

**RENCONTRES, AVENTURES ET MALENTENDU :  
LES OUBLIS DE LA PENSÉE HEGELIENNE**

Fabrice Garcia (Montpellier III)

**Introduction générale**

Les textes de la tradition philosophique sont toujours analysés d'un point de vue interne, et rarement du point de vue de la critique externe. Le premier point de vue implique une connaissance de l'oeuvre, et cette dernière cherche à se suffire à elle-même : elle montre les contradictions et les tensions internes que contient un ouvrage ; au contraire, la critique externe implique des connaissances extérieures et variées, et peut, de ce fait, entreprendre à nouveau une lecture dynamique d'anciens textes et théories philosophiques, si elle consent à y replonger. Le texte philosophique *devient* alors vivant dans la mesure où il *entre* en dialogue avec une pensée étrangère à la sienne, et avec laquelle il se débat activement, où ressort alors de ce combat une amorce de pensée nouvelle. Ce qui permet alors de *constituer* une pensée au sens fort du terme avec des *argumentations*. La critique interne ne fait pas dialoguer un texte avec son contenu : elle recense les contradictions qu'elle *constate* dans la pensée de l'auteur, grâce au commentateur qui supervise l'oeuvre qu'il lit, et s'arrête là où la pensée devrait commencer : elle se borne à faire des *remarques*. Elle devient du coup un texte pour spécialiste de l'histoire de la philosophie et non un contenu susceptible d'intéresser un public et des disciplines des plus diverses. C'est cette dernière démarche qui est généralement utilisée quand on ne possède qu'une connaissance portant sur l'oeuvre d'un auteur et de son contexte historique, qui fait fi des connaissances des plus diverses : primatologiques, éthologiques, biologiques, physiques et psycho-génétiques, nécessaires pour dialoguer intelligemment avec des textes anciens de la tradition philosophique. Une remarque ne peut intéresser que l'historien, et l'argumentation plusieurs disciplines différentes, y compris le sens commun. Elle est plus dynamique car plus interdisciplinaire. Dans cet article, nous allons procéder à une critique externe de certains postulats de la pensée Hégélienne. Chaque titre des sous parties qui suivent, est un résumé des thèses que nous allons défendre, et le contenu de ces sous parties la démonstration proprement dite. Les points sont les suivants :

- Si la pensée hégélienne de la dialectique maître/esclave envisage la *relation* entre deux individus, elle occulte la *rencontre* et les paramètres que cette dernière implique (santé, force, physionomie, morphologie, charisme, âge, etc.). C'est en opposant la conception

phénoménologique de la pensée hégélienne à une très grande remarque de la pensée de l'individuation chez Simondon, que nous le démontrerons.

- Hegel a postulé cette chose tout à fait improbable et problématique, que deux consciences de même niveau (et de même âge, voire de même sexe) peuvent se rencontrer pour développer la vérité de leur conscience, au sein des stades logiques de la sursomption. C'est le préjugé inaperçu de la logique du maître et de l'esclave. Au contraire, un auteur comme Jankélévitch a développé dans son ouvrage *L'aventure l'ennui le sérieux*, le concept d'aventure (non de dialectique ou de sursomption). On peut utiliser cette idée afin de montrer que ce sont toujours des figures différentes de l'esprit qui se rencontrent dès le départ. Non pas deux individus cherchant à devenir maître ou esclave, et développant ensuite la logique de l'esprit, mais un individu d'emblée en relation avec une conscience malheureuse, un enfant mafieux avec un grand-père bourgeois et stoïque, etc. Ce qui implique, on le verra, qu'il n'existe plus d'orientation prédéfinie au devenir des figures de l'esprit, mais une aventure, sans cheminement pré-établi.

- En outre, la conception de la pensée Hégélienne fait l'impasse sur l'âge des sujets. L'âge chez Hegel est un facteur contingent. Les âges sont des moments au sein d'une logique universelle, non des manières propres de penser. Nous verrons qu'un auteur comme Gombrowicz a cherché à montrer dans son oeuvre littéraire que, non seulement on ne peut penser un individu sans le référer aux autres sujets de ses relations, mais que les manières de penser d'une personne, dépendent étroitement de l'âge des sujets qui se rencontrent et cherchent à entrer en relation. En analysant son argument, nous verrons que deux passages, chez Hegel, concernant les rapports des membres d'une même famille, peuvent avoir un double sens ; ce qui fragilise du même coup la conception de la conscience telle que cet auteur l'envisage.

- La conception de l'intersubjectivité hégélienne est implicitement duelle (deux personnes en face à face) et jamais ensembliste (plusieurs membres d'un groupe). Or, se constituer comme membre d'un groupe social (fils, père, oncle, président, etc.) et pas seulement comme figure de l'esprit (stoïque, sceptique ou conscience malheureuse) implique une conception des relations et de la conscience opposée à la structure hégélienne ; autrement dit, il est nécessaire de repenser le plan méthodologique proposé par *la phénoménologie de l'esprit*.

## **I. Rencontre et relation : Simondon et Hegel.**

Dans une remarque portant sur l'individuation des sujets au sein des relations, Simondon affirme que :

« La relation à autrui nous met en question comme être individué ; elle nous situe et nous affronte à d'autres comme être jeune ou vieux, malade ou sain, fort ou faible, homme ou femme : or, on n'est pas jeune ou vieux absolument dans cette relation, mais plus jeune ou plus vieux qu'un autre ; on est aussi plus fort ou plus faible ; être homme ou femme, c'est être homme par rapport à une femme ou femme par rapport à un homme. Il ne suffit pas ici de parler de simple perception. Percevoir une femme comme femme, ce n'est pas faire entrer une perception dans des cadres conceptuels déjà établis, mais se situer soi-même à la fois quant à l'individuation et à l'individualisation par rapport à elle »<sup>1</sup>.

Plusieurs remarques méthodologiques doivent être dégagées de ce texte, et être confrontées à Hegel :

La première chose entièrement remarquable, est l'idée présente au début du passage. Simondon évite à la fois deux types de formulation. Il s'agit ni d'affirmer que la relation me met *en rapport* avec l'autre - ce qui suppose un sujet déjà déterminé ; ni d'affirmer que la relation *me détermine* - ce qui suppose une pure vacuité. La relation *me met en question*. La relation n'est pas une occasion pour développer une logique sous-jacente, mais ce qui institue un cadre concret pour penser le rapport des sujets entre eux. Il faut ici remarquer que l'auteur ne part pas des sujets, mais bien de la relation. C'est elle qui prévaut sur les sujets. Le sujet évite ainsi une logique de l'être (celle de la détermination) ainsi qu'une logique du néant (celle du matériau amorphe). Si l'auteur rejette une logique de l'être et du néant, il proscrit alors aussi une logique du tout ou rien, et prescrit celle de la relation. Il s'agit d'éviter à la fois l'idée qui veut que je sois *déjà* individué, et l'idée qui veut que je ne sois rien. C'est elle - la relation- qui me met en question, non l'autre ou moi-même qui nous mettons d'abord en question. Nous sommes mis en question, et allons nous mettre en question à partir de cette mise en question première. L'expression démontre bien que le fait d'être mis en question, implique dans la structuration psychique, la présence d'un autre.

