est « plus haut que la nature »⁸², ce sujet-objet objectif, identité subsumée sous la différence. L'absolu est, dans sa réalisation spirituelle, comme identité de l'identité et de la différence, plus parfait que dans sa réalisation naturelle, comme différence de l'identité et de la différence. Ainsi l'esprit est-il le « site par excellence de la manifestation de l'absolu »⁸³ :

« [S]i [la nature] est l'absolue intuition de soi et l'effectivité de la médiation et du déploiement infiniment différenciés, l'esprit, qui est l'intuition de soi comme de soi-même ou la connaissance absolue, est, dans la reprise en soi-même de l'univers, aussi bien la totalité [...] de cette multiplicité sur laquelle il a prise, qu'également l'absolue idéalité de celle-ci, dans laquelle il anéantit cette extériorité réciproque et la réfléchit en lui-même. »⁸⁴

La négativité de l'esprit est ce qui confère à la vie éthique son essence absolue. Le concept d'histoire fait alors son entrée dans l'œuvre de Hegel, comme manifestation de l'absolu dans la

⁷⁹ *Ibid.*, p. 182 / p. 113.

⁸⁰ Gilbert GÉRARD, « “L'esprit est plus haut que la nature” : la percée de l'esprit dans les écrits d'Iéna », dans Jean-Michel BUÉE et Emmanuel RENAULT (dir.), *Hegel à Iéna, op. cit.*, pp. 160-161.

⁸¹ *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, p. 32 / *Werke*, Band 2, p. 457.

⁸² *Ibid.*, p. 78 / p. 503.

⁸³ Gilbert GÉRARD, « “L'esprit est plus haut que la nature” », *loc. cit.*, p. 167.

⁸⁴ *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, p. 78 / p. 503.

vie d'un peuple. Si l'histoire n'est ici encore pensée que comme un processus d'éparpillement et de contraction des moments de la vie éthique, et pas encore comme un progrès⁸⁵, c'est que l'esprit n'est pas encore lui-même conçu comme l'absolu, mais seulement comme la forme de sa manifestation. Pour surmonter cette opposition, l'absolu devra être pensé comme esprit ou, comme le formule Gilbert Gérard, comme « manifestation de soi, n'étant à ce titre lui-même rien d'autre que le procès de sa propre différenciation, loin de toute substantialité qui en préserverait l'essence dans une indifférence neutre »⁸⁶. Dès lors que la négativité de l'esprit deviendra celle de l'absolu lui-même, l'absolu pourra être appréhendé comme sujet.

Le premier pas de cette évolution est franchi dans la *Logique* d'Iéna (1802) où l'absolu, suggère Jean Hyppolite, est conçu comme « puissance négative, activité intérieure qui suppose en soi la division et l'opposition, pour la nier »⁸⁷. Son concept dominant est l'infini, compris comme relation dialectique du multiple et de l'un et moyen-terme de celle-ci. L'infini est la vie de la relation, la négativité qui permet de saisir toute détermination finie dans son « devenir autre qu'elle-même » : « le déterminé n'a en tant que tel aucune autre essence que cette inquiétude absolue de ne pas être ce qu'il est »⁸⁸. L'infini est la puissance négative attachée à la vie, de sorte que la vie se nie elle-même comme multiple pour devenir ce qu'elle est : infinie. Dans ce « tourbillon vital », cependant, l'infini n'est pas encore conscient de lui-même. Il ne le sera que dans la dialectique de l'esprit absolu qui apparaît dans la *Métaphysique* d'Iéna.

Le deuxième pas de cette évolution consiste dans l'identification de l'absolu et de l'esprit. Dans le *Système de la vie éthique* (1802-1803), l'absolu est encore conçu comme la substance dont provient toute réalité. La réalité se pense ainsi comme le déploiement, à partir de cette substance, de l'identité absolue toujours déjà posée au départ⁸⁹. À partir de 1803, en revanche, on passe d'une métaphysique de la substance absolue à celle de l'esprit absolu. L'esprit n'est plus conçu comme l'attribut de la substance absolue, mais comme l'absolu lui-même, en tant que principe qui revient à soi à partir de son être-autre. Puisque l'essence de l'esprit est désormais pensée de façon processuelle, l'identité absolue de l'esprit n'est plus le point de départ, mais le télos de son propre développement. D'où, comme le suggère Emmanuel Renault, « le passage d'une définition de l'absolu comme identité de l'identité et de la différence à une

⁸⁵ Christophe BOUTON, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, op. cit., p. 86.

⁸⁶ Gilbert GÉRARD, « "L'esprit est plus haut que la nature" », loc. cit., p. 169.

⁸⁷ Jean HYPOLITE, « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 45, n° 1, 1938, p. 50.

⁸⁸ *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, p. 31, traduit dans *ibid.*, p. 51.

⁸⁹ C'est, semble-t-il, en partie à travers ce spectre d'une métaphysique de la substance absolue qu'Axel Honneth comprend la dynamique de la reconnaissance à l'état de nature dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*.

définition de l'absolu comme identité de l'infini (l'infinité comme mouvement de poser et de dépasser le fini, mouvement par lequel l'esprit se détermine et nie sa détermination) et de l'égalité avec soi-même (une identité n'existant plus maintenant que comme résultat d'un mouvement de l'infinité) »⁹⁰. *L'essence de l'esprit* (1803) éclaire cette processualité de l'essence :

« L'esprit n'est pas, ou <en d'autres termes> ce n'est pas un être, mais un être-devenu. <Il consiste à> provenir de l'anéantissement, afin de se mouvoir et de jouir ainsi librement dans cet élément idéal, dans le néant qu'il s'est préparé. L'esprit n'est que la suppression de son être-autre (*das Aufheben seines Anderssein*). Cet autre qu'il 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-même. Son essence n'est pas l'égalité-à-soi-même, mais <consiste à> se transformer en un égal à soi-même. L'esprit ne se transforme en un égal à soi-même que dans la mesure où il supprime son être-autre, la nature. L'esprit supprime la nature, ou <encore> son être-autre, dans la mesure où il <re>connaît que cet être-autre, son être-autre, est lui-même, que la nature n'est rien d'autre que lui-même, posé comme un opposé. Par cette connaissance, l'esprit devient libre ; ou <en d'autres termes> c'est d'abord par cette libération que l'esprit est. »⁹¹

À partir de 1805-1806, comme l'observe encore Emmanuel Renault, « [l]a métaphysique de l'esprit absolu ne conduit plus à reconstruire la réalisation progressive de l'esprit absolu comme être-autre, mais plutôt à considérer les différents niveaux de la nature comme les étapes progressives de la réflexion sur soi d'un esprit existant en soi dans la nature »⁹². Ce qui importe désormais, c'est la connaissance de soi à laquelle l'esprit accède en se réfléchissant en elle. La philosophie de l'esprit prend ainsi spécifiquement la forme d'une philosophie de la subjectivité, de la conscience de soi dans et à travers la relation vivante⁹³. Parce que la vie est esprit, Hegel accomplit ici le projet qu'il s'était fixé pendant l'époque de Francfort : celui de « penser la vie pure » en tant que « [l]a conscience de la vie pure serait la conscience de ce que l'homme est »⁹⁴, c'est-à-dire un devenir de soi dans et à travers son autre.

⁹⁰ Emmanuel RENAULT, « Les transformations de l'idée de Naturphilosophie », dans Jean-Michel BUÉE et Emmanuel RENAULT (dir.), *Hegel à Iéna, op. cit.*, p. 93.

⁹¹ *Le premier système*, p. 33 / *GW*, Band 5, p. 370.

⁹² Emmanuel RENAULT, « Les transformations de l'idée de Naturphilosophie », *loc. cit.*, p. 98.

⁹³ On voit à l'œuvre, en 1805-1806, ce mouvement de réunification de la vie avec elle-même à partir de la séparation. Tandis que l'amour est un savoir immédiat de l'unité de l'être qui se déploie à même les extrêmes, de sorte que l'être vécu comme manque ouvre lui-même la voie à sa propre réunification, la lutte commence par une « exclusion de l'être » et s'achève par la volonté qui sait « l'être comme n'étant pas un étranger ».

⁹⁴ *Premiers écrits*, p. 281 / N. 302.

3. Les luttes identitaires

La section suivante s'attache à spécifier la catégorie de l'identitaire à partir de l'articulation de l'amour et de la violence telle qu'elle apparaît développée dans les écrits de Francfort.

À Francfort, l'amour est un principe de réunification placé sous le signe de l'identité sans réflexivité. Il contient ces deux moments : à la fois l'intuition du séparable qu'il supprime et l'« unification [qui] est pure de toute séparation »⁹⁵. L'amour ne peut lier entre eux ces moments au sein d'une totalité différenciée, n'étant pas lui-même une puissance de séparation. Incapable de se supprimer lui-même pour se lier dialectiquement à soi, l'amour vit dans la crainte de tout ce qui pourrait le nier. Dans sa dimension communautaire, l'amour se protège de cette crainte en se repliant sur lui-même et en rassemblant les individus autour de son propre principe de cohésion : « Du fait de l'extension de l'amour à l'ensemble d'une communauté, il entre dans le caractère de celui-ci qu'il n'est pas une unification vivante des individualités mais que sa jouissance se limite à [la] conscience mutuelle qu'elles ont de s'aimer »⁹⁶. En devenant communautaire, l'amour nomme à la fois les liens qui unissent les individus par-delà leur individualité et la conscience de ces liens. Par là, l'amour se fait le principe d'une identité collective articulée à sa propre immédiateté et à sa spécificité.

Deux figures de la violence sont attachées au repli sur soi de la figure communautaire de l'amour dans les écrits de jeunesse : d'une part, la violence due à une communauté qui, « pour avoir conscience de son bonheur (*Bewußtsein ihres Glücks*), pour se le donner à soi-même comme [elle] le fait volontiers [...] s'isole, [...] [et] se constitue même des hostilités »⁹⁷, d'autre part, la violence d'une collectivité qui, « méprisant la vie [,] peut très facilement tourner au fanatisme car pour se maintenir dans son absence de relations, elle doit détruire ce par quoi elle est détruite »⁹⁸. Ces deux figures se distinguent en ceci que, dans la première, l'amour trouve à préserver l'intégrité de son identité à soi au moyen de la négation de l'autre, à travers l'exclusion ou la domination de cet autre, tandis que dans la seconde, fanatique, l'amour trouve la possibilité de se sauver lui-même à travers la destruction de l'autre.

Nous interpréterons au titre d'identitaires ces deux figures de la violence et nous référerons à elles comme à des luttes pour marquer la continuité avec la lutte à mort de la deuxième *Philosophie de l'esprit*. La suite de ce chapitre s'attache à systématiser la catégorie de

⁹⁵ *Ibid.*, p. 351 / GS. 84.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 324 / N. 332.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 312 / N. 322.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 322 / N. 331.

l'identitaire d'un point de vue analytique à partir d'écrits hégéliens postérieurs à ceux de l'époque de Francfort. Cette systématisation nous permettra de concevoir le déclenchement de ces luttes en relation avec le parcours de la reconnaissance de 1805-1806 selon trois perspectives distinctes : chronologique, logique et normative. Selon la perspective chronologique, et bien que les écrits théologiques de jeunesse et la deuxième *Philosophie de l'esprit* reposent sur des ontologies très différentes, nous entreprendrons d'élargir le premier acte de la tragédie de la reconnaissance de façon à y intégrer l'articulation de l'amour et de la violence telle qu'elle apparaît développée à Francfort. Ce rapprochement sera précisé à l'aide d'une correspondance formelle établie entre les stades du développement de la conscience avec lesquels coïncident le surgissement des luttes identitaires d'un côté et, de l'autre, les étapes du sentiment de soi décrites dans *l'Encyclopédie* et celles de la dialectique de la volonté développées dans les *Principes de la philosophie du droit*. Cette correspondance permettra de situer ces luttes dans le parcours de la reconnaissance de la deuxième *Philosophie de l'esprit* comme deux itinéraires pathologiques de son développement. Selon la perspective logique, nous envisagerons le déclenchement des luttes identitaires à partir de l'aboutissement du parcours de la reconnaissance et, en l'occurrence, depuis la défaillance qui caractérise l'intégration des figures de la reconnaissance au sein de la totalité étatique lorsque la lutte pour la reconnaissance n'a pas eu lieu ou n'a pas été menée à bien. De ce point de vue, la lutte à mort pour la reconnaissance et les deux figures de la lutte identitaire seront appréhendées dans une succession régressive. Selon la perspective normative, le déclenchement des luttes identitaires sera approché depuis l'interférence des dynamiques propres aux milieux logiques de l'état de nature et de l'État, soit à partir d'une antériorité logique à la normativité de la reconnaissance réciproque à même l'être-reconnu.

3.1. La lutte identitaire de domination

3.1.1. Le sentiment de soi et l'hostilité de l'amour

Dans *L'esprit du christianisme et son destin*, la « conscience de son bonheur » que l'amour cherche à se donner en se repliant sur lui-même est ce que Hegel nommera plus tard le sentiment de soi (*Selbstgefühl*). De manière générale, le sentiment de soi nomme la satisfaction de la conscience en tant qu'elle a conscience d'elle-même comme d'une totalité. Formellement, le sentiment de soi a une dimension stabilisatrice de l'identité, due à la réflexivité qu'est celle de la conscience dans le rapport qu'elle entretient à sa propre image comme totalité. Mais le sentiment de soi a également une dimension exaltatrice de l'identité, qui tient à ce qu'il conforte

la conscience dans une image positive d'elle-même. Sous ce deuxième aspect, le sentiment de soi est une jouissance de soi qui se traduit par des sentiments aussi divers que la « fierté », la « dignité »⁹⁹ ou encore l'« honneur »¹⁰⁰. Cette dimension identitaire du sentiment de soi s'acquiert dans un rapport d'identification à soi qui se joue, selon le degré atteint par la conscience en développement, dans l'inclusion ou l'exclusion de l'altérité. Former une totalité, nous l'avons-vu, dépend pour la conscience du savoir de son essence. Suivant le stade de son évolution, la conscience aura son essence en elle-même ou en l'autre. Partant, la conscience de soi comme d'une totalité peut être celle d'une conscience qui a son essence en l'autre et forme avec cet autre une identité non différenciée, d'une conscience qui a son essence en elle-même et se rapporte à soi à partir d'une différence à l'autre, ou encore d'une conscience qui a son essence en l'autre et se rapporte à soi dans une identité différenciée. Ainsi le sentiment de soi, comme jouissance de soi, peut-il jaillir aussi bien de la satisfaction d'être soi-même dans l'autre que de celle d'être à soi-même sans autre. C'est le deuxième cas qui nous intéresse ici.

Dans les *Principes de la philosophie du droit*, le développement de la volonté suit un parcours qui comprend trois niveaux : la volonté indéterminée qui correspond au moment de l'universel abstrait, la volonté déterminée qui correspond au moment du particulier et la volonté comprise comme autodétermination qui correspond au moment du singulier¹⁰¹. Le sentiment de soi n'apparaît qu'au second degré de cette dialectique en tant qu'il requiert qu'existe pour la conscience un autre. Le sentiment de soi implique en effet un retour à soi, une réflexivité de la conscience à partir d'un écart à soi. À ce stade, il est l'identité à soi qui s'établit sur la base d'une différence à l'autre. Mais précisément, parce que la conscience a encore son essence en elle-même, l'identification à soi se produit comme une négation de l'autre. Le sentiment de soi est alors le redoublement de soi qui s'acquiert dans la confirmation de soi dans l'autre, en tant que l'autre est nié comme autre. Pour la volonté déterminée, le rapport à l'autre se joue dans « l'opposition *formelle* d'un *subjectif* et d'un *objectif* comme existence immédiate extérieure »¹⁰². À cet autre, la volonté se rapporte sur le mode de l'annihilation propre au désir, ce « procès qui consiste à *transposer* la *fin subjective* dans l'*objectivité* »¹⁰³. Comme on le lit

⁹⁹ Dans le § 147 des *Principes de la philosophie du droit*, les lois et pouvoirs de la substance éthique sont décrits comme n'étant pas « quelque chose d'étranger au sujet », mais « son essence propre, en laquelle il a son sentiment de soi et vit comme dans un élément non distinct de lui ». *Selbstgefühl* est ici traduit par « fierté » par André Kaan (Gallimard, 1940) et par « sentiment de dignité » par Jean-Louis Vieillard-Baron (Flammarion, 1999).

¹⁰⁰ Dans le paragraphe § 322 du même ouvrage, on lit que le « sentiment de soi [est ce] qu'un peuple tient de sa subsistance par soi », subsistance qui, parce que « l'être-pour-soi de l'esprit effectif a son être-là » en elle, « est la première liberté et l'honneur suprême d'un peuple » (*Principes de la philosophie du droit*, § 322).

¹⁰¹ *Ibid.*, § 5 à 7.

¹⁰² *Ibid.*, § 8.

¹⁰³ *Ibidem*.

dans l'*Encyclopédie*, si le sentiment de soi est bien ce « qui advient au Moi dans la satisfaction »¹⁰⁴ de l'annihilation de l'objet, il est aussi l'immédiateté qui doit être supprimée dans la lutte pour qu'il n'y ait plus négation de l'autre, mais négation de soi¹⁰⁵. Tant que cette négation de soi n'a pas eu lieu, le sentiment de soi se conquiert dans la négation de l'autre. C'est ce qui se produit dans la deuxième *Philosophie de l'esprit* en réponse au sentiment d'exclusion :

« L'exclu lèse la possession de l'autre ; il y pose son être pour soi exclu, son *mien* ; il y détériore quelque chose, – une annihilation comme celle du désir, pour se donner à soi son sentiment-de-soi, mais non pas son sentiment-de-soi vide, bien plutôt son Soi dans un autre soi, dans le savoir d'un autre ; l'activité ne vise pas le négatif, la chose, mais bien le se-savoir-de-l'autre. »¹⁰⁶

Comme en 1805-1806, Hegel situe déjà dans *L'esprit du christianisme et son destin* le motif de l'hostilité dans la volonté de restaurer un sentiment de soi lésé. À Francfort, le sentiment de soi n'est pas celui de la conscience individuelle, mais le rapport positif à soi d'une conscience collective en tant qu'elle forme une totalité liée par l'amour¹⁰⁷. L'amour a son sentiment de soi en tant qu'il est vivant, c'est-à-dire en tant que la vie s'est redoublée elle-même en lui. Le sentiment de soi de l'amour est donc fonction de l'unité de la vie et de l'amour, de la différenciation et de l'unification, donc de ce que l'amour se présente comme une puissance de la négation de la négation, capable de nier le négatif qui procède de lui. Plus sont nombreuses les oppositions que l'amour unifie, plus la vie s'y sent elle-même et plus l'amour est profond. Mais plus cet amour est intime, « plus il est exclusif » et « se retire dans le cas d'un sentiment d'individualité »¹⁰⁸. Ce sentiment d'individualité qui lui résiste n'est autre que la conscience qui n'a pas son essence en l'autre mais en elle-même. Cette conscience est la négation de l'amour que l'amour ne peut nier puisqu'elle n'est pas par lui produite. Et elle ne peut jamais l'être : dans la mesure où l'amour n'est un principe de séparation que dans la crainte de la séparation, jamais dans la séparation effective, l'amour ne peut pas non plus donner naissance à la conscience de soi¹⁰⁹. Menacé par cette individualité qui met en péril sa vitalité, l'amour est

¹⁰⁴ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 429.

¹⁰⁵ On lit encore dans l'*Encyclopédie* : « je ne peux pas, moi, être reconnu en tant qu'[un] immédiat, mais seulement dans la mesure où, moi, je supprime en moi-même l'immédiateté et par là donne un être-là à ma liberté. Mais cette immédiateté est, en même temps, la corporéité de la conscience de soi, dans laquelle celle-ci a, comme dans son signe et son instrument, son propre *sentiment de soi* et son être *pour d'autres* [consciences de soi], ainsi que la relation qui la médiatise avec elles » (*ibid.*, § 431).

¹⁰⁶ *Philosophie de l'esprit* (1805-1806), p. 224 / p. 219.

¹⁰⁷ De même, dans les *Principes de la philosophie du droit*, le sentiment de soi n'est pas limité à la conscience singulière. Outre le sentiment de soi que l'État, cet individu collectif, gagne en tant que subsistant par soi, Hegel mentionne également celui qui appartient à l'amour au sein de la totalité familiale : la famille, « [e]n tant que substantialité immédiate de l'esprit, [...] a pour détermination sienne l'unité, éprouvant le sentiment de soi, de celui-ci, l'amour » (*Principes de la philosophie du droit*, § 158).

¹⁰⁸ *Premiers écrits*, p. 312 / N. 322.

¹⁰⁹ Ludwig SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, *op. cit.*, p. 88.

entravé dans son sentiment de soi. Pour le rétablir, « il est nécessaire que l'amour s'isole, qu'il se constitue même des hostilités »¹¹⁰. En se repliant sur sa pure identité à soi, l'amour vit à l'abri de l'individualité, de l'altérité qui le menace, tandis qu'en se créant des hostilités, il fait de cette altérité l'opposé, le négatif qu'il pourra supprimer. Dans un cas comme dans l'autre, l'amour retrouve son sentiment de soi dans la négation de l'être-autre. Dans le meilleur des cas, il le retrouve dans l'exclusion de cet autre, dans le pire des cas, dans l'absorption de son altérité, c'est-à-dire dans la domination.

Si on comprend l'isolement et la création d'hostilités comme deux degrés d'une même réaction à la lésion, on dira que, craignant d'être nié par une altérité qu'il ne peut subsumer, l'amour rejette l'altérité en général pour se centrer sur la conscience que ses membres ont de s'aimer. Dans ce repli sur soi en sa forme communautaire, n'étant plus que la conscience d'une commune identité exempte d'altérité, l'amour perd la relative négativité qui était la sienne quand il médiatisait l'union des amants par sa propre négation dans la pudeur. La création d'hostilités est alors ce qui vient redonner à l'amour un semblant de vitalité : dans l'hostilité comme dans la pudeur, l'amour pose lui-même le négatif de façon à pouvoir le nier. Mais alors que la pudeur est un « effet de l'amour », intérieur à l'amour, issu de la crainte qu'il ne soit pas parfait, l'hostilité est une réaction de l'amour, tournée vers l'extérieur, issue de la crainte qu'il ne soit pas vivant. Dans la pudeur, « [l]e mort qui se trouve sous le pouvoir de l'un est opposé aux deux, et il semble que l'unification ne puisse se faire que pour autant qu'elle se fasse sous la domination des deux »¹¹¹. Quand l'un possède et l'autre pas, le second ne doit pas « supprimer la maîtrise exclusive » du possesseur sur l'objet, auquel cas la domination sur l'objet se renverserait en domination sur le possesseur. Au contraire, il faut que la crainte du mortel soit réciproque pour qu'il puisse y avoir domination des deux. Et « cette crainte qu'éveille sa propriété, le possesseur la rencontre en supprimant lui-même à l'égard de l'amant son droit de propriété que chacun lui reconnaît »¹¹². Dans l'hostilité, au contraire, la réaction à la crainte que l'amour ne soit pas vivant est celle de l'amour compris comme totalité. Étant donnée l'absence de réflexivité de cette totalité, la domination qu'elle exerce sur ce par quoi elle se sent menacée n'a jamais pour effet de transformer son propre principe. Contrairement au cas des amants où la domination sur l'objet se renverse en domination de soi, ici, la domination est vouée à se perpétuer dans la négation unilatérale de l'être-autre. Contrairement aussi, comme Hegel le considérera plus tardivement, à la guerre dans laquelle l'État fait de la

¹¹⁰ *Premiers écrits*, p. 312 / N. 322.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 351 / GS. 84.

¹¹² *Ibid.*, p. 352 / GS. 84.

différence à l'autre une différence en lui-même et alimente sa négativité du négatif qui lui est extérieur¹¹³, dans la domination qu'elle déploie, la communauté liée par l'amour alimente certes un sentiment de sa vitalité, mais seulement comme redoublement de son identité à soi exempte d'altérité. Incapable de faire sienne cette différence, de se lier négativement à elle, l'amour ne rencontre dans la négation de l'être-autre toujours qu'une confirmation de soi-même comme puissance d'« unification [qui] est pure de toute séparation »¹¹⁴. Plus il se confirme lui-même dans son absence de réflexivité à travers la négation de l'altérité, plus il rencontre de l'altérité qui lui résiste, plus il s'enfonce, de négation en négation, dans la mauvaise infinité.

De même que l'amour des amants, l'amour dans sa forme communautaire est un principe d'unification qui est aussi un principe d'identification d'après lequel chacun sait son essence en l'autre. Plus que l'amour des amants cependant, la dimension identificatoire de l'amour communautaire a une dimension identitaire qui s'articule à la « jouissance » de soi d'une communauté, jouissance qui tient « à [la] conscience mutuelle [que ses membres] ont de s'aimer »¹¹⁵. L'amour dans sa forme communautaire comprend ces trois moments : les liens qui unissent les individus, la conscience de ces liens et la jouissance de cette conscience. D'une part, dans sa forme communautaire, l'amour nomme les liens qui unissent les individus par-delà leur individualité. Dans ces relations d'*Erkennung*, chacun a sa conscience de soi en l'autre dans le renoncement à son être-pour-soi. D'autre part, en devenant communautaire, ces liens d'amour sont élevés à la conscience, comme conscience qu'ont les membres de la communauté de s'aimer. La conscience des liens qui lient entre eux les membres d'une communauté est le principe d'une identité collective. L'amour au fondement de la communauté informe aussi bien la forme de cette identité, comme identité immédiate, une identité qui « exclut toutes les oppositions »¹¹⁶, que le contenu de cette identité, comme identité spécifique. La spécificité de cette identité est formée à sa propre exclusivité et correspond, d'un point de vue formel, au redoublement de son immédiateté. D'un point de vue substantiel, la teneur spécifique de cette identité est adossée à la conscience qu'ont les membres d'une telle communauté de former un ensemble particulier, unique, rassemblé autour d'un fondement qui peut être religieux aussi bien que culturel, ethnique ou national. Ces deux dimensions, immédiate et spécifique, de l'identité collective, déterminent le sentiment de soi de la communauté, l'image qu'elle a d'elle-même en tant qu'elle forme une totalité. À ce niveau, le sentiment de soi de la communauté est

¹¹³ Voir à ce sujet le chapitre 2.3.2.2. « La nécessité de la guerre ».

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 351 / GS. 84.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 324 / N. 332.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 348 / GS. 84.

une jouissance de soi en tant que totalité, un amour de soi en tant qu'identité communautaire, le principe d'un narcissisme collectif. Parler de sentiment de soi d'une communauté ou d'une identité communautaire revient au même lorsque, dans son repli sur elle-même, la communauté se déploie dans l'exaltation de sa propre essence particulière. Ainsi, la reconquête par la communauté de son sentiment de soi doit être comprise comme une lutte qui vise à sauvegarder aussi bien l'immédiateté d'une identité que sa spécificité. Partant, ce qui doit être nié dans la lutte est tout autant la différence de l'autre qui met en péril l'immédiateté de cette identité, que l'identité à lui qui met en danger son unicité. C'est sous ce double aspect que la passion de l'identique poursuivie par la communauté liée par l'amour dans la domination de l'altérité se détermine spécifiquement comme une lutte identitaire. Il faut encore ajouter à ceci qu'une telle lutte ne prend pas nécessairement fin avec la suppression de l'hostilité. Certes cette négation doit permettre à la communauté de recouvrer une certaine conscience de sa vitalité. Mais l'opposition elle-même présente également le bénéfice d'entretenir cette vitalité, en rendant possible l'affirmation de soi d'une identité exempte de différences tout autant que de la spécificité de cette identité. Cette opposition peut donc aussi bien être visée pour elle-même, au-delà du danger que représente la menace spécifique portée au sentiment de soi.

3.1.2. La lutte identitaire et la tragédie de la reconnaissance

La lutte identitaire de domination se définit comme une lutte menée en réponse à une lésion réelle ou pressentie du sentiment de soi d'une communauté – c'est-à-dire de la jouissance de soi de la communauté en tant qu'elle a conscience de former une totalité, rassemblée autour d'une identité immédiate et spécifique – et se déploie dans la négation de l'altérité. Reconstituée à partir de l'articulation de l'amour et de la violence telle qu'elle apparaît décrite dans les écrits de Francfort, la lutte identitaire de domination peut être mise en relation avec la tragédie de la reconnaissance. Comprise à partir de la deuxième *Philosophie de l'esprit*, elle s'envisage depuis trois angles distincts : d'un point de vue chronologique, depuis le commencement du parcours de la conscience à l'état de nature, d'un point de vue logique, depuis l'aboutissement du parcours de la reconnaissance et l'intégration de ses figures au sein de la totalité étatique, et d'un point de vue normatif, depuis l'interférence de ces deux milieux logiques, comme effectivité des dynamiques de l'état de nature à même l'État. Ces trois angles permettent de situer une telle lutte respectivement dans le milieu d'une absence de reconnaissance, d'une défaillance de la reconnaissance, et d'une antériorité logique à la normativité de sa réciprocité.

Considérée depuis la chronologie du parcours de la conscience de 1805-1806, la lutte identitaire de domination est une pathologie du processus qui, logiquement, devrait mener de l'amour au droit. La lutte pour la reconnaissance, nous l'avons vu, est la figure de la violence qui vient médiatiser les limites intrinsèques à la figure de l'amour pour ouvrir sur le domaine de l'être-reconnu. Si on conçoit la figure de l'amour à l'état de nature également depuis la dimension communautaire qui lui échoit dans les écrits de Francfort, une dimension qui, rappelons-le, se déploie en dehors de la normativité voulue par le droit, on peut alors considérer l'état de nature comme un état de violence entre entités communautaires formées à la figure de l'amour. À partir de là, la lutte identitaire se pense comme une lutte pour l'affirmation de soi d'une communauté dans la visée du rétablissement de son sentiment de soi. Certes, la lutte pour la reconnaissance passe elle-même par un tel moment d'identification annihilatrice de sorte que, formellement, la lutte identitaire constitue le premier pas de la reconnaissance¹¹⁷. Cependant, il serait erroné de croire que la lutte pour la reconnaissance serait toujours une lutte identitaire qui aurait été menée à bien, tant peut être puissante l'inertie de cette dernière. Logiquement, la lutte identitaire s'enracine dans l'expérience de l'exclusion. L'exclusion s'interprète à ce niveau comme la contrainte qui vient déstabiliser l'image qu'a d'elle-même une communauté formée à la figure de l'amour¹¹⁸. La lutte identitaire surgit alors au moment où l'exclu, « [posant] son être pour soi exclu » en l'autre pour alimenter son « sentiment-de-soi », envisage d'obtenir non pas tant le « se-savoir-de-l'autre »¹¹⁹ que de recouvrer l'intégrité d'un se-savoir-de-soi par la négation de l'autre. À ce niveau où la préoccupation de la reconnaissance est logiquement encore absente – l'exigence de la reconnaissance n'étant formulée qu'ultérieurement, par l'excluant –, l'autre n'est que la différence qui met en danger l'immédiateté de l'identité de la communauté, et l'identité qui met en péril son unicité. Dans la lutte identitaire, l'autre n'est nécessaire pour se rapporter à soi qu'en tant qu'il est nié comme autre pour satisfaire un sentiment de soi. À mesure que s'alimente le fantasme d'une identité à soi sans autre, c'est aussi la nécessité logique de la reconnaissance qui se voit déclassée au profit de la pure affirmation de soi. Si l'efficace du concept n'est ici d'aucun secours pour sortir de la violence, c'est que la domination dans la lutte identitaire n'est pas celle de la lutte à mort qui contient en elle-même la possibilité du renversement en son contraire. Privée de réflexivité, la lutte identitaire ne répond que de sa propre nécessité jusqu'à ce qu'elle vainque, s'épuise ou soit contrée par la domination d'un principe supérieur.

¹¹⁷ Voir à ce sujet le chapitre 2.1.5.4. « Valoir pour l'autre comme absolu ».

¹¹⁸ Voir à ce sujet le chapitre 2.1.5.2. « L'exclusion et l'exclu ».

¹¹⁹ Voir à ce sujet le chapitre 2.1.5.3. « Égalité et inégalité ».

Considérée depuis l'aboutissement du parcours de la reconnaissance, soit depuis l'intégration de ses figures au sein de l'État, la lutte identitaire traduit une déliaison des figures de la reconnaissance, une discontinuité des principes de communauté et de société. D'un point de vue logique, la lutte identitaire repose sur une défaillance de la reconnaissance qui devrait à ce stade articuler les figures de l'amour et du droit au sein de la vie éthique. Cette défaillance est logiquement liée au fait que la lutte à mort pour la reconnaissance n'a pas eu lieu ou n'a pas été menée à bien. L'absence ou le déni de reconnaissance de la centralité du droit plonge alors le contexte étatique dans un état de nature où les communautés repliées sur la figure de l'amour se rapportent les unes aux autres sur un mode violent. C'est également en raison de ce défaut d'effectivité du droit que peuvent entrer en interférence les sphères de l'amour et de l'estime sociale, entendues au sens de puissances d'identification collective : la communauté, rivée à son sentiment de soi en tant qu'identité immédiate et spécifique, peut faire coïncider son essence particulière avec un statut de supériorité. Logiquement, la violence identitaire peut surgir aussi bien au sein d'un État que sur la scène des relations entre peuples, dans tout milieu où la normativité du droit est déniée, n'étant pas ou plus reconnue dans sa validité¹²⁰. Par souci de proximité avec l'inspiration de la deuxième *Philosophie de l'esprit* qui guide la systématisation des luttes identitaires, nous aurons à l'esprit, dans ce travail, principalement celles de ces luttes qui prennent place à l'intérieur d'un État. C'est à ce niveau que s'exhibe la figure de l'État partisan, partialisé, désuniversalisé, privatisé, un État qui a renoncé à l'universalité du droit au profit des logiques de proximité et d'exclusion propres à la figure de l'amour, repli dicté par les impératifs du sentiment de soi ou, nous le verrons, de la survie. La lutte identitaire au sens large est donc antijuridique, mais aussi antipolitique dans la mesure où, loin de promouvoir la reconnaissance réciproque, son inertie se révèle capable d'en détruire toutes les formes existantes. La violence qui traverse le parcours de la reconnaissance et qui en constitue le moteur menace ici, plus qu'ailleurs, de mettre un terme à son développement.

Considérée à ce niveau où les dynamiques de l'état de nature ont acquis une réalité au sein de l'État, la lutte identitaire peut être analysée depuis ces deux perspectives : l'être-reconnu déchu ou l'effectivité de l'état de nature. Envisagée depuis la première, on pourrait être tenté de rapprocher la lutte identitaire de la figure du crime de la deuxième *Philosophie de l'esprit*, cette rébellion de la volonté singulière contre la volonté universelle qui a pour « source interne »

¹²⁰ Rappelons que, pour Hegel, il n'y a que sur la scène des relations internationales que l'état de nature est « réel », qu'il n'est plus une fiction. Voir à ce sujet le chapitre 2.3.2.3. « La guerre et la reconnaissance ».

la « contrainte du droit »¹²¹. La lutte identitaire s'en distingue cependant immédiatement dans la mesure où, contrairement au crime, elle ne s'ancre pas dans un déni de reconnaissance. De même, ce n'est pas non plus la reconnaissance réciproque qu'elle a pour finalité. La lutte identitaire est plutôt à comprendre comme une lutte pour l'affirmation de soi d'une communauté lésée dans son sentiment de soi, lésée dans la jouissance qu'elle a d'elle-même en tant qu'identité immédiate et spécifique. C'est en concevant cette lésion depuis le milieu de l'être-reconnu qu'on pourrait la penser sur le mode d'un déni de reconnaissance. Mais précisément, le point de vue d'une normativité de la reconnaissance réciproque n'est pas celui de la communauté engagée dans la lutte identitaire. Partant, si expérience du mépris il y a, ce ne peut être qu'au niveau d'un déni pressenti portant sur le droit propre d'une communauté à correspondre à l'image qu'elle a d'elle-même en tant qu'identité particulière, que cette identité soit adossée ou non à un statut de supériorité.

Envisagée depuis la perspective d'une effectivité des dynamiques de l'état de nature à même l'État, la lésion se pense selon une antériorité logique à la normativité de la reconnaissance réciproque. À ce niveau, la notion de contrainte paraît plus adaptée, celle de déni connotant précisément l'effectivité d'une telle normativité. Chez Hegel, la contrainte nomme toute subsomption subie qui ne se comprend pas elle-même comme une autosubsumption. Nous proposons de recourir à la notion de contrainte dans ce contexte pour deux raisons. Premièrement, cette notion permet de maintenir une continuité entre les ordres pré-réflexifs et réflexifs du développement de la conscience. C'est en effet à partir de la contrainte que se comprennent les déclenchements des trois figures de la violence de la deuxième *Philosophie de l'esprit* : la lutte à mort s'enracine dans la subsomption par chacun de l'être-pour-soi de l'autre, le crime découle d'une subsomption de la singularité de la volonté par l'universalité du droit abstrait, et la guerre, d'une subsomption de la « particularité déterminée » d'un État par un autre État ou des traités. Au niveau réflexif qu'est celui de la conscience au moment où surgissent ces trois figures de la violence, la contrainte se lie à la problématique de la reconnaissance en ce sens qu'elle en fait surgir la demande. Cette demande, toutefois, ne se laisse saisir comme étant la réponse à un déni préalable que lorsque la normativité de la reconnaissance réciproque est censée avoir déjà une effectivité – à savoir dans le milieu de l'être-reconnu. La demande de reconnaissance érigée dans la lutte à mort, nous l'avons vu, ne peut s'entendre en ce sens. Quant à la guerre, qui également surgit à même l'état de nature, elle ne s'envisage comme une réponse

¹²¹ *Philosophie de l'esprit* (1805-1806), p. 240 / p. 235. Nous renvoyons concernant ces points le lecteur aux chapitres 2.2.1.2. « Contrat » et 2.2.1.3. « Crime et châtement ».

à un déni de reconnaissance réciproque que lorsqu'elle est conçue sous l'aspect du crime. Quand elle concerne l'honneur, si déni de reconnaissance il y a, c'est seulement en ce sens que l'honneur n'existe qu'en tant qu'il est reconnu par autrui. Au niveau préreflexif qui caractérise logiquement le stade du développement de la conscience au moment où surgit la lutte identitaire, la contrainte est associée à une lésion d'attentes fondamentales qui sont antérieures à la normativité de la reconnaissance réciproque. Elles sont même antérieures à l'exigence d'une reconnaissance conçue de manière unilatérale : d'un point de vue logique, seule peut vouloir être reconnue une conscience qui se sait comme conscience de soi à travers l'être-autre. Ces attentes fondamentales, révélées dans la lésion, portent sur l'intégrité d'une identité et la préservation de l'existence. Deuxièmement, recourir à la notion de contrainte plutôt qu'à celle de déni permet de situer spécifiquement la réflexion sur la lésion subie du point de vue de l'entité contrainte. Dans le cas de la lutte identitaire de domination, le critère de la contrainte ne dépend pas d'un ordre normatif partagé préexistant, mais de la menace que l'entité contrainte sent peser sur l'image qu'elle a d'elle-même en tant que totalité. À cet égard, si la contrainte peut provoquer un sentiment d'injustice, ce n'est pas en référence au droit, mais seulement au sentiment d'un droit propre. L'origine de la lésion du sentiment de soi, qui n'est autre que la « source interne » de la lutte identitaire, est à chercher du côté de l'injuste contrainte qu'exerce sur le droit propre d'une communauté un ordre de droit ou une autre communauté. Ces deux entités qui la contraignent sont d'ailleurs liées, lorsque cette autre communauté se présente elle-même ou est perçue comme une entité particulière qui s'est accaparée la volonté universelle. Dans un cas comme dans l'autre, la contrainte est pressentie comme déniait à la communauté le droit propre d'être absolument identique à elle-même dans le maintien de son immédiateté et de sa spécificité, de correspondre à l'image qu'elle a d'elle-même en tant qu'identité particulière, adossée ou non à un statut de supériorité. Ce n'est donc pas la normativité de la reconnaissance réciproque qui est ici le critère de la lésion, mais l'exigence d'intégrité posée dans la lésion par une identité rivée à son sentiment de soi.

3.2. La lutte identitaire de destruction et le fanatisme

En vertu de la succession logique des figures de la reconnaissance qui s'achève dans l'État, la déliaison des principes de communauté et de société constitue une régression. En ce qui concerne la lutte identitaire, cette régression peut encore se prolonger au-delà de la domination de l'altérité pour s'étendre dans la destruction. La lutte identitaire de domination interprétée à partir des écrits de Francfort a pour origine la crainte que l'amour au fondement de la

communauté ne soit pas vivant. Mais cette crainte peut elle-même s'élever à la peur que la communauté liée par cet amour soit détruite. La menace qui pèse alors sur la communauté ne concerne plus l'intégrité de son identité, mais son existence même. C'est lorsqu'elle se caractérise par une telle lutte pour la survie que la violence identitaire atteint sa forme fanatique.

La figure de l'amour élevée en principe communautaire à Francfort ouvre, nous l'avons vu, sur deux formes de violence, liées entre elles selon une distinction de degré : l'exclusion et la domination d'abord, la destruction ensuite, à laquelle Hegel donne le nom de fanatisme. On lit ainsi que « l'élargissement contre nature de la sphère de l'amour s'embrouille dans une contradiction, dans un effort erroné qui devait devenir le père du fanatisme actif ou passif le plus terrible »¹²². Ou encore :

« L'exaltation mystique méprisant la vie peut très facilement tourner au fanatisme ; car pour se maintenir dans son absence de relations, elle doit détruire ce par quoi elle est détruite, et ce qui est impur pour elle – fût-ce le pur savoir –, elle doit blesser son contenu, souvent les plus belles relations. Les exaltés des derniers temps ont fait du refus de toutes les formes de vie, parce qu'elles avaient perdu leur pureté, une absence de figures absolument vide, et déclaré la guerre à chaque pulsion de la nature, simplement parce qu'elle cherche une forme extérieure ; et l'effet de ce suicide tenté, de ce maintien à l'unité vide était d'autant plus effrayant que les entraves de la multiplicité étaient encore solides dans les cœurs ; car dans la mesure où seule la conscience de formes bornées les habitait, il ne leur restait rien d'autre qu'une fuite dans le vide effectuée par des atrocités et des ravages. »¹²³

Interprétées à partir de l'articulation de l'amour et de la violence dans les écrits de Francfort, les deux figures de la lutte identitaire se distinguent en ceci que, dans sa première forme, la violence vise à recouvrer la plénitude d'un sentiment de soi lésé à travers négation de la richesse de la vie, tandis que sa forme fanatique s'affirme dans la destruction de la vie pour assurer la survie de cette identité à soi dans la pureté de son amour de soi. La section suivante s'attache à systématiser la figure du fanatisme à partir d'écrits postérieurs à ceux de Francfort afin de mettre en lumière sa logique propre.

3.2.1. Le fanatisme religieux et politique

Dans ses œuvres de maturité, Hegel distingue le *Fanatismus* de l'*Enthusiasmus*, cette passion sans laquelle rien de grand n'aurait pu être accompli dans le monde. Le fanatisme est l'enthousiasme déployé pour une idée abstraite qui finit par détruire l'effectivité elle-même. De manière générale, remarque Christophe Bouton, le fanatisme « entend purifier le monde en

¹²² *Premiers écrits*, p. 314 / N. 324.

¹²³ *Ibid.*, p. 322 / N. 331.

détruisant tout ce qui en lui apparaît impur au regard de sa propre pureté abstraite et vide, en éliminant tout ce qui menace d'entacher cette pureté »¹²⁴. Le fanatisme peut être politique ou religieux, suivant l'origine des idéaux abstraits qu'il entend imposer au réel. Il n'est cependant lié ni à une religion particulière, ni à une configuration politique déterminée : tout idéal passe de l'enthousiasme au fanatisme quand il se détache de la vie du tout. Le mépris de la vie, voilà pour Hegel le point commun de tous les fanatismes.

Les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* présentent un exemple de fanatisme religieux :

« L'abstraction dominait les mahométans : leur but était de faire valoir le culte abstrait, et ils y ont tendu avec le plus grand enthousiasme. Cet enthousiasme (*Begeisterung*) était du *fanatisme*, c'est-à-dire l'enthousiasme pour un abstrait, pour une pensée abstraite, qui se comporte négativement à l'égard de ce qui existe. Le fanatisme consiste essentiellement à se comporter à l'égard du concret en dévastateur et en destructeur ; mais celui des musulmans était capable aussi de tout genre de sublime et cette sublimité est affranchie de tous les intérêts mesquins, unie à toutes les vertus de la grandeur d'âme et de la bravoure. »¹²⁵

Dans sa forme politique, c'est typiquement la terreur qui est nommée. À l'opposé de l'*Enthusiasmus des Geistes*¹²⁶ à l'œuvre dans la Révolution française, la terreur est l'expression même du « fanatisme de la liberté »¹²⁷. On lit dans les *Principes de la philosophie du droit* qu'exaltés par l'enthousiasme révolutionnaire pour l'idée de liberté, les individus finirent par se dessaisir de toute effectivité au point de s'élever à l'abstraction du « Moi pur ». Ce « spectacle prodigieux », parce qu'il révélait pour la première fois « dans le corps social la puissance inouïe de l'abstraction »¹²⁸, devait engendrer « l'événement le plus épouvantable »¹²⁹. Comme le révèle la *Phénoménologie*, l'idéal révolutionnaire a basculé dans la terreur quand la liberté universelle, refusant de considérer l'être-autre comme une « différence au sein de la liberté », a voulu se maintenir dans une « pure égalité avec soi-même » en « [détruisant] [...] toute différence et toute subsistance de la différence »¹³⁰. Aucune

¹²⁴ Christophe BOUTON, « La fureur de la liberté », *Les études philosophiques*, vol. 2, n° 77, 2006, p. 211.

¹²⁵ *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, pp. 328-329/ *Werke*, Band 12, p. 431.

¹²⁶ Nous en retranscrivons le passage complet, dont le ton colle à l'objet : « La pensée, le concept du droit se fit tout d'un coup valoir et le vieil édifice d'iniquité ne put lui résister. Dans la pensée du droit, on construisit donc maintenant une constitution, tout devant désormais reposer sur cette base. Depuis que le soleil se trouve au firmament et que les planètes tournent autour de lui, on n'avait pas vu l'homme se placer la tête en bas, c'est-à-dire, se fonder sur l'idée de construire d'après elle la réalité. Anaxagore avait dit le premier que le *voûs* gouverne le monde ; mais c'est maintenant seulement que l'homme est parvenu à reconnaître que la pensée doit régir la réalité spirituelle. C'était donc là un superbe lever de soleil. Tous les êtres pensants ont célébré cette époque. Une émotion sublime a régné en ce temps-là, l'enthousiasme de l'esprit a fait frissonner le monde, comme si à ce moment seulement on en était arrivé à la véritable réconciliation du divin avec le monde » (*ibid.*, p. 401/ p. 529).

¹²⁷ *Werke*, Band 20, p. 331, cité dans Christophe BOUTON, « La fureur de la liberté », *loc. cit.*, p. 217.

¹²⁸ Robert LEGROS, « Hegel. L'esprit comme vie d'une totalité », *Archives de philosophie*, vol. 70, n° 3, 2007, p. 452.

¹²⁹ *Principes de la philosophie du droit*, § 258.

¹³⁰ *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, p. 134 et 137 / p. 434 et 437.

médiation ne pouvant plus fluidifier le rapport entre l'universel et le particulier, l'immédiateté s'est mue en tyrannie, en « pure négation »¹³¹ de l'un sur l'autre. La terreur, c'est l'universel qui se prend lui-même pour but et annihile le réel pour le supplanter. L'idéal de liberté universelle peut bien détruire l'ancien régime mais il ne peut, dans son abstraction, « produire ni une œuvre positive ni une action positive »¹³². L'ancien régime tombé en ruines, la liberté ayant tout détruit autour d'elle, elle ne peut plus désormais que se détruire elle-même dans une « action négative ; elle est seulement la furie de la destruction (*Furie des Verschwindens*) »¹³³.

« L'unique œuvre et opération de la liberté universelle est donc la mort, et, plus exactement, une mort qui n'a aucune portée intérieure, qui n'accomplit rien, car ce qui est nié c'est le point vide de contenu, le point du Soi absolument libre. C'est ainsi la mort la plus froide et la plus plate, sans plus de signification que de trancher une tête de chou ou d'engloutir une gorgée d'eau. »¹³⁴

Refusant la médiation du particulier, le gouvernement ne peut lui-même « se présenter autrement que comme une faction ». Il ne peut voir que son action constitue un « crime » contre « la volonté universelle effective ». S'étant accaparé cette volonté, le crime est désormais celui de l'intention contraire à ses desseins : « Être suspect se substitue à être coupable »¹³⁵.

3.2.2. La régression dans les *Principes de la philosophie du droit*

Dans les *Principes de la philosophie du droit*, le fanatisme est d'abord envisagé comme une possibilité de la volonté indéterminée, ce premier stade de la dialectique de la volonté. On lit au § 5 de cet ouvrage que, comme « pure indéterminité », la volonté est « la pure réflexion du moi au-dedans de soi », l'« infinité sans bornes de l'abstraction absolue ou de l'universalité, la pure pensée de soi-même ». La volonté indéterminée est en ceci la « *possibilité absolue* de pouvoir *faire abstraction* de toute détermination » en tant que pour elle, tout ce qui est déterminé constitue une restriction de sa propre vacuité. Or, « quand la fuite hors de tout contenu, en tant qu'il serait une borne, est ce à quoi la volonté se détermine, ou bien est ce qui, pour soi, est tenu-fermement par la représentation pour la liberté, c'est la liberté *négative* ou la liberté de l'entendement. – C'est la liberté du vide ». La liberté du vide, maintenue à son niveau « simplement théorique, devient dans le domaine religieux le fanatisme de la pure

¹³¹ *Ibid.*, p. 136 / p. 436.

¹³² *Ibid.*, p. 135 / p. 435.

¹³³ *Ibid.*, p. 135 / p. 436. Notons que la *Phénoménologie* ne qualifie pas la terreur par le nom de fanatisme.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 136 / p. 436.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 136 / p. 437.

contemplation indienne ». Mais quand elle se réalise comme effectivité agie contre le réel lui-même, c'est là que la liberté se fait dévastatrice :

« [L]orsqu'elle se tourne vers l'effectivité, elle devient, dans le domaine politique comme dans le domaine religieux, le fanatisme de la dévastation (*Fanatismus der Zertrümmerung*) de tout ordre social subsistant et l'élimination des individus soupçonnés (d'être partisans) d'un ordre, de même qu'elle devient l'anéantissement de toute organisation qui veut à nouveau se profiler. C'est seulement lorsqu'elle détruit quelque chose que cette volonté négative a le sentiment de son être-là ; elle est bien d'opinion qu'elle veut un quelconque état positif, par exemple l'état d'égalité universelle ou de vie religieuse universelle mais, en fait, elle ne veut pas l'effectivité positive de cet état, car celle-ci occasionne aussitôt un ordre quelconque, une détermination-particulière aussi bien d'institutions que d'individus ; or, c'est de l'anéantissement de la détermination particulière et de la détermination objective que surgit, pour cette liberté négative, la conscience qu'elle a de soi. Ainsi, ce qu'elle a l'opinion de vouloir peut, déjà pour soi-même, n'être qu'une représentation abstraite, et l'effectuation de celle-ci ne peut être que la furie de la destruction (*Furie des Zerstörens*). »¹³⁶

Comme le souligne Christophe Bouton, bien qu'il corresponde génétiquement au premier stade de la volonté, le fanatisme ne saurait être conçu comme une « détermination nécessaire du concept de liberté »¹³⁷, puisque cela en ferait un passage obligé du parcours de la conscience. Au contraire, le fanatisme est bien plutôt une « possibilité » de la liberté indéterminée qui, si elle se réalise, constitue une sorte de « dérapage de la liberté négative, une hybris de la négativité »¹³⁸. Le fanatisme est en ceci « l'autre de la raison présent au cœur de la raison », une « forme irrationnelle de liberté » incluse dans son propre processus et qui « [menace] sans cesse sa cohérence par un flot d'irrationalité »¹³⁹.

Quoique le fanatisme corresponde, du point de vue chronologique du développement de la liberté, au premier stade de la volonté, d'un point de vue logique, le fanatisme n'apparaît effectivement qu'une fois la liberté pleinement effectuée dans l'État. Dans le chapitre des *Principes* traitant de l'éthicité, Hegel dit de l'État qu'il est « livré au vacillement, à l'insécurité et au délabrement » lorsqu'il s'en tient à la religion cantonnée au « rapport à l'absolu dans la forme du sentiment, de la représentation, de la foi ». C'est là que peut se libérer le fanatisme :

« [D]ans la mesure où ce comportement négatif ne demeure pas une pure et simple disposition d'esprit et un point de vue internes, mais s'applique au contraire à l'effectivité et se fait valoir en elle, dans cette mesure naît le fanatisme religieux qui, comme le fanatisme politique, bannit toutes les institutions de l'État et tout ordre légal comme des bornes gênantes, inappropriées à la [disposition d'esprit] intérieure, à

¹³⁶ *Principes de la philosophie du droit*, § 5.

¹³⁷ Christophe BOUTON, « La fureur de la liberté », *loc. cit.*, p. 220.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 213.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 221.

l'infinité du cœur, et qui, de ce fait, bannit la propriété privée, le mariage, les rapports et les travaux de la société civile, etc., en tant qu'indignes de l'amour et de la liberté du sentiment. »¹⁴⁰

Le fanatisme serait ainsi l'affaire d'une « régression absurde »¹⁴¹ à en croire Charles Taylor, d'une déchéance de la liberté à l'indéterminité de ses débuts. Une telle régression ne coïncide pas pour autant entièrement avec un retour à l'état de nature. Il serait plus juste de parler d'une déliaison entre les niveaux chronologique et logique du parcours de la conscience, d'un décrochage entre les étapes typiques de son développement et le principe de leur effectuation. Si retour à l'état à nature il y a, c'est seulement en ce sens que la liberté agit à nouveau en dehors de la nécessité de son concept. Mais les acquis de l'esprit objectif ne disparaissent pas sous les coups du fanatisme. Au contraire, ils sont mis au service de la liberté du vide, ce qui la rend d'autant plus redoutable. En ce sens, le fanatisme constitue un progrès de la civilisation dans la barbarie dans l'exacte mesure où la liberté régresse à son stade le plus primitif.

3.2.3. Le délire de l'esprit dans l'*Encyclopédie*

Pour tenter de comprendre en quoi consiste cette régression et pourquoi elle a lieu, revenons à la notion de sentiment de soi. Dans l'*Encyclopédie*, la première partie de la section sur l'esprit subjectif, l'anthropologie, se divise en trois chapitres : l'âme naturelle, l'âme qui ressent et l'âme effective. C'est le deuxième moment de cette dialectique qui nous intéresse ici, en tant qu'il est le lieu où naît le sentiment de soi. L'âme qui ressent est une « totalité-de-sentiment » qui existe d'abord de façon immédiate. Elle est « un individu monadique, mais qui, en tant qu'immédiat, n'est pas encore en tant que lui-même, n'est pas un sujet réfléchi en lui-même »¹⁴². Au contraire, cette unité indifférenciée « a pour son Soi une subjectivité distincte d'elle, [...] un autre individu par rapport à cette vie »¹⁴³. Pour devenir elle-même une « conscience en sa présence à soi », cette « totalité ressentante » doit « se différencier dans elle-même et s'éveiller au jugement au-dedans de soi, suivant lequel elle a des sentiments particuliers et, comme *sujet*, est en relation avec ces déterminations qui sont siennes »¹⁴⁴.

¹⁴⁰ *Principes de la philosophie du droit*, § 270.

¹⁴¹ Charles TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, op. cit., p. 101.

¹⁴² *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 405.

¹⁴³ *Ibidem*. Hegel poursuit de façon très intéressante pour la suite de notre propos : « Tel est, dans une existence immédiate, le rapport où est pris l'enfant dans le sein de sa mère. – Un rapport qui n'est ni simplement corporel ni simplement spirituel, mais *psychique*, – un rapport [relevant] de l'âme. Ce sont deux individus, et pourtant une unité d'âme encore indivise ; l'un n'est pas encore un *Soi*, pas encore impénétrable, mais quelque chose qui n'oppose pas de résistance ; l'autre est le sujet du premier, le *Soi singulier* des deux. – La mère est le *génie* (*Genius*) de l'enfant, car, par génie, on a coutume d'entendre la totalité étant-un-*Soi* de l'esprit, dans la mesure où elle existe pour elle-même et constitue la substantialité subjective d'un Autre, lequel est seulement posé extérieurement comme un individu ; ce dernier a seulement un être-pour-soi formel » (*ibidem*).

¹⁴⁴ *Ibid.*, § 407.

Autrement dit, l'individu doit poser « *dans lui-même* » ces sentiments comme étant « *ses* sentiments ». Se rapportant à cette altérité en lui-même, il est « plongé dans cette particularité des sensations et, en même temps, du fait de l'idéalité du particulier, il s'y enchaîne avec lui-même comme Un subjectif ». C'est ainsi qu'il « est [...] *sentiment de soi* – et en même temps il n'est tel que dans le *sentiment particulier* »¹⁴⁵. Le sentiment de soi, la réflexivité de l'âme sur sa vie de sentiment, est le moment de la particularisation de l'âme qui ressent. Mais cette particularisation comporte en elle-même le risque de l'enfermement du sujet dans sa propre particularité, incapable qu'il est alors de se comprendre lui-même comme négativité.

« En raison de l'*immédiateté* dans laquelle le sentiment de soi est encore déterminé, c'est-à-dire en raison du moment de la corporéité, qui y est encore non séparée de la spiritualité, et en tant que, aussi, le sentiment lui-même est un sentiment particulier, par là une traduction corporelle particularisée, le sujet pourtant formé en conscience d'entendement est encore susceptible de la *maladie* consistant en ce qu'il reste avec persistance dans une *particularité* de son sentiment de soi, qu'il ne peut élaborer en une idéalité et surmonter. »¹⁴⁶

Le « dérangement de l'esprit », cette « maladie du psychique », nomme la « contradiction » entre le mouvement de la « subjectivité libre » et la « particularité qui [...] demeure fixe dans le sentiment de soi ». L'esprit s'arrime à ce « sentiment devenu corporel, *étant* », de sorte qu'il est par là lui-même « déterminé comme seulement *étant* », déterminé comme cette « finité qui se maintient fixe en lui ». Dans la maladie, le sujet ne parvient pas, comme il le devrait, à être le « *génie régnant* sur ces particularités », à subsumer le particulier et à le « range[r] à la place qui lui revient suivant l'entendement ». Quand la « conscience formée » « tombe » dans cette contradiction, une telle régression se traduit par l'affirmation du particulier contre l'universel. Telle est la figure du « délire (*Verrucktheit*) » de l'esprit, ce « désastre de l'esprit dans lui-même », dont il est « difficile de dire où elle commence ». Dans le délire, c'est « le mauvais génie de l'homme qui devient dominant » et s'oppose à l'entendement. Ce qui se libère, c'est « cette naturalité qui est la sienne » et qui a pour contenu « les déterminations égoïstes du cœur, la vanité, l'orgueil et les autres passions, ainsi que les imaginations, les espoirs, l'amour et la haine du sujet ». À ce stade, cet affranchissement est dû au fait que « se relâche la puissance de la présence à soi et de l'universel, des principes théoriques ou moraux, sur l'élément naturel, [puissance] par laquelle celui-ci est d'ordinaire maintenu assujetti et recouvert »¹⁴⁷.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ibid.*, § 408.

¹⁴⁷ *Ibidem*. Et d'ajouter : « C'est pourquoi aussi le traitement *psychique* vrai retient ferme le point de vue selon lequel le dérangement de l'esprit n'est pas [une] *perte* abstraite de la raison, ni suivant le côté de l'intelligence, ni

Dans le délire, la régression de l'âme ressentante à l'âme naturelle correspond analogiquement à la régression de la volonté déterminée à la volonté indéterminée. À ce degré de son développement, on comprend que la maladie est un risque – non une nécessité¹⁴⁸ – inhérent à la volonté déterminée et que, dans le délire, la volonté qui revient à sa forme naturelle adopte tous les contenus de cette naturalité. Or, si le fanatisme est lui aussi affaire d'une régression à la volonté indéterminée, il est à noter que cette régression ne reprend de la naturalité de la volonté que l'aspect sous lequel elle est une furie de la destruction. Dans le fanatisme, ce n'est plus le sentiment de soi qui est en jeu, mais, en deçà, le « sentiment de [l']être-là », lequel ne s'obtient que de « l'anéantissement de la détermination particulière et de la détermination objective »¹⁴⁹. Quel est alors le motif de l'orientation de volonté sur la « liberté du vide » ?

Il semblerait, si l'on en croit le *Système de la vie éthique*, que la réponse à cette question soit à chercher du côté d'une réaction d'opposition à un ordre donné qui s'accompagne de la volonté de le détruire. Dans le *Système de la vie éthique*, le « fanatisme de la dévastation (*Fanatismus des Verwüstens*) »¹⁵⁰ est une des figures du négatif attachées à la première puissance de la vie éthique naturelle, celle du sentiment. De manière générale, le négatif de cette puissance est « la nécessité (*Not*), la mort naturelle, la violence et la force dévastatrice de la nature, et aussi des hommes dressés les uns contre les autres ou en rapport à la nature organique ; mais un rapport naturel »¹⁵¹. Quant au fanatisme, il est

« [L]’annihilation pour soi sans qu’elle soit référée à quelque chose d’autre, sans qu’elle présuppose un manque déterminé ; bien plutôt elle présuppose un manque entièrement indéterminé, universel, ne visant à rien de singulier ; mais se dirigeant contre l’abstraction du cultivé. Ceci est l’*annihilation naturelle*, ou la destruction sans but, la dévastation. Ainsi la nature est tournée contre la culture (*Bildung*) qui lui confère intelligence, comme contre sa propre production d’êtres organisés [...] et cette annihilation est dévastation. Ainsi dans le genre humain la formation (*das Bilden*) alterne avec la destruction (*dem Zerstoren*) ; lorsque la formation a porté préjudice assez à la nature inorganique et a déterminé de tous côtés son absence de forme, alors l’indéterminé réprimé s’affranchit en jaillissant, et la barbarie de la destruction tombe sur l’être cultivé, déblaye, libère, aplatit et égalise le tout. »¹⁵²

suivant celui de la volonté et de sa responsabilité, mais seulement [un] dérangement de l'esprit, seulement une contradiction dans la raison encore présente » (*ibidem*).

¹⁴⁸ Murray Greene en fait quant à lui une nécessité : « le délire est vu par Hegel dans le contexte de la lutte pour la libération que l'âme doit traverser pour atteindre l'autopossession de la conscience rationnelle » (Murray GREENE, *Hegel on the Soul*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972, p. 121, notre traduction). Le délire, conçu comme la radicalisation de l'unité du sujet dans sa particularité, présente pour l'auteur la contradiction nécessaire au redoublement de la négation qui permettra la subsomption du particulier sous l'universel.

¹⁴⁹ *Principes de la philosophie du droit*, § 5.

¹⁵⁰ *Système de la vie éthique*, p. 149 / p. 37.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 128 / p. 19.

¹⁵² *Ibid.*, pp. 148-149 / p. 37.

Le fanatisme est ici envisagé comme une réaction à la répression qu'exerce sur le naturel la contrainte du rationnel. Dans les ouvrages postérieurs au *Système de la vie éthique*, il ne sera plus question de dévastation naturelle mais de fanatisme politique ou religieux. Dès lors en effet que Hegel abandonne l'idée d'un système basé sur le déploiement de l'absolu au profit d'une processualité de l'essence de l'esprit, dès lors, donc, que la liberté ne correspond à son concept qu'une fois accompli le parcours de l'expérience de sa nécessité, le fanatisme ne pourra plus être envisagé comme une nécessité au commencement du développement de celle-ci. Au contraire, faute de contrainte suffisante de la raison au niveau le plus indéterminé de la liberté, le fanatisme ne pourra plus être pensé que comme une possibilité de la liberté dans la régression depuis son stade le plus achevé jusqu'à l'immédiateté de sa naturalité. Ce n'est d'ailleurs que dans cette régression de la liberté achevée à la « liberté vide » que s'active son potentiel destructeur comme « liberté du vide ». On peut alors maintenir le motif de la contrainte de la raison propre au *Système de la vie éthique* pour penser la régression qui fait le fanatisme, pour autant qu'on envisage cette répression non plus au premier stade de la liberté, mais à ce stade avancé où la liberté est censée être entièrement conforme à son concept. On dira alors que c'est précisément parce que la liberté a atteint ce point le plus abouti de son développement que la réaction à la contrainte de la raison déchaîne une violence d'une telle intensité.

Si, à ce stade achevé, la liberté ressent la contrainte de la raison comme une répression, c'est seulement parce qu'elle refuse de se conformer à sa propre subsumption, non parce qu'elle en serait incapable. Et si elle se maintient dans ce refus, c'est qu'elle a succombé au délire de l'esprit et s'est enfermée dans sa propre particularité en opposition à l'universel. Dans ce délire, la liberté s'est rivée à la poursuite irrationnelle d'un idéal abstrait de pureté, un idéal qu'elle croit universel mais qui n'est qu'absolument particulier. Pour pouvoir dire que c'est la contrainte de l'universel qui a déclenché une telle régression, on peut décaler le point de vue sur l'entité contrainte depuis le registre de la liberté vers celui de l'identité tel que nous l'interprétons à partir des écrits de Francfort. Comprise ainsi, la contrainte est une lésion qui porte atteinte au droit propre d'une identité de s'éprouver dans l'affirmation de son unicité. Dans la réaction à cette lésion, qui prend la forme d'une régression, l'identité en vient à ne plus se concevoir que comme cet attachement à son idéal particulier. C'est alors pour se libérer de la menace pesant sur sa survie en tant que cette identité particulière que l'identité « doit détruire ce par quoi elle est détruite »¹⁵³. C'est seulement dans une telle destruction qu'elle recouvre le « sentiment de son être-là », l'assurance de son existence.

¹⁵³ *Premiers écrits*, p. 322 / N. 331.

3.3. *Sentiment de l'être-là, sentiment de soi et reconnaissance*

Bien que ce ne soit, d'un point de vue logique, que dans la régression qu'elles se laissent saisir comme telles, les deux figures de la lutte identitaire peuvent être replacées dans la chronologie du parcours de la conscience de la deuxième *Philosophie de l'esprit* en vertu de la correspondance formelle établie entre les stades de la conscience coïncidant avec leur surgissement d'un côté et, de l'autre, d'une part les étapes de la dialectique de la volonté des *Principes de la philosophie du droit*, d'autre part celles du sentiment de soi décrites dans l'*Encyclopédie*. Étant donnée cette correspondance, les trois luttes qui appartiennent par reconstruction à l'état de nature sont soumises aux mécanismes et aux exigences qui régissent la vie de la conscience à ces stades respectifs de son développement.

Suivant la dialectique de la volonté, les luttes identitaires de destruction, de domination et la lutte pour la reconnaissance correspondent respectivement aux stades de la volonté indéterminée, de la volonté déterminée et de la volonté qui s'autodétermine. Cette première correspondance engage un rapport spécifique de chacune d'elles à l'altérité. Dans le fanatisme, la volonté indéterminée, rivée à la « liberté du vide », est un universel abstrait qui se rapporte à l'extérieur sur le mode de la destruction, de la « pure négation ». Dans la lutte de domination, la volonté déterminée est particulière et se comporte vis-à-vis de l'être-autre sur le mode de la simple négation. Dans la lutte pour la reconnaissance, la volonté qui s'autodétermine prend conscience d'elle-même en tant que telle en se liant à soi sur le mode de la double négation. Quant au rapport à soi déployé dans ces luttes, il détermine pour chacune d'elles sa visée. La lutte identitaire dans sa forme destructrice a pour visée la survie comme sauvegarde du « sentiment de l'être-là » ; la lutte dans sa forme dominatrice a pour visée le rétablissement de l'intégrité du sentiment de soi, et la lutte à mort, la reconnaissance par l'autre de soi. De même, ces trois luttes révèlent trois points de vue distincts sur l'identité. Tandis que dans sa forme fanatique, la lutte identitaire a pour objet l'existence d'une identité, dans la lutte de domination, le souci porte sur l'intégrité de cette identité, alors que la lutte pour la reconnaissance concerne une capacité à se rapporter positivement à soi¹⁵⁴.

Il faut admettre cependant une élasticité des limites analytiques posées à chacune de ces luttes. C'est que les visées de la survie, du rétablissement du sentiment de soi et de la reconnaissance se superposent aisément dans l'interprétation de tout drame. Par exemple, l'affirmation de soi par la négation ou la « pure négation » de l'autre peut, selon le point de vue,

¹⁵⁴ Voir à ce sujet le chapitre 2.1.6.1. « Reconnaissance et honneur ».

être interprétée comme une demande désespérée de reconnaissance. Quant à ce qu'il s'agit de faire survivre, de préserver ou de faire reconnaître, les distinctions ne sont pas plus tranchées. De même qu'il est difficile d'établir une claire séparation entre la volonté de rétablir l'intégrité d'une identité et la lutte pour sa survie, de même, c'est aussi en tant qu'identité particulière qu'une entité lutte pour la reconnaissance. Enfin, la forme de la violence attachée à chacune de ces figures laisse également de la place à l'interprétation. Les luttes pour la reconnaissance et le rétablissement du sentiment de soi ont en partage la violence de domination, mais, dans le second cas, la domination comprise comme négation de l'être-autre s'apparente aussi à une destruction. Ce sera, ultimement, le point de vue rétrospectif porté sur le résultat de chacune de ces luttes qui permettra de trancher ces incertitudes avec le plus de clarté, en tant qu'il évaluera lesquelles d'entre elles constituent un jalon sur le parcours de la reconnaissance¹⁵⁵.

Comprises depuis cette correspondance formelle, la lutte à mort et les luttes identitaires s'envisagent, d'un point de vue logique, dans une succession régressive. La lutte pour la reconnaissance est la seule à être intrinsèquement déterminée de façon à ce que la négation de l'autre se renverse en négation de soi, la seule, donc, à faire intervenir le pouvoir de l'autoréflexion. À ce titre, elle est aussi la seule à avoir une nécessité du point de vue du concept. Si l'on prend pour critère cette nécessité, la lutte à mort se distingue des luttes identitaires selon une différence de nature. Au contraire, dans la mesure où elles constituent autant de pathologies de ce parcours, de l'une à l'autre des figures de la lutte identitaire n'existe qu'une différence de degré. La lutte identitaire de domination relève d'une pathologie de la reconnaissance qui trace son propre itinéraire à partir de la nécessité de restaurer l'intégrité d'un sentiment de soi lésé au moyen de la négation de l'autre. La lutte identitaire dans sa forme fanatique relève, quant à elle, d'une « pathologie du sentiment de soi »¹⁵⁶ qui, en réaction à une menace pesant sur l'existence, fait dépendre le sentiment de l'être-là de la pure négation de l'autre.

La succession régressive formée par la lutte à mort et les luttes identitaires est le point de vue porté sur celles-ci depuis la perspective de l'aboutissement du parcours de la reconnaissance. À ce niveau, le déclenchement des luttes identitaires s'enracine, d'un point de vue logique, dans une défaillance de la reconnaissance. Cette défaillance se traduit par un défaut

¹⁵⁵ Jean-Marc Ferry dit du conflit israélo-palestinien qu'il s'agit « d'une guerre, c'est-à-dire d'une lutte à mort dont l'enjeu est, de part et d'autre, la reconnaissance, laquelle se spécifie comme reconnaissance de l'État [...] ; d'une guerre politique dans la mesure où son *telos* profond est la reconnaissance réciproque et, dans cette mesure, elle se prédispose au droit. [...] Tant que cette fin n'est pas réalisée, chacune des parties s'en remet au seul sentiment de son droit » (Jean-Marc FERRY, « Face à la guerre », *loc. cit.*, p. 335). On voit bien ici que le « *telos* profond » du conflit est le point de vue rationnel posé sur ce qui peut s'interpréter aujourd'hui comme une lutte identitaire.

¹⁵⁶ Claire PAGÈS, « Hegel et les maladies de l'âme », *L'en-je lacanien*, vol. 1, n° 20, 2013, p. 126.

d'intégration des figures de la reconnaissance au sein de la totalité étatique lorsque la lutte à mort n'a pas eu lieu ou n'a pas abouti. En découle une interférence entre les milieux logiques de l'état de nature et de l'État. À ce stade où sont devenues effectives les dynamiques de l'état de nature à même la totalité étatique, les luttes identitaires demeurent liées à la figure de l'amour. Génétiquement, en ce sens que l'amour est la seule figure de la reconnaissance compatible avec ces stades préreflexifs de la conscience que sont la conscience naturelle et ressentante. Principiellement, en tant que ces luttes résultent d'un repli sur soi de la figure de l'amour qui procède de façon nécessaire de son manque de réflexivité en l'absence de la médiation du droit. Considéré d'un point de vue normatif, le déclenchement des luttes identitaires s'envisage depuis la perspective d'une antériorité logique à la normativité de la reconnaissance réciproque, préférentiellement à partir de la notion de contrainte. Corollaire de la déstabilisation identitaire que provoque l'exclusion à l'état de nature, la contrainte est celle qu'exerce sur le sentiment d'un droit propre d'une communauté repliée sur la figure de l'amour un ordre rationnel qui n'est pas ou plus reconnu dans sa validité ou une autre communauté. La lutte identitaire de domination est le fait d'une identité lésée dans son sentiment de soi par une contrainte qui lui dénie le droit propre de correspondre à l'image qu'elle a d'elle-même en tant qu'identité immédiate et spécifique, adossée ou non à un statut de supériorité. La lutte identitaire dans sa forme fanatique est le fait d'une identité menacée dans sa survie par une contrainte qui lui dénie un droit propre à l'existence en tant que cette identité particulière.

On peut rapprocher d'une contrainte normative le déclenchement des luttes identitaires pour autant qu'on comprenne cette normativité depuis le strict point de vue préreflexif des acteurs de la lutte, comme à l'état de nature. À ce niveau, la normativité ne porte pas sur la réciprocité attachée au sens du droit, mais sur l'unilatéralité du sentiment d'un droit propre. Si, comme nous l'avons vu, la présupposition d'attentes normatives relatives à la réciprocité de la reconnaissance à l'état de nature n'existe qu'à l'intérieur des entités communautaires repliées sur la figure de l'amour, à même le milieu qui les sépare les unes des autres, la seule normativité qui a validité – si on peut encore l'appeler telle, tant elle est déliée de toute réciprocité – est la référence à soi. Les exigences qui appartiennent à ce cadre normatif préreflexif portent sur l'intégrité d'une identité et sa survie. Ces exigences se révèlent comme faisant l'objet d'attentes fondamentales dans la lésion que suscite la contrainte, de la même manière que c'était dans l'exclusion que la norme de la reconnaissance faisait son apparition dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*¹⁵⁷. Autrement dit, c'est dans la contrainte que le sentiment de soi et le

¹⁵⁷ Voir supra, au chapitre 3.1.1.

sentiment de l'être-là en tant que sentiment de soi sont élevés en idéal de soi. À ce niveau, le processus qui constitue la contrainte en motivation de la violence n'est pas à confondre avec la reprise réflexive qu'opèrent sur la lésion les acteurs des luttes sociales décrites par Axel Honneth. Dans le cas des luttes sociales, cette reprise permet d'explicitier en quoi l'expérience du mépris constitue une lésion d'attentes normatives profondément enracinées. Au contraire, ici, le lien entre la perception de la lésion – que cette lésion soit d'ailleurs réelle ou seulement pressentie – et la réponse qui l'accompagne est plus immédiat. Il repose sur le caractère impérieux d'une réaction à déployer en réplique à une menace portant sur l'intégrité d'une identité ou sa survie. Ce lien se clarifie à l'aide des processus qui régissent la vie de la conscience à ses degrés les plus naturels. Si on trouve, comme nous venons de le voir, chez Hegel un certain nombre d'éléments permettant d'alimenter une réflexion au sujet de ce point difficilement saisissable où, même en l'absence de réflexivité, le motif devient mobile, l'objectif se fait subjectif, pour motiver le déclenchement de la violence, c'est notamment à la psychanalyse qu'il revient d'avoir systématisé ces éléments en processus.

Chapitre 4. Les apports de la psychanalyse à la systématisation de l'identitaire

Le déchaînement de la violence aveugle de notre temps, identitaire en particulier, peut, de manière générale, être appréhendé selon un double point de vue : endogène ou exogène à la façon dont l'agresseur se relie à son ennemi. La controverse des historiens qui éclata à la fin des années 1980 en Allemagne divisa les intellectuels allemands au sujet, notamment, de la façon dont pouvait être expliquée l'extrême violence des crimes du nazisme¹⁵⁸. Deux courants de pensée s'opposaient : d'une part, les défenseurs de la thèse intentionnaliste qui faisaient de la solution finale l'aboutissement d'un programme idéologique conçu de longue date et, d'autre part, les tenants de la thèse fonctionnaliste, dite aussi structuraliste, qui, sans minimiser la dimension idéologique, l'inscrivaient dans le paysage plus vaste des facteurs structurels et conjoncturels, internes et externes au régime, ayant mené à une graduelle radicalisation de la violence¹⁵⁹. Avec le développement des *Conflict Studies* au début des années 1990, le débat s'est progressivement élargi aux violences identitaires postérieures aux crimes du nazisme. D'un côté, la thèse essentialiste, dite aussi culturaliste ou raciste, défend qu'une telle violence ne peut être due qu'à des factions barbares hantées par des haines ancestrales. De l'autre, la thèse instrumentaliste fait de la violence le moyen rationnel de répondre à des enjeux sociaux, économiques ou politiques précis. Ainsi que l'explique Kora Andrieu, en essentialisant les identités – nationales, culturelles, ethniques ou religieuses –, sans autre considération pour le processus de leur formation, la thèse essentialiste se révèle tout aussi insuffisante que la thèse instrumentaliste qui ne tient compte d'aucun autre motif que la rationalité de la « superstructure »¹⁶⁰ sous-jacente aux dynamiques entre peuples. C'est qu'il est difficile de séparer la construction d'identités exclusives des conditions du milieu. Comme le suggère Norbert Elias : « Au lieu de penser à partir de l'individu pris isolément ou de déterminants sociaux extérieurs à l'individu, il faut partir de la diversité des hommes. Ce que nous appelons les contraintes sociales, ce sont des contraintes que beaucoup d'hommes, conformément à leur

¹⁵⁸ Précisons, et c'est important, que les catégories de l'explication et de la compréhension relèvent du registre de l'interprétation, tandis que la justification appartient à celui de l'argumentation. S'envisagent selon cette même distinction les notions de causes et de raisons. La difficulté de maintenir une claire distinction entre ces registres tient au fait que si notre analyse se situe sur le plan de l'interprétation, du point de vue des intéressés, c'est le registre de l'argumentation qui prévaut.

¹⁵⁹ Voir à ce sujet Rudolf AUGSTEIN (et al.), *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, Cerf, 1988.

¹⁶⁰ Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle*, Paris, Gallimard, 2012, pp. 426-439.

dépendance réciproque, exercent les uns sur les autres »¹⁶¹. Or, ces contraintes n'expliquent pas encore la façon à chaque fois particulière dont elles agissent sur les groupes en question. Il semble en effet qu'on ne puisse lier ces conditions contraignantes au passage à l'acte que si le sens de la violence à déployer résonne au plus profond de l'intériorité de l'agresseur comme une nécessité impérieuse, parfois d'ordre vital. C'est parce qu'elle prend pour objet une telle intériorité que la psychanalyse peut, à ce stade de nos réflexions, s'avérer pertinente.

Le rapprochement de notre propos avec la psychanalyse s'établit sur la base d'une analogie, une identité de rapports. Cette analogie se fonde sur la double dimension, plurielle et processuelle, de la reconnaissance chez Hegel. La dimension plurielle de la reconnaissance, et plus précisément l'articulation de l'amour et de la violence, indique la structure de ce chapitre. Conçu selon la tripartition du précédent, ce chapitre envisage successivement les couples d'opposés suivants : amour et destructivité chez Donald W. Winnicott, Éros et pulsion de mort chez Sigmund Freud, et instinct de vie et instinct de mort chez Melanie Klein¹⁶². La dimension processuelle de la reconnaissance sert d'axe thématique à ce chapitre. Elle est mobilisée au titre d'une traduction dans le langage de la psychanalyse de la succession régressive des figures de la violence qui composent le premier acte de la tragédie de la reconnaissance. Nous voyons dans l'amour tel que nous l'interprétons à partir de la deuxième *Philosophie de l'esprit* une figure qui peut tendanciellement être rapprochée de l'identification narcissique chez Freud ; dans la lutte à mort pour la reconnaissance, un jalon du développement de la conscience semblable à celui que constitue le conflit œdipien ; dans la lutte identitaire de domination, une violence qui se laisse interpréter à travers le phénomène freudien de narcissisme des petites différences ; et dans la forme fanatique de la violence identitaire, une destruction qui rappelle les mécanismes de la position schizoparanoïde décrite par Melanie Klein. Ce faisant, nous admettons que la psychanalyse peut contribuer à éclairer les motivations préréflexives de la violence identitaire que nous investiguons dans le cadre de ce chapitre. Principalement, elle permet de clarifier la question de la signification de la contrainte qui déclenche une telle violence, comme menace qui porte atteinte au narcissisme ou à la survie.

¹⁶¹ Norbert ELIAS, « Notes sur les juifs en tant que participants à une relation établis-marginaux », dans *Norbert Elias par lui-même*, traduit par Jean-Claude Capèle, Paris, Fayard, 1991, p. 172.

¹⁶² S'atteler à Jacques Lacan dans le cadre de ce travail est à la fois nécessaire et interdit. Nécessaire parce qu'aucun psychanalyste n'a parlé de Hegel comme l'a fait Jacques Lacan après avoir suivi au Collège de France les cours d'Alexandre Kojève sur la *Phénoménologie de l'esprit*. Interdit parce que la dyade Lacan/*Phénoménologie* est intouchable. La deuxième *Philosophie de l'esprit* à partir de laquelle nous avons reconstruit la tragédie de la reconnaissance n'étant pas la *Phénoménologie*, nous choisissons de ne pas faire intervenir les travaux de Jacques Lacan dans notre discussion. Nous resterons donc fidèles au langage de la pulsion, plutôt qu'à celui du désir.

Nous ne nous intéresserons, dans ce chapitre, ni à la validité logique des processus décrits par la psychanalyse, ni à la valeur herméneutique ou critique de la psychanalyse pour la philosophie, ni à la comparaison des systèmes de la psychanalyse et de la philosophie réflexive. À défaut d'une telle justification, nous admettons que le statut épistémique des apports de la psychanalyse à ce travail est seulement illustratif. Ne nous concerne ici que le point de vue de la psychanalyse sur les motivations préréflexives de la violence, dans la perspective d'une clarification de la catégorie analytique de l'identitaire.

1. Relation d'objet et destructivité à partir des travaux de Donald W. Winnicott

La première section de ce chapitre s'inscrit dans la continuité de la première section du chapitre précédent. Elle entend approfondir l'interprétation que fait Axel Honneth de l'amour chez Hegel, qu'il conçoit sous l'aspect d'une figure de la reconnaissance réciproque à partir d'un ancrage dans la tradition psychanalytique de la relation d'objet. En prenant appui sur l'articulation de l'amour et de la destructivité chez Donald W. Winnicott, nous justifierons la pertinence, pour notre propos, de traiter ce lien à partir de la théorie des pulsions.

1.1. L'amour comme figure de la reconnaissance chez Axel Honneth

Axel Honneth lie également, dans son potentiel intrinsèque plutôt que dans ses limites, la figure de l'amour de la deuxième *Philosophie de l'esprit* aussi bien principiellement que génétiquement à la lutte pour la reconnaissance. L'amour, comme reconnaissance de la « subjectivité vivante et désirante » des individus constitue, pour l'auteur, « une relation de reconnaissance réciproque, dans laquelle l'individualité naturelle des sujets trouve une première confirmation »¹⁶³. Cette confirmation confère au sujet « une confiance élémentaire en lui-même [qui] précède tant sur le plan moral que sur plan génétique toute autre forme de reconnaissance réciproque »¹⁶⁴. La satisfaction de la reconnaissance acquise dans l'amour devient par là le critère de la reconnaissance à rétablir dans la lutte, comme possibilité de se rapporter positivement à soi dans la réciprocité de la relation. Voyons cette articulation de plus près.

Pour Axel Honneth, le « moi du sujet se constitue en intériorisant progressivement un type de réaction sociale qui présente le caractère de la reconnaissance intersubjective »¹⁶⁵. Seule la

¹⁶³ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 50.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 131. Hegel décrivait la confiance à Francfort comme étant « l'identité de la personne, du vouloir, de l'idéal dans la diversité de la contingence » (*Premiers écrits*, p. 141/N. 385).

¹⁶⁵ Axel HONNETH, *Ce que social veut dire*, t. II, traduit par Pierre Rush, Paris, Gallimard, 2015, p. 236.

tradition psychanalytique de la relation d'objet, elle-même fondée sur l'indissociabilité des processus d'individuation et de socialisation, est à même de se laisser traduire dans des termes pertinents pour la théorie critique. Elle conçoit la formation de la vie psychique sous l'aspect d'un « processus conflictuel d'intériorisation des relations d'interaction » et les relations entre instances intrapsychiques « sur le même modèle communicationnel »¹⁶⁶. Au sein de celle-ci, les travaux de Donald W. Winnicott présentent l'intérêt majeur de faire dépendre la possibilité de se rapporter positivement à soi de l'approbation de l'entourage¹⁶⁷. Axel Honneth reproche à la tradition freudienne de n'avoir pas vu ce potentiel dialogique inhérent à la relation d'objet et qui permet de penser une « fluidification communicationnelle de l'identité personnelle »¹⁶⁸. Chez Freud, le rapport à l'objet est « une simple fonction dans le déploiement des pulsions libidinales », et l'évolution qui en résulte, une organisation « monologique »¹⁶⁹ du moi. La pulsion chez Freud a son origine à l'intérieur de l'appareil psychique. Elle a pour source un état somatique d'excitation qui exerce une poussée, poussée qui a pour but de se satisfaire en investissant un objet, investissement qui permet en retour l'inscription psychique de cet objet. Dans la théorie de la relation d'objet, au contraire, les notions de source et de but s'effacent au profit de celle de relation, à comprendre comme « interrelation, [...] non seulement de la façon dont le sujet constitue ses objets, mais aussi de la façon dont ceux-ci modèlent son activité »¹⁷⁰. Sujet et objet sont donc conçus dans leur historicité et leur interdépendance dans la construction

¹⁶⁶ Axel HONNETH, *La société du mépris*, traduit par Olivier Voirol, Pierre Rush et Alexandre Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2008, p. 332. Il y a, pour l'auteur, au moins deux raisons d'intégrer les apports de la psychanalyse à la théorie critique. D'une part, « sur le plan normatif, une théorie critique de la société requiert une conception réaliste de la personne humaine [...] qui doit aussi être capable de faire une place appropriée aux forces de liaison inconscientes, non rationnelles, du sujet », forces qu'une « psychologie morale ouverte aux apports de la psychanalyse » serait principiellement en mesure d'informer (Axel HONNETH, *Un monde de déchirements*, traduit par Pierre Rusch et Olivier Voirol, Paris, La Découverte, 2013, p. 233). D'autre part, « sur le plan explicatif [...], [la psychanalyse] semble mieux à même de rendre compte des motifs de la conduite humaine qui échappent à la réflexion » et qui relèvent des « mouvements pulsionnels ou des besoins de liaison inconscients » (*ibidem*).

¹⁶⁷ Axel HONNETH, « La philosophie de la reconnaissance : une critique sociale », *loc. cit.*, pp. 92-93. Et de poursuivre : « Ce n'est que plus tard que j'ai constaté qu'on trouve déjà l'ébauche d'une telle entreprise chez Freud [...] dans son texte "Inhibition, symptôme et angoisse". On y trouve [...] mis à jour [...] le rapport psychique entre l'individu et la société par le concept de l'"angoisse sociale", qui doit signifier que, en écho à l'angoisse primo-infantile de la perte de l'objet de référence aimé, nous craignons toute notre vie d'être abandonnés par notre entourage et d'être privés de l'approbation reconnaissante par autrui [...] » (*ibid.*, p. 93).

¹⁶⁸ Axel HONNETH, *La société du mépris*, *op. cit.*, p. 331. Il convient de mentionner que, selon Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, à partir de la seconde topique freudienne, exposée dans *Le moi et le ça* (1923), « les instances de la personne ne sont plus décrites en termes de systèmes où s'inscrivent des images, des souvenirs, des "contenus" psychiques, mais comme les reliquats, sous différents modes, des relations d'objet » (Jean LAPLANCHE et Jean-Bertrand PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 2016, p. 189). Sous cet aspect, l'affirmation selon laquelle la thématique de la reconnaissance de la reconnaissance que permet la théorie de la relation d'objet serait incompatible avec les travaux de Freud peut être relativisée.

¹⁶⁹ Axel HONNETH, *Un monde de déchirements*, *op. cit.*, p. 235.

¹⁷⁰ Jean LAPLANCHE et Jean-Bertrand PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 405.

de l'identité. Les pulsions peuvent de ce fait, indique Donald W. Winnicott, avoir des origines « aussi externes qu'un grondement de tonnerre ou une claque »¹⁷¹.

Axel Honneth prend pour modèle de l'amour dans la deuxième *Philosophie de l'esprit* l'« être-soi-même dans un étranger »¹⁷² qui définit cette figure dans le *Système de la vie éthique*. Si l'amour constitue une figure de la reconnaissance réciproque, c'est en ce sens qu'il donne à voir « un équilibre précaire entre autonomie et dépendance »¹⁷³. Axel Honneth se réfère aux travaux de Donald W. Winnicott pour montrer comment cet équilibre se construit, en partant de la « dépendance absolue »¹⁷⁴ qui caractérise dans sa première forme la relation symbiotique entre l'enfant et la mère, à travers un processus de différenciation qui fait intervenir à la fois l'introjection de la symbiose primitive et la destruction du bon objet.

L'introjection du bon objet – la mère « suffisamment bonne (*good enough*) » – et des bonnes relations à cet objet confèrent à l'enfant une « confiance [...] dans le présent et dans l'avenir »¹⁷⁵, une « continuité de l'existence »¹⁷⁶. C'est par cette introjection qu'il acquiert la « capacité d'être seul » : qu'il peut, tout en étant seul, se passer de la mère ou du symbole maternel. Le narcissisme primaire est donc d'emblée inséparable de la réponse de l'objet. Quant à la « capacité d'être vraiment seul », elle dépend de l'introjection graduelle de l'environnement qui sert de support au sujet de sorte que, dans toute solitude, « il y a toujours quelqu'un de présent, quelqu'un qui, en fin de compte et inconsciemment, est assimilé à la mère »¹⁷⁷.

La destructivité confère à l'enfant le sentiment d'une existence indépendante. D'après Donald W. Winnicott, « [l]a vie de l'homme est essentiellement fondée sur deux éléments :

¹⁷¹ Donald W. WINNICOTT, « Distorsion du moi en fonction du vrai et du faux "self" », dans *Processus de maturation chez l'enfant*, traduit par Jeannine Kalmanovitch, Paris, Payot, 1974, p. 117.

¹⁷² *Système de la vie éthique*, p. 121 / p. 12. Cette figure – développée dans le chapitre 2.1.3.3 « Nature et esprit » – ne nous semble pas appropriée à la deuxième *Philosophie de l'esprit*. En 1805-1806, l'autre dans l'amour est d'emblée reconnu comme étant en soi le même, et son altérité, l'aspect sous lequel il est un étranger, reste en dehors de l'amour. La différence entre ces deux conceptions de l'amour est ultimement liée aux ontologies qui sous-tendent ces deux textes. Dans le *Système de la vie éthique*, l'égalité précède la différence, de sorte que l'accent est placé sur l'identité encore incomplète de l'amour dans le parcours qui mène à l'égalité absolue de l'intuition et du concept. Dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, la différence précède la conscience de l'identité, de sorte que l'emphase est mise sur le fait que l'amour constitue une première figure de la reconnaissance de soi dans l'autre, une première figure de l'identité, en dépit de la différence.

¹⁷³ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 117.

¹⁷⁴ Donald W. WINNICOTT, « Dépendance et indépendance dans le développement de l'individu », dans *Processus de maturation chez l'enfant*, op. cit., p. 45.

¹⁷⁵ Donald W. WINNICOTT, *La capacité d'être seul*, traduit par Jeannine Kalmanovitch, Paris, Payot & Rivages, 2015, p. 53.

¹⁷⁶ Donald W. WINNICOTT, « Intégration du moi au cours du développement de l'enfant », dans *Processus de maturation chez l'enfant*, op. cit., p. 15.

¹⁷⁷ Donald W. WINNICOTT, *La capacité d'être seul*, op. cit., p. 65.

l'amour et la haine », toujours déjà présents chez le nourrisson « dans toute leur intensité »¹⁷⁸ et sous une forme d'abord indifférenciée. L'agressivité ou la destructivité relève, au départ, aussi bien de l'amour que de la haine, en ce sens qu'elle « fait à l'origine partie de l'appétit ou de quelque autre forme d'amour instinctuel »¹⁷⁹. Autrement dit, « l'intention destructrice [est] contenue dans l'amour primitif »¹⁸⁰. Afin que le sujet accède à « la reconnaissance de [l'objet introjecté] comme d'une entité de plein droit »¹⁸¹, cet objet doit être détruit. La destructivité est intimement liée à l'amour : « Puisque je t'aime, je te détruis tout le temps dans mon fantasme (inconscient) ». Objectale mais non-intentionnelle, la destructivité confère au sujet le sentiment d'exister en tant qu'elle est ce par quoi il fait l'épreuve de sa toute-puissance. Mais la destructivité est aussi ce processus par lequel cette omnipotence se nie elle-même pour faire exister l'objet : « la destruction joue son rôle en fabriquant la réalité, en plaçant l'objet en dehors du soi »¹⁸². Par là, la « destruction devient la toile de fond inconsciente de l'amour d'un objet réel »¹⁸³. Le lien de reconnaissance entre le bébé et sa mère n'est pensable qu'à la double condition de la destruction fantasmée de l'objet et de sa survie – survivre signifiant ici « ne pas appliquer de représailles »¹⁸⁴. Dans la survivance de l'objet, le sujet découvre l'ineffectivité de son fantasme de destruction et peut désormais « utiliser » cet objet comme support de son propre développement. La différenciation qui résulte de la destructivité est la condition de l'intégration du sujet, elle-même condition de la reconnaissance :

« L'intégration est étroitement liée à la fonction de maintien (“holding”) exercée par l'environnement. Une intégration réussie est l'unité. Tout d'abord, vient le “Je”, ce qui inclut que “tout ce qui est autre n'est pas moi”. Puis vient le “Je suis, j'existe, j'accumule des expériences vécues, je m'enrichis, j'ai une interaction d'introspection et de projection avec le non-moi, le vrai monde de la réalité partagée”. Et nous pouvons ajouter à cela : “Quelqu'un d'autre voit ou comprend que j'existe”, et aussi : “J'ai, ce qui est nécessaire, la preuve en retour (tel un visage vu dans un miroir) que j'ai été reconnu comme un être vivant”. »¹⁸⁵

¹⁷⁸ Donald W. WINNICOTT, *Agressivité, culpabilité et réparation*, traduit par Madeleine Michelin et Lynn Rosaz, Paris, Payot & Rivages, 1994, p. 13 et 14.

¹⁷⁹ Donald W. WINNICOTT, « L'agressivité », dans *L'enfant et le monde extérieur*, traduit par Annette Stronck-Robert, Paris, Payot & Rivages, 2001, p. 161.

¹⁸⁰ Donald W. WINNICOTT, « Agressivité, culpabilité et réparation », dans *Conversations ordinaires*, traduit par Brigitte Bost, Paris, Gallimard, 1988, p. 121. L'agressivité sera mise au service de la haine quand le sujet, suffisamment intégré, fera face à un objet lui-même total. Axel Honneth reconnaît en cet aspect de la tradition de la relation d'objet un autre apport important pour la théorie critique qui tient à ceci qu'elle fait de la « négativité dynamique » intrinsèque au développement du sujet non pas « un don de notre nature pulsionnelle, mais [...] le résultat inévitable de notre socialisation » (Axel HONNETH, *Un monde de déchirements*, *op. cit.*, p. 238).

¹⁸¹ Donald W. WINNICOTT, *Jeu et réalité*, traduit par Claude Monod et Jean-Bertrand Pontalis, Paris, Gallimard, 1975, p. 125.

¹⁸² *Ibid.*, p. 126. À l'inverse de l'idée généralement admise, par Freud entre autres, selon laquelle « le principe de réalité incite l'individu à la colère et à une destructivité réactionnelle » (*ibidem*).

¹⁸³ *Ibid.*, p. 131.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 130.

¹⁸⁵ Donald W. WINNICOTT, « Intégration du moi au cours du développement de l'enfant », *loc. cit.*, p. 16.

Les développements de Donald W. Winnicott concernant la relation primaire ont une incidence sur la façon dont Axel Honneth conçoit aussi bien la relation amoureuse que le statut de l'amour dans le parcours de la reconnaissance. D'une part, Axel Honneth suggère que les relations d'amour sont « mues par le souvenir inconscient de cette expérience de fusion originelle » et que le sujet reste, sa vie durant, habité par « le désir secret de fusionner avec une autre personne »¹⁸⁶. Un tel désir ne devient amour que quand est faite l'expérience de l'indépendance de l'autre. L'amour, comme figure de la reconnaissance, se laisse ainsi saisir comme un « arc de tension communicationnel, qui relie continuellement l'expérience de la capacité d'être seul à celle de la fusion avec autrui »¹⁸⁷. D'autre part, Axel Honneth soutient que toute demande de reconnaissance s'enracine dans la structure intersubjective de l'identité qui, elle-même, résulte de l'intériorisation de l'intersubjectivité primaire. Non seulement, « l'expérience intersubjective de l'amour » offre à l'individu la « sécurité émotionnelle » qui lui permettra de développer les « autres attitudes de respect de soi »¹⁸⁸. Mais en outre, les revendications concernant l'accès à ces attitudes seront conçues sur le mode de la réciprocité qui caractérise cette première forme de reconnaissance mutuelle¹⁸⁹.

1.2. Théorie de la relation d'objet et théorie des pulsions

Dans la mesure où elle fait de l'approbation de l'objet ce lien qui consolide à la fois la confiance en soi et l'individuation du sujet, la théorie de la relation d'objet ancre la problématique de la reconnaissance dans la construction du sujet mieux que ne le fait la théorie des pulsions. En revanche, comme l'observe Bernard Golse, « la théorie des pulsions rend mieux compte de l'émergence de la violence que la théorie de l'attachement »¹⁹⁰. En effet, dans la théorie de la relation d'objet de Donald W. Winnicott, la destructivité a sa source aussi bien

¹⁸⁶ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 128.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 129.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 131.

¹⁸⁹ Il convient de remarquer que chez Donald W. Winnicott, la symbiose primitive, toute réciproque qu'elle soit, est fondamentalement asymétrique. Certes, le lien entre la mère et l'enfant est une identification à double sens. Mais précisément, « [d]u point de vue du bébé, il n'y a rien d'autre que le bébé et, au début, la mère fait donc partie du bébé », tandis que l'identification de la mère à l'enfant sert à « répondre à ses besoins fondamentaux » (Donald W. WINNICOTT, *Le bébé et sa mère*, traduit par Madeleine Michelin et Lynn Rosaz, Paris, Payot & Rivages, 1992, p. 29 et 59). À travers cet exemple, parmi d'autres, Marco Angella suggère que l'idéalisation dialogique de la relation primaire à laquelle procède Axel Honneth est non seulement « incompatible » avec la psychanalyse, mais en outre, que l'imposition de cette prémisse au processus primaire réduit le « potentiel critique que la psychanalyse pourrait mettre à disposition de la théorie critique » (Marco ANGELLA, « L'individuation par la socialisation », *Consecutio Temporum, Rivista critica della postmodernità*, n° 3, 2012, p. 102 et 110).

¹⁹⁰ Bernard GOLSE, « Agressivité, haine et destructivité : les racines de la violence », dans Olivier HALFON (et al.) (dir.), *Sens et non-sens de la violence*, Paris, PUF, 2002, p. 42.

que la promesse de son dépassement dans la relation primaire. Or, c'est précisément quand elle n'est plus contenue par cette relation que la destructivité devient réelle.

L'absence de caractère suffisamment bon de l'environnement, du fait d'un défaut ou d'un excès de présence de l'objet, peut se traduire par un « sentiment d'inexistence » qui est « en deçà du manque de l'autre »¹⁹¹ et générer des angoisses de morcellement. Pour Claude Balier, ce revers de la « relation d'objet impitoyable » a des conséquences dramatiques. Si l'objet ne prend pas sa place d'objet, le sujet ne peut lui-même se constituer en sujet et le processus de symbolisation primaire est entravé : la « carence narcissique » rend impossible de « réguler les mouvements pulsionnels de façon à créer d'authentiques relations d'objet »¹⁹². Étant donné que le sujet ne peut rester en lien simultanément avec l'objet et avec lui-même, deux issues s'offrent à lui. Soit il entreprend de se détruire pour ne pas être détruit, il se sacrifie pour malgré tout tenter un attachement à l'objet. C'est toujours l'amour qui est ici visé : « Paradoxe ultime que celui d'un amour qui ne pourrait trouver de voie d'expression que dans le meurtre activement perpétré de soi, de sa subjectivité ou de son être même »¹⁹³. Soit il détruit l'objet pour se sauver lui-même. Le manque d'objet primaire se reformule alors comme un « manque vital » qui s'accompagne d'un « besoin impérieux censé être satisfait par un objet imprécis »¹⁹⁴. Dans le passage à l'acte sur un « objet sacrificiel », le sujet conquiert dans la destructivité réelle une illusion d'existence. Cette destructivité est pour André Green le corollaire « d'une situation d'indistinction soi/autrui où une indifférenciation préside à la violence meurtrière exercée sur autrui (un autrui qui n'en est pas encore un) et [atteint] en même temps le moi (qui n'en est pas encore un non plus à ce stade). S'en dégage une matrice fondamentale : anéantissement (menace d') – toute puissance (vécue). Être Rien ou Tout ; ou les deux à la fois »¹⁹⁵.

À ce niveau réel, la destructivité s'interprète comme un manque vital de la relation primaire. Mais elle n'est ce manque que pour un tiers. En l'absence de relation, la pulsion ne peut plus fluidifier le rapport à l'objet et se retourne contre l'un ou l'autre de ses membres. Parce que le destin de la destructivité qui appartient à la théorie de la relation d'objet est pulsionnel, l'approche de la violence à partir de la théorie des pulsions semble mieux convenir à notre propos. C'est que la question que nous posons, en voulant approfondir la dialectique de l'amour

¹⁹¹ Catherine AUDIBERT, « Préface », Donald W. WINNICOTT, *La capacité d'être seul*, op. cit., p. 23. Le caractère vindicatif de l'objet peut même conduire le soi à se constituer une personnalité en « faux-self », comme « défense contre ce qui est impensable : l'exploitation du vrai self qui aboutirait à son anéantissement » (*ibid.*, p. 18).

¹⁹² Claude BALIER, « Une psychanalyse des agirs », dans Claude BALIER (dir.), *La violence en abyme. Essai de psychocriminologie*, Paris, PUF, 2005, p. 72.

¹⁹³ Martine EDROSA, « Aux confins de l'originaire, sur l'autel des sacrifices », dans *ibid.*, p. 227.

¹⁹⁴ Claude BALIER, « Retour aux sources », dans *ibid.*, p. 133.

¹⁹⁵ André GREEN, « Préface », dans *ibid.*, p. xiii.

et de la violence dans le langage de la psychanalyse, est aussi celle d'une violence qui, comme à l'état de nature hégélien, s'enracine non pas dans la relation mais dans son absence. Une absence qui n'est pas vécue comme manque même si, d'un point de vue spéculatif, elle l'est.

2. Éros et violence dans la tradition freudienne

Dans la deuxième section de ce chapitre, nous aborderons la traduction psychanalytique de l'articulation de l'amour et de la violence chez Hegel dans la tradition freudienne selon un double point de vue : pulsionnel d'abord, relationnel ensuite.

2.1. La théorie des pulsions

Contrairement à Donald W. Winnicott qui envisage dans un « premier temps théorique » l'amour et la destructivité selon une « indistinction fonctionnelle »¹⁹⁶ qu'il nomme aussi « amour-lutte »¹⁹⁷, Freud soutient la thèse d'un dualisme pulsionnel dont l'intrication marque la réussite du processus d'intégration du sujet. Dans *Pour introduire le narcissisme* (1914), il distingue les pulsions sexuelles des pulsions d'autoconservation ou de moi. Tandis que les premières visent les objets, les secondes refluent des objets vers le moi. Dans *Pulsions et destins des pulsions* (1915), il établit qu'à travers la distinction plaisir-déplaisir, « les pulsions du moi et les pulsions sexuelles peuvent facilement se retrouver dans une opposition répliquant celle de l'amour et de la haine »¹⁹⁸. L'amour et la haine « ont des origines différentes » : parce que l'objet naît dans la haine, « la haine est plus ancienne que l'amour »¹⁹⁹. La haine découle du « rejet initial que le moi narcissique oppose au monde » quand le monde se différencie de lui, et est donc liée au « combat mené par le moi pour se conserver et s'affirmer »²⁰⁰. L'amour et la haine ne deviennent indissociables l'un de l'autre qu'avec « la mise en place de l'organisation génitale »²⁰¹, de sorte qu'il devient impossible d'aimer sans haïr et inversement²⁰².

¹⁹⁶ Wilfrid REID, « Freud, Winnicott : les pulsions de destruction ou le goût des passerelles », *Revue française de psychanalyse*, vol. 66, n° 4, 2002, p. 1159.

¹⁹⁷ Donald W. WINNICOTT, « L'usage d'un objet dans le contexte de *Moïse et le monothéisme* », dans *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, traduit par Michel Gribinski et Jeannine Kalmanovitch, Paris, Gallimard, 1989, p. 261.

¹⁹⁸ Sigmund FREUD, *Pulsions et destins des pulsions*, traduit par Olivier Mannoni, Paris, Payot & Rivages, 2012, pp. 101-102. Il ne s'agit que d'une « réplique » puisque les « relations d'amour et de haine » sont « réservées à la relation du moi, dans sa globalité, avec les objets » (*ibid.*, pp. 97-98), non à la relation des pulsions avec eux.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 101.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 99.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 101.

