

RETOUR SUR LA RECONNAISSANCE CHEZ HEGEL: UNE PERSPECTIVE FÉMINISTE

Jean-Baptiste Vuillerod

Depuis une trentaine d'années, la théorie hégélienne de la reconnaissance a fait l'objet d'interprétations novatrices. Axel Honneth y a vu le cadre d'une théorie morale de l'intersubjectivité¹, pendant que Judith Butler a insisté sur la conception du désir qui était en jeu dans le texte hégélien². Les néo-pragmatistes américains ont insisté quant à eux sur l'échange d'arguments au sein d'un espace des raisons³, tandis que la philosophie sociale française a plutôt mis l'accent sur le rôle du conflit dans le processus de reconnaissance⁴. Ces différentes lectures ont contribué à replacer la reconnaissance hégélienne au centre des débats philosophiques, ce qui n'avait pas eu d'équivalent depuis la tentative d'Alexandre Kojève dans les années 1930-1940⁵. Parallèlement à cette réception, les études féministes ont également proposé des lectures originales de Hegel⁶. Pourtant, le plus souvent, les lectures féministes de Hegel ne se réapproprient pas la théorie hégélienne de la reconnaissance et refusent d'opérer un parallèle entre,

¹ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992.

² J. Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflexions in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987. Voir aussi plus récemment: J. Butler, C. Malabou, «You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*», in M. Baur, S. Houlgate (dir.), *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, pp. 611-640.

³ R.B. Pippin, *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2011; R. Brandom, *The Structure of Desire and Recognition*, in «Philosophy and Social Criticism», Vol. 33, No 1, 2007, pp. 127-150.

⁴ F. Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, PUF, Paris 1999; E. Renault, «Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien», in *Reconnaissance, conflit, domination*, CNRS éditions, Paris 2017, pp. 41-67.

⁵ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), Gallimard, Paris 2008.

⁶ P.J. Mills (dir.), *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1996; K. Hutchings, T. Pulkkinen (dir.), *Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone?*, Palgrave Macmillan, New York 2010; K. Hutchings, *Hegel and Feminist Philosophy*, Polity Press, Cambridge 2003; P.J. Mills, *Woman, Nature, and Psyche*, Yale University Press, New Haven 1987; J. Butler, *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York 2002; J.A. Gauthier, *Hegel and Feminist Social Criticism: Justice, Recognition, and the Feminine*, State University of New York Press, New York 1997.

d'un côté, le maître et l'esclave, et, de l'autre, l'homme et la femme. Si Simone de Beauvoir affirmait que «certains passages de la dialectique par laquelle Hegel définit le rapport du maître à l'esclave s'appliqueraient bien mieux au rapport de l'homme à la femme»⁷, elle ne reflétait pas là une opinion majoritaire au sein du féminisme. Certaines féministes objectent, d'une part, que la domination phallogratique n'implique ni la peur de la mort, ni le travail, qui rendent possible la libération de l'esclave chez Hegel⁸; d'autre part, elles remarquent que, chez Hegel, la subordination des femmes ne résulte pas d'une lutte, mais d'un état de fait considéré comme naturel⁹; enfin, quand elles admettent que la théorie hégélienne de la reconnaissance permet de penser le dépassement de l'opposition entre le maître et l'esclave, elles considèrent que ce paradigme est incapable de théoriser un tel dépassement lorsque l'altérité des acteurs, en l'occurrence des hommes et des femmes, constitue une différence insurmontable¹⁰. Ainsi, les lectures de la théorie hégélienne de la reconnaissance et les lectures féministes de Hegel semblent avoir suivi des voies divergentes sans véritablement dialoguer entre elles.

Contre un tel évitement réciproque, nous voudrions montrer qu'il est possible de relire la reconnaissance chez Hegel dans une perspective féministe. Une telle approche pourrait non seulement constituer un champ de réflexion fécond pour le féminisme, mais aussi apporter des éléments importants du point de vue des études hégéliennes sur la reconnaissance. Pour le démontrer, nous commencerons par étudier les textes d'Iéna dans lesquels Hegel pose la question de la reconnaissance au sein de la famille et fait ainsi du rapport entre hommes et femmes l'un des lieux de gestation de la reconnaissance et de son déni. Puis nous verrons que cette thématique reste centrale dans la *Phénoménologie de l'esprit*, notamment au sein du passage sur Antigone et la cité grecque qui ouvre la section «Esprit». Nous conclurons en tirant toutes les conséquences de cette relecture féministe pour la compréhension du modèle hégélien de la reconnaissance.