L'auteur semble alors, indirectement il est vrai, apporter une contribution majeure au problème que Socrate soulève à plusieurs reprises, dans le *Phédon*, la première partie du *Parménide*, ou dans le passage plus particulier de *Théétète* (154a-155c). Dans ce passage, lorsque Socrate a cessé d'être plus grand que Théétète, et qu'il est devenu plus petit, la taille de Socrate doit être modifiée, non parce qu'il a réellement rapetissé, mais parce que Théétète a bel et bien grandi. Mais Simondon semble penser différemment le problème. Il ne s'agit pas de remarquer que le sujet est tantôt grand par rapport à X, et tantôt petit par rapport à X ou Y (devenu plus grand) ; il s'agit de remarquer que le sujet se perçoit plus grand par rapport à plus petit, et non grand par rapport à X. Comme si la logique nous imposait de passer d'une relation comme  $A > B$  (où  $>$  = plus grand que, et où  $<$  = plus petit que) à une relation se comprenant telle que :  $A > B < A$ , ou  $B < A > B$ . Autrement dit, A est plus grand que B qui est plus petit que A. La

<sup>1</sup> Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier Montaigne, 1989, p. 131.

différence entre la logique de Socrate et celle de Simondon est cruciale : dire que je suis plus grand par rapport à plus petit, au lieu de simplement affirmer que je suis grand face à Pierre, c'est en même temps montrer que je suis plus grand *par rapport* à autrui, *et* que je suis plus grand *par rapport* à l'idée que je me faisais de moi-même jusqu'à présent. J'en apprend, par la relation, sur l'autre et sur moi. Il faut donc prendre garde à la fin de la proposition de l'auteur : s'il ne s'agit pas de faire entrer une expérience perceptive dans le cadre d'une définition *a priori* conceptuelle - par exemple disposer du concept de femme afin de percevoir de manière empirique une femme par reconnaissance conceptuelle - c'est parce que le sujet se situe par rapport à l'individuation de l'autre, et parce qu'il est aussi, et en retour, situé au sein de sa relation. Le raisonnement de l'auteur est donc un raisonnement par analogie : si le sujet n'est pas ce à partir de quoi on part, - puisqu'on part justement de la relation, autrui et le sujet étant co-définis mutuellement sans qu'aucun ne soit maître *par lui-même* de sa propre signification, le concept n'est pas ce à partir de quoi le sujet peut partir, - puisqu'il est reconstruit au sein de la relation. L'idée de reconnaissance est ainsi rejetée, et modérée alors l'idée d'une logique pré-établie qu'il faudrait reconnaître dans la mise en rapport des sujets entre eux. Ce qui veut dire, dans ce contexte, que le sujet et le concept ne sont pas susceptibles d'une définition absolue pour ensuite trouver le moment de leur réalisation concrète. Il n'y a ni sujets absolus, ni concepts absolus. Et de même que le sujet n'est pas maître de sa propre signification, le sujet n'est pas maître des propres concepts en général qu'il est censé posséder avant toute expérience.

Le raisonnement de l'auteur démontre qu'il n'y a pas de maître concept pour penser les relations humaines, puisque la "relation" est ce qui met en question. Il s'agit alors d'un concept qui opère de manière critique contre toute tentative de définition logique *a priori*. Mais Simondon semble pourtant confus sur un point terminologique : il ne pense pas tant la relation (amitié, familiale) que la rencontre. Il confond *relation* et *rencontre*. La pensée de Simondon semble proscrire *une* logique de la *provenance* et penser *plusieurs* logiques de *l'advenue* selon les rencontres. En effet, la rencontre n'est pas seulement un paramètre à ajouter à la théorie de la relation, mais une logique qui permet un renouvellement théorique de l'approche relationnelle. Et ces rencontres peuvent en effet induire des logiques différentes : la rencontre entre un homme qui se découvre indésirable face à la femme désirable, un femme belle et grande face à un homme petit et laid, la rencontre entre deux belles femmes aussi belles l'une que l'autre, etc. En fait, le texte de Simondon postule plus implicitement qu'il existe *des* relations (rencontres). De sorte évidemment qu'il existe *des* logiques de relation différente en fonction des logiques que permettent les rencontres : *logique de l'indifférence* entre une belle femme qui rencontre un homme petit et laid, *complexe d'infériorité* ou *conflit de conscience* entre deux belles femmes, *complexe de supériorité*, etc. Telle n'est pas la thèse de l'auteur, mais telle est celle que nous soutiendrons avec et contre lui. La rencontre permet de détruire l'idée d'une prédestination logique de la relation guidant et

orientant la rencontre puisqu'elle implique, comme le montre la citation de Simondon, une richesse et une diversité impliquant divers facteurs, dont on peut se demander si ils ne sont pas plus riches que ceux évoqués par l'auteur : morphologie, santé, axiologie, charisme, poids, agilité, dextérité, force, etc. C'est bien la logique des rencontres qui guide aussi la relation. Hegel a occulté la rencontre et fait ainsi se rencontrer deux sujets abstraits. En faisant se rencontrer deux sujets abstraits, sa conception reste abstraite. Car les attitudes ne dépendent pas d'une logique pure qui reste au niveau de la conscience logique, elles dépendent de deux consciences particulières et concrètes qui s'incarnent depuis les attributs corporels (santé, agilité, prestance, force, etc.). En conséquence de quoi il existe plusieurs logiques (indifférence, complexe de supériorité ou d'infériorité, mise à distance et rejet, etc.). Cette conception fait du sujet à la fois un sujet *et* un objet. La relation telle que la pense Simondon, parce qu'elle implique dans son raisonnement le schème de l'exclusion et de l'inclusion, ne part pas des ressources du sujet, mais bien de la relation. En effet, cette dernière fonctionne simultanément selon le schème de l'inclusion et de l'exclusion. D'un côté en effet, le sujet, par la rencontre, est personnalisé, de l'autre, retombe hors de la relation, qui le laisse en son état, et le laisse être un sujet « à personnaliser ». C'est donc au sein de la rencontre qu'il se découvre sujet et objet. La rencontre n'est pas un concept contingent mais nécessaire pour repenser la relation.

## II. Transparence de la logique des consciences et malentendu

Lorsque Hegel pense la relation entre le maître et l'esclave, il ne pose pas seulement explicitement une logique de deux sujets qui se rencontrent au niveau de la conscience de soi ; il suppose plus implicitement la transparence logique qui gouverne leur rapport : la rencontre entre les deux consciences de soi est en fait une rencontre entre la logique de la conscience de l'un et la *même* logique au niveau de la conscience de l'autre. Les sujets se situent depuis une logique mutuellement reconnue et déterminée. Ce qui implique, d'une part, qu'est présupposé le fait qu'un sujet ne doute pas de la logique de l'autre à son égard, bref, qu'un *critère* doit être *garanti* pour assurer cette logique, mais aussi que des *indices* externes garantissent aussi le sens donné aux attitudes de l'*alter ego* ; de l'autre, et réciproquement, que la logique que j'affiche à l'égard d'autrui est directement descriptible pour lui, par les indices que je transmets. C'est ce qui est visible dans les présupposés de ce passage classique de la *phénoménologie de l'esprit* (§116) :

« le mouvement est donc tout simplement le mouvement double de l'une et l'autre conscience de soi. Chacune voit *l'autre* faire la même chose que ce qu'elle fait [et c'est là le préjugé Hégélien, nda], chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre, et fait aussi, en conséquence, ce qu'elle fait, *uniquement* dans la mesure où l'autre fait la même chose ; l'activité unilatérale serait inutile ; parce que ce qui doit arriver ne peut

réussir que par l'intervention des deux ».

On se demande ce qui vient cautionner ce lien entre manifestation du comportement extérieur et sens interne censé le guider. L'un comme l'autre, les sujets savent que leur relation est guidée par la logique de la servitude et de la maîtrise. Avant, pendant et après, leur rapport est gouverné par une même logique dont les divers comportements sont le témoignage et l'incarnation. Les comportements extérieurs témoignent *directement* d'une logique interne. Les divers moments temporels le sont au sein d'une même structure assurée qui se constitue. Or, comment garantir ce critère censé gouverner la relation des sujets ? Les comportements et les consciences n'appartiennent-elles pas au jeu du caché/montré ? S'il n'est pas possible de garantir l'existence de ce critère par des indices comportementaux ou la parole, censés avoir en eux-mêmes la signification attestant à autrui la logique dans laquelle sont pris les sujets, cette transparence qui commande les consciences, ne pourra alors jamais être assurée. Et du coup, l'alternative n'est pas, comme le croit Hegel, entre accepter ou refuser le conflit mutuel. Et rien n'assure qu'il existe « ce qui doit arriver ». Ce devoir être ne l'est qu'après la rencontre, non avant, dans l'attente potentielle de se réaliser au contact de la relation. Le problème est d'abord de savoir si l'on peut fonder un critère permettant de reconnaître clairement le sens des comportements. Il faudrait savoir si ce critère *existe*. Et ne pas pouvoir l'assurer, c'est du même coup ne pas pouvoir garantir que la logique entre les consciences *reste identique*, et donc assurer que les moments temporels le *restent* au sein d'une même logique et ses étapes.