²⁰² De ce fait, précise Paul-Laurent Assoun, prôner « l'Agapè ou "l'amour du prochain" », l'amour pur de toute haine, signifie alors « récuser l'amour de toute objectalité » (Paul-Laurent ASSOUN, « La prédiction freudienne »,

Dans *Au-delà du principe de plaisir* (1920), les pulsions sexuelles et pulsions de moi sont rassemblées dans la pulsion de vie – elles ont en partage la libido qui, à partir de son réservoir dans le moi, se dirige vers les objets et en revient –, tandis que l’autoconservation devient le ressort de la pulsion de mort. La pulsion de mort émerge de la découverte de ce que le principe de plaisir, qui pourtant « règle automatiquement l’écoulement des processus psychiques »²⁰³, serait lui-même limité face à la compulsion de répétition. La compulsion de répétition traduit ce « fait d’expérience » selon lequel « tout être vivant meurt, fait retour à l’anorganique, pour des raisons internes [...] : le but de toute vie est la mort et, en remontant en arrière, le non-vivant était là avant le vivant »²⁰⁴. À l’opposé de la pulsion de mort, cette tendance à l’autoconservation du moi qui s’exprime dans la régression vers l’inanimé, la pulsion de vie « coïnciderait avec l’Éros des poètes et des philosophes qui maintient la cohésion de tout ce qui vit »²⁰⁵. Et pourtant, « [l]’amour d’objet lui-même nous montre une seconde polarité de ce genre, celle de l’amour (tendresse) et de la haine (agressivité). Si seulement nous parvenions à mettre en relation ces deux polarités, à ramener l’une à l’autre ! »²⁰⁶

Cette relation est déployée dans *Le moi et le ça* (1923)²⁰⁷. Pulsions de vie et pulsions de mort sont ici réunies en tant qu’elles sont conservatrices : toutes deux « tendent à la restauration d’un état qui a été perturbé par l’apparition de la vie »²⁰⁸. Elles relèvent de la libido et leur liaison est associée à l’Éros. La polarité oppose désormais la liaison des pulsions sexuelles et leur déliaison. Si l’Éros ne manque pas de représentance, on trouve « dans la pulsion de destruction,

dans A. Willy SZAFRAN et Adolphe NYSENHOLC (dir.), *Freud à l’aube du XXIe siècle*, Paris, L’esprit du temps, 2004, p. 21).

²⁰³ Sigmund FREUD, « Au-delà du principe de plaisir », dans *Essais de psychanalyse*, traduit par André Bourguignon, Janine Altounian (et al.), Paris, Payot & Rivages, 2002, p. 49.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 91.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 109.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 113.

²⁰⁷ Dans *Le moi et le ça*, Freud achève de remplacer la première topique, divisée en inconscient, préconscient et conscient, par la deuxième, divisée en ça, moi et surmoi. « À l’origine tout était ça » (Sigmund FREUD, *Abrégé de psychanalyse*, traduit par Anne Berman, Paris, PUF, 2016, p. 26). Le ça est lieu de l’énergie psychique. Ses contenus sont inconscients, innés et héréditaires d’une part, acquis et refoulés de l’autre. Le moi est une partie du ça qui s’est différenciée sous l’influence de la relation aux objets. Il « résulte de la sédimentation des investissements d’objet abandonnés, [...] [et] contient l’histoire de ce choix d’objets » (Sigmund FREUD, « Le moi et le ça », dans *Essais de psychanalyse, op. cit.*, p. 269). Tandis que le ça est régi par le principe de plaisir et correspond à l’inconscient, le moi est confronté au principe de réalité et est à la fois inconscient et conscient. Il a pour fonction de gérer les tensions entre les exigences du ça et les nécessités de sa propre organisation. Le surmoi, en grande partie inconscient, est « le précipité des premiers investissements d’objet du ça, l’héritier du complexe d’Édipe » (Sigmund Freud, *La question de l’analyse profane*, traduit par Janine Altounian (et al.), Paris, PUF, 2012, p. 48). Il émerge d’une différenciation du moi et constitue le lieu des prescriptions et interdits qui le contraignent. Ça et surmoi « représentent le rôle du passé, le ça celui de l’hérédité, le surmoi, celui de la tradition, tandis que le moi, lui, est surtout déterminé par ce qu’il a lui-même vécu, c’est-à-dire par l’accidentel et l’actuel » (Sigmund FREUD, *Abrégé de psychanalyse, op. cit.*, p. 6). Est en outre postulé un idéal du moi comme modèle que le moi se donne à lui-même, reliquat du moi tout-puissant de la prime enfance.

²⁰⁸ Sigmund FREUD, « Le moi et le ça », *loc. cit.*, p. 282.

à laquelle la haine indique la voie, un représentant de cette pulsion de mort difficile à saisir »²⁰⁹. La pulsion de destruction est le nom que prend la pulsion de mort quand elle se délie de la libido et se tourne vers l'extérieur. À l'opposé de la liaison des pulsions sexuelles que soutient la notion d'ambivalence, la déliaison constitue une régression. Bien souvent, cependant, « la pulsion de destruction est [...] mise au service de l'Éros à des fins de décharge »²¹⁰.

L'*Abrégé de psychanalyse* (1938) établit la distinction entre « l'Éros et la pulsion de destruction » sur la base de leur finalité : tandis que le « but de l'Éros est d'établir de toujours plus grandes unités, donc de conserver : c'est la liaison », la pulsion de destruction a pour but de « briser les rapports, donc de détruire les choses »²¹¹. Depuis *Pourquoi la guerre ?* (1932), la possibilité d'une déliaison entre les pulsions de vie et de mort est relativisée. La vie, en effet, découle de leur action conjuguée et « il semble qu'il n'arrive guère qu'un instinct de l'une des deux catégories puisse s'affirmer isolément »²¹². La destructivité est de ce fait pensée en lien avec la conservation : quand « l'instinct de mort devient pulsion de destruction par le fait qu'il s'exteriorise », c'est que « l'être animé protège pour ainsi dire sa propre existence en détruisant l'élément étranger »²¹³. L'extériorisation de la pulsion de mort est même « indispensable » à sa conservation en tant qu'elle évite que « des charges considérables de la pulsion d'agression se fixent à l'intérieur du moi et y agissent sur le mode autodestructeur »²¹⁴. Même tournée vers l'extérieur, donc, « la pulsion de mort est mise au service des intentions de l'Éros »²¹⁵. Inversement, la « restriction pulsionnelle »²¹⁶ qui consiste à retourner sur soi cette agressivité est ce qui définit le processus civilisationnel. La civilisation détourne les pulsions sexuelles quant à leur but, produisant par là des liens qui rassemblent les hommes dans des ensembles de

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 284.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 283.

²¹¹ Sigmund FREUD, *Abrégé de psychanalyse*, *op. cit.*, p. 8. Freud ajoute que « [p]our désigner l'énergie de la pulsion de destruction nous ne disposons pas d'un terme analogue à celui de "libido" » (*ibid.*, p. 9).

²¹² Sigmund FREUD et Albert EINSTEIN, *Pourquoi la guerre ?*, traduit par Blaise Briod, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 54. On lit dans *Le moi et le ça* que le sadisme, non pas la « composante sadique de la pulsion sexuelle », mais le sadisme « devenu indépendant sous forme de perversion » (Sigmund FREUD, « Le moi et le ça », *loc. cit.*, p. 283), est la figure de la déliaison pulsionnelle. Puisque désormais, par hypothèse, « toutes les motions pulsionnelles que nous pouvons étudier consistent en de tels mélanges ou alliages des deux sortes de pulsions », le masochisme et le sadisme seront traités comme « deux excellents exemples du mélange des deux sortes de pulsions, de l'Éros avec l'agressivité » (Sigmund FREUD, « Angoisse et vie pulsionnelle », dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, traduit par Rose-Marie Zeitlin, Paris, Gallimard, 1984, p. 141).

²¹³ Sigmund FREUD et Albert EINSTEIN, *Pourquoi la guerre ?*, *op. cit.*, pp. 57-58.

²¹⁴ Sigmund FREUD, *Abrégé de psychanalyse*, *op. cit.*, p. 9.

²¹⁵ Sigmund FREUD, « Angoisse et vie pulsionnelle », *loc. cit.*, p. 145.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 149. Dans *Pourquoi la guerre*, Freud dira que les deux transformations psychiques les plus importantes qui accompagnent le processus de civilisation sont « l'affermissement de l'intellect, qui tend à maîtriser la vie instinctive, et la réversion intérieure du penchant agressif, avec toutes ses conséquences favorables et dangereuses » (Sigmund FREUD et Albert EINSTEIN, *Pourquoi la guerre ?*, *op. cit.*, p. 64).

plus en plus grands, mais également ce « malaise » qui résulte d'une énergie qui ne peut que faire retour sur soi. La guerre devient alors le seul moyen de décharger cet excédent.

2.2. *Identification et violence*

Après avoir exposé le rapport de l'Éros à son négatif d'un point de vue pulsionnel, nous appréhenderons ce même rapport sous un angle relationnel en le déroulant selon un axe développemental. À ce niveau, Éros est le nom d'une conception élargie de l'amour qui fait de la libido l'ancrage de toutes les manifestations affectives. Il rassemble en une synthèse l'amour des poètes, des philosophes et des chrétiens, ôtant à l'amour sexuel ses limitations intrinsèques²¹⁷. L'Éros peut lui-même se montrer violent dans la fusion qui caractérise la relation amoureuse, dans le rejet du tiers au seuil de l'Œdipe, et dans l'exclusion de l'altérité à ce niveau collectif où se déploie le narcissisme des petites différences.

2.2.1. Identification et narcissisme

Dans *Psychologie des foules et analyse du moi* (1921), Freud fait de l'identification l'« expression première d'un lien affectif à une autre personne »²¹⁸, le vecteur de l'Éros. De manière générale, « l'identification aspire à rendre le moi propre semblable à l'autre pris comme “modèle” »²¹⁹. On lit dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* qu'en assimilant un aspect de l'autre, le sujet « se transforme, totalement ou partiellement, sur le modèle de celui-ci »²²⁰. En tant qu'elle étaye l'identité, participe de sa formation, l'identification est « l'opération par laquelle le sujet humain se constitue »²²¹. L'identité personnelle n'est autre que le résultat de l'intégration dans le sujet du jeu d'identifications qui jalonne son développement²²².

²¹⁷ « L'“Éros” du philosophe Platon coïncide parfaitement, dans son origine, ses réalisations et son rapport à l'amour entre les sexes, avec l'énergie amoureuse, la libido de la psychanalyse, [...] et lorsque l'apôtre Paul dans la célèbre épître aux Corinthiens glorifie l'amour par-dessus toute chose, il l'a certainement compris dans le même sens “élargi” » (Sigmund FREUD, « Psychologie des foules et analyse du moi », dans *Essais de psychanalyse*, op. cit., pp. 167-168).

²¹⁸ *Ibid.*, p. 187.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 189.

²²⁰ Jean LAPLANCHE et Jean-Bertrand PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., p. 187. Les auteurs précisent que « [d]un point de vue purement conceptuel, on peut dire que l'identification se fait à des objets : personne (“assimilation du moi à un moi étranger”), ou trait d'une personne, objets partiels, tandis que l'intériorisation est celle d'une relation intersubjective » (*ibid.*, p. 190).

²²¹ *Ibid.*, p. 188.

²²² L'autre étant nécessaire à la constitution du sujet, l'identification constitue, pour Soraya Nour, « la démonstration “génétique” de l'antériorité de la reconnaissance sur la connaissance » (Soraya NOUR, « L'intégration par reconnaissance de l'identité : l'héritage freudien », dans Christian LAZZERI et Soraya NOUR (dir.), *Reconnaissance, identité et intégration sociale*, op. cit., pp. 203-204). En tant que telle, la thématique de l'identification est celle par laquelle les travaux de Freud peuvent se lier à ceux d'Axel Honneth.

Freud distingue l'identification primaire de l'identification secondaire. La première précède tout investissement d'objet, en ce sens que l'objet n'est pas encore posé comme indépendant. Elle caractérise la relation symbiotique à la mère et s'effectue sur le modèle de l'incorporation orale²²³. L'identification secondaire suppose quant à elle l'existence d'un objet et se formule analytiquement sur le mode de la relation à l'objet. Le traitement du narcissisme colle à cette distinction. Le narcissisme primaire, caractérisé par l'indifférenciation primitive du sujet et de l'objet, désigne cet état précoce où l'enfant investit sa libido sur lui-même, « se prend lui-même comme objet d'amour avant de choisir des objets extérieurs »²²⁴. Au niveau primaire, l'identification et le narcissisme permettent « l'apparition simultanée d'une première ébauche de moi et son investissement par la libido »²²⁵. Le narcissisme secondaire se caractérise par le reflux de la libido vers le moi à partir de l'objet investi. À ce niveau, l'identification est mise au service d'un narcissisme nostalgique de la symbiose primitive. L'identification secondaire peut être narcissique ou hystérique. Dans *Deuil et mélancolie* (1917), Freud définit l'identification narcissique comme étant ce « substitut de l'investissement d'amour » par lequel le sujet s'identifie à l'objet perdu. Elle correspond à une « régression à partir d'un type de choix d'objet, jusqu'au narcissisme originaire », régression à travers laquelle le moi cherche à nouveau à « s'incorporer cet objet [...] par le moyen de la dévoration »²²⁶. Dans l'identification hystérique, le sujet s'identifie à un objet qui ne fait que représenter l'objet de son désir.

L'identification n'est pas sans lien avec le thème de la reconnaissance²²⁷. La première occurrence du terme surgit en 1901 dans *Psychopathologie de la vie quotidienne*. Il y est question de la « fausse reconnaissance » (en français dans le texte) que Freud rapproche d'une « illusion de la mémoire » comme effet du refoulement. La notion d'*Erkennung* apparaît en 1905 dans *Le mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient*. La reconnaissance y traduit l'acte de retrouver ce qui est déjà connu à travers une seconde rencontre avec l'objet. Dans *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), c'est l'Éros du mythe platonicien qui est abordé sur

²²³ « Aux toutes premières origines, à la phase orale primitive de l'individu, investissement d'objet et identification ne peuvent guère être distingués l'un de l'autre » (Sigmund FREUD, « Le moi et le ça », *loc. cit.*, p. 268).

²²⁴ Jean LAPLANCHE et Jean-Bertrand PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse, op. cit.*, p. 264.

²²⁵ *Ibid.*, p. 265. Tandis que dans sa première théorie de l'appareil psychique, Freud fait du narcissisme primaire « l'image que le sujet acquiert de lui-même sur le modèle d'autrui et qui est précisément le moi » (*ibid.*, p. 262), dans la deuxième, il oppose un état anobjectal caractérisé par la toute-puissance de la pensée à la relation à l'objet. Pour comprendre comment, à partir de l'unité qui caractérise le stade primaire, le retour sur soi de la libido est possible, il faut admettre un minimum d'objectalité, d'écart à soi, une « référence à une image de soi, à une relation spéculaire » (*ibid.*, p. 265). Cette réflexivité première sera thématifiée par Jacques Lacan dans le stade du miroir.

²²⁶ Sigmund FREUD, « Deuil et mélancolie », dans *Métopsychoanalyse*, traduit par Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Paris, Gallimard, 1986 pp. 156-157.

²²⁷ Voir, au sujet de la reconnaissance chez Freud, l'article de René KAËS, « Reconnaissance et méconnaissance dans les liens intersubjectifs. Une introduction », *Le Divan familial*, n° 20, vol 1, 2008, pp. 29-46.

le mode de la reconnaissance de l'objet perdu retrouvé : « [l]a plus belle illustration de la théorie populaire de la pulsion sexuelle est celle de la fable poétique de la séparation de l'être humain en deux moitiés – homme et femme – qui aspirent à s'unir à nouveau dans l'amour »²²⁸. Quand Freud décrit l'amour des amants en termes d'identification narcissique, quelque chose de cette reconnaissance demeure. On lit ainsi dans *Psychologie des foules et analyse du moi* que dans la relation amoureuse, « l'objet est traité comme le moi propre » en tant qu'il « sert à remplacer un idéal du moi propre, non atteint », le détour par cet objet permettant de « satisfaire [le] narcissisme »²²⁹. L'amour serait alors cette réunification à partir d'une scission ontologique aussi dramatique que nécessaire entre le moi et son idéal, une réunification rassurant le sujet sur sa propre identité, en tant qu'elle permet une identification à soi à travers l'autre.

Dans la relation amoureuse, la régression de l'identification narcissique à la satisfaction symbiotique place l'amour à la lisière de la fusion²³⁰. Ce n'est pas l'autre qui est aimé dans l'amour, mais l'idéal du moi projeté en lui²³¹. Melanie Klein remarque que dans l'amour chez Freud, l'« objet aimé est ressenti comme contenant une partie de soi séparée, précieuse et aimée, qui continue ainsi son existence à l'intérieur de l'objet »²³². Parce que l'objet est une « extension de soi », la relation amoureuse fait intervenir « le processus de l'identification par projection », même s'il n'est pas encore formellement distingué de l'identification par introjection. Le pendant de l'incorporation de l'objet propre à l'identification introjective est la substitution à lui dans l'identification projective. Si toutes deux se déploient dans la négation de l'autre, seule la seconde a une dimension violente, étant ce par quoi le « sujet introduit sa propre personne en totalité ou en partie à l'intérieur de l'objet pour lui nuire, le posséder ou le contrôler »²³³. L'identification projective est ainsi « le prototype d'une relation d'objet agressive »²³⁴.

On le voit, l'Éros freudien se rapproche tendanciellement de la figure de l'amour chez Hegel, telle que nous l'avons interprétée à partir de la deuxième *Philosophie de l'esprit*. Chez l'un

²²⁸ Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, traduit par Philippe Koeppl, Paris, Gallimard, 1987, p. 34.

²²⁹ Sigmund FREUD, « Psychologie des foules et analyse du moi », *loc. cit.*, p. 197.

²³⁰ On lit dans *Le malaise dans la culture* qu'« [a]u comble de l'état amoureux, la frontière entre moi et objet menace de s'effacer. À l'encontre de tous les témoignages des sens, l'amoureux affirme que moi et toi ne font qu'un, et il est prêt à se comporter comme s'il en était ainsi » (Sigmund FREUD, *Le malaise dans la culture*, traduit par Pierre Cottet (et al.), Paris, PUF, 2007, p. 7).

²³¹ Comme le remarque Paul-Laurent Assoun, l'autre est « secrètement immolé pour que s'en conserve un trait en quelque sorte commémoratif qui ancre d'autant plus solidement l'identification » (Paul-Laurent ASSOUN, « L'introuvable identité », *Rue Descartes*, vol. 4, n° 66, 2009, p. 63).

²³² Melanie KLEIN, « À propos de l'identification », dans *Envie et gratitude et autres essais*, traduit par Victor Smirnoff (et al.), Paris, Gallimard, 2014, p. 146.

²³³ Jean LAPLANCHE et Jean-Bertrand PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 192.

²³⁴ Melanie KLEIN, « Notes sur quelques mécanismes schizoïdes », dans *Développements de la psychanalyse*, traduit par Willy Baranger, Paris, PUF, 1972, p. 282.

comme chez l'autre, l'amour est une relation d'identification à soi dans l'autre sans altérité, à soi comme objet chez Hegel, à l'idéal du moi chez Freud, sur fond d'une séparation préalable, de l'essence chez Hegel, du moi et de son idéal chez Freud²³⁵. À la différence de Freud cependant, chez Hegel, l'amour est indissociable d'une dimension éthique qui tient à la nécessité d'un renoncement à soi pour ouvrir l'identification à la réciprocité. De même que, chez Hegel, la lutte pour la reconnaissance est intrinsèquement liée aux limites de l'amour, de même, chez Freud, le complexe d'Œdipe vient briser l'unidimensionnalité de l'identification.

2.2.2. Le complexe d'Œdipe

Le complexe d'Œdipe a le double rôle de structurer la personnalité à travers un jeu d'identifications et d'orienter le désir en référence à la loi. On lit dans *Psychologie collective et analyse du moi* que le complexe masculin naît de la « confluence » entre un « investissement objectal nettement sexuel » à la mère et une « identification exemplaire »²³⁶ au père. Lors de cette rencontre, le père se révèle être celui qui fait obstacle à l'investissement à la mère, de sorte que l'identification à lui se transforme en désir hostile de le remplacer auprès d'elle. D'abord ambivalente, l'identification peut, envers le même objet, « aussi bien s'orienter vers l'expression de la tendresse que vers le désir d'éviction »²³⁷. La spécificité de l'organisation œdipienne tient à ce que la différenciation des images parentales va conduire à élire une seule de ces images comme objet d'amour, l'autre devenant le vecteur de la haine. L'Œdipe se résout quand l'hostilité envers le père se transforme en identification à lui, par la médiation de l'angoisse de castration. L'intériorisation de l'interdit par voie de renoncement provoque la différenciation du surmoi. Constitué à l'image de celui des parents, le surmoi est le lieu de la loi qu'il reçoit en héritage et constitue en tant que tel un indispensable facteur de civilisation.

L'Œdipe met en scène la première relation triangulée entre l'enfant, la mère et le père. Dans la phase précœdipienne, bien que l'attachement à la mère domine, la figure du père n'est pas absente, puisque derrière la naissance de l'idéal du moi « se cache la première et la plus importante identification de l'individu : l'identification au père de la préhistoire personnelle »²³⁸. Le troisième terme de cette relation précoce, ni objet ni sujet, est le tiers séparateur qui interdit l'objet. C'est le phallus du père de Jacques Lacan, le non-mère de Claude

²³⁵ Nous renvoyons le lecteur au sujet de la figure de l'amour telle que nous la lisons dans la deuxième *Philosophie de l'esprit* au chapitre 2.1.2. « L'amour ».

²³⁶ Sigmund FREUD, « Psychologie des foules et analyse du moi », *loc. cit.*, p. 187.

²³⁷ *Ibid.*, p. 188.

²³⁸ Sigmund FREUD, « Le moi et le ça », *loc. cit.*, p. 271.

Le Guen²³⁹ ou encore l'autre de l'objet d'André Green. Pour ce dernier, l'identification à cet autre est conçue comme « la seule condition susceptible de faire accepter l'abandon de l'objet », le péril que représente la perte de cet objet étant « l'aliénation du sujet »²⁴⁰. Dans la mesure où, au départ, investissement et identification vont de pair, « l'identification résolutive de l'Œdipe se fait aux deux objets parentaux (avec équilibrage des désirs) et donne lieu à une *double identification* »²⁴¹. Le triangle peut alors se refermer : si consentir à l'objet séparé c'est rendre possible le couple moi-objet, dès lors que cette « modalité de couplage » s'applique « entre l'objet et son autre qui n'est pas le moi », « s'ouvrent les perspectives infinies de la tiercéité »²⁴². Ainsi, l'intériorisation qui a lieu dans l'Œdipe est, pour Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, « au moins autant que telle ou telle image parentale, les différents types de relations existant entre les différents sommets du triangle »²⁴³. En passant d'un désir « consommatoire » de l'objet à une telle intériorisation, le sujet devient capable non seulement d'identifications multiples, mais peut aussi construire son identité à partir de cette tiercéité, sur la base de la différence structurante des générations et des sexes.

La deuxième *Philosophie de l'esprit* retrace, nous l'avons vu, à la fois le parcours d'une ontogenèse et d'une sociogenèse. Si l'état de nature est une fiction du point de vue de l'orthogenèse étatique, il ne l'est pas du point de vue du développement de la conscience. C'est à ce niveau que les intuitions de Hegel entrent en résonance avec celles de Freud. Chez l'un comme chez l'autre, l'état naturel est caractérisé par l'omnipotence d'un moi qui veut rendre le monde identique à soi en le niant. Chez Freud, le principe de réalité naît dans la haine, à l'occasion de la prise de conscience de l'existence propre de l'objet. Chez Hegel, d'après André Green, « la subjectivité est [...] issue de la détresse, comme butée devant le risque de néantisation dans un monde dont on est séparé et qui, comme tel, est devenu hostile puisque non coïncident avec soi »²⁴⁴. L'Œdipe, comme la lutte à mort, est le lieu où la négation du sujet par lui-même – face à la contradiction chez Hegel, sous la contrainte chez Freud – assure le passage de la domination à la soumission. À l'impossibilité d'être deux qui succède au désir absolu d'être seul, la constitution d'identifications multiples à travers le conflit ouvre, chez l'un

²³⁹ Voir notamment Claude LE GUEN, *L'Œdipe originaire*, Paris, PUF, 2000.

²⁴⁰ André GREEN, *Le travail du négatif*, Paris, Éditions de Minuit, 2011, p. 106 et 108.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 107.

²⁴² *Ibid.*, p. 108.

²⁴³ Jean LAPLANCHE et Jean-Bertrand PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse, op. cit.*, p. 83.

²⁴⁴ André GREEN, *Le travail du négatif, op. cit.*, p. 51. Notons que chez Freud, l'objet n'est pas conçu dans son historicité, il apparaît d'emblée tel qu'il est. Chez Hegel, au contraire, on ne peut correctement appréhender le développement de la conscience sans considérer le caractère processuel de la construction de l'objet.

comme chez l'autre, sur la possibilité d'une configuration à au moins trois²⁴⁵. De même que chez Hegel la sortie de l'état de nature est affaire de formation (*Bildung*) – il en va, suggère Gérard Lebrun, « de l'homme occidental comme de l'enfant bien élevé dont l'éducation a su “briser le vouloir propre” »²⁴⁶ –, de même chez Freud l'entrée dans le monde de la culture est affaire de renoncement à la satisfaction immédiate des pulsions²⁴⁷. Le droit chez Freud a d'ailleurs pour fondement ce « contrat de renoncement »²⁴⁸ qui clôt la crise œdipienne.

André Green suggère que la lutte à mort se rapproche d'autant plus de l'Œdipe chez Freud que le désir de reconnaissance chez Hegel peut être interprété comme la modalité du rapport à l'autre ancrée dans la perte de l'objet : « La séparation du sujet et de l'objet, la position de la conscience prise comme objet, pourraient se concevoir comme report du désir, lié à l'objet séparé et perdu, sur le moi, pris lui-même comme objet, par réflexion, dans la quête qui cherche réponse à la détresse »²⁴⁹. On voit bien, au seuil de la lutte pour la reconnaissance de la deuxième *Philosophie de l'esprit*, que l'identification à l'agresseur est ce qui surmonte la perte de l'objet due à l'exclusion. On peut alors se demander s'il s'agit d'une identification au père. On remarque en effet que l'économie du texte passe sans transition du rapport des parents à l'enfant au rapport entre familles²⁵⁰. La lutte pourrait-elle être interprétée comme un conflit de générations²⁵¹ ? On dira alors que le droit ne peut naître que de la suppression du lien généalogique, celui-là même que l'amour ne parvenait pas à surmonter sans se supprimer lui-même²⁵². À moins que la « loi ayant autorité » ne soit précisément le tenant-lieu du père ? Alors la signification du droit chez Hegel se rapprocherait de la thèse de Pierre Legendre selon

²⁴⁵ Paul Ricœur le dira sous cette forme : « le problème de l'Œdipe chez Freud a une consonance très profonde avec le problème du maître et de l'esclave : comment, partant d'une relation inégale, arriver à la réciprocité ? » (Paul RICŒUR, « Hegel aujourd'hui », *Esprit*, vol. 3/4, n° 323, 2006, p. 182).

²⁴⁶ Gérard LEBRUN, *L'envers de la dialectique*, op. cit., p. 186.

²⁴⁷ « [L]e mot “culture (*Kultur*)” désigne la somme totale des réalisations et dispositifs par lesquels notre vie s'éloigne de celle de nos ancêtres animaux et qui servent à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux » (Sigmund FREUD, *Le malaise dans la culture*, op. cit., p. 32). Chez Freud, les termes civilisation et culture sont des synonymes.

²⁴⁸ Voir René KAËS, *Les alliances inconscientes*, Paris, Dunod, 2009.

²⁴⁹ André GREEN, *Le travail du négatif*, op. cit., pp. 52-53.

²⁵⁰ On y lit que, dans l'enfant, « [l']amour s'est devenu objet, et cet objet est un étant-pour-soi ; non plus le caractère, bien plutôt cet étant-pour-soi a à même lui l'essence simple toute entière ; chacun est [le] reconnaître spirituel même, qui se sait soi-même. La famille en tant que tout s'est dressée face à un autre Tout fermé au-dedans de soi, autrement dit sont l'une pour l'autre des individualités complètes, libres » (*Philosophie de l'esprit* (1805-1806), p. 119 / p. 213).

²⁵¹ Nous ne savons qu'une chose : « les sauvages d'Amérique du Nord tuent leurs parents, nous faisons de même » (*ibid.*, p. 117 / p. 211). La lutte serait-elle pour l'enfant le moyen de « s'extraire du “royaume du Père” » (Paul-Laurent ASSOUN, « L'angoisse du retour », *Pardès*, vol. 1, n° 53, 2013, p. 18) ? Ou pour le père d'écarter celui qui prétend à un droit exclusif sur l'objet ? Dans tous les cas, ce n'est que la subsumption du rapport à l'objet qui permettra que les consciences en lutte se reconnaissent mutuellement comme consciences de soi. Il n'y aura donc pas de « réconciliation » (voir au chapitre 1.1.3, la note 21).

²⁵² Voir au chapitre 2.1.3.2. « Le tiers et l'indépassable différence ».

laquelle « [l]e droit manie les images fondatrices, en interprétant les catégories de l'identification, Père et Mère, entrecroisées dans la parole des enfants »²⁵³.

2.2.3. Le narcissisme des petites différences

Dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, Freud pose l'hypothèse que « les relations amoureuses (en termes neutres : liens sentimentaux) constituent [...] l'essence de l'âme des foules »²⁵⁴. L'identification, vecteur de l'Éros à ce niveau également²⁵⁵, a ici trois formes :

« Premièrement, l'identification est la forme la plus originaire du lien affectif à un objet ; deuxièmement, par voie régressive, elle devient le substitut d'un lien objectal libidinal, en quelque sorte par introjection de l'objet dans le moi ; et troisièmement, elle peut naître chaque fois qu'est perçue à nouveau une certaine communauté avec une personne qui n'est pas objet de pulsions sexuelles. »²⁵⁶

De même que l'identification secondaire est liée à l'identification primaire, de même l'identification des individus les uns aux autres sur le mode hystérique au sein d'une foule suppose une identification narcissique de chacun d'eux à la figure du meneur. Dans la foule, l'individu « abandonne son idéal du moi et l'échange contre l'idéal de la foule, incarné dans le meneur »²⁵⁷. L'idéal de la foule est « mis à la place » de celui de chacun, de sorte que les individus « se sont [...] identifiés les uns aux autres » et « s'aiment »²⁵⁸ à travers leur amour du meneur. Dans la foule, les individus se reconnaissent en tant qu'ils ont accompli une introjection de même type. Ou, comme le suggère Bruno Karsenti, la foule est le lieu où « le moi se reconnaît [...] lui-même, mais en grand »²⁵⁹. Ici également, un rapprochement peut être tenté

²⁵³ Pierre LEGENDRE et Alexandra PAPAGEORGIOU-LEGENDRE, *Leçons*, t. IV, *Suite 2 : Filiation*, Paris, Fayard, 1990, p. 199. La loi est l'institution de la censure qui porte sur l'interdit primordial de l'inceste. Elle « travaille à escamoter ou réduire le désir » (Pierre LEGENDRE, *L'amour du censeur*, Paris, Seuil, 1974, p. 24) en dissimulant « la vérité du désir le plus criant » (*ibid.*, p. 130) qu'est l'amour de l'objet. La censure, qui déplace ce désir sur le Père, est soutenue par un mythe (le Père tout puissant) et par une logique (l'amour du Père). Ainsi, « le grand œuvre du Pouvoir consiste à se faire aimer » (*ibid.*, p. 5). L'Église, premier « tenant-lieu-du-Père », transforme la pulsion en péché, le plaisir en faute, par la menace de castration. L'ordre laïc est son « double » dans lequel « l'État s'est trouvé – l'Invisible partout et pour tous présent – entraîné à soumettre religieusement ses sujets » (*ibid.*, p. 204). « L'échange de la faute contre la soumission, voilà qui institue le semblant du Politique » (*ibid.*, p. 254).

²⁵⁴ Sigmund FREUD, « Psychologie des foules et analyse du moi », *loc. cit.*, pp. 168-169.

²⁵⁵ « [L]a réalité effective montre que la culture [...] veut aussi lier libidinalement les uns aux autres les membres de la communauté, qu'elle se sert pour cela de tous les moyens, favorisant chaque voie pour instaurer de fortes identifications entre eux » (Sigmund FREUD, *Le malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 50).

²⁵⁶ Sigmund FREUD, « Psychologie des foules et analyse du moi », *loc. cit.*, pp. 190-191.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 222.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 198, 202 et 168. Freud suggère en effet que « si l'individu isolé dans la foule abandonne sa singularité et se laisse suggestionner par les autres, il le fait parce que le besoin existe en lui d'être avec eux en accord, plutôt qu'en opposition, et donc peut-être après tout de le faire "par amour d'eux (ihnen zu lieben)" » (*ibid.*, p. 168).

²⁵⁹ Bruno KARSENTI, « Identification et reconnaissance », dans Julia CHRIST et Florian NICODÈME (dir.), *L'injustice sociale, quelles voies pour la critique ?*, Paris, PUF, 2013, p. 161. L'auteur souligne que si c'est bien la « propension à idéaliser », plus que l'Éros, qui fait le collectif, l'égalité n'est elle-même pensable que sur le fond inégalitaire de l'attachement au meneur. De ce fait, la reconnaissance réciproque lui demeurera toujours subordonnée. Freud le dit bien : la foule est « comme une reviviscence de la horde imaginaire » dans laquelle la

entre la foule chez Freud et la communauté liée par l'amour chez Hegel, dans laquelle l'identification les uns aux autres des membres se déploie à travers la « conscience mutuelle qu'[ils] ont de s'aimer »²⁶⁰. Plus précisément, l'identification réciproque des individus reposerait sur une identification non pas au meneur, mais à la communauté comme totalité.

Si le lien libidinal qui unit les individus dans la foule rend acceptable une « limitation du narcissisme »²⁶¹ de chacun, cette perte sur le plan individuel a pour revers un gain sur le plan collectif : l'identification de chacun au meneur satisfait un narcissisme collectif. C'est sur fond d'un tel narcissisme que se laisse saisir le phénomène du « narcissisme des petites différences » qui veut que « ce sont justement les petites différences dans ce qui se ressemble par ailleurs qui fondent les sentiments d'étrangeté et d'hostilité entre les individus »²⁶². En vertu de l'ambivalence pulsionnelle décrite dans la dernière version de la théorie des pulsions, le narcissisme des petites différences est simultanément un rejet de l'autre et une cohésion du même, l'extériorisation de la pulsion de mort et l'Éros s'étayant l'une sur l'autre. En tant qu'il procure le bénéfice psychique de « permettre à la pulsion de trouver une issue dans les hostilités envers ceux de l'extérieur »²⁶³, le narcissisme des petites différences assure la conservation du groupe. Il semble même que toute recherche de cohésion s'accompagne nécessairement d'exclusion : « Après que l'apôtre Paul eut fait de l'universel amour des hommes le fondement de sa communauté chrétienne, l'extrême intolérance du christianisme envers ceux qui étaient restés au dehors en avait été une conséquence inévitable »²⁶⁴. L'Éros, « à qui le monde entier doit sa cohésion »²⁶⁵, est bien un vecteur de réconciliation – « Si la propension à la guerre est un produit de la pulsion destructrice, il y a donc lieu de faire appel à l'adversaire de ce penchant, à l'Éros »²⁶⁶ –, mais il est par lui-même incapable d'enrayer la violence qui découle du narcissisme et qui « combat victorieusement, dans toute relation humaine, le sentiment de solidarité et terrasse le commandement d'amour universel »²⁶⁷. L'Éros ne peut que déplacer cette violence hors d'une nouvelle frontière – « Il est toujours possible de lier les uns aux autres dans l'amour une assez grande foule d'hommes, si seulement il en reste d'autres à qui

soumission au père originaire confère aux individus l'« illusion d'être aimés de manière égale et juste » (Sigmund FREUD, « Psychologie des foules et analyse du moi », *loc. cit.*, p. 213 et 214).

²⁶⁰ *Premiers écrits*, p. 324 / N. 332.

²⁶¹ Sigmund FREUD, « Psychologie des foules et analyse du moi », *op. cit.*, p. 184.

²⁶² Sigmund FREUD, « Le tabou de la virginité », dans *La vie sexuelle*, traduit par Denise Berger, Jean Laplanche (et al.), Paris, PUF, 2002, p. 72.

²⁶³ Sigmund FREUD, *Le malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 56.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 57. On lit encore : « Ce ne fut pas [...] un hasard incompréhensible si le rêve d'une domination germanique sur le monde appela comme son complément l'antisémitisme » (*ibidem*).

²⁶⁵ Sigmund FREUD, « Psychologie des foules et analyse du moi », *op. cit.*, p. 169.

²⁶⁶ Sigmund FREUD et Albert EINSTEIN, *Pourquoi la guerre ?*, *op. cit.*, p. 59-60.

²⁶⁷ Sigmund FREUD, « Le tabou de la virginité », *loc. cit.*, p. 72.

manifeste de l'agression »²⁶⁸ –, mais il ne peut jamais faire disparaître cette frontière elle-même, sans laquelle il n'y a tout simplement plus aucune identification possible. Aussi,

« [Le] développement [de la culture] ne peut que nous montrer le combat entre Éros et mort, pulsion de vie et pulsion de destruction, tel qu'il se déroule au niveau de l'espèce humaine. Ce combat est le contenu essentiel de la vie en général, et c'est pourquoi le développement de la culture doit être, sans plus de détours, qualifié de combat vital de l'espèce humaine. »²⁶⁹

Cohésion et exclusion sont les deux faces d'un même mouvement de conservation de soi. Ce qu'il s'agit de préserver, c'est d'abord l'immédiateté non questionnée d'une certaine image de soi. L'hostilité est en ce sens « l'expression d'un amour de soi, d'un narcissisme, qui aspire à s'affirmer soi-même et se comporte comme si l'existence d'un écart par rapport aux formations individuelles qu'il a développées entraînait une critique de ces dernières et une mise en demeure de les remanier »²⁷⁰. Sous cette forme, le narcissisme des petites différences se déploie dans un fantasme de pureté, « dans l'ivresse identitaire du Même »²⁷¹. Mais si c'est bien la différence qui constitue une menace à l'identité, « [p]ourquoi fallait-il qu'une si grande sensibilité se soit portée sur ces détails de différenciation ? »²⁷². C'est que le narcissisme des petites différences lutte simultanément contre le risque de mêmeté qui engendre la perte de spécificités. Étant donné qu'une telle menace de confusion identitaire est d'autant plus dangereuse que les liens sont intimes, l'hostilité du narcissisme des petites différences se laisse lier à la notion « d'inquiétant familial ». En 1919, Freud suggère que le couple *unheimlich* et *heimlich* révèle une proximité de sens entre l'inquiétant et le familial qui fait de l'*Unheimliche* « ce type d'effroi que suscite ce qui est bien connu, ce qui nous est familier depuis longtemps »²⁷³. Comme le remarque Russel Jacoby, « rien n'est plus familier que le moi ; et rien n'est plus étranger que le moi sous une forme étrangère »²⁷⁴. La figure du frère ennemi illustre bien cette hostilité engendrée par la menace de confusion. La proximité entre duplication et duplicité suggère que s'il y a un double, c'est qu'il doit y avoir un faux. En remettant en cause la véracité du moi, le double présage de sa mort dans l'absorption de sa spécificité²⁷⁵. L'hostilité du narcissisme des petites différences lutte donc simultanément contre

²⁶⁸ Sigmund FREUD, *Le malaise dans la culture*, op. cit., p. 56.

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 64-65.

²⁷⁰ Sigmund FREUD, « Psychologie des foules et analyse du moi », *loc. cit.*, p. 184.

²⁷¹ Sophie DE MIJOLLA-MELLOR, « Nationalisme et narcissisme des petites différences », *Topique*, vol. 4, n° 121, 2012, p. 19.

²⁷² Sigmund FREUD, « Psychologie des foules et analyse du moi », *loc. cit.*, p. 184.

²⁷³ Sigmund FREUD, *L'inquiétant familial*, traduit par Olivier Mannoni, Paris, Payot & Rivages, 2011, pp. 31-32.

²⁷⁴ Russel JACOBY, *Les ressorts de la violence*, traduit par Karine Reignier-Guerre, Paris, Belfond, 2014, p. 178.

²⁷⁵ C'est dans cette mêmeté que se situe, pour René Girard, le véritable danger de l'identité. C'est pourquoi tout collectif est mis en péril par la quête d'un équilibre impossible à maintenir : il faut suffisamment de familiarité pour créer une communauté, sachant que l'indifférenciation dans la mêmeté ne peut donner lieu qu'à la rivalité.

l'altérité et la mêmeté, contre la différence et le fait qu'elles soient petites. C'est en tant que violence déployée pour sauvegarder un rapport immédiat et spécifique à soi au nom d'un narcissisme collectif que le motif du narcissisme des petites différences rejoint celui du rétablissement du sentiment de soi à l'œuvre dans la lutte identitaire de domination.

Le narcissisme des petites différences est l'exemple d'une violence ambivalente dans laquelle l'amour de soi est indissociable de la haine de l'autre. La violence ne peut d'ailleurs être pensée que dans l'intrication des deux espèces de pulsions dans la mesure où, sans libido, il n'y a ni objet, ni relation avec lui²⁷⁶. Il est possible, cependant, à partir de cet héritage freudien, et plus précisément *Le moi et le ça*, de penser une violence destructrice de radicale déliaison qui se joue, précisément, dans l'absence d'objectalité. Pour André Green, si « l'Éros est compatible avec la liaison et la déliaison imbriquées ou alternées », il faut en retour poser l'hypothèse que les « pulsions de destruction sont pure déliaison »²⁷⁷. La « pure destruction » implique « le désinvestissement brutal – souvent inconscient – de celui qui, hier, était encore quelqu'un à qui l'on était lié par l'amour et/ou par la haine et qui devient du jour au lendemain un étranger, voire un inconnu »²⁷⁸. Ce désinvestissement est le signe d'« une régression narcissique »²⁷⁹ qui s'étend jusqu'à la rupture de la relation d'objet. C'est que, tournée vers l'extérieur, la pulsion de destruction a une fonction désobjectalisante. Dans sa manifestation, elle extorque à l'autre son statut d'objet, de semblable, de sorte que, privé de culpabilité, le sujet agit dans la plus totale indifférence à lui. Une rationalisation précède la destruction : « l'autre, en tant qu'absolument autre, c'est-à-dire à qui est déniée tout humanité, est considéré comme la cause de mon malheur et doit donc disparaître à n'importe quel prix ou, en tout cas, sortir de mon espace vital »²⁸⁰. Quoiqu'elle n'offre aucune jouissance, la destructivité demeure « un facteur de maintien de la cohésion narcissique » en ce sens qu'elle relève de la projection du « mauvais à l'extérieur pour ne pas qu'il vous tue à l'intérieur »²⁸¹. À l'œuvre dans la guerre

Le combat des frères ennemis traduit cette indifférenciation violente dans laquelle la non-différence représentée, l'indifférence, est devenue la différence par excellence. Sauver la communauté de l'indifférenciation violente, virtuellement illimitée, requiert alors la transformation de l'indifférenciation en unanimité violente et la projection de cette violence sur une victime émissaire. Il faut pour cela que « l'identité et la réciprocité finissent, d'une manière ou d'une autre, par s'imposer aux antagonistes eux-mêmes » (René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 235), que l'indifférenciation se surmonte dans l'identification. La victime émissaire qui porte l'indifférenciation violente hors des murs de la cité assure par là le passage à une nouvelle unanimité fondatrice.

²⁷⁶ Voir par exemple Benno ROSENBERG, « La violence, ses sources pulsionnelle et sa genèse psychique », dans Olivier HALFON (et al.), *Sens et non-sens de la violence*, op. cit., p. 62.

²⁷⁷ André GREEN, *La folie privée*, Paris, Gallimard, 1990, p. 401.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 385.

²⁷⁹ André GREEN, *La pensée clinique*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 328.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 327.

²⁸¹ André GREEN, *La folie privée*, op. cit., p. 399 et 397.

comme dans le génocide qui en constitue une « situation limite »²⁸², cette destructivité est plus à craindre que toute haine dans laquelle demeure toujours une liaison à l'objet. Comme « déliaison intégrale, et donc non-sens total, force pure »²⁸³, la destructivité est la figure du mal.

En raison de l'ambivalence qui la caractérise, ce que la théorie freudienne du narcissisme des petites différences ne permet pas d'expliquer, c'est la raison pour laquelle la contrainte qui porte atteinte à l'intégrité d'un narcissisme collectif devrait être annihilée. Or, la violence de destruction, comme le suggère André Green, n'est pas seulement une « conjuration contre le suicide »²⁸⁴. Elle relève aussi de la nécessité de neutraliser une menace extérieure. Il se trouve que Freud ouvre la voie à la possibilité de thématiser la violence destructrice en ce double aspect lorsque, dans son étude sur la paranoïa, il définit le « délire de persécution »²⁸⁵ comme étant ce mécanisme par lequel une perception interne, intolérable, est altérée dans son contenu, projetée à l'extérieur et présentée comme une réalité objective malfaisante. Mais c'est surtout à Melanie Klein qu'il revient d'avoir interprété le phénomène de paranoïa projective en termes de lutte pour la survie. En passant du combat pour la défense de l'intégrité d'une identité à la lutte pour l'existence, en passant du même coup d'une forme liée de la violence à sa forme déliée, nous entrons dans la figure destructrice de la lutte identitaire.

3. Projection et fantasme de persécution dans la tradition kleinienne

3.1. Position schizoparanoïde et position dépressive chez Melanie Klein

Pour Melanie Klein, « les relations objectales existent dès le début de la vie »²⁸⁶ et le premier objet, le sein de la mère, se constitue dans une dynamique pulsionnelle ambivalente. La relation à cet objet est caractérisée par un mécanisme de projection/introjection à travers lequel le bébé

²⁸² André GREEN, *La causalité psychique*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 142. Comme destruction absolue d'un ennemi qui n'était autre que le spectre sur lui projeté de la défaite allemande de 1918, « [l]e génocide juif paraît un des meilleurs exemples dont nous disposons dans l'ordre des phénomènes collectifs, pour mettre à l'épreuve le concept de pulsion de mort » (*ibid.*, p. 145). Il est, de l'avis de l'autre, « impossible d'[...]éclairer les mécanismes » d'une telle violence « en voulant exclure de l'analyse la dimension proprement psychique au profit d'une vision exclusivement historique, politique ou géopolitique » (*ibid.*, p. 147).

²⁸³ André GREEN, *La folie privée*, *op. cit.*, p. 401.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 397.

²⁸⁵ Sigmund FREUD, « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa », dans *Cinq psychanalyses*, traduit par Marie Bonaparte (et al.), Paris, PUF, 1954, p. 311. C'est le désir homosexuel qui est ici visé : Le « Moi (un homme) je l'aime (lui, un homme) » au caractère insoutenable est transformé en « Je ne l'aime pas, je le hais » qui, par projection, devient : « Il me hait (me persécute) » (*ibid.*, p. 308).

²⁸⁶ Melanie KLEIN, « Notes sur quelques mécanismes schizoïdes », *loc. cit.*, p. 275. Si les travaux de Melanie Klein sont invoqués à ce stade-ci de notre développement alors qu'ils appartiennent à la tradition de la relation d'objet, c'est en raison du fait que la violence destructrice est chez elle, nous le verrons, entièrement pulsionnelle et maintenue dans un clivage radical, imperméable à la contenance de la relation.

projette à l'extérieur tant ses « pulsions amoureuses » qu'il attribue au « sein gratificateur (“bon”) » que ses « pulsions destructrices » qu'il attribue au « sein frustrateur (“mauvais”) », en même temps que, « par introjection, un sein “bon” et un sein “mauvais” sont constitués à l'intérieur »²⁸⁷. Or, le moi en formation est d'abord exposé au clivage. Seule une intégration suffisante lui permettra de se rapporter aux objets sur le mode de l'ambivalence. Peuvent ainsi être distinguées la position schizoparanoïde dominée par l'instinct de mort et la position dépressive où s'affirme la liaison propre à l'instinct de vie. La première est caractérisée par la prépondérance de l'identification projective, la seconde par celle de l'identification introjective.

Au départ, l'instinct de mort agit de façon interne chez le tout petit et fait surgir en lui « la crainte de l'anéantissement »²⁸⁸. La projection sert alors de mécanisme de défense pour défléchir la source de cette crainte sur l'extérieur. Dès lors que l'enfant projette sur un objet les pulsions destructrices d'abord dirigées contre lui-même, la « peur de l'anéantissement (de la mort) [...] prend la forme d'une peur de persécution »²⁸⁹. Pour se protéger des attaques terrifiantes de l'objet, le moi dirige sur cet objet ses tendances sadiques. La destruction de l'objet accroît en retour son angoisse qui appelle à davantage d'agressivité. Cette lutte du moi pour « sa survie »²⁹⁰ définit la position schizoparanoïde dans laquelle « le clivage est à son comble et où l'angoisse de persécution prédomine »²⁹¹.

Le surmoi précoce a son noyau dans l'incorporation partielle des objets durant cette phase. Il est le miroir interne du persécuteur et apparaît à ce titre comme un « ennemi cruel du ça »²⁹². Aussi l'enfant est-il dominé simultanément par « la peur de subir, de la part de ses objets réels et de la part de son surmoi, des attaques d'une cruauté inimaginable »²⁹³. Si l'angoisse que génère le surmoi est trop écrasante et le sadisme trop violent, le sujet ne dépasse pas cette circularité qui veut que « l'agressivité engendre l'angoisse et que l'angoisse renforce l'agressivité »²⁹⁴. Il demeure alors « contraint » à la destruction pour assurer sa propre survie.

²⁸⁷ Melanie KLEIN, « Quelques conclusions théoriques au sujet de la vie émotionnelle des bébés », dans *Développements de la psychanalyse, op. cit.*, p. 189.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 187.

²⁸⁹ Melanie KLEIN, « Notes sur quelques mécanismes schizoïdes », *loc. cit.*, p. 278.

²⁹⁰ Melanie KLEIN, « Le développement précoce de la conscience chez l'enfant », dans *Essais de psychanalyse*, traduit par Marguerite Derrida, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 301.

²⁹¹ Melanie KLEIN, « À propos de l'identification », *loc. cit.*, 144.

²⁹² Melanie KLEIN, « Les premiers stades du conflit œdipien », dans *La psychanalyse des enfants*, traduit par Jean-Baptiste Boulanger, Paris, PUF, 2016, p. 151. Il existe pour l'auteur un surmoi précoce dans la mesure où il n'y a pas de phase préœdipienne à proprement parler, puisque « les pulsions génitales apparaissent en même temps que les pulsions pré-génitales, qu'elles influencent et transforment » (*ibid.*, p. 148).

²⁹³ Melanie KLEIN, « Le développement précoce de la conscience chez l'enfant », *loc. cit.*, p. 299.

²⁹⁴ Melanie KLEIN, « Les rapports entre la névrose obsessionnelle et les premiers stades de la formation du surmoi », dans *La psychanalyse des enfants, op. cit.*, p. 164.

Les conduites criminelles ont dans le caractère indépassable de l'angoisse de persécution leur racine : « c'est parce que le criminel se sent persécuté qu'il détruit les autres »²⁹⁵.

La diminution de l'angoisse de persécution est la condition du développement normal de l'enfant. Elle est fonction de la « prévalence de la libido sur les pulsions agressives, c'est-à-dire du rôle que l'instinct de vie joue dès le début dans la fusion des deux instincts »²⁹⁶. La libido autorise l'introjection de tout ce qui s'apparente au bon objet et donc la projection vers l'extérieur de sentiments bons. Le moi gagne en intégration à mesure que la relation entre les mondes intérieur et extérieur s'effectue selon une « synthèse des émotions contrastantes à l'égard de l'objet »²⁹⁷. Une telle ambivalence assure le passage de la position schizoparanoïde à la position dépressive. Cette dernière est dominée par la culpabilité, générée par le surmoi. Elle compense la position schizoparanoïde : « Quand le bébé sent que ses pulsions et fantasmes destructeurs se dirigent vers la personne totale de son objet aimé, la culpabilité apparaît dans toute sa force, et, avec elle, le besoin impossible à assouvir de réparer, de préserver, de faire revivre l'objet aimé endommagé »²⁹⁸. L'instinct vie, dont dérive la tendance à réparer l'objet, permet que soient évitées la fixation de névroses et de psychoses à ce stade. Au contraire, « une régression vers la position paranoïde-schizoïde peut se produire, comme tentative de fuite devant la dépression »²⁹⁹. Prises dans l'ambivalence de destruction et d'amour, de clivage et de liaison, l'angoisse de persécution et l'angoisse dépressive « contribuent fondamentalement à créer les conflits qui naissent dans la situation œdipienne »³⁰⁰.

3.2. *Paranoïa projective et violence contemporaine : trois interprétations*

Chez Melanie Klein, le clivage est « une des défenses fondamentales contre l'angoisse de persécution »³⁰¹. C'est donc la contrainte de la menace existentielle qui pèse sur le moi qui empêche la liaison de l'instinct de vie et de l'instinct de mort. À partir de là, il devient possible de lier analytiquement la violence interprétée à partir du narcissisme des petites différences de Freud à celle caractéristique de la position schizoparanoïde chez Melanie Klein. Certes, elles se distinguent en ceci que, dans la première, l'expression de la pulsion de mort n'est pas séparée

²⁹⁵ Melanie KLEIN, « La criminalité », dans *Essais de psychanalyse, op. cit.*, p. 309. C'est donc « l'excessive sévérité et la cruauté écrasante du surmoi, non sa faiblesse [...] qui [expliquent] la conduite des personnes asociales et des criminels » (Melanie KLEIN, « Le développement précoce de la conscience chez l'enfant », *loc. cit.*, p. 299).

²⁹⁶ Melanie KLEIN, « Quelques conclusions théoriques au sujet de la vie émotionnelle des bébés », *loc. cit.*, p. 195.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 193.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 202.

²⁹⁹ Melanie KLEIN, « À propos de l'identification », *loc. cit.*, p. 144.

³⁰⁰ Melanie KLEIN, « Quelques conclusions théoriques au sujet de la vie émotionnelle des bébés », *loc. cit.*, p. 210.

³⁰¹ Melanie KLEIN, « À propos de l'identification », *loc. cit.*, 144.

de l'Éros tandis que, dans la seconde, la pulsion de destruction est extériorisée dans la déliaison. Mais elles s'envisagent également dans un continuum dans la mesure où la déliaison est, tant chez Freud que chez Melanie Klein, affaire de régression. Dans le contexte de la violence identitaire, on dira alors que c'est quand la menace qui pèse sur l'identité est interprétée comme mettant en jeu son existence que l'on passe de la lutte de domination – dans laquelle est maintenue la liaison – à sa figure destructrice – qui s'exprime dans la déliaison. Nombreuses sont les théories qui ont enraciné la violence aveugle de notre temps dans le phénomène de paranoïa projective. Nous en considérerons trois que nous présenterons chronologiquement.

Theodor W. Adorno et Max Horkheimer (1944)

Pour les auteurs de *La dialectique de la raison*, l'antisémitisme se fonde sur une « fausse projection », cette tendance contraire à la mimésis qui tend à rendre l'environnement semblable à soi. La fausse projection s'ancre dans ce que la psychanalyse freudienne a nommé la « projection morbide » par laquelle « [l]es impulsions que le sujet n'admet pas comme les siennes, et qui sont pourtant bien à lui, sont attribuées à l'objet : à la victime potentielle »³⁰². Une telle projection s'accompagne d'une « manie de la persécution » qui ne va pas sans une certaine peur du semblable : « [p]lus les antagonismes sont ridicules, plus les blocs deviennent solides »³⁰³. Le mécanisme de projection-persécution est « aussi vieux que la civilisation » : « De tous temps l'assassin aveugle a vu dans la victime le persécuteur contre lequel il devait désespérément se défendre, et les règnes les plus puissants ont toujours considéré le voisin plus faible comme une menace intolérable avant de l'assaillir »³⁰⁴. Il se traduit par une régression « jusqu'à la non-différenciation archaïque de l'amour et de la victoire sur l'autre »³⁰⁵.

Le nazisme a investi politiquement ce « système hallucinatoire » et l'a transformé en « norme rationnelle ». La « conversion imaginaire » de tout un peuple a été rendue possible par l'incapacité des individus à distinguer ce qui dans le monde relevait de leur propre projection. C'est que l'absence d'altérité de l'objet atrophie l'imagination et rend impossible la réflexion. La paranoïa se déploie dans un « cercle magique de l'idée fixe » qui s'alimente d'une « haine féroce pour tout ce qui est différent »³⁰⁶. L'indifférence du sujet et de l'objet dans la « fausse immédiateté » du monde, le « cycle clos constitué par ce qui est éternellement identique »,

³⁰² Theodor W. ADORNO et Max HORKHEIMER, *La dialectique de la raison*, traduit par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 275.

³⁰³ *Ibid.*, p. 300.

³⁰⁴ *Ibid.*, pp. 275-276.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 283.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 287 et 304.

devient le « substitut de la toute-puissance »³⁰⁷ du paranoïaque. Comme « processus de liquidation au lieu du retournement dialectique, de la négation formelle au lieu de la négation déterminée », la paranoïa est « la face négative de la réconciliation »³⁰⁸. Seul le « travail de la pensée » est en mesure de briser le pouvoir de « la véritable folie » qu'est cette incapacité à participer au mouvement de la négativité du monde en réinsérant une indépendance de l'objet.

« Le retournement sera possible si – devant la folie absolue – les dominés sont en mesure de se contrôler et de lui imposer un frein. Si la pensée est libérée de la domination, si la violence est abolie, l'idée que le Juif est un être humain, si longtemps considérée comme fausse, aurait enfin droit de cité. »³⁰⁹

Franco Fornari (1969)

Franco Fornari met en lien la position schizoparanoïde de Melanie Klein avec la guerre, non sans emprunter à Freud certains aspects de sa psychologie collective. Pour l'auteur, l'« aliénation de la haine, conséquence directe de l'aliénation de la mort, est à la base de la “grande illusion” qui transforme “l'autre” en ennemi et nous conduit à la guerre. C'est en vertu de cette “grande illusion” que nous considérons l'ennemi comme celui-qui-veut-nous-faire-mourir »³¹⁰ et que la guerre se justifie comme une lutte pour la survie. Détruire l'ennemi revient à détruire la mort placée en lui, produisant « l'illusion de vivre à jamais ».

La guerre a la double fonction de permettre la décharge vers l'extérieur du potentiel destructeur des membres d'un groupe et de préserver l'objet d'amour auquel chacun s'est identifié. Elle relève donc autant de la position schizoparanoïde – qui vise à « affirmer sa propre survie en détruisant l'objet perçu comme destructeur du Soi » – que de la position dépressive – que définit « le sacrifice du Soi au profit de l'objet d'amour vécu comme constitutif du Soi »³¹¹. Contrairement au processus individuel cependant, dans la guerre, l'objet d'amour ne coïncide pas avec l'objet de haine. L'ennemi se constitue sur le mode exclusivement paranoïde, tandis que la position dépressive n'opère qu'à l'intérieur du groupe. Dans la guerre, la violence déchargée contre l'ennemi est donc exempte de toute culpabilité.

L'explosion des premières bombes atomiques met en question l'idée selon laquelle c'est la destruction de l'ennemi dans la guerre qui permet de sauvegarder l'objet d'amour. Désormais, « la mort de l'ennemi coïncide avec notre propre mort », puisque chacun peut être « la cause de la destruction de son objet d'amour, au moment précis où il se donne l'illusion de le sauver par

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 280.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 301 et 293.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 293.

³¹⁰ Franco FORNARI, *Psychanalyse de la situation atomique*, traduit par Sula Aghion, Paris, Gallimard, 1969, p. 15.

³¹¹ *Ibid.*, p. 36.

la guerre »³¹². Ainsi la « crise de la guerre » rend-elle indissociables la survie de l'autre et celle du soi : « la préservation de l'objet d'amour implique la nécessité paradoxale de sauver l'ennemi : nécessité qui est bien proche de l'amour pour l'ennemi »³¹³. L'ennemi ne peut être sauvé que dans une « identification intégrale »³¹⁴ avec lui. Cette identification surgit comme une « nécessité typique d'Éros », ce principe selon lequel « l'affirmation du soi nécessite l'affirmation de l'autre »³¹⁵. L'efficace d'une position dépressive entre peuples devient pensable à ce stade comme capacité de faire rentrer la mort en soi au lieu de la tuer³¹⁶. Ce fait dépressif est d'ailleurs à l'origine de la civilisation : contrairement à la guerre qui s'étend hors de toute ambivalence, à un stade « pré-humain », la loi s'enracine dans la coïncidence de l'objet de haine et de l'objet d'amour. Le passage de la position schizoparanoïde à la position dépressive correspond à la « transformation des Érinyes en Euménides », où le surgissement d'Athéna « exprime que seul l'amour peut résoudre les conflits originels du besoin de violence et du besoin de culpabilité »³¹⁷. En plaçant le besoin inconscient de culpabilité sous le contrôle du moi, le sujet fait de la « responsabilité [...] la réponse positive de l'Éros à la culpabilité »³¹⁸.

François Thual (1995)

Faisant fi de sa dimension projective, François Thual fait du délire de persécution l'ancrage du « processus victimaire »³¹⁹ au cœur du phénomène identitaire. Une fois tombés les carcans qui maintenaient l'identité dans une immédiateté non questionnée, la crise de représentations se mue en crise identitaire lorsqu'un groupe est pris d'une « peur existentielle » de disparaître ; lorsqu'il se persuade, à tort ou à raison, qu'il est « menacé dans sa survie »³²⁰ par la domination exclusive d'un autre groupe. « L'identitaire implique qu'il y ait menace d'annihilation de la spécificité »³²¹, de la « substance » même du groupe, de son existence en tant que cette identité.

³¹² *Ibid.*, p. 24 et 55.

³¹³ *Ibid.*, p. 162.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 116. L'identification à l'ennemi peut être empêchée par le seul fait de la guerre, alors même que les combattants se reconnaissent une commune situation ou condition. L'histoire le montre dans les trêves non officielles de Noël décidées entre Britanniques et Allemands en 1914, puis entre Français et Allemands en 1915. Citons à ce sujet cet extrait de « Joyeux entracte » de Malcolm Brown : « Lorsque les soldats commencent à voir ceux qu'ils ont l'ordre de tuer non plus comme des ombres lointaines, simples "cibles" à détruire, mais comme des êtres humains, si proches qu'ils peuvent les entendre parler, crier, chanter, rire, jurer ou hurler de douleur, un étrange sentiment gagne leur esprit : les soldats se rapprochent et deviennent compagnons dans l'adversité, alliés dans le combat pour la survie et, par conséquent, amis ou presque » (Malcolm BROWN, « Joyeux entracte », traduit par Pierre Guglielmina, dans Marc FERRO (dir.), *Frères de tranchées*, Paris, Perrin, 2006, p. 20).

³¹⁵ Franco FORNARI, *Psychanalyse de la situation atomique*, op. cit., p. 144.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 63.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 160.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 241.

³¹⁹ François THUAL, « Du national à l'identitaire », loc. cit., p. 163.

³²⁰ François THUAL, *Les conflits identitaires*, op. cit., p. 170.

³²¹ *Ibid.*, p. 147.

La crise évolue en conflit lorsque l'identité se reformule sur un mode victimaire, indissociable d'une diabolisation de l'autre. Ce n'est pas tant la haine de l'autre qui déclenche les hostilités, mais la « hantise de la haine de l'autre »³²². La violence est donc souvent « préventive » dans cette lutte où la survie de l'un dépend de la destruction de l'autre.

Le conflit identitaire découle d'une « réaction de surcompensation narcissique collective »³²³ à une blessure elle-même narcissique. À travers « l'affirmation d'une spécificité ou sa défense »³²⁴, c'est la survie du groupe qui est visée. Une survie qui n'est pas tant matérielle que psychologique et culturelle : celle d'une identité nationale, religieuse ou ethnique. Le conflit identitaire peut prendre deux formes. Quand il revendique l'antériorité d'un peuplement « de souche » sur un territoire donné, il s'affirme dans « la dénonciation de l'intrusion et s'alimente de l'utopie d'un retour à la “pureté ethnique” d'origine »³²⁵. Quand il vise la différenciation, il s'illustre par une sur-affirmation identitaire sous-tendue par la nécessité de couper tout lien avec le voisin. Parce qu'il s'agit d'un processus « paranoïaque et schizophrénique, paranoïaque par la certitude de la menace qui se trouve au cœur de son déploiement et de son déclenchement, et schizophrénique par la cessation de toute communication avec les autres groupes humains », l'identitaire justifie « non seulement les guerres, mais le refus du dialogue »³²⁶. Ainsi, « [c]ondamné à naître dans l'angoisse, il est aussi condamné à se déployer dans l'horreur »³²⁷.

3.3. *Paranoïa, génocide et fanatisme*

Avec plus ou moins d'emphase sur sa dimension projective, les trois interprétations que nous venons d'exposer font du fantasme de persécution propre à la paranoïa le moteur de la violence aveugle de notre temps. La première remarque à faire au sujet de ces interprétations concerne la différence entre les conflits symétriques et asymétriques. On le constate : pas plus que l'approche freudienne correspond toujours aux conflits symétriques l'approche kleinienne ne se cantonne aux conflits asymétriques. Ce qui distingue ces conflits dépend plutôt du caractère lié ou non de la violence. Dans le cas de conflits symétriques, entre combattants, la violence est liée, contenue par la relation elle-même. Quoiqu'elle puisse être virtuellement infinie de par sa nature mimétique, elle se surmonte dans l'identification. Les conflits asymétriques peuvent,

³²² François THUAL, « Du national à l'identitaire », *loc. cit.*, p. 164.

³²³ François THUAL, *Les conflits identitaires*, *op. cit.*, p. 171.

³²⁴ *Ibid.*, p. 87.

³²⁵ François THUAL, « Du national à l'identitaire », *loc. cit.*, p. 166.

³²⁶ François THUAL, *Les conflits identitaires*, *op. cit.*, p. 174 et 190.

³²⁷ *Ibid.*, p. 174.

quant à eux, faire intervenir une violence de liaison ou de déliaison. Dans le cas où la violence apparaît dans sa forme déliée, la destructivité ne répond que de sa propre nécessité. Si elle ne cesse pas de bénéficier le moi, ce qu'elle lui procure est logiquement antérieur à l'amour de soi : l'assurance de la survie³²⁸. Notons toutefois que tant qu'il reste une part de projection dans la violence, il demeure aussi, théoriquement, une possibilité d'identification³²⁹.

La seconde remarque à faire au sujet de ces conflits, et qui découle de la première, concerne la fonction de l'objet. À y regarder de plus près, on trouve à l'œuvre le mécanisme de la paranoïa projective dans la violence des écrits de Francfort. Quand Hegel dit que « pour se maintenir dans son absence de relations », la communauté liée par l'amour « doit détruire ce par quoi elle est détruite », l'objet de cette destruction n'est autre que ce que cette communauté a expulsé au dehors pour pouvoir assurer sa propre existence : « l'objectivité »³³⁰. De même, l'exclusion et la domination déployées par une communauté pour rétablir un sentiment de soi blessé s'enracinent dans la menace d'une négation de l'amour par un principe qu'elle a exclu de sa sphère : le « sentiment d'individualité »³³¹. Si les deux figures de la lutte identitaire ont une dimension projective, seule sa forme fanatique interprète la menace qui découle de ce mécanisme comme étant d'ordre existentiel. À ce niveau, ce qui distingue une figure de l'autre dépend du rôle attribué à l'altérité. Dans la lutte identitaire de domination – dont nous avons associé le mode de fonctionnement au narcissisme des petites différences de Freud –, l'autre est indispensable en tant que sa négation est garante de la stabilité du tout. Dans la forme destructrice de la lutte identitaire – dont nous avons rapproché le déclenchement de la position schizoparanoïde de Melanie Klein –, l'autre doit disparaître, son éviction étant la condition de

³²⁸ Il convient ici de faire mention des travaux de Jean Bergeret sur la violence fondamentale. L'auteur voit dans la pulsion d'emprise (*Bemächtigungstrieb*) évoquée par Freud dans *Au-delà du principe de plaisir* l'élément instinctuel d'une « cruauté originaire » chez l'enfant. Il s'agit d'un instinct de conservation qui relève d'un « narcissisme plus primitif » (Jean BERGERET, *La violence fondamentale*, Paris, Dunod, 1996, p. 108) que le narcissisme primaire. La violence fondamentale que déchaîne cet instinct pose une seule question : « Lui ou moi ? » (Jean BERGERET, *Freud, la violence et la dépression*, Paris, PUF, 1995, p. 46). Cette « lutte pour la vie » (*ibid.*, p. 138) est préambivalente – c'est à partir de ce dynamisme violent que se structure le dualisme pulsionnel – et aobjectale – l'objet est encore « purement extérieur » (*ibid.*, p. 123) au sujet, n'étant pas encore investi par lui. Elle surgit durant la période qui correspond mythiquement à la vie d'Édipe à Colone – que Freud évacue de ses travaux. Cette période est marquée par le fantasme de l'infanticide – qui va de pair avec le fantasme de parenticide décrit dans les travaux de Melanie Klein – : parce qu'ils savaient qu'Édipe était leur perte, ses parents l'abandonnèrent pour qu'il soit « tué préventivement » sur le mont Cithéron. C'est dans ce fantasme que réside, pour l'auteur, « le destin fantasmatique potentiel universel de tous les enfants du monde » (*ibid.*, p. 215). La violence primitive doit être dissoute dans la vectorisation libidinale. Mais le noyau violent primitif ne disparaît jamais : « ou bien il s'intègre à la libido pour lui conférer sa force, ou bien il intègre pour son compte la libido donnant naissance ainsi à l'agressivité et au sadisme vrai » (*ibid.*, p. 49). Quant à la « violence fondamentale individuelle non intégrée » (*ibid.*, p. 88), c'est elle que l'on retrouve à l'œuvre dans les catastrophes collectives.

³²⁹ Ce serait donc en ce sens parce que François Thual néglige la dimension projective de la paranoïa dans les conflits identitaires qu'il y voit si peu d'espoir de résolution.

³³⁰ *Premiers écrits*, p. 322 / N. 331.

³³¹ *Ibid.*, p. 312 / N. 322.

la survie du tout. Cette distinction s'inscrit évidemment à nouveau sur fond de la difficulté de défaire le motif analytique de la sauvegarde de l'intégrité de l'identité de celui de sa survie.

La figure destructrice de la lutte identitaire se lie à la violence génocidaire quand le délire de persécution fait naître une peur existentielle de disparaître qui se décharge en une violence déliée. Le génocide relève en ce sens de la tentative de se sauver soi-même à travers la neutralisation d'une menace supposée d'annihilation. Pour Mark Levene, « il y a génocide lorsqu'un État perçoit que ses projets sont menacés par une population – définie en termes collectifs ou communautaires – et cherche à remédier à la situation par l'élimination physique, systématique et *en masse* de cet ensemble, en totalité ou jusqu'à ce qu'il ne soit plus perçu comme constituant une menace »³³². C'est, pour l'auteur, l'écart entre la menace réelle et la menace pressentie qui fait le cœur de « l'énigme du génocide »³³³. Scott Straus, allant dans ce sens, soutient que quand la menace est interprétée en termes existentiels, elle déclenche la violence comme « mesure préemptive d'autoprotection »³³⁴. C'est même, d'après Dirk Moses, la conjonction de l'évaluation paranoïaque de la menace et de la violence préemptive qui fait le commun dénominateur des génocides : « La dichotomie marquée entre l'idéologie et la rationalité politique devrait être remplacée par un spectre qui reconnaît la façon dont l'évaluation paranoïaque de la menace menant à des attaques préemptives contre des collectifs est présente dans les génocides en général »³³⁵. À cet égard, Kenneth L. Marcus soutient que la violence préemptive est légitimée par les agresseurs comme mesure d'autodéfense à travers un mécanisme « d'accusation en miroir » qui impute à l'ennemi exactement ce qui est en passe de lui arriver. Sorte de « *tu quoque* anticipatif »³³⁶, l'accusation en miroir est un signe précurseur qui peut servir à détecter la violence génocidaire.

³³² Mark LEVENE, « Why is the Twentieth Century the Century of Genocide? », *Journal of World History*, vol. 11, n° 2, 2000, p. 314, notre traduction.

³³³ *Ibid.*, p. 315, notre traduction

³³⁴ Scott STRAUS, « “Destroy Them to Save Us”: Theories of Genocide and the Logics of Political Violence », *Terrorism and Political Violence*, vol. 24, n° 4, 2012, p. 555, notre traduction. Nous adhérons à la distinction suggérée par Brian Massumi entre la prévention et la préemption. Pour l'auteur, tandis que, « épistémologiquement, la prévention suppose la capacité d'évaluer les menaces », la préemption correspond « au moment où la futurité d'une menace non-spécifiée est effectivement tenue présente dans un état perpétuel d'urgence-émergence potentielle, de telle sorte qu'un mouvement d'actualisation peut être déclenché, lequel est non seulement auto-propulsant, mais aussi effectivement, indéfiniment, ontologiquement productif, en ce qu'il est mis en œuvre à partir d'une cause virtuelle qu'aucune actualisation ne peut épuiser » (Brian MASSUMI, « Prévention, dissuasion, préemption », traduit par Erik Bordeleau, *Multitudes*, vol. 2, n° 67, 2017, p. 165 et 174).

³³⁵ Dirk MOSES, « Paranoia and Partisanship: Genocide Studies, Holocaust Historiography, and the “Apocalyptic Conjunction” », *The Historical Journal*, vol. 54, n° 2, 2011, p. 574, notre traduction.

³³⁶ Kenneth L. MARCUS, « Accusation in a Mirror », *Loyola University Chicago Law Journal*, vol. 43, n° 2, 2012, p. 359.

Les différentes interprétations qui placent la paranoïa projective au cœur de la violence destructrice font état d'une même séquence. D'abord, un bouleversement de l'ordre en vigueur provoque une perte de repères structurants qui s'assimile à une blessure narcissique. L'impuissance à faire face à ce qui s'apparente à un destin incontrôlable fait peser sur l'ordre narcissique une menace qui agit à la manière d'un traumatisme. C'est le traumatisme qui provoque la régression³³⁷. En son lien à la violence destructrice, la régression se pense comme une décivilisation. Dans la tradition kleinienne, elle s'interprète comme une déliaison, un retour en-deçà du seuil de la position dépressive au clivage propre à la position schizoparanoïde³³⁸. Pour se défendre de la menace qui pèse sur son existence, le groupe menacé en défléchit la source sur un ennemi extérieur ou intérieur³³⁹. Cette projection déclenche en retour un fantasme de persécution dont la logique primitive veut que la destruction du persécuteur contienne le salut de la victime. La violence préemptive peut alors se décharger sur un ennemi qui meurt en coupable. À ce stade, il faut encore mettre ensemble les phénomènes de paranoïa projective et de narcissisme des petites différences pour comprendre pourquoi l'ennemi est d'abord le frère, le semblable infiniment différent³⁴⁰.

³³⁷ En psychanalyse, le traumatisme est lié à la perte de l'objet. Chez Freud, tandis que l'angoisse est la « réaction au danger de la perte d'objet » (Sigmund FREUD, *Inhibition, symptôme et angoisse*, traduit par Olivier Mannoni, Paris, Payot & Rivages, 2014, p. 223), la frustration est le résultat de sa perte réelle. Parce qu'elles occasionnent un barrage de la libido, angoisse et frustration sont un motif de régression. La libido, qui ne peut plus investir l'objet, reflue vers le sujet, de sorte que « le narcissisme et la régression [sont] en relation l'un avec l'autre » (Paula HEIMAN et Susan ISAACS, « La régression », dans Melanie KLEIN, *Développements de la psychanalyse*, op. cit., p. 186). Dans la tradition kleinienne, la régression indique « un échec de la libido qui ne peut maîtriser les pulsions destructrices et l'angoisse éveillées par la frustration » (*ibid.*, p. 176). La force des pulsions destructrices s'intensifie à mesure que les finalités réparatrices déclinent jusqu'à retomber au stade du sadisme primaire (*ibid.*, p. 180).

³³⁸ Dans la tradition freudienne, la régression s'interprète préférentiellement comme un retour en deçà du seuil du renoncement et de la tiercéité en général. Freud l'exprime ainsi en 1915 : « le remaniement pulsionnel sur lequel repose notre aptitude à la civilisation, peut lui aussi être ramené en arrière – de façon durable ou transitoire – par les interventions de la vie. Sans aucun doute, les influences exercées par la guerre sont au nombre des forces capables de produire un tel retour en arrière et c'est pourquoi nous n'avons pas à considérer comme inaptes à la civilisation tous ceux qui actuellement ne se comportent pas en hommes civilisés et il nous est permis d'espérer qu'en des temps plus tranquilles l'ennoblissement de leurs pulsions se rétablira » (Sigmund FREUD, « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », dans *Essais de psychanalyse*, op. cit., pp. 26-27).

³³⁹ Robert Robins et Jerrold Post font, à ce sujet, de la projection paranoïaque un mécanisme de défense censé venir compenser la diminution de la toute-puissance du sujet, une réaction qui se déclenche lorsque le contrôle du sujet sur son environnement est ébréché : « La raison de l'ampleur de la rage est que le sens du bon droit (*sense of entitlement*) a été bafoué, que l'image de soi grandiose a été trahie. Au cœur de la personnalité paranoïaque se trouvent des sentiments de diminution, d'inadéquation, de honte et de vulnérabilité » (Robert S. ROBINS et Jerrold M. POST, *Political Paranoia*, New Haven, Yale University Press, 1997, p. 17, notre traduction).

³⁴⁰ Comme l'observe Gilbert Diatkine, ce que l'approche kleinienne ne permet pas d'expliquer, c'est la raison pour laquelle « le sadisme [serait] plus intense quand la guerre oppose des nations très proches » (Gilbert DIATKINE, « La cravate croate », *Revue française de psychanalyse*, vol. 4, n° 5, 1993, p. 1059).

La « rationalité délirante »³⁴¹ qu'exhibe une telle violence tient tout autant à sa « logique » paranoïaque qu'à sa composante psychotique³⁴². L'idéologie elle-même est à la fois paranoïaque, en ce sens qu'elle entend répondre « magiquement »³⁴³ à la crise par une solution unique, et délirante, dans la mesure où elle combine « le fantasme et l'argumentation »³⁴⁴ dans la construction d'une rhétorique qui justifie le passage à l'acte. L'idéologie vient d'abord soigner la blessure narcissique en donnant de la cohésion à un « Nous » par la désignation d'un « Autre » coupable de vouloir sa perte. Ce faisant, elle construit des identités unidimensionnelles en rejetant l'ambivalence, la différence à sa frontière. Le besoin de différenciation d'un autre trop semblable va de pair avec la négation de son altérité dans un « processus d'identification annihilante »³⁴⁵ qui peut aller jusqu'à mettre en cause l'identification la plus originaire : celle de l'appartenance à l'humanité. L'idéologie entreprend là-dessus de réécrire l'histoire de la communauté sur un mode victimaire de façon à mettre en évidence la relation avec un ennemi « éternel », sur le mode du martyr ou de la survivance héroïque. La peur de l'annihilation, inférée par le destin que la communauté se sera à elle-même assigné, aura le double bénéfice de justifier la « solution » identitaire et d'opérer l'adhésion de la collectivité autour de ce référentiel commun³⁴⁶. Le fait que « l'individu, le groupe et la société entrent en communion à l'occasion de la défense précisément de la spécificité qui les unit »³⁴⁷ permet de comprendre le *deinon* qui caractérise ce type de conflits.

Cette section a permis de traduire la succession régressive des luttes identitaires dans le langage de la psychanalyse et d'en éclairer les mécanismes par analogie avec certains processus préreflexifs qui régissent la vie psychique. Nous avons ainsi lié le motif de la lutte identitaire

³⁴¹ Jacques SÉMELIN, « Du massacre au processus génocidaire », *loc. cit.*, p. 487.

³⁴² Dans la tradition freudienne, la psychose se caractérise d'abord par « une rupture entre le moi et la réalité qui laisse le moi sous l'emprise du ça », puis par le délire par lequel « le moi [reconstruit] une nouvelle réalité, conforme aux désirs du ça » (Jean LAPLANCHE et Jean-Bertrand PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 358). Paranoïa et psychose sont d'ailleurs liés chez Freud : entre 1909 et 19011, la paranoïa est traitée comme le « modèle structural de la psychose en général » (Elisabeth ROUDINESCO et Michel PLON, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 2011, p. 1254).

³⁴³ René KAËS, « Processus et fonctions de l'idéologie dans les groupes », *Perspectives Psy*, vol. 52, n° 1, 2013, p. 27.

³⁴⁴ Etienne BALIBAR, « Violence : Idéalité et cruauté », dans Françoise HÉRITIER (dir.), *De la violence I*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 84.

³⁴⁵ Catherine COQUIO, « Du malentendu », dans Catherine COQUIO (dir.), *Parler des camps*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 49.

³⁴⁶ Pour François Thual, « [l]e mécanisme identitaire fonctionne comme le mythe gnostique. Dans un premier temps, il existe une entité parfaite, un âge d'or, la Sainte Russie, la communauté musulmane de Médine, [...] etc., puis surgit un élément perturbateur qui peut être un conquérant, une religion rivale, une ethnie dominante, une invasion étrangère, etc. Enfin, dans un troisième temps, de la réintégration et de la restauration de l'État primitif, il appartient à la communauté menacée de se libérer et de détruire ce qui la menace. Ce schéma à trois temps est la scansion caractéristique de l'identitaire, c'est cette dramatisation qui sépare la problématique identitaire de la simple problématique nationaliste » (François THUAL, *Les conflits identitaires*, *op. cit.*, pp. 171-172).

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 5.

de domination aux logiques de conservation et d'exclusion à l'œuvre dans le narcissisme des petites différences de Freud, et associé le déclenchement de la lutte identitaire de destruction à la paranoïa projective caractéristique de la position schizoparanoïde de Melanie Klein. Ce faisant, nous nous sommes éloignée de la pensée de Hegel. Rappelons-le, les luttes identitaires que nous avons reconstruites à partir de ses écrits n'appartiennent nullement à sa pensée. Plus important encore, la figure du fanatisme chez Hegel ne peut en aucun cas se laisser réduire à celle du génocide. Principalement parce qu'elle ne répond pas aux aspects fondamentaux de sa définition juridique que sont (d'abord) l'intention de détruire en totalité ou en partie (ensuite) un peuple (enfin) pour ce qu'il est. De là découlent deux autres différences essentielles, toutes deux se rapportant à la désignation de l'ennemi. D'une part, dans le cas du génocide, le soupçon ne porte pas, comme dans la terreur, sur un acte de conscience qui s'oppose à la tyrannie de l'universel. Ainsi que le suggère Jean-François Lyotard, « [l]a "terreur" raciste ou d'exception est exclusive et régressive, le soupçon se borne à la race "bonne", ce qui se présentera qui n'est pas de cette race est mauvais avant de se présenter, mauvais d'origine »³⁴⁸. D'autre part, dans le génocide, l'ennemi n'est plus considéré comme un semblable de quelque façon que ce soit. Comme l'observe Charles Taylor, les « passages prophétiques » de Hegel sur la terreur se distinguent fondamentalement du « terrorisme politique moderne » dans la mesure où ce n'est que dans ce deuxième cas que les victimes sont « exclues des rangs de l'humanité »³⁴⁹. On ne peut rapprocher la violence génocidaire de la figure hégélienne du fanatisme qu'en ayant recours à une construction qui reprend, sans s'y limiter, des développements sur le fanatisme les traits saillants suivants : la dimension communautaire et projective de *L'esprit du christianisme et son destin*, la dimension réactionnelle du *Système de la vie éthique*, la dimension d'un idéal de pureté abstraite de la *Phénoménologie*, et la dimension régressive présente dans les *Principes de la philosophie du droit* et l'*Encyclopédie*. Sans s'y limiter puisque, même en interprétant le fanatisme sous un angle identitaire et paranoïaque, se dérobe encore à la systématisation l'aspect fondamental sous lequel le génocide est un crime contre l'humanité. La question qui se pose eu égard à cette construction est celle de savoir si cette figure extrême du mal a sa place dans le processus du déploiement de la raison dans l'histoire chez Hegel.

³⁴⁸ Jean-François LYOTARD, *Le différend*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 153.

³⁴⁹ Charles TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, *op. cit.*, p. 120.

Chapitre 5. Le mal et l'histoire

On peut rassembler les vues sur le déclenchement de la violence identitaire contenues dans les deux chapitres précédents autour de la notion de contrainte. Considérée depuis la deuxième *Philosophie de l'esprit*, cette contrainte s'envisage depuis trois perspectives : logique, chronologique et normative. Conçue logiquement, la contrainte est liée à une défaillance de la reconnaissance, laquelle traduit le défaut d'intégration des figures de la reconnaissance au sein de l'État lorsque la lutte à mort n'a pas eu lieu ou n'a pas été menée à bien. Conçue chronologiquement, la contrainte est liée à une absence de reconnaissance et renvoie à la modification de la vie psychique qu'impose la perception d'une menace d'ordre narcissique ou existentiel. À ce stade où le développement de la conscience est régi par des mécanismes encore naturels, la réaction à la contrainte se déploie selon des mécanismes préréflexifs qui présentent un caractère typique³⁵⁰. Envisagée depuis l'interférence des perspectives logique et chronologique, soit depuis l'effectivité des dynamiques de l'état de nature à même l'État, la contrainte est normative et s'envisage depuis le point de vue d'une antériorité logique à la normativité de la reconnaissance réciproque. Selon cette troisième perspective, la contrainte se conçoit sous l'aspect de la restriction d'un droit propre à préserver l'intégrité d'une identité ou son existence contre ce qui menace de la dénaturer ou de la détruire. À ce stade logiquement préréflexif, la seule normativité qui a validité est la référence à soi et pose, quand la nécessité s'en fait sentir, la préservation de soi à la fois en critère et en finalité de la violence. Un quatrième point de vue sur la contrainte à l'origine de la violence est encore envisageable. Ce point de vue est strictement hégélien et concerne la violence en général. Il s'agit de la contrainte spéculative imposée par le système au déploiement de la raison dans l'histoire. Hegel défend en effet la thèse d'une nécessité logique du mal dans l'histoire qui s'accompagne d'une nécessité tout aussi logique de son dépassement. Le chapitre suivant entreprend d'abord d'éclaircir la place et le rôle du mal dans la dialectique de l'esprit pour, une fois articulée la tragédie de l'esprit à celle de la reconnaissance, laisser voir la façon dont la thématique du mal moral se lie à la celle de la violence. Le terrain sera ainsi préparé pour poser la question qui clôt ce chapitre : la violence identitaire en général, génocidaire en particulier, peut-elle entrer comme figure du mal dans la dialectique de l'esprit ?

³⁵⁰ Est ici indirectement en cause le caractère contraignant des processus qui régissent la vie psychique en général. Nous renvoyons le lecteur, pour plus de détails à ce sujet, aux développements de Claire Pagès sur « L'automatisme psychique du négatif » dans son ouvrage *Hegel & Freud, op. cit.*, pp. 342-380.

1. Le tragique dans l'histoire

1.1. Le mal dans la tragédie de l'esprit

La tragédie de la reconnaissance est l'effectuation par la conscience de la tragédie de l'esprit dans l'histoire, laquelle prend pour modèle la tragédie de l'absolu. D'un point de vue logique, comme effectuation de l'idée, c'est d'abord la vie de l'absolu dans son essence trinitaire qui est tragique. Dieu est la puissance infinie qui se sépare de soi et retourne en soi à travers l'absolu déchirement. La réconciliation de l'essence avec elle-même n'est vraiment vraie que si elle traverse cet extrême du négatif. De la même façon que nous disions du moment dialectique du processus spéculatif qu'il déroulait l'essentiel de son contenu dans le redoublement de la négation, de même, c'est aussi le redoublement du sacrifice de l'essence qui fait le cœur de la tragédie de l'absolu. Dans ce moment négatif, le sacrifice de l'essence divine dans l'incarnation est rehaussé par le sacrifice de l'essence humaine dans la passion. Cette double négation s'affirme dans la résurrection comme victoire de la vie infinie à travers la vie finie.

Comme effectuation de la tragédie de l'absolu dans l'histoire, la tragédie de l'esprit suit ce même processus de séparation, d'opposition et de réconciliation à soi à travers le déchirement. Dans l'histoire, c'est l'esprit en tant qu'il « s'oppose à lui-même en soi » qui « constitue pour lui-même le véritable obstacle hostile qu'il doit surmonter »³⁵¹. Cet obstacle, c'est l'autre de la raison, la déraison qui est la négation posée par la raison elle-même et qui doit être supprimée par elle. En tant que la déraison, qui n'est autre que le mal, correspond au moment négatif du développement du concept, elle est le cœur de la tragédie de l'esprit. L'histoire n'avance que dans et par le déchirement, à tel point que ses « périodes de bonheur » ne sont que des « pages blanches »³⁵². Mais la déraison est aussi immédiatement inscrite dans l'horizon de sens qu'est la réalisation de l'esprit. Elle doit être niée comme déraison pour qu'émerge la raison, tout comme le sens émerge du non-sens, la justice de l'injustice et la reconnaissance de la violence. Dans ce redoublement de la négation, l'esprit nie l'obstacle qu'il s'était à lui-même posé, s'approprie cette différence à soi et approfondit ainsi sa connaissance de soi. Consignées dans la marche de l'esprit, « [I]es blessures de l'esprit se guérissent sans laisser de cicatrices »³⁵³, en même temps que s'étend la maîtrise du rationnel sur l'irrationnel dans l'histoire.

³⁵¹ *La raison dans l'histoire*, p. 180 / pp. 151-152.

³⁵² *Ibid.*, p. 116 / p. 92.

³⁵³ *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, p. 198 / p. 492.

Poser la question de l'origine du mal revient à se demander « comment le négatif pénètre dans le positif »³⁵⁴. La réponse est d'ordre logique : « la dissolution (*Auflösung*) [...] est déjà contenue dans le concept » qui a « essentiellement à même soi [le fait] de se différencier et de se poser négativement »³⁵⁵. Est donc aussi logique la réponse à la question du dépassement du mal. Le mal est l'unilatéral, la résistance du négatif qui nie et qui refuse de se laisser nier à son tour. Mais parce qu'il est seulement la négativité simple, abstraite, il est aussi voué à être nié par le mouvement du concept. En ce sens, le mal est un « élément constitutif de toute positivité devenue »³⁵⁶. Le mal n'a de validité logique qu'en tant qu'il demeure inscrit dans la négativité dialectique, c'est-à-dire en tant qu'il peut être lui-même nié. Comme résultat de l'*Aufhebung*, le négatif porte le nom de déterminé. Quand, au contraire, le négatif se borne jusqu'à empêcher cette subsomption, Hegel s'en réfère à la figure du mauvais infini. Le mauvais infini, c'est « le mauvais sens de l'infini »³⁵⁷, l'infini qui se conçoit dans son opposition au fini et se déploie dans la négation jamais supprimée de celui-ci. Dans l'*Encyclopédie*, Hegel décrit la « mauvaise ou négative infinité » comme ce principe d'alternance infinie de l'être et de l'être-autre qui interdit le dépassement de l'opposition³⁵⁸. Son mouvement consiste, pour Gérard Lebrun, « [à] transgresser sans cesse une limite, et à ne trouver, au-delà de celle-ci, qu'un “vide” dans lequel on doit aussitôt se fixer une limite nouvelle, qui sera aussi intenable que la précédente »³⁵⁹. Comme signe d'une « impuissance du négatif (*Ohnmacht des Negativen*) »³⁶⁰, il marque pour Jean-François Lyotard la « fin de l'infini, [la] répétition sans fin du *Nichtige* »³⁶¹. Parce qu'il ne produit rien dans l'histoire, le mauvais infini relève du contingent, de l'insignifiant.

1.2. Tout mal est nécessaire

Parce que le mal est justifiable logiquement, tout mal particulier a une nécessité en soi-même en tant qu'obstacle que l'esprit se pose à lui-même pour pouvoir le supprimer. « En approuvant

³⁵⁴ *Principes de la philosophie du droit*, § 139, add.

³⁵⁵ *Ibidem*.

³⁵⁶ Gwendoline JARCZYK, *Le mal défiguré*, Paris, Ellipses, 2000, p. 14.

³⁵⁷ Georges FARAKLAS, « Donation mutuelle de sens et raisonnement par l'absurde », dans François DAGOGNET et Pierre OSMO (dir.), *Autour de Hegel : hommage à Bernard Bourgeois*, Paris, Vrin, 2000, p. 129.

³⁵⁸ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 94. Dans le mauvais infini, « [q]uelque-chose devient un Autre, mais l'Autre est lui-même un Quelque-chose, donc il devient pareillement un Autre, et ainsi de suite, à l'infini » (*ibid.*, § 93). De ce fait, « [l]e progrès à l'infini en reste à l'expression de la contradiction que le fini contient, à savoir qu'il est aussi bien Quelque-chose que son Autre, et il est la continuation s'éternisant de l'alternance de ces déterminations dont l'une amène l'autre » (*ibid.*, § 94).

³⁵⁹ Gérard LEBRUN, *L'envers de la dialectique*, op. cit., p. 282.

³⁶⁰ *Science de la logique*, t. I, livre 1 : *L'être*, p. 218 / *Werke*, Band 5, p. 264.

³⁶¹ Jean-François LYOTARD, *Le différend*, op. cit., p. 137.

tous les établissements, écrit Jacques D'Hondt, Hegel admet toutes les suppressions »³⁶². Cela signifie que pour aboutir à sa forme actuelle, « il était nécessaire que le genre humain passât par presque toutes les étapes de développement que nous connaissons »³⁶³. « Presque toutes », puisqu'il est aussi des « destructions purement négatives, inutiles aux hommes », bien qu'elles « ne laissent pas d'être tout de même productives, à certains égards »³⁶⁴. Il n'y a donc pas, dans l'histoire, de période qui serait « absolument répréhensible, qui manifeste une entière stérilité »³⁶⁵. L'auteur en veut pour preuve ce passage de *La raison dans l'histoire* :

« Aucune forme limitée ne peut s'assurer contre la pensée, le concept. S'il y avait quelque chose que le concept serait incapable d'assimiler et de dissoudre, alors il faudrait y voir la plus haute scission, le plus grand malheur. Mais la seule chose de ce genre ne peut être que la pensée elle-même telle qu'elle se saisit elle-même. Car seule la pensée est ce qui est en soi illimité, et toute la réalité est déterminée en elle. Ainsi disparaît la scission et la pensée se satisfait en elle-même. »³⁶⁶

Ceci étant, l'histoire de la réalisation de l'esprit n'est pas la seule possible. L'effectuation par l'esprit de sa puissance créatrice ne présume d'aucune forme historique particulière. En outre, elle n'est pas non plus la meilleure qui soit. Et si elle peut paraître telle à l'esprit qui se raconte lui-même, c'est parce que le rationalisme hégélien repose sur un décisionnisme spéculatif. Comme le suggère Bernard Bourgeois, « c'est la décision spéculative qui actualise dans l'histoire ce qui sauve l'histoire et, à travers elle, au demeurant, l'ensemble du monde fini »³⁶⁷. L'histoire vue par Hegel ne tient pas compte des ratés de la dialectique, des grippages du sens, de ces accidents de parcours qui n'ont pas contribué à l'effectivité de la liberté. « Obstacles, chemins de travers, accidents de parcours seront laissés dans l'ombre – et Hegel “historien” préfère mettre l'accent sur la précocité de l'esprit plutôt que sur son retard »³⁶⁸.

1.3. *La dialectique comme relève du mal*

Le rationalisme de Hegel n'est certainement pas fondé sur l'ignorance ou le déni de la prégnance du mal dans l'histoire. Un long passage de *La raison dans l'histoire* en fait état :

« Lorsque nous considérons ce spectacle des passions et les conséquences de leur déchaînement, lorsque nous voyons la déraison s'associer non seulement aux passions, mais aussi et surtout aux bonnes intentions

³⁶² Jacques D'HONDT, *Hegel. Philosophie de l'histoire vivante*, Paris, PUF, 1966, p. 80.

³⁶³ *Ibid.*, p. 77.

³⁶⁴ Jacques D'HONDT, « Le moment de la destruction dans la dialectique historique de Hegel », *Revue internationale de philosophie*, vol. 36, n° 139/140, 1982, p. 136.

³⁶⁵ Jacques D'HONDT, *Hegel. Philosophie de l'histoire vivante, op. cit.*, pp. 77-78.

³⁶⁶ *La raison dans l'histoire*, p. 212 / pp. 180-181.

³⁶⁷ Bernard BOURGEOIS, *Études hégéliennes : raison et décision, op. cit.*, p. 295.

³⁶⁸ Gérard LEBRUN, *L'envers de la dialectique, op. cit.*, p. 59.

et aux fins légitimes, lorsque l'histoire nous met devant les yeux le mal, l'iniquité, la ruine des empires les plus florissants qu'ait produits le génie humain, lorsque nous entendons avec pitié les lamentations sans nom des individus, nous ne pouvons qu'être remplis de tristesse à la pensée de la caducité en général. Et étant donné que ces ruines ne sont pas seulement l'œuvre de la nature, mais encore de la volonté humaine, le spectacle de l'histoire risque à la fin de provoquer une affliction morale et une révolte de l'esprit du bien, si tant est qu'un tel esprit existe en nous. [...] On en arrive à une douleur profonde, inconsolable que rien ne saurait apaiser. Pour la rendre supportable ou pour nous arracher à son emprise, nous nous disons : *Il en a été ainsi ; c'est le destin ; on n'y peut rien changer* ; et fuyant la tristesse de cette douloureuse réflexion, nous nous retirons dans nos affaires, nos buts et nos intérêts présents, bref, dans l'égoïsme qui, sur la rive tranquille, jouit en sûreté du spectacle lointain de la masse confuse des ruines. Cependant, dans la mesure où l'histoire nous apparaît comme l'autel où ont été sacrifiés le bonheur des peuples, la sagesse des États et la vertu des individus, la question se pose nécessairement de savoir *pour qui, à quelle fin* ces immenses sacrifices ont été accomplis. »³⁶⁹

Hegel préconise de comprendre les maux qui font la noirceur de ce tableau ni comme autant de « *moyens* au service de ce que nous affirmons être la destination substantielle », ni sous l'angle de « réflexions sentimentales » qui ne peuvent que « se complaire mélancoliquement dans les sublimités vides et stériles que leur inspire ce premier bilan négatif »³⁷⁰. Au contraire, le mal doit être fait l'objet de la pensée spéculative, il doit être conçu :

« Le mal (*das Übel*) dans l'univers, y compris le mal moral (*das Böse*), doit être compris (*begriffen*) et l'esprit pensant doit se réconcilier (*versöhnen*) avec le négatif. C'est dans l'histoire universelle que le mal s'étale massivement devant nos yeux, et en fait, nulle part ailleurs l'exigence d'une telle connaissance conciliatrice n'est ressentie aussi impérieusement que dans l'histoire. Cette conciliation (*Aussöhnung*) ne peut être atteinte que par la connaissance de l'affirmatif dans laquelle le négatif se réduit à quelque chose de subordonné et de dépassé et s'évanouit. C'est la prise de conscience, d'une part, du véritable but ultime du monde, d'autre part, de la réalisation de ce but dans le monde : devant cette ultime finalité et sa réalisation dans le monde, le mal (*das Böse*) ne peut plus subsister et perd toute validité propre. »³⁷¹

Compris dans sa portée spéculative, le mal finit par disparaître comme mal pour prendre place à l'intérieur de la tragédie de l'esprit sous la figure du négatif. C'est donc la dialectique qui vainc le mal, la dialectique et rien d'autre³⁷². En enlevant au mal sa validité, la dialectique

³⁶⁹ *La raison dans l'histoire*, pp. 102-103 / pp. 79-80.

³⁷⁰ *Ibid.*, pp. 103-104 / p. 81.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 68 / p. 48.

³⁷² Comme le souligne Gilles Marmasse, « [l]a théodicée hégélienne ne signifie pas que le mal n'existe pas, ni qu'il est négligeable en regard du bien qui l'accompagne, ni enfin qu'il contribue à un bien plus grand, mais qu'il est vaincu. Tel est le sens de l'*Aufhebung*, c'est-à-dire de la relève processuelle de l'immédiateté et de la scission » (Gilles MARMASSE, « En quel sens la philosophie hégélienne de l'histoire est-elle une théodicée ? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 1, n° 85, 2015, p. 82).

ne peut que futiliser la souffrance et la douleur : « La raison ne peut pas s'éterniser auprès des blessures infligées aux individus car les buts particuliers se perdent dans le but universel »³⁷³.

Parce que l'existence du mal est le motif de sa pensée spéculative, Hegel parlera de sa philosophie comme d'une théodicée, une « justification de Dieu » qui « consiste à rendre intelligible la présence du mal face à la puissance absolue de la raison »³⁷⁴. Ce que la philosophie vise à saisir, c'est que le déploiement de la raison dans l'histoire n'est autre que l'accomplissement dans le monde du « plan de Dieu ». Ce n'est qu'en admettant le présupposé selon lequel, dans l'histoire, « l'idéal se réalise », que « s'évanouit l'apparence que le monde est un devenir insensé »³⁷⁵. La philosophie, loin d'être une « consolation face à l'image qu'on se fait du malheur absolu et de la folie qui règnent par le monde », est une « réconciliation » qui « transfigure le réel qui paraît injuste et l'élève jusqu'au rationnel, en montrant qu'il est fondé sur l'idée elle-même et en mesure de donner satisfaction à la raison »³⁷⁶.

2. Le mal, la violence et la reconnaissance

Formellement, le mal et la violence appartiennent à deux langages distincts, celui de la pensée spéculative pour le premier, celui de la conscience /pour le second. Le mal est à la tragédie de l'esprit ce que la violence est à la tragédie de la reconnaissance : son moteur. Toutefois, analysé sous le critère de la liberté humaine, le mal est l'entêtement de la subjectivité dans son unilatéralité, tandis que la violence est la relation qui traduit ce repli. La question est alors de savoir si l'origine du mal moral peut se penser en termes de reconnaissance.

2.1. Mal et liberté

À la question de savoir si l'homme est bon ou mauvais par nature, Hegel répond dans les *Leçons sur la philosophie de la religion* que l'homme est esprit, devenir de ce qu'il est selon son concept. L'homme n'est véritablement esprit qu'en tant qu'il est esprit pour soi. Or, en tant qu'être de nature, l'homme n'est d'abord « esprit qu'en soi », c'est-à-dire qu'il « n'est pas

³⁷³ *La raison dans l'histoire*, p. 68 / p. 48. Gérard Lebrun ajoute : « “Ne résiste pas au Mal”... La dialectique va plus loin : pactise avec la douleur, comprends que ce n'est pas “toi” qu'elle lèse, mais le Soi qu'elle enrichit. Incapacité de résister transformée en ontologie. C'est là ce qui rend magique l'univers hégélien : l'annulation de toute situation de force, la futilisation de la tragédie. Il est entendu que les meurtres n'atteignent jamais les victimes que dans leur fausse identité, que les catastrophes furent des illusions d'optique » (Gérard LEBRUN, *L'envers de la dialectique*, op. cit., p. 203).

³⁷⁴ *La raison dans l'histoire*, p. 68 / p. 48.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 100 / p. 78.

³⁷⁶ *Ibid.*, pp. 100-101 / p. 78.

comme il doit être »³⁷⁷. En tant que tel, « il n'appartient pas du tout à sa nature qu'elle ne veuille que le mal »³⁷⁸. La naturalité de l'homme est moins mauvaise qu'innocente. Au contraire, c'est « la connaissance qui est la source de tout mal »³⁷⁹. Le mal ne peut être fait que par une volonté qui veut le mal. La connaissance, « cet acte par lequel est posée la séparation en général »³⁸⁰, est la scission qui pose la possibilité de la conscience de soi, et par là, la possibilité du mal. C'est donc là où naît l'être-pour-soi que « le mal a son siège »³⁸¹.

Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel précise que « [l]'origine du mal en général réside dans le mystère de la liberté »³⁸². Le mal, c'est la liberté qui, au lieu de prendre pour principe « l'universel en soi et pour soi », s'attache à « la particularité propre élevée au-dessus de l'universel ». Prendre pour absolue la particularité est le lot de la volonté naturelle qui s'oriente suivant « le désir, l'impulsion, l'inclination ». Mais la naturalité de la volonté n'est pas en soi mauvaise. Elle n'est le mal que quand elle est ce que l'homme veut : « Dans la mesure où l'homme veut [ce qui est] naturel, celui-ci n'est plus le simplement naturel, c'est au contraire le négatif face au bien en tant que concept de la volonté »³⁸³. Le mal, c'est la volonté qui revient en soi et s'oppose à l'universalité en érigeant contre lui le particulier, c'est la « naturalité de la volonté qui vient à l'existence en tant que contradiction avec soi-même ».

« Par conséquent, l'homme est à la fois mauvais aussi bien *en soi* ou de nature que par sa *réflexion au-dedans de soi*, de sorte que ni la nature en tant que telle, c'est-à-dire si elle n'était pas naturalité de la volonté qui demeure dans le contenu particulier de celle-ci, ni la réflexion, *allant au-dedans de soi*, le connaître en général, s'il ne se tenait pas dans cette opposition-là, ne sont pour soi le mal. »³⁸⁴

Le mal est l'unilatéralité de la subjectivité qui se pose comme absolue, l'« abstraction de la certitude de soi-même »³⁸⁵. Il s'agit d'une possibilité inhérente à la subjectivité qui découle du fait que, d'un point de vue formel, le mal est « ce que l'individu a de plus propre », étant entendu

³⁷⁷ *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. III, p. 135 / p. 138.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 132 / p. 135.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 135 / p. 138.

³⁸⁰ *Ibidem*.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 136 / p. 138. Ainsi pour Hegel, comme le suggère Christophe Bouton, le péché originel doit être compris non comme une perte, mais comme « un avènement de la liberté ». Le récit de la chute marque l'élévation de l'homme au-delà de la vie naturelle et immédiate, l'accès à sa pleine humanité. « Contrairement à ce que dit explicitement Dieu, Adam doit renoncer à l'état d'innocence pour acquérir la connaissance » (Christophe BOUTON, « La religion de la liberté », dans Franck FISCHBACH (dir.), *Hegel, avant et après*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2004, p. 118). Le récit de la chute est donc renversé : « La malédiction divine n'est pas une punition, c'est l'expression de l'opposition désormais consommée entre la nature et l'homme, qui doit soumettre celle-ci par son travail. [...] Débarrassé de la gangue de la représentation, le péché originel exprime pour Hegel l'histoire éternelle de l'esprit qui se répète en chaque homme » (*ibid.*, p. 119).

³⁸² *Principes de la philosophie du droit*, § 139.

³⁸³ *Ibid.*, § 139, add.

³⁸⁴ *Ibid.*, § 139.

³⁸⁵ *Ibid.*, § 139, add.

que la « subjectivité se posant tout simplement pour elle-même en propre »³⁸⁶, sans autre considération que celle qu'elle a pour elle-même, est un moment nécessaire de son propre développement. À cette « nécessité du mal » est absolument lié le fait que « ce mal est déterminé comme ce qui nécessairement ne doit pas être, – c'est-à-dire le fait qu'il doit être abrogé »³⁸⁷. Le sujet a en effet « absolument la responsabilité morale du mal qui est le sien ». Et s'il peut nier le mal, c'est que, « d'après son concept, en tant qu'esprit », l'homme est un « être-rationnel en général, et il a tout simplement, au-dedans de soi-même, la détermination de l'universalité qui a un savoir de soi »³⁸⁸. Il revient donc au sujet de mener sur lui-même la réflexion qui lui permet de revenir à ce savoir de lui-même comme d'un universel.