⁷ S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe. Tome I*, Gallimard, Paris 2008, p. 116.

⁸ P.J. Mills, «Hegel's Antigone», in *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, cit., pp. 72-73.

⁹ M. O'Brien, «Hegel : Man, Physiology, and Fate », in *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, cit., p. 197

¹⁰ C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1978.

1. Le modèle genré de la reconnaissance

Le chapitre IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit* nous présente volontairement une figure abstraite du rapport de reconnaissance et de son échec dans la lutte et la domination. Plutôt que d'une figure abstraite, il faudrait d'ailleurs parler d'un universel concret, au sens où Hegel nous présente ici un rapport entre les consciences qui n'appartient pas à une société donnée, ni à une époque historique précise, mais qui peut potentiellement se réaliser dans n'importe quelle configuration historico-sociale. C'est pourquoi on a pu y voir le commencement de l'histoire humaine¹¹, la structure polémique de toute l'histoire de l'humanité¹², la révolte des esclaves à Haïti¹³ ou encore une simple parabole sans portée historique¹⁴. D'une certaine manière, Hegel a ouvert la voie à ces différentes interprétations en proposant une figure suffisamment universelle pour valoir en une pluralité de situations. De ce point de vue, Simone de Beauvoir est parfaitement fondée à appliquer la dialectique de la domination et de la servitude au rapport entre hommes et femmes. Cependant, les textes de la période d'Iéna antérieurs à la *Phénoménologie* – notamment *Le premier système* et le *Système de la vie éthique* – donnent à penser que le rapport entre hommes et femmes n'est pas un exemple parmi d'autres de cette dialectique. Il constitue bien plutôt, sinon l'unique situation, du moins une situation privilégiée à partir de laquelle Hegel a élaboré sa conception de la reconnaissance, de la lutte et de la domination. En ce sens, le rapport entre hommes et femmes a constitué pour Hegel un «modèle»¹⁵ au sens adornien du terme, qui ne désigne ni un universel abstrait, ni un simple exemple, mais une expérience concrète sur laquelle il est possible de prendre différentes vues et qui donne à penser de manière universelle. Un tel modèle fournit la généalogie genrée de la problématique hégélienne de la reconnaissance.

Dans *Le premier système*, Hegel commence par présenter la relation accomplie de reconnaissance au sein du mariage. Il montre d'abord que, par le désir, «des deux sexes deviennent l'un pour l'autre une

¹¹ Hegel fait lui-même cette hypothèse dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. fr. par B. Bourgeois Vrin, Milano 2012, § 433, p. 477.

¹² A. Kojève, op. cit., p. 16.

¹³ S. Buck-Morss, *Hegel et Haïti*, trad. fr. par N. Séguol. Lignes-Léo Scheer, Paris 2006.

¹⁴ P.-J. Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, Paris 1979, p. 124.

¹⁵ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. fr. par Collège de Philosophie, Payot, Paris, 2003, p. 42.

conscience»¹⁶, signifiant par là que le besoin sexuel est le premier lien qui fait se rencontrer les consciences. Mais Hegel insiste sur le fait que les consciences, dans la société, n'en restent pas à cette dimension première et purement sensible. Elles atteignent au contraire une «relation idéelle» qui est «l'amour»¹⁷ et qui se concrétise institutionnellement dans le «mariage». Par là, «le désir se libère ainsi de la relation à la jouissance» et atteint une dimension éthique, c'est-à-dire culturelle et spirituelle. Le mariage, en effet, est un «lien sacré» et non un simple contrat en vue d'une jouissance. En lui les consciences parviennent à une relation accomplie de reconnaissance, qui se concrétise dans l'enfant: «Ce moyen-terme, en lequel – comme être supprimé de leur opposition, ils se reconnaissent comme un Un, et en lequel, précisément pour cela, ils sont à nouveau opposés, est en tant qu'étant-pour-soi. [...] C'est l'enfant, en lequel ils se reconnaissent comme en Une conscience en tant qu'Un (...)»¹⁸. Plus loin, Hegel parle de «reconnaissance mutuelle»¹⁹ pour désigner ce rapport des sexes au sein de la famille.

