

INTERROGER LA TRADITION : JOHN MCDOWELL ET L'INTERPRÉTATION GNOSEOLOGIQUE DE LA PARTIE B, IV, A DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT

Mathieu J. Lainé

*Chercheur indépendant
laine.mathieu@gmail.com*

RÉSUMÉ

Figure phare de la philosophie contemporaine de l'esprit, le philosophe John McDowell (1942-) affirme que la partie B, IV, A de la Phénoménologie de l'esprit met en scène un seul individu, et non pas deux individus singuliers, ou deux groupes d'individus – classes, nations, races, etc. –, comme nous l'enseigne la tradition commentariale. Selon McDowell, les interprètes de Hegel confondent les choses telles qu'elles sont pour nous – les philosophes, s'entend –, ou en soi, et telles qu'elles apparaissent à la conscience dont Hegel retrace justement l'histoire dans son ouvrage. C'est cette interprétation du texte de Hegel que nous tenterons ici de comprendre et de faire comprendre.

ABSTRACT

According to philosopher John McDowell (1942-), Hegel's master-slave dialectic details the unity of empirical consciousness and apperceptive consciousness of a single individual, and not a psychosociological relationship between two actual individuals. Commentators, writes McDowell, are confusing what things are and how they appear to the singular self-consciousness whose education Hegel describes in the Phenomenology of Spirit, and it is this mistake which leads them to believe that the master and the slave are, in effect, two distinct individuals. This short article provides a close reading of McDowell's kantian interpretation of Hegel's famous master-slave dialectic.

MOTS-CLÉS

McDowell, Hegel, Phénoménologie, Dialectique, Aperception

1 INTRODUCTION

Chaque époque, nous dit H.-G. Gadamer, comprend nécessairement à sa manière les textes du passé, puisque ces textes font partie de la « totalité de la tradition à laquelle elle prend intérêt quant au fond, et dans laquelle elle cherche à se comprendre elle-même » (Gadamer, 1996, 318). Marquée par la guerre et la violence, notre propre époque a parfois cherché à se comprendre à travers certains textes de Hegel – la partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit*, surtout. À vrai dire, ce texte fait aujourd'hui « figure d'emblème de l'hégélianisme » (Tinland, 2003, 22). Ses interprètes ne s'entendent pas toujours sur son sens, mais, aussi divisés et opposés qu'ils puissent autrement être entre eux, ils s'entendent généralement pour dire que la lutte à la vie à la mort qu'y dépeint Hegel oppose deux individus singuliers, voire deux groupes d'individus – classes, nations, races, etc. –, qui désirent, d'une manière ou d'une autre, être reconnus par autrui, en espérant tous les deux que l'autre s'inclinera finalement devant lui, admette sa valeur et renonce ensuite à la contester (Renault, 2009).

Figure phare dans le monde philosophique anglo-saxon, John McDowell (1942-) nous invite à interroger cette tradition interprétative, qui errerait, selon lui, en droit et en fait. Les différentes interprétations psychosociologiques ou axiologiques que la tradition nous a léguées de la partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit*, et entre lesquelles nous – les philosophes, s'entend – sommes désormais contraints de trancher seraient tout simplement intenables. Le texte de Hegel, insiste McDowell, dépeint l'aliénation d'une conscience balbutiante qui ne se (re)connaît pas encore elle-même à ce stade de son histoire et qui s'imagine erronément qu'une conscience autre se dresse devant elle, alors qu'elle se prend une première fois pour objet (2003). Dit autrement, la partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit* mettrait en scène un seul individu, et non pas deux individus singuliers ou deux groupes d'individus.

Alors que les interprétations psychosociologiques ou axiologiques du texte de Hegel se multiplient à l'envi, McDowell, lui, en propose une interprétation gnoséologique, tirée des réflexions qu'il a antérieurement menées sur l'interdépendance qui existerait, selon Kant, entre la conscience de soi et la conscience du monde sensible (Cf. McDowell 1994 [2007], 121-143). D'aucuns l'auront donc compris, c'est cette interprétation méconnue de la partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit* que nous espérons porter à l'attention des études hégéliennes.

2 MCDOWELL, PIPPIN ET L'ARRIÈRE-PLAN KANTIEN DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT

À l'instar du célèbre hégélianiste américain Robert B. Pippin (1989), son principal interlocuteur, McDowell estime que nous devons lire la *Phénoménologie de l'esprit* à la lumière de la *Critique de la raison pure*. C'est ainsi

qu'il soutient que Hegel cherchait délibérément à parachever la conception kantienne de l'aperception transcendantale. Cette appréciation générale de la philosophie hégélienne est fondée sur un passage de la *Science de la logique*, auquel Pippin et McDowell accordent tous deux beaucoup d'importance :

C'est une des idées les plus profondes et les plus justes de la *Critique de la raison pure* que celle d'après laquelle l'unité qui est l'essence du concept, serait l'unité primitivement synthétique de l'aperception, l'unité du : *Je pense*, ou de la conscience de soi. Cette proposition forme ce qu'on appelle la déduction transcendantale de la catégorie; elle a cependant toujours été considérée comme une des parties les plus difficiles de la philosophie kantienne, et cela uniquement parce qu'elle exige qu'on dépasse la simple représentation du rapport entre le moi et l'entendement ou entre les concepts et la chose et ses propriétés pour s'élever à l'Idée (Hegel, 1947 [1812-1816], 252).

McDowell décrit élogieusement Hegel comme un philosophe audacieux et passionné, qui défendait les idées les plus novatrices de son temps (Cf. Stern, 1999). Résolument tourné vers l'avenir, il aurait brillamment su « compléter le projet kantien » (McDowell, 2007 [1994], 148) dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Kant, faut-il le rappeler, se félicitait lui-même d'avoir renversé le rapport sujet-objet dans la *Critique de la raison pure*, et d'avoir opéré, par le fait même, une véritable révolution copernicienne. Incapable d'expliquer le mouvement des astres du ciel en présupposant, comme Ptolémée, que les astres évoluaient autour du spectateur immobile, l'astronome polonais Nicolas Copernic aurait finalement compris qu'il aurait plus de succès en faisant tourner l'observateur autour des astres. Nous devons en quelque sorte faire la même chose en métaphysique, écrit candidement Kant : « si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment on en pourrait connaître quelque chose *a priori*; si l'objet, au contraire (en tant qu'objet (*Objekt*) des sens), se règle sur la nature de notre pouvoir d'intuition, je puis me représenter à merveille cette possibilité » (2015 [1781/87], 19). Kant a substitué, dans la théorie de la connaissance, une hypothèse réaliste par une hypothèse idéaliste. Le sujet n'enregistre pas passivement l'existence de l'objet qu'il mire, il intervient au contraire dans sa construction – l'objet est son œuvre. Le sujet ne connaît *a priori* des choses que ce qu'il y met lui-même (*ibid.*).