Ne pas pouvoir garantir la complémentarité entre comportements, paroles extérieures, et motivations internes, détruit l'idée de la *transparence logique* qui gouverne la relation, et que suppose Hegel, et laisse place alors à cette autre logique à laquelle nous voulions en venir : *le malentendu*. Cette catégorie est présente dans l'oeuvre de Jankélévitch contre le concept de transparence optique :

« l'ignorance, comme le savoir, se rapporte à l'être et au non-être, à l'existence et à l'inexistence ; mais la méconnaissance, on l'a vu, est une erreur d'appréciation relative à la valeur, au poids et à la portée d'une existence ; et le malentendu ajoute à la méconnaissance l'idée d'une convention rompue ... il n'y a rien d'entendu, de convenu ni de concerté en mathématique : aussi l'erreur est-elle convenable en ce domaine - l'erreur mais non le malentendu. Le malentendu commence avec la possibilité de deux interprétations »<sup>2</sup>.

Comme on le voit, l'impossibilité de garantir (on va le voir après) la logique à laquelle les sujets sont censés obéir, dépend de leur indétermination situationnelle, qui peut être plurielle. Si les sujets chez Hegel se situent depuis une logique mutuellement reconnue et déterminée, l'impossibilité pourtant de garantir la logique à laquelle obéit

autrui, a pour conséquence de laisser indéterminée la relation : au départ, pendant, et à l'arrivée. C'est à tout moment que l'erreur d'appréciation est possible sur ce qui gouverne notre relation. Les sujets se situent depuis une indétermination foncière, qui implique toujours croyance, confiance ou méfiance à l'égard du relationnel. Hegel éradique le malentendu en posant en soi *une* interprétation directement assurée au niveau des apparences sensibles, et où l'alternative consiste à récuser ou accepter cette logique. Du coup, l'auteur occulte les différents aspects suivants : confiance, doute, suspicion, méfiance, etc., qui vérifient l'aspect énigmatique de nos relations. Or, chaque comportement externe dispose de plusieurs interprétations internes, d'où leur disproportion ; d'où aussi l'impossible vérification de la signification qu'il faut accorder à autrui : la jeune femme peut se détourner de moi (comportement externe) pour refuser le dialogue (sens interne), par indifférence (sens à nouveau interne), pour montrer à autrui son mépris à mon égard (nouveau sens interne), parce qu'elle est intéressée par moi et cherche à provoquer mon désir, etc. Il existe toujours *plusieurs* interprétations au comportement d'autrui. Dans l'oeuvre monumentale de Proust, on trouve finement analysée la logique des malentendus qui gouverne les relations, par exemple dans le salon des Verdurin, entre le docteur Cotard et tous les convives, notamment Swann <sup>3</sup>.

Mais revenons au concept de Jankélévitch, et à sa critique de la transparence logique :

« Ce qui est vrai de l'intention morale est vrai de toute intention, car l'intentionnalité est essentiellement *méconnaissable*, c'est-à-dire ne peut se lire dans la structure morphologique d'un être »<sup>4</sup>.

Je ne peux donc plus savoir si tel sourire signifie ironie ou franchise, et l'intention derrière les comportements et les paroles d'autrui n'est plus aperçue. Il n'y a plus, en soi, un sens *interne* au sourire depuis sa manifestation *externe*. Jankélévitch en donne un bel exemple dans *l'Aventure, l'ennui, le sérieux*, lorsqu'il remarque qu'en regardant les visages sans sourire du Bronzino, on ne sait s'il faut y voir un visage sérieux ou sévère, ni s'il faut y voir l'expression naturelle d'une neutralité affichée involontairement, ou encore l'effet volontaire d'une neutralisation de conflits internes à la conscience (pp. 958-959). Il n'y a plus ici de captation optique et transparente de la logique d'autrui. Ce qui entraîne cette conséquence décisive : le sens des expressions humaines n'est plus ici intrinsèque à la forme, ce qui implique alors *a priori* une disproportion entre l'interne et l'externe. Ce n'est pas par hasard que nous citons ce

<sup>2</sup> Jankélévitch, *Le je-ne-sais-quoi et le presque rien*, tome 2, op. cit., p. 208.

<sup>3</sup> Voir le beau passage in Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, Paris, Folio, pp. 197 et suivante. Notons d'ailleurs qu'il n'y a pas que le *malentendu* qui est ainsi ignoré, mais aussi ce qu'un romancier comme Milan Kundera appelle *l'ambiguïté*. Milan Kundera affirme en effet, « *J'ose affirmer qu'il n'y a pas d'érotisme authentique sans art de l'ambiguïté ; plus l'ambiguïté est puissante, plus vive est l'excitation* », *L'immortalité*, Paris, Gallimard, 1990, p. 250.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 194.

passage de Jankélévitch sur les visages sérieux ou sévères du Bronzino. C'est bien Hegel qu'il s'agit ici de viser, car même si ce dernier parle contre la physiognomonie d'une médiateté entre l'interne et l'externe, Hegel n'en affirme pas moins la transparence des comportements, et notamment celui du visage sérieux :

« C'est donc à même cet intérieur, qui demeure un intérieur dans sa manifestation extérieure, que l'être-réfléchi de l'individu est observé depuis son effectivité, et il faut voir maintenant ce qu'il en est de cette nécessité qui est posée dans cette nécessité. - Cet être réfléchi est d'abord différent de l'acte proprement dit, et peut donc être quelque chose d'*autre* et être pris pour quelque chose que ce qu'est cet acte ; on voit au visage de quelqu'un si, pour lui, ce qu'il dit ou fait est *sérieux* ou pas » (§252).

Ce que n'aurait certainement pas soutenu Jankélévitch (qui prend justement l'exemple du visage sérieux). Dans sa partie contre la phrénologie et la physiognomonie du célèbre peintre de Louis XIV Charles Le Brun, Hegel critique en effet l'idée qu'on puisse directement comprendre l'identité d'une personne à partir de l'immédiateté de son corps et de la conscience. Contre cette immédiateté, Hegel invoque la réalisation médiate de l'esprit et du corps dans son travail et ses oeuvres. Les premiers paragraphes témoignent de la médiation entre intérieur et extérieur, qui n'est pas *a priori* donnée. Une sorte de disproportion s'effectue, comme en témoignent de nombreux passages :

« Dès lors que l'individu n'est en même temps que ce qu'il a fait, son corps est aussi l'expression de soi-même qu'il a lui-même *produite*, est en même temps un *signe* qui n'est pas resté une chose immédiate, mais à même lequel il donne seulement à reconnaître ce qu'il *est* au sens où il met à l'oeuvre sa nature originelle" (244), ou encore "C'est donc entre ces deux côtés qu'est examiné ici le rapport afin de savoir comment il doit être déterminé et ce qu'il faut entendre par cette *expression* de l'intérieur dans l'extérieur [...] Le langage et le travail sont des manifestations extérieures dans lesquelles l'individu ne se garde et ne se possède plus en lui-même, mais laisse l'intérieur sortir tout entier de lui-même, et l'abandonne à autre chose. C'est pourquoi on peut dire tout aussi bien que ces manifestations extérieures expriment trop l'intérieur, et qu'elles l'expriment trop peu » (245-246).