Mais les consciences n'abandonnent jamais pleinement leur ancrage naturel et l'égoïsme du désir ressurgit au sein du couple. Nécessairement, une «lésion»²⁰ apparaît, une conscience refuse à l'autre la reconnaissance et fait primer sa propre existence sur celle d'autrui. De la sorte, la conscience qui provoque la lésion produit sur la conscience lésée ce que Hegel nomme «un outrage à son honneur». S'ensuit une «lutte» pour réparer l'outrage subi. Poussée à l'extrême, l'affirmation de soi aux dépens d'autrui vise même la mort de l'autre: «Je ne puis me connaître dans la conscience de l'autre en tant que cette totalité singulière-ci que dans la mesure où je me pose dans sa conscience comme un être tel que, dans mon acte d'exclure, je sois une totalité de l'acte d'exclure, dans la mesure où je vise sa mort»²¹. La lutte en question sera donc une lutte à mort que se mènent les consciences. Hegel semble voir dans le rétablissement du mariage la fin de cette lutte en situant dans «des mœurs du peuple»²² la redécouverte d'un espace pacifié entre les consciences, où règnent des relations plus adéquates de reconnaissance. Tout se passe comme si les consciences, au sein du mariage, devaient en passer par un moment de crise pour com-

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Le premier système. La philosophie de l'esprit 1803-1804*, trad. fr. par M. Bienenstock, PUF, Paris 1999, fragment 21, p. 82.

¹⁷ *Ivi*, p. 83.

¹⁸ *Ivi*, p. 84.

¹⁹ *Ivi*, fragment 22, p. 88.

²⁰ *Ivi*, p. 89.

²¹ *Ivi*, p. 92.

²² *Ivi*, p. 96.

prendre la vraie signification éthique de leur statut. Hegel semble aussi nous indiquer ici que le déni de reconnaissance est une potentialité constante au sein des relations intersubjectives, même au sein des institutions censées favoriser des relations adéquates de reconnaissance.

Ce qu'il convient de retenir du *Premier système*, c'est l'élaboration de la problématique de la reconnaissance et de son échec au sein du rapport entre les sexes. Le *Système de la vie éthique*, légèrement antérieur au *Premier système*, confirme tout à fait cette idée puisque Hegel y étudie déjà «le rapport de la domination et de la servitude»²³ et accorde une place fondamentale au «rapport des sexes»²⁴. Hegel explique alors que si le rapport de l'homme à la femme se réduit au contrat, celle-ci équivaut à un esclave. Or le mariage repose sur l'amour, c'est-à-dire sur une relation de reconnaissance particulière qui ne se réduit pas à un échange de services sexuels ou économiques :

L'esclave peut, comme tout de la personnalité, devenir propriété, et de même la femme ; mais ce rapport n'est pas le mariage, n'est pas non plus contrat avec l'esclave, mais contrat avec un autre sujet, de l'esclave ou de la femme ; ainsi chez de nombreux peuples la femme était achetée aux parents. Avec elle-même cependant aucun contrat n'est possible, car dans la mesure précisément où elle doit se donner librement dans le mariage elle renonce pour elle-même, et l'homme aussi bien, à la possibilité du contrat²⁵.

Le mariage dépasse donc le simple rapport de domination entre les sexes. Et, de nouveau, c'est l'enfant qui concrétise la relation amoureuse entre l'homme et la femme²⁶.

Ces textes de la période d'Iéna constituent les matériaux, les ébauches de la dialectique de la domination et de la servitude développée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, où Hegel reprend la même aventure des consciences mais en omettant de préciser leur genre. Dans l'œuvre de 1807, il est en effet question du «pur concept de la reconnaissance»²⁷. Celui-ci explicite le fait qu'une conscience ne peut entretenir un rapport positif envers elle-même que si autrui lui renvoie l'image qu'elle se fait d'elle-même, ce qui n'a lieu que si, en retour, elle reconnaît également la valeur d'autrui. De nouveau, ce «pur

²³ G.W.F. Hegel, *Système de la vie éthique*, trad. fr. par J. Taminiaux, Payot, Paris, 1992, p. 139.

²⁴ Ivi, p. 141.