2.2. *Mal et violence*

Nous avons distingué à l'état de nature, dans la première partie de ce travail, la violence faite au concept de la violence relationnelle³⁸⁹. Les deux formulations du mal distinguées par Hegel se superposent à ces deux formes de violence. Du point de vue du concept, l'indifférence à l'état de nature, comprise comme absence de relations, est le critère de la violence, de la même façon que la naturalité de la volonté, en tant qu'elle est centrée sur elle-même, est le critère du mal. Toutefois, l'indifférence et le repli sur soi ne correspondent effectivement à la violence et au mal que lorsqu'ils surgissent à même un principe plus développé sous l'aspect d'une régression. Ainsi, du point de vue relationnel, il faut comprendre la violence comme étant l'indifférence élevée en relation d'extériorité, de la même façon que le mal est le repli sur soi de la volonté érigé en principe. Poursuivant l'analogie, on dira que le mal dans sa naturalité, comme forme la plus immédiate du rapport à soi, traduit une absence de reconnaissance, tandis que dans la forme de la « réflexion allant au-dedans de soi »³⁹⁰, le mal exprime sa défaillance.

De manière générale, suggère Gérard Lebrun, « [l]e principe de la violence, c'est la non-communication »³⁹¹. Dans sa forme non-relationnelle, la violence est l'absence de liaison de ce qui devrait être lié. Dans sa forme relationnelle, elle est la déliaison qui pose la contradiction de ce qui communiquait. Elle exprime alors, pour Olivier Tinland, « la résistance du réel à sa propre idéalisation, le frottement d'une réalité qui ne renonce pas si facilement à son

³⁸⁶ *Ibid.*, § 140.

³⁸⁷ *Ibid.*, § 139.

³⁸⁸ *Ibid.*, § 140.

³⁸⁹ Nous renvoyons le lecteur au chapitre 2.1.4. « L'état de nature ».

³⁹⁰ *Ibid.*, § 139.

³⁹¹ Gérard LEBRUN, *L'envers de la dialectique*, op. cit., p. 78.

indépendance pour se faire moment fluide du procès de l'absolu »³⁹². La résistance à l'idéalisation traduit le malaise d'une entité qui craint, à tort ou à raison, son assimilation dans le mouvement du concept. En se repliant sur elle-même, elle s'affirme dans la contestation de la négativité du réel. Ce faisant, elle brandit face au réel le manque d'intégration, d'intériorisation d'un stade donné de la reconnaissance. Chaque déliaison constitue ainsi une « violence imposée à la fixité du réel par le réel lui-même pour en faire advenir la part d'idéalité et d'universalité »³⁹³. Même, donc, dans la mesure où elle se déploie dans la régression, la violence ne cesse pas d'être un moteur du progrès de l'esprit. Hegel le rappelle : « L'esprit va toujours de l'avant [...]. Souvent, il semble s'être oublié, s'être perdu ; mais, intérieurement opposé à lui-même, il est un travail intérieur poursuivi »³⁹⁴. Ce n'est que lorsque la contrainte du réel n'est plus sentie par cette entité comme étant une nécessité extérieure à elle, mais est admise comme étant la sienne propre, que la violence perd son sens. Ainsi, plus le mouvement du concept est su dans sa nécessité, plus le réel est intriqué, plus la reconnaissance est approfondie, plus devient « superflu ce type de repli complet sur soi »³⁹⁵ qu'est le mal.

2.3. *L'opposition, la domination et la destruction du réel*

La résistance d'une entité à l'idéalisation du réel peut s'affirmer dans l'opposition à l'universel et la tentative de le dominer, propre au stade de la volonté déterminée, ou s'étendre de la domination de l'universel à la tentative de le détruire, caractéristique de la volonté indéterminée. Dans les deux cas, le motif du repli sur soi qu'est le mal doit être cherché du côté de la contrainte exercée par la raison sur une entité qui en refuse l'idéalisation. C'est donc dans la mesure où il s'enracine dans la mauvaise compénétration dialectique des instances du réel que le mal peut être lié à la problématique de la reconnaissance. De même, c'est aussi la reconnaissance, comme relation de ces instances, qui permet d'en surmonter l'expression violente. Nous illustrerons cette articulation de la déliaison et de la relation des instances du réel à partir de deux épisodes chez Hegel qui correspondent formellement aux dynamiques à l'œuvre dans les luttes identitaires. Formellement seulement, puisque ces épisodes ne partagent pas le fondement communautaire de ces luttes, bien qu'ils puissent être interprétés en ce sens.

³⁹² Olivier TINLAND, « HEGEL, G.W.F. (1770-1831) », *loc. cit.*, p. 617.

³⁹³ *Ibidem.*

³⁹⁴ *Werke*, Band 20, p. 456.

³⁹⁵ Ludwig SIEP, *La philosophie pratique de Hegel*, *op. cit.*, p. 173.

On trouve dans l'article sur le droit naturel la description d'une « pathologie de la vie éthique »³⁹⁶ proche du mécanisme par lequel nous avons décrit la lutte identitaire de domination au sein de l'État. Il y est question d'une déliaison des instances du réel qui s'affirme dans l'opposition à l'universel d'une puissance singulière qui rejoue sa place dans le tout :

« [L]a maladie et le commencement de la mort sont présents lorsqu'une partie s'organise elle-même et se soustrait à la domination du tout, par laquelle singularisation isolante (*Vereinzelnung*) elle affecte négativement celui-ci ou même le contraint à s'organiser uniquement pour cette puissance. »³⁹⁷

Les « lois qui soustraient à la domination souveraine du tout des déterminités et parties singulières » et opposent ces « exceptions du singulier » à l'universel sont « un signe de la mort commençante »³⁹⁸. Cette opposition « devient de plus en plus menaçante suivant qu'il advient davantage de négatif et d'exceptions, et que ces lois, qui se dirigent vers cette dissolution, deviennent trop puissantes pour les lois vraies qui constituent l'unité du tout ». Quand ces lois imposent au réel « une autorité et domination étrangère à lui », elles sont la « représentation déterminée de [sa] mort présente »³⁹⁹. Pour surmonter la mort, il est nécessaire que « ce qui appartient à la puissance s'affaiblisse et meure »⁴⁰⁰. Cette transition constitue un « passage dans l'absolument-opposé » qui fait émerger une figure nouvelle. Il faut alors que la figure qui émerge de ce passage « devienne consciente de son rapport à un [être] étranger »⁴⁰¹. Ou autrement dit, l'étranger doit être transformé en négatif ; « l'être borné » doit être rendu visible comme étant « seulement une partie de la nécessité, non la nécessité totale absolue elle-même »⁴⁰². C'est en concevant cette « non-concordance de l'esprit absolu et de sa figure » que la vie éthique absolue peut elle-même se défendre contre cet être-borné. Elle peut alors « s'oppose[r] ce négatif comme objectif et comme destin, et, en lui accordant consciemment une puissance et un empire par le sacrifice d'une partie d'elle-même, conserve[r] sa propre vie, purifiée de lui »⁴⁰³. Ce n'est donc qu'au prix d'une nouvelle intrication du singulier et de l'universel que le réel peut se réconcilier avec lui-même.

Dans le cas du fanatisme, la plus haute forme de domination associée à la plus puissante des régressions, c'est le réel même qui tremble. Non seulement la violence de l'universel délie le réel mais se délie du réel et entreprend, dans cette distance à lui créée, de l'abattre sous la

³⁹⁶ Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, op. cit., p. 132, note du traducteur.

³⁹⁷ *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, p. 91 / p. 517.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 100 / p. 527.

³⁹⁹ *Ibidem*.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 101 / p. 528.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 101 / p. 529.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 102 / p. 529.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 102 / p. 530. Il s'agit ici, nous le verrons, de la transformation des Érinyes en Euménides.

tyrannie de son abstraite absoluité. Pure destructivité qui ne cesse de repousser plus loin le critère de sa propre satisfaction, le fanatisme a le visage de la mauvaise infinité. Et pourtant, parce que la liberté finit par s'y nier elle-même, même le fanatisme est sauvé par la dialectique.

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la terreur est surmontée par une relance de la lutte à mort rejouée à un autre niveau. Dans son essence négative, la liberté absolue de la terreur est « la suppression de la pensée de soi-même ou de la conscience de soi »⁴⁰⁴. Les individus ont l'intuition de cette essence négative dans « la terreur de la mort ». Mais précisément, la liberté trouve dans cette crainte de la mort, ce maître absolu, « la matière qu'elle peut convertir dans sa déterminabilité ». Dans la crainte de la liberté absolue, la conscience de soi a « éprouvé contre elle la force négative de son essence universelle » et veut désormais s'y reconnaître elle-même. Ainsi « la pure terreur du négatif [...] se retourne dans l'absolue positivité » en ce sens qu'elle vient opérer la médiation entre « l'unité immédiate de soi [et] la volonté universelle »⁴⁰⁵. La volonté singulière est désormais cette « immédiateté supprimée » qui se sait universelle. C'est donc, dans la terreur, « [l]a liberté absolue [elle-même qui] a accordé avec soi-même l'opposition de la volonté universelle et de la volonté singulière »⁴⁰⁶. Plus qu'un rétablissement, le dépassement de la terreur constitue même un progrès pour la conscience : « [l]a culture que cette conscience de soi atteint dans son interaction avec cette essence est donc la plus haute et la plus suprême, celle de voir sa pure effectivité simple disparaître immédiatement et passer dans le néant vide »⁴⁰⁷. À partir des cendres de la terreur, l'esprit renaît en « sa nouvelle figure, celle de l'esprit moral »⁴⁰⁸ sur laquelle s'enracine l'État moderne.

Dans le *Système de la vie éthique* également, le fanatisme, issu de la rébellion du naturel contre la contrainte du rationnel, et invincible en cet aspect, finit par se nier lui-même : sa puissance négatrice se déploie à tel point qu'il se devient à lui-même autre. Sous cet angle, la fureur fanatique n'est autre que l'énergie du négatif qu'il s'agit d'appivoiser.

« Le fanatisme de la dévastation, parce qu'il est élément absolu, et adopte la forme de la nature, est invincible dans son aspect extérieur ; car la différence et le déterminé succombent à l'indifférence et à l'indéterminité ; mais comme la négation en général, ce fanatisme a sa négation en soi ; si l'in-forme se presse dans l'indéterminité, c'est néanmoins parce qu'il n'est pas absolument informe, de même qu'une bulle d'eau va si loin dans l'expansion qu'elle éclate en infinies petites gouttes ; elle passe de son unité pure à son opposé, l'absence absolue de forme de la pluralité absolue, et devient par là forme pleinement formelle

⁴⁰⁴ *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, p. 137 / p. 438.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 139 et 140 / p. 439 et 440.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 140 / p. 440.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 139 / p. 439.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 140 / p. 441.

ou particularité absolue, et par là l'informe devient ce qu'il y a de plus faible. Ce développement de la dévastation à la dévastation absolue et au passage absolu dans son opposé est la *fureur* qui, parce que la dévastation est totalement dans le concept, doit accroître infiniment le pur, l'opposé jusqu'à ce qu'il soit son opposé, et qu'elle se soit donc annihilée soi-même ; se tenant sur l'extrême de l'absolue abstraction, elle est la pulsion absolue, sans moyen-terme, le concept absolu dans sa complète indétermination, l'inquiétude de l'infinité du concept absolu, inquiétude qui dans son acte d'annihiler les opposés l'un par l'autre s'annihile elle-même, et n'est rien d'autre que l'être réel de l'absolue subjectivité. »⁴⁰⁹

Dans les trois exemples que nous venons de citer, on remarquera que la violence est à chaque fois relevée par la dialectique. Dans les deux premiers, elle marque à chaque fois la fin d'une figure historique de l'esprit, la fin d'une époque.

3. Sens et non-sens de l'histoire

L'horreur de notre « court XX^e siècle » nous enjoint à nous demander ce qu'il en est aujourd'hui du rationalisme hégélien. Si l'on s'en tient au système lui-même, toute catastrophe devrait pouvoir être surmontée par la dialectique et même la plus atroce d'entre elles devrait recevoir dans l'histoire un sens. Mais est-ce encore le cas de la violence génocidaire ? N'est-elle pas tout simplement « indialectisable »⁴¹⁰ ? Et si tel est le cas, comment se concilie-t-elle avec le déploiement de la raison dans l'histoire ? Est-elle la marque de la faillite de la raison, ou est-ce l'idéal même d'une réconciliation de la raison et de l'histoire qui doit être revisité ?

3.1. Impossible *Aufhebung*

C'est le mépris de la vie, disions-nous, qui caractérise le fanatisme hégélien. Un mépris de la totalité de la vie, un mépris de l'être, mais pas un mépris de la mort, puisque c'est la crainte de la mort qui, comme dans la lutte, permet son dépassement. Dans le système hégélien, la mort tient sa valeur ontologique particulière de son sens sacrificiel⁴¹¹. Cette mort agit pour modèle le sacrifice du Christ qui accomplit la mort de la mort naturelle. Toute victoire sur la mort, comme mort de la vie naturelle de l'individu, est la remémoration de ce que Hegel nommait à la fin de *Foi et Savoir* le « Vendredi Saint spéculatif, qui jadis fut historique »⁴¹². Comme le

⁴⁰⁹ *Système de la vie éthique*, p. 149 / p. 38.

⁴¹⁰ Catherine COQUIO, « Du malentendu », *loc. cit.*, p. 32.

⁴¹¹ C'est à ce titre qu'elle constitue pour Jean-Louis VIEILLARD-BARON « le schème fondamental de tout l'hégélianisme » (Jean-Louis VIEILLARD-BARON, « Hegel et la tragédie de la vie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 132, n° 1, 2007, p. 45) ou, pour Emilio BRITO, l'« axe du système » (Emilio BRITO, « La mort du Christ dans les "Leçons sur la philosophie de la religion" de Hegel », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 78, n° 38, 1980, p. 225).

⁴¹² *Foi et savoir*, p. 298 / *Werke*, Band 2, p. 432.

précise Jules Vuillemin, il n'y a que « la mort pour soi, en face d'une conscience et pour elle »⁴¹³ qui soit pertinente pour l'esprit. La mort subie qui « réduit l'organisme à une chose, à un cadavre » est au contraire « une victoire de la mort »⁴¹⁴. Précisément, Auschwitz signe, pour Jean-François Lyotard, « la mort de la “belle mort” magique »⁴¹⁵, la mort de la mort, mais dans un sens radicalement anti-spéculatif. Auschwitz, c'est la fin de la tragédie de l'esprit, « la mort sans renversement, la fin tout court, y compris la fin de l'infini » :

« La question qu'“Auschwitz” pose est celle du genre de discours qui enchaîne sur “Auschwitz”. Si ce genre n'est pas spéculatif, quel peut-il être ? Comment s'autorise-t-il, si ce n'est pas grâce au *Aufheben* ? [...] [C]omment “Auschwitz”, chose pensée de l'extérieur, référent posé seulement “auprès-de-soi” (*an sich*) “pour nous” (*für uns*), pourrait-il être intériorisé, supprimé comme position immédiate, et se montrer à soi-même, se reconnaître, dans l'identité (serait-elle éphémère) du pour-soi (*für sich*) ? À défaut de cette permutation, il n'y a, selon Hegel, que bavardage vide, subjectif, arbitraire, au mieux régression vers la pensée “ratiocinante”, vers le discours de l'entendement, vers la “modestie” de la finitude. Or cette modestie, écrit-il, parce qu'elle est la vanité subjective érigée en absolu, est “ce qui est méchant”. »⁴¹⁶

À Auschwitz, le mouvement spéculatif est mis en arrêt. Nous sommes là face au « plus grand malheur » annoncé par Hegel dans *La raison dans l'histoire*, face à ce « quelque chose que le concept serait incapable d'assimiler et de dissoudre » et qui « ne peut être que la pensée elle-même telle qu'elle se saisit elle-même »⁴¹⁷. C'est bien ce qu'Auschwitz empêche : que la pensée puisse s'y saisir. Il n'y a à Auschwitz aucune contradiction à soi de l'esprit qui permettrait que la pensée se redresse de cette absolue déliaison. D'une part, le meurtre n'est légitimé par aucune loi universelle, de l'autre, la mort ne peut faire l'objet d'aucune relève.

« Quant à “nous”, “après”, nous recevons ces deux phrases comme deux silences. Bien loin de signifier ceux-ci dans la phrase d'un Résultat, “nous” estimons plus dangereux de les faire parler que de les respecter. Ce n'est pas un concept qui résulte d'“Auschwitz”, mais un sentiment, une phrase impossible, celle qui enchaînerait la phrase du SS sur celle du déporté, ou l'inverse. »⁴¹⁸

⁴¹³ Jules VUILLEMIN, « La mort dans la philosophie de Hegel », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 137, 1947, p. 200.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 197.

⁴¹⁵ Jean-François LYOTARD, *Le différend*, *op. cit.*, p. 134.

⁴¹⁶ *Ibidem*. On lit en effet dans l'*Encyclopédie* que « [l]a modestie (*Bescheidenheit*) [...] consiste à maintenir ferme cet être vain, le fini, contre le vrai, et, pour cette raison, elle est elle-même ce qui est vain. Cette vanité se produira, dans le développement de l'esprit lui-même, comme son enfoncement extrême en sa subjectivité et comme sa contradiction la plus intime – et, par là, comme le point où s'opère son tournant –, comme le *Mal* » (*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 386).

⁴¹⁷ *La raison dans l'histoire*, p. 212 / p. 181.

⁴¹⁸ Jean-François LYOTARD, *Le différend*, *op. cit.*, p. 155. Dans *L'espèce humaine*, Robert Antelme décrit avec beaucoup de justesse cette impossible médiation : « Le SS s'est arrêté, il se lasse. Les copains sont debout. Il s'approche d'eux, il les regarde fixement. Il n'a pas envie de leur faire autre chose, il les regarde bien, et il ne parvient pas à se découvrir une autre envie. Il s'est déchainé un moment, et il les retrouve là, essoufflés mais intacts, devant lui. Il ne les a pas fait disparaître. Pour qu'ils ne le regardent plus, il faudrait qu'il sorte le revolver, qu'il les tue. Il reste un moment à les regarder. Personne ne bouge. Le silence, il l'a fait. Il hoche la tête. Il est le

À la question de savoir « ce que l'esprit a gagné à "Auschwitz" »⁴¹⁹, c'est très cyniquement qu'on citerait le préambule de la Charte des Nations unies qui, tout en portant la mémoire de ce « négatif », annonce le déploiement d'une idéalité supérieure⁴²⁰. Même si la Charte atteste de l'abrogation du crime, cette suppression n'est pas due à un redoublement de la négation par elle-même. À Auschwitz, la mort a cessé d'être porteuse de négativité de sorte que la mauvaise infinité est condamnée à ne plus pouvoir se surmonter sans l'intervention d'un tiers.

3.2. *La faillite de la raison*

Tandis que pour Jean-François Lyotard, à Auschwitz, l'esprit « fait une exception »⁴²¹, Theodor W. Adorno et de Max Horkheimer en font un effet attendu d'un idéal de la raison voué à l'autodestruction. La raison des Lumières s'est construite sur le fantasme d'une domination de la mythologie. Ce que dans son aveuglement elle s'efforce de nier, c'est que « le mythe lui-même est déjà raison » : c'est « [l]a mythologie elle-même [qui] a instauré le processus sans fin de la raison par lequel – avec une nécessité inéluctable – une critique destructive reproche à tout point de vue théorique spécifique de n'être qu'une croyance »⁴²². En tant qu'elle s'efforce d'exercer sur les mythes « sa fonction de juge » qu'elle tient d'eux, tout en refusant de voir dans cet autre son autre, la raison finit par « tombe[r] sous leur charme »⁴²³. Totalitaire, elle s'enferme dans l'exclusion de la différence et se complaît dans la répétition de l'identique jusqu'à rendre impossible toute identité à soi. Ainsi « paralysée par la crainte que lui inspire la vérité », la raison ne peut se déployer que dans une « régression [...] vers la mythologie »⁴²⁴.

La *Dialectique négative* s'attache plus particulièrement à démonter le « penser de l'identique » qui caractérise la philosophie hégélienne. La pensée hégélienne est accusée de « frénésie paranoïaque »⁴²⁵, comme système qui s'efforce de détruire le non-identique de crainte qu'il ne démente l'identité. Ce qui est visé par cette « rationalité totalitaire », c'est

plus fort, mais ils sont là, et il faut qu'ils y soient pour qu'il soit le plus fort ; il n'en sort pas. – Weg ! » (Robert ANTELME, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957, p. 44).

⁴¹⁹ Jean-François LYOTARD, *Le différend*, op. cit., p. 154.

⁴²⁰ On y lit : « Nous, peuples des Nations unies, résolus à préserver les générations futures du fléau de la guerre qui deux fois en l'espace d'une vie humaine a infligé à l'humanité d'indicibles souffrances, à proclamer à nouveau notre foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité de droits des hommes et des femmes, ainsi que des nations, grandes et petites » (Préambule de la Charte des Nations unies, 26 juin 1945).

⁴²¹ Jean-François LYOTARD, *Le différend*, op. cit., p. 154.

⁴²² Theodor W. ADORNO et Max HORKHEIMER, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 20 et 34.

⁴²³ *Ibid.*, p. 35.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁴²⁵ Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, traduit par Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renaut et Dagmar Trousson, Paris, Payot & Rivages, 2016, p. 34.

l'« autoconservation » de la raison contre « ce que la nature a de menaçant »⁴²⁶. Le « cercle de l'identification, qui en définitive n'identifie toujours que lui-même », non seulement ne tolère aucun extérieur, mais en outre, en voulant rendre semblable tout dissemblable, « perpétue dans l'angoisse l'assujettissement naturel »⁴²⁷. Précisément, la fausse identité du sujet et de l'objet est ce qui définit l'idéologie, dont le manque de réflexivité ne peut être compris que comme une « régression ». Si le penser « ne se mesure pas à ce qu'il y a de plus extérieur et qui échappe au concept, il est par avance du même acabit que la musique d'accompagnement dont la SS aimait à couvrir les cris de ses victimes »⁴²⁸. Dans l'idéologie nazie, « [l]e tragique est réduit à menacer de détruire celui qui ne coopère pas, alors que sa signification paradoxale était jadis une résistance désespérée à toute menace mythique »⁴²⁹. Une telle « liquidation du tragique confirme la disparition de l'individu »⁴³⁰, dans l'égale mesure où « Auschwitz confirme le philosophème de la pure identité comme mort »⁴³¹. Le seul sens de l'histoire qui peut être attaché à cet idéal totalitaire de la raison est alors précisément de ne pas avoir de sens :

« Affirmer qu'un plan universel, dirigé vers le mieux, se manifeste dans l'histoire et lui donne sa cohérence, serait cynique après les catastrophes passées et face à celles qui sont à venir. Mais il ne faut pas pour autant renier l'unité qui soude ensemble les moments et les phases de l'histoire dans leur discontinuité et leur éparpillement chaotique, unité qui, de domination sur la nature, se métamorphose progressivement en domination sur l'homme pour finir en domination sur la nature intérieure. Aucune histoire universelle ne conduit du sauvage à l'humanité civilisée, mais il y en a très probablement une qui conduit de la fronde à la bombe atomique. Elle se termine par la menace totale que fait peser l'humanité organisée sur les hommes organisés, soit l'essence même de la discontinuité. Hegel est ainsi vérifié jusqu'à l'horreur et placé la tête en bas. S'il transfigurait la totalité de la souffrance historique en la positivité de l'absolu se réalisant, alors l'Un et Tout qui jusqu'à aujourd'hui n'a pas, avec des pauses, cessé de s'avancer, serait téléologiquement, la souffrance absolue. [...] Ce qui a historiquement créé cette possibilité peut aussi bien la détruire. Il faudrait définir l'esprit du monde, digne objet de définition, comme catastrophe permanente. »⁴³²

Contre le penser hégélien de l'identique, c'est la dialectique même qui doit changer de statut et s'attacher à développer « la différence [...] de l'universel et du particulier »⁴³³. La dialectique négative fait valoir contre le primat de l'identique, une « logique de dislocation » ; contre le

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 211, 423 et 212.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 212.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 442.

⁴²⁹ Theodor W. ADORNO et Max HORKHEIMER, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 224.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 228.

⁴³¹ Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, op. cit., p. 439.

⁴³² *Ibid.*, p. 388.

⁴³³ *Ibid.*, p. 15.

primat de l'universel, « l'utopie du particulier » ; contre l'*Aufhebung*, la « constellation » ; et contre le primat du sujet, le programme d'un « savoir correspondant à l'objet »⁴³⁴.

3.3. Renoncer à Hegel

Paul Ricœur soutient que c'est seulement à la philosophie de l'histoire de Hegel qu'il faut renoncer, non à la dialectique elle-même, dans la mesure où elle est cette pensée qui a « osé s'élever à la saisie de l'histoire comme la totalisation même du temps dans l'éternel présent »⁴³⁵. En subsumant la temporalité même de la raison, cette totalisation opère « l'*Aufhebung* de toute narration »⁴³⁶. Pour Hegel,

« Ce que l'esprit est maintenant, il l'était depuis toujours [...]. [...] [L]'esprit porte en lui tous les degrés de l'évolution passée, et la vie de l'esprit dans l'histoire consiste en un cycle de degrés qui, d'un côté, existent actuellement et, de l'autre, ont existé sous une forme passée [...]. Les moments que l'esprit paraît avoir laissés derrière lui, il les possède toujours dans son actuelle profondeur. De même qu'il a passé par ses moments dans l'histoire, de même il doit les parcourir dans le présent – dans son propre concept. »⁴³⁷

Il appartient à la réalisation du concept que le développement de l'histoire se produise dans le temps. Le temps est le concept étant-là qui « contient la détermination du négatif »⁴³⁸. Le déploiement de l'esprit dans le temps, la relation du concept et du temps, se laisse saisir par et dans l'idée d'une « suite des étapes du développement du principe (*Stufengang der Entwicklung des Prinzips*) »⁴³⁹. Le *Stufengang* est la reprise du furtif dans l'immuable qu'il faut entendre au sens d'un « déroulement qui est en même temps un enroulement, une explicitation et un retour en soi-même »⁴⁴⁰. L'identité de l'explicitation et du retour en soi-même (*Rückkehr in sich selber*) est l'éternel présent de l'esprit. Contrairement au temps chronologique, ce temps logique de l'esprit a une dimension qualitative qui tient à ce qu'il condense la teneur historique de chaque étape de son développement dans un éternel présent. C'est dans ce présent que le procès de la temporalisation de l'esprit, son déploiement dans l'histoire, a sa vérité. Hegel le dit : « la philosophie [...] a à faire avec ce qui est présent, effectif (*dem Gegenwärtigen, Wirklichen*) »⁴⁴¹. Or précisément, « [c]ette équation de l'effectivité et de la présence marque l'abolition de la

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 179, 385, 200 et 197.

⁴³⁵ Paul RICŒUR, *Temps et récit*, t. III, Paris, Seuil, 1985, p. 281.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 283.

⁴³⁷ *La raison dans l'histoire*, pp. 214-215 / p. 183.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 181 / p. 153.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 184 / p. 155.

⁴⁴⁰ Paul RICŒUR, *Temps et récit*, t. III, *op. cit.*, p. 291.

⁴⁴¹ *La raison dans l'histoire*, p. 215 (traduction légèrement modifiée) / p. 183.

narrativité dans la considération pensante de l'histoire »⁴⁴². En persistant dans ce présent, le passé dépassé est aboli dans sa dimension de passé, de même que dans sa différence au présent et au futur. Le présent égalé à l'effectif ne peut plus distinguer aucune temporalité chronologique, de sorte que la notion même d'histoire est anéantie. Dès lors que « l'équation entre *développement* et *présent* ne tient plus », c'est le projet même d'une totalisation du réel qui est mis en cause, en même temps que « toutes les autres équations se défont en chaîne »⁴⁴³.

D'abord, la possibilité d'une totalisation rationnelle du réel est contestée par le réel lui-même. Ce dont l'histoire fait état, c'est plutôt du fait que « la *différence* s'est révoltée contre le *développement*, conçu comme *Stufengang* », les esprits des peuples et des individus n'apparaissant plus que comme « les *membra disjecta* d'une impossible totalisation »⁴⁴⁴. Il faut même questionner l'idée selon laquelle l'effectuation de la liberté dans le monde serait vraiment « l'intrigue de toutes les intrigues » :

« [N]ous ne sommes même pas sûrs que l'idée de liberté soit le point focal de cette effectuation, surtout si on met l'accent principal sur l'effectuation *politique* de la liberté. Et même si celle-ci se laissait prendre comme fil conducteur, nous ne sommes pas sûrs que ses incarnations historiques forment une *Stufenfolge*, plutôt qu'un déploiement arborescent où la différence ne cesse de prévaloir sur l'identité. »⁴⁴⁵

Plus profondément, le projet même d'une totalisation de l'histoire doit être refusé, étant devenu insoutenable d'un point de vue éthique : « devant tant de victimes et tant de souffrances, la dissociation [...] entre consolation et réconciliation nous est devenue intolérable »⁴⁴⁶. Ce qui est par là récusé, c'est l'idée selon laquelle ce qui importe du passé ne sont que les éléments capables de jeter sur le développement du tout une lumière suffisamment éclairante :

« Les philosophies de l'histoire voient dans le "négatif" une médiation vers de nouvelles synthèses ; mais elles taisent tout ce qui n'est pas récupérable dans une signification plus vaste et plus haute ; elles taisent ce qui n'a servi à rien, ce qui est déchet pur et simple au regard de la rationalité de l'histoire : la souffrance des petits, des humble exécutants, l'insignifiance de vies sans horizon et sans but ; ce "négatif" qui, semble-t-il, ne médiatise rien du tout, l'angoisse métaphysique l'incorpore à son émotion. »⁴⁴⁷

C'est dans la souffrance de la victime que s'exhibe « le scandale de toute théodicée de l'histoire »⁴⁴⁸. Outre son caractère insupportable, la relativisation du mal est aussi ce qui fait

⁴⁴² Paul RICŒUR, *Temps et récit*, t. III, *op. cit.*, p. 289.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 296.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 292 et 297.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 298.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 297.

⁴⁴⁷ Paul RICŒUR, « Vraie et fausse angoisse », dans Raymond DE SAUSSURE (et al.), *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, VIII^{es} Rencontres internationales de Genève, Neuchâtel, La Baconnière, 1953, p. 59.

⁴⁴⁸ Paul RICŒUR, *Temps et récit*, t. III, *op. cit.*, p. 273.

obstacle, comme le suggère Michaël Fœssel, à « toute réplique temporelle au mal »⁴⁴⁹. Cette réplique consiste dans la « fonction spécifique d'individuation » que remplit l'horreur quand elle permet, précisément grâce à la narration, que soit portée au jour une « épopée en quelque sorte négative »⁴⁵⁰ du drame dans laquelle est préservée la mémoire de la souffrance. Ce n'est qu'à cette condition que le crime peut valoir dans l'histoire comme un repoussoir.

Peut-être faut-il aller jusqu'à admettre que « la considération *pensante* de l'histoire tentée par Hegel était elle-même un phénomène herméneutique, une opération interprétante, soumise à la même condition de finitude »⁴⁵¹. C'est quand on refuse de faire de ce rationalisme un « événement de pensée » que l'histoire devient motif d'angoisse :

« [L]'angoisse jaillit en ce point précis de notre attente ; une insécurité spécifique s'attache à l'histoire parce que nous ne sommes pas sûrs qu'elle fasse coïncider la raison et l'existence, la logique et le tragique. Une possibilité effrayante est découverte par l'angoisse : si l'histoire effective n'avait pas de sens ? Si la réconciliation hégélienne n'était qu'une invention de philosophe ? Le néant dont la menace est annoncée est un néant de sens, au niveau même de "l'esprit", un néant de sens au cœur de ce sens présumé qui devait donner but et tâche à l'hygiène mentale et guérir Narcisse. »⁴⁵²

Mohamed Fayçal Touati a objecté à cette vue que le refus d'une réconciliation sans conciliation de la raison et de l'histoire ne doit pas nécessairement conduire à renoncer à la philosophie hégélienne de l'histoire en tant que telle :

« Se guérir sans laisser de cicatrices, n'est-ce pas là ce que l'esprit peut faire dans une réconciliation vivante intériorisant son passé et ouvrant à la possibilité de l'avenir ? Le travail du penser hégélien ne revient-il pas alors à panser ces blessures que rien ne peut venir consoler pour permettre une réconciliation avec une réalité à faire qui n'est pas la seule œuvre de l'activité infinie de l'esprit, mais également celle de nos actions ? »⁴⁵³

Si le renoncement de Paul Ricœur au rationalisme historique de Hegel a pour fondement un motif éthique, c'est ce même motif qui doit empêcher de céder à l'utopie de l'*Aufhebung* de la souffrance de notre époque⁴⁵⁴. Non seulement rien ne peut présumer de la suppression de cette

⁴⁴⁹ Michaël FÖESSEL, « Les reconquêtes du soi », *Esprit*, vol. 3/4, n° 322, 2006, p. 296.

⁴⁵⁰ Paul RICŒUR, *Temps et récit*, t. III, *op. cit.*, p. 273 et 274.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 298.

⁴⁵² Paul RICŒUR, « Vraie et fausse angoisse », *loc. cit.*, p. 48.

⁴⁵³ Mohamed Fayçal TOUATI, « Faut-il "renoncer à Hegel" ? », *Kairos*, n° 24, 2004, p. 236.

⁴⁵⁴ C'est aussi la centralité de ce motif éthique qui met à mal l'argumentation détaillée que Christophe Bouton oppose au renoncement de Paul Ricœur. À partir de la *Phénoménologie de l'esprit*, il soutient que l'*Aufhebung* du temps, loin d'abolir le temps dans l'éternité, est au contraire « son accomplissement dans l'histoire, considérée comme la saisie conceptuelle du passé » (Christophe BOUTON, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, *op. cit.*, p. 276). Le dépassement par l'esprit de sa forme temporelle ouvre la possibilité de la remémoration (*Erinnerung*) qui, comme négation du passé, est aussi la seule issue à sa conservation. La remémoration doit être conçue comme « une *élévation du passé* qui fait de lui le fondement du présent, [...] le dépassement par l'esprit de la négativité du temps dans un présent *du passé* » (*ibid.*, p. 281). Et il poursuit : « Ainsi est-ce la théorie de

souffrance, mais plus encore, le seul fait qu'il existe une possibilité qu'elle ne soit jamais surmontée doit nous renvoyer, générations futures, à notre responsabilité à l'égard du passé.

3.4. Raison communicationnelle et horizon pratique de la philosophie spéculative

Outre l'argument logique qu'elles présentent – comme déliaison indépassable, raison totalitaire et totalisation intolérable, rendant l'histoire tour à tour impossible, insensée et inexprimable –, les trois postures que nous venons de décrire se rejoignent en ceci qu'elles remettent chacune en cause le principe hégélien de la réconciliation de la raison et de l'histoire au motif qu'il futilise le vécu de la conscience, et principalement l'expérience de la souffrance. Si la chose est très claire chez Paul Ricœur, c'est aussi le point de vue depuis lequel Jean-François Lyotard peut conclure à la mort de la mort dans les camps. De même, Theodor W. Adorno soutient que « [l]a plus petite trace de souffrance absurde dans le monde de l'expérience inflige un démenti à la philosophie de l'identité tout entière qui voudrait détourner la conscience de l'expérience »⁴⁵⁵. La totalisation de la tragédie de l'histoire dans le savoir absolu, totalisation conçue comme réconciliation sans consolation, ne peut résister aux appels chargés d'horreur des victimes du présent et du passé à ne pas sombrer dans l'oubli. Or, si l'on met ainsi en cause le principe de réconciliation de l'histoire et de la raison, c'est aussi l'affirmation selon laquelle le sens de l'histoire coïnciderait avec le déploiement de la raison dans le monde qui est mise en péril. Si tel est le cas, si le progrès de la raison est une illusion, que peut encore signifier aujourd'hui l'injonction, peut-être même la promesse faite de bonne foi, du « plus jamais ça » ? Comment maintenir ensemble, du point de vue de la raison, l'impossible *Aufhebung* des crimes de notre temps et l'affirmation contraire qui en refuse la répétition ?

Pour maintenir intacte l'exigence d'un progrès de la raison dans l'histoire en regard du tragique de notre siècle, Christophe Bouton suggère que le principe de réconciliation change de statut : « il est simplement régulateur et non constitutif comme le pensait Hegel, il est de l'ordre de l'espoir, du postulat pratique destiné à conforter l'action, sans fournir une certitude absolue »⁴⁵⁶. Mais faire du principe de réconciliation un principe d'espérance ne résout ni l'angoisse, ni l'intransigeance d'une raison qui ne reprendrait de l'histoire que ce qui,

l'*Erinnerung* qui permet de comprendre en quoi le dépassement du temps dans le savoir absolu est non pas son abolition, mais son affirmation même, comme histoire » (*ibid.*, p. 282). Ceci étant, la remémoration ne répond pas au souci éthique fondamental qui sous-tend la position de Paul Ricœur puisque, précisément, dans l'*Erinnerung*, « le passé lui-même n'existe que dans son rapport fécond au présent » (*ibidem*).

⁴⁵⁵ Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 247. Il dira encore : « ce que la dialectique a de douloureux, c'est la douleur du monde élevée au concept » (*ibid.*, p. 15).

⁴⁵⁶ Christophe BOUTON, *Le procès de l'histoire*, *op. cit.*, p. 310.

précisément, intéresse la réconciliation. Ce qui est en question, c'est plus fondamentalement l'hypostase de la raison. Répondant à ce souci, Jean-Marc Ferry fait de la raison le principe d'une intelligibilité de l'histoire d'un point de vue herméneutique, fondé sur l'idée d'une « irréversibilité sémantique de séquences historiques »⁴⁵⁷. Chaque figure de l'esprit dans l'histoire a son accomplissement dans la forme de l'esprit absolu, comme ensemble d'éléments symboliques – art, religion, philosophie – qui permettent à un peuple de comprendre le sens de ses institutions. La succession des figures de l'esprit dans l'histoire doit s'envisager dans une séquence irréversible, sans quoi on ne comprendrait pas pourquoi « Hésiode “n'aurait pas pu”, après tout, surgir entre Descartes et Heidegger »⁴⁵⁸. Ce qui fonde l'irréversibilité de cette séquence appartient à la raison communicationnelle – la rationalité propre à la communication étant précisément de lier entre elles des unités sémantiques, quelles qu'elles soient. Cette liaison s'effectue dans l'histoire sur le mode de l'illocution, fondant ainsi l'irréversibilité de la séquence historique dans une succession de questions et de réponses. Ainsi, tout contenu symbolique produit par une culture donnée à un moment donné se laisse saisir comme une « proposition de sens » adressée à un destinataire contemporain ou ultérieur. La relève de cette proposition constitue en tant que telle un acte de communication transculturelle qui, compris réflexivement, tisse la trame de l'histoire universelle. Le « principe réflexif de la raison historique » s'énonce dès lors comme suit : « tout événement du monde, ressortissant à une histoire de l'esprit, peut être rapporté à un événement antérieur comme la réponse se rapporte à sa question »⁴⁵⁹. Par là, l'histoire en train de se faire entre en coïncidence avec la « *construction* de la raison communicationnelle »⁴⁶⁰, sans que l'une ait sur l'autre une quelconque antériorité.

Envisager le sens de l'histoire comme séquentialité plutôt que comme progrès permet de saisir les notions de régression, de progression et de répétition à partir d'une raison devenue elle-même historique. Dès lors que chaque culture historique est comprise comme un moment de production, de transmission, et surtout de réflexion de ses propres contenus, le déploiement de la raison dans l'histoire se conçoit spécifiquement dans la communication transculturelle. Le principe hégélien de liberté n'est pas par là invalidé, pouvant toujours se penser comme être chez soi dans son autre. Quant au télos de la réconciliation, il se conçoit désormais, à ce niveau où le mal n'a plus aucune nécessité logique, sur le plan historique d'une réconciliation entre peuples. Un tel télos découle de la visée elle-même téléologique attachée à la raison

⁴⁵⁷ Jean-Marc FERRY, « Éthique reconstructive et raison historique », dans Alexandre ESCUDIER et Laurent MARTIN (dir.), *Histoires universelles et philosophies de l'histoire*, Paris, PUPPO, 2015, p. 106.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 107.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, pp. 108-109.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 109.

communicationnelle, en tant que raison qui poursuit la réalisation de la communication, et lorsque celle-ci a été interrompue, la réconciliation. Le télos de la raison communicationnelle s'érige par là dans l'histoire en idéal régulateur, comme pacification des relations qui n'exclut pas la contradiction. Ce faisant, la conscience s'émancipe de la terrible illusion que l'histoire finira par se réconcilier d'elle-même, ou de l'angoisse qu'elle ne le puisse. Mais c'est aussi désormais sur elle seule qu'en repose toute la responsabilité. La nécessité d'une réconciliation à même l'histoire à l'aide de la raison est le point de vue qui sous-tend les développements contenus dans la troisième partie de ce travail.

Le télos de réconciliation de l'histoire et de la raison voulu par la philosophie hégélienne ne peut être maintenu, en regard du tragique de notre temps, qu'à ce niveau d'une raison historique qui se comprend dans la réflexivité de la communication. L'historicité de la raison constitue par elle-même le motif d'un élargissement de la normativité de la reconnaissance, au-delà du présent, dans le sens d'une responsabilité à l'égard de l'avenir aussi bien que du passé. Tournée vers l'avenir, la reconnaissance endosse spécifiquement la responsabilité de la réconciliation tandis que, tournée vers le passé, elle se pose comme principe d'une remémoration liée à l'attitude rédemptrice que Walter Benjamin déployait sur le tragique de l'histoire :

« Le passé est marqué d'un indice secret, qui le renvoie à la rédemption. Ne sentons-nous pas nous-mêmes un faible souffle de l'air dans lequel vivaient les hommes d'hier ? Les voix auxquelles nous prêtons l'oreille n'apportent-elles pas un écho de voix désormais éteintes ? Les femmes que nous courtisons n'ont-elles pas des sœurs qu'elles n'ont plus connues ? S'il en est ainsi, alors il existe un rendez-vous tacite entre les générations passées et la nôtre. Nous avons été attendus sur la terre. À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une *faible* force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention. Cette prétention, il est juste de ne point la repousser. »⁴⁶¹

⁴⁶¹ Walter BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire », dans *Œuvres*, t. III, traduit par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rush, Paris, Gallimard, 2000, pp. 428-429.

Troisième partie

Parcours de la réconciliation

Troisième partie : Parcours de la réconciliation

Après une première qui décrivait les grandes étapes de la tragédie de la reconnaissance, la deuxième partie de ce travail s'est attachée à reconstruire les figures de la violence associées à son premier acte. Nous avons distingué de la lutte à mort pour la reconnaissance deux figures de la lutte identitaire dont la systématicité a été reconstruite, à partir de l'articulation de l'amour et de la violence des écrits de Francfort, à l'aide, notamment, d'une correspondance formelle établie avec les étapes de la dialectique de la volonté des *Principes de la philosophie du droit* et celles du sentiment de soi de l'*Encyclopédie*. Ces deux figures ont en commun qu'elles s'ancrent dans un repli sur soi de la figure de l'amour et traduisent l'hostilité d'une identité contre ce qui menace – réellement ou de façon fantasmée – de la dénaturer. Elles se distinguent en ceci que la première entend préserver ou défendre l'intégrité de cette identité dans l'exclusion ou la domination de l'altérité, tandis que la seconde vise à assurer sa survie au moyen de la destruction. Dans la mesure où ces luttes répondent logiquement aux dynamiques préreflexives de l'état de nature, elles présentent en elles-mêmes peu d'espoir de résolution. En tant cependant qu'elles appartiennent par construction à la tragédie de la reconnaissance, c'est aussi la reconnaissance qui devrait permettre d'en surmonter la violence. L'objet de cette troisième partie est de montrer en quoi les figures du parcours de la reconnaissance et la téléologie qui sous-tend leur succession peuvent servir de critères pour définir la procédure d'un parcours de la réconciliation capable de dépasser la violence identitaire.

Pour que puisse être menée une telle réflexion, il convient d'abord d'explicitier dans quelle mesure la violence identitaire, quoiqu'elle se déploie dans une extériorité à la problématique de la reconnaissance, reste néanmoins rattachée d'un point de vue logique au parcours de son développement. À ce stade, c'est la causalité interne à tout processus tragique qui doit être interrogée. Chez Hegel, cette causalité porte le nom de destin et renvoie à l'exigence du concept de tenir ensemble la nécessité de la violence et l'égale nécessité de son dépassement dans la reconnaissance. Le premier chapitre de cette troisième partie s'attache à présenter l'évolution de la notion de destin dans les écrits du jeune Hegel. Les étapes de cette évolution seront liées de façon thématique à l'*Orestie* d'Eschyle et de façon logique aux moments du processus spéculatif. De *L'esprit du christianisme et son destin* à la *Phénoménologie de l'esprit*, le destin

arborera successivement les visages de l'opposé ou du négatif, de la contrainte qui force à la négation ou à l'opposition, et de la négativité qui annonce la réconciliation de l'opposition.

Trois figures de la réconciliation avec le destin hostile pourront être dégagées de ce premier chapitre : le pardon, la justice vengeresse et l'articulation de ces deux issues. Dans un deuxième chapitre, ces trois figures seront envisagées dans le continuum qui tisse la trame de la tragédie de la reconnaissance. De même que l'amour, le droit et l'éthicité forment une progression sur un parcours dont l'accomplissement récapitule le déploiement, de même le télos de la réconciliation se conçoit dans une synthèse des ressources de l'amour et du droit, dépassant ainsi leurs limitations intrinsèques. Ce deuxième chapitre envisagera l'une après l'autre ces trois figures de la réconciliation comme autant de moments logiques d'une procédure visant à lever la causalité du destin hostile qui plane sur toute relation brisée par une violence identitaire.

Tout processus de réconciliation étant conditionné par la conscience d'une commune essence à l'offenseur et à la victime, le troisième chapitre de cette partie s'intéressera aux instances de médiation susceptibles d'élever la conscience réfractaire à la conscience d'une telle unité de l'essence. Se calquant sur l'orthogénèse étatique chez Hegel, ces instances seront considérées comme agissant des deux côtés de la sphère objective : à son commencement sous la figure du héros ou du grand homme, et à son terme dans les sphères de l'esprit absolu que sont l'art, la religion et la philosophie. Ces deux sections feront suite à une analyse des conséquences qui découlent de l'obstination à nier la communauté de l'essence et que nous présenterons sous l'aspect d'une typologie du ressentiment.

Chapitre 6. Le tragique et le destin dans l'œuvre du jeune Hegel

1. Hegel et la tragédie

1.1. Les trois visages du destin chez Hegel

La tragédie grecque est pour Hegel le terrain d'une explicitation de ses conceptions métaphysiques. Lieu par excellence du contradictoire, elle déploie l'opposition des hommes et des dieux ou des dieux entre eux et admet, pour chaque action déterminante, le conflit de conditions antagonistes, d'états rivaux, d'attributs concurrents. Tout conflit faisant signe vers la production d'une figure nouvelle, et chacune d'elles ne surmontant la précédente qu'en traversant le déchirement, la tragédie est érigée par l'auteur en modèle de la réconciliation.

La causalité qui tient ensemble les moments du processus tragique a pour nom le destin (*Schicksal*). Le destin est la négativité qui force le processus à la double nécessité de la négation et de sa sursomption. Plus précisément, le destin a ces trois visages du processus spéculatif. Il est à la fois ce qui contraint à la négation et à l'opposition, la figure du négatif ou de l'opposé, et la négativité qui surmonte l'opposition dans la réconciliation. Dans l'œuvre de Hegel, le destin est d'abord associé à ce second moment avant de l'être aussi au premier et au troisième. Il passe ainsi d'être assimilé à l'opposition de l'identique à Francfort et au début de la période d'Iéna, avant de correspondre à la malédiction qui contraint à l'opposition en 1805-1806, puis, explicitement dans la *Phénoménologie*, à la négativité qui tient ensemble ces deux moments dans l'horizon de leur dépassement. Sur cette base chronologique, le destin se lie de trois façons à la réconciliation. Ainsi, on parlera d'abord d'une réconciliation avec le destin, puis d'une réconciliation du destin, enfin d'une réconciliation comme destin. Ces trois visages du destin sont repris dans l'interprétation la plus aboutie de la tragédie grecque chez Hegel qui paraît dans les cours d'esthétique de 1823¹, respectivement à travers les thèmes de la collision, du pathos et de la réconciliation. Nous en reprendrons les linéaments en guise d'introduction.

¹ Les notes des cours d'esthétique dispensés par Hegel à Berlin entre 1820 et 1829 ont été compilées et publiées en 1835 et 1841 par son élève Heinrich G. Hotho sous le titre de *Vorlesungen über die Ästhetik*. L'édition française de Benoît Timmermans et Paolo Zaccaria (*Esthétique*, t. I et II, Paris, Livre de Poche, 1997) suit l'édition de 1835 traduite par Charles Bénard. Le travail philologique et philosophique entrepris depuis une vingtaine d'années sur les transcriptions des notes des cours de Hegel met sérieusement en question l'authenticité de la systématisme et des jugements qui jalonnent la compilation de Heinrich G. Hotho. Nous nous référons donc préférentiellement aux deux transcriptions suivantes : *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. 1823. Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho*, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert, Hamburg, Felix Meiner, 2003 (cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823)) et *Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert (et al.), München,

La tragédie prend pied sur un état du monde paisible, immobile, caractérisé par l'harmonie de la puissance universelle dans un « cercle des dieux (*Götterkreis*) »². Le contenu essentiel de cette substance ne pouvant se réaliser que s'il est porté à l'effectivité dans la différenciation, la puissance universelle doit se particulariser en puissances éthiques. En s'individualisant, les dieux descendent de l'Olympe et apparaissent au monde dans leur opposition les uns aux autres. C'est cette hostilité qu'il revient à la tragédie de réconcilier.

L'élément déclencheur de cette hostilité est la lésion qui advient par l'action du héros. La lésion est nécessaire d'un point de vue logique, dans la mesure où elle permet l'accomplissement de la substance. Mais elle découle aussi d'une nécessité ontologique, en ce sens qu'elle relève de la réalisation par le héros de son pathos. Le pathos du héros n'est autre que « l'effectuation (*Verwirklichung*) d'une puissance éthique »³ à travers lui. L'individualité du héros « ne vaut que comme pathos » et c'est « à partir de ce caractère, de ce pathos »⁴ qu'il agit. La réalisation de son pathos est le destin du héros, une réalisation qui ne s'effectue que dans l'action⁵. Or, en agissant, le héros fait valoir une puissance éthique contre une autre. La collision qu'il provoque le voue à subir les foudres de la puissance qu'il lèse. Ce qui entraîne le héros à sa perte, c'est donc « l'unilatéralité de son but (*Zweck*) »⁶. En même temps, « l'individu doit périr pour que la substance soit rétablie » et que la « justice éternelle » soit satisfaite : « Voilà la *tragédie* »⁷. Quant à la collision, elle est caractérisée par le fait que les deux puissances y ont une égale légitimité, chacune ayant pour contenu une détermination de l'éthicité légitime en elle-même⁸. Ainsi le héros est-il toujours tout à la fois coupable et innocent⁹. Toutefois, ce n'est que dans sa culpabilité que se tient son honneur, puisque c'est dans la foudre qui s'abat sur lui que se révèle, au-delà du caractère transgressif de son acte, son sens : il a pu être quelqu'un.

Le conflit tragique par excellence est celui qui oppose l'État, la vie éthique universelle, à la famille, la vie éthique naturelle. L'éthicité absolue consiste dans la réunification de ces deux

Wilhelm Fink, 2004 (cfr. *Philosophie der Kunst oder Ästhetik* (1826)). En outre, nous ferons référence à la transcription du cours de 1823 traduite par Victor Cousin (*Esthétique. Cahier de notes inédit de Victor Cousin*, édité par Alain Patrick Olivier, Paris, Vrin, 2005) (cfr. *Esthétique* (Victor Cousin)).

² *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), p. 302.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibid.*, p. 306 et 305.

⁵ On lit dans les leçons d'esthétique de Heinrich G. Hotho que le pathos est le « contenu universel [de l'âme] » (*Esthétique*, t. I, p. 316 / *Werke*, Band 13, p. 301) qui ne se révèle que dans l'action : « [c]e que l'homme est dans sa partie la plus intime ne se réalise que dans ses actes » (*ibid.*, p. 301 / p. 285).

⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), p. 300.

⁷ *Esthétique* (Victor Cousin), p. 139.

⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), p. 303.

⁹ *Ibid.*, p. 305.

puissances à travers une réconciliation qui peut prendre plusieurs formes. Dans l'*Antigone* de Sophocle, la réconciliation émerge de ce que chacune des parties contient en elle-même son autre, de sorte qu'en lézant l'autre, chacune finit par se léser elle-même :

« La fin est une réconciliation de manière que chaque individu a en soi-même la puissance qu'il viole : Créon viole la famille, il a un fils qui aime Antigone et périt ; Antigone viole l'État ; elle est une fille de roi, sujette, et meurt parce que cette autre puissance violée se montre en elle. Le résultat n'est pas seulement négatif, mais une harmonie positive des puissances. »¹⁰

Il s'agit là, pour Hegel, du plus parfait des dénouements puisqu'il se règle à même l'affaire. Mais cette réconciliation n'est qu'objective : elle « n'est pas pour les individus »¹¹ mais existe seulement pour nous. La réconciliation s'opère sans autoréflexion et affirme l'égalité des puissances en combat dans leur anéantissement mutuel. Au contraire, la réconciliation subjective voudrait que l'individualité supprime d'elle-même sa propre partialité. Or cela est impossible dans la tragédie grecque, puisque le héros apparaîtrait alors sans caractère (*charakterlos*)¹². Chez les anciens, « l'individu ne pouvait renoncer à lui-même que contre une puissance supérieure ; c'est cela le *deus ex machina* »¹³. Une telle « réconciliation dans et sur le sujet (*die Aussöhnung im und am Subjekte*) » est ce qui se produit dans l'*Orestie* d'Eschyle.

Depuis les écrits de Francfort jusqu'à la deuxième *Philosophie de l'esprit*, l'*Orestie* incarne pour Hegel le modèle de la tragédie. En assimilant le destin aux Érinyes, cette trilogie met en scène à la fois le thème de la réconciliation avec le destin dans la transformation des Érinyes en Euménides et de la réconciliation du destin à travers la réhabilitation d'Oreste. À mesure que se formule plus clairement l'idée d'une réconciliation comme destin, dans la *Phénoménologie*, c'est l'*Antigone* de Sophocle qui deviendra centrale à ses réflexions. Le premier chapitre de cette partie fait de l'interprétation hégélienne de l'*Orestie* l'ancrage thématique de l'exposition de sa conception du destin durant les périodes de Francfort et d'Iéna. La structure de cette partie met en correspondance la chronologie des écrits de Hegel avec les trois visages du destin décrits ci-dessus. Avant de procéder à cette analyse, une brève présentation de l'*Orestie* s'impose.

¹⁰ *Esthétique* (Victor Cousin), p. 139.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), p. 307.

¹³ *Ibidem*. C'est la raison pour laquelle il n'y a pas de pardon dans la tragédie antique. Hegel précise qu'il n'y a que dans l'*Edipe à Colone*, « la tragédie la plus mûre de Sophocle », que la « réconciliation qui est pour l'individu s'opère enfin aussi dans lui ; ce qui le détermine n'est pas l'ordre extérieur d'un dieu ; mais il se convertit en lui-même et meurt de cette manière réconcilié avec la divinité » (*Esthétique* (Victor Cousin), p. 140).

1.2. *L'Orestie d'Eschyle*

Pour Pierre Judet de La Combe, ce qui fait le tragique de la tragédie est d'abord la perte d'évidence des puissances traditionnelles. Prenant pied sur cette indécidabilité, la « crise tragique » s'interprète comme un conflit de normes, une concurrence de rationalités qui rend toute action à la fois nécessaire et transgressive, rationnelle et monstrueuse¹⁴. C'est un tel conflit que déploie l'*Orestie*. La justice des dieux y est opposée à celle du sang, de sorte que chaque action en faveur d'un de ces deux ordres entraîne la vengeance de l'ordre opposé : Agamemnon et son fils Oreste tuent au nom des dieux et se font poursuivre au nom du sang, tandis que Clytemnestre, épouse d'Agamemnon et mère d'Oreste, tue au nom du sang et attire sur elle la foudre des dieux. Pourtant, chacun de ces ordres se revendique de la *Dikê*. Nicole Loraux souligne cette vitalité paradoxale des énoncés tragiques qui n'existe que dans le « corps à corps des mots »¹⁵. Une polarité qui est même inscrite à même les termes qu'elle relie : la justice divine n'est pas moins sanguinaire, et la justice du sang non moins divine.

Agamemnon

Le chœur raconte qu'Artémis a vu en songe les « chiens ailés de son père, qui ont immolé avant sa délivrance la malheureuse hase avec sa portée » (136)¹⁶. La justice divine soutiendrait donc l'expédition punitive contre Troie ! Furieuse, Artémis, déesse des naissances et des tout-petits, menace de faire soulever les vents contre la flotte d'Agamemnon s'il ne met pas à mort sa propre fille, Iphigénie. Artémis doit laisser faire la violence décidée par Zeus mais exige que son domaine soit reconnu par un acte d'offrande qu'elle envisage comme un échange de signes¹⁷. Quant à Agamemnon, il doit lui aussi se soumettre à la justice divine (250). Curieuse justice que celle qui « [à] la fois [...] punit la transgression, avec la ruine de Troie, la ville trop exubérante, et condamne à la transgression, avec l'auto-anéantissement qu'est la mort d'Iphigénie pour Agamemnon »¹⁸. C'est que, pour que devienne effectif l'ordre universel voulu par Zeus, il faut que soit accompli un acte contraire à lui¹⁹. Mais en commettant cet acte,

¹⁴ Pierre JUDET DE LA COMBE, « Tragédie, transgression », *Champ psychosomatique*, vol. 2, n° 38, 2005, p. 136.

¹⁵ Nicole LORAUX, « La métaphore sans métaphore. À propos de l'"Orestie" », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 180, n° 2, 1990, p. 255.

¹⁶ ESCHYLE, *L'Orestie*, traduit par Daniel Loayza, Paris, Flammarion, 2001. Les vers seront directement insérés dans le texte.

¹⁷ Pierre JUDET DE LA COMBE, « Tragédie, transgression », *loc. cit.*, p. 144.

¹⁸ *Ibid.*, p. 145.

¹⁹ Pierre JUDET DE LA COMBE, *Les tragédies grecques sont-elles tragiques ?*, Montrouge, Bayard, 2010, p. 196.

Agamemnon attire à lui sa propre perte : Clytemnestre le tuera à son retour de Troie selon l'ordre opposé qui exige que meure celui qui a fait mourir l'un des siens.

Les Choéphores

Le second livre s'ouvre sur la rencontre d'Oreste et de sa sœur Électre sur la tombe de leur père. On apprend qu'Apollon a ordonné à Oreste de venger Agamemnon. Oreste doit répondre de la justice divine contre ceux qui ont agi selon la loi du sang : « Arès contre Arès, justice contre justice (*dikê*) » (461). Convaincu que « [l]a haine de tous les hommes est moins à craindre que les dieux » (900), Oreste tue sa mère, tandis que le chœur célèbre la justice divine :

« Justice (*Dikê*), ainsi la nomment les mortels d'un nom qui lui convient, et son souffle furieux a tué l'ennemi. L'oracle de Loxias Parnassien, le détenteur du large gouffre de la terre, sans perfidie et par la ruse attaque un mal invétéré. Sa force divine l'emporte : voici qu'au lieu de servir les criminels nous rendons au pouvoir du ciel le respect qui lui revient. » (950)

C'est alors qu'Oreste commence à les voir, ces sombres déesses de la vengeance. Elles sont « comme des Gorgones, drapées d'ombre, et leurs cheveux tressés [...] grouillent de serpents » (1048). Elles se multiplient, le poursuivent, il ne peut plus rester (1054). « Où donc va s'accomplir, se lamente le chœur, où va cesser et s'endormir enfin la furie de la ruine ? » (1073).

Les Euménides

Filles de la nuit, les Érinyes appartiennent à une génération ancienne de divinités. Craintes par les hommes comme par les dieux, elles interviennent à la demande des victimes quand l'ordre de la génération a été brisé par un être de même sang. Passé jamais dépassé du crime de lignée, elles vivent dans la stricte répétition du mal commis. Personnifiant l'implacable et mécanique loi du talion, aucune prière ou circonstance ne peut atténuer leur soif de vengeance.

La confrontation entre les Érinyes et Apollon est marquée par l'opposition entre le féminin et le masculin, deux générations de divinités – elles accusent Apollon de n'être « qu'un voleur, jeune et piétinant de vieilles déesses, par respect pour un suppliant impie et cruel à ses parents » (149) – et deux ordres de justice – sa « toute-puissance » qui a rompu leur « antique partage » (172) est « injuste » (163). Apollon s'insurge : « Allez-vous-en où la justice décapite, crève les yeux, coupe les gorges et broie les germes de la fleur des enfants mutilés, tranche les membres et lapide les corps, là où hurlent sans fin les malheureux à l'échine empalée » (186). Elles rétorquent : « À notre avis, notre justice est droite : celui qui tendra des mains pures, notre courroux ne l'approchera pas, toute sa vie s'écoule intacte ; mais face au criminel pareil à celui-ci, dissimulant des mains sanglantes, notre sûr témoignage vient assister les morts, nous

paraissent pour qu'il s'acquitte pleinement du prix du sang » (312). L'intervention d'Apollon les a privées de leur honneur (324), elles qui, par un « privilège très ancien » (388), sont les garantes du destin de ceux qui ont fait verser leur propre sang (336).

Athéna apparaît et reproche aux Érinyes de mépriser le motif du crime d'Oreste : « Tu veux passer pour juste plutôt que l'être. [...] Je dis que par serments l'injustice ne doit pas vaincre » (430). Les Érinyes acceptent qu'Athéna se pose en médiatrice du conflit. Cette dernière en saisit tout l'enjeu : « si [les Érinyes] sortent sans victoire de ce litige, leur pensée lancera son trait venimeux sur ma terre, sa lancinante infection accablera mon sol » (477). Il faut donc que les deux ordres qui se revendiquent de la justice puissent être conciliés sous la « puissance intégratrice »²⁰ du droit. Ainsi Athéna décide-t-elle d'ériger un tribunal et de désigner « pour ces meurtres des juges respectueux de leur serment, selon [s]a loi instituée à tout jamais » (483).

Les Érinyes s'inquiètent. Si Oreste gagne, « tous les meurtres seront permis » (502) et plus personne n'invoquera la « Justice [...] trône des Érinyes » (511). Athéna les rassure : la crainte qu'elles inspirent sera le complément indispensable au respect de la justice.

« [L]e respect et la crainte sa sœur garantiront de l'injustice les citoyens, de jour comme de nuit, du moins s'ils n'introduisent pas eux-mêmes des lois nouvelles [...]. Ni anarchie ni despotisme – mon conseil, que les citoyens l'observent et le respectent en veillant à ne pas chasser toute crainte de la cité – car quel mortel, s'il ne craint rien, restera juste ? » (690)

Quant à Apollon, il défend qu'Oreste a agi sur ordre de Zeus. Et si Zeus honore le sort des pères plus que celui des mères, c'est parce que le père est le véritable géniteur de l'enfant : « un père peut engendrer sans mère, et j'en veux pour témoin la fille de Zeus Olympien ici présente » (664), née de son crâne. Athéna se rallie à l'autorité masculine défendue par Apollon tout en parlant le langage de la génération cher aux Érinyes : « Toujours et de tout cœur, ne repoussant que le mariage, j'approuve le camp masculin, j'appartiens pleinement au père » (737). Elle tranche l'égalité des voix des juges en offrant son vote à Oreste. Les Érinyes sont révoltées :

« [J]eunes dieux, les lois anciennes, vous les avez piétinées, arrachées de mes mains – mais dans mon déshonneur, mon affliction, la lourde rage à cette terre – ô malheur – le venin, le venin de mon cœur fera sentir à son tour ce qu'il souffre, goutte à goutte insupportable sur le sol – et fera naître une lèpre tuant ses fruits, tuant ses fils, Justice, ô Justice – qui balayera la contrée et marquera tout le pays de ses plaies dévorantes. Mais je gémiss – que vais-je faire ? Je veux accabler la cité – iô, grande est la souffrance des malheureuses filles de Nuit, si tristement privées d'honneurs. » (778)²¹

²⁰ Pierre JUDET DE LA COMBE, « Rationalisation du droit et fiction tragique : les Euménides », dans Jean-François MATTÉI (dir.), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, 1990, p. 266.

²¹ Eschyle joue sur la proximité des termes honneur (*τιμη*), mépris (*ἀτιμος*) et vengeance (*τιμωρια*).

De même qu'elle n'entend pas supprimer la crainte, Athéna n'entend pas non plus abolir la violence, mais la rediriger vers l'extérieur : « Que la guerre reste au-dehors, car on y trouvera sans peine à satisfaire un terrible désir de renommée – mais je ne veux pas de combats entre oiseaux de ma volière » (864). Athéna n'entend donc pas vaincre les Érinyes mais les convaincre de renoncer à leur colère : « Si tu respectes la sainte persuasion, le charme apaisant de ma langue, pourquoi ne pas rester ? Si tu n'y consens pas, tu serais trop injuste de faire peser sur ma ville ou mon peuple une furieuse et néfaste rancune, toi qui peux recevoir une part de ma terre et de justes honneurs sans fin » (881). Les Érinyes se laissent persuader : « Si je l'accepte, quels honneurs m'attendent ? » (894). Et Athéna de répondre : « Nulle maison ne pourra prospérer sans toi » (895). Elle poursuit : « Immense est le pouvoir de la souveraine Érinye, car il s'étend des immortels jusque sous terre, et chez les hommes ce sont elles visiblement qui mènent tout jusqu'à son terme, en accordant aux uns le chant, aux autres une existence aux yeux troublés de larmes » (950). Personnifiant le châtiment qui accompagne le méfait, les Érinyes doivent continuer à sarcler les criminels afin que fleurisse la semence des justes. La vengeance est donc conservée, mais son côté mécanique et aveugle est supprimé, étant désormais subordonné à la finalité de la justice divine. Dans cette nouvelle articulation, la vengeance devient également une puissance capable de récompenser les justes. En rendant le bien pour le bien, elle se mue en bienveillance :

« Et qu'insatiable de malheurs jamais en la cité ne vienne gronder la discorde, que la poussière abreuvée du sang noir des citoyens n'exige pas dans sa colère le prix, meurtre pour meurtre, d'une ruine qui renverserait la cité, mais qu'à la joie la joie réponde, que toute amitié soit commune autant que les pensées de haine, car ce remède est souvent souverain. » (977)

La persuasion d'Athéna a donc permis d'opérer la transformation des Érinyes en Euménides : « Zeus, maître de la parole, fut le plus fort – et ma querelle en vue du bien est victorieuse à tout jamais » (973). Toutefois, comme le remarque Pierre Judet de La Combe, la persuasion n'épuise pas le nouvel ordre politique de la cité. Certes, le primat de la règle défendu par Athéna ouvre sur une « temporalité de type divin où le sort individuel ne fait plus obstacle à un compromis ou à un consensus à venir »²². Mais précisément, cette normativité rend impossible de rapporter les actes individuels à un destin personnel. D'où la nécessité de trouver un accord avec les Érinyes, ces « divinités de la mémoire individuelle » pour qui « [l]es normes et leur application sont [...] comprises comme le milieu concret où se dévoile le rapport d'un

²² Pierre JUDET DE LA COMBE, « Rationalisation du droit et fiction tragique : les Euménides », *loc. cit.*, p. 273.

individu à son passé »²³. Les deux ordres de validité, normatif et expressif, auront chacun leur place dans la cité. L'action politique d'Athéna consiste précisément à les articuler l'un à l'autre.

On notera dans cette œuvre l'évolution intéressante du chœur. Traditionnellement, le chœur est le « porte-parole des traditions savantes de son temps »²⁴. Il a la fonction généralisante de ramener « l'événement singulier à une régularité intelligible »²⁵ et le pouvoir synthétisant de déployer une unité dans le déroulement des scènes²⁶. Dans l'*Orestie*, sa particularité est qu'il devient progressivement un personnage à part entière du drame. D'abord assimilé aux vieillards d'Argos, il adopte dans l'*Agamemnon* une position de neutralité. Puis dans les *Choéphores*, formé de captives, il prend parti contre Clytemnestre. Enfin dans les *Euménides*, il est composé des Érinyes et s'oppose avec fougue à Oreste. Tout comme Athéna, donc, les Érinyes sont à la fois juges et parties. La partialisation progressive du chœur répond au centrage du récit sur Oreste. Plus qu'un agrégat de furies, le chœur incarne son destin. Un destin qui s'oppose à lui, un destin qu'il suscite nécessairement, un destin avec lequel il doit se réconcilier.

2. Le destin comme opposé, comme contrainte et comme réconciliation

Le thème de l'opposition du destin hostile surgit chez Hegel durant l'époque de Francfort. À la fin de la période d'Iéna, il est complété par l'idée d'un destin compris comme malédiction et comme réconciliation. Si ces deux derniers visages du destin sont indissociables l'un de l'autre, nous distinguerons leur thématization en les rapportant respectivement à la deuxième *Philosophie de l'esprit* et à la *Phénoménologie*. Voyons maintenant ces trois points²⁷.

2.1. L'opposition du destin

2.1.1. L'esprit du christianisme et son destin

À Francfort, Hegel distingue le domaine du destin de celui de la loi. La loi a pour contenu le concept, l'unification des opposés. Dans le crime, c'est le contenu de la loi qui est lésé. Sa forme, universelle, demeure et, avec elle, le châtement mérité. Celui qui pensait « être devenu le maître » de la loi dans le crime se retrouve dominé par elle : « l'individuel doit être sacrifié

²³ *Ibid.*, p. 274 et 269.

²⁴ Pierre JUDET DE LA COMBE, « Catastrophe et crise », *Critique*, vol. 8, n° 783/784, 2012, p. 651.

²⁵ *Ibid.*, p. 652.

²⁶ Jacqueline DE ROMILLY, *Jacqueline de Romilly raconte l'Orestie d'Eschyle*, Montrouge, Bayard, 2006, p. 69.

²⁷ Dans les trois sections de la suite de ce chapitre, les références aux textes de Hegel seront immédiatement insérées dans le corps du texte.

à l'universel » (250/278). Par là « [l]a loi est bien satisfaite », puisque le châtement supprime « l'exception que le criminel voulait faire de l'universalité » (251/278). Mais le châtement ne satisfait que la circularité du droit. Il ne réconcilie ni le criminel avec lui-même, encore moins le criminel avec la victime. La domination extérieure de la loi s'accompagne d'une domination intérieure qui soumet le criminel « à la conscience de soi-même comme d'un [être] mauvais » (251/279). Pour échapper à cette « angoisse », le criminel implore la grâce de la justice. « [I]l espère qu'elle voudra bien fermer un œil sur lui, qu'elle voudra bien le voir autrement qu'il n'est ; certes, lui-même ne renie pas ses fautes, mais il forme le vœu malhonnête que la bonté elle-même renie ses fautes ». Sans la grâce, « la pression et la douleur de la mauvaise conscience peuvent à nouveau le pousser à une malhonnêteté ». Mais la grâce elle-même ne permet aucun « retour à l'union de la conscience sur une voie pure ». Par conséquent, « s'il n'y a pas de moyen de faire en sorte qu'une action n'ait pas eu lieu, si sa réalité est éternelle, alors aucune réconciliation n'est possible, même pas en endurant le châtement » (251/279).

Et pourtant, si loi et châtement « ne peuvent être réconciliés, [...] ils peuvent être supprimés dans la réconciliation du destin (*Versöhnung des Schicksals*) » (252/279). En effet, « représenté sous la forme du destin, le châtement est d'un tout autre genre » (252/279). Tandis que la loi « se trouve dans la région d'oppositions insurmontables », le destin « se trouve à l'intérieur de la région de la vie » (253/281) et est aussi incorruptible qu'elle. Compris comme « châtement moral », le destin est la vengeance de la vie, « l'égal réaction de l'acte du criminel lui-même, d'une puissance qu'il arme lui-même, d'un ennemi dont il s'est lui-même fait un ennemi ». Quand le criminel porte atteinte à la vie, « la vie blessée s'avance comme une puissance hostile contre [lui], et elle le maltraite comme lui a maltraité ». Elle apparaît alors « comme son fantôme effrayant qui déploie toute ses ramifications et déchaîne ses Euménides »²⁸. Pourtant, c'est précisément la figure du destin hostile qui permet que l'opposition tragique inaugurée par le crime puisse être surmontée. En effet, « puisque la vie réside dans la divinité unie », qu'elle est immortelle, la vie que le criminel a blessée n'est pas « une vie étrangère ». À travers l'opposition du destin, le criminel prend conscience que « c'est en fait sa propre vie qu'il a détruite » (253/280). Le destin n'est pas la conscience d'une mauvaise action. Il est « la conscience de soi-même, mais comme d'un [être] hostile » (256/283).

²⁸ Ici et dans tous ses autres textes, Hegel nomme *Eumeniden* les Érinyes.

L'opposition du destin, l'« altérité de l'identique », est le négatif qui fait voir « l'identité de l'altérité »²⁹. Quand le criminel prend conscience de « la destruction de sa propre vie », quand il souffre de ce qu'il a fait souffrir, c'est là que « commence l'effet de son destin » (254/281). S'il peut se réconcilier avec son destin, supprimer la « loi réactive » qui répond à son acte, c'est parce que cette loi a été par lui posée et que l'opposition à elle est une confrontation d'égal à égal. Contrairement au châtement attaché à la loi qui produit « obstination, entêtement et résistance contre un ennemi », dans le destin, « l'homme reconnaît sa propre vie, et la supplication qu'il lui adresse n'est pas la supplication adressée à un maître, mais un retour à soi et un rapprochement de soi-même » (255/282). Pour qu'une telle réunification ait lieu cependant, le « sentiment de la vie détruite doit devenir une nostalgie de la vie perdue » (254/281). La nostalgie est un « sentiment de la perte de la vie », un sentiment qui, en tant qu'il « connaît ce qui est perdu comme la vie », est aussi « une jouissance de la vie » (255/282). La perte de la vie « n'est pas un non-être, mais la vie connue et sentie comme n'étant pas » (254/281), l'unité de la vie sentie comme manque³⁰. En tant que ce manque ne vient à être que dans le face à face de la vie avec elle-même, c'est dans « l'opposition » que réside « la possibilité de la réunification » (255/282). C'est donc dans le fait même que « l'hostile est senti comme vie » que « réside la possibilité de la réconciliation du destin » (255/282)³¹. Cette réconciliation, « [c]e sentiment de la vie qui se retrouve soi-même est l'amour, et en lui se réconcilie le destin » (255/283). Dans l'amour, la conscience se réconcilie avec elle-même, « l'intuition de soi-même est devenue une autre » (256/283). Par là, ce n'est plus la loi mais

« La justice [qui] est satisfaite, car le criminel a senti blessée en lui la même vie qu'il a blessée. L'aiguillon de la conscience morale s'est émoussé, car son mauvais esprit s'est retiré de l'acte, il n'y a plus rien d'hostile en l'homme, et [l'acte] subsiste tout au plus comme un squelette inanimé dans le charnier des réalités, dans la mémoire. » (256/283)³²

²⁹ Marlène ZARADER, « La dialectique du crime et du châtement chez Hegel et Dostoïevski », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 81, n° 3, 1976, p. 356.

³⁰ L'interprétation hégélienne du thème romantique de *Sehnsucht*, qui renvoie par le verbe *sehnen* à une aspiration douloureuse et par le substantif *Sucht* à une passion malade, fait surtout référence ici à un manque lancinant et au besoin de le supprimer. Hegel le précise dans le projet originel de ce texte (GS. 80) : « Mais alors, l'amour est un besoin (*Bedürfnis*) ; en lui-même, la tranquillité est perdue ; c'est là la blessure qui subsiste, l'intuition de soi-même comme d'un réel ; à cela s'oppose l'intuition de soi-même comme d'un être en tension (*ein Strebenden*) qui s'éloigne de cette réalité ; mais justement, comme il ne s'agit ici que d'une tension, il s'agit d'un besoin, lié à une nostalgie qui ne disparaît que dans l'amour, dans la tension satisfaite » (*Premiers écrits*, p. 218 / N. 393).

³¹ Comme expression du mouvement de la vie qui se sépare de soi et revient à soi, le rôle du destin dans ce texte correspond pour Pierre Bertrand à « la naissance même de la dialectique » (Pierre BERTRAND, « Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégélienne », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 47, n° 2, 1940, p. 171).

³² Dans le projet originel (GS. 80), on lit : « la vie blessée me fait face comme un destin ; elle est satisfaite lorsque j'ai ressenti sa puissance – la puissance du mort, de même que dans le crime, j'ai agi purement et simplement en tant que puissance » (*Premiers écrits*, p. 217 / N. 392).

« [L]e destin a un domaine plus étendu que le châtement ; il est provoqué même par la faute sans crime » (256/283). Toute action qui sépare la vie d'avec elle-même est une faute, et chacune d'elles fait surgir le destin. Partout, donc, « où la vie est blessée [...] apparaît le destin, et l'on peut donc dire : jamais l'innocence n'a souffert, toute souffrance est une faute » (257/284). Pour Hegel, « [t]oute souffrance est le fait du destin, qui résulte d'une déchirure de la vie » (257/284), toute souffrance est la marque de la culpabilité de l'homme. Si l'homme souffre, c'est qu'il a fait souffrir. Et s'il peut souffrir sans avoir enfreint une quelconque loi, c'est que même sans le savoir, il peut avoir blessé la vie. C'est pourquoi le destin « semble souvent se transformer en l'injustice la plus criante, lorsqu'il répond de façon d'autant plus effrayante à la faute la plus saillante, la faute de l'innocence (*Schuld der Unschuld*) » (256/283) : la faute qui est commise sans qu'elle soit vécue comme faute.

Quant à l'offensé, « ce par où [l'effet de son destin] surgit, c'est la manière de recevoir et de réagir à l'acte étranger » (257/284). Son destin ne commence que quand il souffre de l'agression subie. Sa souffrance peut alors prendre la forme de la « douleur endurente (*duldender Schmerz*) », marquée par « la contradiction selon laquelle il connaît son droit, mais sans avoir la force de le maintenir dans la réalité », ou de la vengeance dans laquelle il tient à son droit et l'affirme. Si la vengeance est supérieure au ressentiment, c'est qu'elle permet la confrontation avec le destin dont l'opposition est la condition de la réconciliation. Mais prise pour elle-même, la vengeance ne trouve d'issue que dans la loi du plus fort qui reconduit la domination, ou dans la soumission à un tiers qui équivaut à une dépossession de soi. Le dépassement de la vengeance ne peut venir que de ce que l'offensé « abandonne le droit agressé, [...] pardonne sa faute à l'offenseur » (257/284). En refusant que le pardon découle de la passivité du ressentiment, Hegel entrevoit la nécessité de l'expression de l'indignation de l'offensé. Mais pour l'évacuer aussitôt, puisque la vérité de la suppression de l'hostilité se trouve dans le pardon :

« La vérité des deux opposés, de la bravoure et de la passivité, s'unifie de telle sorte dans la beauté de l'âme que de la bravoure subsiste la vie, tandis que l'opposition disparaît ; tandis que de la passivité subsiste la perte du droit, mais que la douleur disparaît. Et ainsi se produit une suppression du droit sans douleur, une élévation libre et vivante au-dessus de la perte du droit et du combat. » (258/285)

Telle est la figure du Christ. Mais en voulant échapper à toute opposition, s'élever au-delà de tout destin, sans jamais le confronter, le Christ ne s'est pas réconcilié avec le destin. Au contraire, il s'est opposé à la vie en voulant se maintenir dans la pureté de l'amour. Il n'échapperait à la vie en la fuyant que « jusqu'à ce qu'il se soit fait de la vie un ennemi, jusqu'à ce qu'il ait excité un destin contre lui » (259/286). Le destin le plus amer devait alors s'abattre

sur l'âme la plus pure : celui d'être sacrifié par le droit qu'il entendait dépasser et, l'ayant dépassé, d'avoir aussi surmonté la nécessité de l'amour.

« Mais celui qui veut sauver sa vie la perdra. C'est ainsi qu'à l'innocence suprême peut être unie la faute suprême, et qu'à l'élévation au-dessus de tout destin peut être uni le destin suprême, le destin le plus malheureux. Un cœur qui s'est à tel point élevé au-dessus des rapports du droit, qui n'est embarrassé par rien d'objectif, n'a rien à pardonner à l'offenseur, car celui-ci n'a porté atteinte à aucun de ses droits, puisque [ce cœur] a abandonné [son droit] lorsque son objet fut atteint. » (260/286)

C'est pourquoi, poursuit Hegel, « [a]ussi bien le combat que le pardon devraient avoir leurs limites » (259/286). Pour Jean-Philippe Guinle, « [c]'est, à n'en pas douter, la prise de conscience par Hegel lui-même du *risque d'échec du dépassement de la vengeance dans l'amour* [...] qui l'a mené à approfondir encore, mais en excluant délibérément toute solution non-violente, la problématique de la vengeance dans son *Système de la vie éthique* »³³. Tandis que dans *L'esprit du christianisme et son destin*, le destin est la vengeance de la vie et la réconciliation avec lui se joue dans l'amour, dans le *Système de la vie éthique*, le destin est la vengeance de la vie aussi bien que du droit et la réconciliation avec lui a lieu dans le combat.

2.2.2. *Système de la vie éthique*

Dans le *Système de la vie éthique*³⁴, la vengeance, l'« inversion de ce qu'avait posé le meurtrier » (156/44), est le destin qui réagit au crime de deux manières. Elle est d'une part la vengeance réelle, objective et extérieure, la « *justice vengeresse* » liée au crime par la « nécessité absolue [...] car l'un est l'opposé de l'autre » (147/36). Elle est d'autre part la vengeance idéale, intérieure et subjective, la mauvaise conscience qui fait suite au crime de façon « immédiate selon la nécessité abstraite du concept » :

« Immédiatement, dans ce qu'apparemment il blesse extérieurement et comme quelque chose qui lui est étranger, le criminel s'est blessé et s'est supprimé aussi lui-même idéellement. Dans cette mesure, l'action extérieure est en même temps une action intérieure, le crime commis sur l'étranger l'est aussi sur soi-même. » (147/36)³⁵

³³ Jean-Philippe GUINLE, « Hegel et la vengeance », *loc. cit.*, p. 209.

³⁴ Nous enfreignons ici, pour une question d'unité thématique, la chronologie de l'œuvre du jeune Hegel : l'article sur le droit naturel est antérieur au *Système de la vie éthique* mais sera traité à sa suite.

³⁵ On lit à ce sujet dans l'*Esthétique* que les dieux ne sont pas « tantôt [...] des puissances extérieures à l'homme, tantôt [...] des forces qui ne résident que dans l'intérieur de l'homme ; car ils sont à la fois l'un et l'autre » (*Esthétique*, t. I, p. 311 / *Werke*, Band 13, p. 296). Les dieux « sont les formes autonomes universelles de ce qui le sollicite et le gouverne à l'intérieur » (*ibid.*, p. 310 / p. 295). Ainsi, les Érinyes sont ces « furies qui poursuivent extérieurement le coupable ; mais elles sont aussi la furie intérieure qui habite le cœur du coupable » (*ibidem*).

En vertu de l'unité de la vie, le crime fait surgir la mauvaise conscience. Cette mauvaise conscience est « incomplète » en son intériorité, d'une incomplétude qui la « pousse à une totalité ». Or, la mauvaise conscience ne peut accéder à la complétude de la conscience morale qu'en niant la négation qu'elle a elle-même commise. Pour ce faire,

« [Elle] travaille par elle-même jusqu'à ce qu'elle voie face à elle menaçant sa réalité de l'extérieur et comme son ennemi, le choc en retour ou inversion idéels. Alors elle commence à se satisfaire, car elle voit dans cet ennemi le début de sa réalité. Elle produit contre soi une attaque telle qu'elle puisse se défendre, et par la résistance à l'attaque, trouver l'apaisement dans la défense, face à la négation menaçante, de l'exigence la plus universelle [...] c'est-à-dire de la vie, dont même la conscience morale est une détermination. » (148/36)

La mauvaise conscience doit venger son propre crime et, pour ce faire, combattre le mal qu'elle s'inflige. À ce niveau également, « la réconciliation n'existe que dans le danger de mort et cesse avec celui-ci ». Mais cette réconciliation est précaire puisque, dans le combat, « chaque victoire, lorsqu'elle survient, grandit la crainte, l'être annihilé idéal ; celui-ci se presse dans la force vitale, provoque ainsi la faiblesse et donc la réalité de la justice vengeresse » (148/37).

L'ennemi qui apparaît à la mauvaise conscience comme ce « quelque chose d'idéal » n'est autre que « l'esprit [...] vengeur » de la victime. Sous cette forme, c'est « ce qui a été tué [qui] doit effectuer lui-même l'inversion » (155/44) du crime en son contraire. Ainsi, cette idéalité doit se poser dans la réalité pour pouvoir elle-même se venger du mal subi. Alors,

« [O]u bien cet esprit chasse le meurtrier jusqu'à ce que, de quelque manière que ce soit, celui-ci s'oppose une réalité et procure lui-même un corps à l'esprit de la victime, un corps qui, parce qu'il n'est plus la même manifestation extérieure de la victime apparaît comme quelque chose de plus universel comme tel, et l'esprit en tant que destin se procure sa vengeance ; – ou bien par contre la vitalité propre, réelle, appartenant à l'esprit a persisté ; il a conservé son corps, et le meurtre a seulement fait périr un membre et un organe singuliers ; ainsi ce corps encore vivant, la famille, prend la vengeance sur soi. » (156/44)

Soit, donc, le criminel combat contre le fantôme de sa victime, soit contre sa famille. Dans ce second cas, il faut que les rôles s'inversent, que le criminel, qui était « le subsumant, [...] [soit] maintenant le subsumé » (157/45), et que le côté lésé, qui est le côté du droit, soit le côté subsumant. Pour que cette inversion ait lieu, il est nécessaire que les « vengeurs évitent l'égalité des forces et exercent la vengeance soit par une puissance supérieure relativement à la force [du criminel], soit par ruse, c'est-à-dire [...] en contournant la force » (156/45).

Alors qu'en se combattant soi-même, la mauvaise conscience court le risque d'un auto-anéantissement dans une impossible rédemption, quand l'ennemi est un autre, l'inégalité des forces menace de prolonger le conflit dans une interminable confrontation. L'article sur le droit

naturel surmonte ces deux dangers en plaçant la vengeance sous le contrôle d'un tiers. Tandis que dans le *Système de la vie éthique*, l'opposition du destin est située du côté de la vie aussi bien que du droit, dans l'article sur le droit naturel, elle n'appartient plus qu'à ce second côté.

2.3.3. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*

Dans *L'esprit du christianisme et son destin*, la vie est définie comme la « cohésion (*Zusammenhang*) de l'infini et du fini »³⁶. Dans l'article sur le droit naturel, elle présente une forme proprement tragique à travers « l'identification de l'absolu et du sacrifice »³⁷. Comme le suggère Bernard Bourgeois, la tragédie est désormais conçue comme étant constitutive de l'absolu, « [l]'être de l'absolu [n'étant] rien d'autre que la tragédie de sa manifestation »³⁸. Par essence déterminée comme réconciliation, la tragédie a dans ce texte une triple signification : onto-théologique, éthico-politique et artistique. La « tragédie que l'absolu joue éternellement avec lui-même, [à savoir] qu'il s'engendre éternellement en l'objectivité, s'abandonne par là, dans cette figure qui est la sienne, à la passion et à la mort, et, de ses cendres, s'élève dans la majesté » (69/495) est la tragédie originaire. Elle se réalise dans la totalité éthique qui en est la différenciation, le déploiement. À son tour, s'accomplissant tragiquement, la totalité éthique prend conscience d'elle-même dans la représentation artistique, dont le modèle est l'*Orestie*.

La tragédie grecque exprime « l'essence totale de la vie éthique »³⁹ qui va de l'unité à la réunification en passant par la séparation. Aussi, dans la mesure où « [l]e divin, dans sa figure et objectivité, a immédiatement une nature doublée, et sa vie est l'absolu être-un de ces deux natures » (69/495), le mouvement de l'absolu doit viser la réconciliation de ces deux natures : l'universel et le particulier, la nature éthique et la nature inorganique, Apollon et les Érinyes.

« Et cette réconciliation consiste précisément dans la connaissance de la nécessité et dans le droit que la vie éthique donne à sa nature inorganique et aux puissances souterraines, en tant qu'elle leur cède et sacrifie une partie d'elle-même ; car la force du sacrifice consiste dans l'intuition et objectivation de l'intrication avec l'inorganique, par laquelle intuition cette intrication est dénouée, l'inorganique séparé, et connu comme tel, par là lui-même accueilli dans l'indifférence [...]. » (69/494)

Bien que le destin soit ici déjà implicitement conçu comme réconciliation, il est assimilé au négatif, à l'autre de la vie éthique qu'elle sépare d'elle-même pour se l'opposer et se réconcilier

³⁶ *Premiers écrits*, p. 282 / N. 304.

³⁷ Bernard BOURGEOIS, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803)*, Paris, Vrin, 1986, p. 449.

³⁸ *Ibid.*, p. 458.

³⁹ *Ibidem*.

à lui. La réconciliation avec le destin hostile ne se joue plus dans l'amour comme suppression de l'opposition, mais dépend au contraire de ce que l'opposition s'élève au combat.

« [L]a tragédie réside en ce que la nature éthique sépare de soi et s'oppose comme un destin sa nature inorganique, afin qu'elle ne s'engage pas dans une intrication avec celle-ci, et, par la reconnaissance (*Anerkennung*) de ce destin dans le combat, est réconciliée avec l'essence divine en tant qu'elle est l'unité des deux [...]. » (70/496)

En combattant son destin, la vie éthique l'atteste en s'attestant, le reconnaît comme l'autre d'elle-même. En se réconciliant avec lui, elle se libère de cet autre « car il n'est tel que par sa non-reconnaissance »⁴⁰. Ce n'est donc que parce que le destin est combattu et reconnu qu'il peut être levé. Cette réconciliation, toutefois, n'est pas équitable puisqu'elle prend pour modèle le procès d'Oreste qui oppose les Érinyes, ces « puissances du droit » situées du côté de la différence, à Apollon, « dieu de la lumière indifférente », universelle. Bien entendu, la réconciliation d'Athéna est faite « d'une façon telle que les Euménides seraient honorées par ce peuple en tant que puissances divines et auraient maintenant leur séjour dans la cité » (70/496). Mais cette réconciliation demeure « hiérarchique » en ce sens qu'elle s'effectue « au bénéfice du premier [terme], qui reconnaît pourtant absolument le second »⁴¹. Elle fait ainsi primer l'indifférence sur la différence, l'universel sur le particulier, le spirituel sur le naturel.

Par cette réconciliation cependant, c'est aussi le moment juridique de la vie de l'État qui se voit intégré à son moment proprement politique. Certes, le droit personnifié par les Érinyes est un droit archaïque qui doit être remplacé par un ordre nouveau. Toutefois, comme le soutient Pierre Judet de La Combe, ce droit doit néanmoins être valorisé au titre de « principe esthétique d'une construction nécessaire de l'individualité »⁴². Le droit qu'incarnent les Érinyes, l'hostilité du destin du fautif, non seulement rappelle éternellement aux héros leurs fautes, tissant par là l'historicité de leur identité, mais de ce fait est aussi le seul à pouvoir révéler « la cause des individus singuliers »⁴³. Pour l'auteur, si, dans ce texte, les Érinyes sont à la fois le droit et le destin, ce que Hegel suggère, c'est que « le droit est au départ lié à des expériences concrètes, à des blessures touchant l'existence des individus particuliers », qu'il est « l'expression d'une vie individuelle non satisfaite, d'une colère »⁴⁴. Cette vérité de l'origine du droit doit être protégée si la cité veut elle-même échapper au cycle du ressentiment et de la vengeance.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 465.

⁴¹ *Ibid.*, p. 472.

⁴² Pierre JUDET DE LA COMBE, *Les tragédies grecques sont-elles tragiques ?*, *op. cit.*, p. 218.

⁴³ *Ibid.*, p. 146.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 145.

2.2. La contrainte comme destin dans la deuxième Philosophie de l'esprit

C'est dans la deuxième *Philosophie de l'esprit* que l'on saisit toute la portée de la tension entre le destin et le droit. Cette tension recoupe ici les trois visages du destin chez Hegel, sans que cette notion ne soit jamais mentionnée comme telle dans cette œuvre.

Premièrement, le destin a le visage du négatif hostile dans le châtement qui renverse le crime. Pierre Judet de La Combe remarque que quand Hegel dit du criminel que, dans le châtement, il lui « advient ce qui est pareil à ce qu'il a fait » (241/235), il reprend une formule que l'on retrouve à deux reprises chez Eschyle : « qui a agi subit »⁴⁵. Le châtement incarne la vengeance des Érinyes qui se déchaîne contre le criminel. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, elles sont explicitement nommées à cet endroit⁴⁶. Le châtement, l'« analogue de son action » qui s'abat sur le criminel, devient, y lit-on, « une puissance hostile à son égard » : « Les Euménides dorment, elles ne se dressent qu'une fois appelées. C'est son propre acte qui se fait valoir à même lui »⁴⁷. La vengeance du droit abstrait est le destin du criminel. Mais cette « action positive d'une volonté particulière » ne produit qu'une « nouvelle infraction ; [...] [qui] se lègue de génération en génération, jusqu'à être illimitée »⁴⁸. Le redoublement de l'immédiateté de la vengeance doit donc être dépassé par la justice qui institue un tiers, seul capable de désolidariser le criminel de son crime. Et s'il appartenait à la nécessité du destin que la vengeance se mue en justice ? De la même façon qu'Athéna fait de la crainte le revers du respect, de même, il se pourrait bien que la vengeance, suggère Jean-Philippe Guinle, soit « l'une des modalités de la justice [...] l'arme tenue en réserve par le destin lui-même pour assurer le respect de la justice objective et non vengeresse »⁴⁹.

Deuxièmement, dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, le destin est celui du criminel et est assimilé à la nécessité du crime en réponse à la contrainte. Le crime, disait Hegel, a sa « source interne » dans « la contrainte du droit (*Zwang des Rechts*) » (240/235). La contrainte, vécue comme la lésion de la réciprocité de la reconnaissance entre la volonté singulière et la volonté universelle – alors même que cette asymétrie est ce qui définit le droit abstrait du point de vue du concept –, est ce qui rend le crime « nécessaire » (238/232) du point de vue du criminel. Ici, le destin a le visage du pathos et le crime, celui de la faute tragique⁵⁰. Déjà chez

⁴⁵ *Ibid.*, p. 147. Voir *Agamemnon*, v. 1564 et *Les Choéphores*, v. 309.

⁴⁶ Nous renvoyons le lecteur au chapitre 2.2.2.3. « Contrainte, vengeance et justice ».

⁴⁷ *Principes de la philosophie du droit*, § 101.

⁴⁸ *Ibid.*, § 102.

⁴⁹ Jean-Philippe GUINLE, « Hegel et la vengeance », *loc. cit.*, p. 215.

⁵⁰ On notera que pour qu'il puisse être question de pathos, il faut que la conscience soit le héros de la tragédie. Ce premier rôle n'apparaît chronologiquement dans l'œuvre de Hegel qu'à la fin de la période d'Iéna.

Eschyle, observe Pierre Judet de La Combe, le crime ne relève pas d'une décision du héros mais découle de la « contrainte exercée par la norme »⁵¹. L'abstraction de l'universalité du droit fonctionne en ce sens comme une malédiction qui condamne la volonté singulière à la transgression. Ainsi, donc, le crime « a le droit comme condition »⁵². Mais en tant que le crime « révèle la nature de la loi qu'il transgresse », il est aussi doté d'une « valeur critique, comme protestation d'une singularité, à jamais irréductible »⁵³.

C'est sous cet angle que le crime est aussi « nécessaire » d'un point de vue logique. Appelant à lui son renversement dans le châtement et provoquant, ultimement, un infléchissement de la loi en direction d'une prise en considération de la singularité de la volonté, le crime contribue au développement de la reconnaissance. C'est pourquoi est logiquement antérieure à la nécessité du crime le fait qu'il y ait une contrainte qui mène au crime. Sous ce troisième aspect, le destin est ce qui justifie la contrainte d'un point de vue logique. La contrainte provoque l'irruption d'une causalité de destin : elle fait du crime le destin du criminel, du châtement le destin du crime, puis de la loi vivante la réconciliation des deux. Étant donné que cette causalité a sa destination dans la suppression de l'opposition qu'elle produit, le destin s'exhibe comme étant la causalité qui tient ensemble la nécessité de la violence et l'égale nécessité de son dépassement dans la reconnaissance. Répondant aux exigences de la volonté singulière autant qu'à celles de la volonté universelle, le destin s'affirme comme la négativité qui effectue la nécessité du concept. Il permet la réalisation de l'une à travers l'autre de ces trajectoires et mène le processus tragique de leur interaction à une progressive réconciliation.

En vertu de la négativité du destin qui tisse la trame de la deuxième *Philosophie de l'esprit*, le dépassement du crime ne s'envisage pas seulement comme une réconciliation avec le destin hostile, au sens d'une suppression de l'opposition entre le crime et le châtement, entre le singulier et l'universel, mais aussi comme une réconciliation du destin hostile, au sens d'une suppression de la contrainte qui a appelé le crime, la contrainte coïncidant dans ce contexte avec le déni de reconnaissance du singulier par l'universel. Comme revers du crime, le châtement doit donc être tout à la fois conçu comme l'opposé du crime et comme la suppression de l'opposition qui mène au crime. Il doit, en réaffirmant l'universel contre le singulier, également réconcilier l'opposition de l'universel et du singulier. Pour ce faire, le châtement consiste d'abord en ceci que l'universel se reconnaît comme tel en la personne du criminel.

⁵¹ Pierre JUDET DE LA COMBE, *Les tragédies grecques sont-elles tragiques ?*, op. cit., p. 158.

⁵² Pierre JUDET DE LA COMBE, « Tragédie, transgression », loc. cit., p. 141.

⁵³ *Ibidem*.

Mais cette reconnaissance ne satisfaisant toujours pas la singularité de ce dernier, il faudra un deuxième crime, suivi d'un deuxième châtement, dans le milieu de la loi ayant autorité. Par là, la réconciliation du singulier et de l'universel dans l'universel sera complétée par cette même réconciliation à même le singulier. Ce faisant, c'est l'inégalité de la réconciliation décrite dans l'article sur le droit naturel qui se verra corrigée, même si l'asymétrie du singulier et de l'universel ne sera jamais tout à fait résorbée.

Ce que le parcours de la reconnaissance de la deuxième *Philosophie de l'esprit* a de tragique tient dans la nécessité de la violence pour le faire progresser. Plus précisément, on notera que la structure même de la deuxième *Philosophie de l'esprit* correspond au modèle tragique. Pour Hegel, les « cinq ou trois actes [de la tragédie] sont nécessaires. Deux intérêts substantiels sont en opposition. Dans le premier acte, une partie expose son intérêt ; dans le second, l'autre. Le troisième acte est celui de l'attaque ; le quatrième, la défense ; et le cinquième, la solution »⁵⁴. L'*Orestie* se calque sur ce schéma, le troisième livre reprenant les actes trois à cinq. De même, les trois actes de la tragédie de la reconnaissance font successivement primer le point de vue du singulier qui s'ouvre à l'universel, celui de l'universel qui s'ouvre au singulier, et la – précaire – réconciliation des deux par leur dessaisissement réciproque. En outre, chacun des actes est conçu sur ce même modèle, puisqu'en chacun d'eux se rejoue le parcours qui va de l'opposition à la réconciliation des trajectoires du singulier et de l'universel.

2.3. La réconciliation comme destin dans la *Phénoménologie de l'esprit*

La *Phénoménologie* rend explicite les trois visages du destin contenus dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*. Ici, la dialectique elle-même est affirmée comme un processus tragique, de sorte que la réconciliation s'affirme comme étant le destin de toute tragédie : celle de l'absolu, celle de l'esprit dans le monde, et celle de la reconnaissance des consciences. Comme dans les cours d'esthétique, la réconciliation comme destin repose sur la réconciliation avec le destin, compris comme opposition, et sur la réconciliation du destin, compris comme contrainte. C'est désormais l'*Antigone* de Sophocle qui est prise comme modèle puisqu'elle laisse voir, dans la lecture qu'en fait Hegel, la nécessité de son propre dépassement dans une réconciliation

⁵⁴ *Esthétique* (Victor Cousin), p. 138.

supérieure. En elle-même, cette tragédie est incapable de résoudre le conflit qu'elle pose : celui, hérité de Francfort, entre l'esprit légaliste du droit et le sentiment de l'amour⁵⁵.

Dans le chapitre intitulé « L'action éthique, le savoir humain et le savoir divin, la faute et le destin », le règne éthique est partagé en deux essences : la loi humaine, étatique, masculine, incarnée par Créon, et la loi divine, familiale, féminine, personnifiée par Antigone. Sa quiétude harmonieuse est troublée par l'action qui inaugure le cycle tragique :

« L'opération dérange la calme organisation et le mouvement calme du monde éthique. Ce qui, dans ce monde, se manifeste comme ordre et accord de ses deux essences, dont l'une confirme et achève l'autre, devient à travers l'opération un passage d'opposés l'un dans l'autre, au cours duquel chacun se montre plutôt comme l'annulation de soi-même et de l'autre que comme sa confirmation ; – devient le mouvement négatif ou l'éternelle nécessité d'un destin terrible, nécessité qui engloutit dans l'abîme de sa simplicité la loi divine et la loi humaine, et avec elles les deux consciences de soi dans lesquelles ces puissances ont leur être-là. – C'est une nécessité qui pour nous passe dans l'être-pour-soi absolu de la conscience de soi purement singulière. » (II, 30/342)

C'est donc l'action qui, en posant la séparation des deux ordres, fait surgir la causalité d'un destin terrible qui finira par les engloutir tous les deux. Pour l'heure, ce destin se manifeste dans leur collision. Quant à l'action, c'est Antigone qui la commet. Dès lors en effet qu'« elle se sait précisément comme Soi », elle « se soulève de l'immédiateté simple en posant elle-même la scission » (34/345). Rompant ainsi « la certitude simple de la vérité immédiate » de la vie éthique, la conscience de soi agissante se rend coupable d'enfreindre la loi de l'autre.

« La conscience de soi par l'opération devient donc la faute (*Schuld*) ; elle est en effet son acte d'opérer, et opérer est son essence la plus profonde, et la faute reçoit aussi la signification du crime (*Verbrechen*). En effet, la conscience de soi, comme conscience éthique simple, s'est attachée à une loi, mais a renoncé à l'autre, l'a donc violée par son opération. » (34/346)

À la différence de la faute sans crime des textes de Francfort, non seulement toute action est ici une faute en tant qu'elle pose la scission – « Innocente est donc seulement l'absence d'opération, l'être d'une pierre et pas même celui d'un enfant » (34/346), – mais toute faute est aussi un crime dans la mesure où l'action se réfère à une loi. L'accomplissement d'une loi « suscite l'autre, et la suscite comme une essence offensée, donc désormais hostile et réclamant vengeance, ce à quoi la contraint l'opération » (36/347). En lésant la loi opposée, l'action appelle la ruine de la totalité éthique. Mais précisément, la scission contient la possibilité de la rédemption – l'opposition tragique étant toujours ontologiquement supérieure à l'« indifférence

⁵⁵ Comme le remarque Peter Szondi, tandis qu'à Francfort, la loi est exclue de la sphère tragique, ici, le tragique remplit toute la scène, puisque la dialectique « n'admet plus aucun domaine qui lui reste fermé » (Peter SZONDI, *Essai sur le tragique*, traduit par Jean-Louis Besson, Belfort, Circé, 2003, p. 33).

innocente » (217/507). Dans la vengeance de l'ordre opposé, la conscience agissante réalise que les deux lois « sont conjointes dans l'essence » (36/347). Elle en « expérimente l'autre côté [...] comme ce qui est aussi sien, mais toutefois comme la puissance qu'elle a violée et incitée à l'hostilité » (36/348). Aussi, elle « doit reconnaître son opposé comme l'effectivité sienne ; elle doit reconnaître sa faute » (37/348). Et elle le peut dans la mesure où elle souffre de cette vengeance : « Parce que nous pâtissons, nous reconnaissons que nous avons failli »⁵⁶. La reconnaissance de sa faute exprime « le retour à la disposition éthique qui sait que rien ne vaut que le droit ». Encore faut-il que l'aveu de cette partialité soit présent des deux côtés :

« Le mouvement des puissances éthiques l'une contre l'autre [...] n'atteint sa fin véritable que lorsque les deux côtés éprouvent le même déclin. En effet, aucune de ces puissances n'a un avantage sur l'autre, qui en ferait un moment plus essentiel de la substance. [...] C'est seulement dans l'égalité soumission des deux côtés que le droit absolu est accompli et que surgit la substance éthique comme la puissance négative qui engloutit les deux côtés, ou comme le destin tout-puissant et juste. » (38/348)

Le destin était dit « terrible » quand son « mouvement négatif » maintenait ferme l'opposition des deux puissances. Il est dit « tout-puissant et juste » quand l'opposition de l'amour et du droit est « engloutie » dans la substance éthique. Ceci étant, cet engloutissement dans l'unité de l'essence ne s'accompagne d'aucune thématization de la différence qui sépare les deux puissances éthiques. La négativité du destin ne surmonte donc pas véritablement sa propre opposition. Maintenus dans une réconciliation inachevée, les deux puissances ne pourront résister longtemps à la tentation de la domination.

Dans le chapitre sur la tragédie, Hegel reprend cette double détermination du destin et l'augmente plus explicitement de la causalité attachée à la contrainte de la norme. Les héros tragiques y sont définis comme ces « hommes conscients d'eux-mêmes » qui « extériorisent l'essence intérieure, [...] expriment d'une façon précise le pathos auquel ils appartiennent en le dégageant des circonstances contingentes et de la particularité des personnalités pour l'exposer dans son individualité universelle » (II, 247/534)⁵⁷. Le pathos est le destin du héros, l'ordre auquel il appartient et qui en retour le contraint à son effectuation. À ce stade, le destin a les trois visages de la négation, du négatif et de la négativité. Il est la nécessité interne du processus tragique qui, à travers la réalisation du pathos, poursuit la finalité plus profonde de dépasser l'antagonisme qui découle de son effectuation. C'est à ce titre qu'il est « la manifestation

⁵⁶ Hegel fait référence à Sophocle : « Si c'est vraiment cela qui est beau chez les dieux, je veux bien, la peine soufferte, reconnaître mon erreur » (SOPHOCLE, *Antigone*, traduit par Paul Mazon, Paris, Gallimard, 2012, v. 925).

