

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA TRANSITION DE LA CONSCIENCE A LA
CONSCIENCE DE SOI; LA POSSIBILITE DE
L'INTERSUBJECTIVITÉ CHEZ HEGEL**

THÈSE DE MASTER RECHERCHE

Rüya KALINTAŞ

Directeur de recherche : Prof. Dr. Nami Başer

MAI 2017

TABLE DES MATIÈRES

ABRÉVIATIONS	v
RÉSUMÉ	vi
ABSTRACT	xi
ÖZET	xvi
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE	5
TRANSITION DE LA CONSCIENCE À LA CONSCIENCE DE SOI	5
CHAPITRE I	5
CONSCIENCE COMME UNE APPROCHE ÉPISTÉMOLOGIQUE AU MONDE	5
CHAPITRE II	16
LA NÉCESSITÉ DE LA TRANSITION DE LA CONSCIENCE À LA CONSCIENCE DE SOI	16
DEUXIÈME PARTIE	26
LA CONSCIENCE DE SOI COMME LE DÉSIR	26
CHAPITRE I	34
LA VIE COMME UN FLUX	34
CHAPITRE II	37
L'ILLUSION DE L'INDÉPENDANCE DE LA VIE	37
CHAPITRE III	40
COMPRÉHENSION DE L'INDÉPENDANCE DE L'OBJET	40
TROISIÈME PARTIE	46
LA CONSCIENCE DE SOI COMME LE DÉSIR DE RECONNAISSANCE	46
CHAPITRE I	46
LA RENCONTRE AVEC LES AUTRES ET	46
LA LUTTE CONTRE LES AUTRES	46
CHAPITRE II	52
L'INTERSUBJECTIVITÉ : « MOI » QUI EST « NOUS » ET « NOUS » QUI EST « MOI »	52
CONCLUSION	57
BIBLIOGRAPHIE	59
ÖZGEÇMİŞ	61

ABRÉVIATIONS

DFS : La Différence entre les Systèmes Philosophiques de Fichte et de Schelling
DS : Doctrine de la Science
PE : Phénoménologie de l'Esprit



RÉSUMÉ

L'activité de savoir soi-même a toujours été une des plus importantes problématiques de la philosophie. A des questions comme "qu'est-ce que c'est le Moi", "une personne peut-elle savoir son moi d'une manière immédiate" ont été données des réponses différentes dans les périodes différentes. Georg Wilhelm Friedrich Hegel a essayé de répondre à cette question dans son système. La thèse de Hegel est que la conscience de soi ne peut pas exister en dehors de sa relation avec ce qui n'est pas lui-même. Selon Hegel, l'ego ne peut exister nulle part comme une substance abstraite, indépendante du monde. Il est ce qu'il est dans sa relation avec l'autre, le monde.

Selon Hegel, pour la conscience de soi il est nécessaire, pas seulement d'être dans-soi et pour-soi, mais en même temps d'être pour-autre. Donc, une des conditions nécessaires pour la conscience de soi est l'existence de l'autre. Pour Descartes, l'ego qui devient en même temps le sujet de sa réflexion même, se tient par l'acte de penser. Selon Fichte, il y a un ego qui sort de soi-même par l'acte de poser. Quant à Hegel, le désir apparaît comme l'acte qui construit la relation primordiale avec l'autre, comme motif du penchant vers l'autre. Ainsi apparaît l'importance des concepts du *désir* et de la *reconnaissance*. Car la conscience de soi se détermine pour la première fois comme désir.

Pour des raisons qui viennent d'être évoquées, le concept de *désir* doit être pris pour le concept le plus important dans *La Phénoménologie de l'Esprit*. Pour mieux comprendre la dialectique et le système que Hegel essaie de construire, il faut bien analyser ce concept. Dans cette thèse, nous allons essayer de comprendre le concept de *désir* et le concept de *reconnaissance* telles qu'elles sont élaborées dans la pensée de Hegel. Pour cela, diverses lectures sur le concept de *désir* seront prises en compte et finalement nous allons défendre que les concepts de *désir* et de *reconnaissance* servent de médiation pour l'assertion que le Moi ne peut jamais être compris immédiatement et indépendamment du monde. Pour Hegel, rien ne peut annoncer son être sans la médiation. Car la *totalité* n'est pas une totalité constituée des parties, mais la totalité des relations entre les parties. Dans le système de Hegel, la totalité est représentée dans toutes les parties, et pose un de ses aspects dans chaque partie. Le *désir* et la *reconnaissance* sont des concepts fondamentaux parce qu'ils établissent les relations nécessaires pour l'apparition de cette totalité.

Alors que la conscience comme dans la forme du désir, ne peut pas rester en contact avec la totalité de la vie et ne peut pas comprendre sa relation à son espèce. L'expérience lui montre que l'essence de son désir est quelque chose d'autre que lui-même. Le rapport négatif qu'il établit avec son objet de désir, produit encore et encore l'objet et le désir. En ce sens, la conscience saisit l'indépendance de l'objet du désir et réalise qu'il ne peut pas obtenir sa certitude de soi à travers la satisfaction du

désir. Ainsi, la conscience comprend qu'elle peut obtenir sa certitude de soi seulement avec un objet de désir qui peut nier lui-même.

La conscience ne peut trouver ce genre de négation que dans un autre membre de son propre genre. Autrement dit, l'objet de son désir doit être une autre conscience de soi. La conscience de soi ne peut obtenir satisfaction qu'à travers une autre conscience de soi. Hegel parle aussi d'un doublement. Le concept de doublement (*Verdoppelung*) qui apparaît à ce point, est un peu déroutant. Ici, Hegel ne dit pas que l'autre apparaît comme une copie de moi. Ce qu'il tente de montrer, c'est que l'autre est un membre de la même comme le soi l'est. Ainsi, ce dont il s'agit ici, c'est précisément la pluralité des membres d'une espèce.

Le doublement (*Verdoppelung*) est la compréhension de la liaison de moi avec mon espèce. Le rapport à soi-même n'est pas indépendant de l'espèce. Voici la contribution de Hegel à la conception de la conscience dans l'histoire de la philosophie. Selon Hegel, la conscience de soi est à la fois pour-soi et pour-autre. Le rapport à soi est possible seulement à travers une médiation avec le rapport à l'autre. Le rapport à soi conditionne aussi le rapport avec l'autre. Je construis mon interlocuteur à travers moi-même parce qu'il est autre que moi, mais pas un autre absolu. Toutes les conclusions à propos de cet autre sont médiatisées à travers moi. Ainsi, il convient de dire que la conception hégélienne de l'intersubjectivité inclut à la fois identité et différence.

Selon Hegel, la satisfaction du désir va conduire la conscience de soi à une division, à un doublement. Car le désir est un acte double de réflexion: quand la conscience de soi désire, elle s'oriente vers un objet qui est différent d'elle, vis-à-vis duquel elle se détermine indépendamment. Cependant, lorsqu'elle consomme cet objet, à savoir, lorsqu'elle abolit l'altérité de cet objet, la vérité de son indépendance devient également impossible. La conscience de soi doit toujours désirer pour se poser comme indépendante. Ainsi, l'objet du désir doit être une autre conscience de soi. La conscience de soi voit cette autre conscience de soi comme elle-même. A partir de là, l'objet du désir de la conscience de soi sera considéré comme un autre membre du même genre, un autre étant indépendant et pour-soi comme lui-même.

Mais pourquoi cette transition est-elle nécessaire? Pourquoi l'objet du rapport désir doit-il être une vie indépendante pour la conscience de soi? Nous avons déjà mentionné que la conscience de soi reconnaît l'indépendance de l'objet du désir au cours du processus de satisfaction. Donc, un tel désir est conditionné par l'objet, il est dépendant de son objet. La satisfaction du désir dépend de l'abolition de l'objet et cette abolition est un rapport négatif avec l'autre. La condition de la satisfaction du désir affirme l'indépendance de l'objet, et en un sens, c'est une activité de négation de soi-même pour la conscience de soi. Car, jusqu'à ce stade, la conscience de soi a construit lui-même comme indépendante en face de la nullité de la vie et des objets. Toutefois, l'expérience lui démontre l'erreur de cette construction et lui permet de comprendre l'impossibilité d'une indépendance absolue.

L'expérience du désir est un acte de réflexion, car il permet à la conscience de soi de réfléchir sur elle-même. Le rapport du désir est en effet le rapport de la conscience de soi à elle-même. C'est précisément pour cette raison que le désir fournit à la conscience de soi la certitude « d'être soi-même ». La vérité de cette

certitude ne se manifesterait que dans un rapport avec une autre conscience de soi. Un rapport négatif du désir, dont toutes les déterminations relèvent de la conscience de soi doit se transformer en un type de rapport négatif dans lequel la conscience de soi sera soumise aux déterminations d'une autre conscience de soi indépendante.

Selon Hegel, le sujet pourra obtenir la vérité de sa certitude de soi seulement quand le rapport du désir -en tant que négativité comme une forme de l'appropriation de l'autre et comme le dépassement de l'objet de son désir- peut être établi avec une autre conscience de soi. Donc, la conscience de soi est un rapport de désir avec un autre, avec une vie indépendante. Ainsi l'essence de moi et de mon interlocuteur avec lequel j'établis un rapport de désir sera la négation. C'est, en un sens, de réaliser l'effet et la puissance de la vie sur moi. Le doublement de la conscience de soi est cette réalisation: toutes les consciences de soi sont les différences qu'une seule conscience de soi révèle. En ce sens, le rapport du désir sera le rapport du particulier à l'universel (donc dans un sens par lui-même) et à des autres particuliers qui peuvent exprimer leur altérité. Ainsi, la principale question ici est de savoir comment l'unité sera re-construite à partir de la pluralité.

Hegel affirme que le retour à l'unité sera possible seulement à travers la reconnaissance mutuelle. Pour cette raison, la reconnaissance mutuelle qui rendra possible le retour à l'unité, est aussi la condition de l'émergence de l'Esprit. La condition de l'émergence de l'Esprit est l'intersubjectivité qui sera définie comme la reconnaissance mutuelle. Il s'agit là également de la condition d'une liberté au sens réel.

La transition du désir au désir de reconnaissance est aussi la transition à ce qui est spirituel. En suite, Hegel nous expliquera en détails l'expérience que la conscience de soi fait jusqu'à la réalisation de la reconnaissance mutuelle. La distance épistémologique entre le même et l'autre, et l'ambiguïté résultant de cette distance aboutira à un conflit. Au moment où je rencontre l'autre, le fait de le considérer comme une conscience de soi indépendante n'indique pas encore que je ne lutterai pas contre lui. Afin de saisir qu'elle est une conscience de soi indépendante, je devrai passer un processus où je vais essayer de transformer l'autre en immédiat ou bien en plein-présence. Ceci implique un processus d'une lutte dans laquelle la conscience de soi va essayer de réduire l'autre à l'ipséité. L'intersubjectivité au sens véritable ne peut se manifester qu'à la fin d'une telle lutte au moyen de laquelle je vais remarquer que je ne peux jamais réduire l'autre à l'ipséité et que la distance entre moi et l'autre ne peut jamais être supprimée. La conscience de soi devra passer à travers ce processus et cette expérience de lutte pour affronter le fait qu'il est à la fois pour-soi et pour-un-autre.

Ainsi, la conscience, qui se considère comme indépendante de tout le reste, va entrer dans une lutte mortelle contre une autre conscience indépendante de son propre genre. Cette lutte, comme étant le sujet le plus discuté dans l'histoire de la philosophie, est un moment que la conscience doit dépasser pour comprendre qu'elle est à la fois pour-soi et pour-une-autre, et pour devenir ainsi une conscience de soi.

La façon dont Hegel explique le rapport entre le soi et l'autre joue un rôle crucial dans sa philosophie et représente un tournant dans l'histoire de la philosophie. Selon Hegel, rien n'est privé de médiation et tout est connu grâce à la médiation. Ce

qui rend possible la connaissance est la médiation qui implique le rapport avec l'autre / l'altérité. Dans *Phénoménologie de l'Esprit*, la conscience est à la recherche de la certitude de soi. La médiation y est décrite successivement comme la condition de cette certitude, et une fois celle-ci obtenue, comme la condition de la conscience de soi. La médiation en tant rapport à l'autre est la réponse de la conscience en quête de son essence. Ainsi, la médiation est la condition de l'Esprit.

Eu égard au contenu de la notion, nous observons que ce rapport a été envisagé jusqu'à Hegel de deux manières différentes, interne et externe. Dans le rapport externe, les termes du rapport se trouvent indépendants vis-à-vis du rapport lui-même. Ils demeurent en tant que tels indépendamment du rapport. L'autre type de rapport est rapport interne, où il y a une sorte de dépendance entre les parties. L'existence d'un *relata* dépend de l'existence de l'autre *relata*. Ainsi, le rapport détermine au moins un des *relatas*. Dans ce cas, l'autre est simplement une extension du soi, mais non pas un autre au sens propre du terme.

Dire que la reconnaissance est un "rapport externe" revient à dire que les *relatas* sont indépendants les uns des autres et il n'y a pas d'interaction entre le soi et l'autre. Mais pour Hegel, le rapport qui assure la liaison du soi avec lui-même est médiatisé par son rapport avec l'autre. Le soi sort de lui-même et retourne à lui-même grâce à l'autre. Ainsi, il se touche à travers l'autre. D'ailleurs il change dans ce retour. Il n'est pas possible non plus de concevoir la reconnaissance comme un rapport interne. Parce que, si la reconnaissance était un rapport interne, il serait alors impossible de parler de l'indépendance du soi et de l'autre.

Dans ce cas, selon Hegel, la reconnaissance n'est pas un rapport externe, ni un rapport interne. Ce que Hegel appelle une reconnaissance doit être un autre type de rapport qui implique à la fois une interaction mutuelle et l'indépendance. Cela signifie que les parties prenantes dans ce rapport ne doivent pas être identiques ou ne doivent pas être des différences qui excluent les uns les autres.

La conscience, lors de son voyage à la conscience de soi, s'efforce tout d'abord de connaître l'objet. Ce rapport qui se réalise d'abord comme un rapport externe (que deux *relata* distincts, sujet et objet ne sont pas influencés l'un par l'autre et ne change pas l'autre) subit ultérieurement des changements. La conscience comme perception ne peut pas concevoir les rapports nécessaires entre les propriétés ou entre les choses, ne peut donc pas concevoir la chose comme une unité. Cependant la conscience comme compréhension conçoit les rapports nécessaires entre les propriétés ou les choses. À la suite de ses expériences, la conscience comprend que tout apparaît à l'intérieur d'un réseau de rapports. Elle se rend compte de son rôle dans la formation de l'unité en tant qu'elle définit et met en formule ce réseau de rapports. Ainsi, il passe à un autre mode dans lequel il se rapportera à l'objet d'une manière différente.

Dans le nouveau mode suivant lequel la conscience établit un rapport négatif avec le monde, au sens d'un rapport de consommation, le nouveau rapport prend le nom de désir. Ce nouveau mode de conscience se caractérise par la supposition d'un rapport interne où le sujet est construit comme le *relata* essentiel et l'objet comme le *relata* accidentel. Cependant, la conscience se rend compte qu'elle ne peut pas être achevée et que le désir resurgit infiniment. Dans ce genre de rapport, la conscience

fait l'expérience d'elle-même comme d'un manque. Ainsi, elle aperçoit que le rapport entre elle et le monde n'est pas un rapport interne dans lequel elle représenterait le terme essentiel. Pour la conscience, la conscience de soi n'a pour condition de possibilité ni rapport externe ni rapport interne. La condition de possibilité de la conscience de soi devra être un autre type de rapport à travers lequel les rapports externes et internes sont dépassés.

La reconnaissance est un autre type de rapport à travers lequel les deux rapports externes et internes sont dépassés. *Relatas* ne sont pas totalement indépendants les uns des autres comme dans le rapport externe. Ce sont des *relatas* qui changent à travers le rapport. Le rapport de reconnaissance provoque l'acte de réflexion dans le soi. Ainsi, le soi obtient la possibilité de se connaître à travers la médiation d'un autre. Autrement dit, le soi sort de lui-même et interagit avec un autre, puis retourne à lui-même et par conséquent atteint la connaissance de soi.

La reconnaissance, au sens réel (reconnaissance mutuelle), c'est renoncer à la tentative de connaître l'autre par la réduction de l'autre à soi. Dans la lutte contre une autre conscience, la conscience reconnaît l'impossibilité d'adjoindre l'autre à elle-même. En effet, la condition de devenir la conscience de soi est le rapport avec d'autres consciences de soi. Un rapport unilatéral comme celui observé dans la dialectique maître-esclave est voué à l'échec. D'autre part, la reconnaissance mutuelle est un acte à double face à travers lequel les *relatas* reconnaissent les uns les autres comme ce qu'ils sont et le Je se transforme en un Nous.

Selon Hegel, rien ne peut annoncer son être sans la médiation. Car la *totalité* n'est pas une totalité des parties, mais la totalité des rapports entre les parties. La conscience comprend qu'elle devient le sujet dans le rapport de reconnaissance mutuelle, elle va se donner au flux de la vie et devient Esprit.

ABSTRACT

The activity of knowing oneself has always been one of the most important issues of philosophy. Questions like "What is the Ego," "can a person immediately know her/his-self" have recieved different responses in different periods. Georg Wilhelm Friedrich Hegel tried to answer that question in his system. But Hegel's own answer to this question comes as a part of his system. In this thesis Hegel's account of self-consciousness will be in question.

What does Hegel pose differently in *Phenomenology of Spirit*? The difference was his claim that consciousness cannot be self-consciousness without its relation to the others. Thus the concept of *desire* and *recognition* will be the key concepts of this relationship of consciousness to the others.

According to Hegel fluidity of life is the substance and subsistence of differences. Therefore life is a dynamism which becomes a source of anxiety for self-consciousness. For this very reason self-consciousness wants to remove the fluidity of life from itself and wants to forget this dynamism. It separates itself from life and constructs itself as if it is independent from life. However self-consciousness prefers to repress and forget this fact. Breaking off the connection to life is denial of the source at the same time. Self-consciousness solidifies itself by denying fluidity which is its substance, and thus claims it is a *for-itself*. In this case it thinks that it is also not related to other self-consciousnesses. To be estranged from fluidity is a representation that is condemned to fail, because this fluidity is the substance of every difference that seems independent.

Consciousness with this comprehension tries to settle in the world by denying its death. Forgetting or repressing death is also an attempt to forget the fact that to be situated in the world is a state of constant anxiety. For self-consciousness as an individual conceives life as a fluidity that it can not deal with and that creates anxiety. For this very reason self-consciousness has to find life in itself. Self-consciousness will remain as an individual as long as it cannot understand its essential relation to life, it construct itself in oppositon to life and thus these two remain unrelated. To accept life in every respect and to surrender to it is inevitable for consciousness. Experience will lead it to this inevitable dissolution. It will eventually understand that it is not independent from the flux of life.

The opposition that self-consciousness constituted between itself and life for now will be surpassed only in the next moment when the unity between self-consciousness and infinity is constituted. The understanding of fluidity is the state of being ready to general dissolution, to return back to source. To understand this fluidity and to grasp that this fluidity is indeed its essence, self-consciousness will have to face with its own death that it repressed. Only the experience of facing with its own death will show to self-consciousness that it is not seperated from life. So,

this dissolution will provide to self-consciousness to find life in itself and thus prepare it to turn back to its source. Accepting life is to realize the integrity with the infinity of life. This is Spirit's becoming absolute knowledge. All this movement, this cycle is totality.