²⁵ Ivi, pp. 142-143 (traduction légèrement modifiée).

²⁶ Ivi, pp. 143.

²⁷ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. par B. Bourgeois, Vrin, Paris 2006, p. 203.

concept» se trouve confronté à l'expérience concrète et démenti par le fait que la reconnaissance entre les consciences n'est pas quelque chose qui advient immédiatement et que c'est bien plutôt le déni de reconnaissance qui surgit dans l'expérience. De là surgit la lutte, un «combat à la vie et à la mort»²⁸. Celui qui refuse de mettre sa vie en jeu, celui qui abandonne, se voit entièrement soumis à celui qui, à l'inverse, a osé risquer la confrontation avec la mort. Une subordination entre une conscience dominante et une conscience dominée s'instaure de manière permanente et des statuts institutionnalisés sont accordés à chacune : «cette conscience-là est le *maître*, cette conscience-ci est le *serviteur*»²⁹. Mais Hegel ne prend pas soin de préciser si l'une de ces consciences est un homme, et l'autre une femme.

Si nulle mention n'est faite, ici, de ce que Hegel, dans les textes antérieurs, nommait le rapport entre les sexes, cela ne signifie pas qu'il soit complètement absent de ce passage, à condition toutefois d'inclure dans notre compréhension du chapitre IV, A son introduction³⁰. Cette dernière est consacrée au désir (*Begierde*). Il est dit dans ce texte que «l'objet du désir immédiat est un *vivant*»³¹ et que le procès du désir permet «ce cycle total qui constitue la vie»³². Le terme *Begierde* en allemand a lui-même une connotation sexuelle et il est clair que Hegel ne vise pas seulement par là la consommation par un vivant d'un autre être vivant, mais également et peut-être surtout l'assouvissement des besoins sexuels et la reproduction (le cycle de la vie rendu possible par le désir). On retrouve donc bien dans la *Phénoménologie*, au seuil du chapitre sur la reconnaissance, cette rencontre entre les sexes qui pose la question de la reconnaissance des consciences de soi et de son potentiel échec. Mais si c'est bien le rapport entre les sexes qui introduit à la problématique de la reconnaissance, Hegel considère désormais que c'est là une question qui dépasse le simple rapport entre hommes et femmes et qui concerne tout rapport entre consciences de soi, quel que soit leur genre.

On comprend en quel sens le rapport entre hommes et femmes n'est pas seulement un exemple, une spécification de cette dialectique de la domination et de la servitude, mais l'un de ses modèles privilégiés, au sens d'une situation concrète à partir de laquelle Hegel a élaboré une conception plus universelle de la reconnaissance. Les consé-

²⁸ Ivi, p. 204.

²⁹ Ivi, p. 206.

³⁰ Sur ce point, bien que dans une perspective différente, cf. E. Renault, «Social Self and Work in *The Phenomenology of Spirit*», in I. Testa, L. Ruggiu (dir.), *I that is We. We that is I. Contemporary Perspectives on Hegel*, Brill, Leyde 2016.

³¹ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, cit., p. 194.

³² Ivi, p. 197.

quences en sont grandes pour le féminisme puisqu'une telle considération nous amènerait à considérer que l'application de cette dialectique hégélienne au cas du rapport entre les sexes n'est pas si illégitime que cela paraît, qu'elle n'est pas l'imposition par la force d'un schéma extérieur n'ayant rien à voir avec ce dont il s'agit dans la relation entre hommes et femmes, et cela parce que c'est à partir de cette relation que Hegel a élaboré son modèle théorique. On peut bien sûr remettre en cause le modèle hégélien de la reconnaissance, mais il semble difficile, à l'aune de ce qui vient d'être dit, de le balayer d'un revers de main et de l'exclure par principe de toute réflexion féministe.

2. Les femmes dans l'histoire de l'esprit

Qu'en est-il, maintenant, du rapport entre les sexes dans le reste de la *Phénoménologie de l'esprit*? La question du rapport entre hommes et femmes s'avère fondamental au début de la section «Esprit», à l'aune de l'histoire européenne, lorsque Hegel analyse la cité grecque au chapitre VI, A, a-b. Il ne s'agit pas, dans le livre de 1807, de faire une philosophie de l'histoire à proprement parler, mais simplement de sélectionner dans l'histoire du monde quelques moments décisifs de la vie de l'esprit. C'est pourquoi Hegel nous plonge *in medias res* dans la Grèce antique, dans son harmonie de surface et sa déchirure des profondeurs. L'analyse hégélienne de la cité grecque montre quelle importance y jouait les relations entre les sexes et quels dangers résultent du déni de reconnaissance des femmes.