Plusieurs remarques s'imposent ici:

Si Hegel ne doute pas que la réalisation entre interne et externe se réalise par une médiation, il ne doute pas que cette réalisation soit compréhensible au cours du temps par autrui. Or, étrangement, dans la logique du maître et de l'esclave, si les rôles des sujets se constituent médiatement, la reconnaissance de la logique d'autrui est d'emblée reconnue, comme l'a attestée la citation précédente. Les sujets se constituent depuis une logique d'emblée compréhensible. Lorsque Hegel parle de l'extérieur comme le *signe* d'une extériorisation où l'intérieur est aussi le résultat d'une intériorisation, le signe n'a qu'une seule interprétation, conforme à la seule logique temporelle se réalisant



médiatement, et qu'autrui peut comprendre. On peut pourtant en douter. Il peut en effet y avoir malentendu au niveau des signes corporels qu'au niveau du sens accordé au travail et aux activités d'autrui. Ne pas pouvoir garantir la logique d'une relation, c'est ne pouvoir à *aucun moment* garantir sa logique : pas seulement à la fin, mais aussi au départ, et dans la durée. On comprend pourquoi Jankélévitch rejette de sa problématique les catégories de l'être et du non-être ; en effet, si aucun critère ne peut garantir la présence des significations, rien ne garanti la détermination ou l'indétermination des comportements d'autrui, donc leur être ou leur non-être. En présupposant la reconnaissance de la logique à laquelle obéissent les sujets, Hegel fonde une détermination comportementale à l'instar de l'identité des termes en mathématique, et traite les relations entre sujets comme on traite un problème mathématique ; leur identité étant toujours garantie par un critère externe. La rupture de cette condition entraîne la rupture de cette exigence méthodologique.

On comprend mieux pourquoi Jankélévitch élabore le concept d'Aventure pour éradiquer toute entreprise de systématisation de la pensée et des relations, dans ce passage remarquable :

« Les évasions de l'aventure nous servent à pathétiser, à dramatiser, à passionner une existence trop bien réglée par les fatalités économiques et sociales et par les compartimentages de la vie urbaine. L'aventure [...] égalise l'inférieur et le supérieur, rapproche les inégaux, supprime les distances, bouscule les hiérarchies, assouplit une justice trop rigide ; grâce à l'aventure les bergères épouseront des ambassadeurs » (Jankélévitch, *philosophie morale*, Paris, Flammarion, 1998, pp. 845-846).

Comme on le voit, dans un *cadre cognitif*, ce concept prétend remettre en cause toute entreprise de systématisation. L'auteur montre qu'on peut, si on le souhaite, chercher à établir un système des différentes manières de penser, du bavardage et des comportements de la classe bourgeoise par rapport à celle prolétaire, bref, tout ce qui a trait à une *figure de l'esprit* ; mais puisqu'il existe des aventures entre ces classes, certainement indénombrables, leurs manières de penser, de parler comme de se comporter, s'en trouvent *ipso facto* modifiées. Car c'est au sein de ces aventures que se *constituent* les comportements, les manières de penser et les affects. Que veut dire concrètement ici l'idée *d'aventure* ? Pour le dire avec certains termes hégéliens, l'aventure commence toujours par être une relation entre des figures de l'esprit *qui ne suivent aucun ordre prédestiné dans leurs rencontres* (relation du stoïcien avec la conscience malheureuse, ou d'une conscience malheureuse avec un sujet qui veut être le maître en voulant faire de la conscience malheureuse son esclave, cette dernière lui étant indifférente ; de la jeune fille bourgeoise avec le prêtre, ou encore du père prolétaire avec un jeune garçon mafieux, etc.) ; ce qui interdit alors de penser une situation idyllique au départ, et sa progression depuis un ordre réglé selon des étapes ; parler d'aventures, c'est parler des aventures hétérogènes entre diverses figures de l'esprit,

sans alors aucune *étape* au sein d'une méta-logique. *Plus rien ne garanti l'ordre dans lequel des figures de l'esprit peuvent se rencontrer*, comme le postule indirectement et étrangement la pensée hégélienne. En présupposant des étapes censée réaliser différents niveaux de conscience, Hegel préjuge que deux consciences « de même niveau » peuvent se rencontrer. Hegel présuppose ce miracle inconcevable : qu'une rencontre entre deux personnes de même *niveau* est possible. Que se passe-t-il pour l'esprit si cette condition est rompue ? Le concept d'aventure montre que ce qui est constitutif des figures de l'esprit, c'est le désordre dans lequel elles se rencontrent, et qui vaut comme point de départ. Si la dialectique entre maître et esclave ne parle pas tant de la liberté mais de la vérité que la conscience cherche à acquérir par l'intermédiaire de la conscience de l'autre, il suffit de montrer que les rencontres se font dans un désordre aléatoire, *pour que la vérité elle aussi des consciences suivent un ordre aléatoire, sans moment au sein d'une étape globale*. Le concept d'aventure, on le voit, est à la fois un concept *critique* à l'égard de tout système, et un concept *positif* pour penser les devenirs signifiants entre différents personnes. Hegel a présupposé le cas de cette rencontre magique et improbable entre deux consciences de même niveau, et encore plus improbable qu'elles sont censées lire, croire et voir qu'autrui est une conscience malheureuse, stoïque, esclave, sceptique ... Et c'est ce qu'on peut remettre en cause.

Dans un *cadre relationnel cette fois-ci*, ce concept d'aventure montre qu'il n'existe pas tant une logique régissant les comportements des uns et des autres, que des dérèglements qui servent de règles pour permettre alors des aventures : non plus la dialectique du maître et de l'esclave entre un sujet et un autre, et le devenir des figures de l'esprit à partir de la conscience de soi ; mais une aventure dans la mesure où l'identité de la logique n'est jamais assurée : *l'absence d'identité* de ce critère logique *permet* une aventure. Et dans la mesure où il n'existe aucune garantie pour la reconnaissance du critère logique commandant la relation, aucune garantie du sens des indices comportementaux ou langagiers, c'est la contingence universelle de cette indétermination, non l'universalité logique d'un critère de détermination, qui sert désormais de facteur à la création des figures de l'esprit. Aventure des figures de l'esprit, puisque aucun ordre ne régit leur rencontre ; aventure des différentes logiques possibles, puisque aucun critère interne et externe ne peut être garanti.

### **III. Logique relationnelle de la rencontre entre sujets d'âges différents, et logique solitaire du stade :**

a) La philosophie de Hegel ne peut plus satisfaire quand elle envisage le développement de la conscience selon différentes étapes logiques. En effet, ce sont les étapes logiques d'une conscience au cours de différents âges, qui doivent être envisagées. Or, ce facteur est totalement absent de la philosophie Hégélienne. Hegel a beau parler à plusieurs reprises et à plusieurs endroits de son oeuvre, de l'enfant, celui-

ci n'est pas pensé intrinsèquement, mais relativement au procès logique de l'Esprit. Et il en est de même pour l'adulte. Bref, la logique ne s'incarne pas selon différents âges, selon une échelle des âges, elle est désincarnée : et ce sont les différents âges qui se trouvent iréaliser la logique universelle du devenir d'un Esprit. La conception du devenir est ici objet de connaissance. Connaître l'enfant implique de comprendre les structures logiques de ce dernier. Vu que l'enfant change et que ces structures sont finales et intemporelles, sa connaissance implique de reconstituer la genèse temporelle de sa structure intemporelle. Ainsi, l'enfant et son devenir apparaissent comme des intermédiaires grâce auxquels le sujet connaissant et théoricien prend conscience de sa propre activité connaissante. Le stade de l'enfant devient un stade logique, et les âges des moments temporels au sein de l'intemporalité de l'*Aufhebung*. On le vérifie dans ce passage de Hegel, où il est question des âges de l'homme : de l'enfant, de l'adolescent, de l'adulte, et enfin du vieillard :

« ... Depuis l'enfant, esprit enveloppé en soi, - par l'opposition développée, par la tension d'une universalité encore subjective (idéals, fantaisies, devoirs, espérances, etc.), contre la singularité immédiate, c'est-à-dire contre le monde existant non conforme à ces idéals ; par la position de l'individu encore indépendant et non mûr, dans son existence (adolescent), - vers le rapport véritable, la reconnaissance de la nécessité objective et la rationalité du monde existant et tout fait, dans l'accomplissement du travail par lequel l'individu s'établit et auquel il participe par son activité, ce par quoi il est quelque chose et acquiert présence actuelle et valeur objective (l'homme), - jusqu'à l'accomplissement de l'unité avec cette objectivité, unité qui en tant que réelle passe dans l'engourdissement inactif de l'habitude, et en tant qu'idéelle conquiert la libération des intérêts et des complications bornées du monde externe (le vieillard ...) » (*Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, § 396).