⁵⁷ L'individualité universelle est une figure, une incarnation de la conscience de soi comme l'est le maître, l'esclave, la conscience stoïque, noble, etc.

explicite de ce que l'individualité déterminée est en soi, comme déterminabilité intérieure originaire » (I, 261), la révélation de sa « vocation primordiale »⁵⁸.

Cette triple dimension du destin est actualisée dans la confrontation entre les issues de l'*Antigone* et de l'*Orestie*. Le partage de la substance en loi divine et loi humaine se mue en division du savoir et du non-savoir. Celle-ci donne lieu, « dans la représentation », à deux divinités : l'une, « celle du dieu révélant, l'autre celle des Érinyes qui se tiennent cachées » (II, 251/539). Quant à Zeus, il est « la nécessité de leur rapport mutuel ». Oreste a « découvert cette opposition [du savoir et du non-savoir] par l'action, en agissant selon le savoir révélé » (252/539). Obéissant à Apollon, il « éprouve le caractère trompeur de ce savoir » quand son action l'expose à la vengeance des Érinyes. De même, les diverses apparitions des celles-ci « ne sont pas les modes dans lesquels se manifeste la vérité, mais des signes avertisseurs de la tromperie, de l'irréflexion, de la singularité et de la contingence du savoir ». Du fait de leur partialité, ces deux puissances, qui ont également raison, ont, « dans leur opposition produite par l'action, [...] également tort ». La réconciliation de cette opposition se joue ici dans « le *Léthé* du monde d'en bas dans la mort, ou le *Léthé* du monde supérieur comme absolution non du fait de la faute, car la conscience ayant agi ne peut renier sa faute, mais du crime, et sous la forme de l'apaisement de l'expiation ». La réconciliation dans « l'oubli, l'être-disparu de l'effectivité » n'est autre qu'un oubli du crime, une réhabilitation molle de celui qui était à la fois accusé et victime. Par là, l'essence réconciliée « est le repos du tout en soi-même, l'unité immobile du destin, l'être-là calme et ainsi l'inactivité et la non-vitalité de la famille et du gouvernement, l'égal honneur et ainsi l'ineffectivité indifférente d'Apollon et des Érinyes, et le retour de leur animation spirituelle et de leur activité dans Zeus simple » (252/540). Il n'y a là plus ni bien, ni mal ; il n'y a plus que la figure souveraine de Zeus. Si la réconciliation dans l'oubli est plus méprisable que la réconciliation dans l'engloutissement qui a lieu chez Sophocle, c'est que l'unité vide sans contradiction est ontologiquement inférieure à l'opposition sans réflexion. Mais la réconciliation dans l'oubli est aussi ce destin qui, en signant la fin de la confrontation entre les puissances divine et humaine, « achève le dépeuplement du ciel (*die Entvölkerung des Himmels*) » (253/540) et prépare la réconciliation chrétienne qui s'effectue non plus comme oubli du crime, mais comme pardon des fautes.

Tandis que Zeus est l'unité « de l'essence substantielle et de la nécessité abstraite », l'unité de la substance et du destin, la conscience de soi est encore distincte de lui. Ce n'est que dans le christianisme que s'effectue « la véritable unification qui est celle du Soi, du destin et de la

⁵⁸ Pierre BERTRAND, « Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégélienne », *loc. cit.*, p. 170.

substance » (254/541) : conscience de soi et substance sont réconciliées dans le destin de l'absolu compris comme sujet. Le christianisme est ce savoir que les essences divine et humaine sont en soi une même essence et ne sont séparées que dans la représentation. Il sait donc que la réconciliation « n'arrive pas par la lutte ». Au contraire, chacune des essences « doit en soi, moyennant son propre concept, se résoudre en elle-même » (280/565), se lier à l'autre. Le côté qui inaugure cette réconciliation est le Christ pour qui l'essence divine est un devenir de soi.

« [III] est celui qui s'aliène soi-même, va à la mort et par là réconcilie avec soi-même l'essence absolue ; dans ce mouvement, en effet, il se présente comme *esprit* ; l'essence abstraite est devenue étrangère à soi-même ; elle a un être-là naturel et une effectivité personnelle ; cet être-autre qui est sien ou sa présence sensible viennent à être repris par le second devenir-autre, et sont posés comme supprimés, comme universels. Par là l'essence divine est venue à soi-même dans cette présence sensible ; l'être-là immédiat de l'effectivité a cessé de lui être un être-là étranger ou extérieur parce qu'il est supprimé, universel ; cette mort est par conséquent sa résurrection comme esprit. » (280-281/565-566)

Synthèse de la réconciliation dans l'engloutissement de Sophocle et dans l'oubli d'Eschyle, le Christianisme inaugure la réconciliation dans l'autoréflexion.

Chapitre 7. Amour, droit et réconciliation

En considérant ensemble les trois dimensions du destin que nous venons de détailler, la violence se conçoit comme étant la réaction à une contrainte elle-même violente, une réaction qui fait surgir l'hostilité du destin, hostilité dont l'opposition doit trouver le chemin de la réconciliation. La réconciliation, comprise comme destin de tout processus tragique, s'envisage dès lors doublement : comme réconciliation avec le destin, à travers la suppression de l'opposition qui surgit du crime, et comme réconciliation du destin, à travers la suppression de la contrainte qui mène au crime. Ces deux dimensions se rejoignent lorsque la réconciliation avec autrui, comme suppression de l'opposition hostile à lui, se conçoit à travers la suppression de la contrainte qui rend le crime nécessaire du point de vue du criminel. Ou autrement dit, lorsque la réconciliation avec le destin s'envisage à travers la réconciliation du destin. Tant que la nécessité du crime n'a pas été supprimée, l'opposition hostile demeure ; la contrainte à l'origine du crime continue de tracer sa propre causalité et d'envenimer, au-delà de l'offense, la relation à soi et à autrui sur tout un spectre des possibilités qui s'étend de la reconduction de la violence à l'absence la plus totale de relations. La finalité de la réconciliation intersubjective, comme suppression de l'opposition hostile, s'envisage à ce niveau spécifiquement dans le geste qui consiste à lever la causalité du destin hostile.

Si la causalité du destin, comme causalité qui surgit de la contrainte, a ultimement pour nécessité le concept, la causalité du destin hostile est celle qui se délie de cette nécessité pour s'enfoncer dans sa propre trajectoire. Pour éclaircir ce qu'il en est de la suppression de la causalité du destin hostile dans le cas des luttes identitaires, c'est le statut de la contrainte qu'il faut interroger. Dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, nous nommons normative la contrainte qui mène au crime. Elle s'entend, du point de vue de sa victime, au sens d'une subsomption subie qui ne se conçoit pas elle-même comme une autosubsumption. Cette contrainte est justifiée logiquement par le fait qu'elle produit la condition – violente – du dépassement des limites intrinsèques du droit abstrait. C'est aussi le cas de la contrainte normative à l'origine des deux autres figures de la violence dans ce texte que sont la lutte pour la reconnaissance et la guerre. De la même manière que la lutte à mort opère le renversement de la subsomption par chacun de l'être-pour-soi de l'autre en affirmation de l'être-pour-soi comme être-pour-un-autre, de même la guerre permet que l'atteinte portée au bien-être d'un État soit l'occasion de l'établissement ou de l'approfondissement d'une relation de reconnaissance réciproque entre eux. Dans ces trois cas, la contrainte a une nécessité logique,

puisque la violence qu'elle suscite contribue au développement de la reconnaissance. De même, dans ces trois cas, la contrainte est ce qui logiquement découle de la défaillance de la reconnaissance qui entache le stade auquel elle surgit⁵⁹. En revanche, et quoiqu'elle s'entende au même sens d'une subsumption sans autosubsumption, la contrainte normative qui provoque la violence identitaire ne repose pas sur une nécessité logique, en ce sens que la violence qu'elle déclenche ne fait pas progresser le parcours de la reconnaissance. À ce stade donc, la causalité du destin amorcée par la contrainte n'est plus tragique au sens hégélien du terme. Il s'agit à proprement parler de la causalité du destin hostile. Cependant, cette contrainte normative n'en demeure pas moins logiquement liée au parcours de la reconnaissance, en ce sens qu'elle découle de sa défaillance. Elle résulte en effet de ce que l'état de nature au sein duquel elle surgit procède de façon nécessaire d'une mauvaise intrication des figures de la reconnaissance à même la totalité étatique, du fait que la lutte à mort n'a pas eu lieu ou n'a pas été menée à bien. À cet endroit, la réconciliation avec autrui doit donc viser à supprimer à la fois la contrainte logique de la défaillance de la reconnaissance et la contrainte normative qui rend la violence nécessaire du point de vue de l'offenseur : toutes deux, si elles ne sont pas levées, continueront de rendre le présent et l'avenir éternellement identiques au seul passé.

Procéduralement parlant, la suppression de la contrainte logique correspond au dépassement de la violence caractéristique de l'état de nature dans la reconnaissance. Dans le parcours de la deuxième *Philosophie de l'esprit*, cette suppression a lieu dans la lutte à mort pour la reconnaissance. La réconciliation à la suite d'une violence identitaire doit reprendre de cette transition logique ses ressources normatives, mais situer son processus exclusivement dans le milieu de la reconnaissance, hors de la violence. Ces ressources renvoient aussi bien à la figure de l'amour qu'à celle du droit – la lutte concerne, nous l'avons vu, le passage de la subsumption de l'être-pour-soi comme être-autre à l'affirmation de l'être-pour-soi comme être-pour-un-autre⁶⁰. À cet égard, nous suggérons que les figures de la reconnaissance de l'amour et du droit de la deuxième *Philosophie de l'esprit* peuvent s'interpréter comme autant de puissances de la réconciliation, capables de réconcilier chacune un aspect distinct de la relation brisée. La suppression de la contrainte normative dépend, quant à elle, de ce que les figures de l'amour et du droit soient articulées l'une à l'autre, dépassant ainsi leurs limitations intrinsèques – à la manière de ce qui se serait produit si le parcours de la reconnaissance avait abouti. À cet égard,

⁵⁹ On répétera qu'il n'y a que pour ce qui est de la figure du crime que la contrainte peut s'entendre au sens d'un déni de reconnaissance réciproque. Ni le déclenchement de la lutte pour la reconnaissance (voir au chapitre 3.1.1), et seulement partiellement celui de la guerre (voir au chapitre 2.3.2.3), ne peuvent s'envisager de cette manière, puisque ces deux figures de la violence appartiennent à l'état de nature.

⁶⁰ Nous renvoyons le lecteur aux chapitres 2.1.4.3, 2.1.5.4 et 2.1.5.5.

nous suggérons que le télos de la séquence que forment les figures de la reconnaissance dans la deuxième *Philosophie de l'esprit* peut servir de critère à un parcours de la réconciliation. De même que le parcours de la reconnaissance a dans la synthèse des figures de l'amour et du droit son accomplissement, de même la réconciliation trouve dans cette synthèse son achèvement. Plus précisément, une telle synthèse serait le point de vue réflexif sur une articulation qui, dans la lutte à mort pour la reconnaissance, n'est que formelle et, dans l'éthicité, n'est que logique. Seule une telle réflexivité est à même de lever la causalité du destin hostile qui, née de la contrainte, prolonge indéfiniment la violence au-delà du crime.

Chronologiquement, dans l'œuvre de Hegel, la suppression de l'opposition violente se produit, nous venons de le voir, d'abord dans le pardon dans *L'esprit du christianisme et son destin*, puis dans la justice et la vengeance dans le *Système de la vie éthique*, l'article sur le droit naturel et la deuxième *Philosophie de l'esprit*, et enfin dans une synthèse des ressources de ces deux issues dans la *Phénoménologie de l'esprit*. La succession de ces trois figures est aussi celle du parcours de la reconnaissance de la deuxième *Philosophie de l'esprit*. C'est dans cette succession que nous envisagerons les étapes du parcours de la réconciliation que nous allons maintenant détailler. Il convient de remarquer cependant, et c'est important, que cette séquence n'est que logique. Chronologiquement, le moment du pardon ne vient pas – ou rarement – avant celui de la justice. Ce n'est d'ailleurs qu'une fois rétablie la centralité de la loi que peut être posé le critère du pardon. Mais inversement, c'est le motif du pardon qui permet que la conscience légale du crime commis puisse tendre vers une authentique assomption de la faute. D'où la nécessité de concevoir dans une articulation dialectique les figures de l'amour et du droit comme télos d'un parcours de la réconciliation.

1. Le pardon

Nous commencerons ce parcours en envisageant tour à tour le pardon tel qu'il apparaît décrit dans *L'esprit du christianisme et son destin* et dans la *Phénoménologie de l'esprit*. À travers l'analyse de ces deux figures et leur comparaison, nous verrons que si le pardon coïncide d'abord avec la réconciliation, il en devient, en 1807, la condition. À partir d'une élaboration de la distinction entre pardon et réconciliation, nous pourrions prolonger notre réflexion en mettant en évidence les limites d'une réconciliation dans le seul pardon⁶¹.

⁶¹ Dans les sections intitulées « Le pardon dans *L'esprit du christianisme et son destin* » et « Le pardon dans la *Phénoménologie de l'esprit* », les références seront immédiatement insérées dans le corps du texte.

1.1. Le pardon et l'amour

1.1.1. Le pardon dans *L'esprit du christianisme et son destin*

À Francfort, le thème du destin est sous-tendu par le mouvement de la vie : il est la vie qui s'oppose à elle-même et se réconcilie à soi dans l'amour. Plus spécifiquement, cette réconciliation a lieu dans le pardon des offenses comme modalité de l'amour. Comme on le lit dans le projet originel de *L'esprit du christianisme et son destin* :

« Le pardon des péchés (*Vergebung der Sünden*) n'est pas la suppression des châtiments (*Aufhebung der Strafen*) (car tout châtiment est quelque chose de positif, d'objectif qui ne peut être anéanti), il n'est pas la suppression de la mauvaise conscience, car aucun acte ne peut devenir un non-acte ; mais il est un destin réconcilié par l'amour. D'où la règle de Jésus : si vous pardonnez les fautes (*Fehler vergebt*), vos propres fautes vous sont pardonnées par le Père. – Pardonner aux autres (*Anderen verzeihen*) ne peut [consister qu'en] la suppression de l'hostilité, le retour de l'amour, et celui-ci est total [...]. » (218/393)⁶²

Celui qui doit pardonner pour être pardonné n'est autre que l'offenseur. Le Christ annonçait le pardon des péchés à ceux à qui il reconnaissait « un cœur égal au sien », un cœur élevé « au-delà de la loi et du destin » (263/289). Si le Christ se reconnaît dans le coupable, c'est en tant que le coupable souffre. Cette souffrance d'avoir fait souffrir, ce par quoi commence l'effet du destin du criminel, est le signe d'un « âme meilleure, consciente de sa faute » (266/291). Une âme d'autant plus élevée que, dans le pardon que le criminel accorde à autrui, « l'amour ne réconcilie pas seulement le criminel avec le destin, il réconcilie aussi, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'homme avec la vertu » (269/293). L'amour est la « relation vivante » de toutes les vertus, ce par quoi elles cessent de s'opposer entre elles⁶³.

Le propos se complique dans *L'esprit du christianisme et son destin* où on lit ceci :

« C'est avec détermination que Jésus fait du pardon des fautes (*die Verzeihung der Fehler*), de la disposition à se réconcilier avec autrui, une condition du pardon de nos propres fautes – et ceci découle nécessairement de cela ; car le pardon des fautes est le contraire ou la suppression de l'hostilité ou de l'opposition juridique, et seule celle-ci suscite le destin ; dans celui qui s'est opposé à d'autres [individus] et qui se réconcilie avec ceux qui se sont opposés à lui, un cœur (*Gemüt*) est présent qui est capable de supprimer les droits et les

⁶² Pour Hegel, « pardonner les péchés (*ἀφείναι*), remettre les péchés, communément : supprimer les peines des péchés – voilà qui est un miracle, car l'effet ne peut être séparé de la cause ; mais prioritairement, le destin ne peut être anéanti » (*Premiers écrits*, p. 217 / N. 391). Notons que le terme *ἀφείναι* vient du verbe *ἀφίημι* : lâcher, laisser aller. C'est peut-être en raison de son lien à la rémission, que Hegel semble comprendre au sens d'un effacement du châtiment mérité, que le verbe *vergeben* – absent de la *Phénoménologie* – sera délaissé au profit de *verzeihen*.

⁶³ Avec cette difficulté cependant que « [l]e retour à la moralité ne supprime pas les péchés et leurs pénitences, le destin ; l'action reste ; au contraire, elle n'est que d'autant plus pénible ; plus grande est la moralité, plus profondément se ressent le caractère immoral de [cette action], le châtiment, le destin n'est pas supprimé » (*ibid.*, p. 219 / N. 393).

hostilités mêmes qu'il a éveillés – la réconciliation avec l'offenseur n'est que l'autre face de la réconciliation avec les offensés, du rétablissement de la vie qui s'est blessée elle-même, de la suppression du destin qui s'est levé sous l'effet de [nos] propres actes. » (260/286-287)

Dans ce texte, plus que dans le projet originel, c'est aussi de la victime dont il est question. Le pardon de la victime est « la suppression de [son] propre destin hostile » (260/287), la suppression de sa souffrance qui réagit au crime. Or, disions-nous, toute souffrance est le signe d'une culpabilité. Si la victime souffre, c'est qu'elle a fait souffrir, de sorte que le crime qui s'abat sur elle se laisse saisir comme l'hostilité d'un destin qu'elle subit en représailles d'une faute qu'elle aurait elle-même commise. En choisissant de lever l'hostilité du destin dans le pardon plutôt que d'en perpétuer le cycle dans la vengeance, en choisissant l'amour plutôt que le droit, la victime atteste de la conscience que « sa souffrance est un juste destin » (257/284), qu'elle est le châtement mérité d'une faute demeurée impunie :

« Dans la réconciliation avec l'offenseur, le cœur ne fait plus valoir l'opposition juridique qu'il avait acquise contre celui-ci, et en abandonnant le droit en tant que son destin hostile, en tant que le mauvais génie de l'autre, il se réconcilie avec lui, et il a gagné pour soi-même d'autant dans le domaine de la vie, il s'est fait d'autant un ami de la vie qui lui était hostile, il s'est réconcilié avec le divin, et le destin que ses propres actes avaient armé contre lui-même s'est dissous dans les vents de la nuit. » (261/287)

Aussi, en pardonnant, l'homme supprime l'hostilité du « destin dans lequel [il] serait impliqué par l'acte d'autrui », un destin qui n'est autre que « [celui] qu'il a éveillé contre lui par son propre acte, en portant illégalement atteinte à la vie » (262/288). Ainsi disait le Christ : « de même que vous pardonnez leurs fautes aux hommes, de même votre père céleste vous pardonnera aussi les vôtres » (260/287). C'est bien cela qu'exige le Christ : « l'abandon (*Aufgebung*) du droit et l'attachement à l'amour » (262/288).

« Œil pour œil, dent pour dent, disent les lois ; la revanche (*Wiedervergeltung*), et l'égalité de celle-ci, est le principe sacré de toute justice, le principe sur lequel doit reposer toute constitution d'État. Mais Jésus réclame en général la suppression du droit, l'élévation au-dessus de toute la sphère de la justice et de l'injustice par l'amour, dans lequel disparaît aussi, avec le droit, ce sentiment d'inégalité et le devoir de ce sentiment qui exige l'égalité, à savoir la haine de ses ennemis. » (242/271)

Dans le domaine du droit, lieu du talion, le châtement est certes « juste », puisque « [l]e criminel subit les mêmes coups que ceux qu'il a assés ». Mais il ne peut y être question de réconciliation dès lors que, « [d]evant la loi, le criminel n'est rien d'autre qu'un criminel », « [son] âme n'entre pas en ligne de compte, seulement [son] acte » (262/288). Au contraire, dans le « juste châtement » du destin, « le retour à [...] la totalité est possible, car le pécheur est

plus qu'un péché existant, qu'un crime ayant une personnalité ; il est un homme, crime et destin sont en lui » (263/288). Dans le domaine de la vie, le pécheur vaut mieux que son crime.

Ici aussi, c'est dans la souffrance de l'offenseur que s'initie le pardon de la victime. On comprendrait mal en effet l'insistance sur le thème de l'hostilité du destin qui se dresse contre l'offenseur si le chemin qui va de l'altérité de l'identique à l'identité de l'altérité n'avait aucune incidence sur le pardon accordé par l'offensé. C'est donc dans le fait qu'il souffre d'avoir fait souffrir que l'offenseur rejoint l'offensé souffrant. Pourtant, c'est moins dans la conscience d'une même souffrance que dans celle d'une même culpabilité que l'offensé rejoint l'offenseur. Hegel est explicite : le pardon de l'offensé n'est pas accordé par égard pour l'offenseur, mais en vue du pardon de ses propres fautes. On a donc un mouvement qui s'initie du côté de l'offenseur dans la reconnaissance de soi dans l'autre comme être souffrant, et qui se prolonge du côté de l'offensé dans la reconnaissance de soi dans l'autre comme être coupable. De façon tout à fait surprenante, c'est ainsi l'offensé qui devient le garant de la conscience de la faute commise par l'offenseur, de même que c'est l'offenseur qui détient la vérité de la souffrance de l'offensé, étant le seul à pouvoir défaire sa souffrance du motif de la culpabilité. Par là est donc posé, peut-être même comme condition de l'abandon de la rétribution propre au droit au profit de la gratuité de l'amour dans le pardon, le réquisit de la possibilité de mettre en lien la faute commise et la souffrance subie, voire même la possibilité d'établir entre elles une commune mesure : pour que l'offensé puisse vouloir pardonner à l'offenseur, il doit pouvoir rapporter le crime dont il souffre à la faute qu'il a, par ailleurs, commise⁶⁴. Le pardon est fait de ces deux logiques : la verticalité de l'amour d'une part, l'horizontalité qui lie la souffrance et la culpabilité de l'autre⁶⁵. On notera que cette horizontalité peut ouvrir sur une possible perversion

⁶⁴ Hegel résout de cette façon le risque d'une « disproportion irréductible » entre la confession du tort commis et l'expression de la souffrance subie, cette « hétérogénéité de langage irrémédiable » qui condamne au « différend » (Olivier ABEL, « Tables du pardon », dans Olivier ABEL (dir.), *Le pardon*, Paris, Autrement, 1991, p. 228). De même, il résout le problème de l'inconscience de la faute. Pour Emmanuel Levinas, si « [l']offensé peut accorder le pardon, quand l'offensant a pris conscience de son tort », à condition évidemment qu'il le veuille, encore faut-il se demander si « l'offensant est [...] à même de mesurer l'étendue de ses torts ? Savons-nous jusqu'où va notre malveillance ? Et, dès lors, avons-nous véritablement le pouvoir de solliciter le pardon ? [...] [L']offensant est essentiellement inconscient : l'agressivité de l'offensant est peut-être son inconscience même. L'agression est l'inattention par excellence. Par essence le pardon serait impossible » (Emmanuel LEVINAS, *Quatre études talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, 2005, p. 55). Mais ce dont le pardon chez Hegel s'éloigne du même coup, c'est d'une réelle considération pour la victime. Emmanuel Levinas s'insurgeait contre cette thèse hégélienne « virile, trop virile [...] qui met l'ordre universel au-dessus de l'ordre inter-individuel [...] ». Non, l'individu offensé doit toujours être apaisé, abordé et consolé individuellement ; le pardon de Dieu – ou le pardon de l'histoire – ne peut s'accorder sans que l'individu soit respecté. Dieu n'est peut-être que ce refus permanent d'une histoire qui s'arrangerait de nos larmes privées. La paix ne s'installe pas dans un monde sans consolations » (*ibid.*, p. 44).

⁶⁵ On retrouve sous une autre forme ces deux logiques chez Paul Ricœur. Chez lui, comme chez Hegel, c'est la « logique de surabondance qui distingue l'amour de la réciprocité de la justice » (Paul RICŒUR, « Le pardon peut-il guérir ? », *Esprit*, vol. 3/4, n° 210, 1995, p. 81). Contrairement à Hegel, l'octroi du pardon a pour Paul Ricœur la grâce pour présupposition. Le pardon relève d'une « économie du don » ancrée dans la dépendance de l'homme

du pardon : si la victime interprète la faute qu'elle a par ailleurs commise à travers les yeux de l'offenseur, comme une faute commise contre lui et qui aurait motivé le crime, le pardon de la victime finirait par justifier l'offense qu'elle a subie.

La liaison de la souffrance et de la culpabilité a pour condition l'unité de la vie. Tant que c'est son unité qui est blessée, la vie peut se réconcilier avec elle-même à travers le pardon. En maintenant la coïncidence de la culpabilité et de la souffrance à travers l'hostilité du destin qui se dresse aussi bien contre l'offenseur que contre l'offensé, la vie fait de l'événement du pardon le rapatriement du pardonnant comme du pardonné dans un monde partageable de la sensibilité et de la responsabilité. N'est alors impardonnable, comme le souligne Jacques Derrida, que « le crime contre l'esprit, à savoir contre la puissance réconciliatrice du pardon »⁶⁶. Lorsque le criminel porte atteinte à la vie, son péché s'accompagne de façon « totalement nécessaire » (217/292) de l'hostilité du destin pour que la vie se réconcilie avec elle-même⁶⁷. Mais lorsque c'est l'esprit de la vie qu'il lèse, et par là, la possibilité même d'être pécheur qu'il ruine, l'impardonnable qu'il commet le voue à la plus terrible des destructions :

« Jésus oppose aussi l'individu à l'esprit du tout (Mt 12, 31 sq.) ; celui qui médit d'un homme (de moi comme du Fils de l'homme), son péché peut lui être remis ; mais celui qui parle contre l'esprit lui-même, contre le divin, ses péchés ne lui seront pas pardonnés, ni aujourd'hui, ni dans les temps à venir. [...] Celui qui médit du singulier, qui médit de moi comme individu, ne s'exclut que de moi, pas de l'amour ; mais celui qui prend ses distances du divin, qui blasphème contre la nature même, contre l'esprit en elle, son esprit a détruit pour lui la sainteté qui était en lui ; et c'est pourquoi il est incapable de supprimer sa séparation et de s'unifier dans l'amour, dans la sainteté. Vous pourriez être secoués par un signe, mais la nature perdue ne se rétablirait pas pour autant en vous ; les Euménides de votre être pourraient être

au Créateur dont la maxime, en son approximation éthique, se traduit par : « puisqu'il t'a été donné, donne à ton tour », de sorte que « le don s'avère être source d'obligation » (Paul RICŒUR, *Amour et justice*, Paris, Points, 2008, p. 35). L'octroi du pardon repose également sur la confession, en ce sens que « c'est respecter la fierté du coupable [...] qu'attendre de lui l'aveu » (Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 620). De là, il y a « comme une corrélation entre le pardon demandé et le pardon accordé » (*ibid.*, p. 619) qui déplace la faute du domaine de l'inculpation vers celui de l'échange. Mais le pardon ne se réduit pas à cet échange. Il est fait de ces deux logiques : celle, horizontale, de la demande et de l'octroi, et celle, verticale, de la surabondance de l'amour.

⁶⁶ Jacques DERRIDA, « Le siècle et le pardon », dans *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2000, pp. 109-110. Pour l'auteur, l'impardonnable est le « crime contre ce qui donne le pouvoir de pardonner », le crime qui prive la victime du « droit à la parole », de la possibilité « d'accéder à la position du "je pardonne" » (*ibid.*, p. 121 et 133). Contrairement au pardon chez Hegel, pour Jacques Derrida, le pardon « ne doit et ne peut pardonner que l'impardonnable, l'inexpiable » (Jacques DERRIDA, « Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible », dans Marie-Louise MALLET et Ginette MICHAUD (dir.), *Jacques Derrida*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, p. 546). En ce sens, l'impardonnable est « la seule chose qui appelle le pardon » (Jacques DERRIDA, « Le siècle et le pardon », *loc. cit.*, p. 108). Le pardon « doit s'annoncer comme l'impossible même » (Jacques DERRIDA, « Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible », *loc. cit.*, p. 558). « Éthique au-delà de l'éthique, voilà peut-être le lieu introuvable du pardon » (Jacques DERRIDA, « Le siècle et le pardon », *loc. cit.*, p. 111).

⁶⁷ Notons que n'existe pas pour Hegel la possibilité que le criminel reste sourd au « chant sans lyre » des Érinées. Immédiatement, en ce qu'il blesse la vie, le criminel fait face à l'hostilité de son destin. L'« effet de son destin », comme force de réconciliation, ne commence quant à lui que dans la souffrance du criminel.

effrayées, mais le vide que les démons chassés vous laisseraient derrière eux ne serait pas rempli par l'amour : il rappellerait plutôt vos furies, qui, renforcées alors par votre propre conscience qu'elles sont les furies de l'enfer, achèveraient alors votre destruction. » (305-306/318)

Quand l'esprit de la vie est ce que le criminel détruit, la vie elle-même, immortelle, ne périt pas. Mais si ses furies alors surgissent, c'est seulement pour se venger du criminel jusqu'à l'annihiler, le vouant, éternellement, à la plus féroce des hostilités. Quand c'est l'esprit de la vie qui est atteint, nulle transformation des Érinyes en Euménides ne peut être espérée.

Hegel ne partage pas le présupposé de la théologie protestante selon lequel le pardon serait accordé par la victime parce qu'elle a toujours déjà été pardonnée⁶⁸. Ce n'est d'ailleurs que lorsque la grâce précède la faute que le pardon peut être octroyé sans confession ni demande, ce qui fait de l'amour la condition paradoxale du pardon inconditionnel. Chez Hegel, le pardon est accordé par la victime en vue du pardon de ses propres fautes. On pourrait voir dans cette inflexion de la tradition protestante le germe de sa préoccupation pour l'autoréflexion⁶⁹. Du côté de l'offenseur, Hegel corrige le travers d'un pardon trop facilement acquis en faisant de la conscience de la souffrance infligée une condition nécessaire de son octroi. Néanmoins, il demeure quelque chose d'une antériorité de la grâce sur le pardon rendu visible par le thème du destin. L'hostilité du destin atteste de ce que l'unité de la vie précède sa déchirure, de sorte que toute séparation de la vie d'avec elle-même a non seulement pour horizon mais d'abord pour condition sa réunification dans l'amour. C'est ainsi le thème du destin qui permet de lier la conditionnalité du pardon à l'antériorité de l'amour sur la faute.

⁶⁸ L'antériorité de la grâce sur le pardon signifie chez Luther que le pardon est accordé de façon inconditionnelle. On lit dans son *Commentaire sur l'épître aux Galates* : « Puisque, par la foi, tu as saisi le Christ, par qui tu es juste, va maintenant et aime Dieu, ainsi que ton prochain, prie, rends grâces, prêche, loue, confesse Dieu, fais du bien à ton prochain, et sers-le, fais ton devoir. Telles sont les vraies bonnes œuvres : conçues dans l'allégresse du cœur, elles découlent de cette foi, à savoir que, par le Christ, nous avons le pardon gratuit de nos péchés » (Martin LUTHER, *Œuvres*, t. XV, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 146). Pour Calvin, la repentance est même une possibilité qui est libérée par le pardon : « quand nous disons que l'origine de repentance vient de foi, [...] nous voulons signifier que l'homme ne se peut droitement adonner à repentance, sinon qu'il se reconnaisse être à Dieu. Or nul ne se peut résoudre être à Dieu, sinon qu'il ait premièrement reconnu sa grâce ». Et d'ajouter : « nul ne sera jamais bien délibéré à garder la Loi, s'il n'est persuadé que celui auquel il sert a son service agréable. Or cette facilité de laquelle Dieu use envers nous, est un signe de sa faveur paternelle. [...] [L]'espérance d'obtenir pardon doit servir d'éperon aux pécheurs » (Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne*, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et compagnie, t. II, III, 3, § 2, p. 37).

⁶⁹ Est également en cause l'interprétation hégélienne du péché originel, mais celle-ci ne sera formulée que plus tard, dans les leçons sur la philosophie de la religion données à Berlin entre 1821 et 1831. Voir, au chapitre 5.2.1. « Mal et liberté », la note 381.

1.1.2. Briser l'oubli, lever la dette

Certes, dans le pardon, écrit encore Hegel, l'acte subsiste, puisque qu'il « n'y a pas de moyen de faire en sorte qu'une action n'ait pas eu lieu »⁷⁰. Mais l'acte prend place dans le passé comme un vestige du mal, une ruine à laquelle n'est plus attachée la mauvaise conscience. Par le pardon, le destin qui soumettait le criminel à être victime du châtement de la vie est levé.

« Les éléments de la réalité se sont dissous, l'esprit et le corps se sont séparés ; certes l'acte subsiste, mais comme un passé, comme un fragment, comme des ruines mortes ; cette partie de lui-même qui était mauvaise conscience a disparu ; et le souvenir de l'acte n'est plus une intuition de soi-même ; la vie a retrouvé la vie dans l'amour. Entre le péché et son pardon se glisse tout aussi peu d'étrangeté qu'entre le péché et le châtement ; la vie s'était divisée avec elle-même, et elle s'est réunifiée. »⁷¹

Le pardon dans *L'esprit du christianisme* ne se réduit pas à la réconciliation dans l'oubli de la *Phénoménologie*. Au contraire, il n'y a que dans la reconnaissance du passé que peut être surmontée son éternelle répétition dans le présent, signe de la causalité du destin hostile.

C'est Athènes qui, la première, donna l'ordre d'une réconciliation dans le Léthé après sa reddition contre Sparte et l'instauration consécutive de la tyrannie des Trente. Le retour à la démocratie fut scellé par un décret d'amnistie à l'initiative de Thrasybule. Ce décret promulguait l'interdiction de rappeler les malheurs (*μνησικακεῖν*) de la cité et engageait tous les citoyens individuellement à oublier leur colère (*μνησικακησῶ*). Plutarque rapporte que les Athéniens auraient soustrait du calendrier le jour de l'anniversaire du conflit et érigé sur l'Acropole un autel à Léthé. L'effacement, la négation du conflit et la promotion de cet oubli dans le temple d'Athéna Poliade firent de l'oubli le fondement de la vie dans la cité. Mais, souligne Nicole Loraux, « entre l'interdiction politique, durable, de poursuivre une vengeance qui nuise à la communauté et le charme dissipant tout à coup, mais provisoirement, le deuil, l'écart est patent »⁷². Ce que l'oubli des maux (*ληθη κακον*) ne peut conjurer, c'est « l'inoubliable », c'est-à-dire « cela même qui [...] [du passé] n'oublie pas et habite l'endeuillé jusqu'à dire *je* par sa bouche »⁷³. En proclamant l'oubli de ce qui n'oublie pas, l'« oubli du non-oubli », Athènes se vouait à faire face à son fantôme. Seule Athéna pourrait alors maintenir en

⁷⁰ *Premiers écrits*, p. 251 / N. 276.

⁷¹ *Ibid.*, p. 263 / N. 288.

⁷² Nicole LORAUX, « De l'amnistie et de son contraire », dans Yosef Hayim YERUSHALMI (et al.) (dir.), *Usages de l'oubli*, Paris, Seuil, 1988, p. 34.

⁷³ *Ibid.*, p. 35. On lit dans l'*Électre* : une « colère qui ne s'oublie pas » (v. 1246-1247).

tension l'oubli et la vie publique, neutraliser l'inoubliable sans tout à fait le perdre, à la manière de la réhabilitation des Érinées, pour prévenir que « la négation ne se défasse en dénégation »⁷⁴.

L'amnistie a pour finalité de réparer les blessures du corps social en levant la paralysie due à un excès de mémoire. La « véritable amnésie institutionnelle »⁷⁵ qu'elle instaure répond à un souci d'utilité plus que de vérité. Sans la médiation des dieux, cependant, l'effort de réconciliation du corps social dans l'oubli demeure nécessairement incomplet. Il se caractérise par une prétention à faire coïncider l'universel et le rationnel au détriment du particulier, l'identité et l'unité en dépit de la différence. Ce faisant, il prive la mémoire « de la salutaire crise d'identité permettant une réappropriation lucide du passé et de sa charge traumatique »⁷⁶. En outre, l'immédiateté qui entache cette prétention place l'amnistie dans la continuité de la violence. En miroir de la confusion entre l'agresseur et la victime, l'oubli instaure une « indifférenciation morale »⁷⁷ où n'existent plus l'un ni l'autre. Une telle égalisation reste intrinsèquement vulnérable au retour du refoulé, et donc à la réactivation de la vengeance qu'il fallait conjurer. L'amnistie qui, comme la grâce, est au-dessus de la loi, n'est pas identique au pardon : « forme institutionnelle de l'oubli », elle n'en est que la « caricature »⁷⁸.

Le pardon ne peut se satisfaire de rompre avec l'oubli : encore doit-il, écrit Hegel, faire du passé une « ruine morte ». C'est que, en brisant l'oubli, comme le suggère Olivier Abel, le pardon rouvre la mémoire blessée, rappelle « tous les laissés-pour compte de l'histoire » et « désigne une dette impayable »⁷⁹. La « mémoire malade » est celle qui, incapable d'effacer le drame, érige la dette en seul destin admissible du mal subi. De même qu'il doit rompre avec l'oubli, le pardon doit rompre avec la dette, tout en se gardant de sacrifier la conscience de l'irréversible perte qui structure la mémoire individuelle et collective :

« En désignant l'irréparable, l'intraitable, [...] le pardon [...] accepte qu'il y a de la perte, des dettes qui ne sont plus des dettes, des possibles qui ne sont plus possibles. Il fait ce travail de deuil sans lequel il n'y a pas de travail d'enfantement ou de résurrection possible d'un autre présent. »⁸⁰

Pour Paul Ricœur, admettre qu'il y a de la perte n'est pas identique à l'oubli de la dette. Il faut distinguer, au cœur même de la dette, « d'un côté déliement de la faute, de l'autre, liement

⁷⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁷⁵ Paul RICŒUR, « Sanction, réhabilitation, pardon », dans *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, p. 205.

⁷⁶ Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 588.

⁷⁷ Antoine GARAPON, « La justice comme reconnaissance », dans Barbara CASSIN, Olivier CAYLA et Philippe-Joseph SALAZAR (dir.), *Vérité, réconciliation, réparation*, *op. cit.*, p. 183.

⁷⁸ Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 634.

⁷⁹ Olivier ABEL, « Ce que le pardon vient faire dans l'histoire », *Esprit*, vol. 7, n° 193, 1993, p. 69.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 70.

d'un débiteur à jamais insolvable »⁸¹. Se souvenir de la « dette sans la faute », c'est faire intervenir un « devoir d'oubli », non comme « devoir de taire le mal, mais de le dire sur un mode apaisé, sans colère »⁸². S'il n'y a pas d'oubli heureux comme il y a une mémoire heureuse, il existe un « *ars oblivionis* » comme il existe un « *ars memoriae* »⁸³. L'art de la mémoire n'est pas un devoir, un impératif tourné vers le futur, mais un travail, une translaboration (*Durcharbeitung*) qui œuvre à ouvrir le passé à ses promesses non tenues. La mémoire doit se frayer cette voie fragile entre un excès d'oubli et un excès de souvenir, mais aussi entre « le refus de se souvenir et toutes les formes de fuite devant la vérité du passé »⁸⁴. L'art de l'oubli double cet art de la mémoire et « se [range] sous l'optatif de la mémoire heureuse »⁸⁵. Si la mémoire est une « figure du souci », l'art de l'oubli a le visage de « l'insouci ». Il est cette « note gracieuse [posée] sur le travail de mémoire et le travail de deuil »⁸⁶ qui oublie non pas l'événement, mais le négatif qui lui est attaché ; non pas la perte, mais le ressentiment. Le pardon est alors cette figure paradoxale qui, se souvenant du mal, ne le désigne plus comme tel.

En brisant l'oubli et la dette, écrit encore Olivier Abel, le pardon constitue ce « geste *historique* par excellence »⁸⁷ qui intervient dans le passé, « [n]on pas en faisant que ce qui s'est produit ne s'est pas produit, mais en révélant, enfouis dans le passé, un présent et un futur perdus qui étaient sa promesse et qui ont été oubliés ou écrasés »⁸⁸. Ce faisant, il libère la mémoire de son enfermement dans « l'interminable récit du passé » pour en faire « la mémoire d'une promesse, d'un “désormais tout sera autrement” »⁸⁹. Comme réponse au tragique, cette

⁸¹ Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 653.

⁸² *Ibid.*, p. 588. La bénédiction de Jacob sur les enfants de Joseph offre un récit qui se laisse interpréter de cette façon. Joseph eut deux fils. « Il appela l'aîné Manassé “car, dit-il, Dieu m'a crédité de toutes mes peines et porte à mon crédit toute la maison de mon père”. Le cadet, il l'appela Ephraïm “car, dit-il, Dieu m'a rendu fécond dans le pays de ma misère” » (Gen 41, 51-52). Manassé (du verbe *nashah*, oublier) précède Ephraïm (du substantif *ephraïm*, lieu de la fécondité) comme l'oubli est la condition de la prospérité. Or, l'oubli ne peut être cette condition que si demeurent liés l'un à l'autre le fait d'être crédité et débiteur, allégé d'une peine et créancier d'une dette. Ce n'est que dans cette liaison que l'oubli peut porter sur une peine attachée à la dette sans porter sur la dette elle-même. Cette liaison, quant à elle, ne peut être attestée que par un regard porté sur le passé à partir d'un des avènements possibles ouvert par elle. Précisément, Ephraïm est ce regard qui maintient la fécondité en son rapport au passé – Ephraïm étant aussi le lieu où Jacob a enterré son épouse Rachel (Gen 35, 19). Si Manassé est l'oubli de la peine et le souvenir de la dette, ce n'est qu'Ephraïm qui peut être le souvenir de la dette déliée de la faute. C'est pourquoi, alors que la tradition aurait voulu que l'aîné soit béni de sa main droite, Jacob posa celle-ci sur la tête du cadet. En dépit des mises en garde de Joseph, Jacob persista, les mains croisées : « Je sais, mon fils. Je sais que lui aussi deviendra un peuple, lui aussi sera grand. Pourtant son petit frère sera plus grand que lui, et sa descendance sera plénitude de nations » (Gen 48, 19). C'est ainsi que Jacob plaça « Ephraïm avant Manassé » (Gen 48, 20).

⁸³ Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 654.

⁸⁴ Paul RICŒUR, « À l'horizon de la prescription : l'oubli », dans Françoise BARRET-DUCROCQ (dir.), *Pourquoi se souvenir ?*, Paris, Grasset, 1999, p. 80.

⁸⁵ Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 656.

⁸⁶ *Ibidem.*

⁸⁷ Olivier ABEL, « Ce que le pardon vient faire dans l'histoire », *loc. cit.*, p. 72.

⁸⁸ Olivier ABEL, « Tables du pardon », *loc. cit.*, p. 240.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 239.

expérience « qui consiste précisément à ne pas pouvoir devenir autre que soi-même »⁹⁰, il libère aussi l'identité en la délivrant de sa propre obsession. Faisant en sorte que le monde présent soit susceptible d'autre chose que de répétition, le pardon lève la causalité du destin hostile.

1.2. *Le pardon et la réconciliation*

1.2.1. Le pardon dans la *Phénoménologie de l'esprit*

À Francfort, le pardon est la modalité de l'amour qui réconcilie l'offenseur et l'offensé, la vie avec elle-même. Dans le chapitre « Le mal et son pardon » de la *Phénoménologie*, le pardon n'équivaut plus à la réconciliation mais devient sa condition. À cet endroit, la réconciliation ne se joue pas dans la conscience de la mort comme dans la lutte. Elle repose plutôt sur la conscience de l'essence que les consciences ont en partage, et dont le pardon atteste la commune reconnaissance. Le parcours de la conscience morale que nous nous proposons d'analyser ici s'étend de la certitude à la vérité au sujet de cette essence. Il commence dans la singularité de la conscience agissante, se prolonge dans l'universalité de la conscience jugeante, et se résout dans la réconciliation des deux, comme pure reconnaissance de soi dans l'absolue altérité.

La conscience de soi morale devient d'abord la bonne conscience en supprimant dans l'universalité la différence entre le devoir et l'effectivité. D'une part, le devoir s'enracine dans l'universel, puisqu'il repose sur « la conviction [...] au sujet du devoir », une conviction qui est « la conscience de soi en soi universelle, ou l'être-reconnu » (II, 175/470). De l'autre, le devoir réalise l'universel en tant que « le pur devoir est le moment essentiel consistant à se comporter envers les autres comme *universalité* ». Dans l'unité du devoir et de l'effectivité, la bonne conscience « est Soi, c'est-à-dire qu'elle est l'être-là conscient de soi, l'élément spirituel du *devenir reconnu* » (175/470). Ceci étant, dans l'action, la conviction d'agir par devoir peut s'accompagner de n'importe quel contenu. Alors, non seulement l'action « n'est pas égale à l'élément de la conscience de soi de tous et [...] donc n'est pas nécessairement reconnue » (183/477), mais en outre, la conviction devient affaire de persuasion, entachée qu'elle est du soupçon de l'inclination. L'universalité ayant été ramenée à la singularité, « [l]a bonne conscience agissante est en fait conscience singulière »⁹¹. En se singularisant par l'action, la conscience agissante pose la scission de l'effectivité de l'agir et de l'universalité du devoir.

⁹⁰ Olivier ABEL, « Ce que le pardon vient faire dans l'histoire », *loc. cit.*, p. 64.

⁹¹ *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, p. 176, note du traducteur.

Après la singularité, c'est l'universalité de la conscience qui doit passer dans l'extériorité. Cette extériorisation se fait dans le langage, comme lieu de l'universel qui se lie à l'effectivité du fait qu'il est l'instance de la justification de l'action. Le langage supplante le devoir comme milieu de la reconnaissance : « le Soi [...] dans le langage précisément reconnaît tous les Soi et est reconnu par eux » (186/481). Ce Soi universel est la belle âme qui « préserve son universalité en contemplant sa pureté universelle, exprimée dans le langage »⁹². Mais, obnubilée par sa propre clarté, la belle âme finit par renoncer à l'effectivité et se retirer dans la certitude absolue d'elle-même. « Clarifiée jusqu'à cette pureté transparente, la conscience est dans sa figure la plus pauvre » (188/482). Elle est la « malheureuse belle âme » qui vit « dans l'angoisse de souiller la splendeur de son intériorité par l'action et l'être-là, et pour préserver la pureté de son cœur elle fuit le contact de l'effectivité » (189/483).

Dans cette opposition du singulier et de l'universel, chacune des consciences est travaillée par l'intériorité de sa propre essence. L'une est l'expression singulière de l'action dans l'extériorité du monde, l'autre est celle, universelle, de la contemplation dans l'intériorité de l'esprit. Pour la conscience contemplative, la conscience agissante « vaut comme *le mal* parce qu'elle est l'inégalité de son *être intérieur* avec l'universel » (191/485). Elle est même traitée d'hypocrite quand elle prétend le contraire. Or, cette inégalité se situe aussi du côté de la conscience contemplative qui, en déclarant hypocrite sa rivale, « se réclame dans un tel jugement de sa *propre loi* », elle aussi particulière, « comme la conscience *mauvaise* se réclame de la *sienne* » (193/487). L'unilatéralité l'habite aussi, elle qui dénigre l'action au profit du langage en voulant « qu'on prenne pour opération *effective* le fait de juger », alors que l'action peut tout aussi bien « être considérée dans sa conformité au devoir » (194/488).

La partialité des consciences, révélée par cette accusation réciproque, est leur égalité. C'est alors que la conscience agissante, « [c]ontemplant [...] cette égalité et l'*exprimant*, [...] se *confesse* ouvertement à l'autre » (195/489). La confession en première personne de sa partialité n'est le signe ni d'un avilissement de la conscience, ni de son hostilité. Elle est au contraire l'expression de l'« intuition de l'égalité de l'autre avec elle-même » (196/490), et vaut en tant que telle comme demande de reconnaissance réciproque. La conscience agissante « attend [...] que l'autre, comme il s'est en fait mis sur le même plan qu'elle, répète aussi son discours, et exprime dans ce discours son égalité avec elle ; elle attend que se produise l'être-là effectuant la reconnaissance » (195/490). Mais cet aveu ne vient pas. « Alors la scène se renverse ». La

⁹² *Ibid.*, p. 186, note du traducteur.

conscience agissante s'offusque de ce « cœur dur » qui « rejette la continuité avec l'autre » (196/490), de ce repli qui définit désormais la conscience jugeante comme mal.

« C'est ici qu'est posée la suprême révolte de l'esprit certain de soi-même » (196/490). L'esprit est ce principe qui « se contemple soi-même en tant que ce *savoir simple du Soi* dans l'autre ». Mais cette « continuité absolument fluide du pur *savoir* », l'autre la refuse. Dans la confession, la conscience agissante « renonçait à l'*être-pour-soi séparé*, et se posait comme particularité supprimée, et ainsi comme la continuité avec l'autre, c'est-à-dire comme universel ». Mais cet autre gardait pour soi « son être-pour-soi qui ne se communique pas ».

« La conscience jugeante se montre par là comme la conscience délaissée par l'esprit et reniant l'esprit ; en effet elle ne reconnaît pas que l'esprit, dans l'absolue certitude de soi-même, est maître sur tout fait et toute effectivité, peut les rejeter et faire que ce qui est fait ne soit pas fait. » (196-197/491)

La conscience jugeante « ne possède pas la force de se dessaisir du savoir de soi-même restant en soi » ; elle ne peut parvenir à « l'unité contemplée d'elle-même dans l'autre » (197/491). C'est que, en rejetant la confession, c'est le milieu même du langage comme effectivité qu'elle rejette, alors que c'est en lui qu'elle a la sienne. S'étant privée de son effectivité, « la belle âme, comme conscience de cette contradiction [...] est disloquée jusqu'à la folie et se dissipe en consommation nostalgique ». Mais précisément, dans cette contradiction à soi, elle a déjà « [abandonné] en fait la dure persistance de son être-pour-soi ». C'est pourquoi, écrit Hegel, « [l]'égalisation véritable, c'est-à-dire *consciente de soi* et *étant-là*, est déjà contenue, selon sa nécessité dans ce qui précède ». De même que la conscience agissante renonçait à sa partialité dans la confession, de même la conscience jugeante doit maintenant « briser [son] cœur dur et le hausser à l'universalité » (197/492). Pour ce faire, elle doit concéder qu'elle n'est pas l'absolu qu'elle prétend être et reconnaître qu'elle a pour maître l'esprit. En procédant à cette réflexion sur elle-même, le « mal [...] se pose soi-même comme moment » du déploiement de l'esprit et disparaît comme mal, « étant attiré dans la voie d'une confession exprimée par la vision de soi-même dans l'autre » (198/492). Surmontant sa propre révolte,

« Les blessures de l'esprit se guérissent sans laisser de cicatrices. Le fait n'est pas l'impérissable, mais l'esprit le réabsorbe en soi-même, et le côté de la singularité qui, soit comme intention, soit comme sa négativité et sa borne dans l'élément de l'être-là, est présent dans le fait, est ce qui immédiatement disparaît. » (197/492)

Ayant renoncé à l'unilatéralité de son effectivité, la conscience jugeante se voit désormais comme une effectivité supprimée, un universel, et peut à ce titre se contempler comme telle dans son autre. C'est là qu'elle lui offre son pardon (*die Verzeihung, die es dem ersten*

widerfahren läßt), comme « renonciation (*Verzicht*) à soi-même, à son essence ineffective, essence à laquelle elle identifie cette autre conscience qui était action effective » (198/492). Le pardon, qui témoigne de la reconnaissance réciproque de l'essence commune des consciences, est un préalable à la réconciliation :

« Le mot de la réconciliation est l'esprit *étant-là* qui contemple le pur savoir de soi-même comme essence *universelle* dans son contraire, dans le pur savoir de soi comme *singularité* qui est absolument au-dedans de soi – une reconnaissance réciproque qui est l'*esprit absolu*. » (198/493)

Tandis que le pardon atteste de l'identité des consciences dans le renoncement de chacune à sa partialité, la réconciliation ne correspond à son concept que si elle étend cette identité à la conscience de leur opposition : « L'esprit absolu entre dans l'être-là seulement à ce sommet dans lequel son pur savoir de soi-même est l'opposition et l'échange avec soi-même » (198/493). Dans un premier temps, l'universel et le singulier sont deux savoirs de soi – « l'absolument universel est le pur “se savoir soi-même” » et « l'autre, l'absolue discrétion de la singularité » – qui « sont l'un pour l'autre ces opposés directs » (199/494). Dans cette opposition, chacun sait qu'il est l'autre de l'autre, que donc « ce qui est parfaitement intérieur [...] est passé en face de soi-même et est entré dans l'être-là ». Ensemble, les deux côtés forment « le pur savoir qui au travers de cette opposition est posé comme conscience ». Mais cette conscience doit encore s'actualiser comme conscience de soi. Pour ce faire, chaque Moi « se supprime en lui-même » (200/494), se fait autre que lui-même et se retrouve comme cet autre en l'autre. Le savoir qui retourne à l'unité du Soi à partir de cette aliénation « est le Moi *effectif*, le savoir universel de *soi-même* dans son *contraire absolu* ». Les deux Moi sont à nouveau identiques, mais cette fois dans la reconnaissance réciproque de leur être-pour-soi distinct :

« Le *Oui* de la réconciliation (*das versöhnende Ja*), dans lequel les deux Moi se désistent de leur *être-là* opposé, est l'*être-là* du moi étendu jusqu'à la dualité, Moi qui en cela reste égal à soi-même, et qui dans sa complète aliénation (*Entäußerung*) et dans son contraire complet a la certitude de soi-même ; – il est le Dieu se manifestant au milieu d'eux qui se savent comme le pur savoir. » (200/494)

Dans la réconciliation, suggère Franck Fischbach, l'authentique expérience de la reconnaissance révèle son fondement divin, en affirmant que l'effectuation de la substance comme sujet est ce qui « fonde la reconnaissance des hommes, [par] la prise de conscience de leur identité humaine universelle à travers la différence de leurs Soi singuliers »⁹³. La réconciliation de la substance avec elle-même est tout à la fois la nécessité qui sous-tend le

⁹³ Franck FISCHBACH, *Fichte et Hegel, op. cit.*, p. 108.

cycle tragique et la figure de son achèvement : elle est le « langage de l'esprit éthique », aussi bien « la loi [...] et la plainte qui n'est que la larme versée sur la nécessité » (185/479).

1.2.2. D'un pardon à l'autre

Le pardon de la *Phénoménologie de l'esprit* diffère sensiblement de celui des écrits de jeunesse. À Francfort, la structure du pardon est ternaire : l'offensé doit pardonner ses fautes à l'offenseur pour être lui-même pardonné de celles qu'il a commises. La faute, comprise comme ce qui sépare la vie d'avec elle-même, se laisse saisir comme péché, « puisque la vie réside dans la divinité unie »⁹⁴. C'est même à la condition que la faute soit ainsi comprise que la réconciliation est possible, puisque ce n'est que dans le pécheur que le crime coïncide avec le destin. Plus clairement, dans la *Phénoménologie*, la faute se situe des deux côtés et est assimilée au mal, comme repli sur soi qui fait obstacle à la réconciliation de l'esprit avec lui-même. Si seule la conscience jugeante pardonne, c'est aussi qu'elle est la seule à avoir suscité la « suprême révolte de l'esprit » en refusant de répondre à la demande de reconnaissance énoncée par la conscience agissante. Comme dans *L'esprit du christianisme et son destin*, la conscience jugeante doit pardonner pour se réhabiliter elle-même : elle doit correspondre au « mouvement de l'esprit certain de soi-même qui pardonne au mal et ainsi se démet, en cet acte, de sa propre simplicité et de sa dure immutabilité »⁹⁵. La structure ternaire mais philosophique du pardon en 1807 n'invalide pas l'ancrage théologique des écrits de Francfort. Bien plutôt, elle le confirme en le déplaçant dans le milieu du langage. De par la réconciliation de l'agir et du juger, le langage est devenu l'effectivité capable de la performativité du pardon.

Dans les deux textes, c'est dans la vie du tout que le pardon trouve aussi bien son motif que sa condition ontologique. Son motif, puisque le pardon est accordé par égard pour la vie plus que pour l'offenseur. Sa condition, puisque le pardon a dans la conscience de l'unité de la vie ou de l'essence sa plausibilité. L'unité de la vie est ce qui rend visible, sous la figure du destin hostile qui se dresse contre le criminel tout autant que contre la conscience jugeante « disloquée », la non-coïncidence entre l'universalité à laquelle prétend le fautif et la totalité de l'essence. C'est n'est qu'à partir de cet écart que le fautif peut prendre conscience qu'il n'est qu'un élément du tout et non le tout lui-même, qu'il peut donc renoncer à la certitude abstraite de soi-même, admettre sa partialité et, ce faisant, reconnaître l'unité de l'essence comme étant

⁹⁴ *Premiers écrits*, p. 253/ N. 280.

⁹⁵ *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, p. 288 / p. 572. Si la conscience jugeante est la belle âme qui n'est autre que le Christ, sa faute est analogue à celle qu'il commettait à Francfort en élevant l'amour au-dessus de la vie.

la totalité qui est antérieure à l'opposition des consciences, la continuité qui fait de l'autre un semblable. Quoiqu'il se joue entre l'offenseur et l'offensé, le pardon suppose donc un tiers qui n'est autre que l'essence que les consciences ont en partage⁹⁶. À partir de la conscience de cette commune essence, écrit Olivier Abel, le pardon repose « sur un désistement réciproque, [...] sur le consentement du pardonnant comme du pardonné à devenir autre que lui-même »⁹⁷. Le pardon est ce geste qui atteste d'une identité à l'autre et donc d'une différence à soi qui le précède. En affirmant que l'autre n'est plus un autre, il confirme que le même n'est plus le même. Si le pardon n'était pas porté par cette ipséité de la subjectivité, il reconduirait la partialité dans la simple identité qui caractérise le mal. De même qu'il n'y a qu'en tant que sujet que l'on peut pardonner, de même ce n'est que comme sujet que l'on peut être pardonné.

Dans la *Phénoménologie*, le pardon intervient d'abord comme la réponse à une demande de reconnaissance, une confession seconde en réplique à une première. Pourtant, la confession de la conscience agissante n'est le point de départ de la conversion de la conscience jugeante que dans la mesure où cette parole provoque en elle une contradiction. Cette dislocation doit encore se résoudre dans ce que la conscience jugeante accepte de voir en l'esprit ce « maître sur tout fait et toute effectivité ». L'esprit est ici posé comme ce tiers qui est aussi le tout, le médiateur nécessaire à l'autoréflexion de la conscience. À vrai dire, il l'est du fait que, contrairement au pardon à Francfort, le motif de la souffrance est ici entièrement passé du côté de l'esprit : l'esprit est l'unique victime du mal commis, et donc aussi le seul à en souffrir, ce dont atteste sa « suprême révolte ». Entre les consciences, le pardon n'a plus pour seul motif que la culpabilité : c'est seulement à la condition qu'elle reconnaisse sa propre faute – reconnaissance à laquelle elle accède en partie grâce à l'aveu de la conscience agissante – que la conscience jugeante peut accorder à l'autre son pardon⁹⁸. Si la seconde confession est aussi la seule à s'énoncer comme pardon, c'est que seule la conscience jugeante doit se faire pardonner par l'esprit « révolté ». Elle est la seule à avoir « renié l'esprit » en refusant de prolonger le savoir

⁹⁶ On retrouve ce motif d'un repli sur soi de l'essence comme obstacle au pardon chez Vladimir Jankélévitch. Refuser de pardonner, écrit-il, c'est « récuser toute ressemblance, toute fraternité avec le pécheur », c'est se considérer comme étant d'une « autre essence » que lui (Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, Paris, Aubier, 1967, p. 209). La conscience de cette communauté de l'essence est visible dans « la détresse et l'insomnie et la dérélition du fautif » (*ibid.*, p. 203). Tout hyperbolique que soit le pardon, il ne vient pas sans cette « condition élémentaire » qu'est le « remords désespéré » de la mauvaise conscience (*ibidem*). Ce dont ce remords atteste c'est, comme chez Hegel, de la conscience de la souffrance de l'offensé : « Nous avons longtemps attendu un mot, un seul, un mot de compréhension et de sympathie... L'avons-nous espéré, ce mot fraternel ! Certes nous ne nous attendions pas à ce qu'on implorât notre pardon... Mais la parole de compréhension, nous l'aurions accueillie avec gratitude, les larmes aux yeux » (Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'imprescriptible*, Paris, Seuil, 1986, pp. 51-52).

⁹⁷ Olivier ABEL, « Ce que le pardon vient faire dans l'histoire », *loc. cit.*, p. 64.

⁹⁸ Joseph Cohen remarque que c'est parce que l'aveu est la vérité de l'agir, et le pardon celle du juger, que le pardon ne peut être réduit à une conséquence de l'aveu (Joseph COHEN, « Lecture de la dialectique du "Mal et de son pardon" dans la *Phénoménologie de l'esprit de Hegel* », *Archives de philosophie*, vol. 77, n° 3, 2014, p. 404).

qu'elle avait d'être identique à l'autre – savoir qu'elle a obtenu grâce à la première confession – dans un acte qui en aurait attesté. Mais la vanité de la conscience jugeante ne met plus ici l'esprit en danger. Dans le pardon, elle confesse à l'esprit – et seulement indirectement à l'autre conscience – sa partialité, de sorte que l'esprit surmonte la blessure qu'elle lui avait infligée. Par rapport à Francfort, on dira encore que c'est parce que l'amour ne précède pas le pardon des consciences, mais est bien plutôt révélé par lui, comme reconnaissance de soi dans l'autre dans le renoncement réciproque à l'être-pour soi, qu'il a dans la confession sa condition.

1.2.3. Du pardon à la réconciliation

Dans *L'esprit du christianisme et son destin*, Jean-Marc Ferry soutient que l'amour possède sa propre dialectique : « Il est, d'une part, ce qui "supprime la possibilité de la séparation", et, d'autre part, ce qui, en tant que pardon, permet d'unir à nouveau ce qui fut séparé »⁹⁹. Mais pour avoir préféré l'amour des hommes au respect de leurs droits, le Christ devait subir le destin le plus cruel. C'est que la puissance résolutive de l'amour se trouve quelque part limitée : étant étrangère au sens du droit, elle ne peut s'exercer que dans un contexte qui est lui-même traversé par l'amour. De la même manière, dans le cas de la destruction d'une union où l'un laisse l'autre avec un amour désormais impuissant, la souffrance de l'abandon, le destin de l'amant ne peut lui être épargné. « Telle est la limite de l'amour dont le principe n'est pas encore assez réflexif et, au fond, rationnel, pour préserver sous une autre forme la relation qu'il avait désertée »¹⁰⁰.

Dans la *Phénoménologie*, sans être fondé dans l'amour comme à Francfort, l'événement du pardon en révèle le principe : « le regard du Soi dans le Soi »¹⁰¹ à partir de la séparation. Contrairement à Francfort cependant, le pardon n'est plus le fin mot de la réconciliation. Tandis que le pardon atteste de l'identité des consciences dans le renoncement de chacune à sa partialité, la réconciliation élève cette égalité à la réflexivité, étant ce processus au cours duquel, comme l'écrit Franck Fischbach, l'altérité des consciences « est en vérité posée comme différence »¹⁰². La réconciliation n'est réflexive que lorsque le renoncement de chacune des consciences à sa partialité est médiatisé par l'affirmation par chacune de sa différence à l'autre.

Dans le parcours qui va du pardon à la réconciliation, Hegel fonde philosophiquement la nécessité d'une réconciliation qui articule dialectiquement l'identité à l'autre et l'identité à soi à la différence à l'autre et la différence à soi. Cette synthèse recoupe celle de la subjectivité de

⁹⁹ Jean-Marc FERRY, *L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf, 1996, p. 27.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰¹ *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, p. 131 / p. 432.

¹⁰² Franck FISCHBACH, *Fichte et Hegel, op. cit.*, pp. 106-107.

l'amour et de son autre qui, à Francfort, est l'objectivité du droit : tandis que dans l'amour, l'identité à l'autre est médiatisée par la subsumption de l'être-pour-soi compris comme partialité, dans le droit, la différence à l'autre est médiatisée par l'affirmation de l'être-pour-soi compris comme universalité. Sur la scène des conflits identitaires, que la violence soit symétrique ou qu'elle mette face à la « victimité absolue »¹⁰³, la réconciliation indiquée par la pensée hégélienne doit prendre à bras le corps cette tension entre l'identité et la différence qui traverse les figures de l'amour et du droit. Elle doit admettre aussi bien la reconnaissance du semblable que l'abîme de la culpabilité, aussi bien l'intransigeance de la souffrance de la victime que la symétrie des personnes juridiques. La réflexivité de la réconciliation dépend du fait que soit maintenue vivante, à même l'identité qu'elle entend recréer, une part irréductible d'altérité, de « non-conciliation »¹⁰⁴ comme dirait Georg Simmel, qui seule peut rappeler la vérité du négatif. Ce n'est qu'à la condition d'une réconciliation conçue selon une telle réflexivité que peut être surmontée la causalité du destin hostile.

Nous avons vu, dans la deuxième partie de ce travail¹⁰⁵, que les passages dans l'œuvre de Hegel qui s'apparentent le plus à l'inertie de la lutte identitaire au sens large font intervenir une violence qui, à chaque fois, marque la fin d'une figure historique de l'esprit. C'est à ce niveau de la transition entre une figure déchue par la violence et une nouvelle que nous nous situons à présent, terrain sur lequel nous nous proposons d'éprouver le concept hégélien de réconciliation. La suite de ce chapitre analyse, dans un premier temps, les lacunes d'une réconciliation qui, centrée sur la figure du pardon, prétendrait pouvoir se passer du moment de l'attestation de la différence avant d'envisager, dans un deuxième temps, l'écueil inverse d'une justice sans pardon qui achève d'isoler du monde le coupable autant que la victime. Dans un troisième temps, nous nous pencherons sur la possibilité d'articuler les ressources normatives de l'amour et du droit au sein d'une unique procédure de réconciliation. Dans ces trois sections, l'inspiration hégélienne qui guide notre démarche sera augmentée de réflexions et de sources liées au dépassement de la violence dans le contexte des luttes identitaires de notre temps.

¹⁰³ Antoine GARAPON, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 128.

¹⁰⁴ Georg SIMMEL, *Le conflit*, traduit par Sibylle Muller, Belfort, Circé, 2003, p. 146. Pour l'auteur, indissociable de la réconciliation, la non-conciliation « signifie que le combat a infligé à l'âme une modification de son être, qui est irréversible : c'est pourquoi on ne peut pas comparer cela à une blessure cicatrisée, mais à la perte d'un membre. Voilà la non-conciliation la plus tragique : il n'est pas besoin qu'il reste dans l'âme de la rancune, du reproche ou une secrète révolte qui mettront une barrière positive entre elle et l'autre ; c'est seulement que le conflit mené a tué quelque chose en elle, que l'on ne pourra ranimer, même si l'on s'y efforce passionnément » (*ibid.*, p. 151).

¹⁰⁵ Voir au chapitre 5.2.3. « L'opposition, la domination et la destruction du réel ».

1.3. Pardon et transition

Par essence, le tiers, lieu du politique, est toujours précaire, étant toujours susceptible d'être exclu ou rabattu sur un seul côté, ramenant la politique, comme le suggère Sandrine Lefranc, à « un “pas de deux”, rapport binaire fusionnel ou, plus probablement, rapport d'intimité pure »¹⁰⁶. Cette partialisation du tiers, comme renoncement à l'universalité de son principe au profit des logiques d'exclusion qui caractérisent la figure de l'amour, constitue, nous l'avons vu, une régression. Quand cette régression s'affirme dans le déchaînement par un État d'une violence destructrice contre sa propre population, elle rend le droit fondamentalement indisponible à son issue. L'institution d'un tiers impartial et légitime devient alors l'enjeu majeur du dépassement de la violence, seul ce tiers étant susceptible de justifier des poursuites.

Se pose alors la question de savoir si l'exercice même du droit est capable de reconstruire sa propre règle. Pour Pierre Legendre, le droit ne peut instituer un tiers qui ne lui préexiste pas. Le droit, en effet, « n'a pas de fondement par lui-même »¹⁰⁷, mais dépend structurellement d'un principe qui le précède : la Référence, le tiers séparateur qui interdit tant le meurtre que l'inceste et qui n'est autre que l'État. Le droit est un effet de la Référence, de sorte que la position tierce traverse toute la scène juridique. Mais inversement, ce n'est pas parce qu'elle met fin « aux délires “binaires” du criminel privé d'un accès à “la Référence” »¹⁰⁸ que la justice a le pouvoir performatif de restaurer le tiers déchu. Encore moins peut-elle, dans ce cas, juger le régime dont elle entend se désolidariser. Le droit pénal, en effet, ne peut penser sa propre culpabilité, étant prisonnier d'une doctrine de « l'innocence bureaucratique » qui veut qu'en tant que représentant de l'État, il ne peut être que le tenant-lieu du tiers. D'où le recours fréquent, dans ces cas, à la justice pénale internationale, par exemple, pour contourner cette difficulté¹⁰⁹.

Dans une veine toute aussi hégélienne, Jean-Marc Ferry fait dépendre la légitimité du tiers de la validité de la procédure qui le constitue comme tel. Dans l'orthogénèse de la communauté politique, la reconnaissance réciproque est première et la prise d'acte qui pose cette relation éthique dans le symbole est « le fait juridique qui constitue la communauté politique »¹¹⁰. Le moment politique diffère donc du moment éthique de sa constitution dans la mesure où il

¹⁰⁶ Sandrine LEFRANC, *Politiques du pardon*, Paris, PUF, 2002, p. 244.

¹⁰⁷ Pierre LEGENDRE, « Ce que nous appelons le droit », entretien, *Le Débat*, vol. 2, n° 74, 1993, p. 106.

¹⁰⁸ Sandrine LEFRANC, *Politiques du pardon*, *op. cit.*, p. 247.

¹⁰⁹ On mentionnera à ce sujet le cas emblématique de José Efraín Ríos Montt, président du Guatemala de 1982 à 1983, alors en pleine guerre civile, condamné en 2013 par la Cour suprême de son propre pays à cinquante ans de prison ferme pour génocide et trente ans ferme pour crime contre l'humanité. Suite à un recours de la défense pour vice de procédure cependant, la Cour constitutionnelle annulera le jugement et ordonnera la reprise du procès. Celui-ci n'aboutira pas et José Efraín Ríos Montt mourra en avril 2018, n'ayant purgé qu'une seule nuit de peine.

¹¹⁰ Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. II, Paris, Cerf, 1991, p. 161.

suppose un « *second degré* de la reconnaissance : une reconnaissance de la reconnaissance réciproque, c'est-à-dire un *tiers* »¹¹¹. Comme le montre la succession des dialectiques de la lutte à mort et du crime et du châtement dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, seul le tiers qui a dans ce processus intersubjectif et agonistique son fondement peut prétendre à une légitimité¹¹². À l'inverse, cette séquence qui, rappelons-le, s'inaugure dans la figure de l'amour, offre un argument de taille pour justifier, en l'absence de tiers, le recours au geste éthique du pardon dans l'effort de réconcilier une communauté politique brisée par la violence. Mais ce qu'elle justifie du même coup tout autant, c'est l'insuffisance du seul pardon pour dépasser la violence. Sans l'attestation de la différence à l'autre, comme fondement de l'autosubsumption qui permet la reconnaissance de soi dans l'autre – à la manière de ce qui se produit dans la lutte pour la reconnaissance –, le pardon ne peut formuler qu'une réconciliation subjective. Une telle identité sans différence est mise à l'honneur par la visée de ce que l'on nommera une réconciliation dans l'identique, écueil possible de la justice de transition.

La justice transitionnelle est définie par Kora Andrieu comme une « [a]pproche composite, éclectique et pragmatique » de la justice qui vise à « refonder une communauté brisée par la violence »¹¹³. Cette refondation s'assimile à la reformulation d'un contrat social qui correspond, politiquement, à la « consolidation d'un régime libéral et démocratique »¹¹⁴ et repose, pragmatiquement, sur un processus collectif, dialogique et contradictoire. La justice transitionnelle « [fournit] moins un contenu qu'une procédure, une méthode pour affronter paisiblement le passé en autorisant le débat à son sujet »¹¹⁵. Elle prend appui sur quatre piliers : le droit à la justice (punitif, rétributif, national, international, etc.), le droit à la vérité (archives, recherche de disparus, etc.), le droit aux réparations (symboliques et matérielles) et la garantie de non-répétition (réformes institutionnelles). Ces piliers doivent (r)établir respectivement la centralité de la loi, la reconnaissance des faits, la capacité d'agir de chacun et la confiance dans les institutions¹¹⁶. Les acteurs de la justice de transition sont confrontés à

¹¹¹ *Ibid.*, p. 162.

¹¹² Voir également au chapitre 2.3.2.3. « Guerre, droit et politique ».

¹¹³ Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle*, op. cit., p. 488 et 391.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 36.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 581. C'est même à cet idéal procédural que se résume le télos de la justice transitionnelle : « Sans nécessairement promouvoir un accord substantiel sur une certaine conception du bien ou du vrai, la justice transitionnelle pourrait être ainsi pensée de manière communicationnelle, dérivant son sens d'un processus intersubjectif de socialisation. L'intersubjectivité serait ainsi promue comme valeur, remplaçant l'idée introuvable d'un Bien transcendant et substantiellement défini. La création ou la re-création d'une telle solidarité "discursive" par le bas devrait être le but, le télos de la justice transitionnelle : établir les conditions nécessaires d'un dialogue pacifié, qui pourrait promouvoir la confiance civique tout en encourageant les désaccords » (*ibid.*, pp. 581-582).

¹¹⁶ Voir Louis JOINET (dir.), *Lutter contre l'impunité. 10 questions pour comprendre et agir*, Paris, La Découverte, 2002. Pour plus de détails concernant l'institutionnalisation de la justice transitionnelle, voir Kora ANDRIEU et

la délicate tâche d'articuler ces piliers à son horizon : la réconciliation des parties hostiles. L'appellation générique de « commission vérité et réconciliation » cristallise cette tension : là où la vérité différencie, voire isole, complexifie et oppose, la réconciliation entend recréer unité et stabilité. La résolution à chaque fois particulière de cette tension fait la multiplicité des modèles de la justice de transition. L'idéal de la transition tient à ce que l'élément de vérité soit maintenu vivant au cœur de l'unité visée par la réconciliation. Deux écueils sont donc à éviter. L'écueil d'une vérité sans réconciliation est celui dans lequel l'exercice de la justice cristallise le clivage entre coupables et victimes, soit en excluant les coupables de la société à travers la peine, soit dans l'unilatéralité de la reconnaissance accordée aux récits des victimes. L'écueil inverse d'une réconciliation sans vérité est celui dans lequel la justice, soupçonnée de mener à plus de violence, est subordonnée à la finalité de restaurer une homogénéité nationale. Non seulement cette voie fait taire une seconde fois les victimes, mais elle alimente en outre l'impunité des coupables. En sacrifiant la vérité à l'utilité, une telle réconciliation dans l'identique expose la transition aux dérives du communautarisme quand elle entend imposer un récit unique qui fait primer la vérité sur les vérités, l'uniformité sur le dissensus¹¹⁷.

Si c'est bien, pour Kora Andrieu, l'exercice même de la justice transitionnelle qui doit amener la reformulation d'un pacte social, Sandrine Lefranc suggère que ce deuxième écueil de la justice de transition, celui d'une réconciliation sans vérité, découle logiquement d'une politique de transition qui ne reposerait pas elle-même sur un acte de refondation. À la suite d'une violence d'État, suggère l'auteure, la restauration du tiers s'envisage de deux façons : soit selon l'option révolutionnaire qui entreprend de refonder l'ordre politique depuis un point extérieur au droit au moyen d'un acte décisionnaire, soit selon l'option continuiste qui refuse de sacrifier le principe de continuité de l'État au profit d'un principe de légitimité qui ne lui appartiendrait pas. C'est l'option continuiste qui sous-tend la justice de transition. Aussi cette dernière donne-t-elle à voir « un droit défaillant parce que ramené à son fondement et un ordre politique placé dans la continuité de l'ordre antérieur parce qu'incapable de revenir à un moment de “fondation” »¹¹⁸. Dans sa crainte ou son refus de la rupture qu'exigerait la refondation, la justice de transition est encline à préférer une rhétorique de la réconciliation

Geoffroy LAUVAU, « La justice transitionnelle à l'épreuve de la philosophie politique appliquée », dans Kora ANDRIEU et Geoffroy LAUVAU (dir.), *Quelle justice pour les peuples en transition ?*, op. cit., pp. 7-32.

¹¹⁷ Pour Kora Andrieu, si l'Afrique du Sud « incarne les écueils d'une poursuite de la réconciliation sans justice, le Rwanda témoigne quant à lui des effets pervers d'une justice sans réconciliation » (Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle*, op. cit., p. 173). Cette distinction n'est pas sans lien avec le contexte de l'institutionnalisation des procédures de transition. Dans le cas de l'Afrique du Sud, ce contexte est celui d'une négociation entre les deux parties au conflit. Dans le cas du Rwanda, il s'agit d'une décision de la partie « victorieuse ».

¹¹⁸ Sandrine LEFRANC, *Politiques du pardon*, op. cit., p. 349.

dans l'identique, centrée sur la figure du pardon. Le pardon présente en effet toutes les caractéristiques d'un « recommencement à neuf de la relation »¹¹⁹ mise à mal par la violence d'État. En l'absence de tiers, il est perçu comme pouvant rétablir l'autorité d'un référent normatif partagé, dans la mesure où il « présuppose la soumission volontaire du coupable aux valeurs qui ont été violées »¹²⁰. Toutefois, le pardon ne peut valoir comme acte de refondation que si la reconnaissance réciproque dont il atteste s'ancre dans la « reconnaissance de la rupture de la relation »¹²¹. Or, précisément, tiré vers la nécessité d'une réconciliation dans l'identique, il est exigé du pardon qu'il établisse une « commune mesure » entre l'offenseur et la victime, un équilibre qui doit faire office de récit fondateur de la nouvelle unité. Par là, le pardon devient « un instrument d'égalisation des statuts et d'unification des représentations »¹²². Cet effort d'aplanissement des hétérogénéités finit par supprimer le tiers qu'il devait légitimer, en même temps qu'il achève de reconduire la violence dans l'indifférenciation des rôles et la supériorité de l'État sur les libertés. En poursuivant le mythe d'une « société sans ennemi »¹²³ dans une société sans contradiction, la réconciliation dans l'identique ne fait que déplacer l'opposition qu'elle devait surmonter, sans jamais la lever.

Le fait que le pardon puisse être prononcé en politique jette immédiatement un soupçon sur son authenticité. Comme le rappelle Paul Ricœur, « le pardon n'est jamais dû »¹²⁴, de sorte qu'il ne peut y avoir de « politique du pardon »¹²⁵. Tant qu'il demeure libre d'être accordé ou refusé, rien n'interdit d'imaginer son irruption sur la scène du tragique – rompant le cycle de la vengeance et du ressentiment, « [i]l y a le pardon, dit la voix »¹²⁶. Sur cette scène, cependant, la vérité sur le pardon n'appartient ni à la philosophie, ni à la théologie, mais seulement à la victime. Le pardon de la victime peut alors être ou non conditionné par l'aveu et la demande. Peut-être est-il plus plausible qu'il le soit, dans la mesure où la condition paradoxale du pardon inconditionnel est précisément que l'amour lui préexiste. Inversement, que l'amour soit nié par le crime ne signifie pas qu'il soit mort¹²⁷. Si l'on s'en remet au pardon tel qu'il est pensé par Hegel dans *L'esprit du christianisme et son destin*, plus adapté à la violence asymétrique, deux interprétations entrent en concurrence. On considérera soit que le crime contre l'esprit rend

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 218.

¹²⁰ Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle*, *op. cit.*, p. 406.

¹²¹ Sandrine LEFRANC, *Politiques du pardon*, *op. cit.*, p. 227.

¹²² *Ibid.*, p. 299.

¹²³ Julien FREUND, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1986, p. 492, cité dans *ibid.*, p. 117.

¹²⁴ Paul RICŒUR, « Sanction, réhabilitation, pardon », *loc. cit.*, p. 207.

¹²⁵ Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 635.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 594.

¹²⁷ « La loi est intervenue pour que se multiplie la faute ; mais où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé » (Rom 5, 20-21, cité dans Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 497).

impossible le pardon, en ce sens que la possibilité même de l'amour est détruite lorsque ce n'est plus l'unité de la vie, mais la vie elle-même qui est anéantie. Soit on cherchera une plausibilité du pardon qui reposerait sur la capacité de la victime à s'élever, en dépit du crime subi, à la surabondance de l'amour. À ce niveau, le pardon supposerait que la victime parvienne à rapprocher la souffrance qu'elle endure de la faute qu'elle aurait par ailleurs commise. C'est ici que l'interprétation hégélienne du pardon rejoint celle de la tradition protestante. Certes, pour Hegel, c'est en vue du pardon de ses propres fautes que la victime pardonne, tandis que dans la théologie protestante, le pardon est accordé par la victime parce qu'elle a toujours déjà été pardonnée. Dans un cas comme dans l'autre, cependant, le pardon accordé est rapproché d'une faute préalable : une faute effectivement commise dans un cas, une faute héritée dans l'autre¹²⁸. Dès lors, traverser l'abîme, peut-être même l'incommensurabilité, qui sépare la souffrance subie de la faute par ailleurs commise élève la victime à une sphère qui ne peut être que supra-éthique, peut-être même une sphère dans laquelle le pardon est accordé « parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font ». Dans tous les cas, le surgissement du pardon ne peut être que la marque d'une radicale élévation au-delà de la sphère de la rétribution propre au droit. C'est pourquoi, comme expression de l'amour, le pardon ne peut jamais se substituer à la légalité.

2. La justice et la vengeance

Après la réconciliation subjective que produit le pardon, la deuxième section de ce chapitre s'intéresse à la réconciliation objective qui résulte de l'exercice de la justice. Tandis que la première se déploie dans l'identité de l'essence médiatisée par le renoncement de chacun à sa partialité, la seconde réaffirme la symétrie des personnes en les plaçant à une égale distance du tiers. Prises isolément, ces deux figures sont incapables de lever la causalité du destin hostile qui, au-delà du crime, marque de son sceau l'avenir de la relation brisée. De même que le pardon tend à l'égalisation lorsqu'il n'est pas sous-tendu par l'affirmation de la différence des rôles qui sépare le coupable de la victime, de même la justice, qui prend à charge ce moment de la différenciation, achève de les éloigner l'un de l'autre lorsqu'elle n'est pas complétée par la reconnaissance de soi dans l'autre comme semblable dont atteste le pardon.

¹²⁸ À cet égard, on remarquera que le pardon de la tradition protestante vient contre la possible perversion du pardon qu'on a soulignée chez Hegel, à savoir celle d'un pardon accordé qui viendrait justifier l'offense subie, en ce sens que la faute commise ne peut jamais, dans la théologie protestante, être interprétée à travers les yeux de l'offenseur. Voir supra, « Le pardon dans *L'esprit du christianisme et son destin* ».

2.1. Insuffisance et nécessité de la justice pénale pour juger les crimes collectifs

La justice pénale est limitée pour juger les crimes de masse. Non seulement la culpabilité criminelle, individuelle, s'accorde mal avec le poids collectif de la faute, mais en outre, nul châtement ne peut épuiser le tort infligé à la victime¹²⁹. De plus, de la même manière que la normativité juridique est incapable de se lier à l'« irrationalité » de la violence, de même ne peut-elle, face à la souffrance, « livrer aucune vérité commune »¹³⁰.

En dépit de ces défauts, l'action en justice à la suite d'un crime collectif répond à la double nécessité de restaurer la centralité de la loi et d'assainir la mémoire. D'une part, en établissant le partage des torts, le procès réatteste la place du tiers. Ce faisant, il combat l'impunité, cette « attaque [à] l'ordre symbolique » de la société, à la tiercéité sur laquelle est fondée, pour René Kaës, la distinction du légal et de l'illégal, « mais aussi celle, éthique, du moral et de l'immoral, et d'abord celle, psychique, de l'interdit et du désir »¹³¹. D'autre part, le procès lutte sur le double front de la forclusion et du déni d'un côté, du ressentiment et de la vengeance de l'autre. En réactivant la mémoire du crime, le procès « lève les résistances à se souvenir et à parler » et libère les contenus qui viendront alimenter « le travail de l'historisation »¹³² de l'identité, individuelle et collective. Par là, il entend également lever le destin de la mémoire malade. Comme le souligne Antoine Garapon, le procès fait de la « remémoration ritualisée du crime » le moyen paradoxal du dépassement du négatif qui lui est attaché. Non seulement cette « issue dans la catharsis », cette « purgation par le spectacle »¹³³ permet de conjurer le retour de la violence en mettant définitivement fin au crime, mais elle autorise aussi que l'événement du crime trouve sa place dans le passé. Ce faisant, la justice opère ce que Jean Améry a appelé le « processus d'inversion morale du temps »¹³⁴, la convocation de l'histoire pour lui restituer sa vérité morale. Mais alors que la justice vise à refermer le passé après l'avoir rouvert, la remémoration en perpétue le souvenir. Cette tension est portée à son comble dans le langage de

¹²⁹ Paul RICŒUR, « Le mal que l'homme fait à l'homme », dans René GIRARD (et al.), *Violences d'aujourd'hui, violence de toujours*, XXXVII^{es} Rencontres internationales de Genève, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2000, p. 290.

¹³⁰ Catherine COQUIO, « Du malentendu », *loc. cit.*, p. 29.

¹³¹ René KAËS, « Traduire les restes, écrire l'héritage », dans Janine ALTOUNIAN, *La survivance*, Paris, Dunod, 2000, p. 187.

¹³² *Ibidem*. À l'inverse, soutient-il, « [l]e refus de la mémoire et de l'historicité forme les sociétés qui soutiennent les utopies meurtrières. L'étude de ces sociétés y montre à l'œuvre des mécanismes analogues à ceux de la forclusion, du déni et de la projection paranoïaque » (*ibid.*, p. 188).

¹³³ Antoine GARAPON, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner*, *op. cit.*, p. 231.

¹³⁴ Jean AMÉRY, *Par-delà le crime et le châtement*, traduit par Françoise Wuilmart, Paris, Actes Sud, 1995, p. 156.

d'imprescriptibilité, cette notion éthique plus que juridique qui « restitue au droit sa force de persister en dépit des obstacles opposés au déploiement des effets du droit »¹³⁵.

2.2. Culpabilité légale et culpabilité morale d'après Hegel

Si la justice pénale permet de replacer à une juste distance du tiers le coupable et la victime, elle ne permet pas que s'instaure entre eux une reconnaissance réciproque qui soit plus substantielle que l'attestation formelle d'une symétrie des personnes juridiques. Dans le domaine du droit, écrivait Hegel, « aucune réconciliation n'est possible, même pas en endurant le châtement »¹³⁶. La réconciliation, conçue comme réunification, comme reconnaissance d'une commune essence, n'est en aucun cas une fonction du droit. Pour Michaël Fœssel, l'expression « arrêt de justice » indique d'ailleurs bien « qu'un verdict est une parole qui sépare avant d'être un acte qui réconcilie »¹³⁷. Mais le dire de justice qui établit les torts et les impute à leur auteur pourrait bien être une condition de cette réconciliation qui se conçoit comme pardon. D'une part, comme le soutient Antoine Garapon, ce dire offre une garantie minimale au pardon du simple fait qu'il permet d'établir « ce que l'on pardonne et à qui »¹³⁸. D'autre part, puisque ce dire ne reconnaît que des actes, les statuts de victime ou de coupable sont pour lui circonstanciels, non ontologiques. Dès lors que ces actes « n'engagent pas totalement ceux qui y ont contribué »¹³⁹, la justice annonce la possibilité pour chacun d'être autre chose que ce qu'il a fait ou subi. Cette possibilité n'est vraiment rendue effective, comme l'affirme Paul Ricœur, à la suite de Hegel, que dans le geste du pardon qui fait signe vers la levée de « l'incapacité existentielle » à laquelle condamne la culpabilité en déliant l'agent de son acte. Pour l'auteur, si la puissance d'agir ou « la capacité d'engagement du sujet moral n'est pas épuisée par ses inscriptions diverses dans le cours du monde », il n'y a que dans le pardon que cette dissociation peut être prise en compte : « Sous le signe du pardon, le coupable serait tenu pour capable d'autre chose que de ses délits et de ses fautes. [...] La formule de cette parole libératrice, abandonnée la nudité de son énonciation, serait : tu vaux mieux que tes actes »¹⁴⁰.

¹³⁵ Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 612.

¹³⁶ *Premiers écrits*, p. 251 / N. 278.

¹³⁷ Michaël Fœssel, « Être reconnu : droit ou fantasme ? », loc. cit., p. 72.

¹³⁸ Antoine GARAPON, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner*, op. cit., p. 224. Paul Ricœur fera de la faute, identifiée en régime de justice, pour la même raison, « la présupposition existentielle du pardon » (Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 595).

¹³⁹ Michaël Fœssel, « Être reconnu : droit ou fantasme ? », loc. cit., p. 72.

¹⁴⁰ Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 638 et 642.

La question est alors de savoir si la conscience légale de la culpabilité peut ouvrir la voie à la conscience morale de la souffrance infligée, comme condition du pardon chez Hegel. Elle peut en être le premier pas, soutient Pierre Legendre, dans la mesure où la fonction judiciaire offre à l'auteur d'un crime « la possibilité de symboliser son acte »¹⁴¹. En rapatriant les parties sous l'autorité du tiers, la justice permet que le crime commis contre la loi fasse signe vers une victime lésée. Or, non seulement ce renvoi n'est qu'implicite, mais en outre, la conscience du dommage causé n'est pas encore celle de la souffrance infligée. Tant que le criminel maintient que le crime a été commis « de bon droit », par exemple pour éliminer un ennemi coupable de vouloir sa perte, la véritable victime ne peut être reconnue par lui comme telle¹⁴². Aussi longtemps que le criminel est conforté dans le sentiment de son droit, loin d'ouvrir la voie à la culpabilité morale, la culpabilité légale est plutôt ce qui, comme l'écrit Nietzsche, « endurecit et refroidit » le criminel, « augmente la force de résistance »¹⁴³.

Dans l'économie du texte de *L'esprit du christianisme*, la préséance de la vengeance de la loi sur celle de la vie ne fait en rien de la première la condition de l'accès à la souffrance infligée. Au contraire, c'est seulement parce que le crime a, dans une antériorité logique à la transgression de la loi, la signification d'être un acte qui blesse l'unité de la vie, que le criminel peut entrer en contact avec la dimension morale de la mauvaise conscience. La conscience de l'unité de la vie est même la condition à laquelle le châtement légal peut avoir prise sur lui : « Parce qu'en l'occurrence les lois ne sont que des unifications pensées, des oppositions, ces concepts n'épuisent pas, et de loin, la multilatéralité de la vie ; et le châtement n'exerce sa domination que dans la mesure où la vie a accédé à la conscience, là où une séparation a été

¹⁴¹ Pierre LEGENDRE, « L'impardonnable », dans Olivier Abel, *Le pardon, op. cit.*, p. 23.

¹⁴² La fonction quasi expiatoire qu'ont jouée sur l'opinion publique allemande les verdicts du Tribunal de Nuremberg ne s'est pas reproduite dans le cas serbe. Nombreux étaient les criminels ayant comparu devant le Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie qui étaient encore considérés comme des héros nationaux en Serbie. En attestent, entre les lignes, les prises de position du Parlement européen sur la question. Ainsi demanderait-il en 2013 « aux autorités et aux chefs politiques serbes de s'abstenir de toute action ou déclaration qui porte atteinte à l'autorité et à l'intégrité du Tribunal » (Résolution du Parlement européen sur le rapport de suivi 2012 sur la Serbie, 2012/2868(RSP), 18 avril 2013). De même, en 2016, il regrettera qu'existent encore « des controverses [...] notamment en ce qui concerne l'interprétation de l'histoire récente » (Résolution du Parlement européen sur le rapport 2015 concernant la Serbie, 2015/2892(RSP), 4 février 2016).

¹⁴³ Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, traduit par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratiën, Paris, Gallimard, 1991, p. 90. En rapprochant l'exercice de la justice de celui de la vengeance, Nietzsche poursuit en affirmant « sans hésiter que c'est le châtement qui a le plus fortement entravé le développement du sentiment de culpabilité, du moins chez les victimes de la force qui punissait. N'oublions pas à quel point le spectacle des procédures juridiques et exécutoires empêche le malfaiteur d'apercevoir ce qu'il y a de condamnable en soi dans son action : car il voit que l'on commet exactement les mêmes actions au service de la justice et qu'on les approuve alors, qu'on les commet avec une bonne conscience » (*ibid.*, p. 91).

unifiée dans le concept »¹⁴⁴. De même, dans le *Système de la vie éthique*, la vengeance réelle n'est pas la condition de la vengeance idéale. Cette dernière est au contraire la réponse de la vie à sa lésion qui surgit « immédiatement » du crime. Contrairement à Francfort où la vengeance de la vie précède ontologiquement celle de la loi, ici, l'une complète l'autre. Dans les deux cas, cependant, ce n'est qu'à la condition de la conscience de l'unité de la vie que le fautif peut accéder à une authentique reconnaissance de soi comme coupable à travers la justice. En cela, c'est plutôt le motif du pardon qui fait signe vers la culpabilité du criminel.

Outre le fait qu'elle ne mène pas nécessairement à la conscience morale de la souffrance infligée, si la réconciliation objective promue par la justice est incapable par elle-même de lever le destin de la relation brisée, c'est aussi qu'elle maintient ferme, entre le coupable et la victime, l'exigence du droit d'être rétabli dans sa circularité. Paul Ricœur remarque que la philosophie du droit de Hegel rend même impossible toute réconciliation entre le coupable et la victime, étant donné que la sanction qui échoit au criminel en tant qu'être rationnel est seulement due à la loi, non à la victime. Dans son sens rétributif, la peine est un « scandale » en ce sens qu'« elle ajoute une souffrance à une souffrance » : « la souffrance de la peine à la souffrance du tort fait à autrui »¹⁴⁵, ou la souffrance de la peine à la souffrance subie par le criminel dans la contrainte qui a rendu le crime « nécessaire ». Non seulement ce redoublement de la souffrance entrave la réhabilitation du criminel, mais surtout, « que signifie faire souffrir légalement un être rationnel, puisque c'est dans la chair qu'il souffre et non dans son intention passionnelle ? »¹⁴⁶. Le scandale de la peine repose sur une apparente équivalence entre le mal commis et le mal subi, comme si la peine allait effacer, annuler le crime. Or, l'agir du crime et le pâtir de la peine ne peuvent se supprimer que s'ils sont pensés « dans le même vouloir, celui du coupable »¹⁴⁷. Pour qu'elle puisse encore avoir un sens, l'auteur préconise de lier la peine au « mythe de la peine », centré sur les notions d'expiation et de péché. Hegel donne lui-même la clé de ce prolongement de la rétribution dans un au-delà « dé-juridisé » de la peine : c'est tout le sens de l'évolution du thème du crime dans celui du mal. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le mal fait entrer sur le terrain de la subjectivité absolue. Or, « aucune logique de la peine ne peut procéder d'un mal qui n'a plus de mesure objective dans le droit »¹⁴⁸. Le mal ne peut dès lors être dépassé que

¹⁴⁴ *Premiers écrits*, p. 256 / N. 283. On trouve le même argument présenté sous une autre forme dans les *Principes* quand Hegel évoque la sanction qui est due au criminel en tant qu'être rationnel : tant que la raison ne sera pas reconnue par le criminel comme étant l'essence qu'il partage avec la loi, il ne trouvera aucune validité à la peine.

¹⁴⁵ Paul RICŒUR, « Avant la justice non violente, la justice violente », *loc. cit.*, p. 161.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 162-163.

¹⁴⁷ Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 473.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 486.

dans la coïncidence entre la conscience du mal et la conscience comme mal, c'est-à-dire dans « l'abandon du point de vue de la subjectivité ». Il ne peut être levé que dans un « au-delà de la punition » qui, loin d'instaurer entre elles une distance, est une « égalisation des deux consciences, la réconciliation qu'on appelle "pardon" dans le langage de la religion »¹⁴⁹. En quittant le domaine du crime pour celui du mal, c'est aussi le sens de la faute qui évolue depuis la violation jusqu'à la séparation, conçue comme péché.

« Il faut retrouver, écrit l'auteur, cette dimension radicale où péché et peine sont solidaires, comme lésion d'une communauté créatrice. Les deux opérations sont conjointes : il faut à la fois ramener la peine à la sphère du droit abstrait et l'approfondir en son sens non-juridique, jusqu'au point où elle s'identifie au mal fondamental de la séparation. »¹⁵⁰

Le scandale de la peine touche aussi bien le coupable que la victime, mise hors-jeu par le rationalisme juridique : parce que la sanction doit rétablir le droit, la peine n'est due à la victime que parce qu'elle est d'abord due à la loi. De ce fait, parce que la souffrance ajoutée à la souffrance du criminel n'est jamais en mesure d'atteindre celle de la victime, l'exigence du droit d'être rétabli dans sa circularité achève de les éloigner l'un et l'autre de la possibilité d'un monde partagé. C'est à cet endroit où apparaît en faux le thème d'une victime créancière de la peine qu'une réflexion sur la vengeance est de rigueur.

2.3. *La vengeance d'Aristote*

Précisément, la vengeance est cette « prétention de se faire justice à soi-même, quitte à ajouter la violence à la violence, la souffrance à la souffrance »¹⁵¹. Au corps à corps de la vengeance, la justice oppose la médiation de l'institution. À l'autoréférence, elle substitue la Référence et à la répétition, l'arrêt. Et pourtant, aussi peu que les Érinyes d'Athènes la vengeance est-elle à évacuer de toute justice. Chez Aristote, la vengeance est même inséparable d'un tel souci, en tant précisément qu'elle prend pour critère la lésion subie par la victime. Le philosophe de Stagire définit ainsi la colère vengeresse dans la *Rhétorique* :

« Posons que la colère (*οργή*) est un désir (*όρεξις*), accompagné de douleur (*μετά λύπης*), d'obtenir une vengeance notoire (*τιμωρίας φαινομένης*) en réparation d'un mépris notoire (*διά φαινομένην ολιγωρίαν*) qui est adressé à nous-mêmes ou aux nôtres, dans le cas où ce mépris n'est pas mérité. »¹⁵²

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 492.

¹⁵¹ Paul RICŒUR, « Avant-propos », dans *Le juste*, *op. cit.*, p. 12.

¹⁵² ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 2, 1378 a 30-32, traduit par Gérard Courtois dans « Le sens et la valeur de la vengeance chez Aristote et Sénèque », dans Gérard COURTOIS (dir.), *La vengeance*, *op. cit.*, p. 92. Notons que

À l'origine de la colère, il y a le mépris, le déni de valeur. Le mépris est l'effet de l'outrage, comme volonté d'asseoir une supériorité – ou plutôt son revers, puisque l'outrageant croit augmenter sa valeur en diminuant celle de l'autre. Gérard Courtois souligne que le mépris est de nature sémiotique, qu'il est « un signe, un vouloir dire »¹⁵³ de l'intention d'outrager. La colère, comme « anticipation de la vengeance en acte »¹⁵⁴, entend répondre à ce signe par un autre, imposer à l'agresseur « une “marque” de puissance afin de lui faire reconnaître une valeur [...] déniée »¹⁵⁵. La colère éclate lorsque sont mises en cause des relations établies ou acquises, égalitaires ou non. Elle peut donc être déclenchée par la contestation tant d'une « égale honorabilité » que d'une supériorité. Le dommage est interprété comme un mépris à travers la notion d'honneur. Parce que l'honneur « dépend plutôt de ceux qui honorent que de celui qui est honoré »¹⁵⁶, le mépris sera davantage ressenti dans une situation de vulnérabilité sociale. Mais l'honneur est aussi ce qui se conquiert sur autrui. C'est tout le sens de la vengeance.

Les vengeurs sont les *αντιποιουντες*, ceux qui agissent en retour ou à leur tour. Cet échange de signes ne se joue pourtant pas dans une égalité arithmétique : à l'outrage initial, entaché de mépris, répond une rétorsion qui, elle, n'est pas méprisante¹⁵⁷. La signification des actes qui s'échangent dans la vengeance n'est donc pas de même nature que les actes eux-mêmes. En ceci, la vengeance se distingue du talion qui, lui, reste cloisonné à la valeur matérielle des actes échangés. C'est comme échange symbolique, échange qui suppose un langage commun, une valeur commune, que la vengeance met fin aux affaires d'honneur.

La vengeance est une passion sociale, un ingrédient de l'ordre social qui permet de rétablir les équilibres entravés. Pour être juste, cependant, elle doit être encadrée par certaines normes. D'abord, elle doit satisfaire à la règle de la juste mesure : elle ne peut être ni en excès, ni en défaut par rapport à la lésion subie. Ensuite, elle doit être publique, soumise au contrôle de l'opinion, des mœurs. Enfin, elle doit viser l'égalité perdue, le *statu quo ante*. Chez Aristote, la vengeance n'est pas formellement distinguée de la justice. Distributive, la justice est corrective

c'est le terme *φαινομενης* qui est ici traduit par mépris, alors que chez Eschyle il s'agit d'*ατιμος*, compris en son lien à *τιμη*, l'honneur, et *τιμωρια*, la vengeance.

¹⁵³ Gérard COURTOIS, « Le sens et la valeur de la vengeance chez Aristote et Sénèque », *loc. cit.*, p. 92.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 97

¹⁵⁵ Gérard COURTOIS, « La vengeance, du désir aux institutions », dans *ibid.*, p. 14. La colère n'est donc ni la haine qui vise la suppression de l'offenseur, ni le ressentiment qui marque l'impossibilité pour l'offensé de répondre à l'offense. « Se mettre en colère, c'est déjà prouver sa puissance comme capable de retourner l'offense » (Gérard COURTOIS, « Le sens et la valeur de la vengeance chez Aristote et Sénèque », *loc. cit.*, p. 97).

¹⁵⁶ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, I, 3, 1096 a, 25.

¹⁵⁷ « [E]nvers ceux qui ont agi par colère, ou bien la colère ne s'émeut pas, ou elle est moindre ; car ils ne paraissent pas avoir agi pour outrager. Dans la colère, en effet, personne ne méprise » (*Rhétorique*, II, 3, 1380 a 34, traduit par Gérard Courtois dans « La vengeance, du désir aux institutions », *loc. cit.*, p. 24).

par essence : elle « donne à chacun la part proportionnellement égale qui lui revient », tandis que l'injustice « consiste dans un excès ou un défaut disproportionné de ce qui est avantageux ou dommageable »¹⁵⁸. Le tiers que la justice place entre l'offenseur et l'offensé est l'institutionnalisation du langage qui autorise l'échange des signes. Le châtement se distingue toutefois de la vengeance en tant qu'il a pour fin l'outrageant, tandis que dans la vengeance, c'est l'outragé qui veut retrouver sa plénitude. Ceci étant, la colère peut se satisfaire de la justice quand le châtement est vu comme un « “remède” qui soulage l'affection de la victime »¹⁵⁹.

Chez Hegel, la peine conçue comme rétribution (*Wiedervergeltung*) inaugure une logique vengeresse. Mais dont on sort aussitôt, puisque la vengeance vise à rétablir le droit, non à restaurer la victime dans sa perte. Paul Ricœur soutient que si la vengeance est bien « l'esquisse passionnelle de la justice corrective en tant que rectification raisonnable de l'inégal »¹⁶⁰, le droit pénal n'aurait pas dû refouler son « éthique potentielle ». Ce faisant, il s'est privé de la possibilité d'une justification de la peine comme souffrance qui s'ajoute à la souffrance, tout autant que d'une véritable considération pour la victime, « demanderesse de la peine ». L'auteur préconise de mettre au premier plan d'une justice « qui libère » ce reliquat de la justice vindicatoire qu'est « le couple de la victime et de son offenseur » dans la perspective, non d'une « répression en chaîne du crime », mais « d'une restauration-reconstruction du lien social »¹⁶¹. C'est exactement le sens de la justice reconstructive d'Antoine Garapon.

2.4. La justice reconstructive d'Antoine Garapon

« [N]ouveau paradigme »¹⁶² de la justice transitionnelle, la justice reconstructive vise moins à punir qu'à reconstruire la relation brisée par le crime. Elle a pour point de départ une « conception “relationnelle” de la justice » qui conçoit le crime comme la rencontre malheureuse rompant la « juste distance » entre deux personnes, et la peine comme une « terminaison de l'échange »¹⁶³. La justice reconstructive « partage les mêmes prémisses que la logique vindicatoire »¹⁶⁴. D'une part, elle se pense comme un échange de signes qui vise à compenser le mépris qu'a subi la victime par « un contre-don pour terminer la rencontre, une

¹⁵⁸ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, V, 9, 1134 a, 5-10.

¹⁵⁹ Gérard COURTOIS, « Le sens et la valeur de la vengeance chez Aristote et Sénèque », *loc. cit.*, p. 103.

¹⁶⁰ Paul RICŒUR, « Aristote : de la colère à la justice et à l'amitié politique », *Esprit*, vol. 11, n° 289, 2002, p. 28.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

¹⁶² Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle*, *op. cit.*, p. 370. Notons que la justice reconstructive est également appelée restauratrice en français, le terme « reconstructive » étant hérité dans ce contexte de l'anglais.

¹⁶³ Antoine GARAPON (et al.), *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 247.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 268.

prestation pour équilibrer l'échange »¹⁶⁵. Il ne s'agit pas de réhabiliter le face à face de la vengeance, mais d'élever son fondement éthique à une relation triadique. D'autre part, elle fait de la victime et non plus du criminel, de l'ordre public ou de la loi, le « nouveau tiers des relations politiques »¹⁶⁶. La victime devient l'instance créancière de la peine – invalidant par là le « scandale de la peine » – et sa souffrance, le référent ultime de l'injustice – « seule la certitude de la souffrance qu'éprouve la victime révèle le mal »¹⁶⁷. Bien que due à la victime, la peine est « tout entière tournée vers le rétablissement de la relation »¹⁶⁸. Au sortir du crime, ce n'est pas seulement la relation elle-même qui doit être reconstruite, mais plus fondamentalement, la capacité à recréer des relations. Puisque le mal politique n'est autre que la destruction de cette capacité, dans la justice reconstructive qui la restaure, « [l]e politique se rejoue lui-même, en réveillant l'aptitude à créer, à s'engager, à promettre, à pardonner »¹⁶⁹.