Hegel commence par décrire le fonctionnement normal et harmonieux du monde grec. Il montre que la cité antique repose sur deux lois³³: d'une part, la «loi humaine», qui est la loi politique, décidée au grand jour dans la délibération publique; d'autre part, la «loi divine», la loi familiale implicite, la loi du sang et du foyer qui a pour tâche d'assurer les funérailles et la reproduction. La première revient aux hommes, qui seuls pouvaient participer aux décisions de la cité, la seconde aux femmes, exclues de la sphère publique et restreintes à la vie privée de la famille. Le concept de reconnaissance sert alors à Hegel pour décrire cette relation asymétrique qui structure la vie des anciens Grecs.

Trois relations entre hommes et femmes sont envisagées, qui chaque fois montre l'absence de reconnaissance dont pâtissent les femmes grecques. La première est celle du mari et de la femme dans le mariage. Hegel affirme qu'il s'agit, certes, d'une «reconnaissance

³³ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, cit., p. 388.

réci-proque»³⁴, mais il précise que cette reconnaissance n'a rien d'éthique, elle ressortit à la nature et non à la culture: «Parce que ce rapport est la manière *naturelle* de se connaître, non la manière éthique, il est seulement la *représentation* et l'*image* de l'esprit, non pas l'esprit effectif lui-même»³⁵. Hegel indique que la naturalité qui domine ici la relation de reconnaissance est due au fait que «la piété de l'homme et de la femme l'un à l'égard de l'autre est donc mêlée de relation naturelle et d'impression sensible», ce qui signifie qu'il s'agit uniquement d'une relation fondée sur les besoins naturels, et notamment sur les besoins sexuels. L'apparente reconnaissance du mariage réduit en réalité les femmes au statut d'êtres de désir. C'est pourquoi les consciences ne témoignent pas véritablement d'une reconnaissance éthique et culturelle, «leur rapport n'a pas en lui-même son retour dans soi». Il en va de même de la relation entre les parents et les enfants, et notamment les filles, où la reconnaissance reste ancrée dans la nature puisqu'elle repose sur un amour sensible, une «émotion» qui ne s'élève pas, de nouveau, à la reconnaissance mutuelle propre à l'ordre culturel. Comprendons que les femmes grecques sont certes aimées, d'un amour sensible, sensuel, sexuel, mais que cet amour ne s'élève pas à la reconnaissance réciproque entre égaux, propre à l'ordre symbolique et culturel.

Le troisième rapport est celui du frère et de la sœur, apparemment «sans mélange»³⁶, c'est-à-dire dénué de tout désir et de tout amour sensible. Ici, les femmes grecques peuvent espérer atteindre une reconnaissance véritable, émancipée des entraves de la nature: «Le féminin a, par suite, en tant que sœur, le *pressentiment* le plus élevé de l'essence éthique». Mais ce n'est qu'un pressentiment et la reconnaissance est de nouveau seulement illusoire, car le frère et la sœur ne sont nullement sur un pied d'égalité. Lui va quitter la famille et être reconnu socialement, elle va être maintenue dans le déni de reconnaissance impartit à son sexe: «Le frère passe de la loi divine, dans la sphère de laquelle il vivait, à la loi humaine. Mais la sœur devient, ou la femme reste, l'autorité présidant à la maison et la conservation de la loi divine»³⁷. Le monde grec repose sur ce refus de reconnaissance des femmes, «la femme est privée du moment consistant à se connaître comme *ce Soi-ci* dans l'Autre». Hegel nous montre ainsi que la «différence des sexes»³⁸, dans sa disposition asymétrique, est le fon-

³⁴ Ivi, p. 396.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ivi, p. 397.

³⁷ Ivi, p. 398.

³⁸ Ivi, p. 399.

dement même de l'ordre grec, ce qui structure véritablement les cités helléniques³⁹.