The context of the relation of desire is life and this relation between subject and object is a relation of negation where self-consciousness negates its object and makes the object subjected to itself. Therefore the object becomes for-itself in this relation. Here, the fact that the object to which self-consciousness is headed for satisfaction of its needs has an independence comes out. Consciousness will pass through a kind of process in which it will become dependent to what it first negates and renders dependent to itself, and so will experience the independence of its object.

Self-consciousness has to enter to the flux of life from which it constitute itself separate, but implicitly knows that it is not, through desire. In its supposedly superior position to nature, life, it is sure of the nullity of its object and life. The way of expressing this superiority and providing the truth of its certainty is to consume what there is in nature. Self-consciousness heads towards external world with the purpose of satisfying its desires. In the course of the negative nature of this relationship, namely in the process to eat, to consume and thus to add to itself what it heads towards, a different state will come out. When it satisfies its desire, self-consciousness realizes that its object has an independence. Afterwards it will come to understand that it cannot surpass its object through the negative relationship they have.

The desire that is conditioned with object experiences the independency of its object in satisfaction process. Desired thing stands there as independent from me, and my orientation to it is to abolish this independency and thus constitute my own independency. Satisfaction of desire stands to abolition of its object. This negative aspect of desire, namely this abolition produces both that desire and the object again. Object is essential in the satisfaction experience. Satisfaction is realized only if there is an object of desire, namely only if there is another. When the object of desire is consumed and the other is added to the same, self-consciousness will have to find a new 'independent' object of desire to provide the truth of its own certainty.

Abolition of the independency of object by desire, which gets satisfaction only through this independency, is in a sense to affirm the independency of the object. Therefore consciousness practices negation both on the other and on itself. Grasping the independency of the object and to affirm it at the same time will shake the self-understanding of consciousness and will be a huge disappointment for it.

Consciousness has to understand that it cannot construct reality as an individual by itself and through its deeds. At this point it has to begin to reflect on the reality constituting role of its 'genus' rather than one by one individuals. Life maintains its infinite cycle independent from the particular individuals of the genus. Consciousness which headed towards nature and life through satisfaction of its desires, realizes its insufficiency as an 'individual' independent from its genus.

While it is after the satisfaction of its individual needs, conscience, as in the form of desire, cannot keep in touch with the totality of life and cannot comprehend its relation to its species. Its experience shows him that the essence of his desire is something other than itself. The negative relation it gets into its object of desire produces the object and its desire again and again. In this sense, consciousness experiences the independence of the object of desire and realizes that it cannot get its self-certainty through satisfaction of desire. Thus consciousness understands that it can get its self-certainty only with an object of desire that can negate itself.

Consciousness can find this kind of negation only in an other one from his own genus. Namely, his object of desire must be an other self-consciousness. Self-consciousness can get satisfaction only through an other self-consciousness. According to Hegel, satisfaction of its desire drifts self-consciousness to a kind of division, to a duplication. For, desire is an act of double reflection: when it desires self-consciousness heads towards to an object which is other than itself and which it constructs itself as independent from it. However when it consumes this object, namely when it abolishes the otherness of this object, the truth of its independency also becomes impossible. Self-consciousness has to desire again to posit itself as independent. Thus the object of desire has to be an other self-consciousness which self-consciousness sees and constructs as itself. From now on the object of desire of self-consciousness will be an other member of the same genus, an other independent and for-itself being as itself.

The satisfaction of desire depends to the abolition of the object and this abolition is a negative relation with the other. The condition of satisfaction of desire affirms the independency of the object, and this is, in one sense, a self-negating activity of self-consciousness. For, till this stage, self-consciousness constructed itself as independent against the nullity of life and objects. However his experience proves the fallacy of this construction and lets him understand the impossibility of an absolute independence.

The experience of desire is a reflection because it lets self-consciousness to think on itself. Relation of desire is indeed a relation of self-consciousness to itself. For this very reason desire provides self-consciousness the certainty of being itself. The truth of this certainty will come out in a relation with another self-consciousness. A negative relation of desire of which all the determinations are coming from self-consciousness has to transform to another kind of relation in which self-consciousness will be subjected to the determinations of an other independent self-consciousness.

Self-consciousness is a relation with another. Thus the essence of me and my interlocuter that I relate through desire will be negation. This is, in a sense to realize the effect and the power of life over me. Desire will be the relation of particular both with universal and with other particulars that can express the 'otherness' of themselves. So the main question here is how the unity will be constructed again out of plurality.

Returning to the unity will be possible only through mutual recognition according to Hegel. For this reason mutual recognition which will render turning back to unity possible, is also be the condition of emergence of the Spirit. Then, the

condition of emergence of the Spirit is intersubjectivity which will be defined as mutual recognition. This is at the same time the condition of freedom in a real sense.

For this very reason the transition from desire to recognition is also the transition to spiritual. After that point Hegel will tell us the experience of self-consciousness till the mutual recognition is realized. The epistemological distance between the same and the other and the ambiguity that is arise from this distance will lead to a conflict. In the encounter with the other, to admit that the other is an independent self-consciousness like me does not mean that I will not fight with this otherness yet. Consciousness first has to experience a process in which it will try to know the other immediately or in full-presence. This implies a process of a struggle in which self-consciousness will try to reduce the other to self-sameness. Intersubjectivity should be realized, in its real sense, only at the end of a struggle in which the consciousness realizes that it cannot reduce the other to self-sameness and the distance between it and the other cannot be closed. Self-consciousness must pass through this process and experience this struggle to encounter with the fact that it is both for-itself and for-another.

The way Hegel explains the relation between the self and the other plays a crucial role in his philosophy, and generate a turning point in the history of philosophy. According to Hegel nothing is free from mediation and everything is known through mediation. What makes knowledge possible is the mediation, so the relationship with other/otherness. In *Phenomonology of Spirit* consciousness is in search for self-certainty. Mediation is the condition of this certainty and consciousness' being a self-consciousness. The relation of mediation is the answer of consciousness in its voyage of discovery of its self-certainty and its essence. Thus mediation is the condition of Spirit.

The concept of relation first appears where phenomena is defined as the play of forces. The expression or externalization of a force is possible only through a kind of relation of the other background forces to this appeared force. For a force to come forward, the others have to withdraw. The appeared force becomes visible through mediation of its relation with the invible forces. Afterwards, consciousness head towards the world as a relation of desire. Finally the relation of recognition (as a condition of being self-consciouss) will be the last station of a voyage to discover self-certainty.

Recognition cannot be thought as an internal relation where there is a kind of dependence between the parties since the existence of one *relata* depends on the existence of the other *relata*. Thus the relation determines at least one of the *relatas*. In this situation the other is just an extention of the self, not an other in a real sense. So, if recognition were an internal relation, then it would be impossible to talk about the independency of the self and the other. In this situation, according to Hegel recognition is neither an external nor an internal relation. What Hegel calls a recognition must be a different kind of relation which involves both a mutual interaction and independence at the same time. This means that the parties of this relationship should not be identical or should not be differences that exclude each other.

Consciousness realizes that the relationship between it and the world is not an internal relation in which it is essential. Neither external nor internal relation is the sufficient condition for consciousness of being self-consciousness. The relation as the condition of self-consciousness has to be an other kind of relation through which both external and internal relation is surpassed. Recognition is an other kind of relation through which both external and internal relation is surpassed. *Relatas* are not totally independent from each other as in the external relation. They are not totally indifferent to each other. They are not *relatas* that do not change through the relation. The relation of recognition brings about the act of reflexion for the self. Thus the self gets the opportunity to know itself through mediation of an other. Namely the self comes out from itself and interact with an other, then returns to itself and thus knows itself.

Recognition in the real sense (mutual recognition) is to renounce the attempt to know the other through reducing it to the self. In the struggle with an other consciousness, consciousness will realize the impossibility of adding the other to itself. For the condition of becoming self-consciousness is the relation with other self-consciousnesses. A unilateral relation as in the master-slave dialectic is doomed to failure. On the other hand mutual recognition is a double sided act through which the *relatas* acknowledge each other as what they are and I turns to We.

ÖZET

Kendini bilme etkinliği her zaman felsefenin en önemli sorunsallarından biri olagelmıştır. “Ben nedir?”, “Kişi kendi benini dolaylımsız olarak bilebilir mi?” gibi sorulara farklı dönemlerde farklı cevaplar verilmiştir. Georg Wilhelm Friedrich Hegel de kendi sistemi içerisinde bu soruya cevap vermeye çalışmıştır. Hegel’in bu anlamda yarattığı fark, kendinden başkayla ilişkisi olmadan kendi bilinci denen bir şeyin olmayacağını öne sürmesinden kaynaklanır. Ona göre Ego hiçbir biçimde dünyadan bağımsız, soyut bir töz olarak varolamaz. O ancak başkayla, dünyayla ilişkisinde ne ise o olacaktır. Hegel’den önceki düşünürler ego’yu dış dünyaya karşı hiçbir şeye ihtiyaç duymadan kendisi olabilen bir töz olarak değerlendirirken, Hegel ego’yu ancak kendisinden başka olan dolayımında kendisi olabilen olarak düşünür. Burada şunu göz önünde bulundurmak gerekir: *Tinin Görüngübilimi*’nde anlatılan yolculuk bilincin töz olmasının hikayesidir.

Bu anlatımda özbilinç için yalnızca hem kendinde hem kendi-için olmanın yeterli olmayacağı, başka-için olmanın gerekliliği de oldukça açıktır. Yani özbilinç için zaruri koşullardan bir tanesi de başkasının varlığıdır. Hegel’de *arzu*, başkayla ilksel ilişkiyi kuran edim, başkaya yönelişin motivisi olarak belirir. Bu aşamada, *arzu* ve *tanıma* kavramlarının önemi de ortaya çıkar. Zira özbilinç gerçek anlamda ilk olarak *arzu* olarak ortaya çıkar.

İşte bu nedenlerle *arzu* kavramı *Tinin Görüngübilimi*’nin belki de en önemli kavramıdır. Diyalektiğin ve Hegel’in felsefesinin anlaşılabilmesi için bu kavramın dikkatli analiz edilmesi gerekmektedir. Hegel’e göre *arzu* ve *tanıma* kavramları, ‘ben’in kendi bilgisine erişebilmesinin dolayımı olan ilişki türleridir.

Hegel’de dolayım olmadan hiç bir şeyin varlığını ilan etmesi mümkün değildir. Zira *bütünlük* parçalardan oluşmuş bir bütün değil, parçalar arasındaki ilişkilerin bütünlüğüdür. Hegel’in sisteminde her parçada bütünün bir temsili vardır; bütün her parçada ayrı bir veçhesini ortaya koyar. *Arzu* ve *tanıma* da bu bütünlüğün belirmesi için gerekli olan ilişkileri sağladıkları için elzem kavramlardır.

Arzu aşamasındaki bilinç kendi bireysel ihtiyaçlarının tatmini peşindeyken hayatın bütünlüğüne hiçbir biçimde dokunamaz ve kendi türüyle ilişkisini kavrayamaz. Tecrübesi ona arzusunun özünün kendisinden başka birşey olduğunu göstermiştir. Arzu nesnesiyle kurulan negatif ilişki, nesnesini ve arzuyu tekrar üretmektedir. Bu anlamda bilinç, arzu nesnesinin bağımsızlığını tecrübe etmiş ve arzu ilişkisindeki doyuma kesinliğine ulaşamayacağını anlamıştır. Böylece bilinç ancak kendisini değilleyebilen bir arzu nesnesi ile kesinliğine ulaşabileceğini görür.

Özbilinç böyle bir değillemeyi ancak kendi türünden bir başkasında bulabilir. Yani arzu nesnesi başka bir özbilinç olmalıdır. Özbilinç yalnızca başka bir özbilinçle tatminini sağlayabilir. Tam da burada bir *duplication*dan söz eder Hegel. Bu aşamada

ortaya çıkan *duplication* (*Verdoppelung*) kavramı biraz kafa karıştırıcıdır. Burada Hegel başkanın benim bir kopyam olarak çıktığını söylemez. Aslında anlatmak istediği başkanın benimle aynı türün üyesi olduğudur. Yani bahsedilen, türün üyeleri olarak çoğulluktur.

Duplication (*Verdoppelung*) ‘ben’in türüyle olan bağımlı yakalayışıdır. Kendimle olan ilişkim ise zaten türünden bağımsız değildir. Burada Hegel’in felsefe tarihinde bilinç kavramına yaptığı katkı da ortaya çıkmış olur. Hegel’e göre bilinç aynı anda hem ‘kendi için’ olandır (*pour soi*) hem de ‘başkası için’ (*pour une autre*) olan. Kendimle olan bağımlı başkasıyla olan ilişkimin dolayımında mümkündür. Aynı zamanda kendimle olan ilişkim başkasıyla ilişkiyi de koşullar. Karşımdakini kendi üzerimden kurgularım, çünkü o benden başka olandır, mutlak başka değil. Onunla ilgili bütün çıkarsamalarım kendi üzerimden dolayımınlar.

Hegel’e göre arzusunun tatmini özbilinci bir bölünmeye götürecektir. Zira arzu bir çifte refleksiyon hareketidir: Özbilinç arzularken kendisini ondan bağımsız olarak belirlediği, kendinden başka bir nesneye yönelir. Ancak bu nesneyi tükettiğinde, yani onun başkalığını ortadan kaldırdığında kendi bağımsızlığının hakikati de imkansız hale gelir ve kendisini bağımsız olarak koyutlamak için tekrar arzu hareketine girer. İşte bu nedenle özbilincin arzu ilişkisindeki yeni nesnesi aynen kendisi gibi gördüğü ve kurguladığı başka bir özbilinç olacaktır. Arzu nesnesi kendisi gibi bağımsız ve ‘kendi için’ olan, kendi türüne ait başka bir özbilinçtir artık.

Daha önce bilincin doyuma ulaşma sürecinde nesnesinin bağımsızlığını deneyimlediğini söylemiştik. Yani böyle bir arzu, nesne ile koşullanmıştır, böylece nesnesine bağımlı haldedir. Arzunun doyumunu nesnenin iptaline dayanır ve bu iptal ilişkisi başkayla negatif bir ilişkidir. Yani arzunun doyumunun koşulu nesnenin bağımsızlığını olumlamaktır ki bu da bir anlamda bilincin kendini değillemesi anlamına gelir. Zira bu aşamaya gelinceye kadar özbilinç kendisini, yaşamın ve nesnelerin hiçliği karşısında bağımsız olarak kurgulamıştı. Ancak tecrübesi ona bu kurgunun yanlışlığını gösterir ve mutlak bir bağımsızlığın imkansızlığını anlamasını sağlar.

Arzu tecrübesi özbilincin kendisi üzerine düşünmesini sağladığı için bir refleksiyon hareketidir. Arzu ilişkisi aslında özbilincin kendi kendisiyle ilişkisidir. Zaten tam da bu yüzden özbilince ‘ben olma kesinliğini’ verir. Bu kesinliğin hakikati ise ancak başka bir özbilinçle kuracağı ilişkide ortaya çıkacaktır. Bütün belirlenimleri özbilincin kendisinden gelen negatif bir arzu ilişkisi, ondan bağımsız olan bir başka özbilincin belirlenimlerine tabi olacağı türden bir negatif ilişkiye dönmek zorundadır.

Hegel’e göre, başkayı kendinin kılmak, onun başkalığını aşmak biçiminde bir negativite olan arzu ilişkisi, ancak başka bir özbilinç ile kurulabildiğinde, özne kendinden eminliğinin hakikatini yakalayabilecektir. Yani özbilinçaslında bir başka ile kurulan arzu ilişkidir. Böylece hem benim özüm hem de arzu ilişkisi kurduğum karşımdakinin özü değilme olacaktır. Bu bir anlamda yaşamın benim üzerimdeki etkisinin ve gücünün de farkına varmaktır. Özbilincin bölünmesi işte bu farkına varıştır: Bütün özbilinçler tek bir özbilincin ortaya çıkardığı farklılıklardır. Bu anlamda arzu ilişkisi tikelin hem evrensel (böylece bir anlamda kendisiyle) hem de ‘başka’ olduğunu ifade edebilen diğer tikel özbilinçlerle kurduğu ilişki olacaktır.

Yani buradaki asıl sorun çokluğun nasıl tekrar birlik olacağı, birliğin nasıl tesis edileceği sorusudur.

Tekrar birliğe dönüş karşılıklı birbirini tanıma ile mümkün olacaktır Hegel'e göre. Bu nedenle birliğe dönüşü mümkün kılacak olan karşılıklı birbirini tanıma, aynı zamanda Tinin ortaya çıkış koşuludur. Tinin ortaya çıkış koşulu karşılıklı birbirini tanıma olarak ifadesini bulacak olan öznelarasılıktır. Bu aynı zamanda gerçek anlamda bir özgürlüğün de koşuludur.

Arzudan tanınma arzusuna geçiş bu nedenle tinsel olana geçiştir. Bu noktadan sonra Hegel karşılıklı tanıma gerçekleşene kadar özbilincin yaşayacağı tecrübeyi anlatacağı bize. Aynı ve başka arasında bulunan epistemolojik mesafe ve bu mesafeden kaynaklanan belirsizlik çatışmaya yol açacaktır. Başka ile karşılaştığımda onun benim gibi bağımsız bir özbilinç olduğunu kabul etmem, bununla mücadele etmeyeceğim anlamına gelmemektedir henüz. Bunu anlamam için öncelikle başkayı dolayimsız or tam olarak mevcut bir hale getirmeye çalışacağım bir aşamayı geçmem gerekecektir. Bu da başkayı kendimle aynılığa indirgemeye çalışacağım bir mücadele sürecini ima eder. Öznelarasılık gerçek manasıyla ancak başkayı asla kendimle aynılığa indirgeyemeyeceğimi, onunla aramdaki mesafenin asla kapanmayacağını farkedeceğim böyle bir mücadelenin sonunda ortaya çıkabilir. Özbilincin hem 'kendisi için' hem de 'başkası için' olduğu gerçeğiyle yüzleşmesi için bu mücadeleyi tecrübe etmesi gerekecektir.

Bağımsız olduğu kurgusuyla yola çıkmış olan bilinç, şimdi kendi türünden, kendisi gibi bağımsız olarak gördüğü başkayla amansız bir mücadeleye girecektir. Felsefe tarihinin üzerine en çok yazılmış olan bu mücadelesi, özbilincin hem kendisi hem de başkası için olduğunu anlaması için geçilmesi gereken uğraklarından biridir Hegel'e göre.

Hegel'in aynı ve başka arasındaki ilişkiyi veri biçimi onun felsefesinde son derece önemli bir yer tutar ve felsefe tarihinde bir dönüm noktasını oluşturur. Özneler arasılık kavramının temelidir ilişki. Hegel'e göre hiçbir şey dolayimsız değildir. Yani herşey bir dolayım ilişkisiyle bilinebilir. Bilgiyi mümkün kılan başka ile olan ilişkidir, dolayımıdır. *Tinin Görüngübilimi*'nde 'kendi olma kesinliği'nin arayışındaki bilincin, bu kesinliği sağladığında özbilinç olmasının koşuludur. Kim olduğunu, özünü keşfetme yolculuğuna çıkmış bilincin cevabıdır dolayım ilişkisi. Ve bu nedenle aynı zamanda tinin koşuludur.