La restauration de la capacité à recréer des relations se joue d'abord dans la reconnaissance, « l'horizon » de la reconstruction. La justice reconstructive admet que la logique vindicatoire est fondamentalement une affaire de reconnaissance dans l'exacte mesure où l'injure est le signe d'un mépris. Cette reconnaissance est d'abord due à la victime et s'affirme dans l'acte public qui la constitue comme telle. Un geste nécessaire, précisément parce que ce statut n'est pas d'emblée acquis à l'offensé qui a été lésé en coupable. Un geste qui vaut aussi comme une tentative de réparation morale adressée à la victime. Pour Paul Ricœur, à partir de là,

« La reconnaissance peut suivre un parcours plus intime touchant à *l'estime de soi*. On peut dire ici que quelque chose est restauré, sous des noms aussi divers que l'honneur, la bonne réputation, le respect de soi, et j'aime insister sur le terme, l'estime de soi, c'est-à-dire la dignité attachée à la qualité morale de la personne humaine. Peut-être est-il permis de faire un pas de plus et de suggérer que cette reconnaissance intime, touchant à *l'estime de soi*, est susceptible de contribuer au *travail du deuil* par lequel l'âme blessée se réconcilie avec elle-même, en intériorisant la figure de l'objet aimé perdu. Ce serait là une application quelque peu inattendue du fameux mot de l'Apôtre : "la vérité vous affranchira". »¹⁷⁰

En reconnaissant les victimes, le procès « les libère paradoxalement de [leur] condition inférieure »¹⁷¹. L'effort de restauration de la puissance d'agir se prolonge dans la grâce que la victime peut accorder à l'offenseur : « [l]e pardon remet la victime en position de force :

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 281.

¹⁶⁶ Antoine GARAPON, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner*, *op. cit.*, p. 300.

¹⁶⁷ Antoine GARAPON (et al.), *Et ce sera justice*, *op. cit.*, p. 252.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 282.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 273.

¹⁷⁰ Paul RICŒUR, « Sanction, réhabilitation, pardon », *loc. cit.*, p. 199.

¹⁷¹ Antoine GARAPON, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner*, *op. cit.*, p. 164.

personne ne peut se substituer à elle pour l'accorder »¹⁷². Le même rapatriement dans le monde des relations est dû au coupable à qui le tiers reconnaît, en le constituant comme tel, la capacité de faire usage de sa liberté. À côté de la reconnaissance des rôles, la justice a également pour fonction de reconnaître les faits. La procédure contradictoire d'élaboration des faits qu'elle préconise donne une place centrale à l'aveu. L'aveu public du crime se confond avec la peine : dans le face à face imposé de la comparution, le coupable fait le « deuil de [sa] toute-puissance » et se confronte au regard de la victime aussi bien qu'à celui du tiers et au sien propre. De plus, l'aveu permet d'arrêter un récit, de sorte que ce récit puisse prendre place dans la mémoire collective, faisant par là « des disparus des morts, et des rescapés des vivants »¹⁷³.

Le tiers qui consacre la reconnaissance des parties en les plaçant à égale distance de la loi est la condition de leur reconnaissance réciproque. Une reconnaissance juridique d'abord, comme « réaffirmation de l'égalité de principe entre les personnes »¹⁷⁴. Une reconnaissance éthique ensuite puisque, par l'aveu, l'agresseur signifie qu'il intègre la perspective de la victime et a conscience de sa souffrance. Une reconnaissance politique enfin, dans la mesure où la reconnaissance de la victime par le truchement du tiers vaut comme une « attestation de la loi »¹⁷⁵. C'est ainsi que, pour reprendre les mots d'Emmanuel Levinas, la « co-présence devant un tiers de justice »¹⁷⁶ annonce une « co-construction de sens » qui correspond au moment symbolique de refondation de la communauté politique.

¹⁷² Antoine GARAPON (et al.), *Et ce sera justice*, op. cit., p. 293. Outre cette réparation morale, la justice reconstructive entend également offrir aux victimes une réparation matérielle. Une telle réparation non seulement participe de l'effort de restauration de la puissance d'agir des victimes, en ce sens qu'elle prend pour critère un processus d'élaboration coopérative qui fixe le montant de la réparation, mais elle est aussi la condition matérielle de l'exercice de cette puissance, contribuant par là à faire des citoyens, suggère Kora Andrieu, « des participants égaux au sein d'un projet politique commun » (Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle*, op. cit., p. 448). Pour l'auteure, la violence à prendre en compte dans la justice transitionnelle n'est pas seulement physique et morale. C'est aussi la violence structurelle et symbolique qui s'affirme dans « la persistance d'inégalités socio-économiques et des frustrations qu'elles engendrent parmi la population » (*ibid.*, p. 439). D'où l'insistance sur le thème des réparations matérielles : « l'intégration de facteurs économiques dans la justice transitionnelle constitue en effet un premier pas vers la prise en compte des causes sociales, profondes, des conflits et des dictatures » (*ibid.*, p. 455). Rendre justice aux victimes du point de vue de la violence structurelle implique de penser le mal en termes sociaux (*ibid.*, p. 457). Se basant sur les travaux d'Amartya Sen, elle fait de la réparation la restitution à la victime de sa « capacité », comme condition de l'exercice de sa liberté. Centrer le débat de la réparation sur la restauration de la capacité permet, d'une part, de penser une nouvelle articulation de l'autonomie et de la vulnérabilité – en faisant des conditions matérielles concrètes qui rendent possible l'autonomie l'objectif d'une politique publique, « l'argumentation publique pourra être élargie à la vulnérabilité et au souci de l'autre, sans toutefois abandonner les fondements procédurals, non perfectionnistes du libéralisme » (*ibid.*, p. 611) – et, d'autre part, de redéfinir la victimité comme perte de capacité, s'éloignant ainsi du langage moralisateur de la guérison et de la passivité.

¹⁷³ Antoine GARAPON, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner*, op. cit., p. 258.

¹⁷⁴ Antoine GARAPON (et al.), *Et ce sera justice*, op. cit., p. 283.

¹⁷⁵ Antoine GARAPON, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner*, op. cit., p. 220.

¹⁷⁶ Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, 1978, p. 245, cité dans Antoine GARAPON, « La justice et l'inversion morale du temps », dans Françoise BARRET-DUCROCQ (dir.), *Pourquoi se souvenir ?*, op. cit., p. 119.

La justice reconstructive d'Antoine Garapon corrige le rationalisme juridique hégélien en replaçant la victime au cœur des préoccupations de la justice, tout en prenant garde à ne pas sombrer dans « une conception unilatérale, larmoyante et, dans le fond, antipolitique de la victime »¹⁷⁷. Mais une telle procédure suffit-elle à « surmonter la positivité du destin »¹⁷⁸ qui pèse sur la relation brisée ? De l'aveu de l'auteur, bien que le rôle du procès soit de « réinstaurer la confiance dans le monde », cette confiance n'est pas encore identique à une authentique reconstruction de la relation détruite :

« Le rôle attribué à la justice n'est pas à proprement parler de reconstruire, mais de *recréer les conditions d'une reconstruction* qui se fait ailleurs avec d'autres acteurs dans le monde vécu et non plus dans l'univers symbolique de l'enceinte judiciaire. La justice n'a qu'un rôle indirect, celui de rendre possible, voire de faciliter la reconstruction. »¹⁷⁹

3. La dialectique de l'amour et du droit

Les deux premières figures du parcours de la réconciliation sont, prises pour elles-mêmes, incapables de surmonter la causalité du destin hostile. Le pardon glisse de l'égalité à l'égalisation lorsqu'il n'est pas sous-tendu par l'inégalité des rôles qu'arrête la justice ; la justice confine à l'isolement lorsqu'elle n'est pas complétée par une reconnaissance plus substantielle de soi dans l'autre dont atteste le pardon. Ce n'est que lorsque sont articulés l'un à l'autre les motifs du pardon et de la justice que la reconnaissance du semblable peut être médiatisée par la conscience de la culpabilité du criminel, et la symétrie des positions face à un tiers par la souffrance de la victime. Cette articulation requiert elle-même d'être thématifiée de façon plus ponctuelle mais aussi plus réflexive que ne peut l'admettre la justice reconstructive d'Antoine Garapon. Une telle réflexivité est principiellement en mesure d'être amenée par une procédure de réconciliation fondée sur une théorie de la communication qui fait du registre de l'interprétation le moyen-terme entre celui de la narration, qui amène la possibilité du pardon, et celui de l'argumentation, qui coïncide avec le moment du droit. Pour clore l'exposition des trois puissances de la reconnaissance qui composent ce parcours de la réconciliation, nous proposons de faire de l'éthique reconstructive de Jean-Marc Ferry le pendant formel de l'éthicité dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*. L'éthique reconstructive constitue

¹⁷⁷ Antoine GARAPON (et al.), *Et ce sera justice*, op. cit., p. 266.

¹⁷⁸ Antoine GARAPON, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner*, op. cit., p. 251.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 305.

l'exemple d'une procéduralisation dans le milieu du langage de l'articulation des ressources normatives de l'amour et du droit au sein d'un unique processus de résolution de conflits.

3.1. *L'éthique reconstructive de Jean-Marc Ferry*

« [L]ever le destin, supprimer sa causalité », telle est « l'utopie »¹⁸⁰ qui habite l'éthique reconstructive. L'éthique reconstructive est une procédure discursive qui « entreprend de fluidifier les situations de rapports figés en général, afin d'émanciper les sujets de ces déterminismes qui, dans la relation aux autres comme à soi-même, entravent la communication, bloquent les possibilités de résolution des conflits »¹⁸¹. Sa finalité n'est pas de permettre à la relation d'être restaurée telle qu'elle existait avant la crise. Plus spécifiquement que la justice reconstructive d'Antoine Garapon, son « objectif pragmatique » consiste dans « la *réconciliation* des parties hostiles »¹⁸² à travers la reconstruction de la relation brisée.

Dans la dimension du présent, l'éthique reconstructive est une éthique de la reconnaissance réciproque, reconnaissance qui renvoie à « la reconnaissance de soi dans l'autre, qui est typiquement la figure de l'amour, mais [...] également à l'expérience faite dans l'autre de la violence que l'on a soi-même commise »¹⁸³. En articulant les figures de l'amour et du droit autour du moyen-terme de la conscience du mal, la procédure reconstructive les ouvre l'une à l'autre, amenant l'immédiateté de l'amour à s'épanouir dans la réflexivité et l'universalité du droit à s'ouvrir au temps historique. De la figure hégélienne de l'amour, l'éthique reconstructive reprend encore le motif des « forces de vie » invoquées à Francfort et pense à partir d'elles la raison comme « force de réunion et de réconciliation de ce qui fut séparé »¹⁸⁴. De celle du droit, elle emprunte à la dialectique du crime et du châtement de 1805-1806 l'idée selon laquelle la causalité du destin se déclenche sur fond d'une défaillance de la reconnaissance, et conçoit sur cette base la raison plus spécifiquement comme autoréflexion.

¹⁸⁰ Jean-Marc FERRY, « Qu'est-ce que l'éthique reconstructive ? », conférence prononcée au Club Montgomery, Bruxelles, 2004, disponible sur : <http://users.skynet.be/sky95042/cfce.html>, p. 5 de la version numérique.

¹⁸¹ Jean-Marc FERRY, *L'éthique reconstructive*, *op. cit.*, p. 20.

¹⁸² Jean-Marc FERRY, « Qu'est-ce que l'éthique reconstructive ? », *loc. cit.*, p. 8.

¹⁸³ Jean-Marc FERRY, « Conflits identitaires, droit cosmopolitique, justice reconstructive », *loc. cit.*, p. 10.

¹⁸⁴ Jean-Marc FERRY, *L'éthique reconstructive*, *op. cit.*, p. 22.

3.1.1. La procédure reconstructive

Dans son sens procédural, l'éthique reconstructive différencie analytiquement les registres discursifs de la narration, de l'interprétation, de l'argumentation et de la reconstruction qu'elle agence dans un processus d'élucidation du drame qui vise à lever le destin de la relation brisée.

Ce qui vient logiquement en premier, c'est la narration. Ce moment d'ouverture procède de l'intérêt expressif de raconter le vécu de l'événement, de faire connaître et reconnaître son histoire. Quand l'événement provoque une rupture dans la continuité biographique, la narration a ce pouvoir presque thérapeutique de cautériser les blessures qui résultent du traumatisme. La narration intègre les expériences dans un récit autour des thèmes de l'événement et de l'intrigue, sa catégorie étant celle de l'être, de ce qui s'est passé. Dire d'un côté, écouter de l'autre, tels sont les gestes attendus du moment narratif de la procédure. Une telle « réciprocité de l'échange des rôles » établit dans la relation une symétrie qui repousse le double écueil d'une unilatéralité de la sollicitude d'une part, et du « solipsisme d'un sujet qui, imbu de son histoire, en présente le récit comme s'il lui conférait un droit absolu à la reconnaissance »¹⁸⁵ de l'autre.

À l'interprétation correspond la fonction de « donner sens aux faits, de tirer la loi de l'événement, de dégager la “morale” de l'histoire »¹⁸⁶. L'interprétation structure le récit autour des thèmes du destin et de la loi, sa catégorie étant celle de la signification. Elle se lie à la narration par généralisation de ses enseignements substantiels. C'est à cet endroit que s'offre la possibilité d'exposer la causalité de destin qui surgit de la contrainte, celle-là même qui rend le crime nécessaire du point de vue du criminel. Ce moment psychologiquement délicat qui se prête volontiers « aux postures de victimisation et de diabolisation de l'autre »¹⁸⁷ est indispensable à la systémativité du processus, dans la mesure où il fait intervenir les explications causales requises par la visée cognitive de l'éthique reconstructive. Expliquer et comprendre sont les attitudes que l'on attend des interprétants de ce processus d'intercompréhension.

L'argumentation, organisée selon les catégories de la raison et du droit, est le lieu des justifications rationnelles capables d'appuyer les prétentions à la validité que font valoir les interprétations. L'argumentation procède par « universalisation formelle de maximes d'action individuelles »¹⁸⁸ en vue d'une compossibilité générale des actions. Justifier ou défendre d'un côté, problématiser ou contester de l'autre, sont les performances attendues de ce moment du

¹⁸⁵ Jean-Marc FERRY, *La religion réflexive*, Paris, Cerf, 2010, p. 253 et 275.

¹⁸⁶ Jean-Marc FERRY, *Valeurs et normes*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002, p. 27.

¹⁸⁷ Jean-Marc FERRY, *La religion réflexive*, *op. cit.*, p. 250.

¹⁸⁸ Jean-Marc FERRY, *Valeurs et normes*, *op. cit.*, p. 32.

processus. Mettant face à face un proposant et un opposant, le registre argumentatif peut faire surgir cette « violence de la raison » que l'on soupçonne de réprimer le Particulier »¹⁸⁹. Car dans l'argumentation, « *les raisons que l'on accepte ou rejette [...] ne recouvrent pas les raisons pour lesquelles ces raisons (arguments) sont acceptées ou rejetées* »¹⁹⁰. Ne pas considérer ces raisons revient à ne pas reconnaître la valeur de l'attachement au « droit de raison » que la personne affirme en argumentant, alors même que « son être entier entend se faire coïncider avec la raison de ses arguments »¹⁹¹. Ainsi la thématization de ces raisons est-elle « rendue moralement nécessaire par l'exigence de mieux comprendre et mieux se comprendre, soi-même et les uns les autres, partant, mieux se reconnaître réciproquement »¹⁹².

Le processus d'intercompréhension ne pourra être mené à bien que dans les termes d'une reconstruction qui, précisément, « admet que les motifs personnels de résistance à la raison de tels ou tels arguments peuvent eux-mêmes renvoyer à de bonnes raisons »¹⁹³. Ces « bonnes » raisons font référence à un arrière-plan du monde vécu qui se conçoit comme une « sédimentation par strates »¹⁹⁴ des performances argumentatives, interprétatives, narratives des individus, mais aussi des grammaires antérieures à la différenciation verbale¹⁹⁵. Ainsi la reconstruction fait-elle entrer dans le « champ éthique de la reconnaissance tout ce qui confère à la personne humaine sa qualité de personne singulière, dont la biographie est unique »¹⁹⁶. Le geste attendu de la reconstruction *stricto sensu* est celui d'élucider et d'analyser, cette fois-ci à travers l'adoption par chacun du point de vue de l'autre. Sa catégorie est celle de la reconnaissance et elle s'organise autour des thèmes du langage et de l'histoire. Comme terme du processus, la reconstruction donne son sens à l'ensemble. Le discours se fait proprement reconstitutif « lorsque les informations du discours narratif, les explications du discours interprétatif et les justifications du discours argumentatif ont pris place et signification à

¹⁸⁹ Jean-Marc FERRY, *L'éthique reconstructive, op. cit.*, p. 70.

¹⁹⁰ Jean-Marc FERRY, « La normativité à la lumière des registres du discours », dans Philippe COPPENS et Jacques LENOBLE (dir.), *Démocratie et procéduralisation du droit*, Bruxelles, Bruylant, 2000, p. 44.

¹⁹¹ Jean-Marc FERRY, *La religion réflexive, op. cit.*, p. 251.

¹⁹² Jean-Marc FERRY, *L'éthique reconstructive, op. cit.*, p. 110.

¹⁹³ Jean-Marc FERRY, « La normativité à la lumière des registres du discours », *loc. cit.*, p. 45.

¹⁹⁴ Jean-Marc FERRY, *L'éthique reconstructive, op. cit.*, p. 60.

¹⁹⁵ Ces grammaires infrapositionnelles renvoient au « vécu spontané, avec toute l'opacité de ces "relations vitales" au sens de Dilthey, qui affectent l'être avant même qu'il ne dispose de symboles pour exprimer cela » (*ibid.*, p. 93). Elles structurent certains aspects sous-jacents aussi bien de l'identité personnelle que des interactions. D'une part, c'est le recours à chaque fois particulier à l'association d'images, qui correspond à la grammaire iconique, et à l'imputation de rôles, qui est le propre de la grammaire indiciaire, qui confère à l'identité un caractère absolument personnel. D'autre part, ces grammaires appartiennent à des dimensions de la communication qui « assurent une forme essentielle d'intersubjectivité en l'absence même du discours en général » (*ibid.*, p. 94).

¹⁹⁶ Jean-Marc FERRY, « Qu'est-ce que l'éthique reconstructive ? », *loc. cit.*, p. 9.

l'intérieur du drame »¹⁹⁷. La reconstruction institue par là « une “deuxième narration”, mais qui a pris en compte le récit des autres, ainsi que les arguments susceptibles d'établir le juste et l'injuste devant tout un chacun »¹⁹⁸. Cette seconde histoire peut tout aussi bien donner lieu à une « mosaïque »¹⁹⁹ de lectures sur un passé commun. Mais au moins les protagonistes sont-ils par là mis en mesure de s'accorder sur les termes du désaccord. La réflexivité du moment reconstructif du processus se déploie en outre sur la procédure elle-même. Elle parcourt en sens inverse la succession des registres du discours « sur les traces de la reconnaissance éventuellement manquée »²⁰⁰, pour émanciper la discussion du destin qui se répercute à chacun de ses moments. En appréhendant les distorsions de la communication, les refoulements, ... qui jalonnent le processus comme autant de « négations déterminées », elle fait de ces signes du « tragique de l'Histoire » ce qui « recèle des potentialités de réconciliation »²⁰¹. C'est en mettant en lumière le mal tel qu'il a été vécu et intériorisé différemment par les parties et tel qu'il consacre encore, sous la figure du destin hostile, l'impossibilité d'une communication fluide entre elles, que la procédure reconstructive permet la réconciliation.

3.1.2. La justice historique

Jean-Marc Ferry conçoit les registres du discours comme autant de « puissances historiques de formation de l'identité et de compréhension du monde »²⁰². À la narration correspond une compréhension mythique du monde, basée sur un principe épocentrique ; à l'interprétation, une compréhension religieuse du monde, basée sur un principe cosmocentrique et/ou théocentrique ; à l'argumentation, une compréhension critique du monde, basée sur un principe logocentrique ; et à la reconstruction, une compréhension historique du monde, basée sur un principe réflexif. La réflexivité qui caractérise notre identité lui permet d'admettre « culturellement en concurrence les registres discursifs depuis la narration et l'interprétation jusqu'à l'argumentation et la reconstruction, tout en pouvant se démarquer en tant qu'identité reconstructive »²⁰³. Il en va d'une « aptitude spécifique de notre époque à se relier aux autres identités », et plus profondément, à accueillir « l'histoire des autres comme sa propre histoire »²⁰⁴. C'est l'expérience du tragique en

¹⁹⁷ Jean-Marc FERRY, « Sur la responsabilité à l'égard du passé », *Hermès*, n° 10, 1991, p. 134.

¹⁹⁸ Jean-Marc FERRY, *L'éthique reconstructive*, *op. cit.*, p. 62.

¹⁹⁹ Valérie ROSOUX, « Pièges et ressources de la mémoire dans les relations internationales », *Revue internationale et stratégique*, n° 46, 2002, p. 49.

²⁰⁰ Jean-Marc FERRY, « La normativité à la lumière des registres du discours », *loc. cit.*, p. 40.

²⁰¹ Jean-Marc FERRY, *L'éthique reconstructive*, *op. cit.*, p. 19.

²⁰² Jean-Marc FERRY, « Qu'est-ce qu'une identité reconstructive », dans Yves BONNEFOY (et al.), *Nos identités*, XXXIV^{es} Rencontres internationales de Genève, Boudry-Neuchâtel, La Baconnière, 1994, p. 51.

²⁰³ Jean-Marc FERRY, *L'éthique reconstructive*, *op. cit.*, p. 35.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 36.

général qui en appelle à un tournant reconstitutif de notre identité et c'est pourquoi, de façon plus substantielle, l'identité reconstitutive peut se poser dans les termes d'une responsabilité à l'égard du passé : « l'idée d'une *responsabilité à l'égard du passé* ne signifie pas simplement que l'on accepte de répondre de ses propres actes (ce qui est la moindre des choses), mais que l'on a conscience d'un devoir spécial de mémoire envers des victimes d'injustices passées »²⁰⁵. Face aux catastrophes qui ont marqué le dernier siècle de notre histoire, la seule réparation qui nous reste est symbolique et tient dans « une remémoration associée au sentiment du péché »²⁰⁶.

Tournée vers le passé, l'identité reconstitutive s'affirme dans la visée d'une justice historique attentive aux dimensions religieuse et juridique de la reconnaissance. L'aspect religieux de l'identité reconstitutive tient à une « reconnaissance tournée plutôt vers la souffrance du prochain que vers la liberté de *l'alter ego* »²⁰⁷. Cette dimension engage à ouvrir l'espace public au temps historique, à la faveur de l'appel à ne pas tomber dans l'oubli que les victimes adressent aux forces anamnésiques des générations futures. L'identité reconstitutive se lie à l'identité narrative dans son ouverture aux récits des victimes, en prenant garde à ne pas « investir les symboles qui expriment ce tragique de l'utopie de la *Aufhebung* »²⁰⁸. Mais le principe reconstitutif ne peut se satisfaire d'un rapport substantiel au passé monnayé dans les termes d'une identité narrative. C'est que l'identité narrative peut elle-même se montrer violente quand « le fait de l'histoire propre se présente comme si, par lui-même, il pouvait ou devait constituer un *droit* »²⁰⁹. Est ici en cause l'autocentrement d'une telle identité :

« En fonction de son style propre, l'identité narrative, à l'opposé de l'identité argumentative, est davantage tournée vers soi-même que vers autrui. Pour cette raison l'identité narrative, non seulement n'est pas disposée à la *reconnaissance* de l'autre – ce qui est une fermeture à l'éthique *juridique* – mais elle n'est pas non plus ouverte à la *souffrance* de l'autre – ce qui est une fermeture à l'éthique *religieuse*. »²¹⁰

La remémoration ne peut se passer d'une élaboration critique du rapport au passé²¹¹. D'où la nécessité de faire intervenir l'aspect juridique de l'identité reconstitutive, qui présuppose essentiellement une identité argumentative. Mais pareillement de ce côté, l'identité

²⁰⁵ Jean-Marc FERRY, « Qu'est-ce que l'éthique reconstitutive ? », *loc. cit.*, p. 10.

²⁰⁶ Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. II, *op. cit.*, p. 202.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 217.

²⁰⁸ Jean-Marc FERRY, *L'éthique reconstitutive*, *op. cit.*, pp. 67-68.

²⁰⁹ Jean-Marc FERRY, « Sur la responsabilité à l'égard du passé », *loc. cit.*, p. 135.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ C'est aussi l'avis de Paul Ricœur lorsqu'il écrit qu'« il est un privilège qui ne saurait être refusé à l'histoire, celui non seulement d'étendre la mémoire collective au-delà de tout souvenir effectif, mais de corriger, de critiquer, voire de démentir la mémoire d'une communauté déterminée, lorsqu'elle se replie et se referme sur ses souffrances propres au point de se rendre aveugle et sourde aux souffrances des autres communautés. C'est sur le chemin de la critique historique que la mémoire rencontre le sens de la justice. Que serait une mémoire heureuse qui ne serait pas aussi une mémoire équitable ? » (Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 650).

argumentative est soupçonnée « de n'avoir tout simplement pas d'accès compréhensif au passé, de ne pas se lier explicitement ou expressément à la tradition, mais plutôt de prétendre se délier de cette dernière, en la soumettant au tribunal de la raison ou, si l'on préfère, à la critique »²¹².

L'alternative entre une référence substantielle au passé sans aperçu sur l'universel juridique, et une référence procédurale à cet universel sans accès compréhensif au passé se dépasse dans une dialectique des principes narratif et argumentatif – installée toutefois sur fond du réquisit que l'identité reconstructive ne peut être « établie authentiquement dans ses droits, et pratiquement efficace, que si elle prend appui sur l'identité argumentative »²¹³. La raison de la reconstruction n'est pas celle qui reconnaît « ce qui s'impose en raison (suivant des arguments), mais la raison qui s'impose »²¹⁴. C'est-à-dire qu'elle peut admettre en concurrence les raisons en exercice dans chacun des registres qu'elle parcourt, sans avoir à les exclure les unes face aux autres. Et elle le peut car elle s'inscrit dans le milieu réflexif du discours en général au sein duquel une référence peut être prise « à l'universel en même temps qu'au passé »²¹⁵. Dans son exercice reconstructif, l'argumentation est appelée à renoncer à la violence de la raison qui la caractérise et à reconnaître la raison à l'œuvre dans la narration « comme ce qui parle au plus près de l'identité des personnes, et partant, de leur appel à être reconnues »²¹⁶. S'ouvrant à la narration, l'argumentation est infléchie dans un sens à la fois plus substantiel et réflexif. Substantiel, parce que la reconnaissance est élargie au-delà de la seule entente des personnes à la faveur d'une prise en compte de leur vécu propre. Réflexif, parce qu'en s'ouvrant au temps historique, l'argumentation se décentre. Elle devient capable non seulement d'exercer l'« optique avocatoire [qui] reconnaît, selon ses forces de rappel et d'empathie, la réclamation que les victimes ne peuvent élever elles-mêmes »²¹⁷, mais aussi d'accompagner cet appel en le structurant contre les tendances à l'autocentrement, et de susciter ce qui n'a pas été entendu contre les tendances au refoulement. La stratégie argumentative des reconstructions permet que s'instaure « un rapport véritablement critique au passé tout en épargnant à cette critique le dogmatisme de la table rase »²¹⁸. Ainsi la justice historique voulue par l'identité reconstructive tient-elle autant compte de la vulnérabilité des personnes – c'est son aspect religieux, auquel elle accède à travers l'identité narrative, indissociable d'un rapport critique au passé –, que de

²¹² Jean-Marc FERRY, « Sur la responsabilité à l'égard du passé », *loc. cit.*, p. 133.

²¹³ Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. I, Paris, Cerf, 1991, p. 138.

²¹⁴ Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. II, *op. cit.*, p. 211.

²¹⁵ Jean-Marc FERRY, « Sur la responsabilité à l'égard du passé », *loc. cit.*, p. 132.

²¹⁶ Jean-Marc FERRY, « La loi de l'argument meilleur peut-elle valoir comme loi morale ? », *Le Supplément*, n° 214, 2000, disponible sur : http://users.skynet.be/sky95042/Arg_Loi.pdf, p. 9 de la version numérique.

²¹⁷ Jean-Marc FERRY, *L'éthique reconstructive*, *op. cit.*, p. 109.

²¹⁸ Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. II, *op. cit.*, p. 205.

la réciprocité de la reconnaissance – c’est son aspect juridique, qui présuppose essentiellement une identité argumentative ouverte au temps historique.

Éthique de la réconciliation tournée vers l’avenir, l’éthique reconstructive n’est pas identique au pardon. De façon plus séculière, la reconstruction est un processus complexe qui poursuit la tâche de ressaisir dans le discours les vécus divergents d’une relation dont l’histoire est marquée par la causalité d’un destin hostile. La demande de pardon appartient à la logique reconstructive en ce sens qu’elle témoigne d’un décentrement qui atteste d’abord du fait que le fautif souffre de la souffrance de l’autre et qu’il se reconnaît une responsabilité dans cette souffrance. En cela, la demande de pardon « revêt la valeur éthique du geste qui, par excellence, permet *d’engager* le processus reconstructif, voire, le *libère* »²¹⁹.

« Qu’il s’agisse de réconciliations hautement dramatiques, supposant une reconnaissance du crime assortie d’une demande officielle de pardon aux victimes, ou qu’il soit seulement question d’assurer une routine dans la pacification progressive des relations internationales, la résolution des conflits, du moment qu’elle est procéduralisée selon l’éthique reconstructive, engage une reconnaissance en quelque sorte informée par toutes les phases discursives, narratives mais aussi interprétatives et argumentatives, mobilisées pour les causes de la réconciliation et sous le titre de *justice historique*. »²²⁰

3.2. *Les limites de la reconstruction*

Les justices reconstructives d’Antoine Garapon et de Jean-Marc Ferry diffèrent en de nombreux points. La première vise à rétablir un équilibre rompu au moyen d’un échange de signes, la seconde à reconstruire une relation brisée à travers une thématization du mal. Tandis que la première prépare le terrain de la reconstruction, la seconde envisage de la réaliser. La condition du déclenchement et de la réussite du processus tient pour la première dans le rôle qu’est attribué au tiers. Qu’en est-il de la seconde qui se déploie dans l’intersubjectivité ?

Logiquement, l’éthique reconstructive est appelée à s’exercer dans toute relation marquée par la causalité d’un destin hostile. Aussi est-elle adaptée tant aux cas de disputes privées qu’au contexte public de conflits entre peuples. Pour autant que le contentieux soit lié à des violences à peu près ordinaires, la difficulté théorique de concevoir le déclenchement du processus se surmonte par un cercle d’attentes normatives qui pose qu’aucune des deux parties n’exclura à priori de s’ouvrir au récit de l’autre et au sien propre. L’intuition de la reconstruction est portée au jour lorsqu’on bascule de la catégorie des torts partagés vers celle des torts indémêlables. La

²¹⁹ Jean-Marc FERRY, « Qu’est-ce que l’éthique reconstructive ? », *loc. cit.*, pp. 8-9.

²²⁰ Jean-Marc FERRY, « Conflits identitaires, droit cosmopolitique, justice reconstructive », *loc. cit.*, p. 14.

responsabilité devient alors indécidable et requiert des deux parties une ouverture à l'autocritique, indissociable d'une ouverture plus compréhensive aux souffrances de l'autre.

La procédure reconstructive semble reposer sur ce que « la vie meurtrie produise chez celui qui l'a blessée une souffrance semblable à celle qu'il avait infligée »²²¹, plus que sur la volonté de faire valoir un droit. Si tel est le cas, c'est alors l'unité de la vie qui se pose en condition du déclenchement du processus, à travers la figure de la nostalgie de la vie perdue. À Francfort, le milieu de la vie recèle une certaine normativité. Le contenu de celle-ci se laisse saisir depuis la proximité d'après laquelle Hegel envisage les domaines de l'amour et de la vie :

« Si l'on juge selon l'amour, c'est pour lui un crime, et à vrai dire un plus grand crime que la colère, de traiter son frère de crapule ; mais une crapule dans son isolement où elle, qui est un homme, s'oppose avec hostilité aux hommes, et qui tend à subsister dans cet état de désunion, est encore tenue pour quelque chose, [cet homme] vaut encore puisqu'il est haï, et une grande crapule peut être admirée ; il est donc encore plus étranger à l'amour de déclarer que l'autre est un fou, ce qui supprime non seulement toutes les relations avec [autrui], mais aussi toute égalité, toute communauté de l'être [humain] (*Wesen*), ce qui l'assujettit totalement à la représentation et le désigne comme néant. »²²²

En cette proximité avec la vie, l'opposé de l'amour n'est pas la haine, mais l'absence de considération pour l'autre²²³. Si le déni d'une telle considération équivaut à une suppression de la « communauté de l'être [humain] », on comprend que la normativité minimale attachée à l'idée de vie renvoie à la reconnaissance élémentaire de tout autre comme semblable humain, porteur d'une même essence en tant qu'il est une expression de la totalité de la vie. L'immanence d'un tel milieu de la reconnaissance est à la fois ce que la procédure reconstructive présuppose à son déclenchement et ce qu'elle entend approfondir.

Mais qu'en est-il alors lorsque ce milieu fait défaut ? Quand la violence est à ce point absolue qu'elle transgresse la normativité propre au milieu de la vie, niant par là l'idée même d'une essence commune à l'offenseur et l'offensé ? Quand elle se dresse en crime contre « la communauté de l'être [humain] » en désignant la victime comme néant ? Ce qu'une telle violence détruit, c'est la « certitude minimale d'existence pour autrui »²²⁴ qu'évoque Nathalie Zaltman, ou encore la « confiance dans le monde » dont parle Jean Améry, cette « certitude que l'autre va me ménager en fonction de contrats sociaux écrits ou non écrits »²²⁵. Ce vers quoi

²²¹ *Ibid.*, p. 10.

²²² *Premiers écrits*, p. 239 / N. 269.

²²³ Voir, au chapitre 2.1.4.3. « La violence et l'amour », la note 133.

²²⁴ Nathalie ZALTMAN, *De la guérison psychanalytique*, Paris, PUF, 1998, p. 17.

²²⁵ Jean AMÉRY, *Par-delà le crime et le châtement*, *op. cit.*, p. 72.

elle tend, c'est la désolation, cette « expérience d'absolue non-appartenance au monde »²²⁶ que décrit Hannah Arendt. À rebours de l'orthogénèse, la violence absolue détruit d'abord l'univers symbolique des représentations qui gouvernent le vivre ensemble autour de la centralité de la loi. En désavouant le contrat de renoncement qui fonde la possibilité du droit, elle rend le contexte social incohérent et les règles qui le gouvernent incompréhensibles. Dans la sphère de l'amour, la violence absolue se dresse contre l'identification du sujet dans une lignée. Elle constitue en ce sens « une catastrophe de la filiation »²²⁷ qui, s'en prenant à l'ascendance comme à la descendance, rend indisponibles aussi bien l'origine de la vie que la mort. Dans le domaine de la vie, la violence absolue se déploie contre l'identification à l'essence qui autorise « [l]a reconnaissance du sujet dans son identité humaine »²²⁸. La déshumanisation est ce processus sidérant qui consiste à dénier à l'autre son appartenance à l'humanité par suite d'une réduction de sa définition aux membres d'un groupe donné. Si l'on peut parler de la déshumanisation comme d'un déni de reconnaissance, c'est parce que l'humanité de l'autre lui est toujours d'abord reconnue avant de pouvoir lui être refusée.

Quand ce n'est plus l'unité de la vie que le criminel lèse, mais l'idée même que la vie est unie, peut-on encore compter sur la nostalgie de la vie perdue pour engager un processus de réconciliation ? N'est-on pas typiquement entré dans la figure francfortoise de l'impardonnable ? Valérie Rosoux soutient que l'éthique reconstructive « ne peut s'envisager que dans le cas de guerres au sens classique du terme (c'est-à-dire opposant des combattants entre eux) et non de conflits atypiques (qui mettent en présence une victime et un bourreau clairement identifiés) » : « [l]a volonté de prendre en compte plusieurs points de vue ne peut s'envisager que lorsque les torts sont partagés »²²⁹. Selon nous, la condition du déclenchement d'une telle procédure tient moins à la symétrie des parties dans le drame qu'à leur égale capacité à l'autoréflexion dont, précisément, l'unité de la vie ou de l'essence s'avère être la condition.

²²⁶ Hannah ARENDT, *Les origines du totalitarisme*, op. cit., p. 834.

²²⁷ Régine WAINTRATER, « À la recherche d'une nouvelle filiation », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, vol. 1, n° 38, 2002, p. 38.

²²⁸ René KAËS, « Reconnaissance et méconnaissance dans les liens intersubjectifs », *loc. cit.*, p. 34.

²²⁹ Valérie ROSOUX, *Les usages de la mémoire dans les relations internationales*, Bruxelles, Bruylant, 2001, p. 321.

Chapitre 8. La médiation

Chez Hegel, comme l'attestent à la fois les épisodes du pardon et de la lutte à mort pour la reconnaissance, c'est l'autoréflexion de la conscience qui permet le dépassement de l'unilatéralité qui définit le mal. Par principe, l'autoréflexion implique un détour par l'autre, alors que le mal est tout entier un repli sur soi. L'agent et le patient de la relation violente se rejoignent d'ailleurs dans cette absence d'ipséité lorsque la victime est celle à qui l'identité à l'autre a été refusée. Par principe également, le retour sur soi de la conscience qui caractérise l'autoréflexion comme mode de dépassement du mal s'effectue à partir de la conscience de l'unité de l'essence. Lorsque c'est l'idée même d'une continuité de l'essence que la violence détruit, n'est-ce pas seul le tiers qui peut amener la conscience obstinée, réfractaire, à reconnaître la totalité de l'essence comme étant ce dont elle n'est qu'un moment ?

À cet égard, le tiers de justice est insuffisant : la présupposition d'une unité de l'essence sur laquelle repose l'exercice de la justice ne signifie pas encore que le criminel a intériorisé cette unité. Le troisième chapitre de cette partie entend appréhender ce tiers à partir de deux autres figures qui rapprochent une fois encore notre propos de la trame de la deuxième *Philosophie de l'esprit*. Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie de ce travail, la violence identitaire surgit, d'un point de vue logique, dans le milieu d'une effectivité de l'état de nature à même l'État tout en annonçant, sur le plan historique, la fin d'une figure de l'esprit. Si une telle violence se déploie donc à la limite de la sphère objective, les figures du tiers à explorer sont celles qui se situent des deux côtés de cette sphère, à son commencement historique et à son terme logique. Nous considérerons ainsi au titre d'instances médiatrices susceptibles de véhiculer la conscience de l'unité de l'essence, d'une part, la figure du grand homme ou du héros qui assure la transition entre l'état de nature et l'état de droit, et d'autre part, les sphères de l'esprit absolu que sont l'art, la religion et la philosophie. Avant d'entrer dans le vif du sujet cependant, arrêtons-nous un instant sur cet état qui peut découler de l'obstination de l'offenseur à se maintenir dans son repli sur lui-même et qui se traduit, chez l'offensé, par le ressentiment.

1. Typologie du ressentiment

Chez Hegel, nous l'avons vu dans l'analyse de *L'esprit du christianisme et son destin*, la douleur endurente (*duldender Schmerz*), le ressentiment, est une réaction à l'offense ontologiquement inférieure à la vengeance en ce sens qu'elle n'autorise pas la confrontation

avec le destin hostile qui pave la voie de la réconciliation. Ce que le ressentiment, du même coup, ne permet pas non plus c'est, comme le souligne Gérard Courtois, « l'abréaction cathartique d'un affect »²³⁰. Le « re-sentiment » se caractérise pour Max Scheler par l'interminable « reviviscence de l'émotion »²³¹ qu'a suscitée l'offense. Plus précisément, pour Philippe Burin, cette rumination de l'offense résulte d'« un sentiment d'injustice, de bon droit bafoué, accompagné d'un constat d'impuissance »²³². Comme la vengeance d'Aristote, le ressentiment est à la fois porté par un désir de justice et ancré dans l'expérience du mépris. Mais à la différence de la vengeance d'Aristote, le ressentiment ne relève pas seulement de la volonté de restaurer un équilibre brisé. C'est que le mépris dont il découle ne peut lui-même être réduit au seul déni de la valeur relative entre individus. D'un point de vue formel, l'expérience du mépris en cause dans le ressentiment doit plutôt être approchée suivant la trichotomie de ses figures que dégage Axel Honneth. D'un point de vue normatif, cependant, une telle expérience semble ne pas toujours se lier au critère de réciprocité de la reconnaissance qui sous-tend cette tripartition. À la suite d'Axel Honneth qui fait des figures de la reconnaissance chez Hegel le socle d'une typologie des luttes sociales, nous proposons de reprendre cette séquence comme assise d'une typologie du ressentiment, en y intégrant les divergences avec l'auteur que nous avons exposées dans la deuxième partie de ce travail²³³.

Pour Axel Honneth, « [t]outes les émotions négatives suscitées par l'expérience du mépris [...] comportent [...] la possibilité que le sujet concerné prenne clairement conscience de l'injustice qui lui est faite, et y trouve un motif de résistance politique »²³⁴. Mais peut-être le pas est-il trop vite franchi entre le discernement du « contenu cognitif de ces sentiments négatifs » et l'action elle-même, politique de surcroît. C'est précisément lorsque la résistance

²³⁰ Gérard COURTOIS, « La vengeance, du désir aux institutions », *loc. cit.*, p. 15.

²³¹ Max SCHELER, *L'homme du ressentiment*, traduction non signée, Paris, Gallimard, 1958, p. 9. Analysant *Le Robert historique*, Michèle Bompard-Porte (« Figures du ressentiment », dans Antoine GRANDJEAN et Florent GUÉNARD (dir.), *Le ressentiment, passion sociale*, Rennes, PUR, 2012, pp. 151-164) indique qu'avant le XVI^e siècle, le préfixe *re-* attaché au verbe *sentir* signifie un retour à l'état antérieur. À partir du XVI^e, le même préfixe se double d'une idée de renforcement (« Chacun sent bien qu'il y a plus de braverie et desdain à battre son ennemy qu'à l'achever, et de le faire bouquer que de le faire mourir. Davantage que l'appetit de vengeance s'en assouvit et contente mieux, car elle ne vise qu'à donner ressentiment de soy », Montaigne, *Essais*, II, XXVII). Au XVII^e siècle, le sens se déplace vers l'idée de « sentir en retour ». Le Dictionnaire de l'Académie française de 1694 définit le ressentiment comme « [l]e souvenir qu'on garde des bienfaits, ou des injures ». Le *Littré* distingue lui aussi pour la même époque entre le souvenir reconnaissant (« L'honneur imprévu de votre présence est pour moi une rencontre si favorable, que je ne puis vous en dissimuler mon ressentiment », Bossuet, *Panegyrique de St. Gorgon*, Préambule) et le souvenir d'une injure (« Tandis... Que vos ressentiments se perdront en discours, Il n'en faut point douter, vous vous plaindrez toujours », Racine, *Britannicus*, I, 4). Ce deuxième sens du ressentiment prend le dessus sur le premier à partir du XVIII^e et s'accompagne de l'idée d'une infinie répétition (« Une injure blesse, et le ressentiment est la blessure même », Voltaire, *Commentaire sur Corneille*, Rem. Rod I, 7).

²³² Philippe BURRIN, *Ressentiment et apocalypse*, Paris, Seuil, 2004, p. 79.

²³³ Voir au chapitre 3.1.2. « Les luttes sociales et l'expérience du mépris ».

²³⁴ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 169.

active ne peut succéder à cette réflexivité que s'ouvre la brèche du ressentiment. Le ressentiment s'ancre dans l'expérience du mépris, dans la déception d'attentes normative entretenues à l'égard d'autrui. À partir de cette déception, le ressentiment élève une demande de reconnaissance qui s'entend au sens d'une demande de justice. Or, il s'avère que le ressentiment peut être ou non légitime, au sens normatif qu'Axel Honneth confère à ce terme, suivant qu'il contribue ou non à l'élargissement des formes de reconnaissance productrices de liens sociaux. Pour saisir la transposition dans le champ du ressentiment du critère de légitimité qu'Axel Honneth réserve aux luttes sociales, il convient de distinguer, à même chaque figure de la reconnaissance, sa réalisation normative, comme réciprocité d'un dessaisissement, du geste éthique requis de la part de chacun, comme renoncement à soi au profit d'un autre. Lorsque ces deux conditions vont de pair, la demande de reconnaissance que porte en faux le ressentiment vise à (r)établir une réciprocité lésée en demandant à l'autre qu'il accomplisse le geste éthique réalisé par le premier. Au contraire, lorsqu'il y a disjonction entre les aspects normatif et éthique de la reconnaissance, c'est-à-dire, lorsque la demande de reconnaissance formule unilatéralement le désir que l'autre se dessaisisse de soi sans que le premier en fasse de même, la demande de reconnaissance portée par le ressentiment devient « illégitime ». Dit différemment, si on accepte l'idée qu'une demande de reconnaissance peut être principalement déliée d'un souci de réciprocité, on peut admettre également non seulement que l'expérience du mépris à l'origine du ressentiment ne se comprend pas nécessairement sur le mode d'un déni de reconnaissance réciproque, mais en outre, et de ce fait, que la demande de justice élevée par le ressentiment ne vise pas nécessairement à rétablir une réciprocité lésée.

La demande de justice que porte en faux le ressentiment s'articule à la tripartition des figures du mépris. Aussi le ressentiment peut-il être porteur de trois demandes distinctes : la reconnaissance d'une égalité et se situe alors sur le plan du droit, la reconnaissance d'une vulnérabilité ou d'une souffrance et renvoie alors à la sphère de l'amour, la reconnaissance d'un statut et s'inscrit dans ce cas dans la sphère de l'éthicité. Contrairement à la première, les figures du ressentiment liées aux sphères de l'amour et de l'éthicité peuvent ou non se déployer dans la poursuite d'une réciprocité. C'est pourquoi il convient de distinguer, pour chacune d'elles, une figure à visée sociale et une autre qui ne l'est pas. Cette distinction permet d'intégrer à la typologie du ressentiment ses formes antisociales qui s'avèrent, le cas échéant, être également anti-éthiques. Ainsi, de la première aux deux autres des figures du ressentiment, le sens du droit laisse place au sentiment d'un droit propre, faisant glisser la demande de reconnaissance d'un souci de réciprocité vers une exigence d'unilatéralité. Quant aux deuxième et troisième figures

du ressentiment, leurs formes antisociales se rejoignent lorsque la défense ou la sauvegarde par une identité de son unicité coïncide avec la revendication d'un statut de supériorité. Une quatrième figure du ressentiment sera encore envisagée : celle qui fait non plus de la demande de justice la forme du ressentiment, mais du ressentiment une forme de justice.

1.1. Demande de reconnaissance d'une égalité

Situé sur le terrain de la réciprocité voulue par le droit, le ressentiment est une « passion sociale » qui exprime « une situation d'égalité inachevée »²³⁵. Il peut être à la fois ce qui désigne, comme la colère d'Aristote, le juste équilibre rompu, à condition que celui-ci s'entende au sens d'une égalité lésée, ou ce qui fait signe vers l'établissement d'une norme d'égalité qui ne lui préexiste pas. Le ressentiment se fait révolte quand la formulation de la normativité lésée s'émancipe des logiques de domination qui l'enserrent dans une parole opprimée.

On trouve chez Alexis de Tocqueville une première occurrence du ressentiment en lien avec la passion de l'égalité sous le terme d'envie. Dans *De la démocratie en Amérique*, l'auteur fonde l'envie dans la possibilité d'une comparaison entre individus. Si l'envie n'a pas sa place dans les sociétés marquées par une forte stratification sociale, c'est que la comparabilité suppose une égalité préalable²³⁶. Celle-ci est amenée par la « révolution anthropologique »²³⁷ que constitue l'avènement de la démocratie et qui engendre la possibilité d'envier un statut d'égalité auquel on a droit. Ainsi que l'écrit Alexis de Tocqueville, parce que les institutions démocratiques « éveillent et flattent la passion de l'égalité sans pouvoir jamais la satisfaire entièrement » du fait de la défaillance des moyens qu'elles mettent à disposition, elles développent « à un très haut degré le sentiment de l'envie dans le cœur humain »²³⁸. Loin de résorber l'envie, « le désir de l'égalité devient toujours plus insatiable à mesure que l'égalité est plus grande »²³⁹.

John Rawls distingue quant à lui l'envie du ressentiment. L'envie est une « tendance à éprouver de l'hostilité à la vue du plus grand bien des autres », une hostilité qui pousse à « les priver de leurs plus grands avantages même s'il est nécessaire pour cela que nous renoncions

²³⁵ Antoine GRANDJEAN et Florent GUÉNARD, « Logiques du ressentiment », dans Antoine GRANDJEAN et Florent GUÉNARD (dir.), *Le ressentiment*, *op. cit.*, p. 13.

²³⁶ L'aristocrate tant valorisé par Nietzsche n'éprouve aucun besoin de se comparer à quiconque : « Les hommes "bien nés" s'éprouvaient tout simplement comme les "heureux" ; ils n'avaient pas besoin de se comparer avant tout avec leurs ennemis pour se construire artificiellement leur bonheur, et le cas échéant, pour se l'imposer par persuasion et mensonge » (Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, p. 37).

²³⁷ Paul ZAWADZKI, « Le ressentiment et l'égalité », dans Pierre ANSART (dir.), *Le ressentiment*, Bruxelles, Bruylant, 2002, p. 45.

²³⁸ Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, t. I, Paris, Gallimard, 1986, II, V, p. 300.

²³⁹ *Ibid.*, t. II, Paris, Gallimard, 1961, II, XIII, p. 193.

nous-mêmes à quelque chose »²⁴⁰. L'envie, cette passion régie par l'arbitraire de la subjectivité, n'est pas un sentiment moral. Les sentiments moraux se distinguent en effet des « attitudes naturelles » « par le fait que la personne qui explique son expérience invoque un concept moral et les principes qui y sont associés »²⁴¹. Le ressentiment, quant à lui, fait partie de ces sentiments. Dans la mesure où il repose sur le « sentiment d'avoir été traité injustement (*unfairly*) »²⁴², il est susceptible d'être justifié par l'invocation de principes de justice :

« Si nous éprouvons du ressentiment parce que nous avons moins que les autres, ce doit être en raison d'institutions injustes ou d'une conduite malhonnête de leur part qui leur ont permis d'obtenir de tels avantages. Ceux qui expriment du ressentiment doivent être prêts à montrer pourquoi certaines institutions sont injustes ou comment les autres leur ont fait du tort. »²⁴³

Même Adam Smith qui fait, dans la *Théorie des sentiments moraux*, du ressentiment une passion asociale, ne se résout pas à la proscrire. Tandis que l'imagination est la faculté qui nous permet de nous représenter les passions des autres, et la sympathie, cette « affinité avec toute passion, quelle qu'elle soit »²⁴⁴, il est des passions qui ne nous laissent pas « entrer en elles », qui se refusent à notre bon jugement. C'est typiquement le cas de ces « passions détestables » que sont la haine et le ressentiment. Mais le ressentiment peut s'avérer utile à la société, précisément quand « notre sympathie est divisée entre la personne qui le sent et la personne qui en est l'objet »²⁴⁵. D'une part, le ressentiment que nous pouvons éprouver à l'égard de l'offenseur est conditionné par la recherche d'une explication du drame²⁴⁶. C'est, pourrions-nous dire, parce qu'il repose sur cet élément cognitif que le ressentiment a une portée critique nécessaire à la justice. De l'autre, notre ressentiment a aussi pour condition l'attitude vindicative de la victime. « Une personne [en effet,] devient méprisable qui reste docile et supporte des insultes sans chercher à s'y opposer ou à se venger »²⁴⁷. C'est, dirons-nous encore,

²⁴⁰ John RAWLS, *Théorie de la justice*, traduit par Catherine Audard, Paris, Points, 2009, p. 575.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 521.

²⁴² *Ibid.*, p. 582.

²⁴³ *Ibid.*, p. 576. De la même manière, pour Jürgen Habermas, le ressentiment doit son caractère moral au fait que l'humiliation subie s'interprète comme un « manquement à l'attente normative, sous-jacente et fondamentale, valable, non seulement pour moi et pour autrui, mais aussi pour toute personne qui appartient à un même groupe social, et même, dès lors qu'il s'agit de normes strictement morales, pour tout acteur responsable » (Jürgen HABERMAS, *Morale et communication*, traduit par Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1996, pp. 68-69).

²⁴⁴ Adam SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, traduit par Michaël Biziou (et al.), Paris, PUF, 2011, p. 27.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 67.

²⁴⁶ « [C]es passions sont les seules dont l'expression ne nous amène pas à sympathiser avec elles avant que nous soyons informés de la cause qui les excite » (*ibid.*, p. 71).

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 68. Et de poursuivre : celui qui est « incapable de se défendre ou de se venger, manque à l'évidence de l'un des traits les plus essentiels du caractère d'un homme ». En effet, « [l]a Nature a [...] au moins pour ce qui est le plus atroce de tous les crimes, imprimé dans le cœur humain à l'aide des caractères les plus marqués et les plus indélébiles qui soient, une approbation immédiate et instinctive de la loi sacrée et nécessaire de la vengeance, précédemment à toutes les réflexions sur l'utilité du châtement » (*ibid.*, p. 117).

parce qu'il atteste de l'estime de soi de la victime que le ressentiment a une portée éthique nécessaire à la société. Ce n'est que quand la peine que nous ressentons à l'égard de la victime est mitigée par la haine éprouvée à l'égard de l'offenseur que le ressentiment devient « généreux et noble »²⁴⁸. Son utilité sociale peut encore s'assortir d'un troisième motif qui tient à son lien avec l'expiation. Le ressentiment, celui de la victime ou le nôtre, « nous [qui] avons souffert par sa faute », doit être expié : « Il n'y a pas plus grand bourreau pour le cœur humain qu'un violent ressentiment qui ne peut être assouvi »²⁴⁹. Cette expiation s'actualise dans la vengeance à travers laquelle l'agresseur sera « affligé à son tour en raison de ce mal particulier ». Dans la mesure où la vengeance fait trembler ceux qui pourraient se porter coupables du même crime, « [l]a satisfaction naturelle du ressentiment tend d'elle-même à produire toutes les fins politiques du châtement : la punition du criminel et l'exemple pour le public »²⁵⁰.

1.2. Demande de reconnaissance d'une vulnérabilité

Le mépris relatif à la figure de l'amour se situe, à accompagner Paul Ricœur, à la suite de Hegel, à mi-chemin entre la vie et l'amour :

« L'idée normative issue du modèle de reconnaissance placé sous le signe de l'amour, et qui donne sa mesure à la déception propre à ce premier type d'humiliation, paraît plus complètement identifiée par l'idée d'approbation. Les amis, les amants – pour farder l'indécision calculée de Simone Weil – s'approuvent mutuellement d'exister. [...] L'humiliation, ressentie comme le retrait ou le refus de cette approbation, atteint chacun au niveau pré-juridique de son "être-avec" autrui. L'individu se sent comme regardé de haut, voire tenu pour rien. Privé d'approbation, il est comme n'existant pas. »²⁵¹

Revendiquer l'approbation d'exister revient ultimement à restaurer une réciprocité lésée. Mais cette revendication peut aussi, le cas échéant, trouver à se formuler à travers une exigence d'unilatéralité. Une telle exigence demeure un appel à la justice, comprise en un sens compensatoire : à l'unilatéralité du mal commis par l'offenseur doit répondre l'unilatéralité de la reconnaissance de la souffrance de l'offensé pour que puisse se recréer une mutualité. C'est lorsque cette exigence demeure insatisfaite que s'ouvre la brèche du ressentiment. Le cas emblématique de la figure du ressentiment qui appartient à la sphère de l'amour est celui de la victime innocente. Sans l'unilatéralité de la reconnaissance de sa souffrance, le risque est grand de voir se cristalliser une identité victimaire. Une telle identité, structurée autour de la mémoire

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 73.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 182.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 114.

²⁵¹ Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 300.

du drame et de la dette impayable, empêche tout travail de deuil. L'identité victimaire porte en elle le danger d'un enfermement dans le « mauvais infini »²⁵² du ressentiment. Quand c'est le cas, ce peut être la victime elle-même qui, par ses exigences, concourt à empêcher que soit attestée la reconnaissance qu'elle entendait obtenir²⁵³. Un autre cas de figure est celui où le ressentiment trouve à s'extérioriser dans une vengeance en acte. Comme l'observe Olivier Abel,

« Le tragique redouble la pitié que l'on a pour les victimes avec l'horreur de voir la victime s'aveugler elle-même, répéter à son tour le tort qu'elle a subi. C'est même une des habitudes terribles de l'histoire, que les peuples qui ont le plus souffert deviennent souvent les plus impitoyables. Autrement dit, le tragique désigne ici l'impossible partage en l'humain de l'agent et du patient, du coupable et de la victime, le redoublement de la victimisation par la criminalisation, de l'irréversibilité subie par l'irréversibilité agie. »²⁵⁴

Ici, le décrochage à même la figure de l'amour entre sa réalisation normative et sa condition éthique permet de penser la demande d'être approuvé par autrui sous l'aspect d'une demande de valoir pour lui absolument, en réponse à souffrance subie. C'est, remis dans le contexte de la deuxième *Philosophie de l'esprit*, ce qui se produit à la veille de la lutte à mort pour la reconnaissance, lorsque l'excluant veut valoir pour l'exclu comme absolu en posant sans médiation son être-pour-soi dans celui de l'autre, forçant le cadre de l'amour à exploser. Le cas de la victime innocente doit cependant être précautionneusement distingué de la rhétorique victimaire à l'œuvre dans la lutte identitaire. Dans le cas d'une victime autodésignée d'une menace fantasmée, la prudence impose non pas de reconnaître une telle souffrance, mais d'en saisir le motif en vue de désamorcer un éventuel déclenchement de la violence.

²⁵² Paul Ricœur s'en réfère à ce mauvais infini au sujet de la demande de reconnaissance : « la demande de reconnaissance affective, juridique et sociale, par son style militant et conflictuel, ne se résout-elle pas en une demande indéfinie, figure de "mauvais infini" ? La question ne concerne pas seulement les sentiments négatifs de manque de reconnaissance, mais bien les capacités conquises, ainsi livrées à une quête insatiable. La tentation est ici d'une nouvelle forme de "conscience malheureuse", sous les espèces soit d'un sentiment inguérissable de victimisation, soit d'une infatigable postulation d'idéaux hors d'atteinte » (Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., pp. 337-338).

²⁵³ C'est le cas, oserions-nous avancer, d'une frange radicale de la diaspora arménienne qui exige de la Turquie qu'elle reconnaisse que la « Grande catastrophe » de 1915 constitue un génocide au sens de la Convention de 1948, comme condition *sine qua non* à toute discussion. Non seulement le poids de cette requête enferme l'identité arménienne dans cette seule réclamation, mais en outre, dénonce Cengiz Aktar, « [s]e complaire dans cette demande que l'on sait parfaitement irréaliste et donc irréalisable n'est-ce pas vouloir perpétuer le mythe du "Turc barbare" qui, de turcophobie en islamophobie, sert d'arsenal aux détracteurs de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne ? » (Cengiz AKTAR, *L'appel au pardon*, Paris, CNRS, 2010, p. 67). Certes, il est difficile d'envisager qu'une telle identité puisse se reformuler en des termes propres sans la reconnaissance comme condition du dépassement de cet état d'asservissement qu'est le victimaire. Mais inversement, la diaspora arménienne risque l'effritement de son identité si un jour l'État turc était amené à reconnaître le génocide des Arméniens.

²⁵⁴ Olivier ABEL, « Ce que le pardon vient faire dans l'histoire », *loc. cit.*, pp. 67-68. Mentionnons à ce sujet ces deux organisations terroristes, composées des membres de la troisième génération des survivants du génocide des Arméniens, résolues à faire entendre depuis l'étranger la voix des oubliés de l'histoire : le Commando des justiciers du génocide arménien et l'Armée secrète arménienne de libération de l'Arménie, l'ASALA. Dans les années 70, le terrorisme arménien revendiquera 128 attaques dans 16 pays différents. Gérard Chaliand le qualifiera de « publicitaire » (Gérard CHALIAND, « Le terrorisme publicitaire », *Le Nouvel Observateur*, 30 juillet 1973).

1.3. Demande de reconnaissance d'un statut

La troisième figure du ressentiment, propre à la sphère de l'éthicité, s'articule négativement à la première. Tandis que dans le domaine du droit, le ressentiment s'attache à revendiquer une égalité lésée, dans le domaine de l'éthicité, le ressentiment est porté par la volonté d'instaurer ou de restaurer un traitement différencié de cette égalité. Dans sa version antisociale, le ressentiment lié à la sphère de l'éthicité entend préserver une inégalité, un rapport de domination, que la supériorité d'un groupe sur un autre soit perçue comme étant naturelle ou nécessaire au maintien d'un statut²⁵⁵. Cette posture s'exprime clairement dans la dynamique des rapports entre groupes établis et marginaux décrite par Norbert Elias. Le statut social supérieur des groupes établis est envisagé comme étant constitutif du « sentiment » que ses membres ont de leur « propre valeur »²⁵⁶. Tant que le groupe marginal se contente de son rang inférieur et se comporte conformément à ce statut, il est toléré. Mais dès qu'il est « sur le point d'exiger l'égalité non seulement légale, mais aussi sociale », dès qu'il menace d'entrer en concurrence avec le groupe établi, voire d'obtenir un statut plus élevé que le sien, c'est là que naît le ressentiment, comme réponse à une « humiliation insupportable »²⁵⁷. Le ressentiment surgit lorsque les membres du groupe établi ont « l'impression que leur statut est menacé », lorsque « la conscience de leur propre valeur est blessée » et qu'ils ne se sentent plus « en sécurité »²⁵⁸. Un tel ressentiment peut donner lieu à « l'assimilation ou à la formation d'un État distinct », ou encore à « l'expulsion et l'élimination des marginaux »²⁵⁹.

L'auteur précise que certains peuples sont plus enclins que d'autres au ressentiment :

« En général, les groupes établis qui ont vécu sans heurts pendant plusieurs siècles l'évolution sociale de leur État et qui possèdent une conscience très forte du nous et de leur propre valeur, sont plus aptes et plus disposés à accepter l'assimilation de groupes marginaux que des peuples au développement souvent interrompu, qui vivent dans l'ombre d'un passé plus prestigieux avec un sentiment de leur propre valeur

²⁵⁵ On peut illustrer ce thème par ce que dit Hegel dans l'*Esthétique* au sujet du « bon droit (*gutes Recht*) » : « ce prétendu droit n'est que le droit sans droit d'une époque de barbarie, et ceux-là sont à nos yeux pour le moins des barbares, qui décrètent et font exécuter ce qui est injuste en soi et pour soi. La légalité sur laquelle le sujet s'appuie ici peut certes être respectée et justifiée pour son temps [...], mais à nos yeux une telle légalité est positive de part en part, et sans validité ni puissance. Si, en plus, l'individu privilégié n'utilise son droit que pour servir ses intérêts personnels, guidé par une passion particulière et des intentions égoïstes, à la barbarie s'ajoute la perversité de caractère » (*Esthétique*, t. 1, p. 293 / *Werke*, Band 13, pp. 276-277).

²⁵⁶ Norbert ELIAS, « Notes sur les juifs en tant que participants à une relation établis-marginaux », *loc. cit.*, p. 152.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 153.

²⁵⁸ *Ibid.*, pp. 151-152.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 158.

très fragile et profondément blessé, qui aspirent à une valeur inaccessible et qui doivent se mettre en quête d'un sens nouveau pour eux-mêmes dans un présent plus modeste. »²⁶⁰

C'est le rapport entre Juifs et Allemands qui est ici décrit. L'auteur désigne deux causes à sa dégradation. D'abord, le fait que la société allemande est elle-même passée, dès les années 1870, d'un statut relativement bas à une position de pouvoir relativement élevée par rapport aux autres nations européennes. Parce que « la conscience qu'elle avait de son statut et de son identité était particulièrement incertaine et fragile »²⁶¹, la minorité juive devait singulièrement l'irriter. « Pour formuler les choses avec plus de précision, on pourrait dire : moins on était sûr de son statut, plus on était antisémite »²⁶². Ensuite, le fait que les Juifs ne se comportaient pas, dans les milieux auxquels ils avaient accès, « conformément au statut inférieur qui leur était dévolu, comme un groupe marginal méprisable »²⁶³. Leur plus grande faute fut de prendre au sérieux l'égalité juridique à laquelle ils avaient droit en tant que citoyens allemands.

Pour Norbert Elias, l'image et l'idéal du nous d'un groupe se composent d'éléments relevant à la fois de la réalité et du fantasme²⁶⁴. Lorsque la réalité déçoit le fantasme, quand la supériorité du groupe décline, la composante fantasmatisque s'accroît et l'idéal du nous grandiose trouve à se maintenir sous l'aspect d'un « bouclier fantasmatisque » pour « aider [le groupe] à survivre ». Autrement dit, « [u]n idéal du nous excessivement développé est un symptôme de maladie collective »²⁶⁵ qui découle d'un déni de réalité. Dans ces cas surtout, l'existence d'éléments étrangers au groupe « est perçue comme une attaque contre son image et son idéal du nous », de sorte que « le groupe en place se croit obligé de repousser ce qui lui paraît menacer son pouvoir [...] et sa supériorité »²⁶⁶. L'insatiable « poursuite d'une image fantasmatisque de

²⁶⁰ *Ibidem*. L'auteur mentionne encore ceci : « la valorisation souvent fanatique de l'islam dans certains groupes musulmans à laquelle on assiste de nos jours doit être interprétée, dans le cadre d'un déplacement du pouvoir, comme une réaction à une longue période d'humiliation et à un profond sentiment d'infériorité » (*ibid.*, p. 155).

²⁶¹ *Ibid.*, p. 153.

²⁶² *Ibid.*, p. 154.

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ Notons que, pour l'auteur, identité individuelle et collective sont conçues dans une intime interaction : « dans l'image et l'idéal du moi, les fantasmes représentent des expériences purement personnelles d'un processus collectif, alors que dans l'image et l'idéal du nous, ce sont des versions personnelles de fantasmes collectifs » (Norbert ELIAS, *Logiques de l'exclusion*, traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Fayard, 1997, p. 61). Ainsi, « l'image et l'idéal du nous d'une personne font autant partie de son image et de son idéal du moi que l'image et l'idéal de soi de la personne unique qui dit "je" » (*ibid.*, p. 60). Au contraire, « [s]elon Freud, les fonctions de self-control – moi, surmoi ou idéal du moi – opèrent dans une absolue autonomie », de sorte que « les niveaux de la structure de la personnalité qui demeurent très directement et étroitement liés aux processus collectifs auxquels une personne participe, en particulier l'image et l'idéal du nous, sortent de son horizon. [...] [II] concevait encore largement les hommes comme des individus isolés » (*ibidem*).

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 62.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 64.

sa grandeur » peut aboutir à « une autodestruction autant qu'à la destruction d'autres groupes interdépendants »²⁶⁷. Une telle destruction est affaire de survie :

« L'exclusion est une arme des groupes installés pour perpétuer leur identité, affirmer leur supériorité. Le cœur de la lutte est la survie. S'il est question aussi d'assouvir sa faim, les motifs économiques du conflit ne sont pas premiers. L'enjeu est de ne pas se laisser anihiler. »²⁶⁸

C'est sous cet aspect que le ressentiment propre à la sphère de l'éthicité rejoint le motif de la lutte identitaire. Le sentiment de soi d'une communauté, comme jouissance de sa propre totalité en tant qu'identité immédiate et spécifique, est aussi la conscience de former un ensemble particulier, distinct de tout autre, dont la détermination particulière peut coïncider avec un statut de supériorité. Si le sentiment de soi peut être rapproché de l'image du nous d'un groupe, la préservation de l'intégrité de ce sentiment de soi, dans toute l'étendue de ses déterminations, correspond à son idéal du nous. Lorsque cet idéal coïncide avec le maintien ou la revendication d'un statut de supériorité, la lutte identitaire de domination a pour finalité de restaurer cette double dimension du narcissisme collectif, comme identité particulière attachée à la supériorité d'un statut. Quant à la lutte identitaire de destruction, elle se déploie dans la visée d'assurer la survie de cette communauté en tant que communauté rivée à la substance de son identité, adossée à un statut particulier.

1.4. Le ressentiment comme justice

Dans sa dernière figure, le ressentiment n'est plus un appel à la justice, mais est lui-même conçu comme justice. Il l'est, en deux sens très différents, chez Nietzsche, comme inversion du sens des valeurs et, chez Jean Améry, comme inversion morale du temps.

1.4.1. Inversion des valeurs

Chez Nietzsche, le ressentiment (*das Ressentiment*) forme le cœur de la morale des faibles, une morale érigée en dogme par les prêtres, ces ennemis « les plus méchants ». Le ressentiment naît de l'impuissance à s'élever à la force créatrice qui caractérise la morale des forts, et de l'impossibilité de réagir par l'action à cette impuissance. L'impuissance « fait naître en eux une haine féroce, monstrueuse, la haine la plus intellectuelle et la plus venimeuse qui soit »²⁶⁹. Cette « haine rentrée (*zurückgetretener Hass*) », impossible à décharger, cette haine des puissants qui

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 62.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 48.

²⁶⁹ Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, p. 32.

est d'abord une « haine de l'impuissance », s'indemnise par une « vengeance imaginaire »²⁷⁰. Cette vengeance entre en acte dans l'entreprise qui consiste à « retourner l'équation des valeurs aristocratiques » pour affirmer, contre elles, que « les misérables seuls sont les bons »²⁷¹. En opérant ce « total renversement des valeurs »²⁷², le ressentiment obtient une « compensation symbolique »²⁷³ pour l'humiliation endurée. C'est en cela qu'il est « *l'acte de vengeance intellectuel par excellence* »²⁷⁴, la révolte des faibles. Dans la morale des faibles, l'intérêt vers le dehors est remplacé par un souci d'intériorité, et la poursuite de la gloire, par l'ascétisme et le dépouillement. La validité de cet ordre a sa garantie dans la possibilité « d'étourdir la douleur par la passion »²⁷⁵. Ainsi l'infériorité est-elle déguisée en humilité, la faiblesse en amour de la justice, et la haine de l'autre en haine de soi. L'homme du ressentiment est celui qui, à l'oubli, cette « faculté d'inhibition active » qui fait « table rase dans notre conscience pour laisser la place à du nouveau », préfère la mémoire, cette « *volonté* active de ne pas se délivrer »²⁷⁶ et qui ne trouve d'échappatoire que dans le pardon qui dit : c'est ma faute²⁷⁷.

Prolongeant tout en le renversant l'argument de Nietzsche, Philippe Burrin fera de Hitler un homme du ressentiment : « S'il y eut jamais un parcours du ressentiment, dans ce sens d'une

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 35.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 31.

²⁷² *Ibid.*, p. 30.

²⁷³ Antoine GRANDJEAN, « Nietzsche et le “génie” du ressentiment », dans Antoine GRANDJEAN et Florent GUÉNARD (dir.), *Le ressentiment*, op. cit., p. 23.

²⁷⁴ Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 30.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 152.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 59 et 60.

²⁷⁷ Intéressante à cet égard est la tentative de Max Scheler de réconcilier la théorie Nietzscheenne du ressentiment avec la morale chrétienne. Le ressentiment est défini par l'auteur comme un « auto-empoisonnement psychologique » qui « tend à provoquer une déformation plus ou moins permanente du sens des valeurs, comme aussi de la faculté de jugement » (Max SCHELER, *L'homme du ressentiment*, op. cit., p. 14). L'auteur voit naître le ressentiment d'une « certaine disposition à se comparer à autrui, sur le plan de la valeur » (*ibid.*, p. 26). Il soutient, comme Alexis de Tocqueville, que le ressentiment est le fait des sociétés égalitaires dans lesquelles « chacun à le “droit” de se juger autant qu'un autre, mais en est en fait incapable » (*ibid.*, p. 22). Plus l'inégalité est ressentie comme une fatalité, plus la rancune tend au ressentiment. Toutefois, le ressentiment n'opère pas de « perversion » du sens des valeurs comme le croit Nietzsche, mais plutôt une « déformation ». Celui qui échoue à réaliser une valeur est traversé par un sentiment d'impuissance qui se traduit par un « “affaiblissement” vital ». Pour résoudre cette contradiction intérieure, « la conscience [...] dépréci[e] le bien vers lequel on tend, en lui déniait toute valeur, et même, dans certaines conditions, en accordant une valeur positive à un bien qui en est le contraire » (*ibid.*, p. 55). Mais par là, celui qui « “ravale” les valeurs des autres qui lui pèsent » ne prétend pas pour autant que ces valeurs ne sont affectées d'aucun coefficient positif. Au contraire, « pour lui, les valeurs existent réellement et positivement, voilées toutefois par d'autres valeurs, illusoire, sous lesquelles elles ne font guère que disparaître » (*ibid.*, p. 35). Le système de valeurs de la morale chrétienne doit donc être maintenu comme préexistant aux faux jugements de valeur édictés par le ressentiment : « Si les valeurs chrétiennes sont singulièrement exposées à ce renversement qui est le fait du ressentiment, et si, historiquement, les gauchissements ont été fréquents, toutefois, nous pensons que *la morale chrétienne, dans son essence, n'est pas une efflorescence du ressentiment*. Nous pensons par ailleurs que *la morale bourgeoise*, qui depuis le XIII^e siècle n'a cessé de désintégrer la morale chrétienne, et dont la Révolution française a été l'apogée, a sa source dans le ressentiment. Tout près de nous, dans le socialisme contemporain, le ressentiment est devenu un facteur de première importance qui petit à petit a évincé la morale éternelle » (*ibid.*, p. 66).

transmutation des valeurs, ce fut bien celui d'Hitler, un raté qui trouva dans une idéologie exaltant la puissance créatrice de la race aryenne une nouvelle base d'estime de soi »²⁷⁸. Jean-Paul Sartre également parlera de l'antisémitisme comme d'une inversion de valeurs²⁷⁹.

1.4.2. Inversion morale du temps

Contre la condamnation de Nietzsche, Jean Améry soutient que le ressentiment est « une forme de l'humain d'un rang moralement et historiquement supérieur à celui de la saine rectitude »²⁸⁰. Parce qu'aucune révolution allemande n'a fait surgir le « désir énergique » de voir revenir les rescapés des camps de la mort et de leur exil, le seul salut de la victime repose dans son ressentiment. Certes, le ressentiment est logiquement contradictoire : d'une part, il « cloue chacun [...] à la croix de son passé anéanti », de l'autre, il « exige absurdement que l'irréversible soit inversé », et dans tous les cas, il « bloque l'accès à la dimension humaine par excellence : l'avenir »²⁸¹. Mais pour l'auteur, l'assomption de sa souffrance lui ferait « longer la même route » que le bourreau qui « [tourne] vers l'avenir un regard non terni et limpide ». Au contraire, dit-il, « j'exige [...] qu'ils se nient eux-mêmes et qu'ils me rejoignent dans cette négation »²⁸². Le ressentiment de la victime est justifié moralement par le fait qu'elle est la seule à détenir « la *vérité morale* du conflit ». Contre la tendance de la société à effacer l'inquiétude du crime, le ressentiment doit perdurer « pour que le crime devienne une réalité morale aux yeux du criminel lui-même, pour que le malfaiteur soit impliqué dans la vérité de son forfait »²⁸³. Le pardon et l'oubli sont les attitudes de ceux qui, « par paresse », se rallient à « l'œuvre cicatrisante naturelle et immorale du temps ». Au contraire,

« La puissance morale de résistance renferme la protestation, la révolte contre le réel qui n'est raisonnable qu'aussi longtemps qu'il est moral. L'homme moral exige que le temps soit aboli – en particulier et dans le cas qui nous intéresse ici : en clouant le malfaiteur à son méfait. Ce faisant, le processus d'inversion morale du temps une fois accompli, il se peut alors qu'il devienne le prochain de la victime. »²⁸⁴

Le ressentiment est donc investi de la « fonction historique »²⁸⁵ de se substituer à la révolution allemande qui n'a pas eu lieu. Il fera preuve de son efficacité le jour où ses « coups d'éperon » susciteront « l'automéfiance » à tel point que le peuple allemand intégrera à son

²⁷⁸ Philippe BURRIN, *Ressentiment et apocalypse*, op. cit., p. 80.

²⁷⁹ Jean-PAUL SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1985, p. 59.

²⁸⁰ Jean AMÉRY, *Par-delà le crime et le châtement*, op. cit., p. 149.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² *Ibid.*, p. 150.

²⁸³ *Ibid.*, p. 152.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 156.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 165.

histoire le fait qu'« Auschwitz est le passé, le présent et l'avenir de l'Allemagne ». Ce geste exigera d'eux qu'ils confessent au monde que « ce ne sont pas des Allemands qui ont aboli le règne de l'infamie »²⁸⁶. C'est alors, et alors seulement, que « les supplicieux et les suppliciés, se rejoindraient au point de rencontre du souhait d'inversion du temps, et dès lors du désir de moralisation de l'histoire »²⁸⁷. Par ce « rachat de l'ignominieuse souillure » s'opèrera la « négation de la négation », cet acte « hautement positif, [...] salvateur » qui seul peut « apaiser le ressentiment subjectif et le rendre objectivement superflu »²⁸⁸.

1.5. Surmonter le ressentiment

Le ressentiment qui devient obsessionnel achève d'asservir celui qui s'y enferme. C'est le cas des « ruminants de la mémoire » de Gilles Deleuze qui finissent par « se reprocher à eux-mêmes tout ce que, en fait, ils reprochent à l'être dont ils feignent de chérir le souvenir »²⁸⁹. C'est aussi le cas de l'homme du ressentiment de Max Scheler, victime de ses propres émotions qui se retournent contre lui sous la forme de « la haine de soi, le dégoût de soi, le désir de se venger de soi-même »²⁹⁰. C'est encore la figure des damnés de Jean-Paul Sartre quand, « dans le temps de leur impuissance », leur « furie contenue, faute d'éclater, tourne en rond et ravage les opprimés eux-mêmes »²⁹¹. Ou celle des damnés de Leibniz qui, par haine contre Dieu, se condamnent eux-mêmes à « une colère sans objet, une douleur sans échappatoire, une plainte enfin qu'ils ne peuvent ni se rendre acceptable à eux-mêmes ni abandonner »²⁹². Leibniz voit dans cette douleur une sorte de complaisance qui la rend « si l'on osait dire, agréable » : « la douleur se change en quelque sorte en plaisir, et les damnés se réjouissent de trouver par quoi être torturés »²⁹³. À vrai dire, conclut-il, « personne, à moins qu'il ne le veuille, je ne dirai pas seulement, n'est damné, mais personne ne reste damné s'il ne se damne lui-même, les damnés ne sont jamais absolument damnés, ils demeurent toujours damnables »²⁹⁴.

Dans le cas de la victime innocente, Antoine Garapon soutient que sortir de la prison du ressentiment relève d'une quasi-obligation morale :

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 167.

²⁸⁷ *Ibid.*, pp. 167-168.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 169.

²⁸⁹ Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2014, p. 183.

²⁹⁰ Max SCHELER, *L'homme du ressentiment*, *op. cit.*, pp. 53-54.

²⁹¹ Jean-Paul SARTRE, « Préface », dans Franz FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1991, p. 48.

²⁹² Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Confessio philosophi*, traduit par Yvon Belaval, Paris, Vrin, 1971, p. 81.

²⁹³ *Ibid.*, p. 93.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 95.

« Il y a un mal supérieur à celui de l'humiliation : celui d'y acquiescer tacitement en ne relevant pas l'outrage. [...] De la même manière que l'auteur de l'infraction dispose d'un droit à être puni, la victime, a-t-il été dit, se voit liée par une obligation de répondre. [...] Mais ne rien faire, ni plainte, ni colère, ni pardon, est signe de lâcheté à l'égard de soi. »²⁹⁵

Comme l'écrivait déjà Aristote, la vengeance est peut-être l'exutoire par excellence du ressentiment : « Les caractères amers [...] sont difficiles à apaiser et restent longtemps sur leur colère, car ils contiennent leur emportement, mais le calme renaît une fois qu'ils ont rendu coup pour coup : la vengeance fait cesser leur colère, en faisant succéder en eux le plaisir à la peine »²⁹⁶. Si le passage du ressentiment à la vengeance a pour condition minimale que la flamme de la puissance d'agir ne soit pas éteinte, celui du ressentiment au pardon exigerait encore bien plus de cette puissance. Spinoza suggère de remettre l'énigme de cet intervalle au pouvoir de l'imagination. Dans l'*Éthique*, il écrit que « [c]elui qui imagine qu'un autre le hait, et croit n'avoir été en rien la cause de cette haine, le haïra en retour »²⁹⁷. Cette haine s'assimile à la colère quand elle vise à « causer du mal à l'objet de notre haine », ou à la vengeance quand il s'agit de « rendre le mal qu'on nous a causé »²⁹⁸. Mais, dit-il, « [l]a Haine est accrue par une Haine réciproque, et elle peut, au contraire, être effacée par l'Amour »²⁹⁹. Si celui qui est affecté de haine, au lieu d'imaginer que l'objet de sa haine est affecté de haine contre lui,

« [S]il imagine au contraire que l'autre est affecté d'Amour pour lui, il se considérera lui-même avec Joie en tant qu'il effectue cette imagination, et dans cette mesure il s'efforcera de lui plaire, c'est-à-dire qu'il s'efforce dans cette mesure de ne pas le haïr et de ne l'affecter d'aucune Tristesse. Cet effort sera d'ailleurs proportionnel à la force de l'affect dont il est né. Si donc il est plus grand que celui qui naît de la Haine, et par lequel on s'efforce d'affecter de Tristesse l'objet de sa Haine, le nouvel effort prévaudra, et la Haine sera effacée de l'âme. »³⁰⁰

Imaginer que l'autre est affecté d'amour peut certes être trompeur. Par ailleurs, il est vrai que « les hommes sont beaucoup plus disposés à se venger qu'à rendre les bienfaits »³⁰¹. Mais peut-être le pardon ne peut-il naître du ressentiment que par l'imagination qui s'aventure à postuler que l'autre, en dépit de ses résistances, souffre de ce qu'il a fait souffrir, qu'il est encore affecté, d'une quelconque manière, par la normativité minimale attachée à l'unité de la vie.

²⁹⁵ Antoine GARAPON, *Et ce sera justice*, op. cit., p. 286.

²⁹⁶ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., IV, 11, 1126 a, 19-25.

²⁹⁷ Baruch SPINOZA, *Éthique*, traduit par Robert Misrahi, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005, III, § 40, p. 236.

²⁹⁸ *Ibid.*, § 40, p. 238.

²⁹⁹ *Ibid.*, § 43, p. 239.

³⁰⁰ *Ibid.*, § 43, p. 240.

³⁰¹ *Ibid.*, § 41, p. 238.

2. Le grand homme

2.1 Le héros et le médiateur

La conscience de l'unité de la vie ou de l'essence, ce tiers qui est aussi le tout, est la condition à laquelle la conscience peut accéder à l'autoréflexion pour dépasser l'unilatéralité du mal. Dans le cas d'une conscience obstinée qui refuse de voir la continuité de l'essence qui la lie à la victime, ce tiers, qui n'est autre que l'esprit, peut trouver une incarnation dans la figure du médiateur à l'issue d'un conflit. Dans le langage hégélien, le médiateur correspondrait à une inflexion non-violente de la figure du grand homme ou du héros³⁰².

Pour Olivier Tinland, « les héros sont ces grandes individualités historiques fondatrices de l'ordre social qui, confrontées à une situation anté-juridique, recourent à la violence pour contraindre la volonté naturelle des hommes à se soumettre à l'universalité de la vie éthique dont ils expriment confusément l'exigence sous une forme encore instinctive, passionnelle »³⁰³. Le héros a ceci en commun avec le criminel qu'il déploie, contre une violence première, une violence seconde qui a pour fonction « d'explicitier le potentiel d'idéalité présent dans la réalité »³⁰⁴. L'un et l'autre se situent, pour Ludwig Siep, du même côté de la conscience de soi : non pas celui de « la conscience de soi incarnée dans les lois universelles », mais celui du « Soi individualisé [...] de la conscience morale »³⁰⁵. Ces deux côtés forment un seul et même esprit auquel le héros et le criminel n'appartiennent pourtant pas de la même façon :

« [L]es criminels méconnaissent leur appartenance à cet esprit, et c'est dans le châtement qu'ils doivent d'abord en faire l'expérience. Les délinquants par conviction qui sont philosophiquement éclairés savent en revanche qu'ils ont des obligations tant vis-à-vis de l'action fondée sur la conviction que vis-à-vis de l'accord avec les mœurs publiquement en vigueur. Dans les situations tragiques, où les mœurs sont corrompues, ce sont eux qui – tels Jésus et Socrate – doivent chercher à maintenir en eux-mêmes l'esprit du tout. »³⁰⁶

Tandis que le criminel est aveugle à la ruse de la raison, le héros est la voix consciente de la nécessité du concept. Le héros a le droit de son côté. Il ne s'agit pas là d'un « droit reconnu », mais du « droit supérieur de l'idée à l'encontre de la naturalité »³⁰⁷. La contrainte exercée par

³⁰² Nous avons précédemment abordé ce thème dans les chapitres 2.3.1.2. « Le grand homme et le monarque » et 2.3.2.2. « La nécessité de la guerre ».

³⁰³ Olivier TINLAND, « Hegel G. W. F, 1770-1831 », *loc. cit.*, p. 615.

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ Ludwig SIEP, *La philosophie pratique de Hegel, op. cit.*, p. 172.

³⁰⁶ *Ibid.*, pp. 172-173.

³⁰⁷ *Principes de la philosophie du droit*, § 93, add.

les héros est donc « juridique », mais elle aussi « pédagogique » en ce sens qu'elle est dirigée contre « la sauvagerie et [...] la grossièreté »³⁰⁸. C'est pour cette raison que « l'exercice de la vengeance par les héros » se distingue de la « vengeance privée »³⁰⁹ des criminels. L'action du héros se situe au commencement des États, situation qu'il partage avec la lutte à mort pour la reconnaissance. Or, « le combat de la reconnaissance et la soumission à un maître » ne sont que « le commencement extérieur, ou le *commencement dans le phénomène* des États, et non leur *principe substantiel* »³¹⁰. Ce principe substantiel, c'est l'essence que les consciences ont en partage et dont l'expérience est amenée tant par la lutte à mort que par l'action du héros. Étant investi de la légitimité historique d'être le représentant de l'esprit, le héros pourrait donc bien être celui qui fait voir à la conscience obstinée l'unité de l'essence qui le relie toujours déjà à la victime. Pour rapprocher la figure du héros de celle du médiateur cependant, il faut commencer par la défaire aussi bien de celle du tyran et de la négativité violente qu'il déploie, que de celle du despote qui prolonge injustement cette violence dans le refus de renoncer à l'ordre qu'il a lui-même instauré. Le héros médiateur serait celui qui déplace la condition violente de l'instauration de l'universel sur le terrain de son fondement : la reconnaissance.

Le médiateur n'est pas la figure d'Athéna, partielle dans le litige. À la manière du Christ qui est le *μεσίτης* entre les natures humaine et divine³¹¹, il est « celui qui est au milieu ». En cas de conflit, le médiateur ne peut jamais être imposé aux parties : il doit être choisi par elles. Pour recevoir leur confiance, le médiateur doit incarner un trait commun aux parties, un trait qui compte séparément pour chacune d'elles de façon essentielle. L'identification de chacune à ce trait permet la reconnaissance entre elles d'une commune identité. C'est ainsi que le « mi-lieu » habité par le médiateur devient pour les protagonistes « leur espace de relation »³¹². Tandis que l'arbitre, le *διατητής*, est la figure institutionnelle de la neutralité qui, *super partes*, se situe à une égale distance des parties, le médiateur se situe à une égale proximité de chacune. À partir de la promotion du trait essentiel qu'elles ont en commun, le médiateur a pour tâche d'élever les parties depuis l'élément particulier du conflit à cet universel qui les relie³¹³. C'est seulement sur fond de la conscience de cette commune identité que les protagonistes pourront entrer en

³⁰⁸ *Ibid.*, § 93.

³⁰⁹ *Ibid.*, § 102.

³¹⁰ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 433.

³¹¹ 1 Tim 2,5.

³¹² Francesca PROMETEA BARONE, « Pour une histoire des formes de gestion des conflits dans le christianisme grec du IV^e siècle : la médiation chez Jean Chrysostome », dans Anne GANGLOFF (éd.), *Médiateurs culturels et politiques dans l'Empire romain*, Paris, De Boccard, 2011, p. 118.

³¹³ Thémistios se réfère à ce rôle du médiateur comme étant celui de la *παιδεία*. Voir Bernadette PEUCH, « La puissance médiatrice de la Paideia dans les discours de Thémistios », dans *ibid.*, p. 104. On est très proche du thème de la culture dans la pensée de Hegel, nous y reviendrons.

discussion. Une fois ce pas franchi, le médiateur aura pour rôle de faciliter entre eux la communication. Tandis que l'arbitre décide de l'issue du conflit, le médiateur doit amener les parties à parvenir elles-mêmes à un accord. De même, tandis que l'arbitre a pour mission de « siffler » les transitions entre les étapes du processus, le médiateur laisse soin aux parties d'administrer la temporalité de celui-ci. C'est seulement alors que l'on peut véritablement parler du médiateur comme d'un διαλλακτής, l'acteur de la réconciliation.

2.2 *Le tiers analysant et décloisonnant*

Du côté de la conscience obstinée, le travail de l'instance médiatrice pourrait contribuer à rendre visible la causalité du destin hostile qui affecte la mise en intrigue de l'identité narrative ; une causalité qui s'enracine dans la contrainte subie et qui empêche, au sortir du drame, de concevoir l'identification à soi autrement que de façon auto-apologétique. Chez Paul Ricœur, la mise en récit de soi s'effectue selon une « dialectique de l'ipséité et de la mêmeté »³¹⁴ portée par cet « art de la composition » qu'est la configuration. L'acte configurant articule la discordance à la concordance autour d'une « nécessité en quelque sorte rétrograde [qui] procède de la totalité temporelle menée à son terme »³¹⁵. La « téléologie rétrospective »³¹⁶ que dessine la configuration transmue l'« effet de contingence » en « effet de nécessité » dans l'histoire d'une vie, le hasard en destin. Or, comme le fait remarquer Jean Starobinski, le destin dont on configure la nécessité en se racontant marque en fait déjà de son sceau la façon même de se raconter : « On croit relater des événements révolus, et l'on n'en a pas fini avec eux. Ils nous mènent encore. Le destin qu'on raconte est encore à l'œuvre dans le voyage où l'on s'abandonne au plaisir de raconter »³¹⁷. Lorsque l'identité narrative se met en récit avec pour trame la nécessité d'un destin, elle a déjà basculé du côté de l'interprétation. Mais l'interprétation peut elle-même s'imposer à travers le prisme de cette « déraison identitaire » qu'est le « repli de l'identité ipse sur l'identité idem »³¹⁸. Est ici en cause la causalité du destin hostile qui, née de la contrainte et traversant le crime, reconduit la nécessité de la violence du point de vue du criminel sur le spectre de la relation brisée à l'issue du crime. L'apposition consciente ou inconsciente d'une conclusion préétablie qui fixe la nécessité narrative vient alors, en même temps qu'elle abolit la réflexivité, justifier la posture victimaire. Un usage

³¹⁴ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 167.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 170.

³¹⁶ Georg SIMMEL, « The Problem of Fate », traduit par Ulrich Teucher et Thomas M. Kemple, *Theory, Culture & Society*, vol. 24, n° 7/8, 2007, p. 80.

³¹⁷ Jean STAROBINSKI, « Chaque balle a son billet », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 30, 1984, p. 34.

³¹⁸ Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 98.

critique de la mise en récit doit donc être opposé à cette dérive, un usage qui précisément consiste dans l'effort de raconter l'histoire du point de vue de l'autre. Paul Ricœur voit bien l'importance décisive d'un tel remaniement du passé lorsqu'il s'agit d'événements fondateurs de la mémoire collective : « C'est à ce niveau que la compulsion de répétition offre la résistance la plus grande »³¹⁹. La compulsion de répétition illustre au mieux les effets hostiles de la causalité de destin qui régit la vie psychique. Un détour par le thème du destin chez Freud nous permettra de préciser la fonction critique qu'a le médiateur relativement à cette causalité lorsqu'elle se montre sous le visage de l'hostilité.

2.2.1. Le destin chez Freud

« J'ai deux dieux », écrit Freud, Logos et Anankè, « l'inflexible raison et le destin nécessaire »³²⁰. Le destin chez Freud a des visages analogues au destin chez Hegel. Il est à la fois la contrainte qui impose la nécessité d'une trajectoire, la nécessaire réconciliation du conflit tragique et la figure de l'opposé hostile. Comme malédiction, le destin est associé, outre à la « loi naturelle inexorable »³²¹ de la mort, aussi bien à la pulsion sur le plan de l'ontogenèse³²² qu'au renoncement sur celui de la phylogenèse³²³. D'une part, l'homme freudien a pour destin d'être mû par ses pulsions qui ont elles-mêmes plusieurs sortes d'avenirs ou de destins³²⁴. La notion de « destin des pulsions (*Tribschicksal*) » est une notion analytique qui renvoie à leur mode de fonctionnement. Mais la dynamique pulsionnelle est aussi propre à formuler la trame d'un destin unique à chaque individu. Quand Freud écrit que « la pulsion nous apparaît comme un concept-frontière entre le psychique et le somatique : comme le représentant psychique des excitations provenant de l'intérieur du corps et arrivant dans le psychique, comme une mesure de l'exigence de travail à laquelle est soumis le psychique en raison de son lien avec le corporel »³²⁵, on voit bien comment la façon à chaque fois spécifique dont l'appareil psychique

³¹⁹ Paul RICŒUR, « Le pardon peut-il guérir ? », *loc. cit.*, p. 79.

³²⁰ Charles BAUDOUIN, *Y a-t-il une science de l'âme?*, Paris, Fayard, 1957, entretien du 20 octobre 1926, p. 50.

³²¹ Sigmund FREUD, « Au-delà du principe de plaisir », dans *Essais de psychanalyse, op. cit.*, p. 100.

³²² « Il me semble qu'en ce qui concerne l'influence des pulsions sexuelles, nous ne pouvons aboutir à rien d'autre qu'à des permutations, des déplacements, jamais au renoncement, à la désaccoutumance, à la résolution d'un complexe (secret le plus absolu !) [...]. Nous nous sommes dédiés entièrement à la société mondiale "Fatum et Anankè" » (Sigmund FREUD et Sándor FERENCZI, *Correspondance* (1908-1914), t. I, traduit par Le Coq-Héron, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 134).

³²³ « La puissance (*Macht*) qui a imposé à l'humanité un tel développement et une telle pression (*Druck*) encore aujourd'hui dans la même direction, nous la connaissons ; c'est à nouveau la privation émanant de la réalité (*Versagung der Realität*), ou si nous lui donnons son vrai grand nom, la nécessité de la vie (*Not des Lebens*) ; Ἀνάγκη » (Sigmund FREUD, *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, traduit par André Bourguignon (et al.), Paris, PUF, 2013, XXII^e Leçon, p. 368).

³²⁴ Dans *Pulsions et destins des pulsions*, Freud en décrit quatre : la sublimation, le refoulement, le renversement dans le contraire et le retournement sur la personne propre.

³²⁵ Sigmund FREUD, *Pulsions et destins des pulsions, op. cit.*, p. 66.

s'acquiesce du travail qu'exige la pulsion peut mettre sur la voie d'une singularisation de l'idée de destin. C'est ainsi, suggère Marie Moscovici, que les « destins des pulsions » doivent être distingués de ces trajectoires à chaque fois particulières que tracent les « destins pulsionnels »³²⁶. D'autre part, l'homme freudien a aussi pour destin de poursuivre la reproduction de l'espèce sur la voie civilisationnelle du renoncement. Le complexe d'Œdipe correspond en ce sens au sort commun de l'humanité. Prises ensemble, ces deux expressions du destin nous projettent sur la scène du conflit tragique qui oppose la satisfaction des pulsions aux réquisits de la civilisation. Conçu comme réconciliation, le destin humain tient alors à la résolution de cette tension : « Une bonne part de la lutte de l'humanité se concentre sur une seule tâche, trouver un équilibre approprié c'est-à-dire porteur de bonheur, entre ces revendications individuelles et les revendications culturelles de la masse ; l'un des problèmes qui engagent le destin de l'humanité est de savoir si cet équilibre peut être atteint par une configuration déterminée de la culture ou si le conflit exclut toute réconciliation »³²⁷. Quant à la figure du destin hostile, elle doit être inférée depuis le principe de réalité dans son opposition au principe de plaisir. Le principe de réalité est également associé à la notion de destin, compris comme contrainte³²⁸. Il est la contrainte de renoncement qui se dresse contre la faute mythique commise par Œdipe, et celle, « historique », des fils de la horde primitive : la faute d'avoir poursuivi jusqu'au bout la trajectoire pulsionnelle. Cette contrainte se situe au croisement de l'individu et de l'espèce, rappelant en faux la faute qui, à chaque génération, pourrait être à nouveau commise. Il y a bien, indique Freud, un lien entre le propre et le transmis dans le rapport entre le sujet, la faute et la contrainte, étant donné que « le surmoi de l'enfant ne s'édifie pas, en fait, d'après le modèle des parents, mais d'après le surmoi parental, il se remplit du même contenu, il devient porteur de la tradition de toutes les valeurs à l'épreuve du temps qui se sont perpétuées de cette manière de génération en génération »³²⁹. Du fait de ce lien, la figure du destin hostile est ramenée à la problématique du retour du refoulé.

³²⁶ Marie MOSCOVICI, « Les circonstances », *Nouvelle revue de psychanalyse*, vol. 30, 1984, p. 116.

³²⁷ Sigmund FREUD, *Le malaise dans la culture*, op. cit., p. 39.

³²⁸ Puisqu'on peut prévoir, écrit Freud, du « primat de l'intellect » auquel on doit tendre qu'« il se fixera ces buts mêmes dont vous attendez de votre Dieu la réalisation – naturellement réduits à la mesure de l'homme, pour autant que la réalité extérieure, l'Ἀνάγκη le permette – : à savoir l'amour des hommes et la restriction de la souffrance, nous sommes en droit de nous dire que notre antagonisme n'est que provisoire, qu'il n'exclut pas la réconciliation » (Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, traduit par Anne Balseinte (et al.), Paris, PUF, 2013, p. 55).

³²⁹ Sigmund FREUD, « La décomposition de la personnalité psychique », dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, op. cit., p. 93.

2.2.2. La compulsion de répétition et l'autoréflexion

La compulsion de répétition ou de destin (*Schicksalszwang*) est, chez Freud, cette malédiction qui contraint à « revivre toujours la répétition du même destin », donnant l'impression d'une « orientation démoniaque »³³⁰ de l'existence. Ce dont elle est le signe n'est pas tant le refoulement que son échec. Le refoulement est la défense qui neutralise un désir inadmissible en le précipitant dans l'inconscient. L'inconscient accumule les contenus refoulés de génération en génération, tandis que chaque individu les réactive à la manière d'une négation de la négation³³¹. Dans la compulsion de répétition, le refoulé se manifeste dans une demande d'actualisation. L'échec du refoulement renvoie à la faute, non pas ici celle des fils de la horde primitive, mais son pendant dans l'ordre civilisationnel : la faute commise par nous ou avant nous d'avoir nié le désir le plus authentique. Si le refoulé fait retour, c'est que « nul ne peut être mis à mort *in absentia* ou *in effigie* »³³². Lorsque tel est le cas, « ce qui est demeuré incompris revient [...], telle une âme en peine, jusqu'à ce que soient trouvées solution et délivrance »³³³.

La compulsion de répétition exprime une causalité du destin hostile qui se déclenche sous l'effet d'un retour du refoulé. De manière générale, la vie psychique fonctionne sur le mode d'une causalité de destin. Cette causalité renvoie chez Freud à une « croyance particulièrement rigoureuse au déterminisme de la vie d'âme » qui veut qu'il n'y ait « dans les manifestations psychiques rien de petit, rien d'arbitraire et de fortuit »³³⁴. Un tel déterminisme agit lui-même à la manière d'une « force interne contraignante qui nous pousse à ne pas reconnaître le hasard en tant que hasard, mais à l'interpréter »³³⁵. Par reconstruction, tout accident du hasard peut être intégré à une chaîne causale et se faire l'occurrence d'un symptôme. Freud utilise le concept de d'après-coup (*Nachträglichkeit*) pour illustrer le fait qu'un initial ne prend sens que rétrospectivement ; que seul l'effet peut donner à l'évènement le statut de cause.

Si l'Anankè n'est autre que la fixation du Logos, la reconstruction qui expose la causalité du destin hostile fait du Logos le chemin de l'Anankè, de la reprise symbolisante la voie du dépassement de la répétition aveugle. Comme le suggère Jürgen Habermas, c'est bien parce que la « causalité du destin [...] exerce son pouvoir par les moyens symboliques de l'esprit [...]

³³⁰ Sigmund FREUD, « Au-delà du principe de plaisir », *loc. cit.*, p. 69 et 68.

³³¹ André GREEN, *Le travail du négatif*, *op. cit.*, p. 46.

³³² Sigmund FREUD, « La dynamique du transfert », dans *La technique psychanalytique*, traduit par Janine Altounian (et al.), Paris, PUF, 2013, p. 68.

³³³ Sigmund FREUD, « Le petit Hans », dans *Cinq psychanalyses*, *op. cit.*, p. 180.

³³⁴ Sigmund FREUD, « De la psychanalyse », traduit par René Lainé, dans *Œuvres complètes*, X, Paris, PUF, 2009, p. 36.

³³⁵ Sigmund FREUD, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, traduit par Denis Messier, Paris, Gallimard, 1997, p. 411.

qu'elle peut aussi être maîtrisée par la force de la réflexion »³³⁶. L'auteur de *Connaissance et intérêt* conçoit les dynamiques pulsionnelles comme un langage, et l'analyse, comme une herméneutique des profondeurs. Le symptôme, quant à lui, s'envisage comme « le substitut d'un symbole dont le rôle a été modifié »³³⁷, perturbant par là la communication avec soi et l'interaction avec autrui. De ce fait, « le déguisement du sens dans le symptôme » ne peut être rendu intelligible qu'au niveau d'une intersubjectivité qui, précisément, « brise par la réflexion ce qui fait obstacle à la communication »³³⁸. Cet effort de réflexion fait intervenir « un sujet Moi et un sujet ça » en les personnes de l'analyste et de l'analysé. Il s'apparente en ceci à une autoréflexion dédoublée dont le mode opératoire repose sur les ressources du transfert.

Le transfert est pour Freud ce processus d'actualisation du refoulé qui procède par déplacement des contenus sur la personne de l'analyste. Le refoulé est appréhendé grâce au phénomène de « dénégation (*Verneinung*) » qui constitue « une sorte de suppression (*Aufhebung*) du refoulement »³³⁹. La dénégation n'a pas tant pour matière la remémoration du refoulé que sa répétition, comprise comme « expérience vécue [du refoulé] dans le présent »³⁴⁰. Dans l'interaction avec l'analyste, le patient « reproduit » le refoulé « sous forme d'acte, il le *répète* », laissant voir dans la répétition « sa façon de se remémorer »³⁴¹. Ce que le patient actualise par là est le symptôme, qui donc « représente » le refoulé. À partir de cette actualisation, le travail psychanalytique consiste à « ramener les choses au passé ». En remplaçant la névrose ordinaire par une névrose de transfert, l'analyste peut mettre à découvert la résistance et la communiquer à l'analysé. Il revient alors au patient de perlaborer (*durcharbeiten*) cette résistance qui lui est inconnue. Pour la surmonter, il doit confronter son destin hostile et le considérer non pas comme « quelque chose de méprisable, mais [comme] [...] un adversaire digne de ce nom, un morceau de son être qui s'appuie sur de bons motifs et dont il s'agit de tirer quelque chose de précieux pour sa vie ultérieure »³⁴². La finalité du transfert tient dans « [l]a réconciliation avec le refoulé (*Versöhnung mit dem Verdrängten*) »³⁴³.

³³⁶ Jürgen HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, traduit par Gérard Clemençon et Jean-Marie Brohm, Paris, Gallimard, 1976, p. 287.

³³⁷ *Ibid.*, p. 288.

³³⁸ *Ibid.*, p. 289.

³³⁹ Sigmund FREUD, « La Négation », traduit par Henri Hoesli, *Revue Française de psychanalyse*, vol. 7, n° 2, 1934, p. 175. Nous suivons la suggestion de Jean Hyppolite de traduire *Verneinung* par dénégation (Jean HYPPOLITE, « Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud », dans Jacques LACAN, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 879-888).

³⁴⁰ Sigmund FREUD, « Au-delà du principe de plaisir », *loc. cit.*, p. 64.

³⁴¹ Sigmund FREUD, « Remémoration, répétition et perlaboration », dans *La technique psychanalytique, op. cit.*, p. 120.

³⁴² *Ibid.*, p. 122.

³⁴³ *Ibidem*.

D'après Jürgen Habermas, le transfert fonctionne selon un « modèle scénique (*Bühnenmodell*) »³⁴⁴ qui fait de la représentation du drame ce qui en dévoile la nécessité. Le transfert a le même pouvoir que la tragédie dans le domaine esthétique de porter le conflit à la représentation et de rendre visible pour un tiers la causalité du destin qui en sous-tend le déroulement. L'autoréflexion, qui permet la reconstruction de cette causalité, est ainsi comprise comme une force de réconciliation avec le destin hostile. Parce que la suppression de l'opposition dépend en outre d'une compréhension et d'une explication, l'herméneutique psychanalytique équivaut pour l'auteur à la « réalisation critique »³⁴⁵ de la pensée conceptuelle hégélienne (*Begreifen*). Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la pensée conceptuelle est le regard réflexif et synthétisant que le philosophe porte sur le cours de l'histoire. Ce qui apparaît à chaque étape du développement du concept comme une nouvelle figure de la conscience n'existe en fait que « pour nous ». La conscience, elle, est « enfoncée dans l'expérience » et ne voit naître que des objets. La nécessité du processus « se passe pour ainsi dire derrière son dos »³⁴⁶. Au contraire, le philosophe est celui qui « accompagne la succession entière des figures de la conscience dans sa nécessité »³⁴⁷. Mais en dissertant sur la conscience et non avec elle, le philosophe ne reconstruit cette séquence que pour y saisir le déploiement de la raison, non pour réconcilier la conscience avec son destin. Le médiateur, quant à lui, aurait en sa figure d'analyste pour horizon de faire parler le destin hostile afin d'en faire taire la causalité.

2.2.3. La tiercéité

L'idée d'une réconciliation avec le destin hostile implique que le refoulé a d'abord été reconnu comme étant cette « terre étrangère (*Ausland*) »³⁴⁸ avant d'être rendu hospitalier. Pour André Green, la réconciliation peut ainsi s'entendre au sens d'un « retour sur soi au moyen du détour par l'autre »³⁴⁹. Mais cet autre qu'est le refoulé a lui-même acquis dans ce processus le statut d'être le « signe de l'autre, de ce qu'il a laissé en nous »³⁵⁰, le signe de ce qui a été réprimé pour un autre, peut-être même par un autre. La réconciliation ouvre ainsi le champ à l'altérité, cet autre de l'objet auquel correspond la catégorie de la tiercéité chez Charles S. Peirce.

³⁴⁴ Jürgen HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, op. cit., p. 291.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 303.