Ce n'est dès lors pas un hasard si la déchirure de la belle harmonie grecque vient d'une femme, Antigone. Sans doute est-ce «l'acte»⁴⁰ en général qui, en tant qu'il marque l'affirmation de l'individu et remet en cause l'universalité abstraite de la loi antique, vient perturber l'ordre de la cité. Mais c'est dans l'*Antigone* de Sophocle que Hegel perçoit l'essence même de la dissidence grecque. On sait qu'Étéocle et Polynice se sont entretués pour Thèbes, que Créon a refusé à Polynice les funérailles et qu'Antigone est celle qui, au nom de la loi divine, et contre la loi humaine de Créon, a bravé l'interdit. Se révèle ainsi, par le crime, que l'organisation de la cité grecque était contradictoire puisqu'elle reposait sur l'opposition asymétrique de deux lois antagoniques: «Mais la conscience éthique est plus complète, sa faute est plus pure, lorsqu'elle *connaît à l'avance* la loi et la puissance à laquelle elle vient faire face, lorsqu'elle la prend pour de la violence et du non-droit, pour une contingence éthique, et que, sciemment, comme Antigone, elle commet le crime⁴¹». C'est avec conscience qu'Antigone mène la charge contre l'ordre inique existant.

La surface lisse craquelle et laisse la place à une guerre civile entre les sexes: «En tant que la communauté ne se donne sa subsistance que par la perturbation de la félicité familiale et la dissolution de la conscience de soi dans l'universel, elle se suscite, en ce qu'elle réprime et qui lui est en même temps essentiel, en la féminité en général, son ennemi intérieur»⁴². La contradiction de la cité grecque vient du fait qu'elle refuse la reconnaissance sociale aux femmes dont elle a pourtant besoin pour son bon fonctionnement. Les femmes constituent dès lors ce potentiel révolutionnaire interne à la cité, le ferment de révolte qui rejette les lois de l'universel dont elles sont exclues. C'est pourquoi Hegel qualifie la féminité d'«éternelle ironie de la communauté». L'ironie, chez lui, renvoie à une négativité sans reste, à une destruction non relevée par la positivité. La révolte féminine contre l'ordre existant, estime Hegel, ne se fait pas au nom d'un nouvel universel, mais simplement en réaction à cet universel masculin qui les méprise. Aidées par les jeunes hommes qu'elles ont élevés, les femmes font tomber ce monde qui ne les a pas reconnues. L'un de

³⁹ Ibidem: «Les essences éthiques universelles sont donc la substance comme conscience universelle, et elle comme conscience singulière; elles ont le peuple et la famille comme leur effectivité universelle, mais *l'homme et la femme* comme leur Soi naturel et l'individualité activante.» (*nous soulignons*).

⁴⁰ Ivi, p. 402.

⁴¹ Ivi, p. 408.

⁴² Ivi, p. 412.

ces jeunes hommes deviendra le nouvel empereur romain. C'est du moins ainsi que Hegel interprète le passage du monde grec au monde romain. Il est certain que, historiquement, ce n'est pas le soulèvement des femmes qui a conduit le monde hellénique à sa perte et qui explique la transition d'Athènes à Rome. Mais Hegel voit dans la tragédie de Sophocle la mise en scène d'une contradiction entre hommes et femmes qui mine le monde grec de l'intérieur. Il réinscrit ainsi le rapport conflictuel entre les sexes comme un enjeu important de l'organisation sociale et de l'histoire du monde.

Les dernières pages de la section «Esprit» peuvent à cet égard être interprétées dans le sens d'une réconciliation entre les sexes, bien qu'il n'en soit pas explicitement question. En effet, alors que le rapport entre hommes et femmes semblait avoir disparu de l'histoire depuis que la question s'était posée dans la Grèce antique, la réconciliation finale des consciences au terme du parcours de l'esprit peut être lue comme la résurgence, au moins symbolique, de cette problématique. Nous nous situons juste avant le passage à la section «Religion»:

Le *oui* réconciliateur, dans lequel les deux Moi se départissent de leur *être-là* opposé, est l'*être-là* du *Moi* étendu jusqu'à la dualité, qui, dans celle-ci, reste égal à lui-même, et, dans sa parfaite aliénation et son parfait contraire, a la certitude de lui-même ; il est le Dieu apparaissant qui se trouve au milieu d'eux, eux qui se savent comme le pur savoir⁴³.