İlişki kavramı ilk olarak fenomenlerin bir 'güçler oyunu' olarak tanımlandığı 'Güç ve Anlama' bölümünde ortaya çıkar. Bir gücün ifadesi ya da tanımlanışı arkadaki diğer güçlerin onunla ilişkisi ile mümkündür. Yani bir gücün öne çıkması için diğerleri geri çekilmelidir. Görünür olan güç, görünmeyenlerle ilişkisi dolayımında görünür olur.

Daha sonrasında bilincin dünyaya yönelişi arzu ilişkisi olarak ortaya çıkar. Nihayi olarak da bilincin özbilinç olma koşulu olan tanınma ilişkisi 'kendi olma kesinliği' yolculuğunun son durağı olacaktır.

Kavramın içeriğine bakacak olursak ilişkinin Hegel'e kadar dıřsal ve içsel olmak üzere iki türlü düşünöldüğünü görürüz. Dıřsal ilişkide ilişkinin tarafları ilişkinin kendisinden bağımsızdır. İlişki tarafları değıřtirmez. Taraflar ilişkiden bağımsız bir biçimde ne ise odurlar. İçsel ilişkilerde tarafların birbirine bağımlılığı vardır. Taraflardan birinin varlığı diğerrinin varlığına bağılıdır. Yani ilişki, tarafların en azından birinin belirleyicisidir. Bu durumda 'başka' sadece 'aynı'nın bir uzantısı olacaktır, gerçek anlamda bir başka değıl.

Tanınma ilişkisinin dıřsal olduğunu söylemek ilişkideki tarafların birbirinden bağımsız olduğunu, aynı ve başka arasında hiçbir etkileşim olmadığını söylemektir. Ancak Hegel için ben'in kendi ile kuracağı ilişki başka ile kuracağı ilişkiden geçer. Ben, başka sayesinde kendi dıřına çıkar ve kendine döner. Böylece kendisine başka üzerinden temas eder. Bu dönüş aynı zamanda onu değıřtirir. Tanınmayı bir içsel ilişki olarak kurgulamak da mümkün değıldir. Zira tanınma eğer bir içsel ilişki olsaydı aynı ve başkanın birbirinden bağımsız olduğundan bahsetmek de mümkün olamazdı.

Bu durumda Hegel'e göre tanınma ne dıřsal ne de içsel bir ilişkidir. Hegel'in tanınma dediğı ilişki karşılıklı bir etkileşimi ve aynı zamanda bağımsızlığı içeren başka tür bir ilişki olmalıdır. Yani taraflar ne özdeş (*identical*) olmalıdır ne de birbirini dıřlayan farklılıklar (*difference*).

Bilinç özbilinç olmak için çıktığı yolculukta öncelikle nesneyi (*gegenstand*) bilme çabasına girer. Başlangıçta iki ayrı *relatanın* birbirinden etkilenmediğı ve birbirini değıřtirmedeğı dıřsal bir ilişkisi gibi kurgulanan bu ilişki zamanla değıřir. Bilinç yaşadığı deneyimin sonucunda, beliren herşeyin bir ilişkiler ağında belirdeğini anlar. Bu ilişkiler ağını tanımlayan, formüle eden olarak da nesnenin bütönlüğünü sağlama işindeki rolünü farkeder, böylece nesneyle başka tür bir ilişki kuracağı bir moda geçer.

Bilincin dünyayla, onu tüketmek anlamında negatif bir ilişki kurduğu yeni modda artık bu ilişkinin adı arzu olur. Bu modda öznenin özsel (*essential*), nesnenin arızı (*accidental*) olarak kurgulandığı bir içsel ilişki varsayılır. Ancak bilinç bu tür bir ilişkide hiçbir zaman tamamlanamadığını, arzunun sonsuz biçimde yeniden ortaya çıktığını farkeder. Bilinç bu ilişkide kendisini hep bir eksiklik olarak tecrübe eder. Bu durumda dünyayla ilişkisinin aslında kendisinin özsel taraf olduğu bir içsel ilişki de olmayacağını farkeder. Bilinç için ne dıřsal ne de içsel ilişki özbilinç olmanın koşulu değıldir. Özbilincin koşulu bu iki ilişki türünün de aşılacağı başka bir ilişki şekli olacaktır.

Tanınma dıřsal ve içsel ilişki türlerinin aşıldığı bir ilişki türüdür. Taraflar dıřsal ilişkide olduğu gibi birbirinden tamamen bağımsız değıldir. İlişkiden etkilenmeyen, ilişkinin değıřtirmedeğı *relatalar* değıldirler. Tanınma ilişkisi ben için refleksiyon hareketine neden olur ve böylece ben kendisini başkası aracılığıyla bilme imkanına kavuşur. Yani bu ilişkiyle kendi dıřına çıkıp başkayla etkileşir ve bu etkileşimden kendine dönüp kendini tanır.

Gerçek anlamda tanıma, yani karşılıklı tanınma başkayı da kendine indirgeyerek bilme uğraşını bırakmaktır. Zaten bilinç, başka bir bilinçle gireceğı

m¼cadelede, karřısındakini kendisine katmanın imkansızlıđını farkedecektir. Zira onun ¼zbilinç olma kořulu bařka ¼zbilinçlerle iliřkisidir. K¼le-efendi diyalektiđindeki gibi bir tek taraflı tanınma zaten bařarısızlıđa mahkumdur. Zira karřılıklı tanınma aslında tarafların birbirlerini ne ise o olarak kabul ettiđi, *Ben*'in *Biz*'e d¼n¼řt¼đ¼ çift taraflı bir harekettir.

Hegel'de dolayım iliřkisi olmadan hiç bir řeyin varlıđını ilan etmesi m¼mk¼n deđildir. Zira b¼t¼nl¼k parçalardan oluřmuř bir b¼t¼n deđil, parçalar arasındaki iliřkilerin b¼t¼nl¼đ¼d¼r. İřte bu nedenle, herřey bir iliřkiler ađından ibaret bir b¼t¼nl¼kt¼r Hegel'in sisteminde. Tanıma bu iliřkilerin en ¼nemlisidir. ¼znelerarasılıđın, dolayısıyla bilincin sosyalliđinin kořuludur. 'Ben' kendisini hiçbir biçimde dolayımsız olarak, d¼nyadan soyut bir halde kavrayamaz. Bilinç 'ben olma kesinliđinin' hakikatine bařkayla karřılıklı tanınma iliřkisinde varır. Bilinç bařka bilinçlerden bađımsız olmadıđını, onlarla iliřkisinde kendisi olduđunu kavradıđında, yani kendisi-için-varlık and bařkası-için-varlık olduđunda ¼zbilinç olacaktır. Bilinç bařka ile karřılıklı tanıma iliřkisinde ¼zne olduđunu anladıđı zaman kendisini yařamın akıřına bırakacak ve Tin olacaktır.

INTRODUCTION

« La conscience de soi est *en* et *pour soi* en tant que et du fait qu'elle est en et pour soi pour une autre conscience de soi, c'est-à-dire qu'elle est seulement en tant qu'un être reconnu. »¹

L'activité de savoir soi-même a toujours été une des plus importantes problématiques de la philosophie. A des questions comme "qu'est-ce que c'est le Moi", "une personne peut-elle savoir son moi d'une manière immédiate" ont été données des réponses différentes dans les périodes différentes. Georg Wilhelm Friedrich Hegel a essayé de répondre à cette question dans son système. Mais cet effort de Hegel se développe fondamentalement dans un dialogue implicitement mené avec trois grands philosophes qui le précèdent: Descartes, Kant et Fichte.

Descartes, qui a un immense impact sur l'histoire de la philosophie, a pu douter de tout par sa fameuse déduction « Cogito ergo Sum »; certes il arrive à la conclusion qu'on ne peut pas douter de son 'moi' qui pense, car l'existence de la pensée est un fait. Puis que'on ne peut pas douter de ce fait de penser, le 'moi' existe certainement.

La méthode que Descartes a employée pour arriver à cette conclusion est nommée le *doute cartésien*. Elle commence premièrement par le doute des connaissances sensuelles provenant du monde extérieur. De ce point de vue, toute donnée provenant du monde extérieur est susceptible de me tromper. Il faut donc trouver une évidence qui peut fonder toute ma connaissance, une évidence indubitable. L'existence, l'ego sera le fondement de la connaissance de ce qui n'est pas ego. Les méditations tâchent d'élucider la constitution du monde extérieur et des autres sujets. L'évidence pour ces derniers n'est donnée que par la médiation de Dieu.

¹ PE, p. 201

Pour Fichte qui pose l'identité au fondement de son système, il y a un ego qui se pose, qui se déduit de soi-même. Bien plus, l'ego pose le monde extérieur, c'est-à-dire le non-moi, pour se limiter soi-même. Fichte a considéré l'ego fini comme combattant contre tout ce qui le limite et détermine, y compris ses inclinations et ses appétits.

Mais, qu'est-ce qu'il y a d'inédit pour la pensée philosophique dans *La Phénoménologie de l'Esprit*? Le caractère distinctif de la phénoménologie hégélienne réside dans la thèse selon laquelle la conscience de soi ne peut exister que dans et par une relation avec ce qui n'est pas elle-même. Selon Hegel, l'ego ne peut exister nulle part comme une substance abstraite, indépendante du monde. Il est ce qu'il est dans sa relation avec l'autre, le monde. C'est pour cela que Hegel juge le *cogito* cartésien d'insuffisant bien qu'il reconnaisse cependant son importance pour le développement de la philosophie moderne.

“...au concept de la métaphysique cartésienne selon lequel *être* et *pensée* sont en soi la même chose, elles ne sont pas parvenues à la pensée que *l'être*. Le *pour être*, n'est pas un *réel effectif concret*, mais la *pure abstraction*, et que, inversement, la pure pensée, l'égalité à soi-même ou l'essence, est, pour une part, le *négatif* de la conscience de soi et, par là, l' *être*, pour une autre part, en tant que simplicité immédiate, aussi bien rien d'autre que *l'être*; la *pensée* est *choséité*, ou la *choséité* est *pensée*.”²

Les penseurs avant Hegel évaluent l'ego comme une substance suffisante à soi-même n'ayant aucun besoin du monde extérieur, Hegel pense que l'ego ne peut être soi-même que par la médiation de ce qui est autre que lui. Il faut faire attention à ce fait: le voyage raconté dans *La Phénoménologie de l'Esprit* est l'histoire de la substantialisation de la conscience. La conscience de soi comme la substantialisation de la conscience et l'appréhension de ce fait par la conscience, apporte la transgression du dualisme cartésien et en même temps que de la distinction kantienne entre noumène-phénomène. La condition de cette transgression est entendue dans la première phrase du passage où Hegel traite de la dialectique du maître et de l'esclave:

² PE, p. 492

“La conscience de soi est *en et pour soi* en tant que et du fait qu'elle est en et pour soi pour une autre conscience de soi, c'est-à-dire qu'elle est seulement en tant qu'un être reconnu.”³

Dans cette description, pour la conscience de soi il est nécessaire, pas seulement d'être dans-soi et pour-soi, mais en même temps d'être pour-autre. Donc, une des conditions nécessaires pour la conscience de soi est l'existence de l'autre. Pour Descartes, l'ego qui se considère également comme le sujet de sa réflexion même, se prend pour substance par l'acte de penser. D'après Fichte, il y a un ego qui sort de soi-même par l'acte de poser. Enfin, chez Hegel, le désir apparaît comme l'acte qui construit la relation primordiale avec l'autre, comme motif du penchant vers l'autre. C'est précisément là que l'importance des concepts du *désir* et de la *reconnaissance* se révèle. Car la conscience de soi apparaît pour la première fois comme désir.

Pour ces raisons, le concept de *désir* est peut-être le concept le plus important dans *La Phénoménologie de l'Esprit*. Pour mieux comprendre la dialectique et le système que Hegel essaie de construire, il faut bien analyser ce concept. Dans ce qui suit, nous allons essayer de comprendre le concept de *désir* et le concept de *reconnaissance* en tant que forme que le concept de *désir* prend dans le livre. Pour cela, diverses lectures sur le concept de *désir* seront prises en compte et en dernier lieu nous allons défendre que les concepts de *désir* et de *reconnaissance* sont la médiation de l'assertion que le moi ne peut jamais être compris immédiatement et indépendamment du monde.

Selon Hegel, rien ne peut annoncer son être sans la médiation. Car la *totalité* n'est pas une totalité composée des parties, mais la totalité des relations entre les parties. Dans le système de Hegel, la totalité est représentée dans tous les parts alors que la totalité pose un de ses aspects dans chaque partie.

“Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence s'achevant par son développement. Il faut dire de l'absolu qu'il est essentiellement *résultat*, qu'il n'est qu'à la fin ce qu'il est en sa vérité; et c'est précisément en cela que consiste sa

³ PE, p.201

nature, qui est d'être quelque chose d'effectif, un sujet, ou un advenir à soi-même.”⁴

Le *désir* et la *reconnaissance* sont essentiels parce qu'ils fournissent les relations nécessaires pour l'apparition de cette totalité.

Il faut ici souligner un point particulier. Le mot allemand, *Begierde*, que Hegel emploie pour signifier le *désir*, a une connotation corporelle avec son contenu de l'appétit, même si le mot corps n'est pas employé dans le passage en question. Car, ce fait n'en est pas moins important puisqu'il prouve que Hegel pense le sujet (l'homme) comme un être corporel. Seulement cette preuve-là nous indique l'impossibilité pour la conscience de comprendre soi-même abstraitement, en se débrouillant des conditions physiques, du monde qu'elle habite.

Dans *La Phénoménologie de l'esprit*, Hegel raconte l'histoire du devenir de la conscience vers la conscience de soi comprise comme une substance. Dans cette histoire, d'abord la conscience éprouve l'illusion qu'elle est indépendante, ensuite elle se connaît dans sa relation avec l'autre et elle reconnaît sa facticité et se soumet à la vie. Elle aperçoit qu'elle n'a aucune existence indépendante d'écoulement de la vie et des éléments de la vie. Le sujet qui accède à la vérité va donc apercevoir son lapsus.

⁴ PE, p.70

PREMIÈRE PARTIE

TRANSITION DE LA CONSCIENCE À LA CONSCIENCE DE SOI

CHAPITRE I

CONSCIENCE COMME UNE APPROCHE ÉPISTÉMOLOGIQUE AU MONDE

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, un des philosophes qui exercent des influences considérables au 19ème siècle, naquit en 1770 à Stuttgart. A Tübingen où il vint pour recevoir une éducation de théologie, il partagea sa chambre avec Hölderlin et puis avec Schelling, et devint amis avec eux. Ces deux figures importantes laisseraient des traces profondes sur la vie et la philosophie de Hegel. La révolution française qui avait eu lieu pendant qu'il était à Tübingen avait influencé Hegel ainsi que Hölderlin et Schelling. Après avoir terminé son éducation à Tübingen, il passa à Frankfurt et commença à donner des cours privés. En 1801 il alla à Jena avec l'espoir de devenir professeur à l'Université. Il commença à donner des cours à l'Université sans être rémunéré.

Quand Napoléon vainquit l'armée prussienne à la guerre de Jena, Hegel perdit son poste, néanmoins, il considérait cette guerre comme l'aube d'un nouveau monde. L'inspiration qui avait provoqué cet événement mena Hegel à écrire son œuvre la plus importante, *La phénoménologie de l'esprit*.

Jusqu'à l'âge de trente-cinq, Hegel était un écrivain inconnu, un professeur qui enseignait les enfants des riches, un éditeur de journal, un enseignant au lycée, ou un professeur pas très connu à l'academie. Après la parution de son livre, *Phänomenologie des Geistes* en 1807 tout changea. Ce livre était considérablement différent des livres de philosophie qui le précèdent, et laisserait une trace profonde dans la philosophie. Sans doute, les autres œuvres de Hegel (qui est considéré

comme une des figures éminentes de l'histoire de la philosophie) sont aussi importantes, mais *La phénoménologie de l'esprit* est considérée comme son œuvre la plus importante.

La plupart des penseurs post-kantiens, Fichte et Schelling en particulier, maintenaient que la pensée kantienne n'était pas achevée, qu'elle devait être complétée. Kant était le premier à utiliser le terme de "système" et il voulait faire un "système" complet de la philosophie. Mais, d'après Fichte et Schelling, Kant n'est pas arrivé à démontrer la totalité de l'expérience humaine; la troisième critique n'a pas pu mener à bien la synthèse nécessaire pour que la première et la deuxième constituent un système. Ce que voulait faire Hegel était donc de poursuivre, de "compléter" et d'améliorer la pensée de Kant.⁵ Dans *La phénoménologie de l'esprit*, Hegel vise à raconter l'expérience qui nous conduit à la vérité de la conscience.

La Préface que Hegel a écrit après avoir terminé le livre, commence par la constatation suivant laquelle elle n'accomplirait pas ce qu'on attend d'une préface en général. Car on attend d'une préface qu'il indique le but que le livre promet et le résultat qu'il vise à atteindre. Mais, d'après Hegel, non seulement il est non-scientifique d'indiquer le but et le résultat qu'on vise, il est aussi impossible de le considérer isolément, comme indépendant du processus qui l'engendre. Il est impossible de 'connaître' le résultat sans connaître le processus qui y emmène; de toute façon, le résultat aurait un sens quand il apparaît après le processus qui y mène à apparaître. Le résultat pris indépendamment de ce processus ne serait qu'un corps inanimé. Il est donc ni significatif ni possible d'indiquer le résultat au commencement, dans la préface du livre. Avant lire (ou écrire) le livre, il est impossible de savoir le résultat qu'on achève à la fin. Le résultat se façonne pas à pas dans le processus; et tous les pas, tous les moments du processus influencent le processus lui-même.

La Préface ne nous fournit que les indices de ce que nous attend et elle rapporte la raison pour qui le livre est écrit. Dans cette Préface qui est tout à fait riche et profonde, Hegel parle d'une nouvelle époque, d'une nouvelle transition. Cette transition dont il parle n'est pas seulement celle des conditions matérielles de son

⁵ Solomon, Robert. Hegel's Phenomenology of Spirit, *The Age of German Idealism*, vol. 6, ed. by Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins, Routledge, 1993. p.182.

époque mais aussi celle qui a lieu dans la philosophie. La philosophie est arrivée au point où elle n'est plus l'amour de vertu mais la transition à la vertu elle-même, devenant dans le processus un système scientifique.

“La figure vraie dans laquelle existe la vérité ne peut être que le système scientifique de celle-ci. Travailler avec d'autres à ce que la philosophie s'approche de la forme de la science, - du but consistant, pour elle, à pouvoir déposer son nom *d'amour du savoir* et à être un *savoir effectif* c'est cela que je me suis proposé.”⁶

La Préface est une description, une caractérisation de cette transition. Hegel d'abord fait une critique des romantiques qui veulent transcender la philosophie de Kant qui situe le savoir de l'absolu au-delà de la portée de compréhension et qui maintiennent que le savoir absolu (la vérité) peut être saisie sans médiation, avec intuition. Mais Hegel ne fait pas cette critique afin de défendre Kant; ainsi que l'assertion des romantiques que l'absolu peut être su par l'intuition et sans médiation. Il rejette l'idée kantienne qu'il est impossible d'atteindre le savoir absolu en raison des limites de la raison humaine. D'après Hegel, l'apparition du savoir absolu ou la vérité n'est possible qu'à la fin d'un processus dialectique, c'est-à-dire qu'avec la médiation.