Au regard de l'histoire, Kant a ainsi placé la conscience de soi (*Selbstbewußtsein*) au cœur de l'idéalisme allemand (Beiser, 2002, 358). Mais comment procède-t-il véritablement ? Selon Hegel lui-même, Kant procède « *psychologiquement, c'est-à-dire historiquement* » (Hegel, 1991, 1858) dans la *Critique de la raison pure*, afin d'examiner les « modes principaux de la conscience théorique. *Le premier est l'intuition, le sensible; le second est l'entendement; le troisième est la raison* » (*ibid.*). C'est bien sûr là le mouvement ascendant que décrit lui-même Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, c'est-à-dire « l'évolution de la conscience, sa marche progressive, depuis la première opposition

immédiate entre elle et l'objet jusqu'au savoir absolu » (Hegel, 1947 [1812-1816], 33). Le plan d'ensemble de la *Phénoménologie de l'esprit* est toutefois déroutant, et, comme le souligne Pippin, Hegel lui-même peine parfois à s'y retrouver (Pippin, 1993). Mais la sensibilité (*Sinnlichkeit*) y constitue sans contredit le premier moment de la dialectique des figures de la conscience, qui mène graduellement la conscience de l'intuition à la raison (Pinkard, 2002, 221). Comme dans la *Critique de la raison pure*, l'ob-jet immédiat (= altérité) dont est d'abord affectée la conscience déclenche dans la *Phénoménologie de l'esprit* l'apparition initiale du savoir (Hegel, 1947 [1812-1816], 254). La dialectique des figures de la conscience conduit ensuite historiquement, pas à pas, la conscience à la conscience de soi. Comme nous le rappelle alors sagement Hegel, nous – les philosophes, toujours – savons déjà des choses que la conscience, elle, ne peut pas savoir à ce stade préliminaire de son histoire :

La conscience d'un Autre, d'un ob-jet en général, est, certes, elle même nécessairement *conscience de soi*, être-réfléchi-en-soi, conscience de soi-même dans son être autre. La *progression nécessaire* à partir des figures précédentes de la conscience pour lesquelles leur vrai était une chose, un Autre qu'elles-mêmes, exprime précisément ceci, à savoir que non seulement la chose n'est possible que pour une conscience de soi, mais que celle-ci seule est la vérité de ces figures précédentes. Mais c'est seulement pour nous que cette vérité est présente, elle ne l'est pas encore pour la conscience. Mais la conscience de soi est d'abord seulement advenue *pour elle-même*, non pas encore *comme unité* avec la conscience en général (Hegel, 2006 [1807], 188-189).

Hegel alterne les points de vue dans la *Phénoménologie de l'esprit*, en décrivant tour à tour les choses telles qu'elles sont *pour nous* ou *en soi* et telles qu'elles apparaissent à la conscience dont il retrace l'histoire. À titre d'auteur, il nous interpelle en effet fréquemment, afin de nous rappeler cette distinction ou afin de nous annoncer les étapes que la conscience s'apprête incessamment à franchir, ou encore celles qu'elle sera ultérieurement appelée à franchir au cours des parties subséquentes de l'ouvrage (Inwood, 2007, 408). Il nous apprend ainsi, en introduction de la partie B, IV, A, que l'apparition initiale de la conscience de soi marque un jalon important de l'histoire de la conscience : « avec la conscience de soi, nous sommes donc maintenant entrés dans le royaume natal de la vérité. Il s'agit de voir comment la figure de la conscience de soi entre en scène tout d'abord » (Hegel, 2006 [1807], 192). Nous *ne* verrons évidemment *pas* la même chose que cette conscience balbutiante, qui ne se (re)connaît pas encore elle-même. Et pour cause – philosophes, nous avons déjà terminé notre propre odyssée, alors que cette conscience débute plutôt la sienne. Nous savons ainsi des choses qu'elle ignore. Or, selon McDowell, les interprètes de la *Phénoménologie de l'esprit* adopteraient erronément le point de vue de la conscience dont nous parle Hegel. Ils confondraient conséquemment les choses telles qu'elles sont *pour nous* ou *en soi* et telles qu'elles apparaissent à la conscience à ce stade

préliminaire de sa propre histoire. C'est pour cette raison qu'ils s'imaginent que la partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit* propose une « théorie sociale à teneur normative » (Honneth, 1992, 9) alors qu'elle détaille en réalité la constitution ou le développement dialectique de l'*aperception*, c'est-à-dire l'unité de la conscience qui précède le contenu de nos intuitions sensibles et sans laquelle la représentation des objets serait finalement impossible.

À la différence de la plupart des interprètes de la *Phénoménologie de l'esprit*, à fortiori Pippin, McDowell refuse d'admettre qu'une lutte à la vie à la mort entre deux individus singuliers, ou entre deux groupes d'individus, puisse conduire la « conscience *singulière* » (Hegel, 2006 [1807], 234) à la « représentation de la *raison* » (*ibid.*), c'est-à-dire à la « certitude [...] d'être, dans sa singularité, absolument en soi, ou toute réalité » (*ibid.*). Car c'est bien à cette conclusion-là qu'en vient Hegel au terme de la partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit*, et non pas à une quelconque conclusion psychosociologique ou axiologique. McDowell reproche ainsi à Pippin son inconsistance : d'une part, Pippin admet que l'interprétation psychosociologique ou axiologique de la partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit* est irrecevable, puisqu'elle rompt sans raison valable la dialectique des figures de la conscience que Hegel retrace autrement dans son ouvrage; d'autre part, il endosse lui-même cette interprétation, minant ainsi – selon McDowell – l'interprétation transcendantale de la *Phénoménologie de l'esprit* qu'il a pourtant puissamment contribué à accréditer dans le monde philosophique anglo-saxon (Cf. Pippin, 1989, 143). De fait, McDowell espère lui-même réhabiliter l'interprétation transcendantale de la *Phénoménologie de l'esprit* en corrigeant l'erreur qu'a paradoxalement commise Pippin en refusant d'interroger la tradition.