Ce qui se vérifie encore dans plusieurs autres passages. D'abord, Hegel pense que l'enfant dans son jaillissement est plus pauvre en pensée que l'adulte qui, d'un point de vue cognitif, est plus concret : l'enfant est dit ne poursuivre que des fins passagères et subjectives, tandis que l'adulte poursuit "un grand tout objectif, organique" (*Werke, Theorie Werkausgabe*, 18 59f). C'est donc l'âge qui se situe ici au sein d'un développement logique de l'esprit, non l'âge qui est constitutif d'une manière de penser. Ensuite, cela se vérifie dans la conception qui est donnée de l'éducation, considérée comme une opération où ce qui est naturel en l'enfant, sert de support pour être transposé. Cette explicitation l'est bien d'une formation où le devenir logique de l'esprit peut advenir. Dans la définition du *Premier systementwurf* de Iéna, Hegel écrit : "Dans l'éducation (*Erziehung*) l'unité inconsciente de l'enfant se sursume, s'articule en elle-même, devient conscience formée (*gebildet*)" (*Prem. Phil.* 104/GW 6 304). Cet advenir logique de l'esprit s'effectue au cours de la sursomption qui ne signifie ni subsomption ni suppression. La sursomption exprime ce mouvement du dépassement qui conserve

une relation avec le dépassé. Ce ne sont pas les âges qui ont une manière de penser propre, c'est bien la logique universelle qui se réalise à différents âges. Tout le défi est de réussir à penser une psycho-genèse qui ne soit pas victime d'une illusion logique rétrospective, censée gouverner le développement de l'esprit, afin de montrer qu'il existe bien des logiques de l'esprit selon un âge.

b) Cette dernière remarque conduit tout droit à cette autre, complémentaire. Dans une page de son journal, un auteur comme Gombrowicz affirme ne pas croire en l'Homme, et pour la raison suivante :

“Suis-je malade lorsque j'affirme qu'au sein de l'humanité s'opère sans cesse une collaboration clandestine des âges et des phases de développement, que s'y déroule un jeu d'enchantement, de fascination, de violence, qui fait que “l'adulte” n'est jamais uniquement “adulte” ? Nous disons : l'homme. Pour moi, ce mot ne signifie rien. J'ai toujours envie de demander : l'homme de quel âge ? Par quel âge fasciné ? A quel âge assujetti ? A quel âge lié dans son humanité ?”<sup>5</sup>.

Le contexte n'est ici ni celui du développement tel que le pense le psychologue avec sa logique des stades, ni le philosophe avec les moments de sa dialectique ; il s'agit plutôt d'un développement plus fondamental, fonction des relations entre sujets d'âge identiques et/ou différents. A cette clause explicite, s'ajoute cette autre clause implicite, qui est celle des raisons qui les font entrer en relation : l'adulte masculin préfère la rencontre avec des jeunes hommes et des jeunes femmes parce qu'il est nostalgique de la jeunesse, ou parce qu'il est pervers et subjugué par l'immatunité de la jeunesse ; l'enfant fasciné par le vieillard et sa sagesse parce qu'il veut devenir une grande personne ; les vieillards qui se rassemblent entre eux et se ressemblent parce qu'ils sont résignés et fuient la jeunesse qui incarne à leurs yeux l'illusion, etc. Ce qui signifie deux choses. D'une part, que nous sommes toujours dans des relations plutôt que dans la logique d'un développement ontologique au sein de différents stades, comme le postule la psychologie et la dialectique hégélienne ; d'autre part, que des relations se font en fonction d'intérêts qui excèdent une logique actuellement présente et censée reconnue par les deux sujets, impasse théorique que pratique Hegel. En effet, les relations impliquent un choix de personnes en fonction de motivations *méconnaissables*. On peut trouver dans la littérature de telles justifications (outre les ouvrages de Gombrowicz). On ne peut pas penser le développement d'un Jean Cocteau trentenaire, indépendamment de ses relations avec Raymond Radiguet âgé de 15 ans, et en compagnie du soixantenaire Eric Satie ... C'est cet ensemble composé de parties d'âges différents, qu'il faut penser. Et dans cette mesure, il est difficile de parler de stades et d'étapes logiques au sein d'une ontologie. On comprend pourquoi Gombrowicz écrit un autre ouvrage provocateur et incisif intitulé *Cours de philosophie en 6 heures ¼* (1969),

<sup>5</sup> Gombrowicz, *Journal, II, 1959-1969*, Paris, Gallimard, 1995, p. 492.

puisque, pour lui, il n’y a pas grand chose à retenir de certaines élucubrations théoriques et rhétoriques universitaires. C’est un moyen indirectement sardonique de montrer l’ineptie des conceptions contre lesquelles lutte cet auteur. Ce n’est pas l’enfant et le vieillard qui *pensent*, mais la rencontre entre l’enfant et le vieillard qui permet de produire *entre eux* un type de *pensée particulière* .... Les personnes ne développent plus leur pensée au sein d’un stade où elles sont situées, mais situées au sein d’un stade, elles rencontrent des personnes d’un autre niveau, et qui les *font* penser d’une certaine manière, vu l’aventure qui en ressort. S’il n’y a plus de logique universelle, il n’y a plus de stades. Il faut substituer à ce concept, celui d’aventure. S’il existe une Aventure, alors il n’existe plus de logique Universelle pouvant se réaliser selon des niveaux. Nous nous accordons volontiers avec cette idée du personnage Raphaël, présent dans *La peau de chagrin* de Balzac, qui affirme, en fonction de ses différentes relations (de la journée et de sa vie en générale): « Mais moi, qui suis, tour à tour, dans la même heure : enfant, homme, savant, futile, penseur, sans préjugés et plein de superstitions, femme comme elles »<sup>6</sup>.

Il est vrai que la reconnaissance (*anerkennen*) chez Hegel n’est pas une reconnaissance au sens théorique. Le terme allemand insiste sur la répartition des rôles qui sont reconnus par tout un chacun au sein de la relation. Chez le penseur allemand, l’idée de relation n’est qu’un prétexte pour penser la conscience selon la logique des stades : la conscience, la conscience de soi, l’esprit, la raison. La conscience chez Hegel n’a pas d’âge, pas plus que les personnes qu’elle rencontre. Ce sont différents stades logiques de sujets abstraits et désincarnés, non plusieurs rencontres et plusieurs liens entre adolescents, âgés, vieillards, qui se rencontrent. Personne n’est jeune, vieux, adolescent, même si nominalement les mots “homme”, “femme”, “enfant”, ponctuent la *phénoménologie de l’esprit*, et même si Hegel parle de manière toute rhétorique du vieillard, de l’adolescent et de l’adulte (on l’a vu) ... Ces hommes ne vieillissent pas, seule leur logique se constitue temporellement. Ils se constituent au cours du temps, loin de se situer dans le temps à l’égard des autres qu’ils situent eux aussi dans le temps, et les faisant temporellement penser. Telle est la vraie et nécessaire genèse du psychisme. Parce que seule cette logique se constitue selon des étapes et des stades, cette ontologie peut alors faire fi de la problématique de la constitution ontologique des manières de penser entre sujets d’âges différents. Prenons ce passage où il est question de la famille, et où Hegel parle de trois rapports : celui de l’homme à l’égard de la femme, des parents aux enfants, celui enfin des enfants entre eux. Ce passage recèle selon nous un double sens, et est peut-être plus contradictoire qu’il n’y paraît avec la signification que veut bien lui attribuer Hegel :