À ce stade, il sera utile d'expliquer un peu le concept hégélien de la dialectique. La dialectique de Hegel n'est pas une succession de thèse-antithèse-synthèse comme certains ont cru. Selon cette formule erronée, il est supposé que l'opposition de la thèse et l'antithèse sera dépassée par une sorte de synthèse de ces deux. Mais la dialectique n'est pas un processus facile qui pourrait être décrit de manière simple. Il est plutôt le mouvement qui rend l'amélioration et l'exposition de l'essence possible à travers contenant et dépassement de tout ce vécu dans le moment suivant et donc comme prospéré dans le processus de l'expérience.

“La dialectique procède souvent par voie du conflit et de confrontation, où une forme de conscience en contredit une autre. Mais c'est un malentendu de Hegel à penser la dialectique comme une réunion mécanique de “la thèse et l'antithèse” résolue par une “synthèse”. Cette formulation de la dialectique est plutôt une interaction complexe de conceptions, dont certains sont simplement des

⁶ PE, p. 60

améliorations par rapport aux autres, dont certains sont en effet opposés exigeant la résolution de synthèse, mais d'autres représentent des impasses simplement conceptuelles, indiquant le besoin de tout recommencer.”⁷

La conception qui rend ce processus possible, qui constitue sa raison, est celle de *négation*. Ce processus est celui par lequel ce qui est en-soi devient en-et-pour-soi.

La philosophie est le savoir de l'absolu, de la vérité. Et Hegel vise à révéler le système de ce savoir. Le livre serait l'histoire du savoir absolu et une présentation d'atteindre la connaissance actuelle de vérité. D'après Kant, notre savoir a des limites, et il est impossible au savoir de concevoir l'absolu, la connaissance de la 'chose en soi'. Hegel affirme que ce qui cause une telle illusion est la supposition que nous sommes distinctes de l'absolu, mais en vérité la conscience n'est pas distincte de l'absolu. C'est pourquoi l'absolu se révélera, par une exhibition du savoir scientifique.

“L'esprit qui se sait, en un tel développement, comme esprit est la *science*. Elle est son effectivité et le royaume qu'il se bâtit dans son propre élément.”⁸

Et le livre rapportera comment le savoir se manifeste, il rapportera l'aventure de la conscience dans ce processus. De toute façon, le nom que Hegel envisage de donner au livre est “*La science des expériences de la conscience*”.

Hegel constate que tous les systèmes philosophiques qui apparaissent comme opposés, comme niant l'un l'autre, sont en fait les moments d'un tout, et qu'ils se nécessitent l'un l'autre. Il souligne que l'apparition de la vérité nécessite tous ces moments et que ces moments consécutifs sont les étapes d'apparition de la vérité. Il illustre le fait qu'il appelle la 'nécessité mutuelle' avec l'exemple de différents périodes d'une plante:

“Le bouton disparaît dans l'éclatement de la floraison, et on pourrait dire que le bouton est réfuté par la fleur. A l'apparition du fruit, également, la fleur est dénoncée comme un faux être-là de la plante, et le fruit s'introduit à la place de la fleur comme

⁷ Solomon, Robert, Hegel's Phenomenology of Spirit, *The Age of German Idealism*, vol. 6, ed. by Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins, Routledge, 1993. p. 200

⁸ PE, p. 73

sa vérité. Ces formes ne sont pas seulement distinctes, mais encore chacune refoule l'autre, parce qu'elles sont mutuellement incompatibles. Mais en même temps leur nature fluide en fait des moments de l'unité organique dans laquelle l'une est aussi nécessaire que l'autre, et cette égale nécessité constitue seule la vie du tout."⁹

D'après cet exemple, dans la formation d'un fruit, c'est d'abord le bouton, puis la fleur, et finalement le fruit qui se forment. Dans la nature fluide de la plante, tous ces moments nécessitent l'un l'autre. L'apparition du fruit se réalise à la fin d'un tel processus. La vérité ne se manifeste pas tout d'un coup, mais elle aussi apparaît à la fin d'un processus. D'après Hegel, la science est ce processus lui-même. C'est-à-dire, les systèmes philosophiques qu'on croit formée en niant l'un l'autre dans l'histoire, sont en fait les moments d'un tout, les moments d'une vérité. Mais, ces systèmes qui apparaissent en se niant l'un l'autre comme les moments de la vérité et comme contredisant l'un l'autre, ne peuvent pas savoir de leurs propres points de vue qu'ils font partie d'un tout.

Le fait que tous les moments font partie d'un tout et qu'ils se nécessitent ne serait évident qu'à la fin de l'histoire, quand la vérité apparaît. Autrement dit, d'après Hegel, la vérité fait un tout, et ce tout ne se révèle que dans une succession, c'est-à-dire histoire phénoménologique de la vérité. La vérité, en se révélant dans ce processus, ne peut apparaître que *ce qu'il est* à la fin (l'essence). La vérité est présente d'une manière implicite dans tous les moments consécutifs de ce processus.

La notion que la vérité se révèle dans le temps et en tant que des moments qui nient leurs prédécesseurs démontre que Hegel présente ce processus comme l'actualisation de quelque chose qu'il est. Hegel affirme déjà que le tout est l'essence qui se consume dans son processus de développement et d'apparition¹⁰. Comme l'embryon qui est un être humain en soi, portant la possibilité d'être humain, et qu'il n'est toujours pas pour soi, la vérité se manifestera aussi dans le temps, dans le processus. Ce qui maintient ce processus et ce qui transforme l'en soi au pour soi est la raison cultivée. L'interdépendance des moments qui apparaissent en se niant l'un l'autre dans ce processus demande un compromis avec leurs antithèses. Et cela n'est possible que par la raison. Le fait que la raison se cultive dans ce processus, qu'elle

⁹ PE, p. 6

¹⁰ PE, p. 11

réalise le potentiel qu'elle porte dans son propre mouvement et qu'elle se transforme en pour soi, manifeste que la raison est mûe par une fin visée. Hegel, comme Aristote qui présente la nature comme un mouvement vers la fin, soutient l'idée que la *fin* se trouve au début immobile et sans médiation.

Autrement dit, la fin est déjà comprise au début, mais elle a besoin d'un processus, d'un mouvement qui a un commencement, pour qu'elle devienne elle-même (la fin comprise au début). Le pouvoir de mouvement de ce qui est compris au début provient de son attitude d'être en soi, de sa négativité pure. C'est dans ce sens que l'actuel et sa notion sont le même d'après Hegel; car l'immédiat le comprend en soi comme fin. Le sens des étants ne se trouve que dans l'essence. Le mouvement de l'essence est réalisé par le concept. Actualiser l'essence exige la connaissance du concept.

À partir de ce point, le processus dans lequel l'esprit qui est immédiat au début atteint sa notion qui lui sert de moyen d'expression en se révélant dans un processus scientifique et se réalise comme savoir absolu peut être mieux compris. À la fin de ce processus scientifique, la conscience saisira son essence et deviendra le savoir absolu, c'est-à-dire, l'Esprit.

“...et finalement, en saisissant elle-même cette essence qui est la sienne, la conscience va désigner la nature du savoir absolu lui-même.”¹¹

L'esprit ne peut s'actualiser ou se manifester que dans un processus scientifique et systématique.¹² La substance ne peut devenir le sujet autrement. Et que la substance devient sujet veut dire qu'elle devient l'esprit. Ainsi, ce qui est en soi s'oriente vers le pour soi par son négation, et acquiert une médiation en se comprenant par l'autre absolu ainsi que les moyens de s'exprimer, c'est-à-dire, sa notion. Se connaître dans l'autre absolu est le fondement de savoir et du processus que Hegel appelle la science. Le processus est celui par lequel l'esprit acquiert sa perfection et sa connaissance d'elle-même (et donc son accessibilité) en devenant

¹¹ PE, p. 130

¹² “La science présente aussi bien ce mouvement formateur à la culture dans son extension détaillée et sa nécessité qu'elle présente, dans sa configuration qui lui est propre, ce qui est déjà rabaissé à un moment 1 et à une propriété de l'esprit. Le terme visé est le discernement par l'esprit de ce qu'est le savoir.” PE, p. 77

elle-même.¹³ C'est le processus par lequel ce qui est compris immédiatement au début est actualisé, s'est réalisé dans le temps.

Ainsi la Préface nous informe-t-elle ce qui nous attend dans le livre, dans *La phénoménologie de l'esprit*. Et quand on jette un coup d'œil sur les chapîtres et sections du livre, il est confirmé que nous accompagnerons l'expérience¹⁴ de la conscience depuis sa forme la plus naïve jusqu'à la plus adéquate, où elle devient le savoir absolu, c'est-à-dire l'esprit. Un nouveau mode de conscience surpassera le précédent comme sa négation et en même temps qu'il assurera sa préservation.¹⁵

L'émergence d'un tout nouveau mode de conscience nécessite le mode précédent. Mais cette nécessité ne sera pas comprise jusqu'à ce que la conscience ne devienne la connaissance absolue. Car, tous les modes de la conscience est amnésiques, chaque conscience a déjà oublié que sa forme provient nécessairement de la précédente. Pour cette raison, le processus qui aboutit au savoir absolu se donne un processus amnésique. A la fin, où la conscience devient savoir absolue, tout ce qui est préservée se souvient.

“Dans le *tout* du mouvement, ce tout étant appréhendé comme repos, ce qui se différencie dans le mouvement et s'y donne un être-là particulier est conservé comme quelque chose qui se *rappelle en et à* lui-même, [et] dont l'être-là est le savoir de lui-même, tout comme celui-ci est aussi bien immédiatement un être-là.”¹⁶

Il y a un critère pour toute conscience, pour tout moment et pour toute forme de conscience, en plus toute conscience est interprétée avec son critère propre. Quand on passe d'une conscience à une autre, le critère et puis le sujet et l'objet de l'expérience changent. Dans le livre, selon Hegel, on doit essayer de comprendre l'expérience de la conscience selon les critères des moments où elle est.

¹³ PE, p. 14

¹⁴ Hegel fait de la définition de la notion d'expérience en tant que telle dans l'introduction: "...this *dialectical* movement which consciousness exercises on itself and which affects both its knowledge and its object, is precisely what is called *experience* [*Erfahrung*]."...PE, p. 55

¹⁵ Le mot allemand *Aufhebung* contient l'ensemble de ces trois sens: la négation, la préservation, le dépassement.

¹⁶ PE, p. 90

Mais dans le livre, il y a un “Nous” qui accompagne l’histoire du voyage de la conscience et qui nous explique ce que la conscience ne peut pas donner la signification dans la condition qu’elle se trouve à un moment précis. La plupart du temps, ce “Nous” semble intervenir au lieu où l’expérience de la conscience va arriver, c’est-à-dire au lieu de la vérité absolue. A travers cet énoncé, nous obtenons la chance d’évaluer ce processus d’une part du point de vue du philosophe qui suit le processus, d’autre part du point de vue du sujet qui le subit. Mais cet énoncé a un part négatif: de temps en temps, il devient assez difficile de comprendre si c’est observateur ou la conscience qui parle de cette expérience. Selon Hegel ce “Nous” n’intervient point à la conscience, il ne fait que regarder, admirer, laisser la conscience subir sa propre expérience, car la conscience doit faire l’épreuve de son aventure.

Le premier chapitre de *La Phénoménologie de L’esprit* s’appelle ‘La Conscience’. Ce chapitre semble faire une critique des conceptions épistémologiques qui ont apparu au dix-huitième siècle. Dans ce chapitre, Hegel examine trois différentes formes de la conscience sous trois sous-titres.

La première forme de la conscience est celle qui est la plus naïve: la certitude sensuelle. Dans la forme de la certitude sensuelle, la conscience est sûre que ce qu’elle perçoit sensuellement est une connaissance. Elle présuppose que ce qui renvoie la donnée aux sens est l’objet et elle réclame qu’il peut être connu immédiatement. En d’autres termes, la conscience peut connaître directement, sans faire aucune opération, les données provenant sensuellement de ce qui ‘est’. Du point de vue du savoir absolue, ce type de connaissance est la plus insuffisante. Mais la conscience au moment de la certitude sensible est sûre de la certitude de ce type de connaissance. A ce moment-là, la conscience doit interroger cette certitude. Car toute conscience interroge sa certitude.

Ce type de forme de connaissance exige qu’elle soit immédiate, ça veut dire qu’il n’y a pas de compréhension conceptuelle. Dans ce sens, la certitude sensible est la connaissance d’un certain “ça”, de ce qui est ici, maintenant. Dans ce cas, si ce “ça” disparaît, se cache de la vue, il ne sera pas possible de le référer comme un “ça”. Donc quand l’objet n’est pas là, la connaissance non plus, elle ne sera pas. Ou bien, par exemple, si l’on réclame que ce qu’on connaît soit le “ça” qu’elle voit,

parier que deux personnes, dont l'une regarde l'oiseau et l'autre qui regarde l'arbre, connaissent la même chose ou qu'elles peuvent partager ce qu'elles connaissent.

Ce qu'on veut qu'on connaisse, par une certitude sensuelle, est le particulier. Mais au moment où on essaie d'exprimer la connaissance, on doit parler des universels. Si "ça" est une table, il est impossible de proposer, de prononcer "c'est une table", sans référer à l'universel, car la langue opère par les universels. Nous devons raconter nos expériences uniques mêmes par les universels. Ce qui est exprimé est universel et la connaissance est la connaissance des universels, de ce qui est exprimé. Il n'est pas possible de parler d'une vérité que je ne peux pas exprimer. Ça veut dire, les particuliers ne peuvent pas être la vérité de la connaissance. Donc il apparaît que la vérité de l'objet est l'universel. Ainsi, il n'est pas possible de dire que cette connaissance est immédiate. C'est pourquoi la certitude sensible ne peut pas être une connaissance.

Bref, la certitude sensible est la forme de la conscience qui se rend compte de l'existence de l'objet simplement et immédiatement. Elle est sûre que ce qui est *ici* et *maintenant* devant lui est l'objet. Mais, elle va apercevoir que ce dont elle rend compte après son expérience et qu'elle appelle un objet n'est pas un simple *ici* et *maintenant*. Son *ici* est associé avec d'autre *ici* et son *maintenant* est associé avec un autre maintenant. Quand la conscience se rend compte que son objet a une structure plus complexe, elle va éprouver la nécessité de passer à une autre forme.¹⁷

"...Je fais l'expérience de ce que la vérité de la certitude sensible est en réalité: je fais monstration de ce morceau de papier comme d'un *ici* qui est un *ici* d'autres *ici*, ou qui est, en lui-même, un *ensemble simple* de plusieurs *ici*, c'est-à-dire un universel; je le prends tel qu'il est en vérité, et, au lieu de savoir un immédiat, je *prends selon le vrai, je perçois*."¹⁸

Ainsi la conscience passe à l'étape perception. Perception apparaît comme le résultat nécessaire de l'expérience de la certitude sensible. Dans ce nouveau mode de la conscience, l'objet est une «chose» qui est définie par des propriétés. Autrement dit, ce qui est *ici* en cause est l'application des universaux, les indications en tant que

¹⁷ Houlgate, Stephen., G. W. F. Hegel: The Phenomenology of Spirit, *Blackwell Guide to Continental Philosophy*, ed. by Robert C. Solomon and David Sherman, Blackwell Publishing, 2003, p. 11

¹⁸ PE, p. 143

propriétés. La conscience de la perception n'a aucun problème avec les universaux comme c'est le cas dans son mode antérieur, à savoir la certitude du sens. En effet, il sait qu'il est médié par universel.

Perception de la « chose » est une activité. Toutefois, la question de ce que la « chose » est et celle de ce nouveau mode de conscience se posent ici. Est-ce que la « chose » est une conjonction de plusieurs propriétés? Il y a aussi deux parties dans ce nouveau mode de conscience: la conscience est ce qui perçoit et l'objet est ce qui est perçu. Ainsi nous suivons l'expérience de la conscience qui perçoit.

La conscience en tant que percevoir tente de découvrir comment il peut se rapporter à l'objet perçu qui est porteur de nombreuses propriétés. Dans cette relation percevoir la conscience suppose que l'essentiel de cette relation soit perçu à côté. En effet, c'est la supposition principale qui traverse l'ensemble du chapitre. En d'autres termes, la conscience suppose que l'objet existe même s'il n'y a pas d'acte de la perception.

Une propriété n'existe pas par elle-même. Il est toujours la propriété de quelque chose. La « chose » est bien le vivre ensemble, moyen de ces propriétés. Lorsque ce milieu est pensé comme espace et le temps, on pourrait dire que « chose » est l'unité ou unité de ces biens dans l'espace et le temps. Puis, quand l'unité de la « chose » a disparu, il ne sera pas possible de parler de propriétés. Toutefois, compte tenu de tous ces éléments, nous ne pouvons pas constituer la « chose » comme un faisceau de propriétés. À ce stade, il est certain que nous rencontrons le problème de la séparation de la « chose » d'autres choses.

La conscience en tant que perception peut définir son objet seulement comme un faisceau de propriétés. Toutefois, lorsque la conscience définit son objet comme un faisceau de propriétés, il n'est pas possible d'exprimer la singularité de l'objet. Il ne peut pas désigner les différences. Il ne peut pas exprimer clairement les différences de deux objets différents qui semble le même et qui ont les mêmes propriétés. La conscience comme perception est liée uniquement à l'objet qu'il perçoit, pour cette raison, il n'est pas possible d'obtenir l'unité de son objet. Dans ce cas, pour la conscience qui perçoit une erreur est inévitable, car il ne peut pas constituer définitivement son objet.

Tant que ces contradictions à propos de "chose" ne peuvent être surmontées la conscience devra changer son objet (*Gegenstand*). Maintenant, la nécessité de la transition de la perception à l'entendement est apparue. A partir de là, la conscience doit se diriger vers le monde non pas comme un monde de choses, mais comme un monde de rapports. La conscience devient entendement quand elle attribue à l'objet une relation nécessaire qui unit les propriétés apparemment sans rapport de cet objet et les rend un tout cohérent.



CHAPITRE II

LA NÉCESSITÉ DE LA TRANSITION DE LA CONSCIENCE À LA CONSCIENCE DE SOI

L'effort de conscience pour connaître son objet, qui a causé tant de déceptions aux modes précédents de la conscience, se poursuivra dans le chapitre 'Force et Entendement'. Ce chapitre est considéré par plusieurs des commentateurs, comme le chapitre le plus complexe et obscur de *Phénoménologie*. Mais le fait que certains concepts qui joueront plus tard des rôles majeurs font leur entrée ici, fournisse une certaine importance à ce chapitre.

Une analyse structurelle montre que le chapitre 'Force et Entendement' est composé de deux étapes. A la première étape, Hegel essaie d'expliquer le rôle de l'entendement dans l'expérience de l'objet. A la deuxième étape, il parle d'un paradoxe qu'il nomme le monde à l'envers et il essaie d'expliquer que les opinions qui conçoivent le sensible et le suprasensible l'une dans la médiation de l'autre sont condamnée à l'échec. C'est cet échec même qui nous montrera la nécessité du passage de la conscience à un mode nouveau.

Selon Hegel, le fait que la conscience de perception perçoit l'objet en tant qu'une multitude des propriétés et que son inaptitude de fournir la totalité de l'objet la conduit à une nouvelle recherche. C'est pourquoi la conscience, dans son mode nouveau, tente d'attribuer une totalité à son objet qui est un ensemble des propriétés et d'expliquer l'unité des propriétés de l'objet avec un substratum sous-jacent. La conscience comme entendement décrira comment l'unité des choses provient de la multitude des propriétés et expliquera la relation entre les particuliers.