3 LA PARTIE B, IV, A DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT

Prenant expressément appui sur les travaux de Gadamer, McDowell affirme donc que Hegel nous présente dialectiquement la formation ou l'apparition de l'*aperception* transcendantale, au lieu de proclamer dogmatiquement que l'unité de l'*aperception* est la seule vérité du savoir, comme l'aurait lui-même fait Kant dans la *Critique de la raison pure* (Gadamer, 1982, 54-55). McDowell débute toutefois son étude de la partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit* en nous rappelant que l'objet immédiat de la certitude sensible et de la perception qui a, semble-t-il, initialement éveillé la conscience singulière ne s'est pas subitement évanoui au moment où la conscience de soi est enfin entrée en scène. Au contraire – la conscience fait désormais face à ce que Hegel lui-même nomme « toute l'expansion du monde sensible » (Hegel, 2006 [1807], 193). Si le monde sensible n'était pas là, précise justement Hegel, ou s'il venait à s'évanouir pour une raison ou pour une autre, nous en resterions à la « tautologie sans mouvement du : moi, je suis moi » (*ibid.*, 192). Il s'agit là d'un point décisif, sur lequel McDowell insiste sciemment dans ses

propres ouvrages¹ C'est d'ailleurs pourquoi il dirige notre attention sur ce qu'écrit Hegel à la suite de ce passage :

La conscience a comme conscience de soi désormais un ob-jet double, constitué d'un premier ob-jet, l'ob-jet immédiat, celui de la certitude sensible et de la perception, mais qui est marqué, *pour cette conscience*, du caractère de ce qui est négatif, et du deuxième ob-jet, à savoir *elle-même*, un ob-jet qui est l'essence vraie et n'est présent que dans l'opposition que lui apporte le premier. La conscience de soi se présente dans ce contexte comme le mouvement où cette opposition est supprimée et où l'égalité d'elle-même avec elle-même advient pour elle (*ibid*, 193).

En tant que conscience de soi, la conscience singulière a donc, à ce stade de son histoire, un ob-jet double : (1) l'ob-jet immédiat de la certitude sensible et de la perception qui l'a, semble-t-il, initialement éveillée, et (2) la conscience de soi qui s'oppose à cet ob-jet opposition [conscience de soi ↔ (ob-jet immédiat ↔ conscience de soi)]. Dit autrement, la conscience singulière contient en elle une contradiction, et, comme nous le savons déjà, elle doit supprimer cette contradiction afin de parvenir à la représentation de la raison, de la certitude d'être, dans sa singularité, absolument en soi, ou toute réalité. Une fois cette contradiction supprimée, explique McDowell, le *Moi aperceptif* et le *Moi empirique* se feront face l'un face à l'autre, comme le feraient autrement deux individus singuliers. Il n'existe cependant aucune raison textuellement accessible de substituer ici l'ob-jet immédiat de la certitude sensible et de la perception par un second *individu*, nous prévient d'emblée McDowell. En fait, même si nous supposons – sans l'admettre – que Hegel lui-même faisait bel et bien intervenir ici un second individu, l'intervention inopinée de cet individu ne nous avancerait en rien, elle ne pourrait pas logiquement nous conduire à la conclusion gnoséologique à laquelle Hegel en vient effectivement au terme de la partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit*. Quoi qu'il en soit, Hegel détaille tout d'abord la suppression de l'opposition entre l'ob-jet immédiat de la certitude sensible et de la perception et de la conscience de soi, c'est-à-dire les deux pôles ou les deux moments de l'ob-jet double de la conscience, avant d'en arriver à la lutte à la vie à la mort qui opposerait, dit-on, deux individus singuliers – le maître (*Herr*) et le serviteur (*Knecht*).

Comme nous l'avons déjà mentionné, McDowell estime que les commentateurs de la *Phénoménologie de l'esprit* adoptent, par erreur, le point de vue de la conscience dont Hegel retrace l'histoire et qu'ils confondent par suite les choses telles qu'elles sont *pour nous* ou *en soi* et telles qu'elles apparaissent à cette conscience. Hegel attire lui-même notre attention sur cette distinction

1. « L'attrait exercé par l'empirisme n'est pas seulement épistémologique, mais il est également transcendantal au sens où on a besoin de l'empirisme pour rendre intelligible le fait que notre pensée a une visée objective » (McDowell, J., 2009, « Précis de *L'esprit et le monde* », *L'Idéalisme britannique*, vol. 36(1) : 194).

cruciale en introduction de la partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit*, alors qu'il récapitule schématiquement le parcours historique (= psychologique) que la conscience a jusque-là parcouru :

L'ob-jet qui est pour la conscience de soi le négatif est de son côté, *pour nous* ou *en soi*, retourné dans lui-même aussi bien que l'a fait, de l'autre côté, la conscience. Il est, par cette réflexion en soi, devenu *vie*. Ce que la conscience de soi distingue, *comme étant*, d'elle-même, a aussi en lui, dans la mesure où il est posé comme étant, non pas simplement le mode d'être de la certitude sensible et de la perception, mais [ce par quoi] il est un être réfléchi en soi, et l'objet du désir immédiat est un *vivant* (*ibid.* 193-194).

L'opposition que décrit ci-haut Hegel est une reprise de l'opposition qu'il vient tout juste d'évoquer [(ob-jet immédiat ↔ conscience de soi) = (vie ↔ conscience de soi)]. La véritable nature de cette opposition s'est toutefois précisée. Il s'agit là encore d'un point décisif, comme McDowell nous le montrera sous peu. Mais McDowell nous invite tout d'abord à nous méfier de l'usage que Hegel fait ici du mot *désir* (*Begierde*). Hegel affirme que la conscience de soi est « *désir en général* » (Hegel, 2006 [1807], 193). Comme s'empresse cependant de le préciser McDowell, le *désir en général* (*Begierde überhaupt*), est le *désir de nier l'altérité* de l'ob-jet immédiat qui s'oppose à la conscience, et non pas le *désir d'un ob-jet particulier* – Hegel *ne* décrit *pas* ici la satisfaction de l'un ou l'autre des *désirs* que nous éprouvons quotidiennement, mais le *désir lui-même*. Cela dit, McDowell nous enjoint à revenir quelques pages en arrière et à relire la section précédente de l'ouvrage (*Force et entendement, phénomène et monde suprasensible*) afin de mieux comprendre ce qu'écrivit Hegel au sujet du vivant. Délayée et énigmatique, cette partie compte, de l'avis de plusieurs, parmi les plus difficiles de la *Phénoménologie de l'esprit* (Stewart, 2000, 79-103). McDowell ne s'y aventure pas véritablement – il la résume simplement, avant de poursuivre plus en avant. Que nous dit-il ?