« Il y a d’abord le rapport de l’homme et de la femme, la connaissance immédiate qu’une conscience a de soi dans l’autre, et la connaissance de la reconnaissance

<sup>6</sup> Honoré de Balzac, *La peau de chagrin*, Paris, 1984, Librairie Générale Française, p. 123.

mutuelle [...] ce rapport n'a pas son effectivité chez lui-même, mais chez l'enfant, c'est-à-dire chez un autre dont il est le devenir et où lui-même disparaît [...] La piété réciproque de l'homme et de la femme est donc mêlée de relation naturelle et de sentiment, et leur rapport n'a pas chez lui-même son retour en soi ; il en va de même s'agissant du second rapport, la piété réciproque des parents et des enfants. La piété des parents à l'égard des enfants est précisément affectée par cet attendrissement que procure le fait de voir devenir en lui l'être pour-soi, sans le récupérer [...] Mais c'est entre le frère et la soeur que se produit le rapport non mêlé. Ils sont et l'un et l'autre le même sang, mais ce sang est parvenu chez eux à son *repos* et à son *équilibre*. C'est pourquoi ils ne se désirent pas l'un l'autre, pas plus qu'ils ne sont donnés l'un à l'autre, ni n'ont reçu l'un de l'autre cet être pour-soi, mais ils sont l'un face à l'autre des individualités libres » (*phénoménologie de l'esprit*, §394-395).

Les propositions telles que “n'a pas chez lui son retour en soi”, “sans le récupérer”, “n'ont ni reçu l'un de l'autre cet être pour-soi” peuvent avoir en fait deux significations différentes selon le contexte. On peut à nouveau avoir l'impression que les différentes attitudes logiques sont des moments au sein d'une logique supérieure qui se réalise suivant les stades. Mais on peut aussi remarquer que ce passage présuppose un contexte relationnel où la priorité est donnée aux relations externes, non aux lois internes à l'esprit : ce n'est plus en tant que cheminement interne aux lois de l'esprit, qu'est constituée une attitude, mais au niveau des rencontres entre âges différents : c'est le jeune qui rencontre un autre jeune ou un adulte, qui *crée* ses différents comportements au sein d'une logique relationnelle. Il ne s'agit plus d'une extériorisation des lois internes à l'esprit qui se ré-intériorise suivant la sursomption, mais de rencontres extérieures entre sujets d'un certain âge, ce qui institue alors ensuite une intériorité. On retrouve rapidement et involontairement (précisons-le) cette idée, dans ce superbe passage où Hegel, en critiquant l'esclavage des enfants romains, affirme : “La nécessité d'être éduqués existe dans les enfants en tant que sentiment d'insatisfaction de leur être tel qu'il est, - en tant que désir d'appartenir au monde des adultes qu'ils pressentent comme supérieur, - en tant qu'envie de grandir” (*Philosophie du Droit*, §§ 174-175).

On constate en effet que l'enfant a envie de grandir et de croître dans une certaine direction, *parce qu'il* rencontre des adultes, et non parce qu'il est en soi constitué ainsi selon le devenir logique interne à son esprit. C'est le jeu des déterminations relationnelles qui institue ce procès, non le procès en soi interne à l'esprit qui en est responsable. Rencontrant l'adulte, l'enfant veut croître et penser différemment. Si l'enfant ne rencontre ni adultes, ni jeunes femmes, la logique de sa réalisation en serait intrinsèquement modifiée. Preuve indirecte alors de l'institution, par les relations, des logiques de pensée qui cherchent, par exemple, à “hâter leur maturation”. Mais “hâter cette maturation” en rencontrant des plus vieux que soi, n'est en rien une logique interne qui attend de se réaliser. L'enfant *devient* par la relation

*celui qui* veut hâter sa croissance, et *devient* de ce fait une nouvelle figure de l'esprit (à ce sujet, voir aussi l'excellente analyse du paradoxe fécond que Michel Philibert découvre dans la pensée cartésienne, lorsqu'il est question du passage de l'enfant à l'adulte, in *L'échelle des âges*, Paris, Seuil, 1968, pp. 48-52. Faute de place, nous ne pouvons y revenir dans le cadre de ce travail).

#### **IV. Statut de l'intérieur et de l'extérieur depuis l'en-soi et le pour-soi, et depuis la relation**

Revenons du coup à la conception qui est donnée de l'intérieur et de l'extérieur. En effet, il est inutile de penser que l'intérieur est une intériorisation, et l'extérieur le résultat d'une extériorisation. Leur signification a deux origines différentes. Soit l'en soi et le pour soi commande cette relation et la nature de cette signification, soit c'est la relation qui l'institue. Hegel accorde une importance au corps, en critiquant la conception de l'intérieur et de l'extérieur telle qu'elle est pensée dans la phrénologie de Gall : si la phrénologie pense un rapport entre l'extérieur et l'intérieur, contrairement à la cartomancie et la voyance qui réfèrent l'extériorité à d'autres éléments extérieurs ne dépendant plus du sujet (signes de la main avec longévité, signes du zodiaque avec positionnement des planètes), il repense le lien entre l'interne et l'externe à la lumière du négatif : il invoque la main, le timbre et le volume de la voix, la bouche et la forme du visage (*phénoménologie de l'esprit*, § 249-251) à la lumière de sa théorie de l'action et du travail (le négatif). Bien qu'il parle de la *reconnaissance* (*erkennen*) des consciences, celle-ci implique le travail, et par conséquent, une action *corporelle*. Mais c'est toujours *et sans exception* à partir du travail de l'individu que sa conception de l'intérieur et de l'extérieur est posée. C'est à la lumière de l'en-soi et du pour-soi que ce clivage s'institue, à la lumière d'une ontologie de l'action que se pensent l'intérieur et l'extérieur. Il est inutile de citer des passages pour le vérifier, tellement ils abondent dans l'oeuvre hégélienne. Contre la phrénologie qui prétend directement lire les caractéristiques du visage d'autrui, Hegel montre que c'est toujours médiatement que la conscience et son corps se construisent comme ils le sont : c'est en fonction du travail qu'on comprend autrui, et non à partir de son visage et de son corps, le corps faisant aussi partie du résultat. C'est dire alors que Hegel montre que l'enveloppe corporelle se construit à partir de ce dernier concept. Néanmoins, on peut penser, et ce, contre Hegel, qui a manqué la théorie de la relation ainsi que celle de la rencontre, on l'a vu, que c'est à partir de ces dernières que les termes *intérieur* et *extérieur* prennent sens. Ce n'est donc pas à la lumière du travail de la conscience et de son corps, et par conséquent à la lumière d'une théorie de l'action, mais à partir de la rencontre entre des consciences et de leurs corps, et par conséquent à la lumière de l'intersubjectivité, que s'instituent l'intériorité et l'extériorité. Le règne de l'extériorité étant le règne de la conscience de l'autre, et l'intériorité celui de ma propre conscience. Il s'agit d'une intériorité et d'une

extériorité *au sens relationnel du terme*. On peut en donner un exemple fécond, afin de montrer que la conscience et le corps prennent sens dans cette logique relationnelle. Prenons le film de Ingmar Bergman, *Cris et Chuchotements*, où le docteur, ancien amant d'une des soeurs héroïnes du film, lui explique pourquoi son amour pour elle a disparu ; il analyse en effet les traits et les rides de son visage dans la glace, qui sont tous des traits moraux et relationnels : les plis sur son front sont l'expression de la hauteur d'esprit qu'elle a toujours affichée contre les autres, la fossette entre ses lèvres et le menton le signe du dédain définitivement inscrit dans sa peau, les pattes d'oies vers ses yeux le résultat de l'ennui, comme tous les autres traits de son visage qu'on trouve allant des oreilles jusqu'au menton : les plissures de ses yeux prouvent sa méfiance, etc. Comme on le vérifie, le corps et la conscience se construisent médiatement, mais au sens relationnel du terme, depuis une logique où l'intérieur et l'extérieur déplacent leur frontière pour occuper le terrain *axiologique*. L'intérieur et l'extérieur ne dépendent plus de l'activité de la conscience, par le travail ou l'en-soi et le pour-soi, mais depuis une logique relationnelle que le corps *exprime* désormais. Le corps et la conscience relèvent désormais de l'axiologie relationnelle.