“Arriver à comprendre est une situation dans laquelle un divers phénoménal est considéré dans sa cohérence unitaire, tels que des éléments auparavant déconnectés sont considérés dans leur rapport réciproque, de façon à s'exprimer eux-mêmes

comme l'effet d'une cause, l'expression d'une force, ou en général la présentation diverse d'une identité simple."¹⁹

Ce qui fait passer la conscience du mode de perception au mode de l'entendement est la question de savoir comment un sens cohérent se dégage des différences et le désir de savoir comment l'unité de la multitude est obtenue. La conscience comme entendement se meut dans l'assomption qu'il y a une unité derrière toute multitude. C'est pourquoi le domaine perceptuel de la multitude des choses n'est pas considéré comme absolu par la conscience de compréhension; au contraire, il doit être expliqué sur un territoire particulier.

La tentative d'expliquer la relation entre ces unités des modes de conscience et ces particuliers apporte une distinction nouvelle; cette distinction entre ce qui apparaît dans l'expérience et ce qui se passe derrière l'apparition est une condition pour construire l'unité de l'objet. L'effort de Hegel dans ce chapitre est d'évaluer les voies de comprendre les fondements non-sensibles du sensible dans l'histoire de la philosophie. Ça veut dire, Hegel va évaluer les efforts de comprendre et de formuler la relation entre les particuliers observables et les universels suprasensibles et inobservables.

"L'entendement cherche à isoler le relata des rapports de causalité en les réifiant dans le distinct, mutuellement des entités indépendantes. Le principal problème auquel fait face l'entendement (comme une forme de conscience), c'est qu'il ne saisit pas comment l'unité de la chose est intégrée à la pluralité de ses propriétés."²⁰

A ce moment apparaît le concept de force comme le mouvement entre l'unité et la diversité. La force qui est un concept important de la physique de Newton est aussi importante pour Hegel du fait qu'il renvoie à la causalité. Car l'entendement de la cause sous-jacent d'un phénomène sera défini comme la cognition des relations entre les causes. La raison de l'introduction du concept de force est son exhibition des relations entre les propriétés perceptuelles des objets et la multitude de ces

¹⁹ John Russon, *Reading Hegel's Phenomenology*, p. 43

²⁰ Westphal, Kenneth. p. 21

propriétés. La force est donnée comme le fondement et la source de la diversité perceptuelle et les apparitions.

“Cet être-supprimé à son tour, ou la réduction de cette diversité au pur *être-pour-soi*, n’est pas autre chose que le milieu lui-même, et ce milieu à son tour est l’*indépendance* des différences. En d’autres termes, les différences posées dans leur indépendance passent immédiatement dans leur unité, et leur unité immédiatement dans leur déploiement, et ce déploiement à son tour dans la réduction à l’unité. C’est ce mouvement précisément qu’on nomme *force*.²¹

Dans ce chapitre, Hegel assume que tout changement peut être expliqué comme un conflit des forces; c’est-à-dire que la relation entre le particulier et l’universel est un jeu de forces. A cause de ça, il ne sera pas faux de dire qu’il explique le sensible et ce qui est derrière le sensible comme la relation entre ces forces. Mais pour cette explication, il faut une autre distinction dans le concept de force. Hegel emploie les concepts de “force propre” et “force exprimée.” La force exprimée est la partie visible, manifeste d’un phénomène, la force propre est la force qui provoque ce phénomène. Les forces sont dans une interaction permanente. Au cours de cette interaction, quelques forces apparaissent, les autres se retirent pour que celles-là se montrent.

“L’un des moments de celle-ci, à savoir la force comme l’expansion des matières indépendantes dans leur être, est l’extériorisation de la force; mais l’autre moment, la force comme l’être-disparu de ces matières, est la force qui de son extériorisation est refoulée en soi-même, ou est la force *proprement dite*.²²

Au fond, la question essentielle à laquelle Hegel cherche à donner une réponse est celle de savoir si l’essence des choses est accessible ou non. La question est de savoir s’il est possible de savoir la réalité des choses. En d’autres termes, Hegel mène une recherche sur l’*en-soi* que Kant a qualifié d’inconnaissable.

“Cette essence véritable des choses s’est maintenant déterminée en sorte qu’elle n’est pas immédiatement pour la conscience, mais que cette conscience a une

²¹ PE p. 112

²² PE p. 112

relation mediate avec l'Intérieur; la conscience, comme entendement, regarde dans *le fond véritable des choses à travers le jeu des forces.*»²³

L'en-soi que Kant n'admet pas comme l'objet de savoir est au-delà de nous. L'absolu et l'infini sont inconnus pour nous. L'essence des choses et la réalité des apparitions ne sont pas accessibles pour nous. En d'autres mots, le suprasensible n'est pas pour-nous. A ce point, Hegel refuse l'*en-soi* de Kant et ainsi il désapprouve la conception selon laquelle le suprasensible détermine le sensible.

« ... Ici, le geste de Hegel consiste à refuser 'la chose en soi' et la distinction kantienne entre 'l'apparence' (*phénomène*, 'le monde tel qu'il est pour un autre') et 'en soi' (ou *noumène*, 'le monde tel qu'il est pour soi'). Contre Kant, Hegel veut insister qu'il n'existe pas de monde suprasensible, que le monde des phénomènes et le monde nouménal sont un et le même, ou 'en et pour soi', 'en soi' et 'pour nous' »²⁴

Selon Hegel, l'explication de quelque chose n'est possible que par les lois. Il faut expliquer les apparitions, c'est-à-dire, les phénomènes, par les lois. Hegel compare ces lois qui expliquent l'interaction entre le particulier et l'universel, aux lois de nature qui expliquent l'ordre dans la nature. L'ordre dans la nature expose les règles de l'interaction des forces. Cette exposition est la loi elle-même. Pour ce moment, il est supposé que l'entendement, dans un effort de savoir la réalité et l'essence des choses, a trouvée ce principe qui est présent dans toutes les forces en interaction et qui contrôle toutes leurs manifestations. La loi est supposée comme l'universalité pure qui apparaît dans le monde des phénomènes changeant, qui gouverne le changement, mais qui ne change pas lui-même.

Dans le chapitre 'Force et Entendement', Hegel ne rejette pas seulement les systèmes de pensée qui disent que le suprasensible détermine le sensible, mais aussi les systèmes empiriques de pensée qui disent que le sensible détermine le suprasensible. Selon Hegel, aussi bien les explications réalistes que les explications empiriques souffrent du paradoxe qu'il nomme le monde à l'envers.

²³ PE p. 119

²⁴ Solomon, Robert. *In the Spirit of Hegel*, pg. 378

“Soit certaine transcendance de la variété des apparences se produit, et les lois de l'universalité réelle et la nécessité sont atteints, dans ce cas, la connexion explicatives entre ces lois et la variété empiriquement appréhendée est difficile à lire, ou il n'y a pas une telle transcendance et donc pas de réelle explication des apparences.”²⁵

Ce dont il s'agit ici est que les domaines du sensible et du suprasensible sont, tout au long de l'histoire de la philosophie, imaginés comme étant séparés l'un de l'autre.

“Dans la mesure où ces réalités et ces lois sont empiriquement indépendantes, il suffit d'inverser le monde sensible en autre chose et ne l'expliquent pas ... dans la mesure où elles ne sont pas indépendantes, dans la mesure où la variété empirique est le seul critère du savoir, le monde sensible, qui se renverse, est inintelligible sans le monde suprasensible.”²⁶

Selon le paradoxe du monde à l'envers, si on utilise le monde suprasensible pour expliquer les différences et les phénomènes, il sera possible de formuler un monde où les lois aussi bien que les phénomènes changent et donc un monde où il n'y a pas de domaine suprasensible. Sur ce point, Hegel souligne que ce que nous devons penser est le “changement.” Selon lui, même l'absolu n'est pas statique, mais dynamique.

“De la représentation de l'inversion, constituant l'essence d'un des côtés du monde supra-sensible, il nous faut tenir éloignée la représentation sensible d'une solidification des différences dans un élément distinct de subsistance ... Ce qu'il faut maintenant *penser*, c'est le pur changement, *ou l'opposition en soi-même*, c'est-à-dire la *contradiction*.”²⁷

Puisque supposer une force est de redéfinir le phénomène et appliquer la loi est de classer ce phénomène sous un dessin général, on peut conclure que les forces sont particulières et les lois générales. A ce propos, il faut dire que la loi est des explications qui définissent les relations entre les forces. C'est-à-dire, la

²⁵ Robert Pippin, *Hegel's Idealism*, p. 137

²⁶ Robert Pippin, p. 137

²⁷ PE p.135

compréhension identifie les lois qui expliquent comment une identité stable est manifestée sous le divers de l'existence perceptuel.

Pourtant selon Hegel, la loi définit les relations des forces, mais elle ne dit rien sur leur essence. L'explication est seulement l'explication d'un autre phénomène à partir de la relation entre les forces. Par exemple, l'identification de la distance comme le produit de la vitesse et de la durée ne dit rien sur l'essence de la vitesse et du temps. Cette définition n'est qu'une formulation relationnelle.²⁸

«Mais cette différence intérieure tombe au début seulement dans l'entendement et n'est pas encore posée dans la chose même ... ces moments sont sans doute distincts, mais on exprime en même temps explicitement que leur distinction n'est aucunement une distinction de la chose même, et leur différence est donc aussitôt de nouveau supprimée; ce mouvement se nomme éclaircissement (ou explication). On énonce donc une loi; de cette loi on distingue comme force son universel en soi ou son fondement; mais de cette différence on dit qu'elle n'en est pas une: et que plutôt le fondement est constitué exactement comme la loi.»²⁹

Sur ce point, il apparaît que la loi n'est proprement pas différente de la force. Donc, la différence visible entre l'explication des choses dans la médiation de leur essence (comme être-pour-soi) ou sur leurs propriétés communes avec les autres ou leurs relations avec les autres (être-pour-autre) s'évanouit. Si les forces qui sont les instruments de la manifestation d'une loi peuvent se manifester dans la médiation de leurs relations avec les autres forces, dans un réseau de relations, il n'est pas possible de dire que la diversité perceptuelle et l'essence absolue sont les domaines indépendants et séparés.

« Une force [...] réalise son identité —son identité à soi—seulement en entrant en rapport avec les autres. Reconnaître une force est de comprendre qu'une seule identité se manifeste à travers une certaine mesure au total. C'est cette identité de l'être-pour-soi et l'être-pour-autre qui apparaît comme le domaine des étants perceptives (dans la totalité de leurs interactions). Ce domaine entier de l'existence,

²⁸ «Sa processus de compréhension démontre une essence qui nécessite sa manifestation comme deux réalités opposées nécessairement unis / liées», Russon, p. 48

²⁹ PE p. 128-129

alors, a deux faces: elle a son caractère de la diversité perceptive et il a pour caractère l'apparition de l'essence absolue. »³⁰

Se rendre compte de ce réseau des relations conduit la conscience au mode d'entendement à constater que la conscience n'est pas totalement indépendante de l'objet lui-même. Parce que définir un phénomène comme un jeu de forces est un acte de la conscience comme entendement. La conscience comme entendement intervient à la réalité et c'est elle-même qui fournit l'unité de son objet. En ce sens, la conscience n'est pas la partie passive qui perçoit seulement les sens ou les propriétés, dans la relation entre le sujet et l'objet. En comprenant le réseau des relations dans une totalité, elle est aussi la partie qui fournit la totalité de l'objet.³¹

Selon Hegel, dans les étapes précédentes de la conscience, le savoir est considéré comme le savoir de l'objet. Dans ces modes de conscience, facteur déterminant du rapport sujet-objet a fait l'objet, donc l'objet était censé en tant que déterminant de toutes les activités de la conscience.

“À chacune de ces étapes, si elles sont différentes, il [Hegel] fait valoir, la conscience se perd dans ce qu'il est conscience de. Il est absorbé dans et par les objets de son expérience et ne parvient pas à se distinguer d'eux.”³²

Mais, dès que la conscience se découvre elle-même comme l'explicateur du rapport entre les propriétés apparemment indépendantes d'une chose, et donc le fournisseur de l'unité, il s'avance vers un nouveau moment.

Avant de passer au chapitre sur la ‘Conscience de Soi’, il faut ouvrir une parenthèse et évoquer une propriété du chapitre sur la ‘Force et Entendement’. Nous avons déjà indiqué que ce chapitre est la place où certains concepts ont été invoqués pour la première fois. Dans ce chapitre obscur et difficile à comprendre, les concepts

³⁰ Russon, p. 45

³¹ “La donnée, plutôt, est façonnée par notre implication: il est un monde dans lequel nous voyons nous-mêmes, nos propres projets, réfléchi, ainsi qu'il n'est plus l'objet étranger de la ‘conscience’ simple. Ainsi, en troisième lieu, nous pouvons maintenant prévoir que l'essence même de l'objet va être le ‘miroir’ objet d'une expérience de la ‘conscience de soi’, qui est, nous pouvons voir que, en rencontrant son objet, la conscience est vraiment rencontrer l'apparition de sa propre essence et il reconnaît ainsi la vérité de sa situation quand il reconnaît cette situation comme une activité de la conscience de soi.” Russon, p. 44-45

³² Crossley, Nick., *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*, Sage Publications, London, 1996, p.17.

de flux et de relation émergent aussi, ces concepts qui gagneront une importance considérable dans les phases suivantes de la dialectique.

L'émergence du concept de relation a lieu au moment où la conscience comme entendement comprend les différences et la multitude comme une totalité des relations. De toute façon, la conscience est toujours dans une relation avec un autre.

“La conscience sait que l'objet est retourné en soi-même à partir de la relation à un autre, et est ainsi devenu en soi concept; mais la conscience n'est encore pas pour soi-même le concept, c'est pourquoi elle ne se connaît pas elle-même dans cet objet réfléchi.”³³

Le concept de flux est en réalité une description du concept de changement qui est le concept fondamental de la dialectique de Hegel. Le concept fait son entrée dans la discussion du changement absolu des apparitions. Hegel emploie ce concept quand il a commencé à décrire le paradoxe du monde à l'envers où il dit que, dans la distinction du sensible et du suprasensible, le sensible est soumis au changement perpétuel.

“Moyennant son rapport à la simplicité de l'Intérieur ou de l'entendement, le phénomène absolument changeant devient la *différence simple*. D'abord l'Intérieur est seulement l'universel en soi: mais cet universel en soi simple est dans son essence aussi absolument la *différence universelle*; car il est le résultat du changement même, ou le changement est son essence.”³⁴

Mais après, Hegel indique que la distinction du sensible et du suprasensible dans le paradoxe du monde à l'envers n'est pas suffisante pour expliquer la différence. De toute façon, donner une explication suivant laquelle le domaine stable du suprasensible est la source du domaine instable du sensible est un problème. Il faut que dans la source de la différence et le changement soit le changement lui-même. Le changement est le mouvement et le flux entre les différents. Affirmer que ceux qui déterminent les lois du monde des phénomènes qui est considéré comme un domaine de mouvement pur, sont des concepts inchangeables et éternels est une

³³ PE p. 109-110

³⁴ PE p. 123

contradiction en soi. Selon Hegel, le flux est au fond de tous et ce que nous devons penser est le changement lui-même.

“Infinité comme l'unité de facteurs opposés fournit le modèle selon lequel le changement peut être conceptualisé- il est tout simplement le mouvement au sein d'une seule entité unitaire d'un état à son contraire, et le changement est perçu comme un élément indispensable dans le concept de la vie. Par conséquent, c'est cette même structure qui explique le dynamisme de la vie, parce que la vie n'est pas simplement un être vivant particulier, mais plutôt la vie en général, une totalité, un processus en constante flux...”³⁵

Une autre importance du concept de flux résulte de l'opinion de Hegel qui caractérise le concept de vie qui sera très important dans le chapitre sur la conscience en soi comme un flux.

“Pour comprendre la réalité dans sa totalité avec l'aide de l'entendement comme "la vie" ne signifie pas seulement à attribuer les éléments dissociés de la perception d'un principe unifié sous la forme de "Force" (Kraft), mais aussi, et surtout, pour apprendre à saisir la capacité de synthèse de sa propre conscience en relation avec ce genre du savoir.”³⁶

La conscience comme entendement qui commence par une recherche de l'unité va rendre compte que, dans son expérience de la recherche d'une source externe qui fournit l'unité de la multitude perceptuelle, elle est cette source même. Puisqu'elle est celle qui définit les phénomènes comme un jeu de forces, elle est elle-même la source. C'est pourquoi la conscience doit retourner sur soi-même et faire d'elle-même l'objet de sa pensée :

“L'infinité ou cette inquiétude absolue du pur auto-mouvement...Le phénomène ou le jeu des forces la présente bien déjà, mais c'est seulement dans le mouvement *d'expliquer* qu'elle surgit pour la première fois librement; et

³⁵ Neuhouser, Frederick, *Deducing Desire and Recognition in the "Phenomenology of Spirit"*, Journal of the History of Philosophy, 24:2 (1986:Apr.) p. 243

³⁶ Honneth, p.79

puisqu'enfin l'infinité, *comme ce qu'elle est*, est objet pour la conscience, alors la conscience est désormais *conscience de soi*.³⁷

Conscience comprend que ce n'est pas le côté passif du rapport sujet-objet qui ne perçoit seulement des propriétés. En outre, il réalise sa propre contribution à la réalité que celui qui fournit l'unité de l'objet. Il s'agit de la première étape de la transition vers moment la conscience de soi. Après ce moment certains, la conscience devient le centre de ses propres recherches. Il comprend son propre rôle dans une activité en sachant. Ainsi, la transition vers la deuxième partie de *Phénoménologie de l'Esprit*, à savoir le moment la conscience de soi, est réalisée.



³⁷ PE p. 138

DEUXIÈME PARTIE

LA CONSCIENCE DE SOI COMME LE DÉSIR

Nous avons déjà montré que la conscience, dans son mode nouveau, entretient un genre différent de rapport avec le monde. La différence principale entre les rapports de la conscience au monde, fait sa première apparition lorsque la conscience réalise son rôle dans la réalité. A partir de là, le sujet commence à concevoir le monde comme un endroit où il peut satisfaire ses besoins. En effet, le concept du désir entre en jeu précisément à ce moment même avec toutes ses connotations corporelles.

Pour mieux comprendre cette opération de la conscience, à savoir la détermination du monde comme endroit où sont satisfaits les besoins, nous devons regarder de près plus les parties qui précèdent le chapitre consacré à la 'Conscience de Soi', parce que les fondements de cette opération de la conscience sont dégagés explicitement dans le chapitre qui s'intitule 'Force et Entendement'. La notion de vie y est explicitée comme la force qui maintient les éléments apparemment sans rapport, ou comme une unité de la réalité dans laquelle les distinctions disparaissent. Quand la réalité se laisse déterminer comme explication de l'arrangement, plus précisément comme jeu des forces, la conscience de soi, en tant que conscience qui fait cette explication, surgit comme si elle était indépendante de la vie, de la réalité. Ainsi, lorsque la conscience aperçoit l'importance de son activité d'explication, elle se transforme en une conscience de soi.