³⁴⁶ *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, p. 77 / p. 80.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 76 / p. 80. C'est d'ailleurs « par cette nécessité qu'un tel chemin vers la science est lui-même déjà science, et, selon son contenu, est la science de l'expérience de la conscience » (*ibid.*, p. 77 / p. 80).

³⁴⁸ Sigmund FREUD, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, op. cit., p. 80.

³⁴⁹ André GREEN, « Vue de la Société Psychanalytique de Paris », *Revue française de psychanalyse*, vol. 52, n° 3, 1988, p. 581.

³⁵⁰ Maurizio BALSAMO, *Freud et le destin*, Paris, PUF, 2000, p. 57.

Trois modes d'être existent pour Charles S. Peirce : « Le premier est ce dont l'être est simplement en soi ; il ne renvoie à rien et n'est impliqué par rien. Le second est ce qui est ce qu'il est en vertu de quelque chose, par rapport à quoi il est second. Le troisième est ce qui est ce qu'il est par les choses entre lesquelles il établit un lien et qu'il met en relation »³⁵¹. La tiercéité est le lieu de la « représentation médiatrice » qui réfléchit la relation entre les deux premiers niveaux, la qualité et le fait dans la pensée, le sentiment et l'expérience dans la signification. La sémiotique peircienne mobilise trois notions qui correspondent respectivement à ces trois modes d'être : l'objet, le signe compris comme *representamen* et le signe interprétant.

« Un signe ou *representamen*, est quelque chose qui tient lieu pour quelqu'un de quelque chose sous quelque rapport ou à quelque titre. Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire crée dans l'esprit de cette personne un signe équivalent ou peut-être un signe plus développé. Ce signe qu'il crée, je l'appelle l'*interprétant* du premier signe. Ce signe tient lieu de quelque chose : de son *objet*. »³⁵²

Puisque tout signe est orienté aussi bien vers l'objet que vers l'interprétant à déterminer, Christiane Chauviré suggère que Charles S. Peirce lui attribue « une double intentionnalité »³⁵³. Par rapport à l'objet, cette intentionnalité tient dans la fonction représentative du signe, le *representamen*, qui fait du signe le tenant-lieu de l'objet pour un tiers sous un rapport particulier. Par rapport à l'interprétant, cette intentionnalité repose sur le fait que le *representamen* détermine l'interprétant à renvoyer à l'objet de la même façon que lui s'y rapporte. Dès lors, non seulement « le signe sert d'intermédiaire entre le signe interprétant et son objet », mais par là, l'interprétant devient lui-même un signe, et « ainsi de suite *ad infinitum* »³⁵⁴.

Ce champ infini est le propre de la « logique du vague » qui caractérise la sémiotique de Charles S. Peirce. Cette logique tient au fait que l'essence même du signe est d'engendrer une série infinie d'interprétants :

« La signification d'une représentation ne peut être qu'une représentation. En fait elle n'est que la représentation elle-même, conçue comme dépouillée de son vêtement non pertinent. Mais ce vêtement ne peut être complètement ôté ; on ne le change que pour quelque chose de plus diaphane. De sorte qu'il y a ici une régression à l'infini. Finalement, l'interprétant n'est qu'une autre représentation à laquelle on passe

³⁵¹ Charles S. PEIRCE, *Écrits sur le signe*, traduit par Gérard Deledalle, Paris, Seuil, 2017, p. 84.

³⁵² *Ibid.*, p. 141.

³⁵³ Christiane Chauviré, *Peirce et la signification*, Paris, PUF, 1995, p. 74.

³⁵⁴ Charles S. PEIRCE, *Écrits sur le signe*, *op. cit.*, p. 34 et 147. Dans la mesure où elle situe « [l]a position d'un interprétant *au sein même du signe* », la sémiotique de Charles S. Peirce permet, pour André Green, de défaire la fonction interprétative de l'analyste de « toute extériorité par rapport au psychique » : dans l'analyse, le tiers « n'interprète que ce qui est d'abord passé par les mailles de l'interprétant » (André GREEN, « De la tiercéité », dans Claude LE GUEN (dir.), *La psychanalyse : questions pour demain*, Paris, PUF, 1990, p. 265 et 270). Parce que le signe est à la fois représentant et interprétant, la sémiotique peircienne ouvre en outre sur « le champ infini – seulement limité par le précédent – des signes de la représentance pour le système inconscient » (*ibid.*, p. 266).

le flambeau de la vérité ; et en tant que représentation, il a à son tour un interprétant. D'où une autre série infinie. »³⁵⁵

La fuite des interprétants doit demeurer virtuellement infinie. Il n'y a pas, chez Charles S. Peirce, de réification finale du sens sous la forme d'un signifié ultime qui ne serait pas à son tour susceptible de faire surgir un nouvel interprétant³⁵⁶. Ainsi, écrit-il, « [s]i la série des interprétants successifs s'arrête, le signe devient par là même à tout le moins imparfait »³⁵⁷. Mettre un terme à la série des interprétants revient à rabattre la tiercéité sur la secondéité, la médiation sur la relation, dans une régression qui débouche sur la « lutte », cette « action réciproque de deux choses sans considération de troisième ou moyen de quelque sorte et en particulier sans considération de loi de l'action »³⁵⁸. Inversement, le dépassement de la dyade destructrice s'envisage comme une réouverture de la fixité du rapport entre le signe et l'objet à l'infini de l'interprétation, ce champ de l'autre de l'objet qui est celui de l'altérité.

Ce qui est demandé à l'instance médiatrice sous cet aspect, c'est qu'elle ouvre la conscience obstinée à la conscience de l'autre de l'objet, un autre que la conscience a en partage avec cet objet, comme en substitution de ce qui se serait produit si la lutte avait été une lutte à mort pour la reconnaissance. De la même manière que la lutte à mort s'achevait dans le savoir de « l'être comme n'étant pas un étranger »³⁵⁹, de même ici, c'est l'accès à la tiercéité qui est en jeu. Dans le contexte de la fascination de l'identique qui entoure la violence absolue, il s'agit de provoquer l'irruption d'un renouvellement du sens qui décolle les mots de leur usage unique. Le langage, écrit Catherine Coquio, « s'éprouve [...] vecteur d'humanité » quand il redevient une « aire de "jeu" sémantique et rythmique » : seule la « vitalité du sens créateur de formes fait sortir le discours du giron des discours idéologiques »³⁶⁰. Décloisonner à l'infini l'univers des signes,

³⁵⁵ Fragment 1.339, c. 1895, cité dans Christiane CHAUVIRÉ, *Peirce et la signification*, *op. cit.*, p. 78.

³⁵⁶ Étant donnée cette logique du vague, ce n'est que « le renvoi indéfini de signe à signe qui rend possible [la] diminution graduelle du vague d'un signe » (Christiane CHAUVIRÉ, *Peirce et la signification*, *op. cit.*, p. 82). La chaîne interprétative participe de la construction du réel en approfondissant sans cesse la connaissance de l'objet dont la vérité n'est autre que la multitude des points de vue qui le constituent. S'il doit y avoir un interprétant ultime, il sera logique et ce sera l'habitude, seule capable « [d'interpréter] sous une forme vivante le signe, accomplissant la semiosis sans toutefois l'achever » (*ibid.*, p. 79).

³⁵⁷ Charles S. PEIRCE, *Écrits sur le signe*, *op. cit.*, p. 147.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 112.

³⁵⁹ *Philosophie de l'esprit* (1805-1806), p. 227 / p. 221.

³⁶⁰ Catherine COQUIO, « Du malentendu », *loc. cit.*, p. 66. Elle ajoute : « [Le témoignage] nous dit quelque chose d'essentiel sur l'humanité du jeu linguistique. Ses modes de symbolisation lui donnent une prise critique sur nos dualismes catégoriels où se bloquent souvent nos débats : rationnel-irrationnel, objectif-subjectif, privé-public, corps-esprit, unique-universel. En précipitant la pensée dans la double voie du langage et du corps, donc de l'individu complexe mué en sujet, cette littérature prend une portée philosophique que la critique peut préciser en témoignant de sa vie propre. Lire cette littérature en sa teneur philosophique devrait faire parler autrement du dicible et de l'indicible, de l'inhumain et de l'humain, en disant "je" et "tu" pour faire ce à quoi on n'ose même pas songer : prononcer un "nous" » (*ibidem*).

c'est se mettre à distance de soi en ouvrant le champ du face à face à l'autre de l'autre. Pour le coupable comme pour la victime, dit encore Irving Wohlfarth, « [c]onstater sa part de dissemblance avec soi-même c'est commencer à ressembler à l'espèce humaine »³⁶¹.

Le décloisonnement du sens, c'est toute la visée de la métaphore chez Paul Ricœur, ce « processus rhétorique par lequel le discours libère le pouvoir de certaines fictions de redécrire la réalité »³⁶². La métaphore met en tension deux interprétations d'une même phrase, l'une littérale, l'autre imagée, en rassemblant leurs « prédicats impossibles » autour d'une ressemblance, une parenté qui « [rend] proche ce qui était distant »³⁶³. À partir de cette dissonance sémantique, l'interprétation métaphorique consiste à « transformer une contradiction, qui se détruit elle-même, dans une contradiction signifiante »³⁶⁴. Dans cette transformation, la métaphore suscite « une véritable création de sens » à même l'énoncé, « une innovation sémantique » qui « dit quelque chose de nouveau sur la réalité »³⁶⁵. Plus encore, elle encourage « l'éclatement du langage vers l'autre que lui-même »³⁶⁶, son ouverture aux choses. En se dressant contre la réduction du sens occasionnée par la clôture du signe, elle se tient « au service des choses qui demandent à être dites »³⁶⁷. La métaphore a pour fonction d'ouvrir le monde non pas à la représentation, mais à la « refiguration ». Elle habite en cette détermination la poésie aussi bien que l'œuvre d'art qui, elle aussi, « [intègre] des niveaux de sens empilés, retenus et contenus ensemble » : « c'est seulement dans la mesure où elle peut refigurer ce monde que l'œuvre se révèle elle-même comme capable d'un monde »³⁶⁸. Après avoir abordé la figure du tiers médiateur comme l'instance critique qui, en sa fonction d'analyste, fait parler le destin hostile pour en faire taire la causalité, et en sa fonction décloisonnante, ouvre la dyade destructrice à la possibilité de la tiercéité, c'est à présent vers l'art que nous nous tournons.

3. Les sphères de l'esprit absolu

L'homme est esprit, écrit Hegel, son essence est spirituelle et se réalise dans la liberté. La liberté est en ce sens, suggère Joachim Ritter, « l'état où l'homme peut réaliser son être-homme

³⁶¹ Irving WOHLFARTH, « L'espèce humaine à l'épreuve des camps », dans Catherine COQUIO (dir.), *Parler des camps*, op. cit., p. 580.

³⁶² Paul RICŒUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 11.

³⁶³ Paul RICŒUR, « Parole et symbole », *Revue des sciences religieuses*, vol. 49, n° 1/2, 1975, p. 147.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 146.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 147 et 148.

³⁶⁶ Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 68.

³⁶⁷ Paul RICŒUR, « Mimésis, référence et refiguration », *Études phénoménologiques*, n° 11, 1990, p. 40.

³⁶⁸ Paul RICŒUR, *La critique et la conviction*, entretien avec François Azouvi et Marc de Launoy, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 259 et 263.

et ainsi être lui-même et mener une vie humaine »³⁶⁹. La liberté, l'être chez soi dans son autre de l'esprit, s'accomplit dans la sphère objective à travers la reconnaissance. Puisque c'est au terme du parcours de la reconnaissance que la liberté humaine atteint sa pleine effectivité, c'est donc aussi dans l'État que l'humanité de l'homme a le lieu concret de son effectuation :

« Dans le droit, l'objet est la personne, au point de vue moral, c'est le sujet, dans la famille, c'est le membre de la famille, dans la société civile en général c'est le citoyen (en tant que bourgeois), – ici, au point de vue des besoins c'est cet élément-concret *de la représentation* qu'on nomme *homme* ; c'est donc ici la première fois, et à proprement parler aussi la seule, qu'il est en ce sens question de l'*homme*. »³⁷⁰

Mais l'idée d'humanité, l'idée de l'homme en tant qu'homme, comme idée d'une commune essence humaine, transcende cette objectivité. Elle est seulement accessible par la culture :

« Il appartient à la culture, à l'acte-de-penser en tant que conscience en forme d'universalité de l'individu-singulier, que Je sois conçu comme personne universelle, ce en quoi tous sont identiques. L'homme vaut parce qu'il est homme, non pas parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand, italien, etc. »³⁷¹

Inversement, l'humanité de l'homme, sa personnalité universelle, n'existe qu'en tant qu'elle s'incarne dans la diversité de ses réalisations particulières³⁷². Le parcours de la reconnaissance a donc tout autant sa destination que sa présupposition dans cet « universel au-delà du politique »³⁷³ que sont les sphères de l'esprit absolu. Pour notre propos, l'art, la religion et la philosophie se laissent saisir comme autant d'instances médiatrices de l'idée d'humanité, susceptibles d'ouvrir la conscience obstinée respectivement à l'intuition, la représentation et la conceptualisation de l'essence. Terme et commencement du parcours, les sphères de l'esprit absolu se présentent aussi bien comme des puissances de la réconciliation que de la prévention de la violence. C'est avec à l'esprit ce double aspect que nous parcourrons successivement ces trois sphères dans les trois dernières sections de ce chapitre consacré à la médiation.

³⁶⁹ Joachim RITTER, *Hegel et la révolution française*, Paris, Beauchesne, 1970, p. 26.

³⁷⁰ *Principes de la philosophie du droit*, § 190. D'où, évidemment, l'idée que les individus ont « l'obligation suprême d'être membres d'un État » (*ibid.*, § 258).

³⁷¹ *Ibid.*, § 209.

³⁷² Il est indispensable que l'universel et le particulier ne soient pas conçus de façon antithétique : « [c]ette conscience pour laquelle c'est la pensée qui vaut est d'une importance infinie – elle n'est déficiente que lorsqu'elle se bloque en une opposition à la vie concrète de l'État, par exemple en tant que cosmopolitisme » (*ibidem*).

³⁷³ « Dans cette trilogie, nous faisons l'expérience d'un rapport avec tous les hommes, qui dépasse la fragmentation des États. Il existe donc un universel au-delà du politique. De plus, nous y faisons une expérience de la réalité. Car "l'art (Hegel l'a dit avant Heidegger) c'est ce qui fait chanter la matière", le matériau, la pierre. Nous y reprenons "sol" avec les choses. La vie dans l'absolu ne consiste pas en une fuite au-dehors, c'est un approfondissement de la réalité » (Paul RICŒUR, « Hegel aujourd'hui », *loc. cit.*, p. 180).

3.1. L'art

La fonction médiatrice qui appartient à la sphère de l'art chez Hegel est une fonction formelle, centrée sur le motif de la réflexivité, le cœur de la subjectivité. À travers la représentation, la production et la contemplation, l'œuvre d'art met en mouvement, réalise, réfléchit et forme la réflexivité que les consciences ont en partage en tant qu'esprit.

3.1.1. Fonction réflexive de la représentation

De manière générale, écrit Hegel en 1823, « l'art a pour finalité de donner à l'intuition (*anschaulich zu machen*) ce qu'il y a dans l'esprit humain en général, ce que l'homme a de vrai dans son esprit, ce qui émeut le cœur de l'homme (*Menschenbrust*) en sa profondeur »³⁷⁴. En portant ce contenu à l'apparence, l'art instruit l'homme au sujet de l'homme (*unterrichtet den Menschen vom Menschlichen*). « *Nihil humani a me alienum puto* »³⁷⁵ écrivait Térence, voilà ce que l'art fait surgir en nous. Or, l'éveil par l'art de toutes les inclinations et passions humaines ne discrimine aucunement entre le vil et le noble. Cet éveil doit donc lui-même être soumis à une finalité supérieure pour que soit maintenue l'exigence selon laquelle l'art doit faire signe vers ce qu'il y a de plus élevé³⁷⁶. Cette finalité supérieure tient dans l'adoucissement de la barbarie (*Milderung der Barbarei*). Elle a une importance cruciale « au début de la formation (*Bildung*) d'un peuple »³⁷⁷. Si l'art peut supprimer la brutalité (*das Rohe aufzuheben*), c'est en ce sens qu'il forme les passions. Cet adoucissement des mœurs (*Milderung der Sitten*), il l'obtient dans le processus même de la représentation.

La brutalité est la sauvagerie de la passion (*Wildheit der Leidenschaft*) qui tient à « l'autotélie directe des pulsions (*direkten Selbstsucht der Triebe*), dans le désir de leur satisfaction »³⁷⁸. Elle découle de ce que la particularité de la passion a pris possession de l'homme, a fusionné avec l'universalité de sa personne, de sorte que l'homme ne puisse plus avoir d'autre volonté qu'elle. On trouve ici décrit sous une autre forme le délire de l'esprit que nous avons approché dans la deuxième partie de ce travail au titre d'une pathologie du sentiment de soi³⁷⁹. C'est précisément cette fusion, cette unité de l'homme avec la naturalité de sa passion, que l'art s'attache à défaire dans la représentation. En rendant objectives ses passions, en les re-présentant, il permet à

³⁷⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), p. 26. Nous traduisons, dans les leçons de 1823 et 1826, *Schein* par apparence, *Erscheinung* par apparaître, *darstellen* par présenter et *vorstellen* par représenter.

³⁷⁵ *Philosophie der Kunst oder Ästhetik* (1826), p. 11.

³⁷⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), p. 3.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 26.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 27.

³⁷⁹ Voir au chapitre 3.3.2.3.

l'homme de s'élever au-dessus d'elles : « C'est là que réside le pouvoir d'adoucissement ; car l'homme considère maintenant ses pulsions, qui sont pour lui, hors de lui, en tant qu'il leur fait face, et déjà il commence à les confronter en être libre »³⁸⁰. La représentation a en outre une fonction thérapeutique – « Il y a déjà consolation dans les larmes quand l'homme, au lieu de sombrer dans la douleur et de rester centré sur elle, est capable d'extérioriser cette douleur intérieure » en la représentant – et une vertu préventive – « Quand un homme peut faire un poème au sujet de sa passion, elle n'est chez lui plus si dangereuse »³⁸¹.

Hegel voit bien qu'en représentant les passions l'art en même temps les flatte³⁸². Si celui qui extériorise une passion ou se reconnaît en elle est encore soumis à la causalité d'un destin hostile, la représentation pourrait bien venir redoubler la prégnance de cette causalité au lieu de la neutraliser. C'est que ce qui est représenté n'a en soi aucune valeur critique. Bien plutôt, c'est la forme même de la représentation qui a le pouvoir d'ouvrir à la réflexivité, en tant précisément qu'elle fait apparaître la passion comme passion. Le mal, nous l'avons vu, ne réside pas dans la passion elle-même, mais dans le particulier qui se prend pour l'universel. En mettant celui qui crée ou qui contemple l'œuvre face à lui-même en tant que particulier, l'art non seulement rend visible la non-coïncidence de l'universel et du particulier, mais offre également à l'individu la possibilité de se comporter à l'égard de ce particulier en esprit, de le subsumer pour en faire une partie de soi. Dans ce face à face avec lui-même, l'individu est appelé à réaliser son essence spirituelle, celle qu'il a en partage avec le reste de l'humanité. Une semblable mise en acte de la réflexivité a lieu dans la production artistique.

3.1.2. Fonction réflexive de la production

L'art « est une forme dans laquelle l'esprit se porte à l'apparaître (*zur Erscheinung*), c'est un mode particulier de son apparaître »³⁸³. Le contenu (*Inhalt*) de l'art est l'idée comprise comme esprit, contenu auquel correspond une forme sensible (*Gestalt*). La première détermination du concept de l'art, du beau, est que le contenu soit capable de forme, capable de sa propre présentation à partir de sa propre détermination. La seconde est que le contenu soit concret et la troisième, que la forme sensible le soit aussi. La concrétude étant le point où contenu et forme coïncident, cette coïncidence est ce qui définit le beau : « Le beau [...] est l'unité du contenu et du mode d'existence (*Weise des Daseins*) de ce contenu, l'être et le rendre

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 28.

³⁸¹ *Ibidem.*

³⁸² *Ibidem.*

³⁸³ *Philosophie der Kunst oder Ästhetik* (1826), p. 3.

adéquat de la réalité du concept »³⁸⁴. Le beau n'exprime pas l'idée elle-même, mais l'idée qui apparaît sous une certaine forme (*Form*)³⁸⁵, l'idée comprise dans sa vitalité. Cette vitalité de l'idée, ce jeu de correspondance entre le contenu, spirituel, et la forme (*Gestalt*), sensible, est ce que Hegel nomme l'idéal. L'idéal a pour lieu l'apparence. L'art « présente l'idée par l'apparence »³⁸⁶, l'apparence est ce par quoi l'idée se présente dans la forme. L'apparence renvoie d'une part à l'« apparence du sensible (*Schein des Sinnlichen*) »³⁸⁷, le sensible subsumé, élevé à l'apparence. De l'autre, l'apparence renvoie à « l'esprit [qui] met le pied dans le sensible, [et] le ramène à lui-même »³⁸⁸. L'art a donc pour matière aussi bien le « sensible spiritualisé (*vergeistigtes Sinnliches*) » que « le spirituel devenu sensible (*versinnlichtes Geistiges*) »³⁸⁹. En tant que tel, il est le médiateur entre l'immédiateté sensible et la pure pensée. Étant donnée cette réconciliation qui le définit, l'art ne peut être un produit de la nature. Il est au contraire « un produit fait par les hommes, produit pour les hommes, retiré au sensible pour le sens (*aus dem Sinnlichen für den Sinn genommen*) »³⁹⁰.

La production artistique est le fait de l'homme compris comme esprit. Elle est à la fois ce qui manifeste son essence, la réalise et la réfléchit. L'homme prend conscience de son essence spirituelle dans l'imagination (*Phantasie*), cette impulsion de l'esprit qui enjoint l'artiste à porter dans le sensible sa propre spiritualité³⁹¹. Une telle spiritualité ne se manifeste pas sous l'aspect d'un objet sensible, mais bien comme une représentation du monde que l'artiste élève à la représentation sensible, ce qui fait de l'art une « représentation de la représentation »³⁹². Ensuite, dans la production elle-même, l'artiste réalise son essence spirituelle en ce sens qu'il pose comme objet ce qu'il est en soi et, se réfléchissant dans la forme créée, se fait pour soi, conscient de soi. C'est pourquoi la beauté artistique peut être qualifiée de production dans laquelle l'artiste « fait apparaître l'idée dans la réalité (*die Idee an der Realität scheinen macht*) »³⁹³. Elle est l'effectuation de l'idée, « au sens propre, l'idéal, la présence historique et

³⁸⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), p. 34.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 47.

³⁸⁶ *Philosophie der Kunst oder Ästhetik* (1826), p. 25.

³⁸⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), p. 20. Et non « l'apparence sensible de l'idée » comme Heinrich G. Hotho le prétend dans l'*Esthétique* (*Werke*, Band 13, p. 151).

³⁸⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), p. 82.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 21.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 7.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 22.

³⁹² *Ibid.*, p. 211. Bien que Hegel ne rapporte cette caractéristique qu'au domaine de la peinture, elle s'étend à la production artistique en général. Dans tous les cas, il importe que le contenu de l'œuvre soit représenté de façon à ce que « l'on reconnaisse qu'il n'est pas réel ; mais [qu'il est] le contenu de la représentation » (*ibid.*, p. 210).

³⁹³ *Philosophie der Kunst oder Ästhetik* (1826), p. 40.

vivante de l'idée »³⁹⁴. Enfin, dans l'œuvre d'art, la conscience de soi est élevée à la conscience de la réalisation de soi par l'action productrice et finalisée. Autrement dit, toute œuvre d'art médiatise aussi bien la conscience de soi que la compréhension de soi en tant que telle.

3.1.3. Fonction historique de l'art

Au-delà de la réflexivité attachée à la représentation et à la production, Hegel fait état d'une réflexivité supérieure à laquelle il se réfère comme étant la fonction historique de l'art³⁹⁵. La fonction historique de l'art procède de la spécificité de son contenu. En termes de contenu, l'art a pour finalité de faire apparaître l'absolu, non pas comme idée formelle, mais dans sa forme concrète, dans sa vérité, l'idée comme esprit³⁹⁶. Ce qui doit être le contenu de l'art, c'est l'idée telle qu'elle apparaît toujours dans son historicité, c'est la forme historiquement atteinte de la vérité³⁹⁷. À toutes les époques, « l'art a pour objet la présentation de la vérité de l'être-là [de l'idée] »³⁹⁸. À chacune d'elles, l'art communique l'idée de façon concrète et spécifique, de sorte que chaque époque entretient à la vérité un rapport particulier. La fonction historique de l'art est adossée au fait que le contenu que l'art porte à la représentation appartient toujours à une culture historique spécifique. Ce contenu n'est pas la réalité sensible, mais bien plutôt « [c]e qui dans le présent sensible est le vrai », à savoir « les puissances, le spirituel, la vie éthique »³⁹⁹. En sa fonction historique, l'art est le médiateur de la vérité historiquement déterminée. Il a ainsi le double rôle d'être à la fois ce qui révèle une culture historique spécifique et ce qui l'informe, d'être aussi bien son miroir que son promoteur. Par là, d'une part, l'art constitue la clé de la conscience de soi et de la compréhension de soi d'une culture :

« [L]'art est une manière par laquelle l'homme a amené à la conscience les idées les plus hautes de son esprit ; nous trouvons que les peuples ont déposé leur plus haute intuition dans les représentations artistiques. La sagesse et la religion sont contenues dans [les] formes d'art, et l'art seul détient la clé de la sagesse et de la religion de nombreux peuples. »⁴⁰⁰

D'autre part, l'art « médiatise une conscience de soi historique, c'est-à-dire [qu'il] répond au besoin de sens et d'orientation des hommes »⁴⁰¹. C'est surtout sous ce deuxième aspect, celui

³⁹⁴ Annemarie GETHMANN-SIEFERT, « Einleitung: Hegels Ästhetik oder Philosophie der Kunst », dans *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), p. 38.

³⁹⁵ Nous devons la majorité des réflexions de cette sous-section aux analyses d'Annemarie Gethmann-Siefert.

³⁹⁶ *Philosophie der Kunst oder Ästhetik* (1826), p. 24.

³⁹⁷ Karsten BERR et Annemarie GETHMANN-SIEFERT, « Hegels Ästhetik-Vorlesung im Sommer 1826 », dans *Philosophie der Kunst oder Ästhetik* (1826), p. 33.

³⁹⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), p. 81.

³⁹⁹ *Philosophie der Kunst oder Ästhetik* (1826), p. 25.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 2.

⁴⁰¹ Karsten BERR et A. GETHMANN-SIEFERT, « Hegels Ästhetik-Vorlesung im Sommer 1826 », *loc. cit.*, p. 21.

d'après lequel il est un « enseignant des peuples (*Lehrerin der Völker*) »⁴⁰², que l'art accomplit pleinement sa finalité historique. À l'époque moderne, le rôle formateur de l'art consiste en ceci qu'il informe une compréhension de soi et du monde réflexive et critique. Les paragraphes suivants s'attachent à présenter ce point.

La fin de l'art et la réflexion sur l'art

Certes, l'art n'est pas la plus haute expression de la vérité, pour la simple raison que sa forme limite l'expression de son contenu. Mais parce que l'art traite de l'apparition de l'idée, il peut être un objet de la philosophie. Dans ses leçons d'esthétique, la philosophie de l'art de Hegel repose sur une approche structurelle de l'histoire de l'esprit, non sur la perspective systématique du savoir absolu qui prévaut dans l'*Encyclopédie*. À partir de cet ancrage, elle s'attache à penser la signification historique de l'art dans le développement culturel de l'humanité⁴⁰³. Ce qui définit une œuvre comme étant de l'art, c'est sa capacité à être le médiateur d'un contenu qui soit culturellement pertinent pour la conscience de soi d'un peuple, à la fois pour sa compréhension de soi et son orientation dans le monde. Le jugement esthétique devient lui-même philosophique dès lors qu'il a pour tâche d'évaluer les œuvres à partir de leur fonction culturelle dans l'histoire. La pertinence culturelle de l'œuvre est ainsi amenée à primer sur sa valeur esthétique : même des œuvres non belles peuvent néanmoins demeurer des œuvres d'art.

Comme présence vivante de l'idée, l'idéal de l'art atteste de l'invariance d'un principe autant que de son actualisation spécifique dans l'histoire, de l'esprit comme « forme de présence réfléchie, mais aussi comme une présence effective »⁴⁰⁴. La correspondance entre l'idéal compris comme puissance formelle de médiation de la vérité et l'actualisation historique de cet idéal dans des ancrages historico-culturels distincts est saisie dans trois formes d'art : l'art symbolique, classique et romantique. D'un point de vue formel, ces trois formes correspondent à trois façons qu'a l'idéal de se présenter à l'intuition. Ainsi, l'art classique constitue le centre systématique de l'esthétique en tant que le contenu y trouve son expression adéquate dans la forme. Dans l'art symbolique qui le précède, le contenu n'est pas encore suffisamment clair pour être donné dans l'intuition d'une forme qui lui convienne, et dans l'art romantique qui lui succède, le contenu ne peut plus être révélé dans la seule intuition sensible. Corrélativement, ces trois formes d'art constituent autant de puissances historico-culturelles qui engagent chacune une compréhension de soi et une orientation dans le monde particulières.

⁴⁰² *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), p. 29.

⁴⁰³ Annemarie GETHMANN-SIEFERT, « Einleitung: Hegels Ästhetik oder Philosophie der Kunst », *loc. cit.*, p. 35.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 40.

À l'époque classique, l'art est « la plus haute expression de l'idée »⁴⁰⁵. Dans la statue, le contenu, le dieu grec, est en parfaite harmonie avec la forme, humaine. Le dieu a pour mode d'existence le plus adéquat l'image, de sorte que l'image est vénérée comme représentation de la vérité. S'il n'y a rien de plus beau que la statue grecque, c'est parce que le contenu représenté détermine immédiatement l'orientation éthique de la communauté, laquelle coïncide entièrement avec la destination spirituelle de l'homme dans la religion. Dans l'art romantique, en revanche, le contenu ne trouve plus dans la forme sensible la plus haute expression de sa vérité. Contrairement au dieu grec, ce dieu individuel, le dieu chrétien est un dieu subjectif. Il est la pensée qui ne peut être saisie que par la pensée, l'esprit qui ne peut être saisi que par l'esprit. C'est pourquoi, dès le romantisme, l'œuvre d'art ne peut plus combler notre « ultime besoin absolu, nous ne vénérons plus d'œuvre d'art »⁴⁰⁶ comme nous le faisons par le passé. « La plus haute destination de l'art », l'art compris comme étant la plus haute expression de l'idée, « est pour nous un passé »⁴⁰⁷. Le mode d'apparition de l'idée qu'est l'art doit laisser la place à la représentation de l'idée dans la religion et, ultimement, à sa conceptualisation dans la philosophie. Ce constat a pour conséquence que l'œuvre d'art ne peut plus prétendre à l'orientation immédiate de notre culture historique. Étant donnée la réflexivité du contenu qu'aujourd'hui nous vénérons, à savoir l'idée même de raison, l'art ne peut plus prétendre avoir de signification culturelle que s'il en appelle lui-même à cette réflexivité. Cette signification particulière s'atteste dans le besoin propre à l'époque moderne d'une réflexion au sujet de l'art :

« [L]e point de vue de la formation, par lequel l'art avait un intérêt essentiel, n'est plus vraiment le nôtre. L'art n'accorde plus à notre besoin spirituel la satisfaction qu'à d'autres époques d'autres peuples ont cherchée à travers l'art et trouvée par lui seul. [...] Ainsi, la position de l'art n'est plus aussi haute dans la vitalité de la vie (*Lebendigkeit des Lebens*) ; la représentation, la réflexion, les pensées sont ce qui prédomine, et notre temps est de ce fait principalement mû par les réflexions et les pensées sur l'art. »⁴⁰⁸

La réflexion sur l'art qui s'inaugure à partir de la thèse de la « fin de l'art » envisage de faire apparaître la signification historico-culturelle de l'art à chaque époque de l'histoire⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ *Philosophie der Kunst oder Ästhetik* (1826), p. 6.

⁴⁰⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), p. 6.

⁴⁰⁷ *Philosophie der Kunst oder Ästhetik* (1826), p. 7.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁰⁹ Karsten BERR et A. GETHMANN-SIEFERT, « Hegels Ästhetik-Vorlesung im Sommer 1826 », *loc. cit.*, p. 28. C'est aussi de cette évolution du rôle de l'art dont atteste ce magnifique passage de la *Phénoménologie* que nous nous permettons de reproduire intégralement : « Muette est devenue la confiance dans les lois éternelles des dieux, aussi bien que la confiance dans les oracles qui devaient connaître le particulier. Les statues sont maintenant des cadavres dont l'âme animatrice s'est enfuie, les hymnes sont des mots que la foi a quittés. Les tables des dieux sont sans la nourriture et le breuvage spirituel, et les jeux et les fêtes ne restituent plus à la conscience la bienheureuse unité d'elle-même avec l'essence. Aux œuvres des muses manque la force de l'esprit qui voyait jaillir de l'écrasement des dieux et des hommes la certitude de soi-même. Elles sont désormais ce qu'elles sont pour

L'art moderne et la culture formelle

À l'époque moderne, l'art se caractérise par la multiplicité de ses formes. Ce n'est plus le divin, la belle forme de l'absolu reposant en elle-même, propre à l'art romantique, qui en constitue le contenu. Mais son contenu n'en est pas moins sacré : est sacré (*heilig*) « ce qui unit (*vereinigt*) les hommes entre eux », « ce qui relie l'homme à l'homme »⁴¹⁰. À l'époque moderne, insiste Annemarie Gethmann-Siefert, l'art transmet « une connaissance de ce qui est humain et humainement possible, mais [ne participe] pas à la formation d'un nouveau sentiment vital adapté au monde moderne, [incapable qu'il est] d'en déterminer le contenu positif et global »⁴¹¹. L'art a plutôt pour fonction historique d'être porteur d'une « culture formelle » : il est spécifiquement déterminé comme moyen de façonner une conscience de soi historique formée à la réflexion et à la critique⁴¹², à la fois à travers la contemplation et de par son contenu.

Si toute œuvre d'art est intégrée à une vision du monde, c'est la conscience de la partialité de la vision du monde qu'elle expose qui caractérise la forme moderne de l'art. D'une part, cette conscience donne à l'art le pouvoir de produire une réceptivité à la façon dont toute œuvre est elle-même porteuse d'une vision du monde particulière⁴¹³. La pertinence culturelle de l'art à l'époque moderne tient donc dans la fonction pédagogique qu'il déploie, notamment à travers les musées, en encourageant un usage réflexif de la raison. Par là, l'art moderne se détermine également comme vecteur d'une communication transculturelle à travers l'intuition⁴¹⁴. D'autre

nous : de beaux fruits détachés de l'arbre ; un destin amical nous les a offertes, comme une jeune fille présente ces fruits ; il n'y a plus la vie effective de leur être-là, ni l'arbre qui les porta, ni la terre, ni les éléments qui constituaient leur substance, ni le climat qui faisait leur déterminabilité ou l'alternance des saisons qui reflétaient le processus de leur devenir. – Ainsi le destin ne nous livre pas avec les œuvres de cet art leur monde, le printemps et l'été de la vie éthique dans lesquels elles fleurissaient et mûrissaient, mais seulement le souvenir voilé ou la récollection intérieure de cette effectivité. Notre opération, quand nous jouissons de ces œuvres (*in ihrem Genuße*), n'est donc plus celle du culte divin grâce à laquelle notre conscience atteindrait sa vérité parfaite qui la comblerait, mais elle est l'opération extérieure qui purifie ces fruits de quelques gouttes de pluie ou de quelques grains de poussière, et à la place des éléments intérieurs de l'effectivité éthique qui les environnait, les engendrait et leur donnait l'esprit, établit l'armature interminable des éléments morts de leur existence extérieure, le langage, l'élément de l'histoire, etc., non pas pour pénétrer leur vie, mais seulement pour se les représenter en soi-même. Mais de même que la jeune fille qui offre les fruits de l'arbre est plus que leur nature qui les présentait immédiatement, la nature déployée dans ses conditions et dans ses éléments, l'arbre, l'air, la lumière, etc., parce qu'elle synthétise sous une forme supérieure toutes ces conditions dans l'éclat de son œil conscient de soi et dans le geste qui offre les fruits, de même l'esprit du destin qui nous présente ces œuvres d'art est plus que la vie éthique et l'effectivité de ce peuple, car il est la récollection et l'*intériorisation* de l'esprit autrefois dispersé et *extériorisé* en elles ; – il est l'esprit du destin tragique qui recueille tous les dieux individuels et tous ces attributs de la substance dans l'unique Panthéon, dans l'esprit conscient de soi-même comme esprit » (*Phénoménologie de l'esprit*, t. II, p. 262/p. 457). On voit bien ici en quoi l'histoire de l'art constitue une lecture de l'histoire de la raison à laquelle la philosophie donne sens.

⁴¹⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), p. 211.

⁴¹¹ Annemarie GETHMANN-SIEFERT, « Art et quotidienneté », dans Véronique FABRI et Jean-Louis VIEILLARD-BARON (dir.), *L'esthétique de Hegel*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 56.

⁴¹² Karsten BERR et A. GETHMANN-SIEFERT, « Hegels Ästhetik-Vorlesung im Sommer 1826 », *loc. cit.*, p. 47.

⁴¹³ Annemarie GETHMANN-SIEFERT, « Art et quotidienneté », *loc. cit.*, p. 80.

⁴¹⁴ Karsten BERR et A. GETHMANN-SIEFERT, « Hegels Ästhetik-Vorlesung im Sommer 1826 », *loc. cit.*, p. 34.

part, la conscience de la partialité de la vision du monde exposée par l'art invite également à la critique : en suscitant « une identification positive avec la vision du monde propre à une culture étrangère », l'art conduit à « mettre en question l'étroitesse de notre propre culture »⁴¹⁵.

À l'époque moderne, le contenu de l'art est lui-même devenu réflexif dans la mesure où il s'ancre dans la relation réfléchie que l'artiste entretient à son monde, relation que Hegel nomme la « sérénité objective (*objektive Heiterkeit*) ». Ce qui, pour Hegel, caractérise la fascinante peinture hollandaise du XVII^e siècle, c'est le fait que « l'objet est représenté d'abord dans sa relation à l'homme »⁴¹⁶. Le contenu de l'œuvre, la prose de la vie, ne vaut que pour la façon dont l'artiste s'y rapporte. Ce que ce contenu représente, c'est le rapport au monde qui le porte à l'apparence sous une forme particulière. Le contenu est en cela la « représentation en elle-même réfléchie de ce rapport au monde »⁴¹⁷. Par cette réflexivité de la sensibilité elle-même, l'art transmet la partialité d'une vision du monde, une façon d'être homme, mais il fait aussi connaître, par l'acte qui a porté cette vision du monde à la représentation, la nature humaine⁴¹⁸. Certes la partialité du rapport au contenu et l'universalité du donner forme n'apparaissent pas tels quels dans l'œuvre. L'œuvre se présente bien plutôt comme une interrogation qui en appelle à notre « jouissance réfléchie ». Abordée par la réflexion, l'œuvre atteint son potentiel de révélation d'une culture historique, en même temps qu'elle permet l'extension de la conscience de soi historique de celui qui la contemple⁴¹⁹. Si la poésie est pour Hegel la forme supérieure de la beauté, c'est parce qu'elle réfléchit la réflexivité propre à la peinture. Elle n'a plus pour contenu l'objet appréhendé à travers une vision du monde. Ici, la « sérénité objective » de l'artiste s'applique directement à cette vision du monde elle-même, passée ou étrangère, de sorte que l'œuvre se constitue en instance médiatrice entre le « caractère essentiel »⁴²⁰ de cette culture et un destinataire qui ne lui appartient pas. L'art communique dans la poésie, plus directement que dans la peinture, « une vision du monde critique et réflexive en soi-même [...], une rectification de notre mode de possession du monde »⁴²¹.

À travers la représentation, la production et la contemplation, l'art chez Hegel est l'instance qui véhicule l'exercice, l'effectuation, la prise de conscience et la formation de la réflexivité

⁴¹⁵ Annemarie GETHMANN-SIEFERT, « Art et quotidienneté », *loc. cit.*, pp. 84-85.

⁴¹⁶ Libelt 1828/1829, ms. 129, cité dans Annemarie GETHMANN-SIEFERT, « Art et quotidienneté », *loc. cit.*, p. 69.

⁴¹⁷ Annemarie GETHMANN-SIEFERT, « Art et quotidienneté », *loc. cit.*, p. 77.

⁴¹⁸ *Ibid.*, 78.

⁴¹⁹ Karsten BERR et A. GETHMANN-SIEFERT, « Hegels Ästhetik-Vorlesung im Sommer 1826 », *loc. cit.*, p. 44.

⁴²⁰ Aachen 1826, ms. 203, cité dans Karsten BERR et A. GETHMANN-SIEFERT, « Hegels Ästhetik-Vorlesung im Sommer 1826 », *loc. cit.*, p. 29. C'est ce qui fait du *Divan* de Goethe le sommet de la poésie.

⁴²¹ Annemarie GETHMANN-SIEFERT, « Art et quotidienneté », *loc. cit.*, p. 84.

qui appartient à l'homme en tant qu'homme. Chacun de ces quatre aspects est susceptible d'élever la conscience obstinée à la conscience de l'unité de l'essence.

3.2. *La religion*

La sphère de la religion chez Hegel a pour fonction médiatrice d'être le milieu dans lequel l'homme accède à la conscience que tout homme vaut en tant qu'homme, parce qu'il est libre. Si la philosophie hégélienne de la religion est pertinente dans le cadre de la réflexion que nous menons sur les instances médiatrices susceptibles d'élever la conscience à l'unité de l'essence, c'est moins en tant qu'elle est chrétienne qu'en tant qu'elle est à proprement parler une métaphysique. Dans la représentation, la religion peut être un vecteur d'unité autant que de division, de sorte qu'on ne puisse présupposer qu'elle soit toujours susceptible, précisément, de médiation. Ce qui intéresse ici notre développement cependant, c'est son fondement spéculatif, l'aspect sous lequel elle donne accès, chez Hegel, au « Je [...] conçu comme personne universelle, ce en quoi tous sont identiques ».

3.2.1. La religion de la liberté

« Les Grecs et les Romains – les Asiatiques pas davantage – ignoraient totalement cette notion que [...] l'homme en tant qu'homme est *libre*, – l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire l'homme d'une manière générale, l'homme comme la pensée l'appréhende et comme lui-même s'appréhende en pensée. Dans la religion chrétienne s'établit le dogme que tous les hommes sont libres devant Dieu, que le Christ a délivré les hommes, les a rendus égaux devant Dieu, les a libérés en vue de la liberté chrétienne. Ces déterminations rendent la liberté indépendante de la naissance, de la classe, de la culture, etc., et il y a là un progrès immense ; toutefois elles sont encore distinctes de celle-ci qu'être libre constitue la notion de l'homme. »⁴²²

Hegel trouve dans l'interprétation luthérienne de l'apôtre Paul l'assise pour penser la liberté universelle de l'homme⁴²³. Dans le christianisme, écrit-il, « l'homme est intuitionné en Dieu d'une manière totalement universelle, et toutes les particularités disparaissent. Il ne vaut pas comme Grec, Romain, Brahmane, Juif, comme bien ou mal né »⁴²⁴. C'est l'avènement même du christianisme, plus que la foi, qui pose l'adéquation de l'universalité et de la liberté de l'homme : « chaque individu est un objet de la grâce divine et de la fin divine : Dieu veut que

⁴²² *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 81 / *Werke*, Band 20, p. 507.

⁴²³ De même que pour Paul il n'y a plus, en Christ, « ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme » (Gal 3, 28), de même, pour Luther, le chrétien est « un homme sans noms, sans caractéristiques, sans distinctions, sans égard à la personne » (Martin LUTHER, *Kommentar zum Galaterbrief* (1519), München/Hamburg, Siebenstern Taschenbuch, 1968, p. 160, cité dans Christophe BOUTON, « La religion de la liberté », *loc. cit.*, p. 122).

⁴²⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, p. 432, cité dans *ibid.*, p. 123.

tous les hommes soient sauvés. Donc, complètement en dehors de toute particularité, en soi et pour soi, l'homme certes déjà en tant qu'homme, a une valeur infinie et précisément, cette valeur infinie résout toute particularité de naissance ou de patrie »⁴²⁵. Hegel reprend également de la lecture luthérienne de l'apôtre l'idée selon laquelle la liberté du chrétien a son siège dans l'intériorité de l'homme⁴²⁶ : le « principe de liberté subjective » croît sur le sol de « l'intériorité spirituelle », ce « lieu où l'esprit de Dieu doit intérieurement habiter et être présent »⁴²⁷. Mais Hegel ne s'en tient pas pour autant à Luther : « La version luthérienne est sans aucun doute la plus riche spirituellement, elle n'est toutefois pas spéculative »⁴²⁸.

Pour Hegel, Dieu est l'idée logique elle-même, l'unité du concept et de la réalité. Mais si l'on ne comprenait Dieu que comme idée, il serait « simplement Père et ainsi renfermé en lui-même »⁴²⁹. Or, Dieu est bien « l'en soi ; la substance identique à soi », mais cette substance, comme subjectivité, comme puissance infinie, « est ce qui produit »⁴³⁰ et ce qui se produit infiniment elle-même. Dans cette production, « Dieu est esprit », à la fois « pur contenu spéculatif » et « activité absolue, *actus purus* »⁴³¹. Dieu comme esprit est le Dieu de la trinité chrétienne qui « dans son universalité éternelle consiste à se différencier, à se déterminer, à poser un autre de lui-même et à supprimer de même la différence, à être en elle auprès de soi, et c'est seulement par ce fait d'être produit qu'il est esprit »⁴³². Dans ce mouvement de devenir à soi ce qu'il est en soi, Dieu est d'abord identique à soi comme Père, devenir-autre dans le Christ, suppression de la différence à soi dans la mort du Christ, négation de cette négation dans la résurrection, « la mort de la mort »⁴³³, et retour à soi dans l'esprit de la communauté.

Les « trois "uns" » de la trinité sont des personnes. Comprise ainsi, « [l]a "personne" est la plus haute intensité de l'être-pour-soi »⁴³⁴. Mais dans sa modalité première, la plus abstraite, le fait de savoir « "Je suis une personne, je suis pour moi" est l'absolue raideur »⁴³⁵. Résoudre la contradiction entre l'affirmation des trois personnes et celle d'un Dieu unique exige que

⁴²⁵ *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 303 / *Werke*, Band 12, p. 404. Ce faisant, Hegel ne reprend que la première partie du verset aussi célèbre que problématique attribué à Paul : « nous avons mis notre espérance dans le Dieu vivant, qui est le Sauveur de tous les hommes, surtout des croyants » (1 Tim 4, 10), et s'aligne davantage sur celui-ci : « Car elle s'est manifestée, la grâce de Dieu, source de salut pour tous les hommes » (Tite 2, 11).

⁴²⁶ Pour Luther, « Die Freiheit kommt von innen her » (1521), une intériorité déjà affirmée chez Paul : « qu'il daigne [...] vous armer de puissance, par son Esprit, pour que se fortifie en vous l'homme intérieur » (Éph 3, 16).

⁴²⁷ *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 303 / p. 404.

⁴²⁸ *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. III, p. 93 / p. 93.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 147 / p. 150.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 105 / p. 107.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 18 / p. 16.

⁴³² *Ibid.*, p. 204 / p. 210.

⁴³³ *Ibid.*, p. 68 / p. 67.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 124 / p. 128.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 205 / p. 210.

chacune des personnes se pose « en tant que moment disparaissant »⁴³⁶ de la personnalité infinie de Dieu. Ce n'est donc que « dans l'unité divine que la personnalité, de même qu'elle est posée, est posée comme résolue »⁴³⁷. Loin d'être simple affirmation de soi, la personne n'a d'être véritable que dans et par son autre. C'est pourquoi Hegel peut dire que « la personnalité est ce qui se fonde sur la liberté »⁴³⁸ : elle se conquiert dans l'accomplissement de la liberté, comme être chez soi dans son autre. Ce n'est que quand « le sujet est la totalité, quand il a atteint en lui-même cette liberté, cette infinité de lui-même, c'est seulement alors qu'il est être »⁴³⁹.

La liberté divine, comme être chez soi dans son autre de l'essence, s'acte dans la création comme « *liberté qui pose une liberté* »⁴⁴⁰ : « C'est seulement ici que Dieu peut être créateur au sens véritable, comme subjectivité infinie. [...] Seul ce qui est libre peut poser vis-à-vis de soi ses déterminations comme quelque chose de libre, les laisser aller comme étant libres »⁴⁴¹. Dieu créateur « laisse aller librement hors de [soi] l'autre »⁴⁴², pose l'altérité, la liberté humaine. L'incarnation accomplit ce don de liberté : « [i]l est posé par là que la nature divine et la nature humaine ne sont pas en soi différentes »⁴⁴³. Cette identité en-soi devient pour-soi dans la mort du Christ. À travers elle, « l'homme, le fini est posé [...] en tant que moment de Dieu », de sorte que « la finitude de l'homme [est] transfigurée en la suprême réalité »⁴⁴⁴. Par la mort, l'infinie liberté de l'esprit est présente en l'homme, l'homme a en soi une « valeur infinie ».

Le christianisme amène l'idée que « l'individu *comme tel* a une valeur *infinie*, en tant qu'il est objet et but de l'amour de Dieu »⁴⁴⁵. L'homme en soi a une valeur infinie « en tant que sujet, subjectivité infinie »⁴⁴⁶, et partant, en tant que liberté infinie. Sa valeur infinie est d'abord une possibilité que l'homme doit actualiser dans l'exercice de sa liberté, comme être chez soi dans son autre. Cet exercice correspond au dessaisissement « de sa particularité, de sa propriété », dessaisissement qui est « sa destination positive absolue »⁴⁴⁷. S'élevant au spirituel, l'homme

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 124 / p. 128.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 125 / p. 127.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 204 / p. 211.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 110 / p. 112.

⁴⁴⁰ Bernard BOURGEOIS, *Études hégéliennes : raison et décision, op. cit.*, p. 333.

⁴⁴¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. II, p. 567, cité dans *ibidem*.

⁴⁴² *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. III, p. 110 / p. 112.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 142 / p. 146.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 147 et 68 / p. 150 et 67. Dans la mort du Christ, « l'homme, le fini est posé [...] en tant que moment de Dieu » (*ibid.*, p. 147 / p. 150). C'est dans « cette histoire-là – mourir au naturel » (*ibid.*, p. 64 / p. 64) que réside le fondement de la rédemption. Dès lors en effet que la finitude humaine est posée comme étant une détermination de Dieu, elle n'est plus appréhendée dans son unilatéralité comme une figure du mal : « C'est leur finitude que le Christ a adoptée, cette finitude sous toutes ses formes, qui en sa pointe extrême est le mal » ; ce mal, « il l'a pris sur lui, pour le faire mourir par sa mort » (*ibid.*, p. 240 / p. 246).

⁴⁴⁵ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 482.

⁴⁴⁶ *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. III, p. 47 / p. 45.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 74 / p. 73.

accède « à la conscience de l'universel en et pour soi, comme de son essence, à la conscience de son infinité »⁴⁴⁸. Cette accession au « savoir de l'idée », comme savoir de ce qu'il est, correspond au « savoir qu'ont les hommes que leur essence, leur but et objet, est la liberté »⁴⁴⁹. Mais ce savoir que sa valeur infinie, sa « personnalité libre infinie »⁴⁵⁰, constitue son essence, l'homme n'y accède qu'une fois sa liberté effectuée. Le processus d'effectuation de sa liberté comprend quatre étapes que nous nous proposons maintenant de brièvement exposer : l'« effectivité du droit, de l'éthique et de la religion, ainsi que de la science »⁴⁵¹.

3.2.2. La réalisation de la personnalité infinie

Droit

De la valeur infinie de l'homme résulte le fait que « devant Dieu tous les hommes sont égaux », ce en quoi réside « la racine d'un droit véritablement universel, de l'actualisation de la liberté »⁴⁵². C'est donc à partir du christianisme que « la liberté est un droit, non un privilège positif acquis par violence, nécessité, etc., mais le droit en soi et pour soi »⁴⁵³. Le principe de « liberté de la personne » que fonde le christianisme s'effectue comme « liberté de la propriété »⁴⁵⁴ dans l'État. Le principe du droit est donc « immédiatement lié au principe général » : c'est parce que « dans le christianisme [...] les hommes sont pour la première fois devenus libres » qu'ils sont aussi « capables de posséder une propriété libre »⁴⁵⁵.

Dans les *Principes de la philosophie du droit*, la personnalité, loin de coïncider avec la capacité juridique de l'individu, est plutôt ce qui la « contient »⁴⁵⁶ comme l'expression objective de son niveau le plus formel. De manière générale, la personnalité est la « pure

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 47 / p. 45.

⁴⁴⁹ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 482.

⁴⁵⁰ *Principes de la philosophie du droit*, p. 103 / p. 24.

⁴⁵¹ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 482.

⁴⁵² *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. III, p. 74 / p. 74.

⁴⁵³ *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 82 / p. 508.

⁴⁵⁴ « Il y a bien mille cinq cents ans que la liberté de la personne a commencé à s'épanouir grâce au christianisme et qu'elle est devenue un principe universel parmi une partie, petite du reste, du genre humain. Mais c'est depuis hier, si l'on peut dire, que la liberté de la propriété a été reconnue ici et là comme principe » (*Principes de la philosophie du droit*, § 62). Ceci implique, comme le remarque Wolfhart Pannenberg, que « sans le fondement que la religion chrétienne donne à cette liberté subjective, l'État moderne ne peut être un état éthique qui réalise la liberté subjective » (Wolfhart PANNENBERG, « La signification du christianisme dans la philosophie de Hegel », *Archives de philosophie*, vol. 33, n° 4, 1970, p. 765).

⁴⁵⁵ *La raison dans l'histoire*, pp. 163-164 / p. 137.

⁴⁵⁶ *Principes de la philosophie du droit*, § 36. Au contraire, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel circonscrit la personne à sa seule capacité juridique, enserrée qu'elle demeure dans son lieu d'effectuation qu'est l'état de droit romain. Dans cet état de droit, le droit purement formel est un « esprit mort » qui, fondé sur « la certitude de soi-même », ne peut mener qu'à la violence. De là découle que « désigner un individu comme une personne est l'expression du mépris » (*Phénoménologie de l'esprit*, t. II, p. 47 / p. 357).

relation à [soi] » de l'individu dans laquelle il obtient un « savoir de [soi] comme de l'*infini*, de l'*universel* et du *libre* »⁴⁵⁷, tout en sachant qu'il n'existe que comme personne déterminée :

« En tant que [je suis] cette personne, je me sais libre au-dedans de moi-même et je peux faire abstraction de tout, puisque rien d'autre que la personnalité pure ne se tient devant moi, et cependant, en tant que "celui-ci", je suis quelque chose d'entièrement déterminé : tel âge, telle taille, telle position spatiale, et tout ce qu'il peut y avoir encore comme particularités. La personne est donc, tout en un, ce qui est élevé et tout à fait bas ; en elle réside cette unité de l'infini et de l'absolument fini, de la limite déterminée et de ce qui est complètement dépourvu de limites. C'est la grandeur de la personne que de pouvoir endurer cette contradiction que rien de naturel n'a au-dedans de soi ni ne pourrait supporter. »⁴⁵⁸

Quand Hegel poursuit en écrivant que « [l]e point le plus élevé [qu'atteint] l'homme est d'être une personne »⁴⁵⁹, on comprend que la concrétude de la personne est elle-même le résultat d'un processus de réalisation de soi qui s'envisage comme une effectuation de la liberté. Dans sa détermination la plus abstraite, l'universalité de la personne est ce qui garantit l'égalité au fondement du droit dont la prescription est : « *sois une personne et respecte les autres en tant que personnes* »⁴⁶⁰. La personne trouve alors dans la propriété le moyen de réaliser cette universalité : « la simple subjectivité de la personnalité s'abolit » en elle, de sorte que « c'est en premier lieu dans la propriété que la personne est en tant que raison »⁴⁶¹. Le droit abstrait constitue en ceci le premier pas de la réalisation de la liberté de la personne, comme dessaisissement de soi qui permet d'être chez soi dans un autre, compris comme propriété.

Éthicité

La liberté de la personne se réalise en un deuxième temps dans une autre personne. Les *Leçons sur la philosophie de la religion* montrent que l'accomplissement dans la liberté de la personnalité divine est une « réconciliation » des trois personnes, une « négation de cette division, de cette séparation ; [qui] consiste à se [re]connaître (*erkennen*) l'un dans l'autre, à se trouver dans son essence »⁴⁶². C'est bien dans l'amour que s'accomplit la personnalité :

« "Dieu est l'amour" est une expression très pertinente ; là, Dieu est dans la sensation ; il est ainsi personne, et le rapport consiste en ce que la conscience de l'un ne s'obtient que dans la conscience de l'autre, il n'est

⁴⁵⁷ *Principes de la philosophie du droit*, § 35.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, § 35, add.

⁴⁵⁹ *Ibidem*. Hegel ajoute à cet endroit : « La personne est essentiellement distincte du sujet, car le sujet est seulement la possibilité de la personnalité, puisque tout vivant, de façon générale, est un sujet. La personne est donc le sujet pour lequel cette subjectivité est, car dans la personne je suis tout simplement pour moi : elle est la singularité de la liberté dans le pur être-pour-soi » (*ibidem*).

⁴⁶⁰ *Ibid.*, § 36.

⁴⁶¹ *Ibid.*, § 41, add.

⁴⁶² *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. III, p. 105 / p. 107.

conscient de soi que dans l'autre – comme dit Goethe – dans la désappropriation absolue ; telle est l'unité spirituelle dans la forme du sentiment. »⁴⁶³

De la même façon, la personnalité dans la sphère de l'éthicité se réalise dans l'amour :

« [E]n ce qui concerne la personnalité, le caractère de la personne, du sujet, son état d'isolement, de séparation doivent être abandonnés. La vie éthique, l'amour consistent précisément à abandonner sa particularité, sa personnalité particulière – il en va de même de l'amitié. Dans l'amitié, dans l'amour j'abandonne ma personnalité abstraite et je l'acquiers ce faisant comme concrète. Le vrai de la personnalité consiste justement à l'acquérir en s'absorbant, en étant absorbé dans l'altérité. »⁴⁶⁴

Religion

L'effectuation de la liberté de la personne se poursuit dans la religion, comme être chez soi dans l'autre de l'esprit. La religion est ce mouvement par lequel l'esprit fini s'élève à l'esprit infini. C'est d'abord cette différence entre l'esprit fini et l'esprit infini qui « est religion, et en même temps la religion est le fait de supprimer cette différence, c'est-à-dire qu'elle est la conscience de soi de la liberté »⁴⁶⁵. Dans la religion, « la conscience de soi singulière a [...] la conscience de son essence », de sa liberté, ce qui fait de « la liberté de la conscience de soi le contenu de la religion »⁴⁶⁶. En plus d'être la religion de la liberté, le christianisme est aussi celle de la vérité. Il est la religion manifeste dans laquelle Dieu révèle ce qu'il est, à savoir, esprit. Sous cet aspect, la religion consiste en ceci que « la représentation de l'unité de la nature divine et de la nature humaine se présente »⁴⁶⁷. La foi est elle-même spirituelle : elle est « la foi de la vérité, c'est-à-dire la certitude de la vérité absolue, c'est-à-dire de ce que Dieu est ; Dieu est esprit et cette actualisation qui est la sienne »⁴⁶⁸. C'est donc en tant que « religion de la vérité et de la liberté » que le christianisme est aussi la « religion de l'esprit », comme « savoir que l'esprit a de soi en tant qu'esprit », savoir que « l'esprit est identique à l'esprit »⁴⁶⁹.

La religion n'a pour ancrage ni l'universalité du Père, ni la particularité du Fils, mais le « retour de l'apparition en soi-même » qui marque la réconciliation de l'universel et du

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 123 / p. 126.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 205 / p. 211.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 98 / p. 100.

⁴⁶⁶ *Ibidem.*

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 105 / p. 107. Plus précisément, « [c]e que l'esprit révèle ainsi est qu'il est la manifestation consistant à faire en lui-même ces différences ; c'est sa nature et c'est son concept de faire éternellement ces différences et de les reprendre pareillement en lui-même, et d'être ce faisant présent à soi-même. Le contenu qui devient manifeste – c'est là ce qui est révélé, c'est précisément qu'il est pour un autre, mais [aussi] éternellement pour soi. Telle est la détermination du révéler » (*ibid.*, p. 104 / p. 106).

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 85 / p. 85.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 102 / p. 105.

particulier dans la « singularité absolue »⁴⁷⁰. La religion est le lieu de la conscience de Dieu comme esprit, et « cet esprit en tant qu'existant et se réalisant est la communauté »⁴⁷¹. D'une part, la communauté est l'instance qui opère la « transformation de l'immédiat en contenu spirituel »⁴⁷², l'élévation du sensible en moment de la vérité, la réconciliation du monde et de Dieu. Elle ne naît d'ailleurs que de l'engendrement de ce contenu pour elle-même, un contenu qui logiquement lui préexiste. D'autre part, la communauté est aussi le milieu dans lequel s'opère la « transition de l'extérieur, de l'apparition dans l'intérieur »⁴⁷³. Pour chacun, la réconciliation du monde et de Dieu se produit dans le savoir que « le sujet, en tant qu'objet de la grâce de Dieu, en tant que sujet qui est réconcilié avec Dieu, a une valeur infinie déjà par sa détermination, par sa destination qui est ensuite réalisée dans la communauté »⁴⁷⁴. Le sujet a « dans ce savoir sa liberté »⁴⁷⁵. Cette liberté, il y accède en se dépouillant de son individualité particulière. Par le fait de « parcourir en lui-même ce processus » qui est celui par lequel le Christ s'est révélé, le sujet devient « esprit et par là citoyen du royaume de Dieu »⁴⁷⁶.

Philosophie

Enfin, le parcours de la liberté de la personne s'achève dans le pur savoir de soi de la philosophie. Certes, la religion est un « savoir pur », mais un savoir subjectif qui « ne se sait pas en tant qu'esprit »⁴⁷⁷. Le savoir substantiel de l'esprit en tant qu'esprit n'est atteint que dans la philosophie. La philosophie a vocation à « montrer la raison de la religion » en justifiant le contenu de la religion selon le concept, réconciliant ainsi « l'esprit connaissant et le contenu religieux »⁴⁷⁸. En ce qu'elle « présente la réconciliation de Dieu avec soi-même et avec la nature », la « philosophie est dans cette mesure théologie »⁴⁷⁹.

3.2.3. De l'évolution de la figure de l'amour dans l'œuvre de Hegel

La religion hégélienne constitue une instance médiatrice susceptible de faire accéder la conscience obstinée au savoir de l'essence en tant que savoir de la liberté. Certes, elle ne constitue une telle instance qu'en tant qu'elle est une métaphysique. Dans la représentation, elle

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 118 / p. 120.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 245 / p. 254.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 244 / p. 253.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 150 / p. 153.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 253 / p. 262.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 150 / p. 154.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 244 / p. 252.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 102 / p. 105.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 170 et 169 / p. 176 et 175.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 259 / p. 269.

peut aussi bien unifier que diviser. À cet endroit précis surgit une question qui demande encore à être éclaircie : comment se fait-il que l'amour, au fondement de la religion chrétienne, puisse surmonter la violence qui était attachée à sa forme communautaire à Francfort ? Il se trouve que la figure de l'amour décrite dans les *Leçons sur la philosophie de la religion* n'est plus la même que dans les écrits théologiques de jeunesse, étant désormais conçue dans son essence tragique.

Amour infini et amour fini

Quand on dit que « Dieu est l'amour », on entend généralement ceci :

« L'amour est en effet une distinction de deux termes qui cependant ne sont absolument pas différents l'un pour l'autre. La conscience, le sentiment de cette identité de ces deux termes – ce fait d'être en dehors de moi et dans l'autre – est l'amour : j'ai ma conscience de soi non pas en moi mais dans l'autre, mais cet autre, dans lequel seulement je suis satisfait, en paix avec moi-même – et je suis seulement en tant que je suis en paix avec moi-même ; si je ne le suis pas, je suis la contradiction qui se dissocie –, cet autre, en tant qu'il est pareillement en dehors de soi, a sa conscience de soi seulement en moi, et l'un et l'autre sont seulement cette conscience de leur être-en-dehors-de-soi et de leur identité, ce fait d'intuitionner, de sentir, de savoir l'unité. »⁴⁸⁰

Or, si l'on s'en tient à cette « intuition de soi dans l'autre »⁴⁸¹, c'est-à-dire à l'amour exprimé « dans la forme du sentiment », on ne dépasse guère la « simple sensation » d'être en l'autre et de savoir l'autre en soi. Définir ainsi l'amour revient à ne considérer la nature divine que dans son abstraction, comme « Un, l'universel en première instance » qui s'engage avec la nature humaine dans ce qui n'est qu'un « jeu de l'amour avec soi-même où l'on ne parvient pas au sérieux de l'être-autre, de la séparation, de la scission »⁴⁸². L'amour ressemble alors à « l'amour réciproque, [dans lequel] réassurance est jouissance, seulement forme abstraite du mouvement »⁴⁸³. Ainsi qu'on le lit dans la *Phénoménologie de l'esprit* :

« La vie de Dieu et la connaissance divine peuvent donc bien, si l'on veut, être exprimées comme un jeu de l'amour avec soi-même ; mais cette idée s'abaisse jusqu'à l'édification et même jusqu'à la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif. En soi cette vie est bien l'égalité sereine et l'unité avec soi-même qui n'est pas sérieusement engagée dans l'être-autre et l'aliénation, et qui n'est pas non plus engagée dans le mouvement de surmonter cette aliénation. Mais cet en-soi est l'universalité

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 196 / p. 201.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 19 / p. 17.

⁴⁸² *Ibid.*, pp. 210-211 / p. 216. Le « jeu de l'amour » reflète, pour Jean-Louis Vieillard-Baron, une « conception trinitaire de la vie divine comme périchorèse, circulation d'amour entre les trois personnes de la Trinité » (Jean-Louis VIEILLARD-BARON, « Hegel et la tragédie de la vie », *loc. cit.*, p. 58).

⁴⁸³ *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. III, p. 22 / p. 21.

abstraite dans laquelle on a fait abstraction de sa nature sienne qui est d'être pour soi, et donc en général de l'automouvement de la forme. »⁴⁸⁴

Dès lors qu'on quitte l'abstraction de la personne pour entrer dans la négativité de la personnalité, le statut de l'amour change. L'amour infini n'est pas l'amour fini qui « égalise tout », cet amour réciproque dans lequel « la détermination de la différence n'est pas encore accomplie »⁴⁸⁵. Au contraire, dans l'amour infini, l'« identité existe seulement en tant que dans la différence infinie [...], en tant que dans la “différencialité”, en tant que réflexion en soi, subjectivité, véritable distinction des termes distingués »⁴⁸⁶. C'est pourquoi l'amour infini n'a pas tant comme figure objective le sentiment qui unit le Père au Fils que la mort de ce dernier :

« Le suprême dessaisissement de l'idée divine [...] s'exprime ainsi : Dieu mourut, Dieu lui-même est mort, c'est une représentation prodigieuse, terrible, qui met la représentation en présence de l'abîme de scission le plus profond. Mais cette mort est en même temps en cela, dans cette mesure, l'amour suprême – l'amour est précisément cette conscience [de] l'identité du divin et de l'humain –, et cette finitisation est poussée jusqu'à son extrémité, la mort ; il y a donc ici intuition de l'unité à son degré absolu, l'intuition suprême de l'amour car l'amour consiste dans l'abandon de sa personnalité, de sa propriété, etc. Conscience de soi, action – abandon suprême dans l'autre – précisément dans cette altérité extrême de la mort, du représentant absolu des bornes de la vie. La mort du Christ est l'intuition de cet amour même non pas pour autre chose, dans l'intérêt d'autre chose –, mais la divinité est précisément, dans cette identité universelle avec l'être-autre, mort ; la réunion prodigieuse de ces extrêmes absolus est l'amour lui-même – intuition spéculative. »⁴⁸⁷

La mort du Christ est la double négation par laquelle « Dieu s'est posé identique avec ce qui lui est étranger pour le faire mourir » et « fait mourir la mort en tant qu'il en sort »⁴⁸⁸. De là, parce que « la négation de la négation est ainsi moment de la nature divine », cet « amour – dans la mort » est le spéculatif même, « le spirituel à son suprême degré » : « Cet amour en tant qu'impliqué dans la douleur infinie est précisément le concept de l'esprit lui-même »⁴⁸⁹.

L'amour et la mort

Une claire distinction doit donc être établie entre le « caractère spéculatif de l'amour qui procède de la douleur infinie » et l'amour dans la forme du sentiment, qui n'est que l'« intuition

⁴⁸⁴ *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, pp. 18-19 / p. 24. On lit encore : « Le besoin de représenter l'Absolu comme sujet a conduit à faire usage de propositions comme : Dieu est l'éternel, ou l'ordre moral du monde, ou l'amour, etc... Dans de telles propositions le vrai est posé seulement directement comme sujet ; il n'est pas présenté encore comme le mouvement de se réfléchir en soi-même » (*ibid.*, p. 21 / p. 26).

⁴⁸⁵ *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. III, p. 72 et 211 / p. 71 et 216.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 19 / p. 17.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 61 / p. 60.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 240 / p. 245.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 147, 71 et 76 / p. 151, 70 et 75.

de cette unité »⁴⁹⁰. Dire que Dieu est amour, c'est appréhender l'infini de la vie divine à partir de la finitude humaine. Or, l'amour infini est le seul à être à proprement parler tragique, tandis que « l'amour de l'homme pour la femme, l'amitié [...] sont essentiellement déterminés comme subordonnés – déterminés à être non pas quelque chose de mal, mais d'imparfait »⁴⁹¹. Dire que Dieu est esprit plutôt qu'amour est donc « plus profond »⁴⁹². Mais Dieu comme esprit est précisément la réalisation de l'amour compris comme son concept. La philosophie toute entière de Hegel peut sous cet angle être ramenée à une philosophie de l'amour. Ainsi comprise, la raison, comme force de séparation et de réunification de ce qui était séparé, n'est autre que l'amour conçu dans son essence tragique. De même, le parcours de la reconnaissance, comme déploiement de la reconnaissance de soi dans l'autre à partir de la séparation, peut être envisagé comme l'effectuation dans l'objectivité de l'amour compris comme concept de l'esprit⁴⁹³.

Dans *L'esprit du christianisme et son destin*, ces deux niveaux de l'amour, spéculatif et sentimental, infini et fini, ne sont pas encore distingués. C'est que la vie elle-même n'y est pas encore comprise dans sa pleine négativité. La vie ne connaît que « des modifications de cette vie égale, non pas d'opposition entre les êtres, non pas une pluralité de substantialités absolues »⁴⁹⁴. Seule la réflexion est ce qui « sépare la vie, [et] peut la différencier en infini et fini »⁴⁹⁵. Comprise comme vie, la « cohésion de l'infini et du fini », du Père et du Fils, est un « mystère sacré », une « relation vivante de vivants, vie égale »⁴⁹⁶. Assurément, écrit Hegel, « si l'on parle de deux choses différentes, d'une nature divine et d'une nature humaine, on ne peut atteindre de liaison [entre elles], car même dans chaque liaison, elles doivent encore rester deux si les deux sont posées comme des divers absolus »⁴⁹⁷. Parce que le Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, est cette cohésion même, c'est sa vie et sa résurrection qui sont glorifiées,

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 75 et 19 / p. 74 et 17.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 75 / p. 75.

⁴⁹² Déjà à Francfort, Hegel aurait dit : « [p]our le concept de Dieu, *amour* serait une expression [...] plus appropriée, plus compréhensible, mais *esprit* est plus profond » (Karl ROSENKRANZ, « *Hegels ursprüngliches System, 1798-1806* », hrsg. von R. Prutz, Leipzig, Otto Wigand, 1844, cité dans *Premiers écrits*, p. 450).

⁴⁹³ C'est la posture qu'adopte Robert R. Williams quand il fait de la reconnaissance « une généralisation et une formulation ontologique » de l'amour divin, lequel relève tout autant de la réconciliation que de la mort (Robert R. WILLIAMS, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 185 et 240). À l'inverse, lorsque Karl Löwith comprend la logique hégélienne comme une « métaphysique de l'amour » à partir de la conception de l'amour décrite dans les écrits de Francfort, il vide, semble-t-il, le spéculatif de la profondeur du négatif (Karl LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Freiburg/München, Karl Alber, 2013, pp. 254-257).

⁴⁹⁴ *Premiers écrits*, p. 289 / N. 308.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 292 / N. 310.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 289 / N. 308.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 282 / N. 304.

en tant qu'en elles, « la contradiction du vivant et du mort »⁴⁹⁸ disparaît. Au contraire, sa mort a la signification de « la séparation du visible et de l'invisible, de l'esprit et du réel »⁴⁹⁹.

Quand l'absolu commence à être pensé dans sa forme tragique à Iéna, la vie demeure certes pertinente pour penser l'historicité de l'esprit, mais seulement en tant qu'elle inclut en elle le moment central de la mort. Cette évolution n'altère aucunement l'amour des amants : il n'y sera jamais question de redoublement de la négation. Par essence, l'amour des amants ne peut dépasser la contradiction selon laquelle la différence à soi qui accompagne l'identité à l'autre n'est jamais tout à fait reprise par cette identité. Si elle devait l'être, l'amour devrait comporter le moment de la suppression de la finitude des amants eux-mêmes. Précisément, l'évolution du thème de l'amour fini tient plutôt à ceci qu'il s'accompagne désormais de celui de la mort : la mort que l'amour ne peut surmonter est le négatif qui lui demeurera opposé, comme dans la lutte pour la reconnaissance de la deuxième *Philosophie de l'esprit*⁵⁰⁰.

L'amour humain ne se rapproche au plus près de la mort que dans les formes romantique et religieuse de l'amour. Dans ses cours d'esthétique, Hegel dit de l'amour romantique qu'il « contient l'abandon (*Hingebung*) des individus à la conscience de l'autre, de sorte que c'est seulement dans cet abandon que l'individu a sa propre conscience de soi »⁵⁰¹. Cet abandon est tel que l'amour ne semble pouvoir se résoudre que dans la mort. Hegel évoque à cet égard *Le pauvre Henri*, ce poème du XII^e siècle de Hartmann van Aue, dans lequel Henri, jeune chevalier oublieux de Dieu, est puni par la lèpre et ne pourra guérir que par le sang d'une vierge versé pour lui. Quand Henri enlève à la mort une jeune femme qui s'était offerte au sacrifice pour le sauver, le ciel s'émeut et le guérit. Dans la même phrase, Hegel se réfère à sainte Geneviève, connue pour s'être vouée à Dieu dès un très jeune âge⁵⁰². La proximité de ces deux formes d'amour, romantique et religieux, pourrait s'expliquer par l'égal sacrifice qu'elles requièrent de tout ce que l'individu possède en propre⁵⁰³. Quoiqu'elles diffèrent dans l'objet qu'elles

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 327 / N. 334.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 326 / N. 334. On lit cependant l'ébauche d'un mouvement spéculatif dans un fragment probablement postérieur mais non daté intitulé « Dans le Fils, Dieu se connaît comme Dieu », qui évoque un « saint triangle des triangles » (*ibid.*, p. 451) du Père, du Fils et de l'Esprit. Dans ce triangle, le Père est l'idée qui se différencie de lui-même et a dans le Fils l'« intuitionner de celui-ci comme de lui-même », le Fils doit « passer à travers la terre, surmonter le mal », et l'Esprit est le « retour de toute chose en Dieu lui-même » (*ibid.*, p. 452).

⁵⁰⁰ Guy Planty-Bonjour voit d'ailleurs dans le thème de la mort associé à la lutte une « transposition spéculative du thème romantique qui identifie l'amour à la mort, [qui] postule donc que la reconnaissance ne peut se conclure qu'avec la mort » (*La première philosophie de l'esprit (Iéna 1803-1804)*, note du traducteur, p. 43).

⁵⁰¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), p. 192.

⁵⁰² *Philosophie der Kunst oder Ästhetik* (1826), p. 143.

⁵⁰³ Dans l'*Esthétique* compilée par Heinrich G. Hotho, l'amour romantique est décrit comme une mort à soi dans laquelle « le moi tout entier, avec tout ce que je suis et renferme en moi-même, tel que j'ai été, tel que je suis et serai, je m'identifie avec un autre, au point de constituer sa volonté, sa pensée, le but de son être et sa possession la plus intime. Alors, cet autre ne vit qu'en moi, comme je ne vis qu'en lui. Ces deux êtres n'existent véritablement

vénèrent, le rapport qu'elles entretiennent à la mort fait d'elles les formes les plus élevées d'amour dont l'homme est capable dans ce monde. On lit déjà cette proximité dans la deuxième *Philosophie de l'esprit* : « Le haut amour chevaleresque tombe dans la conscience mystique, qui vit dans un monde spirituel considéré comme le vrai monde, monde qui maintenant s'approche de son effectivité et qui dans cette effectivité pressent cela comme présent »⁵⁰⁴.

L'enseignement du Christ

Ajoutons que, du fait que le motif spéculatif rassemble désormais l'essence spirituelle de Dieu et la nature tragique de l'amour, l'enseignement du Christ dans les *Leçons sur la philosophie de la religion* n'est plus celui des écrits de Francfort. D'abord, la « nouvelle religion » qu'amène le Christ s'exprime comme « la conscience de la réconciliation de l'homme avec Dieu »⁵⁰⁵, celle-là même qui était inatteignable à Francfort. Cette conscience a « en soi la détermination de la négation par rapport à ce qui existe ». Au temps de son apparition, l'enseignement du Christ est centré sur cette négation, mais sans la médiation qui lui donne sens. Il a de ce fait ce « côté polémique » qui tient dans « l'exigence de s'éloigner des choses finies » et de s'élever « à une énergie infinie, à laquelle tous les autres liens doivent devenir indifférents »⁵⁰⁶. Suivant cet enseignement, les apôtres se rassemblent autour de l'amour du Christ dans lequel ils ne font qu'un, en une communauté au sein de laquelle « ils ne doivent prendre pour fin que cette unité, cette communauté en et pour elle-même, et non pas la libération de l'homme – fin politique – et s'aimer les uns les autres dans l'intérêt de cette fin »⁵⁰⁷. À ce stade, comme à Francfort, « l'amour est la personnalité abstraite et l'identité de celle-ci en une seule conscience ; il ne reste aucune possibilité pour la particularité ». Quand un tel amour qui n'a d'autre fin que lui-même est élevé en objet d'amour, il finit par s'opposer « à tout ce qui est établi »⁵⁰⁸. C'est cet amour qui est au principe du surgissement de toute « collectivité qui dans le monde même se referme sur elle-même face à une cohésion et à une existence rationnelles »⁵⁰⁹. Évidemment, « on ne peut en rester à un tel repli ; c'est le commencement fanatique de la souffrance subie, endurée, dont l'énergie interne s'élèvera avec le temps, en

pour eux-mêmes que dans cette unité parfaite. Ils placent dans cette identité toute leur âme et le monde entier » (*Esthétique* I, p. 693 / *Werke*, Band 14, p. 182). Cette union est plus qu'un dessaisissement de soi. Elle est un « oubli de soi tel que celui qui aime n'existe plus pour lui, ne vit plus pour lui » (*ibid.*, p. 694 / p. 183).

⁵⁰⁴ *Philosophie de l'esprit* (1805-1806), pp. 216-217 / pp. 210-211.

⁵⁰⁵ *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. III, p. 234 / p. 241.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 234 / p. 242.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 55 / p. 54.

⁵⁰⁸ *Ibidem*. C'est seulement de cette manière que l'on peut comprendre Mt 10, 34 : « Ne croyez pas que je sois venu apporter la paix [sur] la terre, mais l'épée ».

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 57 / p. 55.

prenant force, à des formes de violence non moins fanatiques »⁵¹⁰. Mais un tel repli, dit Hegel, est ce qui nécessairement arrive, puisqu'à ce stade du développement de l'identité de la communauté, « l'homme doit se croire encore en danger de perdre »⁵¹¹, de perdre son essence face à ce qui s'oppose à lui et qu'il ne peut médiatiser.

Or, l'apparition du Christ est précisément « le point de départ auquel on n'en reste pas, une forme qui doit être supprimée »⁵¹². Le registre de l'apparition doit laisser place à celui du savoir qui rassemble « la subjectivité et le savoir de son essence ». Il s'agit pour l'esprit fini d'accéder au savoir que « le contenu est la vérité » et que cette vérité est aussi la sienne en tant qu'esprit. Le cœur de l'enseignement du Christ tient donc désormais dans « l'annonce du royaume des cieux, c'est-à-dire l'éveil de la conscience à l'intériorité, à ce véritable sol de l'humanité »⁵¹³. Deux conséquences découlent de cette considération, absente dans les écrits de Francfort. La première est que la concrétude de la réconciliation promise par le christianisme – comme « réconciliation absolue » de la nature divine et de la nature humaine – est déterminée comme un rempart contre le fanatisme. On comprend cela de ce que c'est désormais la religion mahométane, à laquelle manque cette concrétude, qui est taxée de violente. En elle,

« Dieu est l'absolument un vis-à-vis duquel l'homme ne conserve pour soi aucune fin, aucune particularité, aucune spécificité. L'homme, en tant qu'il existe, se particularise certes dans ses inclinations, dans ses intérêts, qui sont dans ce cas d'autant plus sauvages, d'autant plus indomptés que la réflexion leur fait défaut ; mais cela s'accompagne aussi de son parfait contraire, à savoir tout laisser tomber, l'indifférence à toute fin, le fatalisme absolu, l'indifférence à la vie ; aucune fin pratique ne vaut essentiellement. Or, l'homme étant aussi pratique, actif, la fin ne peut être elle-même que de produire l'adoration de l'un en tous les hommes ; c'est pourquoi la religion mahométane est essentiellement fanatique. »⁵¹⁴

La seconde est que le message d'amour du Christ reçoit une signification nouvelle :

« La détermination fondamentale dans ce royaume de Dieu est la présence de Dieu, de sorte que ce n'est pas seulement l'amour de l'homme qui est recommandé aux membres de ce royaume, mais la conscience que Dieu est l'amour. Cela revient à dire que Dieu est présent, c'est-à-dire que cette présence doit exister en tant que sentiment propre, que sentiment-de-soi-même. »⁵¹⁵

De même que dans les écrits de Francfort, dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, l'amour du prochain s'exprime dans la particularité d'un rapport et non dans l'universalité

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 57 / p. 56.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 235 / p. 242.

⁵¹² *Ibid.*, p. 150 / p. 154.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 275 / p. 274.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 167 / p. 172.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 238 / p. 246.

d'une idée⁵¹⁶. Mais, contrairement à Francfort où le « commandement de l'amour de Dieu » est un « commandement de même importance et de même rang » que « l'amour du prochain »⁵¹⁷, dans les *Leçons*, le commandement d'aimer son prochain est subordonné à « la conscience que Dieu est l'amour », cet enseignement supérieur qui consiste en ce que la « vérité absolue » pénètre dans le « ciel divin universel de l'intérieur »⁵¹⁸. C'est que le commandement d'aimer son prochain se déploie dans le repli sur soi et l'hostilité envers l'étranger quand il se suffit à lui-même. Ainsi se formule-t-il désormais préférentiellement comme pardon, figure qui manifeste « la connexion du Christ lui-même avec Dieu, et des hommes avec Dieu et avec lui-même »⁵¹⁹. De même, le thème du dessaisissement de soi dans la religion ne signifie plus que la subjectivité « s'unifie absolument en tant que forme infinie », mais qu'elle demeure consciente de sa propre contradiction : « Dans l'amour je suis aussi conservé, mais d'une toute autre manière, à savoir plutôt par renonciation à mon opposition »⁵²⁰.

3.3. La philosophie

Le parcours de la réconciliation que nous venons de traverser a son commencement aussi bien que son terme dans la figure de l'amour. Du point de vue de l'historicité de la pensée hégélienne, c'est plus globalement toute la tragédie de la reconnaissance qui se trouve contenue dans l'évolution de cette figure. Conçu dans son essence tragique, comme concept de l'esprit, l'amour, qui inclut désormais au-dedans de soi le moment de l'absolu déchirement, dépasse les limites qui lui étaient attachées dans les écrits théologiques de jeunesse. En cette négativité accomplie, l'amour se défait de la nécessité d'une opposition violente vis-à-vis de l'extérieur, opposition qu'il érigeait à Francfort pour pouvoir médiatiser le négatif qui n'était pas par lui produit. En retraçant à même l'œuvre de Hegel la trajectoire qui va du conflit à sa réconciliation, on est déjà entré dans le domaine de la philosophie, la troisième sphère de l'esprit absolu. La

⁵¹⁶ « Au sens abstrait et plus étendu de son extension en tant qu'amour des hommes en général, ce commandement veut l'amour de tous les hommes, et on fait ainsi de celui-ci un *abstractum* sans force ; l'homme et les hommes que l'on peut aimer sont quelques hommes particuliers ; le cœur qui veut inclure en lui-même l'humanité entière n'est qu'une vaine et prétentieuse extension de l'amour ainsi réduit à une simple représentation – au contraire de ce qu'est l'amour » (*ibid.*, p. 54 / p. 53).

⁵¹⁷ *Premiers écrits*, p. 272 / N. 295. L'amour de Dieu, « se sentir sans bornes dans le tout de la vie », rejoint l'amour du prochain, ce « sentiment de la vie égale » (*ibid.*, p. 273 / N. 296), dans l'unité de la vie.

⁵¹⁸ *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. III, p. 54 / p. 53.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 57 / p. 56. « Dans cette élévation d'esprit qui lui est propre il dit : “Femme, tes péchés te sont pardonnés – cette prodigieuse majesté de l'esprit, qui peut faire que toute chose qui a eu lieu n'a pas eu lieu, prononce que cela – le pardon – a eu lieu” » (*ibidem*). On voit ici, encore plus clairement que dans la *Phénoménologie de l'esprit*, que c'est par le pardon que se guérissent les blessures de l'esprit. L'impossibilité de faire en sorte que ce qui a eu lieu n'ait pas eu lieu était précisément ce qui justifiait le pardon à Francfort.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 92 / p. 92.

philosophie n'a pas, chez Hegel, de forme qui serait détachée du processus de son propre déploiement. Comprise en son principe comme la pensée raisonnante de toute rationalité qui ne se pense pas elle-même, la philosophie s'articule génétiquement à la sphère précédente dans la mesure où elle pense le contenu de la religion selon le concept, comme nous venons de le voir. Les trois sphères de l'esprit absolu offrent ainsi chacune une voie d'accès distincte à l'essence humaine : l'art donne de cette essence une intuition sensible, la religion, une représentation, et la philosophie, une conceptualisation.

À cet endroit où se referme le parcours de la réconciliation, il reste deux questions que nous souhaiterions encore élucider. Toutes deux se rapportent à l'évolution de la figure de l'amour dans l'œuvre de Hegel et, par extension, à la mutation ontologique qui sous-tend cette évolution. La première prend acte du glissement entre les ontologies de Francfort et d'Iéna dans le cadre d'une réflexion portant sur la normativité de l'idée d'humanité dans la sphère de l'objectivité. La seconde tente de rapprocher l'une de l'autre ces ontologies dans le contexte d'une élaboration sur les luttes identitaires et le crime contre l'humanité.

3.3.1. Normativité de l'idée d'humanité

La première question tient à ceci : si l'essence, en vertu de son concept, doit s'effectuer dans l'élément de l'objectivité, l'idée d'humanité, comme idée d'une essence commune aux hommes en tant qu'hommes, a-t-elle pour autant une effectivité normative dans cette sphère ? Nous avons vu qu'à Francfort, l'idée de vie recelait une normativité minimale, comprise comme reconnaissance d'une commune essence, constitutive de la « communauté de l'être [humain] ». Or, le passage de cette ontologie de la vie à l'ontologie de l'esprit d'Iéna marque aussi la fin de l'immédiateté du sentiment d'appartenir à une même essence. Désormais, c'est la conscience de cette appartenance qui doit se construire à travers le parcours de la reconnaissance.

Le chapitre « Domination et servitude » de la *Phénoménologie de l'esprit* s'ouvre sur cette phrase : « Pour la conscience de soi il y a une autre conscience de soi » qui « se présente à elle comme venant de l'extérieur »⁵²¹. Emmanuel Renault interprète ainsi ce passage : « le fait que je sois un élément de l'univers cognitif d'autrui (de sa conscience) est une donnée de mon univers cognitif (de ma conscience et de ma conscience de soi) »⁵²². L'auteur en déduit que Hegel « présuppose l'intersubjectivité au lieu de chercher à la construire »⁵²³. Dans une veine

⁵²¹ *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, pp. 155-156 / p. 145.

⁵²² Emmanuel RENAULT, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », *loc. cit.*, pp. 26-27.

⁵²³ *Ibid.*, p. 27.

similaire, quoiqu'explicitement monadologique, Franck Fischbach soutient que « toute conscience porte en soi, comme la marque la plus propre de son être même, l'empreinte de l'altérité, puisque son essence est comme une différentielle de la totalité de toutes les autres »⁵²⁴. En découle qu'« il n'y a pas d'abord l'illusion d'être un Moi absolu et autosuffisant, illusion qu'il faudrait ensuite déconstruire jusqu'à accepter d'être un Moi nécessairement borné par un Toi, c'est-à-dire par les autres »⁵²⁵. Il faut prendre garde, pensons-nous, à ne pas confondre le point de vue de la conscience elle-même et le point de vue sur la conscience « pour nous ». Certes, chez Hegel, le tout étant antérieur à la partie, la conscience est toujours déjà logiquement engagée avec l'altérité. Mais précisément, cette antériorité logique de l'intersubjectivité sur la subjectivité ne s'accompagne pas d'une ontologie relationnelle. L'ontologie du négatif qui naît à la fin de la période d'Iéna, bien visible déjà dans la première *Philosophie de l'esprit*, part d'une première personne qui est au départ pour elle-même tout ce qui existe et qui est amenée à faire l'expérience qu'elle ne peut se réaliser que par son autre⁵²⁶. Autrement dit, l'intersubjectivité « pour nous » n'acquiert de valeur « pour elle » que quand la conscience se sait dépendante des autres pour être elle-même. La normativité de l'intersubjectivité n'est donc pas donnée au départ : elle se conquiert dans le parcours de la reconnaissance.

C'est en vertu de l'ontologie relationnelle qu'il applique à la deuxième *Philosophie de l'esprit* qu'Axel Honneth peut poser, au fondement des trois figures de la reconnaissance qu'il développe à partir de cet ouvrage, une reconnaissance élémentaire, « spontanée d'autrui en tant que prochain (*Mitmensch*) »⁵²⁷. Il s'agit pour l'auteur d'une attitude « précognitive » d'après

⁵²⁴ Franck FISCHBACH, *Fichte et Hegel*, op. cit., p. 110.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁵²⁶ On lit cette ambiguïté dans le texte de la *Phénoménologie* : « Es ist für das Selbstbewußtsein ein anderes Selbstbewußtsein; es ist außer sich gekommen » (p. 155 / p. 145). Plutôt qu'une autre conscience de soi qui se présente à la première comme « venant de l'extérieur », n'est-ce pas cette autre conscience qui est sortie d'elle-même ? Le fait que Hegel utilise *es ist* et non *es gibt* pourrait renforcer l'idée d'une irruption de l'autre conscience de soi dans le monde de la première. On voit à la suite de ce passage que cette irruption provoque une profonde remise en question de la première conscience de soi qui, par là, « s'est perdue elle-même, car elle se trouve comme étant une autre essence » (*ibidem*), non plus comme étant l'essence toute entière. Une des grandes préoccupations de Hegel, disait Jacques Lacan, est le problème de « l'impossibilité de la coexistence des consciences » (Jacques LACAN, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 247), une impossibilité que l'on voit ici à l'œuvre dans la difficulté d'accepter la réalité de cet autre comme autre conscience de soi, dans le partage d'une même essence.

⁵²⁷ Axel HONNETH, « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », traduit par Stéphane Haber, *Esprit*, vol. 7, n° 346, 2008, p. 102. La traduction de *Mitmensch* par « prochain » est lourde de sens. L'expression est due à Hermann Cohen chez qui le *Mitmensch* est le *Nebenmensch* compris dans sa dimension morale, cet autre que moi que je dois traiter comme s'il était moi. Karl Löwith extrait à sa suite la notion de *Mitmensch* de la sphère religieuse et entend par ce terme le rôle qu'endosse l'individu en tant que personne dans le monde partagé (*Mitwelt*). Dans ce monde qui détermine l'être-au-monde comme être-l'un-avec-l'autre, le *Dasein* comme *Miteinandersein*, « l'individu est d'emblée défini par les autres qui lui correspondent (*entsprechen*) : comme Je d'un Tu, comme individu en première "personne", à savoir d'une possible deuxième personne et par conséquent comme autrui – par ce "rôle" principal » (Karl LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, op. cit., p. 86, traduit par Christian Berner dans « Karl Löwith et la question de l'anthropologie. Une lecture à partir de 'L'individu dans le rôle d'autrui' », *Archives de la philosophie*, à paraître). Chez Axel

laquelle « nous supposons de façon antéprédicative qu'autrui a une relation avec lui-même qui, comme notre propre relation avec nous-mêmes, est orientée affectivement en fonction de la réalisation de buts personnels »⁵²⁸. De par cette reconnaissance, nous « éprouvons existentiellement le fait que chaque homme est un *alter ego* », un autre semblable, « complémentaire de nous-mêmes »⁵²⁹. La reconnaissance élémentaire constitue « une sorte de condition transcendantale » de la reconnaissance en général : « Sans l'expérience par laquelle l'autre individu apparaît comme un prochain, nous ne serions pas en mesure de rattacher à celui-ci des valeurs morales qui sont promues ou bien contrariées par notre action »⁵³⁰. Certes, une telle reconnaissance « ne possède pas par elle-même d'orientation normative ». Elle a plutôt le statut d'un substrat logique qui fait des figures de la reconnaissance « des manières historiquement déterminées de “remplir” le cadre existentiel de l'expérience dans laquelle s'accomplit la reconnaissance élémentaire »⁵³¹. La forme de mépris qui lui correspond est la réification. La réification suppose que « nous ne percevons plus chez les autres personnes les qualités qui font d'elles des membres de l'espèce humaine », que nous ayons « oublié » ou encore « appris à désactiver »⁵³² la reconnaissance élémentaire, de sorte que nous ne traitons plus ces personnes que comme des objets. Porter atteinte à la reconnaissance élémentaire constitue « une infraction à des présuppositions nécessaires de notre monde social concret »⁵³³.

Le mouvement de la reconnaissance ne peut se passer d'un tel fondement qui vaut logiquement comme présupposition de son propre parcours. Dans notre lecture de la deuxième *Philosophie de l'esprit*, ce fondement n'est autre que l'essence que les consciences ont en partage, fondement qui fait toujours déjà de l'autre un semblable même s'il n'est pas d'emblée su comme tel. C'est que le statut logique de ce fondement ne coïncide ni avec son statut phénoménal, ni avec son statut normatif pour la conscience. D'une part, le contenu de ce fondement n'est accessible à la conscience qu'à travers l'expérience qui en est faite dans la tragédie de la reconnaissance⁵³⁴. De l'autre, la normativité attachée à ce fondement ne peut procéder que de l'idée qui en est formulée dans les sphères de l'esprit absolu. En 1805-1806,

Honneth, la notion de *Mitmensch* constituant le seuil logique du parcours de la reconnaissance, la traduction de « semblable » paraît plus adaptée.

⁵²⁸ Axel HONNETH, « Réification, connaissance, reconnaissance », *op. cit.*, p. 103.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 103 et 100.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 102 et 101.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 101.

⁵³² *Ibid.*, p. 98 et 106.

⁵³³ *Ibid.*, p. 104.

⁵³⁴ Si on peut dire que « c'est [...] uniquement lorsqu'autrui est un semblable que la reconnaissance peut être authentique » (Alain CAILLÉ et Thomas LINDEMANN, « La lutte pour la reconnaissance par le don entre acteurs collectifs (I) », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 47, 2016, p. 328), c'est en ce sens que la reconnaissance repose logiquement sur le fondement d'une commune essence qui fait toujours déjà de l'autre un semblable.

l'expérience de la communauté de l'essence avec un étranger se fait d'abord dans la lutte pour la reconnaissance de laquelle « chacun émerge [de telle sorte] qu'il a vu l'autre en tant que Soi pur », chacun sait « l'être comme n'étant pas un étranger »⁵³⁵. C'est en tant que Soi pur que le « Je [est] conçu comme personne universelle, ce en quoi tous sont identiques », et c'est la rencontre avec son Soi pur qui fait de l'étranger un semblable. L'expérience de cette rencontre violente est indispensable au parcours de la reconnaissance, dans la mesure où elle constitue l'épreuve d'une communauté de l'essence avec autrui. Mais si ce n'est qu'au terme de ce parcours que la conscience acquiert le savoir de cette essence, c'est donc aussi seulement depuis son élévation dans les sphères de la culture que l'homme peut se passer de ce moment agonistique pour se rapporter à tout autre sur le mode du semblable humain. De ce fait, le fondement logique qui pose l'autre humain comme semblable est séparé de l'attitude normative qui traite l'autre semblable comme humain par le parcours entier de la reconnaissance. On dira, pour reprendre le vocabulaire d'Axel Honneth, qu'il n'y a pas de *Mitmensch* qui soit, pour la conscience, le pendant normatif de son statut logique « pour nous ». Par conséquent, la réification, comprise dans le contexte de ce travail comme déshumanisation, ne peut être conçue comme l'oubli ou la désactivation de la reconnaissance élémentaire que si cette reconnaissance a préalablement été élevée en savoir de l'essence comme fondement de toute reconnaissance en général. En ce sens, la réification se pense davantage comme étant le symptôme d'un parcours qui n'a pas élevé l'expérience d'une commune essence au savoir, ou qui a entrepris de dénier ce savoir, une fois ce savoir acquis dans les sphères de l'esprit absolu⁵³⁶.

3.3.2. L'idée d'humanité et le crime contre l'humanité

C'est à travers le thème de la déshumanisation que la question de la normativité de l'idée d'humanité se lie à celle du crime contre l'humanité. À Francfort, nous l'avons vu, la normativité de la vie se confond avec celle de l'amour⁵³⁷. En vertu de cette proximité, la lutte identitaire qui émerge du repli sur soi de la figure de l'amour peut rejoindre dans ses effets cet impardonnable hégélien qu'est le crime contre « l'esprit du tout », compris comme crime contre la « communauté de l'être [humain] ». La question que nous posons à ce stade est celle d'un possible rapprochement entre les luttes identitaires et le crime contre l'humanité. Ce

⁵³⁵ *Philosophie de l'esprit* (1805-1806), p. 227 / p. 221.

⁵³⁶ En cet aspect, nos analyses se montrent compatibles avec la théorie des stades du développement moral de Lawrence Kohlberg.

⁵³⁷ Voir supra, au chapitre 7.3.2. « Les limites de la reconstruction ».

rapprochement, nous le pensons à partir de l'ontologie francfortoise, mais le thématiserons à travers le concept d'essence tel qu'il est défini par Hegel dans ses écrits de maturité.

La première définition juridique du crime contre l'humanité est donnée dans le Statut du Tribunal militaire international de Nuremberg du 8 août 1945. Ce crime correspond à :

« [L]'assassinat, l'extermination, la réduction en esclavage, la déportation, et tout autre acte inhumain commis contre toutes populations civiles, avant ou pendant la guerre, ou bien les persécutions pour des motifs politiques, raciaux ou religieux, lorsque ces actes ou persécutions, qu'ils aient constitué ou non une violation du droit interne du pays où ils ont été perpétrés, ont été commis à la suite de tout crime rentrant dans la compétence du Tribunal, ou en liaison avec ce crime. »⁵³⁸

La principale difficulté de cette définition, et de celles qui lui ont succédé⁵³⁹, est qu'elle ne donne à proprement parler aucune définition de son objet. Ultimement, la question à laquelle elle ne répond pas est celle de savoir en quoi consiste l'inhumanité spécifique des actes condamnés au titre de crimes contre l'humanité, et donc, à fortiori, l'humanité lésée par ces crimes. Pour répondre à ces questions, la circularité du droit selon l'adage *nullum crimen sine lege* n'est d'aucun secours⁵⁴⁰. Non seulement les « lois de l'humanité » invoquées dans le droit international depuis les Conventions de la Haye ne se sont jamais accompagnées d'une

⁵³⁸ Statut du Tribunal militaire international de Nuremberg, 8 août 1945, art 6 c. Notons que la première mention du crime contre l'humanité date de la déclaration conjointe adressée par les alliés à la Sublime porte le 24 mai 1915 sous l'appellation de « crime contre l'humanité et la civilisation », renommé « crime contre les lois de l'humanité » lors de la Conférence de Paix de Paris en 1919. Dans les deux cas, référence est faite aux massacres et déportations des Arméniens de l'Empire ottoman durant la Première guerre mondiale. C'est le caractère inédit de ce crime qui en appelait à un terme nouveau : non seulement c'était la première fois que l'Europe assistait à un crime de masse commis par un État contre sa propre population, mais en outre, la portée de ce crime requérait l'intervention d'un tiers dans un domaine qui relevait antérieurement de la compétence de l'État : la justice.

⁵³⁹ Trois autres définitions du crime contre l'humanité existent en droit international : l'article 5 du Statut du Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie (23 mai 1993), l'article 3 du Statut du Tribunal pénal international pour le Rwanda (8 novembre 1994) et l'article 5 du Statut de Rome qui institue la Cour pénale internationale (17 juillet 1998). Toutes trois contiennent une énumération de crimes susceptibles d'être jugés au titre de crime contre l'humanité lorsqu'ils sont commis, pour la première, « au cours d'un conflit armé, de caractère international ou interne, et dirigés contre une population civile quelle qu'elle soit », pour la seconde « dans le cadre d'une attaque généralisée et systématique dirigée contre une population civile quelle qu'elle soit, en raison de son appartenance nationale, politique, ethnique, raciale ou religieuse », et pour la troisième « dans le cadre d'une attaque généralisée ou systématique lancée contre toute population civile et en connaissance de cette attaque ».

⁵⁴⁰ Comme le suggère Chaïm Perelman, « [c]ette conception du positivisme juridique s'écroule devant les abus de l'hitlérisme, comme toute théorie scientifique inconciliable avec les faits. Car la réaction universelle devant les crimes nazis obligea les chefs d'État alliés à instruire le procès de Nuremberg, et à interpréter l'adage *nullum crimen sine lege* dans un sens non-positiviste, la loi violée en l'occurrence ne relevant pas d'un système de droit positif, mais de la conscience de tous les hommes civilisés. La conviction qu'il était impossible de laisser impunis ces crimes horribles, mais qui échappaient à un système de droit positif, a prévalu sur la conception positiviste du fondement du droit » (Chaïm PERELMAN, « Peut-on fonder les droits de l'homme ? », dans *Droit, morale et philosophie*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1969, t. VIII, p. 59).

définition de l'humanité⁵⁴¹, mais même le corpus des droits fondamentaux se montre insuffisant : le crime contre l'humanité ne se réduit pas à une violation des droits de l'homme.

On sera donc peu surpris de lire, en guise de définition du crime contre l'humanité, une énumération. Cette énumération a le grand désavantage, dans le Statut du Tribunal de Nuremberg, d'être disjonctive. Les « actes inhumains » auxquels référence est faite ne semblent s'appliquer qu'aux « populations civiles », et donc non à celles qui ont fait l'objet de persécutions, et donc de discriminations, « pour des motifs politiques, raciaux ou religieux ». Au contraire, lier la discrimination à l'incrimination d'inhumanité permet de clarifier la compréhension du crime contre l'humanité comme crime contre l'idée d'une humanité universellement partagée. Ce qui fait alors le crime contre l'humanité, c'est la discrimination fondée sur un critère normatif d'humanité, une « humanité clôturée » suivant la proposition de Julien Danlos⁵⁴². En niant la nature universellement partagée de l'humanité, le crime contre l'humanité lèserait aussi bien l'humanité de la victime que celle de l'homme en général. La question est alors de savoir quelle idée d'humanité sous-tend cette double atteinte.

Mireille Delmas-Marty fonde l'idée d'humanité sur un « *irréductible humain* qui sous-tend les pratiques juridiques »⁵⁴³ et qui se laisse saisir comme dignité : dignité de la personne en son sens individuel et dignité de la communauté humaine en son sens collectif. En tant que l'humanité est comprise comme « pluralité d'êtres uniques », la dignité de la personne renvoie à la singularité de chacun en tant qu'être unique, tandis que la dignité en son sens collectif fait signe vers l'idée d'une « égale appartenance à la communauté humaine ». Dès lors,

« Si l'on admet la singularité et l'égale appartenance comme composantes de l'humanité comprise comme pluralité d'êtres uniques, cela revient à dire que l'expression de crime contre l'humanité pourrait désigner toute pratique délibérée, politique, juridique, médicale ou scientifique, comportant soit la violation du principe de singularité (exclusion pouvant aller jusqu'à l'extermination de groupes humains réduits à une

⁵⁴¹ La notion de « lois de l'humanité » trouve sa première inscription juridique dans la Convention de Saint-Petersbourg du 11 décembre 1868 destinée à interdire l'utilisation des projectiles explosifs et incendiaires en temps de guerre. Ces lois entrent dans le corpus du droit positif international suite à l'adoption des Conventions de La Haye de 1899 et 1907.

⁵⁴² Julien Danlos emprunte la notion d'« humanité clôturée » à Robert Legros qui pose au sujet du romantisme dans *L'idée d'humanité* la question suivante : « Comment l'idée d'une humanité naturellement divisée en peuples ne conduirait-elle pas à l'affirmation d'une stricte clôture qui enferme chaque humanité particulière en elle-même ? » (Robert LEGROS, *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset, 1990, p. 152). C'est à Cornelius Castoriadis que revient la paternité de l'expression, quand il évoque le risque d'une institution de l'humanité « sur le principe d'une stricte clôture » (Cornelius CASTORIADIS, *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 262, cité dans *ibid.*, p. 22). Pour Julien Danlos, « seule une articulation des politiques criminelles contre l'humanité à une idée d'humanité clôturée peut permettre de faire la différence entre de telles politiques et de “simples” violations massives de droits de l'homme » (Julien DANLOS, *De l'idée de crimes contre l'humanité en droit international*, thèse de doctorat en philosophie, Université de Caen, 2010, p. 494, disponible sur : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00541833>).