Comme nous le (re)dit McDowell, la *vie*, a dominé la réflexion du jeune Hegel, qui en faisait le concept fondamental de ses écrits théologiques. Hegel l'identifie cependant ici au concept absolu (*absolute Begriff*). Le concept absolu, s'explique-t-il, est « l'essence simple de la vie, l'âme du monde, le sang universel, lequel, omniprésent, n'est troublé par aucune différence ni interrompu par elle, lui qui est bien plutôt lui-même toutes les différences, de même qu'il est leur être-supprimé, qui bat donc dans lui-même à travers ses pulsations sans se mouvoir, qui frémit donc dans lui-même sans être arraché à son repos » (Hegel, 2006 [1807], 185). La lecture de cette section de la *Phénoménologie de l'esprit* nous apprend ainsi que ce qui est initialement apparu à la conscience sensible comme un ob-jet immédiat était, en réalité, l'automouvement du concept absolu. C'est lui, c'est-à-dire l'automouvement du concept absolu, qui a d'abord éveillé la conscience en se différenciant en lui-même, et non pas simplement un ob-jet immédiat (*ibid.*, 186-190). Le concept absolu – *la vie* –, précise ainsi Hegel dans la partie B, IV, A, se « *scinde* en l'opposition de la conscience de soi et de la vie : celle-là est l'unité *pour la-*

quelle est l'unité infinie des différences, tandis que celle-là *est* seulement cette unité même, de telle manière qu'elle n'est pas en même temps *pour elle-même*. Aussi subsistante-par-soi qu'est ainsi la conscience, aussi subsistant-par-soi est *en soi* son obj-et. La conscience de soi, qui est sans réserve *pour soi* et qui marque immédiatement son ob-jet 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 ob-jet » (*ibid.*, 194). Hegel, qui flirte ici avec la philosophie de la nature (*Naturphilosophie*) de son temps, décrit la suppression de l'opposition de la vie et de la conscience de soi au cours des pages suivantes, en invoquant, en outre, le rôle biologique décisif du genre (*Gattung*). Cet exposé est exceptionnellement opaque, admet McDowell – l'essence simple de la vie et la fluidité universelle s'y mélangent, dans un puissant tourbillon métaphysique –, mais, la vie y trouve finalement son effectivité dans l'*individu singulier*, situé, celui-là, dans l'espace et le temps, c'est-à-dire la « vie en tant qu'un *vivant* » (*ibid.*, 196). C'est cet individu, nous dit Hegel, qui s'oppose en fait à la conscience de soi [conscience de soi ↔ (*individu singulier* ↔ conscience de soi)].

L'ob-jet immédiat de la certitude sensible et de la perception qui s'opposait initialement à la conscience est donc retourné en lui-même, et il s'est avéré la vie, ou, plus précisément, une vie donnée – l'*individu singulier*. Hegel se tourne donc maintenant vers l'autre moment de l'ob-jet double de la conscience singulière en tant que conscience de soi, c'est-à-dire la conscience de soi elle-même.

Selon McDowell, Hegel a jusqu'ici décrit les choses telles qu'elles sont *pour nous* ou *en soi*, et non pas telles qu'elles apparaissent à la conscience à ce stade de son histoire, mais il alterne maintenant de point de vue, afin de nous montrer comment la conscience fait l'*expérience* de la conscience en tant que conscience de soi, c'est-à-dire du sujet qui a la vie pour objet (vie ↔ conscience de soi). Hegel décrit explicitement ce sujet – *la conscience de soi* – comme « cette autre vie, pour laquelle le *genre* est en tant que tel et qui est pour elle-même *genre*, la conscience de soi, est, à ses yeux, tout d'abord seulement en tant que cette essence simple, et elle a pour ob-jet elle-même comme *pur Moi*; dans son expérience, qui est maintenant à considérer, cet ob-jet abstrait va pour elle s'enrichir et obtenir le déploiement que nous avons vu à même la vie » (*ibid.*, 197). Comme le souligne McDowell, Hegel distingue donc deux vies : d'abord, l'ob-jet immédiat de la certitude sensible et de la perception qui s'est avéré la vie – l'*individu vivant* – et, maintenant, la conscience de soi, cette autre vie, pour laquelle le *genre* est en tant que tel et qui est pour elle-même *genre*. Hegel nous a déjà dit que la conscience de soi se présente comme le mouvement au cours duquel l'opposition entre l'ob-jet immédiat de la certitude sensible et de la perception et la conscience de soi était supprimée, et où la conscience de soi – cette autre vie – était enfin égale à elle-même. C'est ainsi qu'il affirme que 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*. Certaine du caractère

de néant de cet Autre, elle pose *pour soi* ce caractère comme la vérité d'un tel Autre, elle anéantit l'ob-jet subsistant par soi et se donne par là la certitude d'elle-même comme certitude vraie, comme une certitude qui lui est advenue à elle-même sur *un mode ob-jectif* » (*ibid.*). Conformément à ce que Hegel avait précédemment annoncé, la conscience fait maintenant l'expérience de la subsistance-par-soi de son ob-jet. Écoutons-le :

Mais, dans cette satisfaction, elle fait l'expérience de la subsistance-par-soi de son ob-jet. 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. Il y a, en réalité, un Autre que la conscience de soi, l'essence du désir ; et c'est par cette expérience que cette vérité lui est advenue à elle-même. Mais en même temps, elle-même est aussi bien absolument pour soi, et elle n'est telle que moyennant la suppression de l'ob-jet, et il faut que sa satisfaction lui advienne, car elle-même est la vérité. En raison de la subsistance- par-soi de l'ob-jet, la conscience de soi ne peut, par conséquent, parvenir à la satisfaction qu'en tant que cet ob-jet accomplit lui-même en la lui la négation ; et il lui faut accomplir en soi cette négation de soi-même, car il est *en soi* le négatif, et il lui faut être pour l'Autre ce qu'il est. En tant qu'il est la négation en soi-même et que, en tout cela, il est en même temps subsistant-par-soi, il est une conscience. À même la vie qui est l'ob-jet du désir, la *négation* est, ou bien *en un Autre*, à savoir le désir, ou bien en tant qu'une *déterminité* telle en regard d'une autre figure indifférente, ou bien en tant que la *nature inorganique universelle* de cette vie (*ibid.*, 197-198).