« Le phénomène ou le jeu des forces la présente déjà elle-même, mais c'est comme *explication* qu'elle entre en scène pour la première fois en sa liberté; et, en tant qu'une telle infinité est enfin objet pour la conscience *comme ce qu'elle est*, la

conscience est *conscience de soi*. *L'explication* qui est l'oeuvre de l'entendement fait tout d'abord seulement la description de ce qu'est la conscience de soi. »³⁸

Dans Force et Entendement, la conscience de soi fait l'objet d'une exposition ayant pour fil conducteur le concept de vie. La conscience qui rend possible cette explication pour le sujet de la vie, va se constituer contre et séparément de ce qu'il explique. La conscience explique la vie comme totalité qui se reproduit infiniment par ses conditions particulières.

« C'est ce cycle total qui constitue la vie, ce n'est ni ce qui a été énoncé en premier lieu, l'immédiate continuité et compacité de son essence, ni la figure subsistante et l'être discret [disséminé] étant pour soi, ni leur pur processus, ni non plus le rassemblement simple de ces moments, mais le tout qui se développe et qui dissout son développement et, dans ce mouvement, se conserve en sa simplicité. »³⁹

La conscience persiste dans l'erreur aussi longtemps qu'elle se comprend indépendamment de la vie. Mais son expérience lui fournira ce dont elle a besoin pour la surmonter. Le désir apparaît justement en ce moment-là avec toutes ses connotations corporelles et il joue un rôle important en ce sens qu'il fournit les moyens de surmonter l'erreur. Le sujet établira une relation avec la vie par le désir, et devra ainsi dépasser la conscience de soi pure en vue de se diriger vers la conscience de soi « vivante ». C'est précisément pour cette raison que la conscience de soi se détermine comme désir.

« ...et, de ce fait, la conscience de soi n'est certaine d'elle-même que par la suppression de cet Autre qui se présente à elle comme une vie subsistante-par-soi ; elle est *désir*. »⁴⁰

Il semble que Hegel s'efforce ici d'éliminer une erreur dans l'histoire de la philosophie. Les philosophies qui conçoivent la conscience de soi comme quelque chose entièrement indépendant de toutes les déterminations naturelles l'abordent en effet au cours de l'une de ses activités d'investigation. Hegel met en cause l'attitude de la philosophie de la conscience qui présuppose un Ego totalement séparé ou

³⁸ PE, p. 187

³⁹ PE, p. 197

⁴⁰ PE, p. 197

séparable de la physique et de la corporalité et par là même qui néglige le rapport du sujet à son corps. Ce que Hegel essaye de faire est en fait de fixer une erreur qui persiste jusque-là en prouvant que le corps est une partie inséparable de l'individualité. Ainsi dans ce sens, il est très significatif qu'il n'a jamais employé jusqu'ici le terme de corps alors qu'il n'a pas hésité d'introduire le concept du désir. Car, l'utilisation même du terme « corps » implique une affirmation de la distinction corps-esprit qui constitue le fondement de ce sophisme. Cependant le sujet est toujours déjà corporel pour Hegel.

D'après Hegel, nous devenons conscience de soi lorsque nous sommes centrés sur nous-mêmes, c'est-à-dire lorsque nous nous considérons comme objet de notre recherche. Mais, cela n'implique pas que nous soyons privés de la conscience de « l'autre ». La conscience de soi comprend quelque chose de nouveau que la conscience ne comprend pas dans ses formes antérieures. La réalité extérieure n'est pas indépendante de la conscience. La manière dont elle s'approche de la réalité extérieure qu'elle caractérise comme quelque chose indépendant avant de devenir conscience de soi, est maintenant différente. Il est possible d'interpréter la différence en question comme un changement dans la relation de la conscience avec le monde extérieur, avec ce qui est extérieur à lui. Au reste, lorsque la méthode dialectique hégélienne est mise en question, il ne serait pas faux d'admettre que ce qui est relatif au moment de la conscience est contenu dans la partie de la conscience de soi. Cela signifie que l'objet de la conscience de soi ne sera que la conscience de soi elle-même, mais cela ne veut pas dire qu'elle ait détaché sa liaison avec ce qui est extérieur ou qu'elle ne soit pas consciente de ce qui lui est extérieur. C'est justement sur ce point que Hegel se sépare de Descartes. La conscience de soi telle qu'elle est conçue chez Hegel n'est pas une conscience abstraite, une conscience atteinte par une abstraction des choses comme le fait Descartes. Car, on ne peut parvenir au moment de la conscience de soi au sens hégélien du terme que par une connaissance de ce qui est extérieur. Stephen Houlgate interprète cela comme suit :

« Il prétend que, la vraie conscience de soi ne fait pas abstraction de notre état conscient des objets mais plutôt elle l'accompagne. »⁴¹

⁴¹ Houlgate, p. 12.

Houlgate remarque d'une part que Hegel se sépare de Descartes au sujet de la conscience de soi, mais il admet d'autre part qu'il y a quelque chose à apprendre du scepticisme cartésien. La conscience de soi, comme le dit Hegel, est consciente de ce qui est autre qu'elle, mais elle doit quand même le nier.⁴² Que la conscience de soi, comme dans le moment de la conscience, étant à la fois consciente du monde extérieur et de ce qui est autre qu'elle-même, pense qu'ils ont la priorité dans le rapport du savoir, en d'autres termes, qu'ils sont essentiels, cela montrerait qu'elle n'aurait pu passer à l'étape postérieure. Mais la transition de la conscience à l'étape postérieure nécessite une différence. Le monde extérieur est là-bas, il est autre que moi, mais le fait de considérer qu'il n'existe pas et le fait d'en faire abstraction - comme le fait Descartes - ne me conduiraient qu'à une conscience de soi abstraite. C'est pourquoi, afin de parvenir à l'étape de la conscience de soi je dois redéfinir ce qui est autre que moi. Dans cette définition nouvelle, le caractère distinctif de l'autre doit être exprimé en relation avec moi. Autrement dit, l'autre est autre que moi, mais il n'est pas dépendant de moi, il est pour moi. Désormais, l'autre assurera la médiation dans la relation que le sujet va établir avec sa propre égoïté, c'est-à-dire avec sa conscience de soi.

Dans 'La Conscience', qui est la première partie de *La Phénoménologie de l'Esprit*, la vérité a été traitée séparément de la conscience, il en va ainsi pour toutes ses trois étapes. La conscience a supposé que son objet est en-soi. Mais la conscience va annuler la première forme de représentation de son objet à la suite de ce qu'elle a éprouvé plus tard. L'objet qui est en-soi existe désormais comme pour-un-autre. Le type de relation où l'essentiel est le sujet dans la nouvelle forme de la conscience, repose sur la supposition que l'objet est un pour-un-autre qui existe pour la satisfaction des désirs et des demandes de la conscience. A cet endroit, Hegel fait l'usage du concept de *désir* (*Begierde*) pour la première fois. La conscience établit une relation négative avec l'autre, c'est-à-dire qu'elle va le nier, le consumer pour la satisfaction de ses désirs. La conscience de soi est le désir parce qu'elle établit la médiation de la relation à soi-même :

« Le Moi simple est ce genre ou l'universel simple, pour lequel les différences sont néant ; mais il l'est seulement quand il est l'essence négative des moments

⁴² Houlgate, p. 12

indépendants qui se sont formés. Ainsi la conscience de soi est certaine de soi-même, seulement par la suppression de cet Autre qui se présente à elle comme vie indépendante ; elle est *désir*. »⁴³

La difficulté d'interpréter le concept de *désir* est en rapport avec le surgissement de ce concept. Il existe diverses explications à propos de ce surgissement. L'explication de Kojève en est la plus importante et la plus effective. Selon Kojève, le concept de *désir* semble surgir tout à coup pour servir à un but déterminé (Kojève explicite ce but comme la satisfaction de l'intégrité interne) et pour progresser dialectiquement dans une perspective large.⁴⁴ Mais une telle approche est en contradiction avec la définition hégélienne de la dialectique, parce que Hegel admet que la dialectique est un progrès qui se déploie sans influence extérieure.⁴⁵ Alors, afin de comprendre le concept de *désir* et d'analyser proprement son rôle dans la dialectique, il faut examiner son surgissement.

La raison qui fait que la conscience de soi se considère elle-même comme essentiel, c'est qu'elle se reconnaît elle-même comme le fondement de l'unité de ses représentations concernant l'objet. Elle se considère elle-même comme l'élément essentiel qui détermine la structure de l'expérience et qui unifie l'expérience tandis qu'elle prenne l'objet pour quelque chose d'ordre secondaire.⁴⁶

Le but de la partie de 'La conscience de soi' est différent de celui de la partie précédente. Dans la partie de « La conscience », le but était de connaître l'objet considéré comme étant distinct et indépendant de la conscience. La transition de la conscience à la conscience de soi signifie en même temps une transition à un nouveau mode de relation du sujet au monde. Désormais le sujet sait qu'il contribue à la réalité, et pour cette raison, son attente n'est pas seulement de connaître le monde, mais d'en approuver la croyance en altérant le monde. Dans ce sens, on peut dire qu'il s'agit d'une transition d'un mode théorique de la conscience à un mode pratique.

⁴³ PE p. 152.

⁴⁴ Neuhouser, *From Desire to Recognition*, p. 245.

⁴⁵ Neuhouser, p. 245.

⁴⁶ Neuhouser, p. 246.

Dans la partie de « La conscience », conformément à la détermination du savoir -que l'objet est essentiel- l'opinion qui s'impose est celle selon laquelle la vérité est extérieure au sujet et qu'elle est indépendante de lui. L'objet est *en-soi*, et le sujet en possède seulement la représentation. Mais on voit l'impossibilité d'une telle relation entre le sujet et l'objet.

La pensée qui soutient et prépare le passage à la partie de « La conscience de soi » est celle-ci : si le savoir est toujours un objet pour le sujet, l'objet du savoir n'est vraiment pas indépendant du sujet. Autrement dit, la vérité n'est pas dans l'objet, mais elle doit être dans le sujet qui est en relation avec l'objet. Le sujet a compris son rôle dans la vérité. C'est pourquoi il est conscient de la nécessité de l'objet autant que de son rôle constitutif dans la relation à l'objet.

La structure de la relation que la conscience établit avec un autre et avec un objet et la façon d'interpréter cette relation exercent une influence sur l'interprétation du concept du *désir*.

Frederic Neuhouser admet qu'il serait plus convenable de considérer le concept de *Selbständigkeit* comme le support du concept du *désir*.⁴⁷ D'après Neuhouser, il existe un sujet hypothétique au commencement de la partie de « La conscience de soi ». Ce sujet, qui forme un concept à propos de lui-même en raison de son rôle sur la réalité dans la partie de « La conscience de soi », va désormais se diriger au monde afin d'affirmer la conception-de-soi. Donc, ce sujet voudra former la relation avec un autre, d'une manière qui convient à la conception qu'il se fait de lui-même.

Dans ce cas, on peut dire que le but du sujet au cours de la partie de « La conscience de soi » est de mettre en évidence sa personnalité et son indépendance. Du reste, Neuhouser remarque que le concept de 'la conscience de soi' correspond ici à une *conception-de-soi*.⁴⁸ Désormais, le sujet, dans sa relation à un autre, va se comporter seulement dans le but d'affirmer cette *conception-de-soi*. Car c'est le seul moyen de démontrer que sa certitude est identique à la vérité. Mon opinion sur moi-même doit être confirmée par le monde extérieur. En ce cas, si la *conception-de-soi* que j'ai formée sur moi-même est d'être indépendant et *Selbständigkeit*, et si je suis

⁴⁷ Neuhouser, p. 38

⁴⁸ Neuhouser, p. 38

sûr d'être ainsi, cela doit avoir un correspondant à l'extérieur de moi. Par conséquent le sujet va établir une relation avec le monde extérieur et ce qui est autre que lui pour affirmer cette *conception-de-soi*. C'est pour cette raison que cette relation, par sa nature, va être formée à travers une négation ; le sujet va essayer de devenir indépendant et *Selbständigkeit* en dépassant l'opposition entre l'autre et lui-même.

Il ne serait pas faux de dire que la partie de « La conscience de soi » est le récit de la recherche de la réalisation du concept de *Selbständigkeit* par le sujet qui se considère lui-même comme tel.

Après avoir affirmé que la conscience est le désir, Hegel se retourne vers le concept de la vie. La vie est le contexte du rapport que la conscience de soi désirante entretient avec l'objet désiré. La vie est l'unité infinie des différences infinies et la source de consciences de soi particulières. Mais ces consciences de soi ne savent pas encore que la vie est l'unité infinie de différences et qu'elle est leur source ou origine. Bref, la tâche de cette partie est de constituer ou révéler l'unité de la conscience.

Mais pourquoi la conscience de soi ne peut-elle pas se construire comme étant indépendante de la vie? Conscience de soi, par sa nature même, a la certitude implicite que la vie est l'unité infinie des différences infinies. Fluidité de la vie est la substance et de séjour des différences. C'est pourquoi la vie est un dynamisme qui devient une source d'inquiétude pour la conscience de soi. Pour cette raison, la conscience de soi veut supprimer la fluidité de la vie en elle-même pour oublier ce dynamisme. Il se sépare de la vie et il se construit comme s'il est indépendant de la vie.

Si la vie est flux constant, puis la substance de la conscience de soi n'est en effet que la fluidité. Mais la conscience de soi préfère réprimer et oublier ce fait. Rompre la connexion à la vie est un déni d'une source même.

Conscience de soi se solidifie en niant la fluidité qui est sa substance, et prétend ainsi qu'il est pour soi. Dans ce cas, il pense qu'il n'est pas non plus lié à d'autres consciences de soi. Bref Hegel montre que la conscience qui refuse la fluidité par une représentation du soi même serait condamné à l'échec. Ces

différences qui sont jugées indépendantes retourneront à la circulation inévitable de l'infini.



CHAPITRE I

LA VIE COMME UN FLUX

La conscience de soi implicitement la certitude que la vie est l'unité infinie de différences infinies. La fluidité de la vie est la substance où les différences se séjournent. C'est pourquoi la vie est un dynamisme qui devient une source d'inquiétude pour la conscience de soi. Affrontée à cette inquiétude, la conscience de soi veut supprimer la fluidité de la vie en elle-même et oublier ce dynamisme. Il se sépare de la vie et se construit comme si elle était indépendante de la vie.

La vie est la constante de flux, et la substance de la conscience de soi est en effet la fluidité. Mais la conscience de soi préfère réprimer et oublier ce fait. En rompant sa connexion à la vie, la conscience dénie aussi sa source. La conscience de soi se solidifie en niant la fluidité qui caractérise sa substance, et ainsi il prétend qu'il est pour soi. Dans ce cas, il pense qu'il n'est pas non plus lié à d'autres consciences de soi. Pour s'éloigner de la fluidité, elle s'en fait une représentation qui est condamnée à l'échec et d'après laquelle cette fluidité est la substance de toutes différences qui serait indépendantes, et par conséquent, le retour à la circulation de l'infini serait inévitable.

La conscience de soi suppose une opposition entre le soi et l'universel, qui se nomme l'infini. Dans le contexte de cette opposition Hegel emploie la première personne quand la conscience de soi est le sujet de la phrase.

« ...Mais, inversement, la suppression de la subsistance individuelle est tout autant l'engendrement de celle-ci. Car, puisque *l'essence* de la figure individuelle est la vie universelle et que l'étant-pour-soi est en soi substance simple, cet étant-pour-soi supprime, en posant dans lui-même l'Autre, cette *simplicité* qui est la sienne ou son

essence, c'est-à-dire qu'il la scinde, et cette scission de la fluidité sans différence est précisément la position de l'individualité. »⁴⁹

La conscience au sens d'«individu» essaie de s'installer à travers cette conception dans le monde en niant sa mort. Oublier ou réprimer la mort est aussi une tentative d'oublier le fait que l'être situé dans le monde est un état d'anxiété constante. En effet, la conscience de soi en tant qu'individu conçoit la vie comme une fluidité qui ne peut pas traiter et qui crée de l'anxiété. C'est pour cela que l'auto-conscience doit trouver la vie en elle-même. La conscience de soi restera comme un individu tant qu'il ne peut pas comprendre sa relation essentielle à la vie, il se construit en s'opposant à la vie et ils restent donc tous les deux indépendants. La conscience ne peut accepter la vie à tous égards que tant qu'elle s'y engage pleinement. L'expérience va nous conduire à cette dissolution inévitable. La conscience finira par comprendre qu'elle n'est pas indépendante du flux de la vie. La vie s'écoule avec elle et elle coule dans la vie.

L'opposition entre la conscience de soi et la vie sera dépassée quand l'unité entre la conscience de soi et l'infini est constituée. Comprendre la fluidité, c'est ce qui amène la conscience de soi à la dissolution générale en vue de retourner à la source. Pour pouvoir expliciter cette fluidité comme son essence propre, la conscience de soi devra faire face à sa propre mort qu'elle a précédemment réprimée. Seule l'expérience de faire face à sa propre mort fait connaître à la conscience de soi qu'elle n'est pas séparée de la vie. Donc, cette dissolution fournira à la conscience de soi l'accès à la vie elle-même et donc le préparer à retourner à sa source. Accepter la vie est de réaliser l'intégration de la vie à l'infini. Cela devient l'esprit du savoir absolu. Ce mouvement circulaire est totalité.

La vie est le contexte relationnel dans lequel s'insère le désir. La relation entre le sujet et l'objet est une relation de négation où la conscience de soi nie son objet et le soumet à elle-même. Par conséquent, l'objet devient pour soi dans cette relation. Ici, l'objet sur lequel la conscience de soi est dirigée pour la satisfaction de ses besoins se détermine essentiellement par l'indépendance d'un genre particulier. La conscience passera par une sorte de processus dans lequel elle sera devenue

⁴⁹ PE, p. 196

dépendante vis-à-vis de ce qu'elle nie d'abord et rendu dépendant d'elle-même. Elle fait ainsi l'expérience de l'indépendance de son objet.



CHAPITRE II

L'ILLUSION DE L'INDÉPENDANCE DE LA VIE

Qu'est-ce que la conscience de soi dans cet état où il se manifeste comme désir? La conscience de soi sait implicitement que ce n'est pas le désir qui la fait entrer dans le flux de la vie conçue préalablement par elle-même comme quelque chose séparée. Dans sa position soi-disant supérieure à la nature, la vie, objet, il est sûr de la nullité de son objet et de la vie. La façon d'exprimer cette supériorité et de fournir la vérité de sa certitude est de consommer ce qu'il y a dans la nature. La conscience de soi tend vers le monde extérieur afin de satisfaire ses désirs. Au cours de ce rapport négatif, à savoir dans le processus de manger, de consommer et donc d'ajouter l'autre à elle-même, il apparaît un état différent. Dans sa réponse, la conscience de soi répond en effet à sa volonté propre, et elle se rend compte de l'indépendance de son objet. Elle finira par reconnaître qu'elle ne peut pas dépasser son objet à travers une relation négative.

« Mais, dans cette satisfaction, elle fait l'expérience de la subsistance par soi de son objet. Le désir et la certitude d'elle-même qu'elle atteint dans la satisfaction de celui-ci sont conditionnés par l'ob-jet, car ils sont par la suppression de cet Autre; pour que cette suppression soit, il faut que cet Autre soit. La conscience de soi n'a donc pas le pouvoir de supprimer l'ob-jet moyennant sa relation négative [avec lui]: c'est pourquoi elle l'engendre bien plutôt à nouveau, ainsi que le désir. »⁵⁰

En fait, à ce propos, il est possible de dire que la conscience de soi rencontre aussi l'infini inépuisable. Le désir va se produire indépendamment de l'intensité des efforts faits par la conscience de soi. Quand il devient difficile pour la conscience de soi d'éprouver la satisfaction par la possession de l'objet de désir, elle sera commencée immédiatement à chercher un autre objet. La déception dont elle fait l'expérience sera la motivation pour passer à une autre étape.