⁵⁴³ Mireille DELMAS-MARTY, « Le crime contre l'humanité, les droits de l'homme et l'irréductible humain », *Revue de science criminelle*, n° 3, 1994, p 478.

catégorie raciale, ethnique ou génétique ou, à l'inverse, fabrication d'êtres identiques), soit celle du principe d'égalité d'appartenance à la communauté humaine (pratiques discriminatoires, telles que l'apartheid, création de sur-hommes par sélection génétique ou de sous-hommes par croisement d'espèces). »⁵⁴⁴

Les politiques criminelles contre l'humanité violent le principe de singularité lorsqu'elles réduisent l'individu à une appartenance unique, et le principe d'égalité d'appartenance quand elles établissent une hiérarchie entre les groupes humains⁵⁴⁵. Toutefois, si l'auteure ne rend pas ces deux types de violations solidaires l'une de l'autre, c'est peut-être qu'il manque une articulation aux acceptions individuelle et collective de la dignité humaine, articulation que le recours à l'idée d'essence humaine pourrait être en mesure de formuler.

Précisément, Alain Renaut fait du crime contre l'humanité un « crime contre l'essence humaine », mais dont l'atteinte est moins conçue comme étant collective qu'individuelle : le crime contre l'humanité « porte atteinte à l'humanité de la victime elle-même »⁵⁴⁶.

« Dans la logique de cette [...] acception, le crime contre l'humanité désignera [...] : – soit l'intention de nier la possession de l'humanité comme essence par la victime, en considérant qu'elle n'est pas humaine et en l'exterminant au nom de l'humanité : crime qui correspond alors au racisme, éventuellement génocidaire si tout un groupe est conçu comme extérieur à l'essence ; – soit la volonté de détruire en la victime l'essence supposée chez elle moins accomplie, en la dés-humanisant : crime qui englobe en l'occurrence tous les “actes inhumains” désignés comme tels précisément parce qu'ils dés-humanisent ou inhumanisent, bestialisent ou chosifient ceux qui en deviennent, au sens propre, l'objet. »⁵⁴⁷

Dans le crime contre l'humanité, la négation de l'humanité de la victime se conçoit de deux façons : comme exclusion d'une acception limitative de l'essence humaine (elle n'est pas humaine) ou d'une acception normative de cette essence (elle n'est pas suffisamment humaine). Ces deux négations se rejoignent dans l'ambition de rendre effective l'idée d'une « humanité clôturée » en forçant la mutilation du ou des groupes non-humains ou non dignes de cette humanité, ou, pourrait-on dire, non-humains parce que non dignes de cette humanité.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, pp. 489-490.

⁵⁴⁵ Le crime contre l'humanité porte atteinte aux fondements individuel et collectif de la dignité humaine. Tandis que l'atteinte aux droits indérogeables n'affecte que le fondement individuel de la dignité, « [a]vec le crime contre “l'humanité”, apparaît l'idée d'un fondement collectif » (*ibid.*, p. 489) qui s'ajoute au premier. Au sujet de cette atteinte collective, l'auteure s'en réfère à ce passage du *Projet de paix perpétuelle* : « Les relations plus ou moins suivies qui se sont établies entre les peuples étant devenues si étroites qu'une violation de droits commise en un lieu est ressentie partout » (Immanuel KANT, *Projet de paix perpétuelle*, traduit par Jean Gibelin, Paris, Vrin, 1975, p. 33, voir notamment Mireille DELMAS-MARTY, « Le paradigme du crime contre l'humanité : construire l'humanité comme valeur », dans Pierre Robert BADUEL (dir.), *Construire un monde ?*, Tunis, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2007, p. 176.

⁵⁴⁶ Alain RENAUT, « Le crime contre l'humanité, le droit humanitaire et la Shoah », *Philosophie*, n° 67, 2000, p. 27.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, pp. 26-27.

Comment comprendre cette essence humaine au fondement de l'idée d'humanité ? L'histoire de la philosophie en offre trois définitions associées à trois courants de pensée : l'humanisme, les Lumières et le romantisme. Contre les penseurs humanistes, les philosophes des Lumières et du romantisme partagent le postulat selon lequel l'homme n'est rien par nature, que l'humanité de l'homme ne se définit donc ni par une nature normative, un modèle idéal, ni par une nature immédiate, comme « possession, au sein de l'animalité, d'une nature spécifique »⁵⁴⁸. En revanche, ces deux courants s'opposent comme l'arrachement à l'enracinement. En définissant la naturalisation comme « l'action par laquelle un individu se donne une "nature" en s'inscrivant au sein d'une humanité particulière »⁵⁴⁹, Robert Legros pose ainsi l'antagonisme : tandis que la naturalisation constitue pour les Lumières une déshumanisation, elle est au contraire constitutive de l'humanité de l'homme pour les romantiques. Pour les Lumières, l'humanité de l'homme ne peut être qu'universelle. Bien qu'elle dépende d'abord d'un dépassement de la nature immédiate, sa vocation universelle ne se révèle véritablement que dans l'arrachement à la naturalisation. D'où l'idée que c'est l'autonomie qui est « l'attitude [...] révélatrice du proprement humain »⁵⁵⁰. L'humanité de l'homme étant frappée d'une « indétermination essentielle »⁵⁵¹, son fondement universel n'est préservé qu'aussi longtemps qu'elle demeure indéfinie. Contre « l'humanisme abstrait » des Lumières, les romantiques considèrent que l'homme ne peut exprimer son humanité universelle – « innover, penser et agir par soi-même, se singulariser, bref se différencier du processus vital »⁵⁵² – que s'il assume son inscription dans une humanité particulière, son appartenance à un monde. La naturalisation de l'homme, seconde par rapport à sa naturalité immédiate, est première par rapport à sa nature humaine. S'« il n'est d'universalité humaine que particulière »⁵⁵³, ce que les hommes ont en commun n'est rien pour soi-même. C'est même de la tentative de rassembler les humanités particulières en une universalité que découle la tentation de les hiérarchiser.

Pour Alain Renaut, seule l'idée d'humanité telle qu'elle est formulée par les Lumières mérite d'être retenue dans le contexte d'une réflexion sur le crime contre l'humanité, dans la mesure où elle fonde la possibilité de dire criminelle toute action visant à imposer une nature obligatoire à la victime. En ce sens, « "[i]nhumain" (parce que déshumanisant) est tout acte qui rive

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁴⁹ Robert LEGROS, *L'idée d'humanité, op. cit.*, p. 18.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 51.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 103. Robert Legros cite à ce sujet Schleiermacher : « c'est dans cet élément commun [...] que l'essence a le moins de chances de se trouver » (Friedrich SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg, Felix Meiner, 1958, p. 250, cité dans *ibid.*, p. 104).

l'homme (comme individu ou comme groupe) à une nature (raciale, ethnique, sexuelle, sociale) », de sorte qu'est incriminable pour crime contre l'humanité tout acte qui retranche de l'humanité les victimes « à cause de leur supposée “nature” »⁵⁵⁴. Étant donnée l'indétermination au fondement de l'essence humaine, l'auteur se retient de faire du crime contre l'humanité un crime contre le genre humain. Dans ce second cas en effet,

« [C]'est la société internationale elle-même (la société du genre humain) qui subit un “préjudice irréparable” du fait de la disparition (provoquée ou en tout cas recherchée par le crime) d'une de ses composantes, déterminées de façon raciale, nationale ou culturelle. Crime universel, donc, puisqu'il porte atteinte à l'ensemble du genre humain, comme totalité dont on essaie de retrancher un des éléments et à laquelle on inflige ainsi (ou tente d'infliger) une perte [...] [qui,] si elle est accomplie, est irrémédiable pour le genre humain, qui en reçoit comme une mutilation irréversible. »⁵⁵⁵

On peut objecter à cette vue, depuis la question qui nous occupe dans cette section, qu'il n'est peut-être pas nécessaire d'opposer crime contre l'essence et crime contre le genre humain : que le crime contre l'humanité peut, en tant que crime contre l'essence, être conçu comme portant atteinte aussi bien à l'humanité de la victime qu'à la « communauté de l'être [humain] ». Pour cela, l'essence doit être conçue comme un fondement universel qui s'effectue dans des déterminations particulières, sans que ces déterminations ne limitent l'indéterminité de son fondement, et se réalise dans la communauté du genre humain, sans que cette totalisation ne forme une totalité achevée. Si on comprend l'indétermination qui fait l'essence humaine comme une puissance de réalisation de soi, et l'ensemble des réalisations de cette essence comme étant infini en ses possibilités, il n'y a plus lieu d'opposer une universalité vide comme fondement à une totalité fermée comme résultat, étant entendu que c'est d'une telle fermeture dont Alain Renaut semble se méfier.

C'est ici que la notion d'essence telle qu'elle est comprise par Hegel s'avère pertinente. Hegel offre – malgré lui, puisque l'idée d'humanité n'est jamais pensée pour elle-même dans son œuvre – une définition de l'essence humaine comme puissance d'autoréalisation de soi, capable de réconcilier la contradiction entre l'idée d'une humanité universelle en son fondement pensée par les Lumières et particulière dans ses réalisations prônée par les romantiques. L'essence qui sous-tend l'idée d'humanité correspond chez Hegel à ce qui fait la spécificité de

⁵⁵⁴ Alain RENAUT, « Le crime contre l'humanité, le droit humanitaire et la Shoah », *loc. cit.*, p. 31.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 24. L'auteur ajoute que « cette acception du crime contre l'humanité tend à lui donner pour prototype le génocide, voire à faire du génocide comme tel le crime contre l'humanité » (*ibidem*). C'est d'ailleurs cette perspective qui semble prévaloir dans la Convention des Nations unies de 1948 pour la prévention et la répression du crime de génocide dont le préambule atteste « qu'à toutes les périodes de l'histoire le génocide a infligé de grandes pertes à l'humanité ». À l'inverse, en s'en référant à l'essence humaine, le génocide devient « un cas de figure possible, parmi d'autres types d'atteintes susceptibles de détruire l'humanité en l'autre » (*ibid.*, p. 27).

l'homme : l'esprit⁵⁵⁶. L'homme, en soi, est esprit, et doit rendre effective son essence spirituelle, il doit devenir ce qu'il est⁵⁵⁷. Au fondement de l'essence, il y a la subjectivité, ce « mouvement de *se-poser-soi-même* », cette « *pure et simple négativité* »⁵⁵⁸. La réalisation de l'essence coïncide, quant à elle, avec la liberté⁵⁵⁹. Par l'activité de sa liberté, cet effort qui « consiste à avoir rapport à quelque chose d'objectif comme à quelque chose qui n'est pas étranger »⁵⁶⁰, l'esprit se produit lui-même, se réalise, se connaît lui-même. La conscience de soi-même qu'il conquiert dans ce mouvement est le but de l'esprit. C'est pourquoi Hegel peut dire que la marque de l'humanité de l'homme est sa « possibilité de prendre conscience de lui-même »⁵⁶¹. Ainsi, tandis que la subjectivité constitue le fondement formel, universel de l'essence, la conscience de soi n'advient que de l'enracinement à travers le mouvement de la liberté. Cet enracinement, comme conscience d'être chez soi dans le monde, correspond, d'un point de vue historique, à la particularisation de l'essence comme esprit d'un peuple :

« Quand le peuple a fait de soi son œuvre propre, la faille qui existe entre l'en-soi, c'est-à-dire ce qu'il est dans son essence, et la réalité, est supprimée, et le peuple a trouvé sa satisfaction : ce qu'il est en soi, il l'a transformé en un monde qui est le sien propre. Alors l'esprit jouit de lui-même dans cette œuvre qui est son œuvre et dans ce monde qui est son monde. »⁵⁶²

Si la réalisation particulière de l'essence ne mène pas, chez Hegel, à une « stricte clôture » de l'idée d'humanité, c'est qu'elle est saisie dans l'élément de la singularité comme réflexivité de l'universel à travers l'élément du particulier. En effet, quoiqu'elle en dépende logiquement, la conscience de soi de l'esprit porte moins sur ses réalisations particulières que sur sa capacité à se réaliser, sur son essence comprise comme principe d'effectuation de soi. C'est donc la réflexivité, en tant qu'elle ramène dans la singularité la dialectique de l'universel et du

⁵⁵⁶ « L'esprit est le penser absolument parlant, et l'être humain se distingue de l'animal par le penser » (*Principes de la philosophie du droit*, § 4, add.).

⁵⁵⁷ « [L]'homme doit se faire lui-même ce qu'il doit être ; il doit tout conquérir lui-même, précisément parce qu'il est esprit. [...] L'esprit est donc son propre résultat » (*La raison dans l'histoire*, p. 79 / p. 58).

⁵⁵⁸ *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, p. 18 / p. 26. On lit encore dans les *Principes de la philosophie du droit* que « la subjectivité [...] est production des différences, mais [...] de l'autre côté est le maintien [de ces différences] dans l'unité » (*Principes de la philosophie du droit*, § 270, add.).

⁵⁵⁹ La liberté est seconde par rapport à la subjectivité : « [l]a liberté ne peut se réaliser qu'à même le sujet, car il est le véritable matériau en vue de cette réalisation » (*Principes de la philosophie du droit*, § 107, add.).

⁵⁶⁰ *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. III, p. 104 / p. 106. On lit encore dans *La raison dans l'histoire* que « l'esprit est ce qui demeure dans son propre élément (*bei sich*) et c'est en cela que consiste la liberté, car si je suis dépendant, je me rapporte à autre chose qui n'est pas moi, et je ne puis exister sans cette chose extérieure. Je suis libre quand je suis dans mon propre élément (*bei mir*) » (*La raison dans l'histoire*, p. 76 / p. 55).

⁵⁶¹ *La raison dans l'histoire*, p. 190 / p. 161. Même l'« esprit naturel [...] porte pleinement la marque de l'humanité (*Menschlichkeit*). L'enfant n'a aucune rationalité ; mais il a la possibilité de devenir rationnel. En revanche, l'animal n'a aucune possibilité de prendre conscience de lui-même. Dans les plus simples mouvements de l'enfant il y a déjà l'humanité (*etwas Menschlichen*) » (*ibidem*).

⁵⁶² *Ibid.*, p. 89 / p. 67.

particulier, qui est ici déterminante. Par là, la conscience de soi, loin de mener à la confrontation des réalisations particulières de l'essence, se pose plutôt en principe de leur communication :

« [L]a nature de l'humanité (*Humanität*) c'est de tendre à l'accord mutuel ; son existence est seulement dans la communauté instituée des consciences (*zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtsein*). Ce qui est anti-humain (*Widermenschliche*), ce qui est seulement animal, c'est de s'enfermer dans le sentiment et de ne pouvoir se communiquer que par le sentiment. »⁵⁶³

Comprendre le crime contre l'humanité comme crime contre l'essence à partir de la pensée hégélienne permet de le concevoir comme une atteinte portée aussi bien au principe formel de réalisation de soi qu'à une réalisation particulière de ce principe. Pour ce qui concerne la victime, le crime contre l'humanité est un crime contre l'essence en ce double sens : en tant qu'il rive la victime à une appartenance unique et lui dénie la validité de sa réalisation d'elle-même, jugée non conforme au critère normatif imposé par l'idée d'une « humanité clôturée ». Se trouvent ainsi liés, à travers une compréhension de l'essence plus large que celle préconisée par Alain Renaut, les principes de singularité et de commune appartenance proposés par Mireille Delmas-Marty. En outre, une telle compréhension élargie de l'essence permet de concevoir le crime contre l'humanité comme portant atteinte à l'essence humaine de la victime aussi bien qu'à l'humanité en chaque homme : à l'essence qui est sue par chacun comme étant une puissance infinie de réalisation de soi, et à la « communauté de l'être [humain] » comprise comme ensemble virtuellement infini des possibles réalisations de cette essence⁵⁶⁴.

Ces développements relatifs à la notion d'essence permettent de penser, à partir de l'ontologie francfortoise et de la proximité qu'elle établit entre les figures de l'amour et de la vie, une continuité conceptuelle entre les luttes identitaires et le crime contre l'humanité. Dans l'interprétation des luttes identitaires, on passe de la figure de l'amour à celle de la vie lorsqu'entre en compte la dimension de la déshumanisation, comprise comme négation de l'humanité de la victime qui découle de l'accapement par l'identité menacée – réellement ou de façon fantasmée – du « statut d'être humain »⁵⁶⁵. Dans la deuxième partie de ce travail, nous avons mis en évidence pour les deux luttes identitaires leur dimension projective⁵⁶⁶. Tandis

⁵⁶³ *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, p. 59 / p. 65.

⁵⁶⁴ On retrouve cette idée d'une solidarité entre l'indétermination de l'essence humaine et l'infiniment possible de la communauté du genre humain chez Catherine Coquio : « Si le visage *générique* de l'humanité est cette diversité créatrice de sens sur fond d'unité biologique – "l'espèce humaine" –, le *génocide*, en attaquant cette diversité, s'attaque bien à l'humanité comme genre. Il refuse en celle-ci son indétermination originaire productrice de singularités à l'infini, et lui oppose sa surdétermination productrice d'unité finie : l'extermination. Sa mutilation de l'humanité ne met pas en danger l'espèce, mais le *genre* humain, c'est-à-dire l'humanité comme monde de sens possibles » (Catherine COQUIO, « Du malentendu », *loc. cit.*, p. 31).

⁵⁶⁵ Hannah ARENDT, *Eichmann à Jérusalem* dans *Les origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 1277.

⁵⁶⁶ Nous renvoyons le lecteur au chapitre 4.3.3. « Paranoïa, génocide et fanatisme ».

que dans la lutte de domination, l'hostilité de la communauté est dirigée contre « le sentiment d'individualité »⁵⁶⁷ qu'elle ne peut médiatiser, dans sa forme fanatique, la communauté « doit détruire ce par quoi elle est détruite » et qui n'est autre que « l'objectivité »⁵⁶⁸ qu'elle a exclue de sa sphère. En interprétant cet aspect projectif en lien avec l'essence comprise de façon processuelle, on dira que, dans les deux cas, c'est l'humanité même de la victime qui constitue une menace à écarter ou annihiler. Cette humanité est visée par la violence identitaire à un double titre : comme puissance infinie de réalisation de soi, en tant que réflexivité qui met en danger l'immédiateté de l'identité menacée, et comme réalisation particulière de cette puissance, en tant que spécificité qui contredit sa compréhension clôturée de l'idée d'humanité. Autrement dit, la clôture même de l'idée d'humanité serait motivée par une peur paranoïaque. À cet égard, ce n'est que dans le cas du génocide que la négation de l'humanité de la victime est impulsée par une lutte pour la survie. Par cette réflexion sur les luttes identitaires et le crime contre l'humanité qui clôt ce travail, nous rejoignons les propos tenus dans son introduction.

⁵⁶⁷ *Premiers écrits*, p. 312 / N. 322.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 322 / N. 331.

Conclusion

L'enjeu de ce travail était de formuler un cadre d'interprétation susceptible d'articuler conceptuellement les moments du déclenchement, du déploiement et du dépassement de la violence identitaire en référence à une conception élargie de la catégorie de la reconnaissance. Selon ce cadre, le déclenchement de la violence s'envisage depuis la perspective d'une défaillance du parcours de la reconnaissance à partir d'une normativité qui est logiquement antérieure à celle de la reconnaissance réciproque, le déroulement de la violence se conçoit dans une extériorité à cette normativité, et son dépassement, dans la réintégration à cette normativité.

Première partie : La dialectique de la reconnaissance et de la violence dans la deuxième Philosophie de l'esprit d'Héna (1805-1806)

C'est sur la catégorie de la reconnaissance telle qu'elle fut pensée par le jeune Hegel dans la deuxième *Philosophie de l'esprit* (1805-1806) que nous nous sommes appuyée pour dessiner un tel cadre, la reconnaissance étant chez lui conçue de façon plurielle et processuelle. Plurielle, dans la mesure où elle se déploie comme une reconnaissance de soi dans l'autre sous trois rapports distincts : l'amour, le droit et l'éthicité. Processuelle, en tant que l'enchaînement de ces figures dessine un parcours téléologique qui correspond à l'idéal conjoint du processus de développement de la conscience et de la construction de l'État.

La systématicité de ce processus a été détaillée dans la première partie de ce travail au titre d'une tragédie de la reconnaissance. Pendant relationnel du mouvement spéculatif qui rend consubstantiels le positif et le négatif, la tragédie de la reconnaissance consiste en ceci que chacune des figures de la reconnaissance doit se laisser médiatiser par une figure de la violence pour mener plus avant le développement de son propre principe. Chaque figure de la reconnaissance suppose un dessaisissement de soi, une négation, et donc l'exclusion hors de sa sphère d'un négatif qu'elle ne peut médiatiser. Chaque figure de la violence nomme l'opposition de ce négatif à l'immédiateté d'une identité. En confrontant une figure de la reconnaissance au négatif qu'elle nie, la violence vient surmonter ses limites intrinsèques. De même que la reconnaissance médiatisée par la violence gagne en réflexivité, de même la violence a sa nécessaire destination dans la reconnaissance. De négation en négation, ce parcours tragique mène à une reconnaissance réciproque sans cesse approfondie. Il se compose de trois actes : un premier qui a lieu à l'état de nature et rend indissociables l'amour de la lutte

à mort, un second, à même l'être-reconnu, qui fait dépendre l'effectivité du droit de la figure du crime, et un troisième, à même l'État, qui joint à l'éthicité la nécessité de la guerre.

L'amour, première figure du parcours de l'*Anerkennung*, se déploie comme *Erkennung* entre des consciences qui ne se rapportent pas à elles-mêmes comme à des consciences de soi. Dans l'amour, chacun a plutôt sa conscience de soi, son essence, en l'autre. L'amour, comme conscience de la totalité formée avec un autre, implique un dessaisissement de soi : dans l'amour, chacun se contemple en l'autre comme être-pour-un-autre, c'est-à-dire comme être-pour-soi subsumé, singularité excluante supprimée. Certes, l'être-pour-un-autre est la vérité de l'être-pour-soi. Mais pour que cette vérité puisse valoir entre des consciences étrangères les unes aux autres, il faut que l'être-pour-soi en fasse lui-même l'épreuve. Cette expérience se satisfait dans la lutte à mort pour la reconnaissance qui vient opposer au manque de réflexivité de l'amour l'exigence de la singularité. La lutte à mort opère la transition entre l'état de nature et l'être-reconnu. L'état de nature est divisé en totalités familiales qui sont exclusives les unes des autres. Il ne compte comme normativité de la reconnaissance réciproque que celle qui se déploie à même les entités familiales, à savoir l'amour. Entre les familles n'existe qu'un rapport d'indifférence, donc seulement la possibilité de la reconnaissance ; non pas encore le droit, mais seulement le sentiment d'un droit propre. C'est la violence qui va permettre de surmonter ce rapport d'indifférence, en élevant la violence faite au concept en relation violente d'exclusion, puis de domination. L'exclusion est due au fait que la prise de possession à l'état de nature a immédiatement pour signification d'exclure un tiers. L'exclu, ignoré par l'excluant, répond à cette atteinte portée à son sentiment de soi en lésant la possession de l'autre. Dans la vengeance, l'exclu nie l'être-pour-soi de l'excluant réfléchi dans sa possession. La vengeance se mue en domination lorsque l'excluant entend poser son être-pour-soi en l'autre pour s'y intuitionner comme absolu, pour être reconnu. La domination de l'autre se renverse en domination de soi face à l'impasse d'une reconnaissance sans dessaisissement. S'il ne peut y avoir d'*Erkennung* d'une singularité absolue, il ne pourra y avoir qu'une *Anerkennung* d'une singularité subsumée. Par l'autoréflexion, l'être-pour-soi se supprime comme singularité excluante et acquiert la signification de l'être-pour-un-autre. Dans l'*Anerkennung* qui par là s'inaugure, chacun se reconnaît en l'autre comme être-pour-soi, compris comme être-autre subsumé.

La lutte à mort dans laquelle chacun vise à se faire reconnaître par l'autre aboutit à la reconnaissance réciproque des consciences, parce que la conscience « est raison ». C'est la nécessité du concept qui est ici à l'œuvre. C'est elle qui permet que « l'exclusion de l'être » se renverse en une volonté qui sait « l'être comme n'étant pas un étranger », en une volonté

universelle. Dans l'être-reconnu, lieu de l'affirmation progressive de la volonté universelle, l'*Anerkennung* est d'abord abstraite dans le droit, comme reconnaissance entre singularités supprimées dans l'universel, puis concrète dans l'éthicité, comme reconnaissance réciproque des singularités dessaisies dans l'universel et réfléchies dans l'élément du particulier.

Le droit abstrait est le milieu dans lequel la volonté singulière doit se produire comme supprimée dans l'universel. Cet accomplissement d'elle-même s'effectue à travers la dialectique du crime et du châtement. À ce premier niveau de l'être reconnu, la volonté universelle absorbe en elle la volonté singulière. Toutefois, la volonté universelle n'étant pas encore affirmée comme étant le fondement de la volonté commune, volonté singulière et volonté commune peuvent encore se séparer. C'est ce qui se produit dans la rupture du contrat. À cette dissidence de la volonté singulière répond la contrainte, comprise comme vengeance. Vécue comme une violence supplémentaire par une volonté qui demandait déjà à être reconnue dans sa singularité dans le contrat, la contrainte est érigée en « source interne » du crime. Le crime est nécessaire du point de vue de la volonté singulière, comme réponse à un déni de reconnaissance, mais il l'est aussi du point de vue du concept, en tant qu'il met en lumière les limites du droit abstrait. Au crime répond le châtement à travers lequel l'universel, mis à mal par le crime, est réaffirmé et se reconnaît comme tel en la personne du criminel. Toutefois, ce renversement n'ayant pas supprimé la source interne du crime, c'est à la loi qu'il reviendra de céder de sa rigueur et de s'ouvrir aux revendications de la singularité. Dans le domaine de la loi, la volonté universelle s'affirme comme étant le fondement de la reconnaissance. La loi est à la fois le savoir de soi du singulier comme singularité supprimée et la puissance formatrice qui fait advenir le singulier à l'universel. Cette formation se produit à travers les sphères de la famille, de la propriété, et de la loi civile et pénale. Dans chacune de ces sphères, la loi, qui émane de l'être-commun des singularités niées, doit se réfléchir dans l'élément du singulier pour devenir vivante. Au crime qui a lieu à ce niveau répond le châtement qui reconnaît dans le criminel un singulier, de sorte que ce dernier renonce définitivement à faire valoir le sentiment de son droit. Si le premier châtement valait comme une réconciliation du singulier et de l'universel dans l'universel, le second est cette réconciliation à même le singulier.

Dans le troisième acte de la tragédie de la reconnaissance, la réconciliation du singulier et de l'universel doit devenir pour soi. Elle le devient d'abord dans le dessaisissement réciproque de l'individu et de l'État, dessaisissement par lequel chacun se saisit comme identité du singulier et de l'universel. Du côté de l'individu, cette identité est la conscience qu'il a de lui-même comme esprit ; du côté de l'État, cette identité est le peuple. C'est à même cette totalité

étatique que se réalise la vie éthique qui, d'un point de vue logique, correspond au principe d'une solidarité qui condense les ressources normatives de l'amour et du droit. Ensuite, la réconciliation du singulier et de l'universel devient pour soi à travers la réflexion des pouvoirs du peuple dans les corporations de la société civile. À même ces états, la singularité supprimée des individus se réfléchit dans l'élément du particulier. D'un point de vue éthique, l'estime sociale, comme forme de la reconnaissance réciproque caractéristique de l'éthicité, se produit entre singularités concrètes à l'intérieur des états et repose sur la centralité du droit. Hegel ne s'étendra pas sur cette troisième figure de la reconnaissance. À ce niveau, le projet annoncé d'une philosophie de l'esprit prend définitivement le pas sur sa théorie de la reconnaissance. Ce qui compte désormais, c'est que l'esprit finalise le parcours de sa conscience de soi dans le monde objectif en se réfléchissant dans la majesté de l'État. La réconciliation du singulier et de l'universel demeurera donc entachée d'un déséquilibre interprété à la faveur de l'État. La guerre constitue le moyen par lequel l'universel réaffirme sa supériorité sur le singulier pour contrer la dispersion des individus dans l'élément du particulier. À la différence de la lutte à mort et du crime, la guerre est la seule figure de la violence qui manifeste l'universel contre le singulier. Du point de vue du parcours de la reconnaissance, la guerre est l'opposition extérieure de l'universel et du singulier qui doit venir consolider leur identité à l'intérieur de l'État. Du point de vue de l'esprit, elle est la vérité de l'État qui fait accéder l'esprit à l'absolue certitude de soi-même. La dernière étape de la tragédie de la reconnaissance s'accomplit comme réconciliation de l'esprit et du monde. Cette réconciliation s'effectue à même les sphères de l'esprit absolu dans lesquelles l'esprit produit un contenu qui se sait soi-même et se laisse saisir par l'intuition dans l'art, par la représentation dans la religion et par la pensée dans la philosophie.

Les trois actes de la tragédie de la reconnaissance font successivement valoir le point de vue du singulier qui s'ouvre à l'universel, puis de l'universel qui s'ouvre au singulier, et enfin, depuis la réconciliation du singulier et de l'universel, la domination de l'un par l'autre. L'irruption de la violence dans ce texte s'envisage à partir de la notion de contrainte, conçue d'un point de vue normatif au sens d'une subsumption subie qui ne se comprend pas elle-même comme une autosubsumption. La contrainte fait émerger une demande de reconnaissance. Celle-ci ne s'entend au sens d'une réponse à un déni préalable que lorsque la normativité de la reconnaissance réciproque est censée avoir déjà une effectivité. Autrement dit, seul le crime peut être ainsi compris, la lutte à mort et – quoique seulement partiellement – la guerre répondant aux logiques de l'état de nature. La contrainte normative a une nécessité logique et éthique. D'une part, elle est ce qui nécessairement découle des limitations intrinsèques qui

caractérisent chacune des figures de la reconnaissance. D'autre part, en rendant la violence nécessaire, elle contribue au développement de la reconnaissance. C'est bien la causalité du destin qui est ici à l'œuvre, cette force interne à tout processus tragique qui tient ensemble la nécessité de la violence et l'égale nécessité de son dépassement dans la reconnaissance.

Deuxième partie : La violence identitaire et l'état de nature

Une fois systématisée la tragédie de la reconnaissance, nous avons entrepris, dans la deuxième partie de ce travail, de reconstruire la catégorie analytique de l'identitaire à partir de celle de la reconnaissance, comprise en son sens élargi. Du point de vue de la dimension processuelle de la reconnaissance, nous avons situé l'irruption d'une telle violence à même l'effectivité dans l'État du milieu antijuridique et antipolitique de l'état de nature. Du point de vue de sa dimension plurielle, nous avons posé qu'elle était liée à la figure de l'amour, génétiquement, en tant qu'elle relève de l'extension de l'amour au-delà de sa propre sphère, et principiellement, en tant que le défaut de réflexivité de l'amour se révèle indissociable, en l'absence d'effectivité de la normativité du droit, d'un rapport violent vis-à-vis de l'extérieur.

Nous avons ouvert le premier chapitre de cette deuxième partie en mettant en évidence les divergences qui séparent notre lecture de la deuxième *Philosophie de l'esprit* de celle d'Axel Honneth. Ces divergences sont principalement liées au spectre de l'ontologie relationnelle propre au *Système de la vie éthique* qu'Axel Honneth appose au texte de 1805-1806. Dans notre interprétation, la demande de reconnaissance qui émerge de la contrainte ne vient pas nécessairement en réponse à un déni de reconnaissance préalable et, de ce fait, ne vise pas non plus nécessairement à restaurer une réciprocité lésée. Ainsi, en discutant sa théorie de la reconnaissance, nous avons posé la plausibilité de luttes collectives qui, loin d'être sociales, se déploient dans l'affirmation de soi d'une communauté repliée sur son propre principe contre ou en dépit de la normativité de la reconnaissance réciproque. Si elles s'ancrent dans un sentiment d'injustice, c'est uniquement en référence au sentiment d'un droit propre, non au sens du droit.

À partir de cette inflexion de la théorie critique en direction des luttes collectives illégitimes, nous avons reconstruit la catégorie de l'identitaire à partir de l'articulation de l'amour et de la violence qu'on trouve dans les écrits théologiques de jeunesse de Hegel. À Francfort, l'amour est un principe d'unification qui exclut toute différence. Dans sa forme communautaire, le manque de réflexivité de l'amour le voue à deux types des rapports violents vis-à-vis de l'extérieur : la violence d'une communauté qui, « pour avoir conscience de son bonheur, [...] s'isole, [...] [et] se constitue même des hostilités », et celle d'une collectivité qui, « méprisant

la vie [,] peut très facilement tourner au fanatisme car pour se maintenir dans son absence de relations, elle doit détruire ce par quoi elle est détruite »¹. Ces deux figures ont permis d'établir une distinction analytique entre les luttes identitaires de domination et de destruction.

La dimension proprement identitaire attachée à la figure de l'amour a été reconstruite à l'aide de la notion de sentiment de soi. Le sentiment de soi nommé, dans ce contexte, la jouissance de soi d'une collectivité en tant qu'elle a conscience d'elle-même comme d'une totalité. Le sentiment de soi correspond au principe du narcissisme d'une identité communautaire, laquelle tient son essence particulière à la fois de son immédiateté, de sa spécificité et, le cas échéant, d'un statut de supériorité. La lutte identitaire de domination a pour visée de restaurer l'intégrité du sentiment de soi d'une identité au moyen de l'exclusion ou de la domination de l'autre. Dans sa forme fanatique, la lutte identitaire a pour fin d'assurer la survie de cette identité à travers la destruction de l'autre. La systématicité de la lutte identitaire de domination a été reconstruite à partir d'un élargissement du premier acte de la tragédie de la reconnaissance qui a permis d'y intégrer l'articulation de l'amour et de la violence telle qu'elle apparaît développée à Francfort. Quant à celle de la lutte identitaire dans sa figure destructrice, elle a été élaborée en reprenant des développements de Hegel sur le fanatisme les traits saillants suivants : la dimension communautaire et projective de *L'esprit du christianisme et son destin*, la dimension réactionnelle du *Système de la vie éthique*, la dimension de la poursuite d'un idéal abstrait de pureté propre à la *Phénoménologie de l'esprit*, et la dimension régressive présente à la fois dans les *Principes de la philosophie du droit* et l'*Encyclopédie*, comme régression de la liberté achevée à la liberté du vide, et du sentiment de soi au sentiment de l'être-là.

Ces deux luttes ont été replacées dans la chronologie du parcours de la conscience de 1805-1806 au titre de pathologies de son processus en vertu d'une correspondance formelle établie entre les stades de la conscience coïncidant avec leur surgissement d'un côté et, de l'autre, d'une part les étapes de la dialectique de la volonté des *Principes de la philosophie du droit*, d'autre part celles du sentiment de soi décrites dans l'*Encyclopédie*. La lutte identitaire de destruction correspond au stade de la volonté indéterminée. Elle est rivée à l'assurance du sentiment de l'être-là et se déploie dans la pure négation de l'autre. La lutte identitaire de domination correspond au stade de la volonté déterminée. Elle a pour visée le rétablissement de l'intégrité du sentiment de soi et se déploie dans la simple négation. La lutte à mort correspond au stade

¹ *Premiers écrits*, p. 312 et 322 / N. 322 et 331.

de la volonté qui s'autodétermine. Elle est engagée en vue d'une reconnaissance de soi par l'autre et s'achève dans le renversement d'une domination de l'autre en domination de soi.

Envisagées depuis l'aboutissement du parcours de la reconnaissance de 1805-1806, les luttes identitaires se conçoivent dans une séquence régressive et leur déclenchement, à partir d'une contrainte à la fois logique et normative. La contrainte est logique, en ce sens que les luttes identitaires s'enracinent dans une défaillance de la reconnaissance qui résulte du fait que la lutte à mort n'a pas eu lieu ou n'a pas été menée à bien. Cette défaillance, que traduit le défaut d'intégration des figures de la reconnaissance au sein de l'État, produit une interférence des milieux logiques de l'état de nature et de l'être-reconnu. À ce niveau, la contrainte est aussi normative et s'envisage, du point de vue des acteurs de la lutte, sous l'angle d'une restriction d'un droit propre à préserver un sentiment de soi ou de l'être-là. Au niveau préréflexif auquel se situe l'analyse, la normativité se limite à cette double exigence. Partant, la réponse à la contrainte présente le caractère immédiat d'une réplique à déployer en réaction à une menace d'ordre narcissique ou existentiel.

Dans le deuxième chapitre de cette partie, nous avons entrepris de clarifier les motivations du déclenchement des luttes identitaires à l'aide des processus préréflexifs décrits par la psychanalyse. L'apport de la psychanalyse à notre travail a été justifié par une analogie fondée sur les dimensions plurielle et processuelle de la reconnaissance chez Hegel. Du point de vue de la dimension plurielle, l'articulation de l'amour et de la violence trouve à se transposer en psychanalyse dans les couples amour/destructivité chez Donald W. Winnicott, Éros/pulsion de mort chez Freud, et instinct de vie/instinct de mort chez Melanie Klein. Cette tripartition a indiqué la structure de ce chapitre. Quant à la dimension processuelle, elle a été mobilisée au titre d'une traduction dans le langage de la psychanalyse de la succession régressive des figures de la violence qui composent le premier acte de la tragédie de la reconnaissance.

Dans la première section de ce chapitre, nous avons approfondi l'interprétation que fait Axel Honneth de l'amour dans le *Système de la vie éthique*, relation qu'il conçoit sous l'aspect d'une reconnaissance réciproque à partir des travaux de Donald W. Winnicott. Dans le passage de la première à la deuxième section de ce chapitre, nous avons justifié le recours à la tradition psychanalytique de la théorie des pulsions, plutôt qu'à celle de la relation d'objet, pour analyser une violence qui, comme à l'état de nature hégélien, s'enracine non pas dans la relation, mais dans son absence. Dans la deuxième section de ce chapitre, nous avons rapproché l'interprétation que nous faisons de la figure de l'amour dans la deuxième *Philosophie de l'esprit* de l'identification narcissique chez Freud, en tant que reconnaissance de soi dans l'autre

conçue comme un élargissement de soi-même ; la lutte à mort pour la reconnaissance du conflit œdipien, comme jalon du développement de la conscience qui ouvre la relation binaire à la tiercéité ; et le motif de la lutte identitaire de domination du phénomène de narcissisme des petites différences, comme violence qui se dresse à la fois contre la différence de l'autre et le fait qu'elles soient petites au nom de l'intégrité d'un sentiment de soi. Interprétée à partir du narcissisme des petites différences, la violence à l'œuvre dans la lutte identitaire de domination est une violence liée, ambivalente et contenue par la relation, en ce sens que l'autre est indispensable au maintien de soi du même. Dans la troisième section de ce chapitre, nous avons rapproché la figure destructrice de la lutte identitaire des mécanismes qui régissent la position schizoparanoïde décrite par Melanie Klein. Interprétée à partir du phénomène de paranoïa projective, la violence à l'œuvre dans la lutte identitaire de destruction est une violence déliée, contenue seulement par sa propre nécessité, qui fait de l'annihilation de l'autre la condition de la survie du soi. En rapprochant la lutte identitaire en sa figure destructrice de la violence génocidaire, nous nous sommes éloignée de la figure du fanatisme telle qu'elle est pensée par Hegel. Pas plus que la violence génocidaire se laisse réduire à un épisode de la pensée hégélienne, les processus qu'elle développe ne suffisent en eux-mêmes à reconstruire les motifs et dynamiques des luttes identitaires.

Le déclenchement de la violence identitaire se lie de façon thématique à la reconnaissance au sens large dans la mesure où il se laisse saisir à partir de la notion de contrainte. Vue depuis l'aboutissement du parcours de la reconnaissance de la deuxième *Philosophie de l'esprit*, la contrainte est à la fois logique et normative. Vue depuis la chronologie de ce parcours et le milieu préréflexif qui caractérise son commencement, la contrainte est celle que la menace pesant sur l'ordre narcissique ou existentiel impose à la vie psychique. Vue depuis le système hégélien lui-même, le déclenchement de la violence, en général cette fois, se conçoit également à partir d'une contrainte qui, spéculative, est liée à la nécessité du mal dans l'histoire. C'est à ce quatrième visage de la contrainte que s'est intéressé le troisième chapitre de cette partie.

Dans ce chapitre, nous avons commencé par mettre en rapport la tragédie de l'absolu avec celle du déploiement de l'esprit dans l'histoire pour rendre compte de la façon dont le mal constitue le négatif qui la met en mouvement. La philosophie de l'histoire de Hegel s'emploie toute entière à faire de la dialectique l'opérateur qui vient enlever au mal sa validité pour faire de lui un moment du développement de l'esprit. Elle se veut être non pas une consolation face à la présence du mal dans l'histoire, mais une réconciliation de l'histoire et de la raison. La tragédie de l'esprit dans l'histoire étant le modèle de la tragédie de la reconnaissance, nous

avons entrepris, dans une deuxième section, de rapprocher le mal moral de la violence. De même que la violence à l'état de nature ne se révèle telle que lorsque l'indifférence est élevée en relation d'extériorité, de même le mal n'est tel que dans le repli sur soi élevé en principe. Si l'indifférence et le repli sur soi relèvent d'une absence de reconnaissance, la violence et le mal moral traduisent sa défaillance. Ainsi, d'un point de vue historique, de même que le mal surgit d'une mauvaise intrication des instances du réel, de même le dépassement du mal se joue dans la liaison de ces instances, dans la reconnaissance. Si le mal est toujours sauvé par la dialectique, il marque néanmoins à chaque fois la fin d'une figure historique de l'esprit. Dans une troisième section de ce chapitre, nous avons abordé la question de savoir si et dans quelle mesure la violence génocidaire, comme figure du mal, pouvait remettre en cause le postulat hégélien du déploiement de la raison dans l'histoire. Tandis que Jean-François Lyotard conclut à la mort de la mort tragique dans les camps, Theodor W. Adorno et Max Horkheimer accusent la raison des Lumières et, en particulier, celle de Hegel, d'être totalitaire. De son côté, Paul Ricœur fait valoir la nécessité de renoncer à la philosophie hégélienne de l'histoire au motif qu'elle opère « l'*Aufhebung* de toute narration ». Le rationalisme historique hégélien se montre incapable, d'un point de vue logique, de surmonter la violence génocidaire et ne résiste pas, d'un point de vue éthique, à l'appel des victimes de notre « court XX^e siècle » à ne pas sombrer dans l'oubli. C'est l'hypostase de la raison hégélienne qui est ici en cause. Suivant la proposition de Jean-Marc Ferry, la réconciliation de la raison et de l'histoire ne pourra advenir qu'à même l'histoire, au moyen d'une raison comprise comme étant communicationnelle. Une telle conclusion justifie le point de vue adopté dans la troisième partie de ce travail.

Troisième partie : Parcours de la réconciliation

Une fois les luttes identitaires replacées dans la tragédie de la reconnaissance, la troisième partie de ce travail a consisté en une reprise réflexive du parcours de la reconnaissance de la deuxième *Philosophie de l'esprit* au titre d'un parcours de la réconciliation.

Pour justifier la finalité et la procédure d'un processus de réconciliation à même de dépasser la violence identitaire, c'est la notion de destin que nous avons invoquée. Le premier chapitre de cette partie s'est attaché à présenter l'évolution de la catégorie du destin dans l'œuvre du jeune Hegel en associant les étapes de cette chronologie de façon thématique à l'*Orestie* d'Eschyle et de façon logique aux trois moments du processus spéculatif. À Francfort, dans le *Système de la vie éthique* et dans l'article sur le droit naturel, le destin a le visage du négatif, de l'opposé hostile qui s'élève du crime et fait face au criminel jusqu'à ce que l'opposition soit

surmontée dans la réconciliation. Dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, le destin a, outre le visage du négatif dans le châtement, également celui de la contrainte qui force à la négation, de la malédiction qui pousse à la transgression, au crime. La *Phénoménologie* rend, quant à elle, explicite le troisième visage du destin déjà à l'œuvre en 1805-1806, compris comme négativité qui tient ensemble la négation et le négatif dans l'horizon de leur dépassement.

Ces trois visages du destin informent trois conceptions de la réconciliation. La réconciliation avec le destin hostile se produit dans la suppression de l'opposition. Elle a lieu, dans *L'esprit du christianisme*, à travers le pardon, dans le *Système de la vie éthique*, à travers la vengeance, dans l'article sur le droit naturel, à travers le combat, et dans la *Philosophie de l'esprit*, à travers le châtement. La réconciliation du destin hostile implique, quant à elle, la suppression de la contrainte qui rend le crime nécessaire. Dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, le châtement doit donc tout à la fois supprimer l'opposition et la contrainte qui produit cette opposition. La réconciliation comme destin de toute opposition est mise en avant dans la *Phénoménologie*. Là, l'insuffisance des réconciliations dans l'oubli chez Eschyle et dans l'engloutissement chez Sophocle laissent voir la nécessité d'une réconciliation dans l'autoréflexion.

Pris ensemble, ces trois visages du destin permettent de penser la finalité de la réconciliation comme une suppression de l'opposition qui se joue spécifiquement dans le geste qui consiste à lever la causalité du destin hostile. Cette causalité est la nécessité qui naît de la contrainte et qui continue d'affecter la relation au-delà de l'offense dans une éternelle répétition du passé. Certes, la contrainte normative qui déclenche la violence identitaire n'a pas la nécessité logique qu'elle revêt dans un processus tragique. Elle demeure néanmoins logiquement liée au parcours de la reconnaissance en ce sens qu'elle découle de sa défaillance. La procédure de dépassement de la violence identitaire s'envisage dès lors comme une transposition sur le terrain de la reconnaissance de la lutte à mort qui n'a pas eu lieu. La reconnaissance est invoquée à ce titre dans sa double dimension, plurielle et processuelle. Plurielle, en ce sens que les figures de l'amour et du droit s'envisagent comme autant de puissances de la reconnaissance qui engagent chacune la réconciliation d'un aspect distinct de la relation brisée. Processuelle, en ce sens que le télos de la séquence qu'elles forment sert de critère au parcours de la réconciliation : seul le point de vue réflexif sur une synthèse des ressources normatives de l'amour et du droit est en mesure de lever la causalité du destin hostile.

Après avoir éclairci la finalité de la réconciliation, le deuxième chapitre de cette partie s'est attaché à en détailler les figures, en parcourant successivement les sphères du pardon, de la justice et de la vengeance, et d'une articulation de leurs motifs dans l'éthique reconstructive.

La séquence de ce parcours de la réconciliation, calquée sur la succession des figures dans la deuxième *Philosophie de l'esprit*, doit être considérée de façon plus logique que chronologique, en ce sens que c'est le motif du pardon qui ultimement la met en mouvement.

Nous avons ouvert ce deuxième chapitre en analysant tour à tour les figures du pardon de *L'esprit du christianisme et son destin* et de la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans ces deux textes, l'événement du pardon traduit une reconnaissance de soi dans l'autre comme porteur d'une même essence, dans le renoncement de chacun à sa partialité. Chez Hegel, c'est dans la vie du tout que le pardon trouve aussi bien sa condition ontologique que son motif. Sa condition, en ce sens que l'unité de la vie ou de l'essence est le tout à partir duquel s'envisage l'autoréflexion qui permet à la conscience d'accéder à la conscience de sa partialité. Son motif, en ce sens que le pardon est accordé par l'offensé par égard pour la vie, en vue du pardon de ses propres fautes, non par égard pour l'offenseur. Tandis qu'à Francfort, le pardon coïncide avec la réconciliation, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, il en devient la condition. La réconciliation s'étend au-delà du renoncement de chacun à sa partialité dans l'affirmation par chacun de sa différence à l'autre. Appliquée au dépassement de la violence identitaire, la réflexivité de la réconciliation rend nécessaire que la subjectivité de l'amour soit médiatisée par l'objectivité du droit. Elle s'envisage dans le maintien de la tension entre la reconnaissance de soi dans l'autre comme semblable et l'abîme de la culpabilité ; entre l'intransigeance de la souffrance de la victime et la symétrie des personnes juridiques.

Dans un premier temps, nous avons approfondi le travers d'une réconciliation qui, centrée sur le pardon, recréerait une réciprocité entre l'offenseur et la victime en se passant de la thématization de la différence qui les sépare. Privilégiée par les politiques de transition en quête de refondation, la réconciliation subjective amenée par le pardon glisse de l'égalité à l'égalisation des positions lorsqu'elle est mise au service du langage de la réunification. Dans un deuxième temps, nous avons envisagé l'écueil inverse d'une réconciliation objective qui, centrée sur la justice pénale, se contenterait d'instaurer, à travers un tiers, une symétrie entre le coupable et la victime au titre de personnes juridiques. Pris pour lui-même, l'exercice du droit ne permet pas nécessairement que la conscience légale du crime se prolonge en une conscience morale de la faute. En outre, il achève d'accroître la distance qui sépare le coupable de la victime en maintenant entre eux l'exigence du droit d'être rétabli dans sa circularité. Au scandale de la peine, qui ajoute de la souffrance à la souffrance du coupable sans restaurer la victime dans sa perte, répond la vengeance qui fait de la victime le destinataire de la peine en vue du rétablissement d'un équilibre entravé. Ce fondement éthique de la vengeance chez Aristote est

institutionnalisé par Antoine Garapon au titre d'une justice reconstructive. Celle-ci, cependant, ne peut être qu'un préalable à la reconstruction de la relation brisée. Une telle reconstruction exige que soient ponctuellement articulés les registres discursifs qui amènent les réconciliations subjective et objective, et que cette synthèse trouve elle-même à se déployer dans la réflexivité. La spécificité de l'éthique reconstructive de Jean-Marc Ferry tient précisément au fait qu'elle réfléchit l'articulation des ressources normatives de l'amour et du droit au sein d'une unique procédure de résolution de conflits. Cette procédure, qui fait intervenir les registres discursifs de la narration, de l'interprétation, de l'argumentation et de la reconstruction dans une thématization intersubjective du mal, est attentive aussi bien à l'aspect religieux de l'éthique, dans l'ouverture à la souffrance du prochain qu'elle promeut, qu'à son aspect juridique, à travers la reconnaissance réciproque des torts commis. Le déclenchement d'un tel processus dépend du pouvoir qu'a la vie de se réconcilier avec elle-même à travers la nostalgie de la vie perdue. Ce n'est qu'à travers la conscience d'une communauté de l'essence que les parties peuvent accéder à l'autoréflexion, comme condition d'une authentique réconciliation.

Le troisième chapitre de cette troisième partie s'est ouvert sur une réflexion portant sur les conséquences qui découlent du déni d'une telle communauté de l'essence, principalement à travers le thème du ressentiment. À partir de la tripartition des figures de la reconnaissance de la deuxième *Philosophie de l'esprit*, nous avons reconstruit une typologie du ressentiment en prenant pour critère la demande de justice qu'il porte en faux. Le ressentiment s'ancre dans l'expérience du mépris. Mais de la même manière que l'expérience du mépris ne se réduit pas toujours au déni d'une réciprocité, de même, la demande de justice élevée par le ressentiment ne vise pas nécessairement à restaurer une réciprocité lésée. Le ressentiment peut être porteur de trois demandes distinctes : la reconnaissance d'une égalité, comme chez Alexis de Tocqueville, et se situe alors sur le plan du droit ; la reconnaissance d'une souffrance, comme chez Paul Ricœur, et renvoie alors à la sphère de l'amour ; la reconnaissance d'un statut de supériorité, comme chez Norbert Elias, et relève dans ce cas de la sphère de l'éthicité. De la première aux deux autres des figures du ressentiment, le sens du droit laisse place au sentiment d'un droit propre, faisant glisser la demande de reconnaissance d'un souci de réciprocité vers une exigence d'unilatéralité. Les deuxième et troisième figures du ressentiment se rejoignent lorsque la défense par une identité de sa spécificité coïncide avec l'affirmation d'un statut de supériorité. La quatrième figure du ressentiment qui a été envisagée faisait non plus de la demande de justice la forme du ressentiment, mais du ressentiment une forme de justice, à travers l'inversion des valeurs chez Nietzsche et l'inversion morale du temps chez Jean Améry.

La suite de ce chapitre s'est attachée à dégager des voies de médiation susceptibles de faire accéder la conscience réfractaire à la conscience d'une unité de l'essence. Les instances médiatrices que nous avons considérées sont situées chez Hegel au commencement historique et au terme logique de la sphère objective : le grand homme et les sphères de l'esprit absolu.

La figure du grand homme a été rapprochée du médiateur à l'issue d'un conflit en sa qualité d'être, chez Hegel, la voix consciente de la nécessité du concept. L'inflexion médiatrice de la figure du héros déplace la condition violente de l'instauration de l'universel sur le terrain de la reconnaissance. Situé à une égale proximité des parties, le médiateur incarne leur essence commune et les élève, depuis l'élément particulier du conflit, à cet universel qui les relie. En sa position de tiers, le médiateur peut exercer la fonction critique qui consiste à dévoiler la causalité du destin hostile qui affecte, en sa phase interprétative, la mise en récit de soi. Le médiateur agit ici à la manière de l'analyste qui recrée avec l'analysant la condition intersubjective du dépassement de la compulsion de répétition. Par le transfert, l'analyse a pour finalité de réconcilier l'analysé avec le refoulé, ce destin hostile qui fait retour pour échapper à la contrainte du refoulement. À cet endroit, le médiateur est également investi de la fonction décroissant d'ouvrir la dyade destructrice à la tiercéité. C'est que la réconciliation avec le refoulé est non seulement une réconciliation du sujet avec l'objet, mais aussi avec l'autre de l'objet, l'altérité de l'objet qui correspond à la catégorie de la tiercéité dans la sémiotique de Charles S. Peirce. Dans ce langage, le dépassement de la dualité s'envisage comme une ouverture de la fixité du rapport entre le signe et l'objet à l'infini de l'interprétation.

La troisième section de ce chapitre a envisagé les sphères de l'esprit absolu comme autant d'instances médiatrices susceptibles de véhiculer la conscience de l'unité de l'essence. Bien que l'essence humaine ne se réalise que dans la sphère de l'objectivité, ce n'est que dans le milieu de la culture qu'est accessible l'idée d'humanité, l'idée d'homme en tant qu'homme, ce « Je [...] conçu comme personne universelle, ce en quoi tous sont identiques »².

La fonction médiatrice qui appartient à la sphère de l'art est une fonction formelle, centrée sur le motif de la réflexivité. Dans sa dimension représentative, l'art a pour fonction d'adoucir les mœurs. En plaçant l'individu à distance de ses passions, l'art lui permet de se les réapproprier en tant que particulières dans l'exercice de son essence spirituelle. Dans sa dimension productrice et finalisée, l'art médiatise à la fois la conscience de soi de l'artiste et sa compréhension de lui-même comme telle. D'une part, l'artiste réalise son essence spirituelle en

² *Principes de la philosophie du droit*, § 209.

posant comme objet ce qu'il est en soi, d'autre part, se réfléchissant dans cet objet, il prend conscience de lui-même comme de cette essence. Dans sa dimension contemplative, l'art a une fonction historique. Il est à la fois la clé de la compréhension de soi d'une culture et ce qui nourrit cette culture quant à son besoin d'orientation dans le monde. À l'époque moderne, l'art a pour fonction historique d'être porteur d'une culture formelle, étant déterminé comme moyen de façonner une conscience de soi historique formée à la réflexion et à la critique.

La sphère de la religion a pour fonction médiatrice d'être le milieu dans lequel l'homme accède au savoir de l'universel comme savoir de son essence, au savoir de lui-même en tant que liberté. La liberté de l'homme procède du mouvement par lequel Dieu se réalise comme esprit. Dans cette effectuation de soi, Dieu est identique à soi comme Père, devenir-autre dans l'incarnation, suppression de la différence à soi dans la passion, négation de cette négation dans la résurrection, et retour à soi dans l'esprit de la communauté. Par cette réconciliation de Dieu et du monde, la subjectivité infinie, et partant la liberté infinie, est déterminée comme étant la valeur infinie de l'individu. Cette valeur infinie doit se réaliser comme liberté, dans la liberté, à travers un parcours qui comprend quatre étapes. Dans le droit, la liberté de la personne s'accomplit à travers la propriété ; dans l'éthicité, elle se réalise à travers une autre personne ; dans la religion, elle s'effectue comme être chez soi dans l'autre de l'esprit ; enfin dans la philosophie, l'essence se conçoit elle-même dans l'élément du pur savoir. La section sur la religion entendait également répondre à la question de savoir comment l'amour, au fondement de la religion chrétienne, pouvait surmonter la violence attachée à sa forme communautaire à Francfort. C'est que, contrairement à l'époque de Francfort où il ne dépasse pas la forme du sentiment, dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*, l'amour est conçu dans son essence tragique. Il est le spéculatif même, le concept de l'esprit qui contient à même soi le moment de l'absolu déchirement. Comme négation de la négation, l'amour dépasse l'immédiateté qui à Francfort le rendait inséparable d'un rapport violent vis-à-vis de l'extérieur. Peuvent alors être clairement distingués l'amour infini de l'amour fini, incapable d'accéder à cette négativité.

La philosophie a pour fonction médiatrice d'être le milieu d'une conceptualisation de l'essence. Dans ce dernier chapitre, nous avons prolongé la réflexion portant sur l'évolution de la figure de l'amour dans l'œuvre de Hegel selon deux axes. Le premier de ces axes a investi la perte, dans le passage de l'ontologie de la vie de Francfort à l'ontologie de l'esprit d'Iéna, de l'immédiateté du sentiment d'appartenir à une commune humanité. À Iéna, le fondement logique qui fait de l'autre humain un semblable est séparé de l'attitude normative qui traite l'autre semblable comme humain par le parcours entier de la reconnaissance. Dès lors, c'est

l'accès aux sphères de l'esprit absolu qui se pose en condition d'une normativité de l'idée d'humanité dans le domaine de l'objectivité. Le second de ces axes a investigué une possible liaison entre les ontologies de Francfort et d'Iéna dans le cadre d'une réflexion tendant à rapprocher les luttes identitaires du crime contre l'humanité. Si la proximité normative des sphères de l'amour et de la vie à Francfort permet de comprendre la violence identitaire comme une atteinte portée à la « communauté de l'être [humain] », cette atteinte se conçoit comme un crime contre l'humanité en vertu d'une définition de l'essence comprise comme puissance d'effectuation de soi. La lutte identitaire constitue un crime contre l'humanité lorsque la menace à écarter ou à annihiler n'est autre que l'humanité même de la victime, comprise au double sens d'un fondement universel processuel et d'une réalisation particulière de cette essence.

De l'essence humaine, l'art offre une intuition sensible, la religion, une représentation, et la philosophie, une conceptualisation. Les sphères de l'esprit absolu sont ainsi comprises comme autant de puissances de la réconciliation et de la prévention de la violence, susceptibles de repousser le spectre du crime contre l'humanité qui clôt ce travail.

Annexe

Au terme de cette étude, nous nous proposons de mettre à l'épreuve certaines des thèses contenues dans les deuxième et troisième parties de ce travail, en confrontant à la réalité d'un conflit contemporain la systématisation de la figure destructrice de la lutte identitaire et, surtout, la procéduralisation du parcours de la réconciliation que cette systématisation a permis d'informer. Nous prendrons, pour éprouver historiquement ces deux dimensions et leur articulation, le cas du génocide de 1994 au Rwanda.

L'inspiration hégélienne qui a guidé la systématisation de la violence identitaire dans ce travail se montrerait limitée à l'heure d'appliquer les résultats de nos recherches à la réalité d'un conflit particulier si on omettait d'ouvrir ces résultats à la temporalité d'une telle violence. C'est que le déclenchement d'une lutte identitaire ne peut s'envisager en dehors de l'inscription dans la durée des relations entre communautés. Nous suivrons en ceci l'approche préconisée par Norbert Elias de « reconstituer la dimension temporelle des groupes et leurs relations comme des processus diachroniques pour comprendre les frontières que tracent les gens en distinguant le groupe des “nous” de celui des “eux” »¹. Doivent en particulier être comprises selon cette perspective diachronique les notions de contrainte et de ressentiment. La contrainte normative qui trace la causalité d'un destin hostile jusqu'à rendre nécessaire la violence identitaire se conçoit dans la temporalité d'une oppression de longue durée. La perception de cette contrainte n'acquiert de clarté pour la communauté qui en est victime que rétrospectivement, à travers la prise de conscience de ce que l'histoire maintenait caché. La possibilité de porter un tel regard interprétatif sur le passé est elle-même amenée par un bouleversement de l'ordre en vigueur qui enjoint les identités à se reconfigurer selon des termes propres. Pour la communauté malmenée, la relecture de son passé est l'occasion d'une « redécouverte » de son identité, de son essence particulière, en même temps qu'elle fait naître le sentiment d'injustice d'avoir été cantonnée à un statut d'infériorité. La réécriture de son histoire propre se déploie dès lors dans l'exaltation de sa spécificité, mais aussi de sa victimité, sous l'angle de la domination endurée. Ce récit porte en faux la revendication d'un statut d'égalité, qui tend à la supériorité lorsque cette égalité n'est pas satisfaite, que cette supériorité soit perçue comme étant intrinsèquement attachée à l'essence de la communauté ou qu'elle soit invoquée au titre de nécessité pour renverser un rapport de force. C'est à cet endroit où l'élaboration conjointe de la contrainte et de l'identité

¹ Norbert ELIAS, *Logiques de l'exclusion*, op. cit., p. 66.

de la communauté fait surgir une exigence normative que s'ouvre la brèche du ressentiment. En l'absence d'effectivité de la normativité du droit, la reconfiguration de l'identité de la communauté s'appuie sur l'interférence des puissances d'identification collective de l'amour et de l'estime sociale. Ainsi la contrainte est-elle interprétée comme mettant à mal aussi bien la spécificité de la communauté que son statut, voire même, le statut de supériorité qui est dû à cette communauté en tant qu'elle est porteuse de cette essence particulière. Le ressentiment s'alimente de ces deux dimensions : à la fois l'infériorité d'une position d'opprimé qu'il rejette et la supériorité déniée d'une essence particulière qu'il revendique. Si le critère de domination qui détermine la reformulation de l'histoire propre d'une communauté peut, de manière générale, être ou non fantasmé, dans le cas qui nous occupe, il est indéniablement ancré dans la réalité de la vie en société. Là où, cependant, intervient le fantasme, c'est à l'endroit où la contrainte portant atteinte à l'essence de la communauté est interprétée comme constituant une menace mettant en danger son existence, déclenchant une peur existentielle de disparaître en tant que communauté dont l'essence particulière coïncide avec un statut de supériorité.

Nous serons donc attentive, dans la reconstitution du drame que nous nous apprêtons à présenter, à ces deux aspects de la temporalité de la violence identitaire. Ce n'est qu'à travers cette processualité que peut être mesurée la valeur de vérité attachée à la crainte de l'annihilation et à la nécessité subséquente de neutraliser la source de cette menace. Après une reconstruction des dynamiques communautaires qui ont mené à la catastrophe de 1994 au Rwanda, le dernier chapitre de cette annexe sera consacré à la discussion du parcours de la réconciliation mis en place pour supprimer cette violence identitaire de destruction.

1. Le Rwanda précolonial et colonial

Comme le souligne Kora Andrieu, le génocide au Rwanda ne peut être réduit au « résultat de rivalités ethniques ancestrales, [au] retour de vieilles rancœurs moyenâgeuses »². Éviter la « simplification ethnique »³ exige, pour Jean-Pierre Chrétien, de prendre acte du fait que « [c]e ne sont pas “les Hutu” qui ont commis le génocide, mais [que] c'est au nom du “peuple hutu” qu'il a été perpétré »⁴. C'est une telle distinction qu'appuie la notion d'« histoire-

² Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle*, op. cit., p. 152.

³ Jean-Pierre CHRÉTIEN, « Un historien face au génocide des Tutsi », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 2, n° 122, 2014, p. 33.

⁴ Jean-Pierre CHRÉTIEN, « Le Rwanda piégé par son histoire », *Esprit*, vol. 8/9, n° 266/267, 2000, p. 184. Conformément à l'usage qui semble faire autorité parmi les historiens, nous différencierons les substantifs Hutu et Tutsi de leur forme adjectivale au moyen de l'emploi de la majuscule, et n'accorderons ni l'un ni l'autre. Nous nous permettons, par souci d'harmonisation, de modifier les citations dans le texte conformément à cet usage.

ressentiment »⁵ dégagée par Claudine Vidal. Le commencement de cette histoire, cependant, ne coïncide pas avec la colonisation. Comme le suggère François Thual, « [l]a profondeur des ressentiments inter-ethniques doit aussi être cherchée dans l'histoire précoloniale de l'Afrique »⁶. À vrai dire, c'est là qu'elle s'ouvre, dans ce passé antérieur à la colonisation qu'est celui des observateurs de terrain et des théoriciens européens du XIX^e siècle.

La découverte du continent africain a suscité des ambitions de classification des « races africaines » selon un critère de ressemblance physique à la « race blanche », classification qui s'accompagnerait d'une hiérarchisation morale. Cette taxinomie devait permettre d'expliquer la domination que certains groupes semblaient exercer naturellement sur d'autres. Il fallait donc que les traits caucasiens reconnus à certaines populations coïncident avec leur statut supérieur dans la société. Les sociétés que les explorateurs européens rencontrèrent en Afrique présentaient une grande complexité. Or, « il était impensable », pour l'époque, que des « Nègres totalement sauvages » aient pu atteindre un tel degré d'évolution politique et religieuse »⁷. Ainsi les groupes dominants furent-ils assimilés à une race supérieure d'ascendance hamitique venue conquérir le territoire africain. L'idéologie hamitique qui imprégnait alors les esprits européens divisait les populations africaines en « nègres » et « hamites »⁸. Selon l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853) d'Arthur de Gobineau, les hamites seraient descendus du Nord au cours d'une « migration chamite » arrivée en Afrique en 5000 avant notre ère. Dans son *Journal de la découverte de la source du Nil* (1863), John H. Speke assimile ces conquérants aux Gallas d'Éthiopie. Les inégalités observées par Henry M. Stanley dans la région des Grands Lacs (1874-1877) « ne pouvaient s'expliquer que par des conquêtes étrangères » ayant créé des « aristocraties dominantes de race supérieure »⁹ régnant en maîtres sur des indigènes primitifs. Dans cette région, la correspondance entre des caractéristiques physiques proches du type caucasien et la supériorité d'un statut social fut

⁵ Claudine VIDAL, *Sociologie des passions*, Paris, Karthala, 1991, p. 19.

⁶ François THUAL, *Les conflits identitaires, op. cit.*, p. 157. L'auteur semble suggérer que le poids de l'ethnie dans la région du Rwanda est antérieur à l'arrivée du colonisateur : « La colonisation n'a pas cherché à dissoudre l'ethnicité ; au contraire, elle s'est appuyée sur elle pour maintenir sa domination en jouant les ethnies les unes contre les autres » (*ibid.*, p. 158). Il méconnaît par là que c'est le colonisateur lui-même qui lui a donné son poids.

⁷ Gérard PRUNIER, *Rwanda 1959-1994. Histoire d'un génocide*, traduit par Denise Luccioni, Paris, Dagorno, 1997, p. 20.

⁸ L'idéologie hamitique prolonge le mythe biblique de la malédiction de Cham, fils de Noé, maudit par son père, ainsi que sa descendance, pour avoir vu sa nudité d'homme. C'est toute l'Afrique qui, dans un premier temps, est considérée comme étant victime de cette malédiction. Au milieu du XIX^e siècle cependant, l'exégèse biblique affirme que la table des nations de la Genèse ne peut porter que sur le monde connu des rédacteurs de la Bible, à savoir sur l'Orient méditerranéen. Il convient alors de séparer les « hamites » des « nègres », ces derniers étant jugés « indignes d'être les petits-fils de Noé » (Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda, Racisme et génocide : L'idéologie hamitique*, Paris, Belin, 2016, p. 19).

⁹ *Ibid.*, p. 40.

reconnue au peuple Tutsi. La supériorité raciale qui, partant, leur fut attribuée était donc directement issue des « fantasmes historiques conçus par les Européens »¹⁰.

Au XIX^e siècle, le Rwanda est une société féodale contrôlée par une aristocratie tutsi dominée par un roi. La dénomination tutsi est à l'origine socio-économique et renvoie aux éleveurs, distingués des cultivateurs. Le contrat de clientèle, l'*ubuhake*, nomme le transfert de vaches d'un lignage tutsi à un lignage hutu, transfert par lequel ce second lignage se voit « dé-hutuisé, c'est-à-dire tutsifié »¹¹. À l'inverse, un lignage tutsi qui perdait ses vaches devenait hutu. « Les divisions ethniques et raciales au Rwanda seraient donc intrinsèquement liées à des divisions de classe »¹². Les clans (*ubwoko*) ou tribus comprenaient des lignages tutsi, hutu et twa. Quoiqu'ils n'aient jamais été considérés comme égaux, « il n'y a dans [l']histoire précoloniale aucune trace de violence systématique entre Tutsi et Hutu en tant que tels »¹³. Les guerres externes soudaient entre elles ces catégories sociales en tant que Banyarwanda, membres d'une même religion de surcroît¹⁴, tandis que les guerres internes voyaient s'affronter des lignages de chefs pour conquérir le pouvoir. La domination tutsi s'est progressivement étendue sur le Rwanda, éliminant les dernières principautés hutu du Nord, et a évolué vers « une administration centralisée de plus en plus importante et un pouvoir politique de plus en plus autoritaire »¹⁵. À la fin du XIX^e siècle, l'*ubuhake* se rapproche d'une extorsion, l'*ibikingi*, le contrat de propriété terrienne, d'une privatisation, tandis que l'*ubuletwa*, la corvée agricole, pèse presque exclusivement sur les Hutu. Pour les Européens, « depuis la fin du XIX^e siècle, la société est décrite comme un empilement de couches à la fois sociales et raciales : à la base les Batwa, restes d'un ancien peuplement "pygmoïde" ; puis les Bahutu, des cultivateurs "bantous" venus du bassin du Congo ; enfin les Batutsi, des pasteurs "hamites" (ou hamito-sémites ou nilo-hamitiques) venus en conquérants il y a quelques siècles »¹⁶. La construction et la diffusion de ce mythe repose sur un jeu de confirmation réciproque entre les observateurs de terrain et les théoriciens européens. « La vulgate raciale [...] a tout simplement été reprise sous l'administration allemande telle qu'elle était admise par les Européens »¹⁷. Elle s'est accompagnée d'une imagerie féodale qui différenciait en *Herrenvolk* et *Knechtschaft* les nobles

¹⁰ Claudine VIDAL, « Le génocide des Rwandais tutsi », dans Françoise HÉRITIER, *De la violence I, op. cit.*, p. 339.

¹¹ Gérard PRUNIER, *Rwanda 1959-1994, op. cit.*, p. 24.

¹² Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle, op. cit.*, p. 159.

¹³ Gérard PRUNIER, *Rwanda 1959-1994, op. cit.*, p. 55.

¹⁴ La religion est celle des *Kubwanda*, « ceux qui sont saisis », saisis par Ryangombe, le Seigneur des esprits.

¹⁵ Gérard PRUNIER, *Rwanda 1959-1994, op. cit.*, p. 31.

¹⁶ Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Racisme et génocide, op. cit.*, p. 75. Même s'ils parlent la même langue bantoue, les premiers observateurs européens ont interprété le clivage social entre éleveurs et agriculteurs en termes raciaux selon une distinction qui opposait hamites et bantous.

¹⁷ *Ibid.*, p. 85.

et conquérants tutsi des serfs et autochtones hutu. Les aristocrates dont les traits physiques ressemblaient à ceux des blancs sont peu à peu devenus, à grands renforts de portraits et de photos, « les incarnations de tout un groupe humain »¹⁸.

La conférence de Berlin de 1890 aboutit au découpage de l’Afrique en « sphères d’influence et d’intérêt ». En 1894, le Rwanda est attribué à l’Allemagne et placé sous protectorat en 1897. Le pays passe sous administration militaire belge en 1919, suite à la Conférence de Versailles. En 1923, la Société des nations octroie à la Belgique un mandat sur les « territoires du Ruanda-Urundi »¹⁹. Ils sont rattachés au Congo belge en 1925. Si, au début du xx^e siècle, il demeure un reste de mobilité de castes au Rwanda, le pouvoir colonisateur va progressivement introduire dans la conception de la noblesse des modalités européennes qui accentueront l’importance de la naissance. Dans le Rwanda colonial, l’élite tutsi formerait « un groupe d’essence supérieure, et définitivement inaccessible à l’élite hutu »²⁰. L’administration belge s’appuierait largement sur cette élite pour asseoir son pouvoir. Dès 1930, elle opère le recrutement des chefs et des sous-chefs sur la base d’une homogénéisation ethnique et soutient le détournement progressif au profit des Tutsi des droits traditionnels en matière de contrats, de propriété et de liberté. En 1931, la décision est prise d’inscrire l’ethnie dans les livrets d’identité²¹.

Le vent d’indépendance qui souffle sur l’Afrique dans les années 1950 touche également le Rwanda. L’annonce d’un bouleversement de l’ordre en vigueur provoque, du côté du colonisateur, le resserrement de l’état idéologique autour d’une lecture marxiste qui fait de la « théorie raciste » et de sa « prémisse d’inégalité » « la seule idéologie parfaitement compatible avec une structure à castes »²². La supériorité tutsi devient une « vérité officielle, aussi bien dans la tête des Européens que dans celle des Rwandais »²³. Au Rwanda, ce discours est relayé notamment par l’abbé Alexis Kagamé et l’Institut pour la recherche scientifique en Afrique centrale créé à Butare en 1947. La légitimation du présent par la projection sur le passé d’un

¹⁸ *Ibid.*, p. 55.

¹⁹ Le Ruanda-Urundi ne sera officiellement placé sous tutelle belge qu’en 1946.

²⁰ Claudine VIDAL, *Sociologie des passions*, *op. cit.*, p. 36.

²¹ Plus précisément, comme le remarquent Jean-Pierre Chrétien et Marcel Kabanda, est d’abord prévue dans ces livrets « une question sur “l’origine” mentionnant “peuplade, tribu, chefferie”. Au Rwanda, cela donne, dans l’ordre, ce qu’on appelle aujourd’hui l’ethnie (tutsi, hutu ou twa), la référence munyarwanda et la colline (identifiée en outre par le nom du chef local). Ensuite, les livrets adaptés au Territoire sous mandat vont être confectionnés, portant, pour cette ligne, dans les années 1950, la question de “la race”, offrant un choix entre hutu, tutsi et twa. Puis, à une date qui reste à déterminer, *ubwoko* prend le sens actuel de “ethnie”, avec le choix obligatoire entre les trois identités “raciales”. Le processus de l’identification sur les papiers individuels a donc évolué parallèlement à la réforme administrative et à la construction d’une hiérarchie sociale calquée sur le clivage racial » (Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda. Racisme et génocide*, *op. cit.*, pp. 105-106).

²² Jacques J. MAQUET, *Le Système des relations sociales dans le Ruanda ancien*, Bruxelles, Musée Royal du Congo belge, 1954, p. 195, cité dans Abdoulaye Bara DIOP, *La société wolof*, Paris, Karthala, 1983, p. 45.

²³ Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda. Racisme et génocide*, *op. cit.*, p. 99.

« monde ancestral fantasmé »²⁴ marque l'achèvement du processus d'intériorisation des préjugés raciaux hérités du colonisateur. Mais tandis que cette histoire confortait l'aristocratie tutsi dans son ancienneté et sa légitimité, elle permettrait également que les Hutu y découvrent la durée d'une domination exercée par un envahisseur « hamite » sur un peuple autochtone « bantou ». Interprétant à son compte la coïncidence entre la race et le statut héritée de l'idéologie hamitique, la propagande hutu distinguerait « sous les étiquettes Hutu et Tutsi, des autochtones et des envahisseurs, une majorité naturelle et une minorité perverse, le “vrai peuple” rwandais et une race de “féodaux” »²⁵. Les deux républiques du Rwanda assoiraient ainsi la supériorité hutu « sur la souveraineté d'un “peuple majoritaire”, défini racialement »²⁶.

2. La révolution « sociale » (1959)

La décolonisation n'apporterait pas de « violence salutaire de la libération révolutionnaire »²⁷, de lutte pour la reconnaissance contre le colonisateur qui aurait pris l'aspect d'une guerre. Au contraire, la violence opposerait des identités communautaires à même un état de nature devenu pour la première fois réel. Des deux côtés, les communautés sont rassemblées autour de liens immédiats qui exaltent une spécificité assimilée à une race particulière et une supériorité à prétention ontologique. Si la catégorie de l'identitaire convient bien ici, c'est qu'elle est en mesure de rendre compte de cette double dimension, spécifique et statutaire, de l'identité collective. La préservation de l'intégrité du sentiment de soi, formé à ces deux aspects, deviendrait l'enjeu majeur des interactions. Mais rapidement, ce sentiment ne pourrait plus s'éprouver lui-même que dans la plus totale des exclusions. Lorsqu'un « État national se dirige vers le stade de l'intégration », affirme Norbert Elias, « les tensions [entre groupes majoritaires et minoritaires], d'ordinaire, se renforcent »²⁸. Dans le cas du Rwanda, l'accentuation de ces tensions s'est produite dans le contexte d'une radicale inversion des valeurs, à tel point que le groupe minoritaire dominant finirait par être éliminé par le groupe majoritaire dominé.

En mars 1957, une contre-élite hutu remet au Vice-gouverneur général une « Note sur l'aspect social du problème racial indigène au Rwanda ». Ledit *Manifeste des Bahutu* dénonce un « colonialisme à deux étages : le Muhutu devant supporter le hamite et sa domination et l'Européen et ses lois passant systématiquement par le canal mututsi », l'un étant tout aussi

²⁴ Claudine VIDAL, *Sociologie des passions*, op. cit., p. 35.

²⁵ Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda. Racisme et génocide*, op. cit., pp. 11-12.

²⁶ Stéphane AUDOUIN-ROUZEAU et H. DUMAS, « Le génocide des Tutsi rwandais vingt ans après », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 2, n° 122, 2014, p. 3.

²⁷ Gérard PRUNIER, *Rwanda 1959-1994*, op. cit., p. 413.

²⁸ Norbert ELIAS, « Notes sur les juifs », loc. cit., pp. 157-158.

étranger que l'autre aux « fils du peuple »²⁹. Pour protéger la « majorité naturelle » contre ce « monopole de race » des Tutsi, les signataires mettent l'accent sur l'égalité des droits et le maintien du fichage ethnique pour assurer le respect de quotas. En juin 1957, le Mouvement social hutu (MSH) voit le jour à Gitarama. Dans sa dénomination, « les termes “raciste” et “social” se recouvrent presque parfaitement »³⁰, de sorte que la démocratie et la justice sociale s'envisagent d'emblée à travers la discrimination de la race tutsi. En juin 1958, le Roi décide de supprimer les mentions ethniques sur les cartes d'identité, arguant qu'il n'y pas de « problème hutu », mais un « problème global de pauvreté de masse »³¹. La conscience victimaire des Hutu est aiguisée par ce déni d'identité. En septembre 1959, le MSH donne naissance au Parti du mouvement de l'émancipation des Hutu (Parmehutu). Dominant dans le Nord, il exige l'abolition de l'exploitation tutsi avant le départ des Belges. Au même moment est créé le parti indépendantiste et pro-monarchiste de l'Union nationale rwandaise (UNAR), regroupant en majorité des chefs tutsi. Il symbolise la « perte de neutralité de la monarchie et la rupture entre elle et son peuple »³².

Contrairement au pouvoir colonial, l'Église catholique tisse des liens avec l'ensemble de la population, notamment à travers le journal *Kinyamateka* (le Nouvelliste), publié depuis 1933 en langue rwandaise. Si, au début de l'époque coloniale, l'Église catholique contribue à rapprocher du pouvoir l'élite tutsi en la convertissant au catholicisme, dans les années 1950, « redécouvrant sa mission première, mais aussi pour éviter d'être confondue avec l'administration coloniale et de faire les frais de la décolonisation qui s'annonce »³³, l'Église prend le parti de la justice sociale. Les missionnaires deviennent de précieux alliés du Parmehutu. À travers cette collaboration, ils entendent également lutter contre la menace communiste que l'UNAR, accusée de collusion avec l'URSS, fait peser sur le pays.

À l'automne 1959, l'affrontement entre les partis politiques dégénère et culmine, à la veille de la Toussaint, en la « première explosion de violence massive organisée contre des civils, essentiellement tutsi »³⁴. L'incendie – puisqu'il s'agit essentiellement de mettre le feu aux demeures des Tutsi –, né à Gitarama, est propagé par le Parmehutu au gré des appuis locaux, mais aussi des résistances qui parfois allient Hutu et Tutsi. Grégoire Kayibanda, signataire du

²⁹ Manifeste des Bahutu, voir <http://www.france-rwanda.info/2018/07/le-manifeste-des-bahutu-1957.html>

³⁰ Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda. Racisme et génocide*, op. cit., p. 131.

³¹ *Ibid.*, p. 134.

³² *Ibid.*, p. 136.

³³ *Ibid.*, p. 138. À cette époque, les dirigeants de l'Église étaient « issus de la classe moyenne ou même de la classe ouvrière, et de plus en plus souvent des Flamands plutôt que des Wallons [...] plus enclins à s'identifier aux Hutu opprimés » (Gérard PRUNIER, *Rwanda 1959-1994*, op. cit., p. 61).

³⁴ Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda. Racisme et génocide*, op. cit., p. 149.

Manifeste, rédacteur en chef du *Kinyamateka*, et fondateur du MSH et du Parmehutu, fait de ce qui aurait pu être une révolution sociale une révolution ethnique. Le Parmehutu trouve dans l'armée du Congo belge venue rétablir l'ordre un allié de taille pour faire valoir son appréciation des enjeux politiques en termes identitaires. Le colonel Logiest, convaincu de l'illégitimité d'un système traditionnel fondé sur la supériorité d'un envahisseur, ordonne son démantèlement et le remplacement de tous les chefs tutsi par des chefs hutu. L'« apartheid qui s'ébauchait »³⁵ donna lieu à une vague de déportation des populations tutsi qui s'initia à Ruhengeri. Ces expulsions n'étaient que le juste revers de l'injuste invasion des hamites venus du Nord. La volonté était claire : « éliminer les cadres tutsi de l'administration dite coutumière »³⁶. D'après Claudine Vidal, si la « paysannerie illettrée » a participé à la violence, les schèmes identitaires qui la sous-tendaient n'étaient un motif d'hostilité que pour les fractions lettrées de la société³⁷.

3. Première République (1962-1973)

En mai 1960, le Parmehutu déclare : « Le Ruanda est le pays des Bahutu (bantou) et de tous ceux, blancs ou noirs, tutsi, européens ou d'autres provenances, qui se débarrasseront des visées féodo-colonialistes »³⁸. Tenues dans un contexte répressif, les élections de juillet 1960 aboutissent à la proclamation, le 28 janvier 1961, de la République démocratique souveraine du Rwanda. Le référendum de septembre 1961 rejette massivement l'institution monarchique. « [U]ne "démocratie" parfaite régnait puisque le *rubanda nyamwinshi* ("le peuple majoritaire") accédait en principe "au pouvoir" »³⁹. Dans ce contexte, la *demokarasi* signifiait qu'un gouvernement contrôlé par les Hutu était « non seulement automatiquement légitime mais aussi ontologiquement démocratique »⁴⁰. En juillet 1962, le Rwanda accède à l'indépendance et Grégoire Kayibanda en devient le premier président. Le pays compte alors 2.8 millions d'habitants, dont 15% de Tutsi. Dès 1963, la marche vers un régime à parti unique est enclenchée. Le pouvoir est concentré aux mains de ministres originaires du Nord et du centre du pays, évinçant le Sud où la densité de Tutsi est plus importante.

Le 20 décembre 1963, quelques centaines d'exilés tutsi, appuyés par l'UNAR, pénètrent dans le Bugesera depuis le Burundi. Agissant la nuit, ils sont surnommés *inyenzi* ou cafards. Le

³⁵ *Ibid.*, p. 163.

³⁶ *Ibid.*, p. 164.

³⁷ Claudine VIDAL, *Sociologie des passions*, op. cit., p. 26.

³⁸ Fidèle NKUNDABAGENZI, *Rwanda politique. 1958-1960*, Bruxelles, CRISP, 1962, p. 252, cité dans Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda. Racisme et génocide*, op. cit., p. 166.

³⁹ Gérard PRUNIER, *Rwanda 1959-1994*, op. cit., p. 413.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 103.

lendemain de leur arrestation au sud de Kigali, le gouvernement ordonne la neutralisation de tous les Tutsi influents du pays. L'UNAR, privé de ses chefs, disparaît de la scène politique. Les exécutions s'étendent au reste de la population et font près de 35 000 morts⁴¹. Le clergé prend la défense du Parmehutu : « le mince vernis du christianisme a craqué »⁴². Dans un discours prononcé le 27 janvier 1964, le Président soutient que la violence a « pour origine la barbarie naturelle de Gatutsi qui a refusé de renoncer à la barbarie, mais qui l'a perfectionnée depuis qu'il est à l'étranger [...] dans l'espoir qu'elle lui permettra de rétablir sa domination sur un peuple qui a opté pour une République juste et fondamentalement hostile à la barbarie »⁴³. La violence est donc celle d'une « population attaquée par des “féodaux” et prise de panique à l'idée de retomber dans le servage »⁴⁴. Le 11 mars 1964, il annonce aux réfugiés :

« Encore une fois, qui est génocide ? À supposer par impossible que vous veniez à prendre Kigali d'assaut, comment mesurer le chaos dont vous seriez les premières victimes ? Je n'insiste pas : vous le devinez, sinon vous n'agiriez pas en séides et en désespérés ! Vous le dites entre vous : “Ce serait la fin totale et précipitée de la race tutsi”. »⁴⁵

Pour repousser le spectre de la récession économique qui touche le pays, le Président rassemble autour de lui une unanimité dirigée contre l'envahisseur tutsi. À l'occasion du dixième anniversaire de l'indépendance, il souligne que « l'épisode de la Révolution sociale était plus important que la décolonisation du pays », et établit un parallèle entre les « hitlériens en Europe » et les Tutsi qui se croient nés d'une race supérieure « pour sucer le sang des Hutu »⁴⁶. Dès 1973, les Tutsi sont systématiquement expulsés des écoles ainsi que des emplois publics et privés. Cette fois, les agressions ne peuvent plus être justifiées par les provocations des *inyenzi*. « La persécution est réfléchie et commise à froid, révélant la prévalence d'un racisme d'État »⁴⁷. À nouveau, les événements suscitent un exode massif. Encore en 1973, « [l]es plus acharnés adeptes de cette “épuration” étaient des Rwandais d'un certain niveau d'éducation qui espéraient remplacer les Tutsi chassés de leurs emplois »⁴⁸.

⁴¹ Jean-Paul KIMONYO, « Déjà, en 1963, à Gikongoro... », *Jeune Afrique*, 14 avril 2010. Fin 1963, on dénombre près de 130 000 exilés tutsi répartis entre le Congo, le Burundi, la Tanzanie et l'Ouganda. Voir Gérard PRUNIER, *Rwanda 1959-1994, op. cit.*, p. 69.

⁴² Jean-François CHAUVEL, « Massacre au pays des dix mille collines », *Figaro*, 11 février 1964.

⁴³ *Kinyamateka*, n° 5, février 1964, cité dans Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda. Racisme et génocide, op. cit.*, p. 175.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁵ Grégoire KAYIBANDA, *Discours, messages et instructions du Président Kayibanda, Président du MDR-Parmehutu, 1960-1973*, Kigali, ORNIFOR, 1993, cité dans *ibid.*, p. 176.

⁴⁶ *Ingingo z'ingenzi mu mateka y'u Rwanda [Principales phases de l'histoire du Rwanda]*, Bureau d'information de la présidence de la République, juillet 1972, p. 3, cité dans *ibid.*, p. 180.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 181.

⁴⁸ Gérard PRUNIER, *Rwanda 1959-1994, op. cit.*, p. 80.

4. Deuxième République (1973-1994)

Le 5 juillet 1973, le général Juvénal Habyarimana prend le pouvoir au cours d'un coup d'État militaire. Faisant la promesse de rétablir l'unité nationale, il dissout le Parmehutu et fonde, en 1975, le Mouvement révolutionnaire national pour le développement (MRND). La constitution de 1978 garantit en son article 16 l'égalité de tous les citoyens devant la loi. Son article 7, cependant, institue la règle du parti unique comme « valeur essentielle » du régime. L'arrivée au pouvoir de Juvénal Habyarimana exacerbe les tensions entre les populations hutu bakiga du Nord, à laquelle appartient le Président, et banyenduga du centre, à laquelle appartient Grégoire Kayibanda. Le Rukiga, région d'origine des bakiga, est perçu comme étant le bastion historique des principautés hutu résistantes à l'envahisseur. « En portant le clientélisme aux limites d'une appartenance ethnique héréditaire, le pouvoir en place pouvait se donner une sorte d'électorat captif à perpétuité, base d'une oligarchie forte de sa bonne conscience majoritaire »⁴⁹. Le Président se reposera sur le clan des Abahinza du Nord dont descendait son épouse Agathe Kanzinga. Le Clan de Madame, l'*Akazu*, serait le réel détenteur du pouvoir.

Si la situation des Tutsi s'améliore, leur statut demeure inchangé. La discrimination a seulement changé d'apparence et se poursuit sous une forme rationalisée, pénétrant tous les aspects de la vie en société. Le Président reconduit « l'équilibre ethnique » mis en place par le Parmehutu, équilibre selon lequel 85% des places reviennent aux Hutu, 14% aux Tutsi, et 1% aux Twa. Les cartes d'identité permettent de contrôler les quotas dans les écoles et les emplois publics. Quant à la question des réfugiés, en 1975, le ministre de l'Intérieur donne l'instruction d'accorder le droit de propriété aux exploitants des biens « abandonnés ». En 1982, le Président ougandais Milton Obote accuse les réfugiés rwandais de conspiration avec son opposant Yyoweri Museveni et les expulse vers le Rwanda. Ils sont déboutés par le Président Habyarimana au motif que la réconciliation nationale ne peut s'accommoder de leur volonté de vengeance : « C'est très dommage qu'il existe parmi ces réfugiés des groupuscules qui grincent les dents et nourrissent les projets d'envahir le Rwanda dans le but de troubler la paix et l'unité pour lesquelles nous nous battons »⁵⁰. En décembre 1987, le Front patriotique rwandais (FPR) est créé en Ouganda. Avec pour ambition de renverser le régime et de rétablir l'unité nationale, il se compose d'exilés tutsi et de dissidents hutu. Les membres de son bras armé, l'Armée patriotique rwandaise (APR), se nomment les *inkotanyi*, les bagarreurs⁵¹.

⁴⁹ Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda. Racisme et génocide*, op. cit., p. 198.

⁵⁰ Discours du Président Habyarimana, 1^{er} juillet 1982, *Kinyamateka*, n° 1180, juin 1984, cité dans *ibid.*, p. 195.

⁵¹ À cette époque, le nombre d'exilés tutsi s'élève à 600 000. Voir *ibid.*, p. 193.

5. La guerre civile (1990-1994)

En 1988, suite à une chute du cours du café et du thé sur le marché mondial, le Rwanda fait face à une très grave crise. En 1990, le FMI dévalue le franc rwandais de 57%. Le budget public diminue de 40%. Les paysans sont accablés de travaux forcés et de taxes. La surpopulation atteint des niveaux critiques. L'approvisionnement alimentaire ne suffit plus. À cette situation désastreuse s'ajoute la guerre civile. Le 1^{er} octobre 1990, les maquisards du FPR attaquent le Nord-Est du Rwanda. L'insurrection est étouffée par les Forces armées rwandaises (FAR). Dès le lendemain, des milliers de Tutsi sont arrêtés ou massacrés, accusés de complicité avec les agresseurs. Pour le Président, les *inkotanyi* ne sont autres que les *inyenzi* des années 1960. En octobre 1990, la France installe une mission de conseil et d'entraînement des Forces armées rwandaises. En novembre 1990, le FPR, en déroute, se retranche en Ouganda, tandis que, de leur côté, les FAR grossissent frénétiquement leurs rangs⁵².

Pour sortir de cette ambiance de « fin de règne », deux logiques entrent en concurrence : l'ouverture à la démocratie ou la réactivation des passions identitaires. La première est portée par le gouvernement. Fin 1990, le Président annonce vouloir instaurer le multipartisme, supprimer le fichage ethnique et lancer un Plan d'ajustement structurel pour redresser l'économie. Le 10 juin 1991, une constitution multipartiste voit le jour et enregistre les partis de l'opposition : le Parti social-démocrate (PSD) (centre-gauche), le Parti libéral (PL) (centre-droit), le Mouvement démocratique républicain (MDR) (populiste), descendant du Parmehutu, et le Parti démocratique chrétien (PDC). L'opposition est alignée quant à la nécessité de dépasser le clivage ethnique pour faire progresser la question sociale et la démocratie.

À l'opposé de ce mouvement, le journal *Kangura* (Réveille-toi), né au printemps 1990, va à la fois « relancer le corpus idéologique racial et [...] forger la propagande conduisant au génocide »⁵³. Sur le plan idéologique, le *Kangura* s'emploie à appuyer l'hostilité sur une prétention scientifique en faisant des races des « identités primordiales définies selon les lois de la biologie, de la nature et de l'histoire »⁵⁴. En décembre 1990, il publie les « 10 commandements du Hutu » qui confèrent une autorité quasi-biblique à son appel à la haine. Sur le plan de la propagande, le *Kangura* véhicule une rhétorique de persécution, appuyée sur le

⁵² Les FAR, armées par les français, sont 5200 en octobre 1990, 15 000 en 1991 et 50 000 en 1992. Le FPR, armé par l'Ouganda, compte 5000 hommes en 1991, 12 000 fin 1992 et près de 25 000 en 1994.

⁵³ *Ibid.*, p. 209.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 210. Le *Kangura* en appellera régulièrement à la conscience bantoue : « Vous êtes une ethnie importante du groupe bantou. [...] Sachez qu'une minorité orgueilleuse et sanguinaire se meut entre vous pour vous diluer, vous diviser, vous dominer et vous massacrer » (*Kangura Magazine*, n° 6, 1992, cité dans *ibid.*, p. 213).

traumatisme des années de domination et assortie d'un appel à la neutralisation de la menace. Fin 1990, il déclare que, par la guerre, le FPR ambitionne d'assujettir le Rwanda selon un « plan de la colonisation tutsi au Kivu et région centrale de l'Afrique »⁵⁵. En février 1991, il publie un dépliant intitulé « Toute la vérité sur la guerre d'octobre de 1990 au Rwanda » qui cite comme « enjeu réel » de l'action du FPR la volonté de « [r]estaure la dictature des extrémistes de la minorité tutsi assise sur un génocide, l'extermination de la majorité hutu »⁵⁶. En août 1991, il préconise de mettre un terme à cette « maladie » qui, si elle « n'est pas soignée en urgence, [...] fera périr tous les Hutu »⁵⁷. Dès novembre 1991, il étend l'association entre les *inkotanyi* et les *inyenzi* à tous les Tutsi de l'intérieur à travers le terme *inyenzi-ntutsi*. Les Tutsi sont par là étiquetés de complices (*ibiyitso*) du FPR, comme le sont aussi les Hutu dits « modérés ». Le *Kangura* plaide pour une coalition des Hutu du Nord et du Sud face à un ennemi commun. Cette alliance voit le jour en 1992 sous le nom de Coalition pour la défense de la République (CDR). Plus extrémiste que le MRND, le CDR envisage de « [c]onvaincre les Hutu de toute la terre qu'ils sont un et que leurs difficultés viennent de la même et seule personne »⁵⁸.

De 1991 à 1993, on assiste à de véritables « répétitions générales »⁵⁹ de 1994. En février 1991, le FPR pénètre à Ruhengeri et libère ses prisonniers. Cette attaque sert de prétexte aux massacres de Kibilira, des Bagogwe et de Murambi. En mars 1992, accusés de fomenter un attentat contre le régime, les Tutsi du Bugesera sont décimés. Les tueries sont encadrées par les autorités locales et commanditées par le préfet ou le ministre de l'Intérieur. Cette fois, les populations locales jouent un rôle important. Leur participation aux massacres est le fruit d'une rhétorique qui se revendique désormais officiellement de la propagande en miroir. En août 1991, le MRND avait diffusé une « Note relative à la propagande d'expansion et de recrutement ». Elle préconisait de recourir à « l'accusation en miroir », consistant à « imputer aux adversaires les intentions que l'on a soi-même » afin de « développer chez les bonnes âmes la certitude qu'en face de tels adversaires les honnêtes gens se trouvent en état de légitime défense »⁶⁰. Quant à l'adversaire, il serait identifié par une commission d'officiers, créée en décembre 1991, dont le mandat était de répondre à la question : « Que faut-il faire pour vaincre

⁵⁵ Ce plan, qui avait déjà maintes fois circulé, se propagera « sous différentes formes (“empire himatutsi”, etc.) jusqu'aux années 2010 dans la propagande négationniste » (*ibid.*, p. 216).

⁵⁶ Dépliant publié à Kigali en février 1991 par l'association des femmes parlementaires pour la défense des droits de la mère et de l'enfant (AFEPPADEM), en collaboration avec Léon Mugesera, cité dans Jean-Pierre CHRÉTIEN, *Rwanda. Les médias du génocide*, Paris, Karthala, 2002, p. 165.

⁵⁷ *Kangura*, n° 21, août 1991, cité dans Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda. Racisme et génocide*, *op. cit.*, p. 212.

⁵⁸ *Kangura*, n° 33, mars 1992, cité dans *ibid.*, p. 222.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 228.

⁶⁰ Edouard KAREMERA, MRND, 24 août 1991, n° 740/001.001, Collection Linda Melvern, cité dans *ibid.*, p. 227.

l'ennemi sur le plan militaire, médiatique et politique ? ». En ressortit, outre une liste de noms, une note intitulée « Définition et identification de l'ENI », diffusée en septembre 1992 :

« L'ennemi se subdivise en deux catégories : l'ennemi principal, les partisans de l'ennemi. L'ennemi principal est le Tutsi de l'intérieur ou de l'extérieur, extrémiste et nostalgique du pouvoir, qui n'a jamais reconnu et ne reconnaît pas encore les réalités de la Révolution sociale de 1959, et qui veut reconquérir le pouvoir au Rwanda par tous les moyens, y compris les armes. Le partisan de l'ENI [l'ennemi] est toute personne qui apporte tout concours à l'ENI principal. »⁶¹

Sous la pression des bailleurs de fonds internationaux, le Président est contraint à une démocratisation du pays. En mars 1992, il accepte de former un gouvernement de coalition. Le gouvernement du Premier ministre Dismas Nsengiyaremye (MDR) prête serment le 7 avril. Dès juillet 1992 sont initiées, à Arusha, des négociations entre le gouvernement et le FPR, représenté notamment par Paul Kagamé. Les Accords de paix d'Arusha, signés le 4 août 1993, prévoiraient notamment la formation d'un gouvernement d'union nationale et de Forces armées unies, des dispositions concernant le retour des réfugiés, la suppression des pratiques discriminatoires et l'organisation d'élections libres. Le processus de paix a entraîné la radicalisation des extrémistes qui, au sein de l'armée et des partis, craignent une perte de pouvoir. Dans ces milieux, les notions de « grand nettoyage » et de « solution finale du problème ethnique »⁶² circulent dès la fin de l'année 1992. À cette époque, les FAR, le MRND, le CDR, le MDR et le PSD ont chacun une milice⁶³. La milice des *Interahamwe* (ceux qui travaillent ensemble), créée en mai 1992 par le MRND, sera la plus importante. Beaucoup ont vu dans les négociations d'Arusha « une des causes indirectes du génocide de 1994 »⁶⁴.

En février 1993, le FPR brise le cessez-le-feu et se dirige vers Byumba. Les FAR sont en déroute et des dizaines de milliers de civils fuient vers le Sud⁶⁵. Les extrémistes adaptent leur stratégie. Pour « vaincre l'ennemi du Rwanda et asseoir la victoire, garantie de la

⁶¹ Document attaché à la lettre de Déogratias Nsabimana à Liste A, 21 septembre 1992, cité dans *ibid.*, p. 227. C'est notamment grâce à ce document, cité comme preuve au cours du procès de Théoneste Bagosora, Anatole Nsengiyumva, Aloys Ntabakuze, Gratien Kabiligi au TPIR (ICTR-98-41-T), que l'on sait aujourd'hui que « la politique du gouvernement hutu était depuis longtemps programmée dans l'intention explicite de détruire les Tutsi en tant que groupe » (Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle*, *op. cit.*, p. 164).

⁶² Gérard PRUNIER, *Rwanda 1959-1994*, *op. cit.*, p. 242.

⁶³ Les FAR comptent sur l'*Amasasu*, lié au Réseau Zéro, la frange extrémiste de l'*Akazu*, le MRND sur les *Interahamwe*, le CDR sur les *Impuzamugambi*, le MDR sur les *Inkuba*, le PSD sur les *Abakombozi*. Le nombre de miliciens s'élève à 50 000 en 1994. Entre janvier 1993 et mars 1994, le Rwanda importe un demi-million de machettes, soit deux fois la quantité des années précédentes.

⁶⁴ Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle*, *op. cit.*, p. 161.

⁶⁵ Début mars 1993, 860 000 personnes sont en exil. Voir Gérard PRUNIER, *Rwanda 1959-1994*, *op. cit.*, p. 213.

démocratie »⁶⁶, ils choisissent de créer, à défaut de rassembler tous les Hutu au sein du CDR, un mouvement regroupant les factions extrémistes de tous les partis sous la bannière du Hutu power. La ligne de cette « “nouvelle opposition”, à la fois anti-Habyarimana et anti-Tutsi »⁶⁷ lui permet « d’instrumentaliser la haine raciale pour se maintenir au pouvoir »⁶⁸.

À partir de juillet 1993, la propagande extrémiste compte sur un nouvel outil médiatique : la Radio-télévision des mille collines (RTL). Bien qu’elle ne possède la capacité technique de couvrir tout le pays qu’en mars 1994, son rôle est clé dès le départ. Par son insistance sur la pureté raciale des Bahutu, elle accroît la mainmise sur le gouvernement des Hutu du Nord. Par sa référence à la Révolution sociale, elle alimente, outre l’opposition entre Hutu et Tutsi, également le clivage entre Hutu extrémistes et modérés. Par association du FPR avec les Tutsi de l’intérieur et les opposants Hutu, elle gonfle la rhétorique de la nécessité de l’autodéfense. Enfin, par l’instrumentalisation de l’appauvrissement de la population et de la mémoire de la domination tutsi, elle attise la volonté de représailles. La distribution de postes de radio en milieu rural dès 1990 a largement contribué à la diffusion de cette propagande.

Le 21 octobre 1993, le Président burundais Melchior Ndadaye est assassiné par des militaires tutsi mutinés. « Cette fois, c’est la situation dramatique du Burundi qui va faire enfler les passions au Rwanda »⁶⁹. Gérard Prunier soutient que, pour les extrémistes, « à la peur qu’éprouve chacun de perdre ses privilèges (niveau rationnel), [s’ajoute] celle de perdre la vie (niveau viscéral) et le contrôle de son monde (niveau mythique). Cette vision paranoïaque existait depuis des années, mais jusque-là comme le syndrome d’une minorité [...]. Après le meurtre du président Ndadaye, le choix hystérique de “tuer d’abord pour ne pas être tué soi-même” peut se généraliser et être partagé par de larges tranches de la population »⁷⁰. Le fantasme de la menace pesant sur la survie de l’identité hutu trouvant « confirmation » dans la réalité, en janvier 1994, le *Kangura* évoquera la nécessité d’un « plan final »⁷¹.

À Arusha, le FPR avait exigé le départ des Français et la mise en place d’une force de maintien de la paix des Nations unies. La MINUAR, créée en octobre 1993, arrive à Kigali en novembre, forte de 2500 hommes. Opérant sous le chapitre VI de la Charte des Nations unies,

⁶⁶ Message radiodiffusé de Ferdinand Nahimana, directeur de l’ORNIFOR (Office rwandais d’information), R.S.F., *Rwanda : médias de la haine ou presse démocratique*, Rapport de mission, Paris, 1994, chap. 3.3, cité dans Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda. Racisme et génocide*, op. cit., p. 236.

⁶⁷ Gérard PRUNIER, *Rwanda 1959-1994*, op. cit., p. 219.

⁶⁸ Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda. Racisme et génocide*, op. cit., p. 235.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 302.

⁷⁰ Gérard PRUNIER, *Rwanda 1959-1994*, op. cit., p. 242.

⁷¹ *Kangura*, n° 54, janvier 1994, cité dans Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda. Racisme et génocide*, op. cit., p. 241.

elle n'est pas autorisée à agir militairement. Tandis qu'est repoussée l'échéance prévoyant la mise en place d'un gouvernement de transition, le FPR menace de rompre le cessez-le-feu. Fin février 1994, Kigali s'enflamme. Le 4 avril, le Secrétaire général des Nations unies Boutros Boutros Ghali annonce qu'il réexaminera la présence de l'ONU au Rwanda si les Accords d'Arusha ne sont pas appliqués. Le 6 avril, le Président s'engage à les respecter. À son retour d'Arusha le même jour, son avion est abattu au moment de l'atterrissage à Kigali. Tous les passagers de l'avion, dont le Président burundais Cyprien Ntaryamira, périssent dans l'attentat.

6. Le génocide (avril-juillet 1994)

Le 8 avril, un gouvernement intérimaire est mis en place. Présidé par Théodore Sindikubwabo (MRND) et dirigé par Jean Kambanda (MDR), il se compose uniquement de partisans du Hutu power. Le 11 avril, les préfets sont convoqués à Kigali pour recevoir les ordres du Président. Le lendemain, le gouvernement quitte Kigali pour Gitarama. Le 21 avril, le Conseil de sécurité réduit les effectifs de la MINUAR à 270 hommes, alors que le génocide a déjà commencé. Sont visés dans ce vaste programme d'extermination l'ensemble de la population tutsi, en tant qu'« *ibytso* ontologiques », ainsi que les Hutu modérés, au titre d'« *ibytso* objectifs »⁷². Partout, les Tutsi se rassemblent ou sont rassemblés dans des lieux publics (églises⁷³, stades, écoles) et massacrés en masse. Si les commanditaires sont peu nombreux, ils disposent d'un vaste réseau de relais locaux, ainsi que de moyens militaires et paramilitaires importants. Les militaires agissent au fusil, les miliciens à la machette. Dans les campagnes, « l'encadreur » assure le démarrage du processus qui est ensuite poursuivi par le « travail » (*akazi*) des habitants. Le génocide au Rwanda fut une « œuvre collective »⁷⁴. D'avril à juillet 1994, il fera 800 000 victimes et forcera 30% de la population à l'exil.

6.1. De l'autodéfense à la survie

La rhétorique de la guerre est largement instrumentalisée depuis le début du génocide. Dans un discours prononcé à Butare le 19 avril, le Président affirme qu'il s'agit d'une « guerre de toute la population » pour « ne pas laisser à l'ennemi la possibilité de s'infiltrer », une « guerre

⁷² Gérard PRUNIER, *Rwanda 1959-1994*, *op. cit.*, p. 277.

⁷³ On estime à près de 40% le nombre de victimes du génocide tuées dans les églises ou les temples. En 1959, 1963 et 1973, ces lieux avaient servi de refuge aux Tutsi. « [L]a protection recherchée est donc bien, et dès l'origine, de nature religieuse, adossée à l'espoir que les tueurs n'oseraient pas commettre le sacrilège d'assassiner dans des lieux consacrés » (Stéphane AUDOUIN-ROUZEAU et Hélène DUMAS, « Le génocide des Tutsi rwandais vingt ans après », *loc. cit.*, p. 10). Dans de nombreux cas, les prêtres et pasteurs furent eux-mêmes des persécuteurs.