Ces consciences qui se disent *oui* devant Dieu peuvent faire penser à deux individus qui se marient et, de ce fait, à la réconciliation des sexes au terme des aventures de l'esprit. Tout se passe comme si Hegel avait ouvert la section «Esprit» sur le conflit entre les sexes et l'avait refermée en réconciliant l'homme et la femme au travers du mariage. Cette idée est concordante avec l'ensemble des textes de la période d'Iéna, où le mariage moderne est l'institution où les hommes et les femmes peuvent parvenir à une reconnaissance mutuelle.

Le reste de l'œuvre hégélienne prolongera cette conception du mariage. Les *Principes de la philosophie du droit*, en 1821, diront que «l'élément éthique du mariage consiste en la conscience de cette unité en tant que fin substantielle, consiste donc en l'amour, la confiance et la communauté de toute l'existence individuelle»⁴⁴. Contre Kant, Hegel refuse de réduire le mariage à un simple contrat d'appropriation pour penser le «lien spirituel» qui unit les hommes et les femmes dans cette institution. Aux yeux de Hegel, la prise en compte d'un amour véritable

⁴³ Ivi, p. 559.

⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. par J.-F. Kervégan, PUF, Paris 2013, § 163, p. 329.

dans le mariage, non réduit à sa dimension naturelle, est le propre de l'époque moderne où «le droit des individus à leur *particularités*»⁴⁵ est reconnu et où l'on se marie, non par obligation, mais par volonté. La famille élève ainsi, dans la sphère limitée qui lui est propre, les femmes à la reconnaissance réciproque avec les hommes. Elle est donc, avec la corporation, une «racine *éthique* de l'État»⁴⁶, entendons: de l'État moderne qui accorde tout son droit à la volonté subjective.

On comprend par là que, contrairement à ce qui est souvent dit, Hegel ne s'est pas contenté d'être le penseur des grands hommes et qu'il n'a pas exclu les femmes de l'histoire. Antigone est une grande femme dans l'histoire hégélienne de l'esprit, et quand bien même elle ne consisterait qu'en une fiction littéraire, la théorie hégélienne du mariage nous montre que l'obtention par les femmes de leur reconnaissance dans le cadre marital est une conquête historique de premier ordre. Comme l'a remarqué Seyla Benhabib⁴⁷, Hegel tient compte du sort réservé aux femmes dans sa *Philosophie de l'histoire*. Ainsi, il souligne les «relations patriarcales»⁴⁸ qui structurent l'État en Chine, tout en précisant que «la mère est aussi honorée que le père» dans la famille chinoise. Il condamne également la situation des femmes en Inde, réduites à «une condition abjectes»:

En ce qui concerne la condition des femmes en général, on a déjà dit qu'elles n'ont pas le droit de faire un témoignage judiciaire, qu'elles n'ont pas le droit de faire de testament, et qu'elles sont généralement dans une situation de subordination et dans une condition abjecte. Elles n'ont pas le droit de manger en présence d'un homme, de même que cela est interdit à un inférieur en présence de quelqu'un d'une caste supérieure. Il se trouve en outre que les femmes sont plus ou moins achetées aux parents par le fiancé⁴⁹.

Hegel dénonce également le statut d'esclave sexuel auquel les femmes sont parfois réduites: «Il y a des régions, en Inde et au Tibet, où l'on rencontre également la polyandrie, et d'autres où la situation du sexe féminin est bien plus abjecte encore, où par exemple plusieurs frères considèrent une femme comme leur servante et comme l'instrument commun de leur désir»⁵⁰. Hegel rejette cette «condition

⁴⁵ Ivi, § 154, p. 324.

⁴⁶ Ivi, § 255, p. 414.

⁴⁷ S. Benhabib, «On Hegel, Women, and Irony», in *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, cit., p. 30.

⁴⁸ G.W.F. Hegel, *La philosophie de l'histoire*, trad. fr. par M. Bienenstock, Librairie Générale Française, Paris 2009, p. 217.

⁴⁹ Ivi, p. 261.

⁵⁰ Ivi, p. 262.

inférieure de la femme en Inde». Par contre, il reconnaît que, en Égypte, «des hommes se tiennent à l'intérieur alors que les femmes s'occupent des tâches extérieures, elles ne sont donc pas recluses comme en Orient»⁵¹.