⁵⁰ PE, p. 197

Le désir qui est conditionné par l'objet, aperçoit l'indépendance de son objet dans le processus de satisfaction. La chose désirée est là indépendamment de moi, et mon orientation vers elle vise à abolir cette indépendance et constitue ainsi ma propre indépendance. La satisfaction du désir est l'abolition de son objet. Cet aspect négatif du désir se caractérise par cette abolition qui est susceptible de produire de nouveau à la fois le désir et l'objet. L'objet est central dans l'expérience de la satisfaction. La satisfaction se réalise uniquement s'il y a un objet de désir, c'est-à-dire s'il y a un autre. Lorsque l'objet du désir est consommée et l'autre est ajouté à la même conscience de soi, la conscience devra trouver un nouveau objet "indépendant" du désir pour établir la vérité de sa propre certitude.

L'abolition de l'indépendance de l'objet par le désir, qui n'obtient de la satisfaction que grâce à cette indépendance, est en un certain sens d'affirmer l'indépendance de l'objet. Par conséquent, la conscience procède à la négation aussi bien sur l'autre que sur lui-même. Saisir et affirmer en même temps l'indépendance de l'objet va secouer l'auto-compréhension de la conscience et sera pour elle une énorme déception.

Une des raisons de cette déception en tant que positionnement du sujet lui-même comme un organisme indépendant, «individu», réside dans la présupposition implicite selon laquelle la réalité est tout à fait une production de la conscience du sujet. L'individualité qui se caractérise elle-même comme indépendance vis-à-vis de la vie n'entretient désormais aucune relation avec son genre. Ainsi, l'échec de la conscience de soi dans le stade du désir résulte d'une fausse conception de soi, en d'autres termes d'une fausse compréhension de soi. Dans le stade du désir, la conscience ne peut concevoir ni l'activité qui produit la réalité, ni sa propre relation avec son genre, car de toute façon il ne peut pas toucher la totalité de la vie quand il est à la recherche de la satisfaction de ses besoins. Comme Axel Honneth dit:

“...l'insuffisance de l'expérience du “désir” est double. Tout d'abord, cette expérience donne au sujet une illusion d'omnipotence, l'amènent à penser que toute la réalité n'est qu'un produit de son activité propre de sa conscience individuelle.

Deuxièmement, elle empêche le sujet de se représenter lui-même comme un membre d'un genre.”⁵¹



⁵¹ Honneth Axel, From Desire to Recognition, *Hegel's Phenomenology of Spirit, A Critical Guide*, ed. by Dean Moyar et Michael Quante, CUP, 2008. p. 85

CHAPITRE III

COMPRÉHENSION DE L'INDÉPENDANCE DE L'OBJET

En quête de la satisfaction de ses besoins individuels, la conscience sous forme du désir ne peut pas rester en contact avec la totalité de la vie et ne peut pas comprendre sa relation à l'espèce auquel elle appartient. L'expérience du désir lui montre que l'essence de son désir est quelque chose d'autre qu'elle-même. Le rapport négatif qu'il établit avec son objet de désir, produit encore et encore l'objet et le désir. En ce sens, la conscience aperçoit l'indépendance de l'objet du désir et réalise qu'elle ne peut pas obtenir sa certitude de soi à travers la satisfaction du désir. Ainsi, la conscience se rend compte qu'elle peut obtenir sa certitude de soi seulement par un objet de désir susceptible de la nier.

“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. Mais quand l'objet est en soi-même la négation, et quand en cela il est en même temps indépendant, alors il est conscience.”⁵²

La conscience ne peut trouver une telle négation que dans un autre membre de son propre genre. Autrement dit, l'objet de son désir doit être une autre conscience de soi. La conscience de soi ne peut obtenir satisfaction qu'à travers une autre conscience de soi. Hegel parle en outre d'un doublement. Le concept de doublement (*Verdoppelung*) qui entre maintenant en scène, est un peu déroutant.

Hegel ne dit pas que l'autre apparaît comme une copie de moi. Ce qu'il essaie de dire est que l'autre est un membre de la même espèce que la mienne. Ainsi, ce qui est mentionné ici est la pluralité des membres d'une espèce. Robert R. Williams l'explique comme suit:

⁵² PE p. 153

« La duplication est en fait beaucoup plus proche de la théorie husserlienne de l'appréhension médiate de l'autre dans l'appréhension. Dans ce cas, le sens de l'autre dérive de mon ego primitive comme un duplicata de celui-ci 'là-bas'. La thèse de Hegel est que l'autre est....un autre membre de la même espèce qui existe comme une pluralité des individus. L'assertion de Hegel est que l'espèce elle-même ... est un, et une pluralité. C'est un doublement objectif, et non seulement un doublement de la conscience. »⁵³

Le doublement (*Verdoppelung*) est la compréhension de la liaison de soi-même avec son espèce. Le rapport à soi n'est pas indépendant de son espèce. Voici la contribution de Hegel à la conception de la conscience dans l'histoire de la philosophie. Selon Hegel, la conscience de soi est à la fois pour-soi et pour-autre. Le rapport à soi est possible seulement à travers une médiation avec le rapport du soi à l'autre. Le rapport à soi conditionne aussi le rapport du soi avec l'autre. Je construis mon interlocuteur à travers moi-même parce qu'il est un autre que moi, mais pas un autre absolu. Toutes les conclusions à propos de cet autre sont médiatisées à travers moi. Ainsi, il convient de dire que la conception hégélienne de l'intersubjectivité inclut à la fois identité et différence:

« La conception hégélienne de l'intersubjectivité ... présente une identité concrète ou une totalité incluant l'identité et la différence. »⁵⁴

Selon Hegel, la conscience de soi est amenée par la satisfaction du désir à une division, à un doublement. Car le désir est un acte double de réflexion: quand la conscience de soi désire, elle s'oriente vers un objet qui est différent d'elle-même, dont elle ne dépend absolument pas. Cependant, lorsqu'elle épuise cet objet, c'est-à-dire lorsqu'elle abolit l'altérité de cet objet, la vérité de son indépendance devient également impossible.

La conscience de soi doit toujours désirer pour se poser comme un être indépendant. Ainsi, l'objet du désir doit être une autre conscience de soi. La conscience de soi considère cette autre conscience de soi comme elle-même. A partir de là, l'objet du désir de la conscience de soi sera un autre membre du même genre,

⁵³ Robert R. Williams, *Recognition, Fichte and Hegel on the Other*, p. 164.

⁵⁴ Williams, p. 150.

un autre étant indépendant et pour-soi comme lui-même. Hegel explique cette transition extrêmement complexe comme suit:

« La satisfaction du désir est bien la réflexion de la conscience de soi en soi-même, ou la certitude devenue vérité; (c) mais la vérité de cette certitude est plutôt la réflexion doublée, le doublement de la conscience de soi. La conscience de soi est l'objet pour la conscience, objet qui pose en soi-même son être-autre, ou qui pose la différence comme différence nulle, objet qui ainsi est indépendant. La figure distincte, *seulement vivante*, supprime bien aussi sa propre indépendance dans le processus même de la vie, mais avec la cessation de sa différence, elle cesse elle-même d'être ce qu'elle est. Au contraire l'objet de la conscience de soi est aussi bien indépendant dans cette négativité de soi-même, et ainsi il est pour soi-même genre, fluidité universelle dans la particularité de sa distinction propre; cet objet est une conscience de soi vivante. »⁵⁵

Mais pourquoi cette transition est-elle nécessaire? Pourquoi l'objet du désir doit être une vie indépendante pour la conscience de soi? Nous avons déjà mentionné que la conscience de soi découvre l'indépendance de l'objet du désir au cours du processus de satisfaction. Donc, le désir est conditionné par l'objet, il est dépendant de son objet. La satisfaction du désir dépend de l'abolition de l'objet et cette abolition est un rapport négatif avec l'autre.

La condition de la satisfaction du désir affirme l'indépendance de l'objet, et en un certain sens, c'est une activité de négation de soi-même pour la conscience de soi. Car, jusqu'à ce stade, la conscience de soi s'est construite elle-même comme étant indépendante en face de la nullité de la vie et des objets. Toutefois, l'expérience lui démontre l'erreur de cette construction et lui permet de comprendre l'impossibilité d'une indépendance absolue.

L'expérience du désir est un acte de réflexion, car il permet la conscience de soi de réfléchir sur elle-même. Le rapport du désir est en effet le rapport de la conscience de soi à elle-même. C'est précisément pour cette raison que le désir fournit à la conscience de soi la certitude « d'être soi-même ». La vérité de cette certitude ne se manifestera que dans un rapport avec une autre conscience de soi. Un rapport négatif

⁵⁵ PE p. 153-154

du désir, dont toutes les déterminations génèrent de la conscience de soi doit se transformer en un type de rapport négatif dans lequel la conscience de soi sera soumise aux déterminations d'une autre conscience de soi indépendante.

Selon Hegel, le sujet pourra obtenir la vérité de sa certitude de soi seulement quand le rapport du désir -en tant que négativité comme une forme de l'appropriation de l'autre et comme le dépassement de l'objet de son désir- peut être établi avec une autre conscience de soi.

De tout cela on peut conclure que la conscience de soi est un rapport de désir avec un autre, avec une vie indépendante. Ainsi l'essence de moi et de mon interlocuteur avec lequel j'établis un rapport de désir sera la négation. C'est, en un sens, de réaliser l'effet et la puissance de la vie sur moi. Le doublement de la conscience de soi est cette réalisation: toutes les consciences de soi sont les différences qu'une seule conscience de soi révèle. De ce point de vue, le rapport du désir sera le rapport du particulier à l'universel et à d'autres particuliers qui peuvent exprimer leur altérité. Ainsi, la question principale est ici de savoir comment l'unité sera re-construite à partir de la pluralité.

D'après Hegel, le retour à l'unité sera possible seulement à travers la reconnaissance mutuelle. Pour cette raison, la reconnaissance mutuelle qui rendra possible le retour à l'unité, est aussi la condition de l'émergence de l'Esprit. La condition de l'émergence de l'Esprit est l'intersubjectivité qui sera définie comme la reconnaissance mutuelle. Il s'agit là, en même temps, de la condition d'une liberté au sens réel:

« ...l'objet du désir est seulement indépendant, car il est la substance universelle indestructible, l'essence fluide égale à soi-même. Quand une conscience de soi est l'objet, l'objet est aussi bien Moi qu'objet. Ainsi pour nous est déjà présent le concept de *l'esprit*. Ce qui viendra plus tard pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue, qui, dans la parfaite liberté et

indépendance de son opposition, c'est-à-dire des consciences de soi diverses étant pour soi, constitue leur unité: un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi*. »⁵⁶

La transition du désir au désir de reconnaissance est donc la transition à ce qui est spirituelle. Hegel va ensuite tenter d'éclairer l'expérience que la conscience de soi réalise jusqu'à la réalisation de la reconnaissance mutuelle. La distance épistémologique entre le même et l'autre, et l'ambiguïté résultant de cette distance conduira à un conflit. Au moment où je rencontre l'autre, le fait de le considérer comme une conscience de soi indépendante n'indique pas encore que je ne lutterai pas contre lui. Afin de saisir qu'elle est une conscience de soi indépendante, je devrai passer par un processus où je vais essayer de transformer l'autre en immédiateté ou bien en plein-présence. Ceci implique un processus d'une lutte dans laquelle la conscience de soi entreprend de réduire l'altérité à l'ipséité.

L'intersubjectivité au sens véritable ne peut se manifester qu'à la fin d'une telle lutte au moyen de laquelle je vais remarquer que je ne peux jamais réduire l'autre à soi-même et que la distance entre moi et l'autre ne peut jamais être fermée. La conscience de soi devra passer à travers ce processus et cette expérience de lutte pour affronter le fait qu'il est à la fois pour-soi et pour-un-autre.

« Puisque le moi s'est caché de soi-même, il dépend de l'autre pour sa propre découverte. C'est pourquoi le savoir de soi, pour Hegel, prend la forme de la reconnaissance de soi dans l'autre. Pour Hegel, l'intersubjectivité signifie que le soi ne peut pas être pour soi simplement, mais elle a besoin et dépend de l'autre dans son propre rapport à soi Le soi est pour soi seulement en étant pour une autre, et le soi est pour un autre seulement en étant pour soi. Pour soi (*Fürsichsein*) et pour un autre (*Füreinandersein*) sont irréductibles et inséparables. »⁵⁷

Ainsi, la conscience, qui se considère comme indépendante de tout le reste, va entrer dans une lutte mortelle contre une autre conscience indépendante de son propre genre. Cette lutte, comme étant le sujet le plus discuté dans l'histoire de la philosophie, se présente comme un moment que la conscience doit dépasser pour

⁵⁶ PE, p. 154

⁵⁷ Williams, p. 151

comprendre qu'elle est à la fois pour-soi et pour-une-autre, et pour devenir ainsi une conscience de soi.



TROISIÈME PARTIE

LA CONSCIENCE DE SOI COMME LE DÉSIR DE RECONNAISSANCE

CHAPITRE I

LA RENCONTRE AVEC LES AUTRES ET LA LUTTE CONTRE LES AUTRES

La conscience doit admettre qu'elle ne peut pas construire en elle-même et par ses actes propres la réalité comme un individu. À ce stade, elle doit commencer à réfléchir sur le rôle constituant la réalité de son genre. La vie maintient sa forme cyclique, infinie et indépendante des individus particuliers du genre. La conscience qui se dirige vers la nature et la vie par la satisfaction de ses désirs, se représente son insuffisance comme un 'individu' indépendant de son genre. Elle n'est pas le seul organisme indépendant:

« Aussi subsistante par-soi qu'est ainsi la conscience, aussi subsistant par-soi est l'*en soi* de son objet. La conscience de soi, qui est sans réserve *pour soi* et qui marque immédiatement son objet du caractère négatif, ou qui est tout d'abord *désir*, va par suite, bien plutôt, faire l'expérience de la subsistance-par-soi de cet objet. »⁵⁸

Quand la conscience se rend compte que sa quête d'auto-certitude n'est pas réalisée dans l'expérience du désir, elle doit trouver un autre moyen pour établir la vérité de sa certitude. À la suite de ses acquisitions de son expérience, la conscience a à faire un changement dans son attitude et, dorénavant, il doit se rapporter à d'autres consciences de son propre genre.

La conscience de soi sort d'elle-même quand elle rencontre une autre conscience de soi. À travers cette expérience, à savoir la rencontre avec l'un de son

⁵⁸ PE, p. 194

genre propre, elle s'aliène à elle-même. Elle sort d'elle-même et s'éprouve elle-même comme un objet de cet autre. Mais la conscience de soi se prend toujours pour la partie essentielle de ce rapport, elle ne reconnaît pas l'autre comme un étant essentiel, l'autre comme un autre soi. Ainsi, afin de s'assurer de la certitude de soi, la conscience de soi va traiter cet autre comme un objet et elle va tenter de surmonter cet autre par la négation.

Au début de la lutte entre ces deux consciences de soi, aucune de ces deux parties ne considère l'autre comme un être essentiel. Le soi suppose que le seul être véritable ne soit rien d'autre que lui-même et il cherche la vérité de cette supposition, il cherche la certitude de soi. En raison de cette supposition unilatérale, au début, le désir de reconnaissance est une lutte à mort. Le but de cette lutte est pour toutes les parties de la lutte de prouver à l'autre qu'elle est l'être véritable. Mais comme nous le savons, chaque soi ne peut trouver la vérité qui lui échoit qu'à travers la reconnaissance mutuelle.

Pour la conscience, la lutte pour la reconnaissance est un niveau supérieur au désir animal. La conscience s'élève à un niveau supérieur dans cette lutte, car elle met en danger sa vie pour atteindre la vérité de la certitude de soi. Ainsi, la lutte pour la reconnaissance devient une lutte pour la vie et la mort. Les deux parties de la lutte, en risquant leur vie, essayent de prouver mutuellement (et bien sûr, pour prouver aussi à eux-mêmes) leur véritable certitude, c'est-à-dire leur être en tant qu'être pour-soi.

Bien que les parties de la lutte risquent leur vie, à la fin de la lutte elles doivent toutes les deux survivre, car elles demandent être reconnues par l'autre. Donc, l'autre doit vivre, mais le soi doit démontrer qu'il n'a pas peur de la mort. De cette manière, celui qui n'a pas peur de la mort et risque sa vie devient le maître. L'autre qui a peur et ne peut pas risquer sa vie devient l'esclave du maître. En raison de cette peur de la mort, il sera soumis au maître.

Ce rapport dans lequel une reconnaissance unilatérale prend une configuration en fonction de l'attitude des deux parties envers la vie. Il est le maître qui met de côté son instinct animal pour vivre et qui n'hésite pas de risquer sa vie. Risquer la vie peut être aussi considéré comme une sorte de rejet de la fluidité de la vie. Bien qu'il soit

ici question de la mort, l'unité de la conscience de soi et de la vie n'est pas encore construite. Le maître est toujours une individualité marquée par l'oubli de la fluidité de la vie, il est seulement un 'pour soi'. En ce sens, il est possible de dire qu'il se considère encore comme étant séparé de son genre aussi bien sous la forme de la conscience que sous celle du désir. Il se perçoit toujours lui-même comme étant indépendant de la vie (qui est la source de l'unité infinie de différences infinies et particulières, consciences de soi). Autrement dit, il rejette encore la fluidité qui caractérise sa substance.

L'esclave, au contraire, est soumis au maître et il est seulement un « pour-un-autre ». Il choisit la vie lorsqu'il prend conscience de la possibilité de la mort, mais il fait cela par un instinct animal. Il se situe comme la partie inessentielle dans le rapport avec un membre de son propre genre, donc il s'aliène aussi à son espèce. Il perd l'essentialité de sa conscience de soi. Il se considère comme étant une individualité qui est séparée de son genre et de l'infini, et qui n'a aucune contribution à la réalité. Mais il va découvrir sa puissance et son rapport avec la vie, tout au long de son esclavage.

Dès lors, en conséquence de la lutte entre deux consciences de soi, l'esclave reconnaît finalement le maître, mais il n'est pas reconnu par le maître. L'esclave est maintenant un être-pour-un-autre, pour son maître. Le maître, d'autre part, est un être-pour-soi. L'esclave travaille sans satisfaction pour le maître, tandis que le maître jouisse sans travailler. Cependant, que le maître se prenne pour un être indépendant n'est qu'une illusion, car cette « indépendance » du maître repose sur la conscience de l'esclave. En effet, la maîtrise du maître n'est possible qu'à travers la présence d'un esclave.

« La conscience inessentielle est ainsi, pour le maître, l'objet qui constitue la *vérité* de sa certitude de soi-même. Il est pourtant clair que cet objet ne correspond pas à son concept; mais il est clair que là où le maître se réalise complètement, il trouve tout autre chose qu'une conscience indépendante; ce qui est pour lui, ce n'est pas une conscience indépendante, mais plutôt une conscience dépendante. Il n'est

donc pas certain de l'*être-pour-soi*, comme vérité, mais sa vérité est au contraire la conscience inessentielle et l'opération inessentielle de cette conscience. »⁵⁹

De l'autre côté, l'esclave, comme il travaille pour le maître, s'approprie les choses extérieures et il les transforme. Ainsi, il surmonte l'altérité et réalise sa véritable essence.