Il existe un autre moyen de le vérifier. Hegel utilise quelquefois le pronom "je", même s'il privilégie le substantif "moi". Preuve en est la définition tautologique et réfléchissante du "je" (sujet = objet ; le signe d'égalité ayant valeur de tautologie), pronom utilisé dans sa phénoménologie. Pourtant, d'un point de vue linguistique, le "je" a un statut relationnel : il n'y a de "je" que parce qu'il y a un "tu" et un "il" : je suis celui *qui* parle (Je) parce que je suis celui *à qui* on peut parler (Tu), et parce que je suis celui *dont on* parle (Il). Hegel semble démanteler cette logique en lui substituant implicitement et exclusivement la logique II/II. La conscience du sujet ne découvre pas le point de vue de la conscience de l'autre, mais analyse la conscience de l'autre depuis son point de vue. C'est dire que le "je" n'est pas compréhensible depuis la problématique de l'objectivation sujet - objet, en-soi et pour-soi, mais à partir de la logique relationnelle Je-tu-il. Remarquons aussi que le "je" est un "je" non pour attester son existence, mais pour s'attester depuis le point de vue du dire, qui est dialogue et dialogique (impliquant au moins deux points de vue). La genèse de la conscience de soi se fait du point de vue relationnel et du point de vue du dire où les figures de l'esprit le sont du "Je-Tu-II". C'est depuis un terrain différent du conflit et de la reconnaissance, que la genèse du pronom est possible. Et c'est à partir de cette genèse relationnelle Je-Tu-II qu'on peut entreprendre de l'autre qu'il soit notre esclave psychologique : faire de l'autre, qui est aussi un "je", qu'il ne soit, de manière restrictive, qu'un "II" plutôt qu'un "je", qu'il soit "là" et non le "ici" centre de ses propres perspectives. Désavouer cette structure, ce n'est pas tant désavouer la structure de la conscience et les relations des sujets, c'est désavouer *le lieu* où prennent sens les termes *extériorité et intériorité*.

## V. Relations et réseaux de relations



Lorsqu'on entreprend l'analyse du plan de la *phénoménologie de l'esprit*, on ne peut qu'être étonné des préjugés qui gouvernent la logique du maître et de l'esclave, comme de ceux qui s'ensuivent de cette approche. N'ayons pas peur de reprendre la logique du maître et de l'esclave, lorsqu'il est question du conflit où la vie et la mort sont en jeu. On ne peut en effet qu'être surpris du passage où Hegel décrit la *constatation*, par deux consciences, de leur lutte réciproque et inévitable, et celui qui consiste à décrire le *résultat* effectif de cette lutte. En effet, il manque la description de *l'effectuation* elle-même de la lutte. L'absence de cette description implique qu'on ne sache pas les *modalités* de cette lutte : on possède la finalité du processus, les antécédents et les conséquents (vivre et mourir) de ce processus, mais pas les moyens de le réaliser : est-ce un pugilat physique, ou est-ce une maîtrise verbale ? *Peut-elle* être les deux ? Lorsque Ferdinand Alquié affirme dans son ouvrage *Conscience et Affectivité*, que le texte de Hegel fonde la distinction entre rationalité et intersubjectivité (l'autre étant réduit à un auditeur et non à un interlocuteur), est présupposé soit que le conflit de conscience est d'ordre verbal et/ou symbolique, soit que la théorie hégélienne nous autorise à penser le conflit dans un tel contexte. Mais à bien lire Hegel, rien ne nous est donné quant à cette lutte et ses modalités. Le texte ne nous autorise à rien, si ce n'est peut-être à la lutte physique (vu qu'il est question de vie et de mort). Ce qui se vérifie aussi par le manque de précision concernant le terrain même où cette lutte est pratiquée : la place publique et le monde social, ou une plaine déserte avant la société ? Soit on pense que la lutte est physique entre des sujets dans un monde non social, et où la constitution de la société implique ce départ logique, mais on se demande alors comment engendrer la société à partir de deux sujets non sociaux (aussi impossible que dériver l'institution linguistique à partir d'un ou deux sujets), et comment deux sujets non sociaux peuvent avoir vécu et se comprendre, puisque seuls des sujets sociaux peuvent se réunir et se comprendre ; soit le monde est social et implique alors des sujets au préalable socialisés, mais il manque à la théorie hégélienne la généalogie de cette socialisation des figures de l'esprit. Or, la prise en compte de cette socialisation implique une structure différente de la conscience pour penser les individus. Il semble que les sujets dont parle Hegel (qui pense les *individus* qui ne sont pas encore des figures de l'esprit) ne sont pas sociaux, vu qu'ils ne sont pas qualifiés (ils ne sont pas encore des figures de l'esprit : stoïcisme, conscience malheureuse, ni des figures sociales : père, mère, fils), et il semble que le plan de l'ouvrage de *la phénoménologie de l'esprit* dans lequel apparaissent ces figures ne peut expliquer cette socialisation.

Dans sa description, Hegel postule implicitement que la maîtrise psychologique et le conflit physique entraînent logiquement la répartition des rôles sociaux. On ne peut pourtant pas fonder à partir des conflits de conscience les rapports des sujets sociaux. C'est bien l'inverse qu'il faut penser : les figures sociales de l'esprit ont déjà une généalogie sociale, et c'est au sein de cette socialisation que l'on peut comprendre la

maîtrise et la servitude. Quand Diogène vendu au marché des esclaves rencontre de riches acheteurs qui lui demandent ce qu'il peut faire, il affirme avec provocation «je peux commander!». Ce qui est intéressant, c'est de constater qu'en tant qu'esclave *social* d'un maître *social*, il peut chercher à être le maître *psychologique*, et faire du maître social son esclave *psychologique*. Ce n'est jamais le niveau psychologique (pas plus que le rapport à la mort – qui est déjà une manière de penser d'adulte – voire de vieillard, et seul autrui nous apprend que nous sommes mortels ; nous n'avons aucun moyen de le savoir par l'introspection, comme le suppose étrangement Hegel), qui peut socialement distribuer les activités et les identités sociales des sujets, comme le postule l'auteur : c'est d'abord parce qu'il existe un maître social que je vais travailler socialement pour lui, et pour d'autres raisons qu'une simple maîtrise psychologique. La structure de la conscience en ressort alors modifiée, plus complexe, plus différente : il ne s'agit pas de socialiser la dialectique du maître et de l'esclave. La conscience doit d'abord être capable de comprendre un *réseau relationnel des figures sociales de l'esprit*. Non pas des sujets deux à deux, comme a contre b, et inversement. Il s'agit de positionner des figures dans un *ensemble* relationnel. C'est la reconnaissance de cette situation dans un ensemble, qui permet au sujet de se connaître, et de connaître les autres, vu que ces derniers se font aussi avec lui, loin d'être déjà faits, dans cette aventure sociale. La structure psychologique ne peut alors qu'en être modifiée : les conflits de conscience ne peuvent être pensés qu'entre des figures qui se positionnent dans un réseau relationnel, ce qui modifie la nature même de ce conflit. C'est le *cousin* qui cherche à faire de son *frère* un esclave psychologique, et de son *ami bourgeois* un ami, etc. Le frère qui cherche à faire de sa soeur son esclave, la soeur qui se laisse être l'esclave de son frère, etc. Rien chez Hegel ne peut nous expliquer comment les sujets peuvent se reconnaître comme *membres* d'un *ensemble* à l'égard duquel se situent ces derniers, afin de comprendre leur relation ; rien ne nous a expliqué comment l'individu se reconnaît *socialement* comme fils d'un père et frère d'une soeur, comment la femme se reconnaît comme femme d'un mari, et mère d'enfants, vu qu'on ne cesse de nous expliquer comment on se constitue comme « sujet » et « objet » par la médiation d'autrui. On peut alors finir par déduire les points suivants :