Cette nature universelle, conclut Hegel, c'est le « genre en tant que tel, ou en tant que *conscience de soi* » (*ibid.*, 198). C'est ainsi que la conscience de soi se concevait elle-même. *L'ob-jet immédiat* de la certitude sensible et de la perception doit être conçu de la même manière. Cet ob-jet *n'était pas* pour lui-même, mais il était pour la conscience de soi ; du moins, initialement. Hegel affirme toutefois qu'il est désormais « pour soi-même genre, fluidité universelle dans ce qu'a en propre la particularisation qui le met à part ; il est une conscience de soi vivante » (*ibid.*, 199). En somme, l'opposition du double ob-jet qui était jusque-là présent à la conscience [conscience de soi ↔ (ob-jet immédiat ↔ conscience de soi)] a été dialectiquement supprimée [conscience de soi ↔ conscience de soi].

Hegel résume les développements métaphysiques précédents à l'aide d'une formule appelée à devenir célèbre : « *la conscience de soi n'atteint sa satisfaction que dans une autre conscience de soi* » (*ibid.*, 198). Considérée isolément, cette formule semble indiquer que le texte de Hegel met effectivement en scène

deux individus singuliers, concède McDowell. Or voilà, rien ne nous autorise à la considérer isolément. De fait, McDowell nous invite une nouvelle fois à prendre acte de l'étrangeté de l'interprétation psychosociologique ou axiologique de la partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit*. Les commentateurs de Hegel, martèle-t-il, adoptent par erreur le point de vue de la conscience balbutiante dont Hegel retrace l'histoire – ils confondent les choses telles qu'elles sont *pour nous* ou *en soi* et telles qu'elles apparaissent à la conscience. Nous savons que la conscience de soi se fait face à elle-même, maintenant qu'a été supprimée l'opposition du double ob-jet dont elle était affectée jusqu'ici ; mais la conscience de soi, elle, a plutôt l'impression de faire face à un individu étranger, en qui elle ne se reconnaît pas encore. C'est d'ailleurs parce qu'elle se fait face à elle-même qu'elle *ne peut pas* ignorer l'individu qui lui fait apparemment face, comme elle pourrait autrement ignorer un individu qu'elle aurait croisé par hasard dans la rue. Face à elle-même, la conscience doit impérativement supprimer « cet être-autre qui est le sien » (*ibid.*, 201) afin de parvenir à la représentation de la raison, de la certitude d'être, dans sa singularité, absolument en soi, ou toute réalité. Impatients de traiter des questions psychosociologiques ou axiologiques qui les intéressent – l'inter-subjectivité, par exemple –, les interprètes modernes de la *Phénoménologie de l'esprit* se précipitent indument, croit McDowell, ils doublent en quelque sorte la conscience sur la route qui doit éventuellement la conduire à l'Esprit (Bowie, 2003, 86).

La philosophie de Hegel est « pénétrée de résonances sociologiques » (Maspétiol, 1983, 21). Mais Hegel *n'est pas* pour autant un philosophe du monde social, comme on l'affirme couramment depuis l'entre-deux-guerres (Baugh, 2003, 175). L'homme hégélien fait ainsi l'expérience de lui-même avant de faire l'expérience des autres et de s'organiser en société. Comme l'écrit en effet Hegel, ce qui « advient ultérieurement pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'Esprit, cette substance absolue qui, dans la liberté et subsistance-par-soi accomplit de l'opposition qu'elle contient, à savoir celle de diverses consciences de soi étant pour elles-mêmes, est leur unité : un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi* » (Hegel, 2006 [1807], 199). Nous n'en sommes toutefois pas encore là. Il nous faudra lire plus de 250 paragraphes additionnels avant d'apprendre ce que Hegel a à nous dire au sujet des rapports que nouent entre eux les hommes (Solomon, 1982, 427). La conscience, poursuit-il entretemps, a ici « seulement dans la conscience de soi en tant que concept de l'esprit le lieu du tournant qui, de l'apparence colorée de l'en-deçà sensible et de la nuit vide de l'au-delà suprasensible, le fait entrer dans le jour spirituel de la présence » (Hegel, 2006 [1807], 199-200). Aux yeux de McDowell, il est donc évident que l'interprétation psychosociologique ou axiologique du texte de Hegel est erronée – la partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit* ne peut pas être légitimement interprétée comme une sorte de grammaire morale et pratique des conflits sociaux. McDowell lui-même n'en fait pas mention, mais nous serions nous-mêmes tentés d'ajouter ici que Hegel semble employer un topos (τόπος) de la littérature philosophique

de son époque, alors que l'on décrivait couramment, s'il faut en croire Kant, le rapport de la conscience (= sujet) à elle-même (= objet) comme un rapport entre deux individus singuliers².

La « mise en valeur abusive » (Jarczyk, Labarrière, 1996, 69) de la partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit* au cours du XX^e siècle nous a habitués à de longs commentaires, souvent très savants ; or, McDowell, lui, passe très rapidement sur la lutte à la vie à la mort qui oppose le maître et le serviteur – l'essentiel aurait déjà été dit. En effet, nous pouvons maintenant aisément comprendre ce qui amène Hegel à affirmer qu'il y a pour la « conscience de soi une autre conscience de soi ; elle est venue *hors de soi* » (Hegel, 2006 [1807], 201). Il n'y a ici qu'une seule conscience. Le sujet se prend lui-même pour objet, dirait Kant, il y a un Moi déterminant et un Moi déterminé (Kant, 2015[1781/87, 282]). Mais écoutons à nouveau Hegel :

[...] la *présentation* de soi-même comme de la pure abstraction de la conscience de soi consiste, pour le Soi qu'on est, à se montrer comme pure négation de son mode d'être objectif, ou à montrer qu'on n'est lié à aucun *être-là* déterminé, qu'on n'est absolument pas lié à la singularité universelle de l'être-là, pas lié à la vie. Cette présentation est l'agir *double* : l'agir de l'autre et l'agir par soi-même. Dans la mesure où c'est l'agir de l'autre, chaque [homme] vise ainsi la mort de l'autre. Mais est aussi présente ici le second agir, l'agir *par soi-même*, car le premier inclut en lui le fait d'exposer sa propre vie. Le rapport des deux consciences de soi est donc