⁷⁴ Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda. Racisme et génocide*, *op. cit.*, p. 260.

finale »⁷⁵. Début juillet 1994, la RTLM invite à ce que la guerre des Bantous contre les Hima s'étende à toute la région des Grands Lacs et soit remportée de façon irrévocable : « Si nous combattons et vainquons définitivement les *inyenzi*, personne ne nous jugera, car nous serons considérés comme des guerriers qui en plus gagnent »⁷⁶. La rhétorique de la guerre permet que les ordres donnés durant le génocide demeurent justifiés par une logique d'autodéfense. Ainsi, elle soutient à la fois la nécessité d'une participation massive de la population aux tueries et la légitimité des massacres des civils. L'état de non-droit qu'amène la guerre serait propice au déchaînement d'une très grande cruauté déployée par des « combattants » gonflés d'ardeur.

La propagande durant le génocide a également pour ressort la manipulation de « l'univers mental victimaire »⁷⁷ des Hutu à travers une rhétorique qui s'emploie à attiser la corde sensible du ressentiment. Au-delà de l'autodéfense, l'extermination des Tutsi est présentée comme un « devoir de vengeance »⁷⁸, en représailles du mal qui a été commis, mais aussi de celui qui sera fait si l'origine de ce mal n'est pas neutralisée. Jouant sur ces deux plans, la propagande en miroir ne cessera jamais d'être opérante. Ainsi, en mai 1994, la RTLM dira des files de réfugiés hutu fuyant le Rwanda qu'elles offrent la « preuve » que le FPR est en train de commettre un « génocide »⁷⁹. Si on interprète la propagande en miroir comme disant la vérité d'un fantasme de persécution au sens kleinien du terme, on dira que c'est parce que les Hutu étaient convaincus de l'intention des Tutsi de les anihiler qu'il fallait les exterminer de manière préemptive. Si au contraire cette propagande est considérée comme un simple outil de manipulation des masses, la dimension du fantasme se déplace sur la peur existentielle de disparaître, inférée depuis la lésion suscitée par la contrainte. Une approche plus sociologique permet alors de lier cette peur à la perspective de l'ébranlement d'une identité collective dont la spécificité coïncide avec un statut de supériorité. Comme le soulignent Jean-Pierre Chrétien et Marcel Kabanda, le génocide est le fait d'« une nation [...] confrontée à des échecs graves ressentis comme une injustice par rapport à ses espoirs de [...] grandeur »⁸⁰. Le sentiment d'injustice renvoie ici à la lésion portant atteinte au droit propre du peuple majoritaire d'affirmer la supériorité naturelle attachée à son essence particulière. La perception de l'amoindrissement de cette supériorité s'assimile à une menace d'ordre existentiel, en ce sens que cette identité n'existe que dans l'affirmation de sa

⁷⁵ *Ibid.*, p. 265.

⁷⁶ Kantano HABIMANA, RTLM, 1^{er} juillet 1994, cité dans *ibid.*, p. 279.

⁷⁷ Hélène DUMAS, *Le génocide au village*, Paris, Seuil, 2014, p. 237.

⁷⁸ Claudine VIDAL, « Le génocide des Rwandais tutsi », *loc. cit.*, p. 363.

⁷⁹ Ananie NKURUNZIZA, RTLM, 14 mai 1994, cité dans Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda. Racisme et génocide*, *op. cit.*, p. 275.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 252.

supériorité. C'est sous cet angle que l'idée d'un « totalitarisme "ethnique" »⁸¹ prend un sens ontologique. Ces deux interprétations se rejoignent lorsqu'est prise en considération la dimension projective du fantasme de persécution. En ce sens, on dira que c'est parce qu'une telle identité s'est sentie menacée dans sa survie par une minorité qui mettait en question sa « légitimité essentielle »⁸² qu'elle a défléchi sur cette minorité l'intention de la détruire et a été « contrainte » de l'exterminer pour conquérir à travers cette annihilation l'assurance de sa propre existence, son « sentiment de l'être-là ». Le génocide, observe Jacques Sémelin, n'est jamais « la marque d'un pouvoir fort, mais d'un pouvoir qui se sent vulnérable et qui aspire à ne plus l'être »⁸³. Il est, suggère encore Mark Levene, un « acte de régimes désespérés »⁸⁴.

6.2. La différence mineure ou inexistante

En avril 1994, deux logiques ont convergé : celle de la guerre, verticale, qui relève d'une dynamique d'État et s'étend dans une militarisation des civils et une « bureaucratisation des campagnes »⁸⁵ – préfets, sous-préfets, bourgmestres et chefs de collines : la chaîne entière répond au Président – et celle, horizontale « qui traverse l'ensemble des microsociétés du voisinage, des camaraderies [...], des solidarités religieuses et des familles »⁸⁶. Dans les villages, loin de s'ancrer dans une hostilité préalable, les massacres ont pris pied sur une vie communautaire très intégrée. La mise en œuvre des tueries a exigé une double opération : la transformation du « voisin en *ennemi* », relevant de la rhétorique de la guerre, et celle « du voisin en *tueur* »⁸⁷, donnant corps au fantasme de persécution. À ce niveau, il convient de remarquer que si le génocide est bien le « produit » d'un « racisme aux racines coloniales et missionnaires »⁸⁸, l'ethnie a surtout eu la signification d'être un « mode de rassemblement défensif »⁸⁹. Comme le suggère Kora Andrieu, loin d'être la « motivation principale » des massacres, l'ethnie « n'apparaît que comme la caractéristique commune autour de laquelle les assassins ordinaires se sont pragmatiquement regroupés »⁹⁰ pour accomplir le « travail » qui leur était imposé. Pour les civils, la motivation de participer aux tueries est puisée dans la

⁸¹ *Ibid.*, p. 217.

⁸² Gérard PRUNIER, *Rwanda 1959-1994, op. cit.*, p. 272.

⁸³ Jacques SÉMELIN, *Purifier et détruire*, Paris, Seuil, 2005, p. 354.

⁸⁴ Mark LEVENE, « Les génocides : une particularité du XX^e siècle ? », traduit par Jean-François Sené, dans Yves MICHAUD (dir.), *Qu'est-ce que la culture ?*, t. VI, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 158.

⁸⁵ Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda. Racisme et génocide, op. cit.*, p. 257.

⁸⁶ Hélène DUMAS, *Le génocide au village, op. cit.*, pp. 12-13.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 242.

⁸⁸ Stéphane AUDOUIN-ROUZEAU et H. DUMAS, « Le génocide des Tutsi rwandais vingt ans après », *loc. cit.*, p. 3.

⁸⁹ Jean HATZFELD, *Récits des marais rwandais*, Paris, Seuil, 2014, pp. 419-420.

⁹⁰ Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle, op. cit.*, p. 158.

certitude d'une récompense matérielle⁹¹ ainsi que dans la peur : la peur de l'avancée des rebelles, de retomber en servage, et des conséquences de la désobéissance.

La cruauté qui a caractérisé ces massacres trouve à s'interpréter à partir de la théorie freudienne du narcissisme des petites différences, et ce de deux manières : comme ablation d'une différence mineure ou comme production de celle-ci. D'une part, et conformément aux stéréotypes véhiculés depuis la période précoloniale, les différences physiques qui distinguaient les Tutsi des Hutu seraient réduites, par la mutilation de leur grande taille ou de leur nez. D'autre part, comme le suggère Hélène Dumas, l'exercice de la cruauté permettrait de « façonne[r] la figure de l'hostilité, en produisant précisément de la différence »⁹² là où elle était inexistante. Lorsque la différence est mineure, Arjun Appadurai soutient que le « corps ethnique de l'autre » devient « le théâtre d'enclenchement de l'incertitude »⁹³, cette « angoisse d'incomplétude »⁹⁴ ressentie par une majorité lorsqu'elle ne coïncide pas avec la totalité nationale. Or ici, la différence étant insignifiante, la dégradation du corps de l'autre permettrait d'inscrire matériellement les « marques somatiques de l'altérité »⁹⁵.

7. La fin du génocide et les débuts du FPR

Pendant les trois mois du génocide, il fut pris soin de maintenir sur le Rwanda le « regard [...] d'un africanisme à l'ancienne, avec ses querelles “tribales”, doublées dans ce cas par un contentieux entre un “peuple” et des “féodaux” »⁹⁶. C'est que, « utiliser les termes de la Convention de 1948 contre le génocide [eût obligé] ses signataires à intervenir pour faire cesser les massacres »⁹⁷. Ce refus concerne aussi bien les États-Unis que la Grande Bretagne et la France, alliée historique du régime⁹⁸. Le 6 mai, le Conseil de sécurité signe la résolution 918 qui prévoit l'envoi d'une MINUAR II, opérant sous le chapitre VII. Fin juillet, seuls 500

⁹¹ Ce point se trouve ainsi formulé dans les témoignages recueillis par Jean Hatzfeld à travers les mots de Léopold : « Je voyais que le travail et le résultat étaient bénéfiques pour moi, c'est tout » (Jean HATZFELD, *Récits des marais rwandais*, op. cit., p. 256) ; et d'Innocent : « Les Africains ne s'autodétruisent pas du tout par désespoir ou par misère. C'est la gourmandise qui attise les guerres » (*ibid.*, p. 604). Pour Kora Andrieu, c'est, compte tenu de la crise économique, « parce que la population était tellement frustrée économiquement que le discours anti-Tutsi officiel a pu si bien fonctionner » (Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle*, op. cit., p. 164).

⁹² Hélène DUMAS, *Le génocide au village*, op. cit., pp. 243-244.

⁹³ Arjun APPADURAI, « Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization », dans Alexander L. HINTON (dir.), *Genocide: An Anthropological leader*, London, Blackwell, 2002, p. 287.

⁹⁴ Arjun APPADURAI, *Géographie de la colère*, traduit par Françoise Bouillot, Paris, Payot & Rivages, 2007, p. 87.

⁹⁵ Arjun APPADURAI, « Dead Certainty », loc. cit., p. 297, cité dans Stéphane AUDOUIN-ROUZEAU et Hélène DUMAS, « Le génocide des Tutsi rwandais vingt ans après », loc. cit., p. 9.

⁹⁶ Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda. Racisme et génocide*, op. cit., p. 331.

⁹⁷ Jacques MOREL, *La France au cœur du génocide des Tutsi*, Paris, L'Esprit Frappeur, 2010, p. 672.

⁹⁸ Le génocide est dénoncé en France le 26 avril par Jean-Pierre Chrétien dans un article intitulé « Un nazisme tropical », paru dans *Libération*. Il ne le sera que le 2 juillet dans *Le Monde* dans un article intitulé « La situation au Rwanda. Un rapport de l'ONU conclut à la perpétration d'un “génocide” ».

hommes sont présents sur le terrain. Le 25 mai, la Commission des droits de l'homme déclare que « des actes ressortissants au génocide se sont vraisemblablement produits au Rwanda »⁹⁹ et charge le rapporteur spécial René Degni Ségui de l'enquête. Le rapport final, soumis le 28 juin, est sans équivoque¹⁰⁰. Le 1^{er} juillet, le Conseil de sécurité, peu enclin à agir, demande à ce que soit formée une commission d'experts chargée d'enquêter sur « de possibles actes de génocide »¹⁰¹. Celle-ci présentera des conclusions identiques dans son rapport du 4 octobre¹⁰².

Le 4 juillet, le FPR s'empare de Kigali puis progressivement de tout le pays. « Ce sont donc les Tutsi, seuls, qui ont mis fin à leur propre calvaire »¹⁰³. Le 19 juillet, Paul Kagamé constitue un gouvernement d'union nationale. Il en devient le Vice-président et le ministre de la Défense. Le Président, Pasteur Bizimungu, ainsi que le Premier ministre sont Hutu. En juillet 1994, plus d'un million de Hutu fuient vers le Congo et la Tanzanie. La France procède à une « véritable manipulation médiatique »¹⁰⁴ en focalisant toute l'attention de la communauté internationale sur cet exode. Au Sud-Ouest du pays, l'opération française Turquoise, autorisée par la résolution 929 à agir sous le chapitre VII¹⁰⁵, a installé une « zone humanitaire sûre (ZHS) ». Contre toute logique, cette zone recueille aussi bien les rescapés que les tortionnaires. C'est là que devait se poursuivre le génocide. À mesure que s'annonce le retrait de l'opération Turquoise, prévu le 21 août, de nombreux réfugiés poursuivent leur route jusqu'au Congo. « L'exode massif de juillet/août a chassé du pays 2 millions de Rwandais sur une population d'environ 7 millions »¹⁰⁶. À la fin de l'année 1994, près d'un million d'exilés tutsi sont revenus d'Ouganda, du Congo et du Burundi. Puis, dès 1996, des centaines de milliers de réfugiés hutu reviennent au Rwanda fuyant la guerre au Kivu et l'ultimatum lancé par la Tanzanie. De par ces mouvements, les Tutsi du pays sont majoritairement des étrangers, les survivants, des « morts qui marchent » (*Bapfuye Buhagazi*), et les Hutu, des indigènes.

Le FPR n'a aucune intention de partager le pouvoir. Lui est reproché d'avoir, dès 1995, reconfiguré l'administration en installant ses pions à tous les échelons, depuis les préfets aux bourgmestres. Surtout, l'Armée patriotique rwandaise est sérieusement mise en cause pour la généralisation de ses actes de violence qui s'étendent progressivement aux Hutu de tout le

⁹⁹ E/CN.4/s-3/4.

¹⁰⁰ E/CN.4/1995/7.

¹⁰¹ S/RES/935 (1994).

¹⁰² S/1994/1125.

¹⁰³ Kora Andrieu, *La justice transitionnelle*, op. cit., p. 165.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 167.

¹⁰⁵ La résolution parle de « massacres systématiques et de grande ampleur de la population civile » (S/RES/929).

¹⁰⁶ Gérard PRUNIER, *Rwanda 1959-1994*, op. cit., p. 371.

pays¹⁰⁷. Anarchie, représailles, politique d'intimidation ? La communauté internationale, ayant perdu toute autorité morale, ne peut que laisser faire. Quant aux partis associés au gouvernement, ils ne sont que des alibis permettant au FPR de prétendre qu'il respecte les Accords d'Arusha. Peu à peu, le régime du FPR se dévoile sous les traits de l'autoritarisme.

8. *La réconciliation nationale*

Le processus de réconciliation nationale au Rwanda s'est d'abord centré sur la figure du droit avant de s'ouvrir à celle du pardon. La succession chronologique de ces deux figures a été entérinée dans la transition depuis un modèle de justice punitive à un modèle de justice restauratrice centré sur la figure du pardon¹⁰⁸. Une des conséquences majeures de cette évolution est qu'elle a empêché l'articulation l'une à l'autre de ces deux puissances de la réconciliation. Si le droit repose tout entier sur le registre discursif de l'argumentation et que le pardon est préférentiellement amené par celui de la narration, le passage d'un modèle de justice à l'autre a opéré une claire scission entre ces deux sphères. À défaut d'une synthèse dialectique des figures du droit et de l'amour à travers celle des registres de l'argumentation et de la narration, la causalité du destin hostile ne sera pas surmontée. Née de la contrainte et justifiant le crime, elle continuera d'envenimer la relation entre l'offenseur et l'offensé, au-delà de l'offense, sur un large spectre de possibilités.

La première réponse au génocide est punitive et se concrétise sur la scène aussi bien internationale que nationale. Dans sa résolution 955 du 8 novembre 1994, le Conseil de sécurité institue le Tribunal pénal international pour le Rwanda (TPIR)¹⁰⁹. Établi à Arusha, il entrera en activité en 1997¹¹⁰. Si le Rwanda, membre non-permanent du Conseil de sécurité depuis le 1^{er} janvier 1994, s'est opposé à la création de ce tribunal, c'est en raison du fait que le modèle de justice « occidentale » qui devait s'y faire valoir interdisait le recours à la peine de mort¹¹¹.

¹⁰⁷ D'avril 1994 à début 1995, la violence du FPR aurait fait 100 000 victimes (*ibid.*, p. 426). Après une accalmie, elle reprend dès mars 1996 contre les réfugiés hutu du Kivu.

¹⁰⁸ Dans la suite de cette section, nous distinguons la justice reconstructive de la justice restauratrice et renvoyons par la première aux travaux de Jean-Marc Ferry, par la seconde à ceux d'Antoine Garapon.

¹⁰⁹ Ce tribunal est « chargé uniquement de juger les personnes présumées responsables d'actes de génocide ou d'autres violations graves du droit international humanitaire commis sur le territoire du Rwanda et les citoyens rwandais présumés responsables de tels actes ou violations commis sur le territoire d'États voisins, entre le 1^{er} janvier et le 31 décembre 1994 » (S/RES/955 (1994)). La période des violences considérées est donc restreinte.

¹¹⁰ Depuis le premier procès, tenu en janvier 1997, jusqu'au dernier, clôturé en décembre 2012, le TPIR inculpera 93 personnes pour génocide. Le Tribunal cessera ses activités le 31 décembre 2015.

¹¹¹ Pour Gérard Prunier, « les Rwandais ont raison. L'ampleur du crime ne peut être traitée avec la modération des lois européennes [...]. Et les Européens le savent déjà ; après le procès de Nuremberg, les condamnés ont été pendus au nom de millions de morts » (Gérard PRUNIER, *Rwanda 1959-1994, op. cit.*, p. 420). Au Rwanda, la peine de mort sera abolie en 2007.

Cette justice serait d'ailleurs perçue par la population comme étant délivrée au seul profit de la bonne conscience de la communauté internationale. Arguant que nulle réconciliation ne peut se faire au prix de la justice, le gouvernement rwandais met un point d'honneur à juger lui-même les coupables du génocide. Par revanche, certainement, mais aussi pour éviter que ses propres crimes ne soient jugés. Un accord aussi tacite que difficile à respecter établit que le TPIR se chargerait des architectes du génocide, tandis que les cours rwandaises traiteraient des membres de l'administration et des acteurs locaux. Le gouvernement rwandais serait rapidement dépassé par ses ambitions. D'une part, le nombre de suspects est immense : en 1998, 150 000 Hutu sont derrière les barreaux, soit 2% de la population¹¹². D'autre part, le système judiciaire est défaillant : défaillant structurellement, n'ayant jamais délivré de justice autre que celle des vainqueurs, et défaillant conjoncturellement, le corpus pénal ne disposant pas de loi pour punir le crime de génocide avant le mois d'août 1996¹¹³. Entre fin 1995 et 2006, les tribunaux nationaux jugeront quelque 10 000 personnes¹¹⁴. Cette stratégie punitive n'a fait qu'accentuer les clivages de la société. La détention indéfinie et dans des conditions exécrales des suspects ordonnée par un gouvernement perçu comme partial a renforcé le ressentiment anti-Tutsi des Hutu et fait obstacle à ce que la conscience légale du crime commis s'achemine vers la conscience morale de la souffrance infligée. De surcroît, l'absence de condamnation des violences commises par les militaires du FPR a « facilit[é] [...] le renvoi dos à dos des “ethnies” dans le cadre de la logique négationniste »¹¹⁵, un déni en alimentant un autre.

Pour que le « processus d'unité nationale et de réconciliation »¹¹⁶ acquière une effectivité, le gouvernement réalise que la poursuite d'une justice strictement pénale, centrée sur la culpabilité individuelle, nécessite comme corollaire un ancrage au sein des communautés affectées. Pragmatiquement, il s'agit de réintégrer les coupables au niveau local – au vu d'une surpopulation carcérale intenable et de l'impossibilité de juger un nombre si élevé de détenus en un temps raisonnable – en vue d'une cohabitation pacifique dans un pays d'une extrême densité démographique. En 1999, le gouvernement annonce vouloir incorporer des éléments des instances traditionnelles *gacaca* dans sa réponse au génocide. Le terme *gacaca* signifie

¹¹² Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle*, op. cit., p. 172.

¹¹³ Le 30 août 1996 est adoptée la « Loi organique sur l'organisation des poursuites des infractions constitutives du crime de génocide ou de crimes contre l'humanité, commises à partir du 1^{er} octobre 1990 », élargissant, par rapport au TPIR, la période des violences prise en compte.

¹¹⁴ Voir notamment : <https://www.un.org/fr/preventgenocide/rwanda/backgrounders.shtml>.

¹¹⁵ Jean-Pierre CHRÉTIEN, « Le Rwanda piégé par son histoire », loc. cit., p. 184.

¹¹⁶ Colette BRAECKMAN, « Rwanda, dix ans après. Entretien avec Paul Kagamé », *Politique internationale*, n° 103, 2004, disponible sur : http://www.politiqueinternationale.com/revue/article.php?id_revue=17&id=141&content=synopsis.

gazon ou herbe douce. Il renvoie aux réunions publiques tenues par les anciens du village pour arbitrer les conflits entre familles ou voisins. La loi portant création des juridictions *gacaca* est adoptée en janvier 2001 et les premiers « procès » de ce type ont lieu dès mai 2002. En vertu de cette loi, les criminels de première catégorie, à savoir les détenus suspectés d'orchestration et d'incitation au génocide, de viol et de torture, seraient jugés par les cours nationales, tandis que les tribunaux *gacaca* traiteraient des détenus des catégories 2 et 3 : les homicides volontaires et involontaires, et les spoliations de biens. En nombre, cette institution comptera 255000 juges, 12000 tribunaux et, de 2002 à 2012, 1.2 million de personnes jugées.

D'après Kora Andrieu, les *gacaca* promeuvent aussi bien une compréhension « holiste » de la justice, ancrée dans la densité des liens communautaires, qu'« une justice communautaire incarnée dans l'unité substantielle d'une tradition »¹¹⁷. L'ancrage communautaire de la justice mis en avant par les *gacaca* confère une épaisseur historique aussi bien aux acteurs appelés à comparaître qu'aux normes décidées en commun. Pour ce qui est des protagonistes, cet ancrage réfère chacun à un « monde de la vie » qui est commun, un « déjà-là, [où] les histoires vécues sont enchevêtrées dans les histoires des autres », rappelant que « c'est l'appartenance à cette communauté qui assure la continuité [du] moi »¹¹⁸. Dans les *gacaca*, le clivage entre le coupable et la victime est donc dépassé non pas par le tiers, mais par le renvoi des deux parties à la totalité des liens qui préexistaient au conflit. Pour ce qui est de la production collective des normes de jugement, elle se montre, quoique reposant sur « une argumentation libre et ouverte », inséparable d'une « "éthicité" au sens de Hegel »¹¹⁹, d'une solidarité préexistante. À ce niveau, la conception de la justice qui sous-tend les *gacaca* est centrée sur « la délibération publique : la justice doit être au cœur des communautés qui y participent, elle doit être vue étant faite »¹²⁰.

Analysés depuis la perspective téléologique de l'éthique reconstructive de Jean-Marc Ferry, les tribunaux *gacaca* ont pour finalité de reconstruire les relations brisées au sein de la communauté. D'un point de vue procédural, les *gacaca* donnent à voir un déséquilibre entre les registres discursifs mobilisés, révélant une claire prédominance de la dimension narrative, tant au niveau de la communication que de la conception de l'identité. Le défaut d'une emphase sur l'aspect argumentatif du discours et du processus, capable par principe de contrebalancer le renvoi de l'identité narrative à son inscription dans la communauté, a amené une confusion des registres de la communauté, de l'ethnie et de la culpabilité, les rabattant les uns sur les autres.

¹¹⁷ Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle*, op. cit., p. 179.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 178.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 177.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 175.

Dans un contexte dans lequel le clivage entre coupables et victimes ne recoupe pas la partition ethnique de la société, l'appel à la communauté a rendu pratiquement impossible de confronter les cas des Hutu victimes du génocide, de même que sont entrées en interférence la culpabilité des participants au génocide et celle des militaires, hutu et tutsi, alliés au FPR.

Le fonctionnement des *gacaca* repose « sur le principe d'une restitution des biens et sur une possibilité d'échange entre aveu et pardon »¹²¹. La composante restauratrice des *gacaca* est surtout visible en ce qui concerne les réparations : les peines, décidées en commun, ont vocation à rétablir l'équilibre brisé de la communauté. Elles vont de la rétrocession à l'emprisonnement en passant par des travaux d'intérêt général. Or, l'idée que la peine est due à la communauté est quelque part tronquée : dans les *gacaca*, les juges ne sont plus les anciens du village, incarnation de la communauté dans le système traditionnel, mais des personnalités élues localement par la population et formées par le gouvernement. Ce que l'institutionnalisation de la justice traditionnelle, comme « compromis entre la tradition locale et les standards de justice "occidentaux" »¹²², permet en réalité d'opérer, est une réattestation indirecte de la loi. Le processus entier est d'ailleurs strictement encadré par l'État, notamment à travers la surveillance des verdicts et la codification des procédures.

La dimension de l'aveu est sous-tendue par la centralité du récit suivant « [l']idéal d'une justice par le bas, qui émanciperait la communication et débloquerait tous les rapports sociaux »¹²³. Outre cette vertu procédurale, la dimension dialogique du récit est également investie de la vertu performative de produire un discours pluriel sur les faits. La reconstruction du tissu social met moins en avant l'aspect réflexif de l'argumentation que la dimension expressive de la narration, permettant que la nouvelle solidarité sociale se tisse à travers les ressources de l'imagination et de l'empathie pour la victime d'une part, de « l'exposition à l'humiliation »¹²⁴ du coupable de l'autre. À ce niveau, le défaut d'un contrepois argumentatif à la narration a conforté la conscience de groupe au détriment des revendications des individus. Du côté des victimes, cette déficience a empêché qu'à l'anonymat de l'horreur réponde l'individuation par le récit. Mises en situation d'infériorité¹²⁵, de nombreuses victimes ont

¹²¹ Catherine COQUIO, *Rwanda : le réel et les récits*, Paris, Belin, 2005, p. 90.

¹²² Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle*, op. cit., p. 179.

¹²³ *Ibid.*, p. 183.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 175.

¹²⁵ Comme le souligne Esther Mujawayo, « quand tu vas au tribunal, le tueur a sa famille, et la tienne, elle, est exterminée. Cette différence d'environnement pose d'emblée un rapport de force qui te vulnérabilise » (Esther MUJAWAYO et Souâd BELHADDAD, *Survivantes. Rwanda, histoire d'un génocide*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005, p. 251, cité dans Valérie ROSOUX, « La gestion du passé au Rwanda », *Genèses*, vol. 4, n° 6, 2005, p. 35). On soulignera également « l'injustice herméneutique » qui frappe dans ces cas la victime, mise en évidence dans les travaux de Miranda Fricker : « l'impossibilité pour la victime de faire entendre le tort qu'elle a subi résulte

souffert d'intimidations : la honte s'abattait sur celles qui rendaient publiques des violences sexuelles, l'opprobre sur celles qui dénonçaient des voisins, et l'hostilité sur celles qui demandaient la vérité. De l'autre, la prégnance du registre narratif a empêché que les coupables soient défendus par des avocats, et les cas, instruits par des procureurs. À cet égard, l'institutionnalisation des *gacaca* a été vivement critiquée pour son manque flagrant d'équité¹²⁶.

Quant au pardon, son usage doit permettre de « recoudre le tissu du vivre ensemble “par le bas”, en autonomisant les acteurs concernés »¹²⁷. En réponse à la fracture de la société accentuée par la justice pénale, il a également vocation à compenser les effets clivants de la culpabilité individuelle : un pardon accordé signifie que le coupable est réintégré à la communauté. Mais l'injonction au pardon dans l'optique de « guérir »¹²⁸ la population allait amener à le dénaturer. Dès le départ, il fut proclamé que les détenus qui demandaient pardon bénéficieraient d'une remise de peine. « Ainsi, ils furent dans l'immédiat plus de 20 000 à plaider coupable et à s'excuser publiquement »¹²⁹. Pour de nombreux rescapés, les *gacaca* reconduisaient cette logique d'échange et étaient perçues comme une « amnistie déguisée »¹³⁰. Ce sentiment sera encore décuplé lorsque, fin 2003, Paul Kagamé, Président depuis avril 2000, fera libérer un tiers des détenus du pays, soit quelque 40 000 personnes¹³¹.

Le renvoi dos à dos de l'aveu et du pardon allait les ériger en valeurs d'un échange de signes. D'abord, prononcées dans l'espoir d'un pardon, les confessions manqueraient d'authenticité. Les coupables étaient généralement plus enclins à détourner l'accusation ou à calomnier les victimes qu'à avouer leurs torts. Pour eux, le pardon était une conséquence de l'aveu. Le risque qu'ils prenaient à raconter devait être compensé par une absolution. Ils ne saisissaient pas, relève Jean Hatzfeld, l'« effort extraordinaire »¹³² qu'ils exigeaient des victimes. Ensuite, posé en miroir de l'aveu, le pardon prendrait le sens de l'oubli : « [l]e pardon, c'est la grâce de Dieu

d'une participation inégale à la fabrication des modèles d'interprétation collectifs » (Estelle FERRARESE, « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? », *Politique et sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009, p. 115).

¹²⁶ Dans un rapport rendu public alors que la loi sur les *gacaca* était en préparation, Amnesty international s'insurge : « les aspects fondamentaux des propositions *gacaca* ne sont pas conformes aux normes internationales de base en matière de procès équitables garanties par les traités internationaux que le Rwanda a ratifiés ». L'ONG suggère que la loi soit « amendée pour garantir que les normes de justice au Rwanda ne soient pas davantage minées » (Communiqué de presse concernant le rapport *Rwanda : The troubled course of justice* (AFR 47/10/00), AFR 47/15/00, 26 avril 2000, disponible sur : <https://www.amnesty.org.uk/press-releases/troubled-course-justice>).

¹²⁷ Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle*, *op. cit.*, p. 177.

¹²⁸ Colette BRAECKMAN, « Rwanda, dix ans après. Entretien avec Paul Kagamé », *loc. cit.*

¹²⁹ Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle*, *op. cit.*, p. 180.

¹³⁰ Catherine COQUIO, *Rwanda : le réel et les récits*, *op. cit.*, p. 91.

¹³¹ Cette mesure, décidée à sept mois des premières élections depuis le génocide, reposait sur une claire ambition électorale, en même temps qu'elle visait à calmer les remontrances de l'opinion internationale au sujet des conditions de détention des suspects.

¹³² Jean HATZFELD, *Récits des marais rwandais*, *op. cit.*, p. 409.

qui permet d'oublier à celui qui a été poursuivi et frappé »¹³³. Enfin, érigé en élément du processus de réconciliation, le pardon ferait peser sur les victimes une obligation : « C'est trop pénalisant pour un avoisinant éprouvé, de contrer la justice de son pays » ; ou encore : « Tout s'apprend, surtout ce qui est obligatoire comme la politique de réconciliation »¹³⁴.

Le passage d'une justice punitive à une justice restauratrice devait déplacer le curseur de la culpabilité individuelle à la reconstruction de liens communautaires, du registre argumentatif à celui de la narration, de la règle du droit au domaine du pardon. La préséance temporelle d'une approche sur l'autre a certes permis, notamment à travers les incarcérations, que les suspects soient publiquement reconnus comme tels avant de comparaître devant les *gacaca*. Mais le rattrapage d'une logique par l'autre allait décaler le déséquilibre au désavantage, cette fois, des offensés. C'est que la finalité de la justice restauratrice tenait tout entière dans l'objectif pragmatique de réinsérer les coupables à la vie en société. Le discrédit de la parole et des revendications des victimes dans les *gacaca* étaient donc d'abord dû à la finalité poursuivie par la justice, avant de l'être à sa procéduralisation sous l'aspect d'une justice restauratrice centrée sur une dimension narrative. Or, cet objectif pragmatique était lui-même subordonné à une finalité supérieure. En 2001, l'ambassadeur du Rwanda Richard Sezibera l'exprime ainsi :

« Si nous voulons la justice et la réconciliation dans notre pays, nous devons fonder notre politique sur quatre piliers. [...] Le premier de ces principes est la nécessité de déconstruire les mythes qui se sont édifiés, [...]. Deuxièmement, nous avons besoin de punir les crimes commis. Troisièmement, nous avons besoin de la réhabilitation de ceux qui ont été victimes. Et quatrièmement, nous avons besoin de la construction d'une nouvelle identité nationale rwandaise. »¹³⁵

Les éléments de justice punitive et restauratrice sont d'emblée coincés entre des enjeux idéologiques plus importants. C'est que l'ambition du gouvernement est ultimement de « construire une nouvelle identité rwandaise à partir du mythe de la "rwandicité" »¹³⁶. Revers du récit véhiculé par la colonisation, le nouveau mythe fondateur s'ancre dans le fantasme d'un Rwanda précolonial uni. La rhétorique qui accompagne ce mythe consiste à référer l'ensemble de la population à l'unité d'une essence antérieure à sa division. Par là se trouve niée la fracture ethnique de la société qui imprègne en profondeur les mentalités. De même, c'est aussi le spectre de la culpabilité qui s'en voit évincé : pour appuyer son propre fantasme, le

¹³³ *Ibid.*, p. 414.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 414 et 660.

¹³⁵ Helena COBBAN, « The Legacies of Collective Violence. The Rwandan genocide and the limits of law », *Boston Review*, vol. 27, n° 2, 2002, disponible sur : <http://bostonreview.net/archives/BR27.2/cobban.html#55>, notre traduction.

¹³⁶ Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle*, op. cit., p. 181.

gouvernement déplace le poids de la faute sur le colonisateur belge, coupable d'avoir gravé son invention de l'ethnie sur les cartes d'identité. L'impasse est notoire : le gouvernement « ne peut effacer les déchirures nationales sans, *ipso facto*, gommer l'histoire du Rwanda lui-même »¹³⁷. L'interférence des logiques ethnique et unitariste est surtout flagrante dans le double discours du gouvernement : d'un côté, il accuse toute opposition politique ou civile d'être divisionniste, de l'autre, il reconduit dans un gouvernement de la minorité, adossé au génocide, la légitimité non questionnable du gouvernement de la majorité qui lui a précédé.

L'imposition par le haut de ce nouveau récit devait empêcher que trouve à s'élaborer « la reconnaissance mutuelle des souffrances des uns et des autres », accroissant le ressentiment des victimes, mais aussi des coupables : « il est certain que tant que les Hutu n'auront pas le droit de faire valoir leur propre version du génocide et leurs griefs quant à son après, le ressentiment s'accumulera »¹³⁸. C'est que, si le renvoi de l'identité narrative à la communauté porte préjudice à la cause des victimes, il est indispensable à la compréhension du récit des coupables. Jean Hatzfeld montre bien que de ceux des tueurs qui acceptent de témoigner, « tous éprouvent le besoin de s'abriter derrière une syntaxe plus diluée, de remplacer le “je” par un “on” plus collectif »¹³⁹. Il ne s'agit pas ici de diminuer l'importance de la faute individuellement commise, mais de prendre la mesure de la dimension collective des schèmes qui ont mené au crime. Si, dans ce contexte, les dimensions individuelle et collective de la culpabilité renvoient respectivement aux registres de l'argumentation et de la narration, l'articulation de ces deux dimensions devrait en principe trouver à se formuler à travers celui de l'interprétation.

C'est un tel souci, semble-t-il, qui guide la proposition de Helena Cobban. En qualifiant de « psychose sociale » ou de « délire collectif » le génocide au Rwanda, l'auteure préconise de faire du processus de réconciliation un processus de guérison commun aux victimes et aux coupables centré sur la catégorie du traumatisme : traumatisme des rescapés et traumatisme des bourreaux d'avoir commis des atrocités¹⁴⁰. Or le traumatisme, souligne Richard Rechtman, « n'est pas un phénomène de la vie consciente, à la différence du remords ou de la culpabilité », de sorte que focaliser l'attention sur « le traumatisme du bourreau exonère la conscience et la responsabilité »¹⁴¹. Certes, il existe un traumatisme des bourreaux, et leurs cauchemars en sont

¹³⁷ Valérie ROSOUX, « La gestion du passé au Rwanda », *loc. cit.*, pp. 38-39.

¹³⁸ Kora ANDRIEU, *La justice transitionnelle*, *op. cit.*, pp. 183-184.

¹³⁹ Jean HATZFELD, *Récits des marais rwandais*, *op. cit.*, p. 364.

¹⁴⁰ Helena COBBAN, « The Legacies of Collective Violence », *loc. cit.*

¹⁴¹ Richard RECHTMAN, « Enquête sur la condition de victime », *Études*, vol. 414, n° 2, 2011, p. 179. Le recours à cette notion pour ce qui est des bourreaux relève, pour l'auteur, d'une « tentative de les ré-humaniser » : « [e]lle concerne les bourreaux dont on ne veut pas dire qu'ils sont des monstres » (*ibidem*).

un symptôme. Mais ni le traumatisme ni les cauchemars ne sont en eux-mêmes des preuves de ce que le criminel éprouve du remords pour ce qu'il a fait¹⁴². Peut-être le surgissement de ce remords requiert-il, au contraire, non pas tant l'attestation d'un traumatisme individuel à des fins de guérison que l'exposition d'un traumatisme collectif en vue de sa déconstruction. À ce niveau, le traumatisme se situe à l'endroit où la contrainte qui porte atteinte à l'identité de la communauté est perçue comme mettant en danger son existence, suscitant une peur existentielle de disparaître qui doit se résoudre en une lutte pour la survie. Dans le cas d'une violence identitaire, la centralité du registre interprétatif du processus reconstructif n'est plus seulement logiquement requise par l'articulation des registres de la narration et de l'interprétation. C'est avant tout à cet endroit que s'offre la possibilité d'exhiber la causalité du destin hostile qui a rendu le crime nécessaire. La reprise de cette construction au titre d'un fantasme collectif reviendrait alors vraisemblablement au tiers, en sa fonction critique, analysante et décroissant. Par là, la culpabilité individuelle, loin d'être exemptée, prendrait son sens non plus seulement à partir d'un agir conscient, mais aussi depuis une pression collective en grande partie autosuggérée. Il s'agirait, en accompagnant la reconstruction de la relation brisée d'une déconstruction du mythe, de parcourir l'écart qui sépare, chez Melanie Klein, le clivage caractéristique de la position schizoparanoïde de l'ambivalence des forces de vie. Le danger inhérent à une telle proposition, cependant, est de retourner le sentiment de persécution en une insolvable dépression. Éviter ce risque requiert que le moment de l'interprétation soit rigoureusement encadré par les forces structurantes de l'argumentation et expressives de la narration. L'argumentation, qui dissocie le mythe de la raison, se montre ici capable de rendre leurs domaines au fantasme et à la réalité. Quant à la narration, elle doit être mobilisée, du côté des coupables également, à des fins thérapeutiques de reconstruction de soi à travers le récit du vécu de l'événement. C'est l'aveu qu'en dépit de l'unilatéralité du crime, la procédure de reconstruction doit être envisagée dans l'égalité de l'accès aux registres de la communication.

¹⁴² Tel le témoignage d'Elie : « En prison et sur les collines, toute le monde regrette, évidemment. Mais le grand nombre des tueurs regrette de ne pas avoir bouclé le boulot. Ils s'accusent de négligence plus que de méchanceté. [...] Dans l'attente de recommencer » (Jean HATZFELD, *Récits des marais rwandais*, op. cit., p. 373). Au sujet des cauchemars et des suicides des criminels en prison, Claude Balier soutient qu'ils doivent être attribués au fait que le passage à l'acte, qui servait de défense à l'angoisse, est désormais proscrit : « Il serait tentant de voir dans le comportement suicidaire de ces hommes enfermés la résultante d'une prise de conscience qui se retournerait contre eux. Explosion de culpabilité sous la pression de la sanction sociale. Ce serait se conforter à bon prix sur la nature humaine [...]. Je n'ai guère entrevu de culpabilité chez eux. Si ce n'est, à ce stade, d'opportunité » (Claude BALIER, « Les exclus de l'humanité », dans Claude BALIER (dir.), *La violence en abyme*, op. cit., p. 12).

Index des noms propres

A

ABEL, Olivier, 264, 268, 269, 270, 275, 285, 308
ADORNO, Theodor W., 203, 225, 226, 230
AMÉRY, Jean, 283, 300, 311, 313, 374
ANDRIEU, Kora, 179, 279, 280, 281, 289, 291, 380, 382,
391, 395, 396, 397, 399, 400, 401, 402, 403, 404
APPADURAI, Arjun, 396
ARENDR, Hannah, 12, 301, 360
ARISTOTE, 50, 60, 103, 287, 288, 289, 303, 305, 315, 373
ASSOUN, Paul-Laurent, 187, 192, 195

B

BALIER, Claude, 186, 405
BENJAMIN, Jessica, 61
BENJAMIN, Walter, 232
BERGERET, Jean, 207
BERTRAND, Pierre, 246, 257
BIENENSTOCK, Myriam, 66, 86, 88
BOURGEOIS, Bernard, 35, 107, 145, 215, 250, 338
BOUTON, Christophe, 30, 103, 114, 122, 144, 146, 152,
154, 167, 168, 170, 218, 229, 230, 336
BURRIN, Philippe, 303, 312, 313
BUTLER, Judith, 33, 69

C

CALVIN, Jean, 266
CHRÉTIEN, Jean-Pierre, 380, 381, 382, 383, 384, 385,
386, 387, 388, 390, 392, 393, 394, 395, 396, 399
CLAUSEWITZ, Carl von, 7, 117, 118
COBBAN, Helena, 403, 404
COQUIO, Catherine, 210, 223, 283, 325, 326, 360, 401,
402
COURTOIS, Gérard, 287, 288, 289, 303

D

D'HONDT, Jacques, 215
DANLOS, Julien, 355
DELEUZE, Gilles, 314
DELMAS-MARTY, Mireille, 355, 356, 360
DEPRÉ, Olivier, 148
DERRIDA, Jacques, 58, 59, 71, 76, 265
DIATKINE, Gilbert, 209
DUMAS, Hélène, 384, 393, 394, 395, 396
DURANTE, Graziella, 63, 77

E

ELIAS, Norbert, 179, 180, 309, 310, 374, 379, 384
ESCHYLE, 18, 235, 239, 240, 242, 252, 253, 258, 288,
371, 372

F

FERRY, Jean-Marc, 90, 97, 118, 119, 176, 231, 276, 278,
292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 371, 374, 398,
400
FISCHBACH, Franck, 79, 86, 107, 273, 276, 351
FÆSSEL, Michaël, 33, 97, 100, 229, 284
FORNARI, Franco, 204, 205
FREUD, Sigmund, 18, 180, 182, 184, 187, 188, 189, 190,
191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 202, 203,
204, 207, 209, 211, 319, 320, 321, 322, 323, 369

G

GARAPON, Antoine, 268, 277, 283, 284, 289, 290, 291,
292, 293, 299, 314, 315, 374, 398
GÉRARD, Gilbert, 153, 154
GIRARD, René, 117, 198, 199
GREEN, André, 186, 194, 195, 199, 200, 321, 323, 324
GROS, Frédéric, 8
GUINLE, Jean-Philippe, 99, 248, 252

H

HABERMAS, Jürgen, 7, 86, 121, 306, 321, 322, 323
HARRIS, Henry S., 76, 125
HATZFELD, Jean, 395, 396, 402, 404, 405
HENRICH, Dieter, 143, 144
HOBSBAWM, Eric, 8, 129
HONNETH, Axel, 16, 36, 91, 96, 101, 107, 120, 121, 132,
133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 154, 178, 181,
182, 183, 184, 185, 190, 303, 351, 352, 353, 367, 369
HORKHEIMER, Max, 203, 225, 226, 371
HUNTINGTON, Samuel P., 9
HYPPOLITE, Jean, 149, 154, 270, 271, 322

J

JACOBY, Russel, 198
JANKÉLÉVITCH, Vladimir, 275
JARCZYK, Gwendoline, 30, 34, 214
JUDET DE LA COMBE, Pierre, 240, 242, 243, 244, 251,
252, 253

K

KABANDA, Marcel, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387,
388, 390, 392, 393, 394, 395, 396
KAËS, René, 191, 195, 210, 283, 301
KALDOR, Mary, 9
KANT, Immanuel, 356
KERVÉGAN, Jean-François, 26, 60, 64, 106, 112, 113
KLEIN, Melanie, 18, 180, 192, 200, 201, 202, 203, 204,
207, 209, 211, 369, 370, 405

L

LABARRIÈRE, Pierre-Jean, 61, 129
LACAN, Jacques, 180, 191, 193, 322, 351
LAPLANCHE, Jean et PONTALIS, Jean-Bertrand, 182, 190,
191, 192, 194, 210
LEBRUN, Gérard, 32, 81, 93, 195, 214, 215, 217, 219
LEFRANC, Sandrine, 278, 280, 281
LEGENDRE, Pierre, 195, 196, 278, 285
LEGROS, Robert, 168, 355, 357
LEIBNIZ, Gottfried W., 314
LEMKIN, Raphael, 11, 12
LEVENE, Mark, 208, 395
LEVINAS, Emmanuel, 264, 291
LINDEMANN, Thomas, 69, 138, 352
LORAUX, Nicole, 240, 267
LÖWITH, Karl, 345, 351
LUTHER, Martin, 46, 266, 336, 337
LYOTARD, Jean-François, 211, 214, 224, 225, 230, 371

M

MARMASSE, Gilles, 34, 216
MOSCOVICI, Marie, 320
MOSES, Dirk, 208

N

NIETZSCHE, Friedrich, 285, 305, 311, 312, 313, 374

P

PAGÈS, Claire, 27, 28, 32, 34, 82, 176, 212
PEIRCE, Charles S., 323, 324, 325, 375
PLANTY-BONJOUR, Guy, 34, 53, 71, 72, 76, 77, 85, 98, 99,
100, 112, 123, 149, 346
PLATON, 51, 52, 190
PRUNIER, Gérard, 381, 382, 384, 385, 386, 387, 391, 392,
393, 395, 397, 398

R

RAWLS, John, 305, 306
RECHTMAN, Richard, 404
RENAULT, Emmanuel, 33, 80, 135, 140, 154, 155, 350
RENAUT, Alain, 356, 357, 358, 360

RICŒUR, Paul, 46, 93, 99, 148, 195, 227, 228, 229, 230,
264, 265, 268, 269, 281, 283, 284, 286, 287, 289, 290,
297, 307, 308, 318, 319, 326, 327, 371, 374
RITTER, Joachim, 326, 327
ROMILLY, Jacqueline de, 244
ROSOUX, Valérie, 296, 301, 401, 404

S

SARTRE, Jean-Paul, 90, 313, 314
SCHELER, Max, 303, 312, 314
SCHMITT, Carl, 113
SÉMELIN, Jacques, 14, 210, 395
SIEP, Ludwig, 16, 35, 36, 37, 46, 48, 56, 60, 64, 69, 72,
73, 75, 76, 84, 96, 109, 110, 146, 159, 220, 316
SIMMEL, Georg, 48, 51, 52, 277, 318
SMITH, Adam, 306
SOPHOCLE, 239, 254, 256, 257, 258, 372
SPINOZA, Baruch, 315
STANGUENNEC, André, 53, 151
STAROBINSKI, Jean, 318
STRAUS, Scott, 208
SZONDI, Peter, 255

T

TAMINIAUX, Jacques, 16, 27, 33, 35, 39, 41, 42, 44, 46,
66, 68, 84, 86, 88, 101, 111, 122, 125, 133, 143, 221
TAYLOR, Charles, 31, 171, 211
THUAL, François, 9, 11, 205, 206, 207, 210, 381
TINLAND, Olivier, 61, 62, 63, 219, 220, 316
TOCQUEVILLE, Alexis de, 305, 312, 374
TOUATI, Mohamed Fayçal, 31, 229

V

VIDAL, Claudine, 381, 382, 383, 384, 386, 394
VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, 37, 158, 223, 343

W

WEIL, Eric, 117, 118
WILDT, Andreas, 66, 70, 75, 76
WILLIAMS, Robert R., 345
WINNICOTT, Donald W., 18, 180, 181, 182, 183, 184,
185, 186, 187, 369

Bibliographie

Œuvres complètes

Gesammelte Werke (GW), hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg, Felix Meiner, 1968-, 31 Bände.

- *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, Band 5, hrsg. von Manfred Baum und Kurt Rainer Meist, Hamburg, Felix Meiner, 1998.
- *System der Sittlichkeit*, hrsg. von Horst D. Brandt, Hamburg, Felix Meiner, 2002, beruht auf Band 5, hrsg. von Manfred Baum und Kurt Rainer Meist, Hamburg, Felix Meiner, 1998.
- *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie*, hrsg. von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, Hamburg, Felix Meiner, 1986, beruht auf Band 6, hrsg. von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, Hamburg, Felix Meiner, 1975.
- *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg, Felix Meiner, 1987, beruht auf Band 8, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg, Felix Meiner, 1976.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I (1822-1823)*, Band 27/1, hrsg. von Bernadette Collenberg-Plotnikov, Hamburg, Felix Meiner, 1996.

Sämtliche Werke, Kritische Ausgabe (SW), hrsg. von Georg Lasson und später Johannes Hoffmeister, Leipzig, Felix Meiner, 1911-, Hamburg nach 1951, 20 Bände.

- *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Band XVIII a, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1923.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I: Einleitung: Die Vernunft in der Geschichte*, Band XVIII a, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1955.

Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner, 1983-, 16 Bände.

- *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II: Die bestimmte Religion*, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner, 1994, beruht auf Band 4 a.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III: Die Vollendete Religion*, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner, 1984, beruht auf Band 5.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. 1823. Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho*, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert, Hamburg, Felix Meiner, 2003, beruht auf Band 2, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert.

Werke in zwanzig Bänden (Werke), auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969-1971.

- *Frühe Schriften*, Band 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.
- *Jenaer Schriften 1801-1807*, Band 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- *Phänomenologie des Geistes*, Band 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- *Wissenschaft der Logik I: Die objektive Logik*, Band 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969.
- *Wissenschaft der Logik II: Die objektive Logik / Die subjektive Logik*, Band 6, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969.

- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Band 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830 I: Die Wissenschaft der Logik Mit den mündlichen Zusätzen*, Band 8, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830 II: Die Naturphilosophie Mit den mündlichen Zusätzen*, Band 9, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830 III: Die Philosophie des Geistes Mit den mündlichen Zusätzen*, Band 10, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Band 12, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Band 13, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- *Vorlesungen über die Ästhetik II*, Band 14, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
- *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Band 15, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Band 18, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Band 19, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Band 20, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.

Éditions séparées

Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. von Herman Nohl, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907.

Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert, Bernadette Collenberg-Plotnikov, Francesca Iannelli und Karsten Berr, München, Wilhelm Fink, 2004.

Traductions utilisées

Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990.

Écrits politiques, traduit par Michel Jacob et Pierre Quillet, Paris, Champ libre, 1977.

Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2012.

Encyclopédie des sciences philosophiques, t. I : *La science de la logique*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970.

Encyclopédie des sciences philosophiques, t. II : *Philosophie de la nature*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002.

Encyclopédie des sciences philosophiques, t. III : *Philosophie de l'esprit*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988.

Esthétique, t. I, traduit par Charles Bénard, traduction revue et complétée par Benoit Timmermans et Paolo Zaccaria, Paris, Librairie générale française, 1997.

Esthétique, t. II, traduit par Charles Bénard, traduction revue et complétée par Benoit Timmermans et Paolo Zaccaria, Paris, Librairie générale française, 1997.

Esthétique. Cahier de notes inédit de Victor Cousin, édité par Alain Patrick Olivier, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2005.

La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, traduit par Bernard Gilson, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986.

La phénoménologie de l'esprit, t. I, traduit par Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941.

La phénoménologie de l'esprit, t. II, traduit par Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941.

La première philosophie de l'esprit (Iéna 1803-1804), traduit par Guy Planty-Bonjour, Paris, Presses universitaires de France, 1969.

La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire, traduit par Kostas Papaioannou, Paris, 10/18, 1965.

Le premier système. La philosophie de l'esprit (1803-1804), traduit par Myriam Bienenstock, Paris, Presses universitaires de France, 1999.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, traduit par Jean Gibelin, Paris, Gallimard, 1954.

Leçons sur la philosophie de l'histoire, traduit par Jean Gibelin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1946.

Leçons sur la philosophie de la religion, t. III : *La religion accomplie*, traduit par Pierre Garniron, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004.

Naissance de la philosophie hégélienne de l'État. Commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Iéna (1805-1806), traduit par Jacques Taminiaux, Paris, Éditions Payot, 1984.

Premières publications, traduit par Marcel Méry, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1952.

Premiers écrits (Francfort 1797-1800), traduit par Olivier Depré, précédés de « Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel » de Robert Legros, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997.

Principes de la philosophie du droit, traduit par Jean-François Kervégan, Paris, Presses universitaires de France, 1998. Pour les additions, voir l'édition critique de 2013.

Science de la logique, t. I, livre 1 : *L'être*, traduit par Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1972.

Science de la logique, t. I, livre 2 : *La doctrine de l'essence*, traduit par Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1976.

Science de la logique, t. II, livre 3 : *Le concept*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2016.

Système de la vie éthique, traduit par Jacques Taminiaux, Paris, Éditions Payot, 1976.

Traductions consultées

La Philosophie de l'esprit de la Realphilosophie 1805, traduit par Guy Planty-Bonjour, Paris, Presses universitaires de France, 1982.

L'esprit du christianisme et son destin, traduit par Jacques Martin, Paris, Librairie philosophie J. Vrin, 1971.

Principes de la philosophie du droit, traduit par André Kaan, Paris, Gallimard, 1940.

Principes de la philosophie du droit, traduit par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, 1999.

Commentaires de Hegel

BENJAMIN, Jessica, « The Bonds of Love: Rational Violence and Erotic Domination », *Feminist Studies*, vol. 6, n° 1, 1980, pp. 144-174.

BERTRAND, Pierre, « Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégélienne », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 47, n° 2, 1940, pp. 165-186.

BIENENSTOCK, Myriam, *Politique du jeune Hegel : Iéna 1801-1806*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

BOURGEOIS, Bernard, *Études hégéliennes : raison et décision*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

- *Hegel à Francfort. Judaïsme, christianisme, hégélianisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970.
- *Le droit naturel de Hegel (1802-1803) : commentaire : contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986.
- « Pensée de la vie et vie de la pensée chez Hegel », *Hegel-Jahrbuch*, vol. 8, 2006, pp. 19-26.

BOUTON, Christophe, « La fureur de la liberté. Hegel et la question du fanatisme », *Les études philosophiques*, vol. 2, n° 77, 2006, pp. 205-222.

- *Le procès de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004.
- « Les apories de la lutte pour la reconnaissance. Hegel, Kojève, Butler », dans BRUGÈRE, Fabienne et LE BLANC, Guillaume, *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, pp. 35-67.
- *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000.

BRITO, Emilio, « La mort du Christ dans les "Leçons sur la philosophie de la religion" de Hegel », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 78, n° 38, 1980, pp. 225-244.

BUTLER, Judith, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au xx^e siècle*, traduit par Philippe Sabot, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

COHEN, Joseph, « Lecture de la dialectique du "Mal et de son pardon" dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel », *Archives de philosophie*, vol. 77, n° 3, 2014, pp. 398-406.

D'HONDT, Jacques, *Hegel. Philosophie de l'histoire vivante*, Paris, Presses universitaires de France, 1966.

- « Le moment de la destruction dans la dialectique historique de Hegel », *Revue internationale de philosophie*, vol. 36, n° 139/140, 1982, pp. 125-137.

DAGOGNET, François et OSMO, Pierre (dir.), *Autour de Hegel : hommage à Bernard Bourgeois*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000.

DEMELEMESTRE, Gaëlle, « La charge affective de la non-reconnaissance dans la dialectique hégélienne du maître et du serviteur », *Raisons politiques*, vol. 1, n° 61, 2016, pp. 53-67.

FISCHBACH, Franck, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.

- (dir.), *Hegel, avant et après*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2004.
- « La reconnaissance : de l'honneur à l'estime », *Kairos*, n° 17, 2001, pp. 215-229.

FÈSSEL, Michaël, « Penser la peine. Contrainte et crime dans les Principes de la philosophie du droit de Hegel », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 4, n° 40, 2003, pp. 529-542.

GREENE, Murray, *Hegel on the Soul. A Speculative Anthropology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972.

GOLDSCHMIDT, Victor, « État de nature et pacte de soumission chez Hegel », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 154, 1964, pp. 45-65.

HABER, Stéphane, « Hegel vu depuis la reconnaissance », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 23, 2004, pp. 70-87.

HENRICH, Dieter, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2015.

HONNETH, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, traduit par Pierre Rush, Paris, Éditions du Cerf, 2002.

HYPOLITE, Jean, « Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 42, n° 3, 1935, pp. 399-426.

- « Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents (Suite et fin) », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 42, n° 4, 1935, pp. 549-578.
- « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 45, n° 1, 1938, pp. 45-61.

JARCZYK, Gwendoline, *Le mal défiguré. Étude sur la pensée de Hegel*, Paris, Ellipses, 2000.

- *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, Paris, Ellipses, 1999.

KERVÉGAN, Jean-François, « Figures du droit dans la *Phénoménologie de l'esprit*. La phénoménologie comme doctrine de l'esprit objectif ? », *Revue internationale de philosophie*, vol. 2, n° 240, 2007, pp. 193-214.

- *Hegel, Carl Schmitt : le politique entre spéculation et positivité*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.
- « La science de l'idée pure », *Archives de philosophie*, vol. 75, n° 2, 2012, pp. 199-215.
- « La théorie hégélienne du contrat : le juridique, le politique, le social », *Revue germanique internationale*, vol. 15, 2001, pp. 127-143.
- « Politique, violence, philosophie », *Lignes*, vol. 2, n° 25, 1995, pp. 57-69.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean, « Hegel : y a-t-il une violence du concept ? », *Laval théologique et philosophique*, vol. 48, n° 2, 1992, pp. 159-171.

LEBRUN, Gérard, *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.

LEGROS, Robert, « Hegel. L'esprit comme vie d'une totalité », *Archives de philosophie*, vol. 70, n° 3, 2007, pp. 421-453.

MARMASSE, Gilles, « En quel sens la philosophie hégélienne de l'histoire est-elle une théodicée ? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 1, n° 85, 2015, pp. 77-95.

- « La logique hégélienne et la vie », *Archives de philosophie*, vol. 75, n° 2, 2012, pp. 235-252.

- O'NEILL, John (ed.), *Hegel's dialectics of desire and recognition*, Albany, State University of New York Press, 1996.
- ORMISTON, Alice, « The Spirit of Christianity and Its Fate: Towards a Reconsideration of the Role of Love in Hegel », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 35, n° 3, 2002, pp. 499-525.
- PAGÈS Claire, *Hegel & Freud. Les intermittences du sens*, Paris, CNRS Éditions, 2015.
- « Hegel et les maladies de l'âme. La conception hégélienne de la folie relue par Derrida, Foucault et Lacan », *L'en-je lacanien*, vol. 1, n° 20, 2013, pp. 13-39.
 - « Hegel et Levinas : autre altérité, autre danger », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 143, 2011, pp. 1-18.
- PANNENBERG, Wolfhart, « La signification du christianisme dans la philosophie de Hegel », *Archives de philosophie*, vol. 33, n° 4, 1970, pp. 755-786.
- PAREDES MARTIN, María del Carmen, « La vie et l'amour dans la pensée de Hegel à Francfort », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 132, n° 1, 2007, pp. 23-41.
- PERSON, Quentin, « Reconnaissance et dessaisissement de soi dans la Première Philosophie de l'Esprit de Hegel », *Mosaïque*, n° 7, 2011, pp. 13-35.
- PLANTY-BONJOUR, Guy, *Droit et liberté selon Hegel*, Paris, Presses universitaires de France, 1986.
- *Le projet hégélien*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993.
- REID, Jeffrey, « La jeune fille et la mort : Hegel et le désir érotique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 61, n° 2, 2005, pp. 345-353.
- RENAULT, Emmanuel et BUÉE, Jean-Michel (dir.), *Hegel à Iéna*, Lyon, ENS Éditions, 2015.
- « Identité et reconnaissance chez Hegel », *Kairos*, n° 17, 2001, pp. 173-192.
 - « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », *Politique et sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009, pp. 23-43.
- RICŒUR, Paul, « Hegel aujourd'hui », *Esprit*, vol. 3/4, n° 323, 2006, pp. 170-190.
- RITTER, Joachim, *Hegel et la révolution française*, suivi de *Personne et propriété selon Hegel*, Paris, Beauchesne, 1970.
- RIZZI, Lino, « Punir et reconnaître : Distinction et implication de l'obligation juridique et du devoir éthique chez Hegel », *Archives de philosophie*, vol. 66, n° 2, 2003, pp. 237-250.
- SIEP, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner, 2014.
- *La philosophie pratique de Hegel. Actualité et limites*, présentation de Myriam Bienenstock, traduit par Jean-Michel Buée, Paris, Éditions de l'Éclat, 2013.
 - « Mutual Recognition: Hegel and Beyond », *Social and Critical Theory*, vol. 11, 2011, pp. 115-144.
- SCHÜLER, Gisela « Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften », *Hegel-Studien*, vol. 2, 1963, pp. 111-159.
- STANGUENNEC, André, *Hegel : une philosophie de la raison vivante*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997.
- « Inquiétude, désir et volonté de la loi dans la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel », *Revue germanique internationale*, vol. 18, 2002, pp. 177-185.
- SZONDI, Peter, *Essai sur le tragique*, traduit par Jean-Louis Besson, Belfort, Éditions Circé, 2003.

TAMINIAUX, Jean-François, « Le langage selon les écrits d'Iéna », *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 31, n° 2, 1969, pp. 363-377.

– *Recoupements*, Bruxelles, Ousia, 1982.

TAYLOR, Charles, *Hegel et la société moderne*, traduit par Pierre R. Desrosiers, Paris, Éditions du Cerf, 1998.

TINLAND, Olivier, « Hegel, G.W.F. (1770-1831) », dans Michela MARZANO (dir), *Dictionnaire de la violence*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, pp. 613-617.

TOUATI, Mohamed Fayçal, « Dieu, l'esprit et les hommes. Passivité et activité dans la philosophie hégélienne de l'histoire », *Hegel-Jahrbuch*, vol. 13, 2011, pp. 90-99.

– « Faut-il “renoncer à Hegel” ? », *Kairos*, n° 24, 2004, pp. 207-236.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, « Hegel et la tragédie de la vie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 132, n° 1, 2007, pp. 43-66.

– (dir.), *Hegel et la vie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004.

– et FABRI, Véronique (dir.), *L'esthétique de Hegel*, Paris, L'Harmattan, 1997.

– « L'héritage hégélien aujourd'hui », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 135, n° 2, 2010, pp. 223-234.

– « Les conflits et la vie dialectique selon Hegel : conflit juridique, conflit historique et conflit hiérophorique (1807-1821) », *Les études philosophiques*, n° 2, 2006, pp. 223-236.

VUILLEMIN, Jules, « La mort dans la philosophie de Hegel », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 137, 1947, pp. 194-202.

WEIL, Eric, *Hegel et l'État. Cinq conférences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970.

WILDT, Andreas, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.

WILLIAMS, Robert R., *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany, State University of New York Press, 1992.

ZARADER, Marlène, « La dialectique du crime et du châtement chez Hegel et Dostoïevski », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 81, n° 3, 1976, pp. 350-375.

Autres sources citées¹

ABEL, Olivier, « Ce que le pardon vient faire dans l'histoire », *Esprit*, vol. 7, n° 193, 1993, pp. 60-72.

– (dir.), *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement, 1991.

ADORNO, Theodor W., *Dialectique négative*, traduit par Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renaut et Dagmar Trousson, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2016.

– et HORKHEIMER, Max, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, traduit par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

AKTAR, Cengiz, *L'appel au pardon. Des Turcs s'adressent aux Arméniens*, Paris, CNRS Éditions, 2010.

AMÉRY, Jean, *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, traduit par Françoise Wuilmart, Paris, Actes Sud, 1995.

¹ Tous les liens URL mentionnés ont été consultés en août 2019.

- ANDRIEU, Kora, *La justice transitionnelle*, Paris, Gallimard, 2012.
- et LAUVAU, Geoffroy (dir.), *Quelle justice pour les peuples en transition ?*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2014.
- ANGELLA, Marco, « L'individuation par la socialisation. Quelle place pour la Psychanalyse ? Quelques inconséquences dans la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth », *Consecutio Temporum, Rivista critica della postmodernità*, n° 3, 2012, pp. 94-115.
- ANSART, Pierre (dir.), *Le ressentiment*, Bruxelles, Bruylant, 2002.
- ANTELME, Robert, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957.
- ARENDDT, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, suivi de *Eichmann à Jérusalem*, traduit par Pierre Bouretz, Paris, Gallimard, 2002.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par Jules Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007.
- *Politique*, traduit par Jules Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1962.
- ASSOUN, Paul-Laurent, « L'angoisse du retour. Figures juives de l'Unheimliche », *Pardès*, vol. 1, n° 53, 2013, pp. 11-24.
- « L'introuvable identité. Destins freudiens de l'identification », *Rue Descartes*, vol. 4, n° 66, 2009, pp. 59-65.
 - « La prédiction freudienne », dans SZAFRAN, A. Willy et NYSENHOLC, Adolphe (dir.), *Freud à l'aube du XXI^e siècle*, Paris, L'esprit du temps, 2004.
- AUGSTEIN, Rudolf (et al.), *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, Éditions du Cerf, 1988.
- BALIER, Claude (dir.), *La violence en abyme. Essai de psychocriminologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2005.
- BALSAMO, Maurizio, *Freud et le destin*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.
- BARRET-DUCROCQ, Françoise (dir.), *Pourquoi se souvenir*, Paris, Grasset, 1999.
- BATTISTELLA, Dario, « Recherche ennemi désespérément... Réponse à Samuel P. Huntington à propos d'un affrontement à venir entre l'Occident et l'Islam », *Confluences Méditerranée*, vol. 1, n° 40, 2002, pp. 81-94.
- BAUDOIN, Charles, *Y a-t-il une science de l'âme?*, Paris, Fayard, 1957.
- BENJAMIN, Walter, *Œuvres*, t. III, traduit par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rush, Paris, Gallimard, 2000.
- BERGERET, Jean, *Freud, la violence et la dépression*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.
- *La violence fondamentale. L'inépuisable Œdipe*, Paris, Dunod, 1996.
- BERNER, Christian, « Karl Löwith et la question de l'anthropologie. Une lecture à partir de 'L'individu dans le rôle d'autrui' », *Archives de la philosophie*, à paraître.
- BRUNSTETTER, Daniel R. et HOLEINDRE, Jean-Vincent, « La guerre juste au prisme de la théorie politique », *Raisons politiques*, vol. 1, n° 45, 2012, pp. 5-18.
- BURRIN, Philippe, *Ressentiment et apocalypse. Essai sur l'antisémitisme nazi*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.
- CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrétienne*, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et compagnie, 1859.

- CASSIN, Barbara, CAYLA, Olivier, SALAZAR, Philippe-Joseph (dir.), *Vérité, réconciliation, réparation*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Domaines de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- CHALIAND, Gérard, « Le terrorisme publicitaire », *Le Nouvel Observateur*, 30 juillet 1973.
- CHAUVIRÉ, Christiane, *Peirce et la signification. Introduction à la logique du vague*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.
- CLAUSEWITZ, Carl von, *De la guerre*, t. I, traduit par Jean-Baptiste Neuens, Paris, Flammarion, 2014.
- COQUIO, Catherine (dir.), *Parler des camps. Penser les génocides*, Paris, Albin Michel, 1999.
- COURTOIS, Gérard (dir.), *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, t. IV : *La vengeance dans la pensée occidentale*, Paris, Éditions Cujas, 1984.
- DANLOS, Julien, *De l'idée de crimes contre l'humanité en droit international*, thèse de doctorat en philosophie, Université de Caen, 2010. Disponible en ligne à l'adresse URL suivante : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00541833>.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 2014.
- DELMAS-MARTY, Mireille, « Le crime contre l'humanité, les droits de l'homme, et l'irréductible humain », *Revue de science criminelle*, n° 3, 1994, pp. 477-490.
- « Le paradigme du crime contre l'humanité : construire l'humanité comme valeur », dans BADUEL, Pierre Robert (dir.), *Construire un monde ? Mondialisation, pluralisme et universalisme*, Tunis, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2007, pp. 175-188.
- DERRIDA, Jacques, *Foi et savoir*, suivi de *Le siècle et le pardon*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- *Glas*, Paris, Galilée, 1974.
 - « Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible », dans MALLET, Marie-Louise et MICHAUD, Ginette (dir.), *Jacques Derrida*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, pp. 541-560.
- DIATKINE, Gilbert, « La cravate croate : narcissisme des petites différences et processus de civilisation », *Revue française de psychanalyse*, vol. 4, n° 5, 1993, pp. 1057-1072.
- ELIAS, Norbert, *Logiques de l'exclusion : enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Fayard, 1997.
- *Norbert Elias par lui-même*, interview biographique par A. J. Heerma van Voss et A. van Stolk, traduit par Jean-Claude Capèle, Paris, Fayard, 1991.
- ESCHYLE, *L'Orestie*, traduit par Daniel Loayza, Paris, Flammarion, 2001.
- FANON, Franz, *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1991.
- FERRO, Marc (dir.), *Frères de tranchées*, Paris, Perrin, 2006.
- FERRY, Jean-Marc, « Conflits identitaires, droit cosmopolitique et justice reconstructive dans les relations internationales », dans BARASH, Jeffrey A., DELBRACCIO, Mireille (dir.), *La Sagesse pratique. Autour de Paul Ricœur*, Amiens, CNDP-CNRP, 1998. Disponible en ligne à l'adresse URL suivante : <http://users.skynet.be/sky95042/45contri.pdf>, 20 p.
- « Éthique reconstructive et raison historique », dans ESCUDIER, Alexandre et MARTIN, Laurent (dir.), *Histoires universelles et philosophies de l'histoire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2015, pp. 99-116.

- « Qu'est-ce que l'éthique reconstructive ? La résolution des conflits dans les relations conjugales, sociales et internationales », conférence prononcée dans le cadre du club Montgomery, Bruxelles, 2004. Disponible en ligne à l'adresse URL suivante : <http://users.skynet.be/sky95042/cfce.html>, 11 p.
- *L'éthique reconstructive*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.
- « Qu'est-ce qu'une identité reconstructive », dans BONNEFOY, Yves, FERRY, Jean-Marc, MOULIN, Anne-Marie, TELEGDI Valentin L., CAMARTIN, Iso, DANCHIN, Antoine, VON THADDEN, Rudolph, BACZKO, Bronislaw, *Nos identités*, XXXIV^{es} Rencontres internationales de Genève, Boudry-Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1994, pp. 40-82.
- « La loi de l'argument meilleur peut-elle valoir comme loi morale ? », *Le Supplément*, n° 214, 2000. Disponible en ligne à l'adresse URL suivante : http://users.skynet.be/sky95042/Arg_Loi.pdf, p 9.
- « La normativité à la lumière des registres du discours », dans COPPENS, Philippe, LENOBLE, Jacques (dir.), *Démocratie et procéduralisation du droit*, Bruxelles, Bruylant, 2000, pp. 25-48.
- *La religion réflexive*, Paris, Éditions du Cerf, 2010.
- *La république crépusculaire*, Paris, Éditions du Cerf, 2010.
- *Les puissances de l'expérience*, t. I : *Le sujet et le verbe*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.
- *Les puissances de l'expérience*, t. II : *Les ordres de la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.
- « Sur la responsabilité à l'égard du passé. L'éthique de la discussion comme éthique de la rédemption », *Hermès*, n° 10, 1991, pp. 125-137.
- *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002.

FÈSSEL, Michaël, « Être reconnu : droit ou fantasme ? », *Esprit*, vol. 7, n° 346, 2008, pp. 61-75.

- « Les reconquêtes du soi », *Esprit*, vol. 3/4, n° 322, 2006, pp. 290-303.

FORNARI, Franco, *Psychanalyse de la situation atomique*, traduit par Sula Aghion, Paris, Gallimard, 1969.

FREUD, Sigmund, *Abrégé de psychanalyse*, traduit par Anne Berman, Paris, Presses universitaires de France, 2016.

- *Cinq psychanalyses*, traduit par Marie Bonaparte et Rudolph M. Loewenstein, Paris, Presses universitaires de France, 1954.
- et FERENCZI, Sándor, *Correspondance (1908-1914)*, t. I, traduit par Le Coq-Héron, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
- *Essais de psychanalyse*, traduit par André Bourguignon, Janine Altounian (et al.), Paris, Éditions Payot & Rivages, 2002.
- *Inhibition, symptôme et angoisse*, traduit par Olivier Mannoni, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2014.
- *L'avenir d'une illusion*, traduit par Anne Balseinte, Jean-Gilbert Delarbre et Daniel Hartmann, Paris, Presses universitaires de France, 2013.
- *L'inquiétant familial*, traduit par Olivier Mannoni, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2011.
- « La Négation », traduit par Henri Hoesli, *Revue Française de psychanalyse*, vol. 7, n° 2, 1934, pp. 174-177.
- *La question de l'analyse profane*, traduit par Janine Altounian, André Bourguignon, Pierre Cotet, René Lainé et Alain Rauzy, Paris, Presses universitaires de France, 2012.
- *La technique psychanalytique*, traduit par Janine Altounian, Anne Balseinte, André Bourguignon, Pierre Cotet, Pascale Haller, Daniel Hartmann, René Lainé, Jean

- Laplanche, Alain Rauzy, François Robert, Johanna Stute-Cadiot et Eike Wolffs, Paris, Presses universitaires de France, 2013.
- *La vie sexuelle*, traduit par Denise Berger, Jean Laplanche (et al.), Paris, Presses universitaires de France, 2002.
 - *Le malaise dans la culture*, traduit par Pierre Cottet, René Lainé et Johanna Stute-Cadiot, Paris, Presses universitaires de France, 2007.
 - *Le mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient*, traduit par Marie Bonaparte, Paris, Gallimard, 1974.
 - *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, traduit par André Bourguignon, Jean-Gilbert Delarbre, Daniel Hartmann et François Robert, Paris, Presses universitaires de France, 2013.
 - *Métapsychologie*, traduit par Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Paris, Gallimard, 1986.
 - *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, traduit par Rose-Marie Zeitlin, Paris, Gallimard, 1984.
 - *Œuvres complètes, X*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.
 - et EINSTEIN, Albert, *Pourquoi la guerre ?*, traduit par Blaise Briod, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005.
 - *Psychopathologie de la vie quotidienne*, traduit par Denis Messier, Paris, Gallimard, 1997.
 - *Pulsions et destins des pulsions*, traduit par Olivier Mannoni, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2012.
 - *Trois essais sur la théorie sexuelle*, traduit par Philippe Koepfel, Paris, Gallimard, 1987.
- FREUND, Julien, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1986.
- GANGLOFF, Anne (éd.), *Médiateurs culturels et politiques dans l'Empire romain. Voyages, conflits, identités*, Paris, De Bockard, 2011.
- GARAPON, Antoine, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner. Pour une justice internationale*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2002.
- et GROS, Frédéric, PECH, Thierry, *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2001.
- GIRARD, René et CHANTRE, Benoît, *Achever Clausewitz*, Paris, Flammarion, 2011
- *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
 - *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.
- GRANDJEAN, Antoine et GUENARD, Florent (dir.), *Le ressentiment, passion sociale*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.
- GREEN, André, « De la tiercéité », dans LE GUEN, Claude (dir.), *La psychanalyse : questions pour demain*, Paris, Presses universitaires de France, 1990, pp. 244-277.
- *La causalité psychique : entre nature et culture*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1995.
 - *La folie privée. Psychanalyse des cas-limites*, Paris, Gallimard, 1990.
 - *La pensée clinique*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2002.
 - *Le travail du négatif*, Paris, Éditions de Minuit, 2011.
 - « Vue de la Société Psychanalytique de Paris : une conception de la pratique », *Revue française de psychanalyse*, vol. 52, n° 3, 1988, pp. 569-593.
- GROS, Frédéric, *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006.
- GUÉGUEN, Haud, « La lecture honnéthienne de Hegel dans la lutte pour la reconnaissance », *Raisons politiques*, vol. 1, n° 61, 2016, pp 27-43.

HABERMAS, Jürgen, *Connaissance et intérêt*, traduit par Gérard Clemençon et Jean-Marie Brohm, Paris, Gallimard, 1976.

- *La technique et la science comme « idéologie »*, traduit par Jean-René Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973.
- *Morale et communication*, traduit par Christian Bouchindhomme, Paris, Éditions du Cerf, 1996.

HALFON, Olivier, ANSERMET, François, LAGET, Jacques, PIERRREHUMBERT, Blaise (dir.), *Sens et non-sens de la violence*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

HÉRITIER, Françoise, *De la violence*, t. I, Paris, Éditions Odile Jacob, 2005.

- *De la violence*, t. II, Paris, Éditions Odile Jacob, 1999.

HOBBSAWM, Eric, *L'âge des extrêmes. Histoire du court xx^e siècle (1914-1991)*, Paris, Éditions Complexe, 1999.

- « Qu'est-ce qu'un conflit ethnique ? », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 100, 1993, pp. 51-57.

HÖLDERLIN, Friedrich, *Sämmtliche Werke*, t. IV, édition F. Beissner, Stuttgart, Stuttgarter Ausgabe, 1961, dans *Œuvres*, traduit par Denise Naville, Paris, Gallimard, 1967.

HONNETH, Axel, *Ce que social veut dire*, t. II : *Les pathologies de la raison*, traduit par Pierre Rush, Paris, Gallimard, 2015.

- *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- « La philosophie de la reconnaissance : une critique sociale », entretien avec Michaël Føessel, traduit par David Dilmaghani et Katia Genel, *Esprit*, vol. 7, n° 346, 2008, pp. 88-95.
- *La réification. Petit traité de théorie critique*, traduit par Stéphane Haber, Paris, Gallimard, 2007.
- *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, traduit par Olivier Voirol, Pierre Rush et Alexandre Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2008.
- « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », traduit par Stéphane Haber, *Esprit*, vol. 7, n° 346, 2008, pp. 96-107.
- *Un monde de déchirements : théorie critique, psychanalyse, sociologie*, traduit par Pierre Rusch et Olivier Voirol, Paris, La Découverte, 2013.

HUNTINGTON, Samuel P., « Le choc des civilisations ? », traduit par *Commentaire*, *Commentaire*, vol. 2, n° 66, 1994, pp. 238-252.

IKAHEIMO, Heikki, « Globalising Love: On the Nature and Scope of Love as a Form of Recognition », *Res Publica*, vol. 18, 2012, pp. 11-24.

JACOBY, Russell, *Les ressorts de la violence. Peur de l'autre ou peur du semblable ?*, traduit par Karine Reignier-Guerre, Paris, Belfond, 2014.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *L'imprescriptible*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

- *Le pardon*, Paris, Aubier, 1967.

JOINET, Louis (dir.), *Lutter contre l'impunité. 10 questions pour comprendre et agir*, Paris, La Découverte, 2002.

JUDET DE LA COMBE, Pierre, « Catastrophe et crise : de l'épopée à la tragédie (grecques) », *Critique*, vol. 8, n° 783/784, 2012, pp. 642-652.

- « La langue et la cité : mythe, tragédie, épopée », entretien avec Alice Béja, Michaël Føessel et Antoine Garapon, *Esprit*, vol. 2, n° 402, 2014, pp. 75-86.

- *Les tragédies grecques sont-elles tragiques ? : théâtre et théorie*, Montrouge, Bayard, 2010.
 - « Rationalisation du droit et fiction tragique : les Euménides », dans MATTÉI, Jean-François, *La naissance de la raison en Grèce. Actes du congrès de Nice, 1987*, Paris, Presses universitaires de France, 1990, pp. 265-277.
 - « Tragédie, transgression », *Champ psychosomatique*, vol. 2, n° 38, 2005, pp. 135-148.
- KAËS, René, *Les alliances inconscientes*, Paris, Dunod, 2009.
- « Processus et fonctions de l'idéologie dans les groupes », *Perspectives Psy*, vol. 52, n° 1, 2013, pp. 17-35.
 - « Reconnaissance et méconnaissance dans les liens intersubjectifs. Une introduction », *Le Divan familial*, vol. 20, n° 1, 2008, pp. 29-46.
 - « Ruptures catastrophiques et travail de la mémoire », dans PUGET, Janine (et al.), *Violence d'État et psychanalyse*, Paris, Dunod, 1989, pp. 171-204.
 - « Traduire les restes, écrire l'héritage », dans ALTOUNIAN, Janine, *La survivance. Traduire le trauma collectif*, Paris, Dunod, 2000, pp. 181-188.
- KALDOR, Mary, *New and old wars: organized violence in a global era*, Stanford, Stanford University Press, 1999.
- KANT, Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique 1795*, traduit par Jean Gibelin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1975.
- KARSENTI, Bruno, « Identification et reconnaissance. Remarques freudiennes », dans CHRIST, Julia et NICODÈME, Florian (dir.), *L'injustice sociale, quelles voies pour la critique ?*, Paris, PUF, 2013, pp. 149-166.
- KELSEN, Hans, « Recognition in international Law. Theoretical Observations », *The American Journal of International Law*, vol. 35, n° 4, 1941, pp. 605-617.
- KERVÉGAN, Jean-François, PLOUVIEZ, Mélanie et QUIVIGER, Pierre-Yves (éds.), *Norme et violence. Enquête franco-italienne*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms, 2015.
- KLEIN, Melanie, HEIMAN, Paula, ISAACS, Susan et RIVIERE, Joan, *Développements de la psychanalyse*, traduit par Willy Baranger, Paris, Presses universitaires de France, 1972.
- *Envie et gratitude et autres essais*, traduit par Victor Smirnoff, Soula Aghion et Marguerite Derrida, Paris, Gallimard, 2014.
 - *Essais de psychanalyse*, traduit par Marguerite Derrida, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005.
 - et RIVIERE, Joan, *L'amour et la haine. Étude psychanalytique*, traduit par Annette Stronck, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1968.
 - *La psychanalyse des enfants*, traduit par Jean-Baptiste Boulanger, Paris, Presses universitaires de France, 2016.
- LACAN, Jacques, *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- LAPLANCHE, Jean et PONTALIS, Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France, 2016.
- LAZZERI, Christian et NOUR, Soraya, *Reconnaissance, identité et intégration sociale*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2009.
- LE GUEN, Claude, *L'Œdipe originaire*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.
- LEFRANC, Sandrine, *Politiques du pardon*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

- LEGENDRE, Pierre, « Ce que nous appelons le droit », entretien, *Le Débat*, vol. 2, n° 74, 1993, pp. 98-111.
- *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Éditions du Seuil, 1974.
 - et PAPAGEORGIOU-LEGENDRE, Alexandra, *Leçons*, t. IV, Suite 2 : *Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1990.
- LEGROS, Robert, *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset, 1990.
- LEIBNIZ, G. W., *Confessio philosophi. De la profession de foi du philosophe*, traduit par Yvon Belaval, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1971.
- LEMKIN, Raphael, *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation. Analysis of Government. Proposals for Redress*, Washington, D.C., Carnegie Endowment for International Peace, 1944.
- « Genocide », *American Scholar*, vol. 15, n° 2, 1946, pp. 227-230.
 - « Petition to the Members of the United Nations General Assembly to adopt the Genocide convention (1948) », *Papers, Reel 1*, London, Wiener Library.
- LEVENE, Mark, « Why is the Twentieth Century the Century of Genocide », *Journal of World History*, vol. 11, n° 2, 2000, pp. 305-336.
- LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, 1978.
- *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, 2005.
- LINDEMANN, Thomas, *La guerre*, Paris, Armand Collin, 2010.
- et CAILLÉ, Alain, « La lutte pour la reconnaissance par le don entre acteurs collectifs », *Revue du Mauss*, vol. 1, n° 47, 2016, pp. 321-336.
 - et SAADA, Julie, « Théories de la reconnaissance dans les relations internationales. Enjeux symboliques et limites du paradigme de l'intérêt », *Cultures et conflits*, vol. 3, n° 87, 2012, pp. 7-25.
 - et EPSTEIN, Charlotte, « Vers une reformulation antagonique de la lutte pour la reconnaissance », *Raisons politiques*, vol. 1, n° 61, 2016, pp. 7-25.
- LORAUX, Nicole, « De l'amnistie et de son contraire », dans YERUSHALMI, Yosef Hayim, LORAUX, Nicole, MOMMSEN, Hans, MILNER, Jean-Claude et VATTIMO, Gianni (dir.), *Usages de l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 1988, pp. 23-48.
- « La métaphore sans métaphore. À propos de l'«Orestie» », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 180, n° 2, 1990, pp. 247-268.
- LÖWITH, Karl, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Freiburg/München, Karl Alber, 2013.
- LUTHER, Martin, *Kommentar zum Galaterbrief 1519*, München/Hamburg, Siebenstern Taschenbuch, 1968.
- *Œuvres*, t. XV, Publiées sous les auspices de l'Alliance nationale des Églises luthériennes de France et de la revue « Positions luthériennes », Genève, Labor et Fides, 1969.
- LYOTARD, Jean-François, *Le différend*, Paris, Éditions de Minuit, 1983.
- MARCUS, Kenneth L., « Accusation in a Mirror », *Loyola University Chicago Law Journal*, vol. 43, n° 2, 2012, pp. 357-393.
- MASSUMI, Brian « Prévention, dissuasion, préemption », traduit par Erik Bordeleau, *Multitudes*, vol. 2, n° 67, 2017, pp. 165-175.

MIJOLLA-MELLOR (DE), Sophie, « Nationalisme et narcissisme des petites différences », *Topique*, vol. 4, n° 121, 2012, pp. 7-21.

MOSCOVICI, Marie, « Les circonstances », *Nouvelle revue de psychanalyse*, vol. 30, 1984, pp. 107-127.

MOSES, Dirk A., « Paranoia and Partisanship: Genocide Studies, Holocaust Historiography, and the 'Apocalyptic Conjuncture' », *The Historical Journal*, vol. 54, n° 2, 2011, pp. 553-583.

MÜLLER, Denis, « Pour une articulation dialectique du monde séculier et du théologique. Discussion critique avec William Cavanaugh », *Recherches de science religieuse*, vol. 100, n° 2, 2012, pp. 255-270.

NIETZSCHE, Friedrich, *La généalogie de la morale*, traduit par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratiien, Paris, Gallimard, 1991.

PERRON Roger et PERRON-BORELLI Michèle, *Le complexe d'Œdipe*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

PEIRCE, Charles S., *Écrits sur le signe*, traduit par Gérard Deledalle, Paris, Éditions du Seuil, 2017.

PLATON, *Le Banquet*, traduit par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2016.

Procès des grands criminels de guerre devant le Tribunal militaire international – Nuremberg 14 novembre 1945 – 1^{er} octobre 1946, Secrétariat du Tribunal sous la juridiction des Autorités Alliées de Contrôle pour l'Allemagne, Nuremberg, 1947, 41 volumes.

RAWLS, John, *Théorie de la justice*, traduit par Catherine Audard, Paris, Points, 2009.

REID, Wilfrid, « Freud, Winnicott : les pulsions de destruction ou le goût des passerelles », *Revue française de psychanalyse*, vol. 66, n° 4, 2002, pp. 1157-1166.

RENAULT, Emmanuel, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.

- « What is the use of the notion of the struggle of recognition? », *Revista de Ciencia Política*, vol. 27, n° 2, 2007, pp. 195-205.

RENAUT, Alain, « Le crime contre l'humanité, le droit humanitaire et la Shoah », *Philosophie*, n° 67, 2000, pp. 19-32.

RICŒUR, Paul, *Amour et justice*, Paris, Points, 2008.

- « Aristote : de la colère à la justice et à l'amitié politique », *Esprit*, vol. 11, n° 289, 2002, pp. 19-31.
- *La critique et la conviction*, entretien avec François Azouvi et Marc de Launoy, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- *Le juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995.
- « Le mal que l'homme fait à l'homme », dans GIRARD, René, DE BAECQUE, Antoine, WIEVORKA, Michel, GLUZMAN, Semyon, RICŒUR Paul, *Violences d'aujourd'hui, violence de toujours*, XXXVII^{es} Rencontres internationales de Genève, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2000, pp. 284-309.
- *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004.
- « Le pardon peut-il guérir ? », *Esprit*, vol. 3/4, n° 210, 1995, pp. 77-82.
- « Le scandale du mal », *Esprit*, vol. 7, n° 316, 2005, pp. 104-111.

- « Mimésis, référence et refiguration dans *Temps et Récit* », *Études phénoménologiques*, n° 11, 1990, pp. 29-40.
 - *Parcours de la reconnaissance : trois études*, Paris, Stock, 2004.
 - « Parole et symbole », *Revue des sciences religieuses*, vol. 49, n° 1/2, 1975, pp. 142-161.
 - *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
 - *Temps et récit*, t. III : *Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
 - « Une interprétation philosophique de la psychanalyse », *La Nef – La Psychanalyse, Philosophie ? Thérapeutique ? Science ?*, vol. 24, n° 31, 1967, pp. 111-126.
 - « Vraie et fausse angoisse », dans DE SAUSSURE, Raymond, RICŒUR, Paul, ELIADE, Mircea, SCHUMAN, Robert, CALOGERO, Guido et MAURIAC François, *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, VIII^{es} Rencontres internationales de Genève, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1953, pp. 37-61.
- ROBINS, Robert S. et POST, Jerrold M., *Political Paranoia. The Psychopolitics of Hatred*, New Haven/London, Yale University Press, 1997.
- ROMILLY (DE), Jacqueline, *Jacqueline de Romilly raconte l'Orestie d'Eschyle*, Montrouge, Bayard, 2006.
- ROSOUX, Valérie, *Les usages de la mémoire dans les relations internationales : le recours au passé dans la politique étrangère de la France à l'égard de l'Allemagne et de l'Algérie de 1962 à nos jours*, Bruxelles, Bruylant, 2001.
- « Pièges et ressources de la mémoire dans les relations internationales », *Revue internationale et stratégique*, n° 46, 2002, pp. 43-50.
- ROUDINESCO, Elisabeth et PLON, Michel, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 2011.
- SAADA, Julie (dir.), *La guerre en question*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul, *Le Mur*, Paris, Gallimard, 1972.
- *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1985.
- SCHELER, Max, *L'homme du ressentiment*, traduction non signée, Paris, Gallimard, 1958.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg, Felix Meiner, 1958.
- SCHMITT, Carl, *La notion de politique* suivi de *Théorie du partisan*, traduit par Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion, 1992.
- SÉMELIN, Jacques, « Du massacre au processus génocidaire », *Revue international des sciences sociales*, vol. 4, n° 174, 2002, pp. 483-492.
- SIGG, Alain, *Droits de l'homme, droit international humanitaire, droit des réfugiés : Genève entre les origines et le XXI^e siècle*, Berne, Publication du DFAE, 2003.
- SIMMEL, Georg, *Le conflit*, traduit par Sibylle Muller, Belfort, Éditions Circé, 2003.
- *Philosophie de l'amour*, traduit par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Éditions Rivages, 1988.
 - « The Problem of Fate », traduit par Ulrich Teucher et Thomas M. Kemple, *Theory, Culture & Society*, vol. 24, n° 7/8, 2007, pp. 78-84.
- SMITH, Adam, *Théorie des sentiments moraux*, traduit par Michaël Biziou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau, Paris, Presses universitaires de France, 2011.
- SOPHOCLE, *Antigone*, traduit par Paul Mazon, Paris, Gallimard, 2012.
- SPINOZA, Baruch, *Éthique*, traduit par Robert Misrahi, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005.

- STAROBINSKI, Jean, « Chaque balle a son billet », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 30, 1984, pp. 17-38.
- STRAUS, Scott, « “Destroy Them to Save Us”: Theories of Genocide and the Logics of Political Violence », *Terrorism and Political Violence*, vol. 24, n° 4, 2012, pp. 544-560.
- THUAL, François, « Du national à l’identitaire », *Le Débat*, n° 88, 1996, pp. 162-171.
 – *Les conflits identitaires*, Paris, Ellipses, 1995.
- TOCQUEVILLE (DE), Alexis, *De la démocratie en Amérique*, t. I, Paris, Gallimard, 1986.
 – *De la démocratie en Amérique*, t. II, Paris, Gallimard, 1961.
- TOURAINÉ, Alain, « Le nationalisme contre la nation », *L’Année sociologique (1940/1948)*, vol. 46, n° 1, 1996, pp. 15-41.
- VLASTOS, Gregory, *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1973.
- WAINTRATER, Régine, « À la recherche d’une nouvelle filiation », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, vol. 1, n° 38, 2002, pp. 37-53.
- WEIL, Eric, « Guerre et politique selon Clausewitz », *Revue française de science politique*, vol. 5, n° 2, 1955, pp. 291-314.
- WINNICOTT, Donald W., *Agressivité, culpabilité et réparation*, traduit par Madeleine Michelin et Lynn Rosaz, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1994.
 – *Conversations ordinaires*, traduit par Brigitte Bost, Paris, Gallimard, 1988.
 – *Jeu et réalité. L’espace potentiel*, traduit par Claude Monod et Jean-Bertrand Pontalis, Paris, Gallimard, 1975.
 – *L’enfant et le monde extérieur. Le développement des relations*, traduit par Annette Stronck-Robert, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001.
 – *La capacité d’être seul*, traduit par Jeannine Kalmanovitch, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2015.
 – *La crainte de l’effondrement et autres situations cliniques*, traduit par Michel Gribinski et Jeannine Kalmanovitch, Paris, Gallimard, 1989.
 – *Le bébé et sa mère*, traduit par Madeleine Michelin et Lynn Rosaz, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1992.
 – *Processus de maturation chez l’enfant. Développement affectif et environnement*, traduit par Jeannine Kalmanovitch, Paris, Éditions Payot, 1974.
- ZALTMAN, Nathalie, *De la guérison psychanalytique*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

Annexe

- APPADURAI, Arjun, « Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization », dans HINTON, Alexander L. (dir.), *Genocide: An Anthropological leader*, London, Blackwell, 2002, pp. 286-303.
 – *Géographie de la colère. La violence à l’âge de la globalisation*, traduit par Françoise Bouillot, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2007.
- BRAECKMAN, Colette, « Rwanda, dix ans après. Entretien avec Paul Kagamé », *Politique internationale*, n° 103, 2004. Disponible en ligne à l’adresse URL suivante : http://www.politiqueinternationale.com/revue/article.php?id_revue=17&id=141&content=synopsis.

- CHAUVEL, Jean-François, « Massacre au pays des dix mille collines », *Figaro*, 11 février 1964.
- CHRÉTIEN, Jean-Pierre, « Le Rwanda piégé par son histoire », *Esprit*, vol. 8/9, n° 266/267, 2000, pp. 170-189.
- *Rwanda. Les médias du génocide*, Paris, Éditions Karthala, 2002.
 - et KABANDA, Marcel, *Rwanda. Racisme et génocide : L'idéologie hamitique*, Paris, Belin, 2016.
 - « Un historien face au génocide des Tutsi », entretien avec Stéphane Audoin-Rouzeau et Hélène Dumas, *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 2, n° 122, 2014, pp. 23-35.
 - « Un nazisme tropical », *Libération*, 26 avril 1994.
- COBBAN, Helena, « The Legacies of Collective Violence. The Rwandan genocide and the limits of law », *Boston Review*, vol. 27, n° 2, 2002. Disponible en ligne à l'adresse URL suivante : <http://bostonreview.net/archives/BR27.2/cobban.html#55>.
- COQUIO, Catherine, *Rwanda : le réel et les récits*, Paris, Belin, 2005.
- DIOP, Abdoulaye Bara, *La société wolof*, Paris, Éditions Karthala, 1983.
- DUMAS, Hélène, *Le génocide au village*, Paris, Éditions du Seuil, 2014.
- et AUDOUIN-ROUZEAU, Stéphane « Le génocide des Tutsi rwandais vingt ans après. Réflexions introductives », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 2, n° 122, 2014, pp. 3-16.
- FERRARESE, Estelle, « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? Réflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance », *Politique et sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009, pp. 101-116.
- HATZFELD, Jean, *Récits des marais rwandais*, Paris, Éditions du Seuil, 2014.
- KIMONYO, Jean-Paul, « Déjà, en 1963, à Gikongoro... », *Jeune Afrique*, 14 avril 2010.
- LEVENE, Mark, « Les génocides : une particularité du XX^e siècle ? », traduit par Jean-François Sené, dans MICHAUD, Yves (dir.), *Qu'est-ce que la culture ?*, t. VI, Paris, Éditions Odile Jacob, 2001, pp. 146-159.
- MAQUET, Jacques J., *Le Système des relations sociales dans le Ruanda ancien*, Bruxelles, Musée Royal du Congo belge, 1954.
- MOREL, Jacques, *La France au cœur du génocide des Tutsi*, Paris, L'Esprit Frappeur, 2010.
- MUJAWAYO, Esther et BELHADDAD, Souâd, *Survivantes. Rwanda, histoire d'un génocide*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005.
- PRUNIER, Gérard, *Rwanda 1959-1994. Histoire d'un génocide*, traduit par Denise Luccioni, Paris, Éditions Dagorno, 1997.
- RECHTMAN, Richard, « Enquête sur la condition de victime », propos recueillis par Nathalie Sarthou-Lajus, *Études*, vol. 414, n° 2, 2011, pp. 175-186.
- ROSOUX, Valérie, « La gestion du passé au Rwanda », *Genèses*, vol. 4, n° 6, 2005, pp. 28-46.
- SÉMELIN, Jacques, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.
- VIDAL, Claudine, *Sociologie des passions (Côte-d'Ivoire, Rwanda)*, Paris, Éditions Karthala, 1991.

Table des matières

Introduction	7
Guerre, conflits identitaires et violence génocidaire	7
S'en référer à Hegel.....	14
Précisions méthodologiques	20
 Première partie : La dialectique de la reconnaissance et de la violence dans la deuxième Philosophie de l'esprit d'Iéna (1805-1806)	23
 Chapitre 1. L'esprit et la reconnaissance dans le système hégélien.....	25
1. L'esprit	25
1.1. L'histoire universelle.....	25
1.2. Le négatif et le spéculatif	26
1.3. La tragédie de l'esprit.....	29
1.4. La liberté comme télos	30
2. La reconnaissance	33
2.1. La conscience et la reconnaissance	33
2.2. Tracé de la reconnaissance	35
2.3. La tragédie de la reconnaissance	37
 Chapitre 2. La deuxième Philosophie de l'esprit d'Iéna (1805-1806).....	39
1. L'esprit selon son concept.....	39
1. a) L'intelligence	40
1. b) La volonté	43
1.1. La pulsion.....	43
1.2. L'amour.....	45
1.2.1. L' <i>Erkennen</i> comme reconnaissance de soi en l'autre	45
1.2.2. Avoir son essence en l'autre.....	46
1.2.3. L'être-pour-soi et l'être-pour-un-autre.....	47
1.2.4. Le reconnaître des caractères	49
1.2.5. <i>Philia</i> et <i>éros</i>	50
1.3. De l'amour à la famille.....	55
1.3.1. Le trésor de famille et l'enfant	55
1.3.2. Le tiers et l'indépassable différence	56
1.3.3. Nature et esprit	57
1.3.4. La famille et la reconnaissance	58
1.4. L'état de nature.....	60
1.4.1. La violence et le droit.....	60
1.4.2. La violence et la reconnaissance	62
1.4.3. La violence et l'amour.....	63
1.5. Le combat à vie et à mort	65
1.5.1. La possession et la propriété	65
1.5.2. L'exclusion et l'exclu.....	65
1.5.3. Égalité et inégalité.....	67
1.5.4. Valoir pour l'autre comme absolu.....	68

1.5.5. La mort	72
1.6. La lutte pour la reconnaissance	75
1.6.1. Reconnaissance et honneur	75
1.6.2. Conditions de l'avènement de l'être-reconnu	77
1.6.3. Violence première et violence seconde	82
2. L'esprit effectif	83
2.1. Être-reconnu	83
2.1.1. Travail, échange et propriété	84
2.1.2. Contrat	86
2.1.3. Crime et châtement	89
2.2. La loi ayant autorité.....	92
2.2.1. Famille, propriété, loi civile et pénale.....	93
2.2.2. Critique du formalisme.....	95
2.2.3. Contrainte, vengeance et justice.....	96
3. Constitution.....	101
3.1. L'individu et l'État	102
3.1.1. Le dessaisissement réciproque du singulier et de l'universel	102
3.1.2. Le grand homme et le monarque.....	103
3.2. Les états ou ordres.....	105
3.2.1. Les corporations de la société civile et l'estime sociale.....	105
3.2.2. La nécessité de la guerre	111
3.2.3. La guerre et la reconnaissance	114
3.2.4. L'amour, le droit et l'éthicité	119
3.3. Art, religion et science	122
Deuxième partie : La violence identitaire et l'état de nature.....	127
Chapitre 3. Aux limites de l'amour, la violence	132
1. La théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth en discussion.....	132
1.1. La deuxième <i>Philosophie de l'esprit</i> lue par Axel Honneth	132
1.2. Les luttes sociales et l'expérience du mépris	137
2. L'amour et la vie dans les écrits théologiques de jeunesse de Hegel	142
2.1. La vie et l'amour	143
2.2. Au-delà du droit	144
2.3. Immortalité et pudeur	146
2.4. Exclusion et fanatisme	149
2.5. De la vie à l'esprit	151
3. Les luttes identitaires	156
3.1. La lutte identitaire de domination	157
3.1.1. Le sentiment de soi et l'hostilité de l'amour	157
3.1.2. La lutte identitaire et la tragédie de la reconnaissance.....	162
3.2. La lutte identitaire de destruction et le fanatisme	166
3.2.1. Le fanatisme religieux et politique.....	167
3.2.2. La régression dans les <i>Principes de la philosophie du droit</i>	169
3.2.3. Le délire de l'esprit dans l' <i>Encyclopédie</i>	171
3.3. Sentiment de l'être-là, sentiment de soi et reconnaissance	175

Chapitre 4. Les apports de la psychanalyse à la systématisation de l'identitaire	179
1. Relation d'objet et destructivité à partir des travaux de Donald W. Winnicott	181
1.1. L'amour comme figure de la reconnaissance chez Axel Honneth.....	181
1.2. Théorie de la relation d'objet et théorie des pulsions.....	185
2. Éros et violence dans la tradition freudienne	187
2.1. La théorie des pulsions	187
2.2. Identification et violence	190
2.2.1. Identification et narcissisme	190
2.2.2. Le complexe d'Œdipe	193
2.2.3. Le narcissisme des petites différences	196
3. Projection et fantasme de persécution dans la tradition kleinienne	200
3.1. Position schizoparanoïde et position dépressive chez Melanie Klein.....	200
3.2. Paranoïa projective et violence contemporaine : trois interprétations	202
3.3. Paranoïa, génocide et fanatisme	206
Chapitre 5. Le mal et l'histoire	212
1. Le tragique dans l'histoire.....	213
1.1. Le mal dans la tragédie de l'esprit	213
1.2. Tout mal est nécessaire	214
1.3. La dialectique comme relève du mal.....	215
2. Le mal, la violence et la reconnaissance	217
2.1. Mal et liberté	217
2.2. Mal et violence	219
2.3. L'opposition, la domination et la destruction du réel.....	220
3. Sens et non-sens de l'histoire.....	223
3.1. Impossible <i>Aufhebung</i>	223
3.2. La faillite de la raison.....	225
3.3. Renoncer à Hegel	227
3.4. Raison communicationnelle et horizon pratique de la philosophie spéculative.....	230
Troisième partie : Parcours de la réconciliation	233
Chapitre 6. Le tragique et le destin dans l'œuvre du jeune Hegel.....	237
1. Hegel et la tragédie.....	237
1.1. Les trois visages du destin chez Hegel.....	237
1.2. L' <i>Orestie</i> d'Eschyle	240
2. Le destin comme opposé, comme contrainte et comme réconciliation.....	244
2.1. L'opposition du destin.....	244
2.1.1. <i>L'esprit du christianisme et son destin</i>	244
2.2.2. <i>Système de la vie éthique</i>	248
2.3.3. <i>Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel</i>	250
2.2. La contrainte comme destin dans la deuxième <i>Philosophie de l'esprit</i>	252
2.3. La réconciliation comme destin dans la <i>Phénoménologie de l'esprit</i>	254
Chapitre 7. Amour, droit et réconciliation	259
1. Le pardon	261
1.1. Le pardon et l'amour	262
1.1.1. Le pardon dans <i>L'esprit du christianisme et son destin</i>	262
1.1.2. Briser l'oubli, lever la dette.....	267
1.2. Le pardon et la réconciliation.....	270

1.2.1. Le pardon dans la <i>Phénoménologie de l'esprit</i>	270
1.2.2. D'un pardon à l'autre	274
1.2.3. Du pardon à la réconciliation	276
1.3. Pardon et transition.....	278
2. La justice et la vengeance	282
2.1. Insuffisance et nécessité de la justice pénale pour juger les crimes collectifs	283
2.2. Culpabilité légale et culpabilité morale d'après Hegel	284
2.3. La vengeance d'Aristote.....	287
2.4. La justice reconstructive d'Antoine Garapon.....	289
3. La dialectique de l'amour et du droit.....	292
3.1. L'éthique reconstructive de Jean-Marc Ferry	293
3.1.1. La procédure reconstructive	294
3.1.2. La justice historique	296
3.2. Les limites de la reconstruction.....	299
Chapitre 8. La médiation.....	302
1. Typologie du ressentiment.....	302
1.1. Demande de reconnaissance d'une égalité.....	305
1.2. Demande de reconnaissance d'une souffrance.....	307
1.3. Demande de reconnaissance d'une supériorité	309
1.4. Le ressentiment comme justice	311
1.4.1. Inversion des valeurs	311
1.4.2. Inversion morale du temps	313
1.5. Surmonter le ressentiment	314
2. Le grand homme.....	316
2.1 Le héros et le médiateur	316
2.2 Le tiers analysant et décroissant.....	318
2.2.1. Le destin chez Freud	319
2.2.2. La compulsion de répétition et l'autoréflexion	321
2.2.3. La tiercéité.....	323
3. Les sphères de l'esprit absolu.....	326
3.1. L'art.....	328
3.1.1. Fonction réflexive de la représentation	328
3.1.2. Fonction réflexive de la production	329
3.1.3. Fonction historique de l'art	331
3.2. La religion	336
3.2.1. La religion de la liberté	336
3.2.2. La réalisation de la personnalité infinie	339
3.2.3. De l'évolution de la figure de l'amour dans l'œuvre de Hegel.....	342
3.3. La philosophie	349
3.3.1. Normativité de l'idée d'humanité	350
3.3.2. L'idée d'humanité et le crime contre l'humanité	353
Conclusion.....	363
Annexe.....	379
1. Le Rwanda précolonial et colonial.....	380
2. La révolution « sociale » (1959)	384
3. Première République (1962-1973).....	386
4. Deuxième République (1973-1994).....	388

5. La guerre civile (1990-1994).....	389
6. Le génocide (avril-juillet 1994).....	393
7. La fin du génocide et les débuts du FPR.....	396
8. La réconciliation nationale	398
Index des noms propres	407
Bibliographie.....	409
Table des matières.....	427