- La logique des rapports ne peut donc se comprendre qu'au sein d'un réseau relationnel où tout sujet se positionne. Cette logique est en acte, avec des sujets en acte. Il y a une différence entre entrer en relation avec un autre (logique duelle), et se comprendre et se représenter au sein de relations sociales instituées où l'on entre concrètement ;

- L'enjeu est différent de celui auquel se réfère Hegel : la lutte pour la reconnaissance impliquant le jeu de la vie et de la mort ; c'est certainement l'interprétation qu'en donne Alquié, en distinguant rationalité et intersubjectivité, qui peut fonder la cohérence de cette démarche : la maîtrise au sens symbolique du terme (par l'intermédiaire de la parole comme violence, et non comme communication).

- *L'affectivité* s'insère dans une logique plus vaste qui est sociale. Dans le long passage de la *phénoménologie de l'esprit* (§§ 394-395) que nous avons cité, de nombreuses affirmations insistent sur l'affectivité. Néanmoins, on vient de le voir, rien dans la définition de l'esprit donnée par Hegel, nous montre comment une femme se reconnaît comme mère de son fils, cousine ou tante du fils de sa soeur, et nous expliquer justement pourquoi c'est sa tante qu'elle veut maîtriser psychologiquement, pourquoi la jeune femme bourgeoise n'éprouve aucun intérêt à se voir en conflit avec la jeune usurière qui veut la maîtriser parce qu'elle est socialement plus importante. C'est donc que l'affect ne peut plus se comprendre indépendamment de la socialisation des figures de l'esprit que l'en-soi et le pour-soi ne peuvent fonder. Il faudra parler du plaisir non de faire d'autrui un esclave, mais de faire d'un supérieur hiérarchique un esclave pour celui qui se sent hiérarchiquement inférieur. *Il ne s'agit pas d'importer la logique hégélienne dans une théorie des rapports sociaux, il s'agit d'une structuration différente de l'esprit.* Dire qu'il s'agit de penser l'enfant en conflit avec des figures sociales de la famille, c'est dire que l'enfant est *directement* confronté à des figures de l'esprit. Dans la dialectique du maître et de l'esclave, les personnes ne sont encore rien les unes à l'égard des autres : elles cherchent à se situer entre elles selon un conflit psychologique. Les personnes doivent d'abord être des personnages sociaux, et c'est dans ce contexte social qu'on cherche à se situer en entrant ou non en conflit. C'est dire qu'il ne s'agit pas de devenir *stricto sensu* un maître ou un esclave, mais de devenir l'esclave psychologique des parents ou l'esclave de ses cousins, etc. etc. Ce qui est tout différent, et appelle une théorie de la relation totalement renouvelée. C'est une genèse psycho-sociale et non simplement ontologique qui est ici nécessaire, si on la définit comme Hegel. Concernant la famille et ses trois rapports (parents/enfants, etc.), Hegel n'utilise jamais la dialectique des conflits de conscience, on l'a vu. C'est dire alors qu'il *présuppose* que n'entrent en conflit que des personnes qui se sont reconnues comme *étrangères* l'une à l'autre, d'un point de vue de la filiation sociale, et nullement comme « individus », que postule son passage sur la servitude. C'est dans la mesure où les sujets se reconnaissent comme membres d'une famille qu'ils ne se combattent pas, et comme étrangers, qu'ils se combattent. Il faut bien que les sujets de la dialectique maître/esclave, se soient reconnus *d'abord*, comme n'étant pas de la même famille, de la même origine. C'est dire alors qu'est *présupposée* dans le plan de son ouvrage, toute la structure sociale et cognitive des relations que la philosophie hégélienne ne peut absolument pas éclaircir.

## Conclusion

Intégrons alors au sein d'une armature architectonique les différents moments qui ponctuent notre texte, afin de construire une argumentation où ils s'intègrent, au risque sinon d'en rester au niveau de la juxtaposition des remarques. Les sujets sont

sociaux, et doivent se reconnaître comme tels depuis un réseau relationnel. Une socialisation ainsi qu'une généalogie de cette socialisation de la pensée et des sujets les uns à l'égard des autres, doivent être tentées. Or, cette socialisation n'épuise pas les déterminations *relationnelles*, dans la mesure où les *rencontres* ont toujours une contingence tellement décisive qu'elles permettent de penser autrement le développement interne de l'esprit selon le jeu de la puissance et de l'acte, ou de la sursumption (ou même de la socialisation). Cette rencontre implique plusieurs particularités, dont les attributs corporels et mentaux (âge, force, grand, dextérité, charisme, sagacité, caractère, etc.) font que plusieurs logiques peuvent s'établir entre sujets sociaux (conflit, indifférence, complexe de supériorité ou d'infériorité, névrose, etc.) ; de sorte que ce sont des sujets physiquement et moralement différents qui se rencontrent, et notamment d'âges différents et/ou identiques. Ce qui laisse place alors, au sein de la socialisation des sujets, à des aventures indéterminées, comme le prouve la logique des rencontres. Ce sont des étranges figures de l'esprit, qui se découvrent et se créent, puisque c'est au sein d'un itinéraire qui ne suit aucun ordre, instaurant des figures de l'esprit *inédites*, sans itinéraire prescrit par une ontologie. Dans cette mesure, c'est l'aventure qui devient le pivot où peut s'instituer ce qu'on appelle intérieur et extérieur. La triple dimension complémentaire de la *cognition*, du *corps* et de *l'affectivité* s'enracine dès lors dans cette aventure et doit être repensée.

Au lieu de nous contenter de ce résumé passif, de cette synthèse, nous pouvons mettre à jour la conséquence épistémologique majeure de ces raisonnements. Nos remarques permettent en effet de repenser le concept de "transcendental" en philosophie : la pensée du transcendental veut être une pensée non du déjà *constitué* mais une pensée des conditions de possibilité de l'expérience : une pensée de la *constitution*. Malheureusement, cette théorie du transcendental est toujours généralement et implicitement une théorie de la *constitution d'un sujet adulte constitué* : la conception de l'intersubjectivité et même du sujet chez la plupart des philosophes qui tentent eux aussi une phénoménologie, à l'instar de Hegel, tels Michel Henry, Martin Heidegger, Husserl ou encore Levinas, présuppose implicitement l'âge de celui qui théorise, et qui investit le texte, où le "sujet" dont parlent ces penseurs possède le même âge et la même logique d'esprit que la leur, destinés subrepticement il faut le dire, à des lecteurs du même âge. Prendre en compte ces remarques, c'est inviter non seulement à une reformulation logique et méthodologique de notre condition, mais à une réflexion interdisciplinaire qui doit être pratiquée, faute sinon de rester verbale. Seule cette démarche est philosophique, le reste, comme l'a dit Rabelais, n'est que glose inutile. La lutte entre deux pensées étrangères (Hegel et un représentant d'une pensée étrangère) n'aurait pas été d'ailleurs sans déplaire à Hegel, qui parle de lutte entre maître et esclave. C'est une vérité nouvelle qui doit surgir de la confrontation entre la lecture des ouvrages hégéliens, en conflit avec une autre pensée, non sa propre théorie retrouvée qui doit réapparaître au fil d'un commentaire. Il faut se faire le maître de Hegel (ou tuer

le père, il est vrai) en ayant été son esclave, et ne pas rester son esclave en le commentant scolairement. Et ce, afin de cheminer sur le progrès de l'Esprit philosophique. Ce qui est véritablement philosopher.