2. « Au point de vue du sens interne, le double Moi dans la conscience de soi, je veux dire celui de l'intuition sensible interne et celui du sujet pensant, paraît à beaucoup impliquer deux sujets en une personne [...] Dans la théorie de tous les objets des sens comme simples phénomènes, ce qu'il y a de plus étrangement singulier c'est que je ne puisse me connaître moi-même comme objet du sens interne, c'est-à-dire considéré comme âme, que comme simple phénomène et non selon ce que je suis comme chose en soi ; et cependant la représentation du temps comme simple intuition interne et formelle *a priori*, qui se trouve au fondement de toute connaissance de moi-même, ne me fournit aucun autre moyen d'expliquer la possibilité de reconnaître cette forme comme condition de la conscience de soi. Ce qu'il y a de *subjectif* dans la forme de la sensibilité et qui se trouve *a priori* au fondement de toute intuition des objets, c'est ce qui nous permet, avons-nous dit, d'avoir une connaissance *a priori* des objets comme ils nous *apparaissent*. Nous allons maintenant préciser encore cette expression en définissant ce subjectif comme mode de représentation selon lequel notre sens est affecté par les objets, que ce soit par les objets externes ou par l'objet interne (c'est-à-dire par nous-mêmes), afin de pouvoir dire que nous les connaissons que comme phénomène. Je suis conscient de moi-même, est une pensée qui contient déjà un double moi, le moi comme sujet et le moi comme objet. Comment il est possible que moi, le : je pense, je sois pour moi-même un objet (de l'intuition) et qu'ainsi je puisse me distinguer de moi-même, voilà qui est absolument impossible à expliquer, bien que ce soit un fait *Factum* indubitable ; mais cela révèle un pouvoir à ce point élevé au-dessus de toute intuition sensible qu'il entraîne, en tant que fondement de la possibilité d'un entendement, la complète distinction d'avec tout animal auquel nous n'avons pas motif à attribuer un pouvoir de se dire : Je à soi-même, et qu'il transparait dans une infinité de représentations et de concepts spontanément formés *selbstgemachen*. Mais on ne veut pas soutenir par là qu'il y a une personnalité double ; seul le Moi qui pense et intuitionne, est la personne, alors que le Moi de l'objet qui est intuitionné par moi, est, tout comme les autres objets hors de moi, la chose » (Kant, 1990 [1793], 20, 22-23).

déterminé de telle sorte qu'elles se *prouvent* à elles-mêmes et l'une à l'autre, à travers le combat à la vie et à la mort, leur *vérité* (Hegel, 2006 [1807], 204).

Ce passage, soutient McDowell, nous montre que la lutte à la vie à la mort qui oppose le maître et le serviteur est une allégorie, qui permet à Hegel d'illustrer commodément la manière dont la conscience de soi cherche à désavouer ou à nier sa dépendance à son mode d'être objectif (Cf. Kant, 2015 [1781/87], 135). Cette allégorie d'une lutte à la vie et à la mort entre deux antagonistes – un *duel* – apparaît d'ailleurs ici et là dans les manuscrits du jeune Hegel, et ce dernier lui a prêté, à titre d'auteur, diverses significations (Renaud, 2009). Ces luttes diffèrent toutefois de celle qu'il évoque inopinément dans la *Phénoménologie de l'esprit* : les unes se terminent par la mise à mort dramatique de l'un des antagonistes, alors que les autres sont enchâssées dans des textes éthiques, juridiques et politiques qui préfigurent par leur contenu les §§189-208 des *Principes de la Philosophie du droit*, et non pas la section B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit* (Petry, 1977, 377-378). En d'autres termes, Hegel reprend dans cet ouvrage une allégorie qu'il affectionne, mais à laquelle il prête une nouvelle signification. Il l'emploie ici afin de montrer que la conscience (= sujet) ne se reconnaît pas elle-même (= objet) lorsqu'elle se mire pour la première fois de son histoire. C'est une expérience qu'elle perçoit d'abord erronément comme une lutte à la vie à la mort entre deux individus singuliers, nous dit Hegel. Mais cette lutte tourne rapidement court, car dans « cette expérience, il devient présent à la conscience de soi que la vie lui est aussi essentiellement que la pure conscience de soi » (Hegel, 2006 [1807], 206). Selon McDowell, Hegel nous dit ici que la conscience de soi est, malgré elle, contrainte d'admettre l'indispensabilité d'un sujet empirique vivant, plongé dans toute l'expansion du monde sensible, un sujet dans laquelle elle refuse toutefois de se reconnaître elle-même. La conscience de soi, poursuit-il, conçoit ou perçoit son propre mode d'être objectif comme une autre conscience de soi, dépendante, celle-là, du monde sensible et inextricablement entremêlé à lui. Elle (= maître) la (= esclave) place en fait entre elle-même et l'expansion du monde sensible, de manière à réaffirmer sa propre indépendance, sa propre pureté (*ibid.*, 206-207). Le travail qu'elle s'oblige ainsi à exécuter n'est pas le travail historiquement situé de l'esclave, du serf ou du prolétaire, comme l'ont affirmé certains commentateurs, mais bien plutôt l'activité naturellement indispensable à la vie (*βίωσ*) humaine. Cela étant, la reconnaissance est unilatérale et inégale à la fois, comme l'explique Hegel :

La conscience inessentielle est, dans ce cas, pour le maître, l'objet qui constitue la *vérité* de la certitude de lui-même. Toutefois, il appert que cet objet ne correspond pas à son concept, mais que, dans ce en quoi le maître s'est accompli, il est advenu bien plutôt pour lui tout autre chose qu'une conscience subsistante-par-soi. Ce n'est pas une telle conscience qui est pour lui, mais bien plutôt une conscience non subsistante-par-soi ; il n'est donc pas certain

de l'*être-pour-soi* comme de la vérité, mais sa vérité est, bien plutôt, la conscience inessentielle et le faire inessentiel de celle-ci (*ibid.*, 208).

Le maître et serviteur font soudainement irruption dans l'histoire de la conscience de soi, pour en disparaître presque aussitôt – Hegel abandonne presque entièrement ce vocabulaire allégorique avant même d'en arriver à la fin de la section B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit*. McDowell, nous l'avons dit, ne s'appesantit pas sur ces lignes surchargées de commentaires. Il attire plutôt notre attention sur la figure de la conscience de soi que Hegel s'apprête déjà à nous présenter, à savoir la « conscience qui *pense* ou qui est une conscience de soi libre » (*ibid.*, 213). Cette nouvelle figure ne trouve pas son origine dans l'échec du maître, qui n'aurait pas su affirmer son indépendance par rapport au serviteur, mais bien plutôt par le succès du serviteur, qui est parvenu, par son travail, à se poser lui-même comme un « négatif dans l'élément de la permanence » (*ibid.*, 210) et à devenir pour lui-même un « être qui est pour soi » (*ibid.*). L'apparition de la conscience qui *pense* marque ainsi l'unité des deux consciences dont Hegel a décrit l'opposition au cours des pages précédentes, la conscience transcendantale et la conscience empirique :

Le doublement qui, auparavant, se répartissait suivant deux individus singuliers, le maître et le serviteur, est venu se loger à l'intérieur d'un seul et même individu ; le doublement de la conscience de soi au-dedans d'elle-même, qui, dans le concept de l'esprit, est essentiel, est par là présent, mais pas encore l'unité d'un tel doublement, et la *conscience malheureuse* est la conscience d'elle-même comme de l'essence doublée [encore] seulement contradictoire (*ibid.*, 220).