« ...mais c'est par la médiation du travail qu'elle vient à soi-même...le travail *forme*. Le rapport négatif à l'objet devient *forme* de cet objet même, il devient quelque chose de permanent, puisque justement, à l'égard du travailleur, l'objet a une indépendance. Ce moyen négatif, ou l'*opération* formatrice, est en même temps la *singularité* ou le pur être-pour-soi de la conscience. Cet être-pour-soi, dans le travail, s'exteriorise lui-même et passe dans l'élément de la permanence; la conscience travaillante en vient ainsi à l'intuition de l'être indépendant, comme intuition de *soi-même*. »⁶⁰

Pour ces raisons, la vérité de la conscience de soi indépendante se trouve dans la conscience de l'esclave comme conscience refoulée en soi-même. « ...elle ira en soi-même comme conscience refoulée en soi-même et se transformera, par un renversement, en véritable indépendance »⁶¹. Le travail permet à l'esclave de rendre effectif son propre pouvoir de transformer le monde et assure sa maîtrise sur la nature. Pour l'esclave, le travail est le moyen d'obtenir son indépendance, son essence. L'esclave découvre ses propres limites et potentialités. Donc, le travail est l'acte essentiel pour obtenir la conscience de soi.

Au moyen du travail, l'esclave s'offre la possibilité de voir son labeur dans ce qu'il produit. Comme il se met dans ce produit, l'esclave peut voir lui-même du dehors. À travers le travail, l'esclave s'exteriorise lui-même dans son produit, il a donc le pouvoir d'exprimer sa nature essentielle dans un objet.⁶²

⁵⁹ PE p. 163

⁶⁰ PE p. 165

⁶¹ PE p. 163

⁶² PE p. 164

« En effet, dans la formation de la chose, la négativité propre de cette conscience, son être-pour-soi, ne lui devient objet que parce qu'elle supprime la *forme* existante qui lui est opposée. »⁶³

Au moyen du travail, l'homme transforme la nature et fait de la nature un instrument pour son développement. Ainsi, au moyen du résultat de son travail, l'esclave se découvre lui-même dans l'autre et surmonte l'altérité. Par conséquent, l'aliénation entre l'esclave et ce qu'il produit est aussi surmontée.

« L'esclave surmonte l'existence et la simple altérité de la choséité matérielle plus intensément que le seigneur; ainsi il réalise une conscience de soi plus authentique que celle du seigneur. L'esclave ... s'élève également au-dessus de la grande peur qui a été sa première réaction à l'altérité absolue incarnée dans le Seigneur. Puis il a réalisé la conscience de soi en opposition à une telle altérité, maintenant, il réalise une conscience de soi qui ne s'oppose pas à l'altérité, mais qui se découvre dans l'altérité. En modelant la chose, d'une façon créative, il devient conscient de son originalité illimitée. »⁶⁴

Pour Hegel, la conscience de soi peut seulement être réalisée dans le contexte de la praxis sociale. C'est précisément en ce sens que la 'praxis sociale historique' et le 'changement historique' se déterminent comme les conditions de la conscience de soi. Le soi se pose et s'actualise dans le monde extérieur, dans la société.

Selon Hegel, la lutte pour la reconnaissance, ce rapport unilatéral, doit être connue pour être conscience de soi. Cependant, ce rapport n'est pas une relation de reconnaissance dans le sens réel, parce que la reconnaissance dans son sens réel (comme la condition de la conscience de soi, par conséquent la condition de l'esprit) doit être réciproque. L'intersubjectivité est la condition de la conscience de soi et de l'esprit. L'intersubjectivité, que les deux parties reconnaissent les uns les autres comme des êtres indépendants, implique la liberté. Selon Hegel, l'esprit est l'unité des différentes consciences de soi indépendantes qui reconnaissent l'un l'autre à travers leur altérité.

⁶³ PE p. 165

⁶⁴ Findlay, J.N., Analysis, p.522.

« Le sujet perçoit, en un seul et même moment dans la restriction de soi de l'autre, l'activité à travers laquelle il produit la réalité (sociale), et il se comprend donc comme un membre d'un genre dont l'existence est maintenue précisément par ce type de la réciprocité. Donc, il n'est pas étonnant que Hegel réserve finalement une seule expression pour la particularité de ce genre: "reconnaissance"- la limitation réciproque de ses propres désirs égocentriques pour le bénéfice de l'autre. »⁶⁵



⁶⁵ Honneth, Axel, p. 89-90

CHAPITRE II

« MOI » QUI EST « NOUS » ET « NOUS » QUI EST « MOI »

La façon dont Hegel explique le rapport entre le soi et l'autre joue un rôle crucial dans sa philosophie et représente un tournant dans l'histoire de la philosophie. Selon Hegel, rien n'est privé de médiation et tout est connu grâce à la médiation. Ce qui rend possible la connaissance est la médiation qui implique le rapport avec l'autre / l'altérité. Dans *Phénoménologie de l'Esprit*, la conscience est à la recherche de la certitude de soi. La médiation y est décrite successivement comme la condition de cette certitude, et une fois celle-ci obtenue, comme la condition de la conscience de soi. La médiation en tant rapport à l'autre est la réponse de la conscience en quête de son essence. Ainsi, la médiation est la condition de l'Esprit.

« Tout, selon Hegel, est impliqué dans les rapports, et sa nature intrinsèque dépend de ces rapports, même si les rapports sont (en particulier dans le cas de DIEU) immanent à la chose elle-même. »⁶⁶

La notion de rapport apparaît d'abord dans le chapitre de la 'Force et Entendement', où les phénomènes se définissent comme le jeu des forces. L'expression ou l'externalisation d'une force n'est possible que par son rapport avec d'autres forces qui agissent à l'arrière-plan.⁶⁷ Pour qu'une force puisse arriver au devant de la scène, les autres doivent se retirer. La force qui est en cours d'apparition devient précisément visible à travers la médiation de son rapport avec les forces invisibles. Ensuite, la conscience qui tend au monde se conçoit comme un rapport de désir. Enfin, le rapport de la reconnaissance (en tant que condition d'être une conscience de soi) sera la dernière étape d'un voyage à la certitude de soi.

⁶⁶ Inwood, Michael, *A Hegel Dictionary*, p. 253

⁶⁷ "Le rapport d'une force (Kraft) et son expression ou son externalisation (Äusserung) est plus proche et plus dynamique, puisque chaque terme tend à se transformer en l'autre." Inwood, Michael, p.252

Eu égard au contenu de la notion, nous observons que ce rapport a été envisagé jusqu'à Hegel de deux manières différentes, interne et externe. Dans le rapport externe, les termes du rapport se trouvent indépendants vis-à-vis du rapport lui-même. Ils demeurent en tant que tels indépendamment du rapport.

« Un rapport externe existe entre deux objets ou *relata* qui sont ce qu'ils sont, indépendamment du rapport. Chacun est complet en soi et reste le même malgré le rapport. Par conséquent, le rapport externe ne saurait altérer, modifier ou affecter fondamentalement le *relata*. »⁶⁸

L'autre type de rapport est rapport interne, où il y a une sorte de dépendance entre les parties. L'existence d'un *relata* dépend de l'existence de l'autre *relata*. Ainsi, le rapport détermine au moins un des *relatas*. Dans ce cas, l'autre est simplement une extension du soi, mais non pas un autre au sens propre du terme.

« ...quelque chose lié intérieurement à autre chose peut être réductible à et totalement dépendant de son autre. Il n'existerait pas si son autre n'existait pas. Dans les rapports internes, l'indépendance est refusée à l'un des *relata*. Il s'effondre dans l'autre et existe immédiatement à travers l'autre. »⁶⁹

Qu'en est-il donc de la notion hégélienne du rapport ? Se conforme-t-il à ces deux définitions du rapport ? De quel genre de rapport est-elle la reconnaissance en tant que condition de l'intersubjectivité ? Dire que la reconnaissance est un "rapport externe" revient à dire que les *relatas* sont indépendants les uns des autres et qu'il n'y a pas d'interaction entre le soi et l'autre. Mais pour Hegel, le rapport qui assure la liaison du soi avec lui-même est médiatisé par son rapport avec l'autre. Le soi sort de lui-même et retourne à lui-même grâce à l'autre. Ainsi, il se touche à travers l'autre. D'ailleurs il change dans ce retour.

« La thèse de Hegel est que le soi, dans son rapport interne à soi-même, est dépendant de son autre et qu'il se laisse modifier par son autre. La reconnaissance ne

⁶⁸ Williams, Robert. Recognition: Fichte and Hegel on the Other. p.151

⁶⁹ Williams. p. 151

aurait maintenir le soi non affecté par son rapport à l'autre; donc la reconnaissance ne peut pas être seulement un rapport extérieur. »⁷⁰

Il n'est pas possible non plus de concevoir la reconnaissance comme un rapport interne. Parce que, si la reconnaissance était un rapport interne, il serait alors impossible de parler de l'indépendance du soi et de l'autre.

« La construction de la *Annerkennung* comme un rapport interne impliquerait que l'autre soit une simple duplication ou l'extension du soi. »⁷¹

Dans ce cas, selon Hegel, la reconnaissance n'est pas un rapport externe, ni un rapport interne. Ce que Hegel appelle une reconnaissance doit être un autre type de rapport qui implique à la fois une interaction mutuelle et l'indépendance. Cela signifie que les parties prenantes dans ce rapport ne doivent pas être identiques ou ne doivent pas être des différences qui excluent les uns les autres.

« Il (Hegel) montre que l'identité et la différence exigent l'un et l'autre et sont inconcevables, sauf au moyen de l'autre. Cela met en évidence une conception sociale de l'être, une unité de l'indifférence. »⁷²

La conscience, lors de son voyage à la conscience de soi, s'efforce tout d'abord de connaître l'objet (*Gegenstand*). Ce rapport qui se réalise d'abord comme un rapport externe (que deux *relatas* distincts, sujet et objet ne sont pas influencés l'un par l'autre et ne change pas l'autre) subit ultérieurement des changements. La conscience comme perception ne peut pas concevoir les rapports nécessaires entre les propriétés ou entre les choses, ne peut donc pas concevoir la chose comme une unité. Cependant la conscience comme compréhension conçoit les rapports nécessaires entre les propriétés ou les choses.

À la suite de ses expériences, la conscience aperçoit que tout apparaît à l'intérieur d'un réseau de rapports. Elle se rend compte de son rôle dans la formation de l'unité en tant qu'elle définit et met en formule ce réseau de rapports. Ainsi, il passe à un autre mode dans lequel il se rapportera à l'objet d'une manière différente.

⁷⁰ Williams p. 151

⁷¹ Williams p. 151

⁷² Williams p. 165

Dans le nouveau mode suivant lequel la conscience établit un rapport négatif avec le monde, au sens d'un rapport de consommation, le nouveau rapport prend le nom de désir. Ce nouveau mode de conscience se caractérise par la supposition d'un rapport interne où le sujet est construit comme le *relata* essentiel et l'objet comme le *relata* accidentelle. Cependant, la conscience se rend compte en outre qu'il ne peut pas être achevé et que le désir resurgit infiniment. Dans ce genre de rapport, la conscience fait l'expérience d'elle-même comme un manque. Ainsi, il se rend compte que le rapport entre elle et le monde n'est pas un rapport interne dans lequel il représenterait le terme essentiel. Pour la conscience, la conscience de soi n'a pour condition de possibilité ni rapport externe ni rapport interne. La condition de possibilité de la conscience de soi devra être un autre type de rapport à travers lequel les rapports externes et internes sont dépassés.

« *Anerkennung* est un rapport de rapports, une coïncidence des rapports internes et externes. Le soi se rapporte à et coïncide avec lui-même à travers et au moyen de l'autre ... Le soi-altérité et l'autre sont corrélatifs, mais non pas identiques. Le soi, dans son rapport à soi (*Fürsichsein*, être-pour-soi), dépend de la reconnaissance de l'autre et l'exige (*Für Sein Andere*, être-pour-autre) »⁷³

La reconnaissance est un autre type de rapport à travers lequel les deux rapports externes et internes sont dépassés. *Relatas* ne sont pas totalement indépendants les uns des autres comme dans le rapport externe. Ce sont de *relatas* qui changent dans le rapport. Le rapport de reconnaissance provoque l'acte de réflexion dans le soi. Ainsi, le soi obtient la possibilité de se connaître à travers la médiation d'un autre. Autrement dit, le soi sort de lui-même et interagit avec un autre, puis retourne à lui-même et par conséquent atteint la connaissance de soi.

« Tout est lié à et qualifié par d'autres choses. Le soi est pour-soi seulement en tant qu'être-pour-soi pour un autre. Chacun d'eux est pour-soi en n'étant pas l'autre, en excluant l'autre, et pourtant c'est apparemment exclusive *Fürsichsein* qui dépend de l'autre qu'elle exclut. »⁷⁴

⁷³ Williams, p. 152

⁷⁴ Williams, p. 166

La reconnaissance, au sens réel (reconnaissance mutuelle), c'est renoncer à la tentative de connaître l'autre par la réduction de l'autre à soi. Dans la lutte contre une autre conscience, la conscience reconnaît l'impossibilité d'adjoindre l'autre à elle-même. En effet, la condition de devenir la conscience de soi est le rapport avec d'autres consciences de soi. Un rapport unilatéral comme celui observé dans la dialectique maître-esclave est vouée à l'échec. D'autre part, la reconnaissance mutuelle est un acte à double faces à travers lequel les *relatas* reconnaissent les uns les autres comme ce qu'ils sont et le Moi se transforme en un Nous.

« La reconnaissance est un processus de développement de *Fürsichsein* immédiat vers un *Fürsichsein* intersubjectivement médiatisé et qualifié, c'est-à-dire du Je vers le Nous. Le Nous désigne le soi comme étant médiatisé et élargi à travers la médiation de l'autre, c'est un enrichissement mutuel et une expansion de la première *Fürsichsein*. »⁷⁵

Selon Hegel, rien ne peut annoncer son être sans la médiation. Car la *totalité* n'est pas une totalité des parties, mais la totalité des rapports entre les parties. La reconnaissance est le plus important de ces rapports. Elle est la condition de l'intersubjectivité et donc la condition de la socialité du sujet. Le soi ne peut se concevoir sans intermédiaire et comme isolé du monde. La conscience atteint la vérité de la certitude de soi dans le rapport de reconnaissance mutuelle.

Quand la conscience comprend qu'il n'est pas indépendant des autres consciences de soi et quand il devient certaine d'elle-même par rapport à eux (quand elle devient l'être-pour-soi et l'être-pour-autrui), il devient une conscience de soi. Et enfin, lorsque la conscience comprend qu'il devient le sujet dans le rapport de reconnaissance mutuelle, il se donne au flux de la vie et devient Esprit.

⁷⁵ Williams, p.152

CONCLUSION

Hegel affirme que la conscience-de-soi n'existerait pas comme une conscience de soi sans relation avec une autre qu'elle-même. Selon Hegel, l'ego ne peut exister nulle part comme une substance abstraite, indépendante du monde. Il devient ce qu'il est en propre dans sa relation avec l'autre, le monde. Bien que Hegel attribue une importance au *cogito* de Descartes, il faut souligner cependant qu'il le trouve insuffisant.

Il est nécessaire que la conscience de soi soit non seulement en-soi et pour-soi, mais aussi être pour-autre. L'existence de l'autre s'avère ainsi comme l'une des conditions nécessaires de la conscience de soi. Chez Descartes, l'ego qui est le sujet et l'objet de la réflexion philosophique, se tient pour une substance par l'acte de penser. Chez Fichte, il y a un ego qui sort de soi-même par l'acte de poser. Chez Hegel, le désir apparaît comme l'acte qui fonde la relation primordiale avec l'autre, comme motif du penchant vers l'autre. C'est justement en cela que l'importance des concepts du *désir* et de la *reconnaissance* réside. La conscience de soi apparaît pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale comme désir.

C'est pourquoi, le concept de *désir* est peut-être le concept le plus important de *La Phénoménologie de l'Esprit*. Pour mieux comprendre la dialectique et le système que Hegel essaie de construire, il faut bien analyser ce concept. Dans les parties principales de cette thèse, il s'agissait d'expliquer à fond le concept de *désir* et le concept de *reconnaissance* tels qu'ils sont élaborés dans la pensée de Hegel. Nous avons discuté diverses interprétations pour défendre enfin l'idée que les concepts du *désir* et de *reconnaissance* nous servent à montrer que le moi ne peut jamais être compris d'une manière immédiate et en faisant abstraction du monde.

Selon Hegel, rien ne peut annoncer son être indépendamment de la médiation. Car la *totalité* n'est pas une totalité constituée des parties, mais la totalité des

relations entre les parties. Dans le système de Hegel, la totalité est représentée dans toutes les parties. La totalité pose un de ses aspects dans chaque partie.



BIBLIOGRAPHIE

A. Œuvres

CROSSLEY Nick, **Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming**, Sage Publications, London, 1996

HEGEL Georg W. F., **Phénoménologie de l'Esprit**, Traduction de Jean Hyppolite, Bibliothèque philosophique, Paris, Aubier, 1941

HEGEL Georg W. F., **Encyclopédie des sciences philosophiques : la science de la logique**, Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994

HEGEL Georg W. F., **La Différence entre les Systèmes Philosophiques de Fichte et de Schelling**, Présentation et traduction par Bernard Gilson, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986

HYPPOLITE Jean., **Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**, tran. by Samuel Cherniak and John Heckman, Northwestern University Press, Evanston, 1974

INWOOD Michael, **A Hegel Dictionary**, Blackwell Publishing, 1992

PIPPIN Robert, **Hegel's Idealism**, Cambridge University Press, 1989

RUSSON John, **Reading Hegel's Phenomenology**, Indiana University Press, 2005

SOLOMON Robert, **In the Spirit of Hegel**, Oxford University Press, 1983

WILLIAMS Robert, **Recognition: Fichte and Hegel on the Other**, SUNY, 1996

B. Articles

HONNETH Axel, From Desire to Recognition, **Hegel's Phenomenology of Spirit, A Critical Guide**, ed. by Dean Moyar et Michael Quante, CUP, 2008

HOULGATE Stephen., G. W. F. Hegel: The Phenomenology of Spirit, **Blackwell Guide to Continental Philosophy**, ed. by Robert C. Solomon and David Sherman, Blackwell Publishing, 2003

NEUHOUSER Frederick, Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord, **Blackwell Guide to Phenomenology of Spirit**, ed. by Kenneth R. Westphal, Blackwell Publishing, 2009

NEUHOUSER Frederick, Deducing Desire and Recognition in the "Phenomenology of Spirit", **Journal of the History of Philosophy**, 24:2 (1986:Apr.) p. 243

REDDING Paul, The Independence and Dependence of Self-Consciousness, **The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth century Philosophy**, ed. by Frederick C. Beiser, CUP, 2008

SOLOMON Robert, Hegel's Phenomenology of Spirit, **The Age of German Idealism, vol. 6**, ed. by Robert C. Solomon and Kathleen M.Higgins, Routledge, 1993

WESTPALL Kenneth, Hegel's Phenomenological Method and Analysis of Consciousness, **Blackwell Guide to Phenomenology of Spirit**, ed.by Kenneth R. Westphal, Blackwell Publishing, 2009