Le style excessivement orné qu'emploie Hegel dans ses ouvrages est « particulièrement éloigné de la manière dont la philosophie analytique est supposée être écrite » (McDowell, 2008, 46). Mais selon McDowell, ce qu'il écrit ici confirme hors de tout doute raisonnable que la conscience de soi se concevait elle-même initialement comme autre, avant de se (re)connaître elle-même. Hegel ne fait pas arbitrairement intervenir des individus au fil des pages de la *Phénoménologie de l'esprit*, pour ensuite les congédier au cours des pages suivantes. Comme d'autres l'ont d'ailleurs observé, le passage ci-haut montre que la partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit* décrit la « dualité intérieure » (Jarczyk, Labarrière, 1987, 40) de la conscience de soi singulière et les étapes menant à son unité dialectique. De ce point de vue, la lutte qui opposait jusque-là le maître et le serviteur trouve ici sa résolution, avec la re-composition de la conscience singulière dans son déchirement intérieur. Nous serions une nouvelle fois tentés d'ajouter une précision historique à ce que dit McDowell. McDowell lui-même semble l'ignorer, mais son interprétation fait écho, nous semble-t-il, aux leçons que professait Hegel sur la philosophie de la religion :

Pensant, je m'élève à l'absolu – au-dessus de tout le fini – et je suis conscience infinie, et en même temps je suis conscience de soi finie, et cela selon mon entière détermination empirique, et les deux choses sont pour moi, et c'est leur relation pour moi – l'unité essentielle de mon savoir infini et de ma finitude. Ils se cherchent et se fuient, ces deux aspects ; Je suis, et il y a en moi pour moi ce conflit et cet accord ; je suis déterminé à mes propres yeux comme infini par rapport à moi comme fini, et en tant que conscience finie par rapport à moi comme conscience infinie – mon penser, ma conscience en tant qu'infinie. Je suis l'intuition, la sensation, la représentation de cet accord et de ce conflit. Je suis leur solidarité, l'effort de cette solidarité, le travail de l'âme pour maîtriser cette opposition qui est pareillement pour moi. Or par le côté de ma singularité subjective empirique, je me sens en tant que fini, ou je m'intuitionne ainsi, ou bien je me représente ou me pense également ainsi (à savoir dans le penser formel) ; ces différences n'importent pas ici de façon aussi précise ; ce sont tout d'abord des formes indifférentes, comparées avec le contenu de la conscience, qui est la chose principale. Je suis la relation de ces deux côtés ; chacun de ces deux extrêmes est lui-même le Moi, ce qui met en rapport, et l'acte de les maintenir ensemble, de les mettre en rapport avec lui-même, ce qui ainsi se combat dans l'unité, ce qui ainsi s'unit dans le combat ; autrement dit, Je suis le combat, car le combat est précisément ce conflit qui n'est pas une indifférence des deux parties en tant que diverses, mais au contraire la liaison qu'elles forment à elles deux. Je ne suis pas une des parties comprises dans le combat – Je suis les deux combattants, Je suis le combat lui-même (Hegel, 1996, 112-113).

Ce texte lumineux n'appelle pas véritablement de commentaire – le sujet est à la fois le maître et l'esclave. La partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit* met en scène un seul individu, comme l'affirme McDowell, et non pas deux individus singuliers ou deux groupes d'individus. Notons incidemment que cette interprétation trouve également sa confirmation dans *la Science de la logique* (Cf. Hegel, 1947 [1812-1816], 469 et ssq.).

4 CONCLUSION

L'œuvre de McDowell est relativement peu connue dans le monde philosophique francophone (Cf. Le Goff & Al-Saleh (2013)). Paru en 1994, le chef-d'œuvre de McDowell, *L'Esprit et le monde*, nourrit pourtant aujourd'hui « tout un pan de la philosophie de l'esprit (*philosophy of mind*) contemporain anglophone » (Benoist, 2008, 235). Tirée de cette œuvre exigeante, l'étude que McDowell a consacrée à la partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit* n'a toutefois pas encore trouvé son public – les études hégéliennes tardent à en

prendre acte. Notre but était d'ailleurs ici de disposer le lecteur à lire cette étude, et non pas de l'en dispenser.

Selon McDowell, nous l'avons vu, la partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit* appelle une interprétation gnoséologique, et non pas une interprétation psychosociologique ou axiologique. La tradition erre en droit et en fait. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, McDowell n'est d'ailleurs pas le seul commentateur à interroger cette tradition interprétative – Kelly (1966), Flay (1984), Jarczyk et Labarrière (1987), Hubig (1988), Luckner (1994), Stekeler-Weithofer (2013) et Cobben (2014) affirment tous, chacun à leur manière, que le texte de Hegel met en scène une seule conscience de soi. L'hégélianiste français Jean-Louis Vieillard-Baron compte lui aussi parmi ces voix isolées. Son interprétation du texte de Hegel rejoint d'ailleurs celle de McDowell : la conscience de soi, écrit Vieillard-Baron, doit se reconnaître elle-même comme conscience de soi, et cela passe nécessairement par le dédoublement de la conscience singulière en « deux consciences *individuelles*, et l'utilisation de l'autre comme intermédiaire entre soi et soi, afin de passer à *la* conscience *universelle*, sujet éthique et gnoséologique qui reste posé, mais non justifié, dans le criticisme kantien, et que l'ouvrage de Hegel vise à justifier en raison » (Vieillard-Baron, 2006, 14). Cette interprétation n'a pas connu plus de succès que celle de McDowell.

La tradition jouit d'une autorité qu'il est parfois difficile de contester. Comme nous le rappelle pourtant Jean Grondin, la « tradition peut manifestement jouer un rôle très négatif dans la transmission d'un sens en prescrivant une interprétation systématiquement distordue d'un écrit » (Grondin, 1993, 208). Serions-nous dogmatiquement ou indument attachés aux différentes interprétations psychosociologiques ou axiologiques de la partie B, IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit* que nous a léguée le 20^{ème} siècle ? Répéterions-nous ces interprétations malgré nos propres réticences, à l'instar de Pippin ? C'est là l'avis de McDowell, qui s'étonne, à tort ou à raison, de l'emprise que la tradition exerce sur les études hégéliennes.

BIBLIOGRAPHIE

- Althaus, H. (1999), *Hegel : Naissance d'une philosophie*, Paris, Seuil.
- Baugh, B. (2003), *French Hegel*, New York, Routledge.
- Beiser, F. (2002), *German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Benoist, J. (2008), « L'esprit et son monde », *Critiques*, 3, 730, 235-242.
- Bodei, R. (2007), « The Roots of Hegel's "Master-Slave Relationship" », *Critical Horizons : A Journal of Philosophy and Social Theory*, 8, 1, 33-46.
- Bourgeois, B. (2000), *L'idéalisme allemand*, Paris, Vrin.
- Bowie, A. (2003), *German Philosophy*, Cambridge, Polity Press.
- Cobben, P. (2014), « Recognition as Unity Between Theoretical and Practical Reason » dans Yi, G., Josifovic, S., Lätzer-Lasar, S. (éds.), *Metaphysical Foundations of Knowledge and Ethics in Chinese and European Philosophy*, München, Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags KG, 157-168.
- Cobben, P. (2009), *The Nature of the Self. Recognition in the Form of Right and Morality*, New York, Walter de Gruyter.
- Fink, E. (2001 [1977]), *Hegel. Phänomenologische Interpretation der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt-am-Main, Klostermann.
- Flay, J.C. (1984), *Hegel's Quest for Certainty*, Albany, New York State University Press.
- Gadamer, H.-G. (1996), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.
- Gadamer, H.-G. (1982), *Hegel's Dialectic*. New Haven, Yale University Press.
- Grondin, J. (1993), *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin.
- Guégune, H., G. Malchet (2012), *Les théories de la reconnaissance*, Paris, La découverte.
- Heinrich, D. (2003), *Between Kant and Hegel*, Cambridge, Harvard University Press.
- Hegel, G.W.F (2006 [1807]), *La Phénoménologie de l'esprit (trad. B. Bourgeois)*, Paris, Vrin.
- Hegel, G.W.F. (1996), *Leçons sur la philosophie de la religion, t.I (trad. Pierre Garniron)*, Paris, Presses universitaires de France.
- Hegel, G.W.F. (1991), *Leçons sur l'histoire de la philosophie, t.VII (trad. P. Garniron)*, Paris, Vrin.
- Hegel, G.W.F. (1947 [1812-1816]), *La science de la logique, 2 tomes (trad. S. Jankélévitch)*, Paris, Aubier.
- Honneth, A. (2006), *La société du mépris*, Paris, La Découverte.
- Honneth, A. (1992), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard.
- Hubig, C. (1988), *Handlung Identität Verstehen. Von der Handlungstheorie zur Geisteswissenschaft*, Weinheim, BeltzPVU.
- Inwood, M. (2007), *A Commentary of Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Jarczyk, G., P.-J. Labarrière (1996), *De Kojève à Hegel : 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel.
- Jarczyk, G., P.-J. Labarrière (1987), *Les premiers combats de la reconnaissance : maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier.
- Kant, I. (2015 [1781/87]), *Critique de la raison pure (trad. A. Tremesaygues, B. Pacaud)*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Kant, E. (2002 [1798]), *Anthropologie d'un point de vue pragmatique (trad. M. Foucault)*, Paris, Vrin.
- Kant, E. (1990 [1793]), *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, Paris, Vrin.
- Kelly, G.A (1966), « Notes on Hegel's "Lordship and Bondage" », *Review of Metaphysics*, 19, 4, 780 – 802.
- Le Goff A. & Al-Saleh, C. (2013), *Autour de L'esprit et le monde de John McDowell*. Paris, Vrin.
- Lucker, A. (1994), *Genealogie der Zeit : zu Herkunft und Umfang eines Rätsels : dargestellt an Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin, Akademie Verlag.
- Magri, E. (2016), « A Note on Some Contemporary Readings of Hegel's Master-Slave Dialectic », *Cosmos and History : The Journal of Natural and Social Philosophy*, 16, 1, 238-256.
- Maspétiol, R. (1983), *Esprit objectif et sociologie hégélienne*, Paris, Vrin.
- McDowell, J., 2009, « Précis de L'esprit et le monde », *L'Idéalisme britannique, vol. 36(1) : 193-194*.
- McDowell, J. (2008), « Hegel et le mythe du donné », *Philosophie*, 4, 99, 46-62.
- McDowell, J. (2003), « The Apperceptive I and the Empirical Self : Towards a Heterodox Reading of "Lordship and Bondage" in Hegel's Phenomenology », *Hegel Bulletin*, 24, 1-2, 1-16
- McDowell, J. (1994 [2007]), *L'esprit et le monde*, Paris, Vrin.

- Pippin, R. (2000), « What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer? », *European Journal of Philosophy*, 8, 2, 155-172.
- Pippin, R. (1993), « You Can't Get There from Here : Transition Problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit* », dans Beiser, F. (éd.), *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 52-86.
- Pippin, R. (1989), *Hegel's idealism : The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Petry, M.J. (1977), *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit : A German-English Parallel Text Edition, vol. III*, Dordrecht, Reidel.
- Pinkard, T. (2002), *German Philosophy, 1760-1860 : The Legacy of Idealism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Renault, E. (2009), « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », *Politique et Sociétés*, 28, 3, 23-43.
- Ricoeur, P. (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock.
- Solomon, R.C. (1983), *In the Spirit of Hegel*, Oxford, Oxford University Press.
- Stekeler-Weithofer, P. (2013), « Recognition of Norms and Recognition of Persons : Practical Acknowledgement in Hegel's *Phenomenology of Spirit* », dans Krijnen, C. (éd.), *Recognition : German Idealism as an Ongoing Challenge (Critical Studies in German Idealism, vol. 10)*, Leiden, Brill, 267-286.
- Stekeler-Weithofer, P. (2008), « La signoria dello spirito e la schiavitù del corpo. L'analisi hegeliana delle competenze dislocate nel corpo », *Rivista di filosofia*, 99, 2, 171-197.
- Stern, R., 1999, « Going Beyond the Kantian Philosophy : On McDowell's Hegelian Critique of Kant », *European Journal of Philosophy*, 7, 2, 247-269.
- Tinland, O. (2003), *Maitrise et servitude*, Paris, Ellipses.
- Viellard-Baron, J.-L. (2006), *Hegel penseur politique*, Paris, éditions du félin.