Force est de constater que les femmes ont bien une place dans l'histoire hégélienne de l'esprit et que, aux yeux de Hegel, le mariage d'amour dans l'État moderne est une étape décisive dans le progrès de l'humanité, en tant qu'il fait accéder les femmes à la reconnaissance mutuelle. Ainsi, non seulement le rapport entre les sexes est constitutif de la pensée hégélienne de la reconnaissance, mais il garde son importance pour la reconnaissance spécifique qui advient dans la modernité et qui accorde à la volonté individuelle toute sa place.

3. Conséquences pour le modèle hégélien de la reconnaissance

Il est certain que le droit à l'amour au sein du mariage ne saurait constituer aujourd'hui un quelconque horizon pour l'émancipation des femmes. Si cet objectif a pu, aux alentours de la Révolution française, être considéré comme l'un des enjeux importants et progressistes concernant le sort réservé aux femmes au sein du monde social⁵², ce n'est assurément plus le cas aujourd'hui. Est-ce à dire que la philosophie de Hegel ne pourrait plus être l'objet de réappropriations fécondes de la part des féministes aujourd'hui? Il semble que ce que nous avons dit de la théorie hégélienne de la reconnaissance nous indique le contraire et rende possible une réactualisation de la philosophie hégélienne à l'aune de sa relecture féministe.

L'importance du rapport entre hommes et femmes dans la genèse de la dialectique de la domination et de la servitude à Iéna, l'insistance sur l'épisode d'Antigone dans la *Phénoménologie* et l'inclusion des femmes dans la philosophie hégélienne de l'histoire, tout cela permet de mettre l'accent sur des textes que le féminisme retient peu habituellement. Le plus souvent, en effet, les féministes rappellent les textes les plus réactionnaires de la philosophie de Hegel. Ces textes,

⁵¹ Ivi, p. 336.

⁵² Cfr. D. Dessertine, « Le divorce et l'amour pendant la Révolution », in E. Morin-Rotureau (dir.), *1789-1799: combats de femmes. Les révolutionnaires excluent les citoyennes*, Autrement, Paris 2003: « L'étude du divorce sous la Révolution, et des divorcés, révèle l'émergence d'une nouvelle sensibilité face au mariage, en grande partie portée par les femmes. Ce sont elles, hier comme aujourd'hui, qui supportent le plus mal des unions mal assorties. Ce sont elles qui sous la Révolution tirent le plus profit de la liberté qui leur est accordée par le divorce. Leur attitude démontre qu'elles sont à la recherche d'une union intime dans le mariage, ce que la tradition ne leur accordait guère ».

bien entendu, doivent être rappelés, critiqués, et ne sauraient souffrir aucune légitimation. Voici, par exemple, l'additif du § 166 des *Principes de la philosophie du droit*:

Les femmes peuvent bien être cultivées, mais elles ne sont pas faites pour les sciences supérieures, pour la philosophie et pour certaines productions de l'art qui réclament un élément-universel. Les femmes peuvent avoir des inspirations, du goût, de l'élégance, mais elles ne possèdent pas l'idéal. La différence entre homme et femme est celle de l'animal et de la plante : l'animal correspond plus au caractère de l'homme, la plante plus à celui de la femme, car elle est plutôt un déploiement tranquille qui admet pour principe l'union plus indéterminée du sentiment. Si des femmes se trouvent à la tête du gouvernement, l'État est en danger, car elles n'agissent pas seulement d'après ce que requiert l'universalité, mais selon l'inclination contingente et l'opinion⁵³.

Ce texte ou d'autres du même ordre sont régulièrement utilisés pour montrer que, chez Hegel, les femmes sont placées du côté de la nature et les hommes du côté de l'histoire, que cette répartition inégale des sexes exclut les femmes de l'histoire et les place dans une position d'infériorité dégradante. On se contente alors de dénoncer tout le phallocentrisme qui se cache derrière le discours hégélien de la raison. Notre avis est qu'une telle condamnation ne concerne pas toute la pensée de Hegel et ne doit pas masquer ce que celle-ci donne encore à penser au féminisme. Si nous avons proposé un autre parcours dans l'œuvre hégélienne, c'est pour montrer que celle-ci ne se réduit pas à une justification rationnelle de la domination masculine et qu'il y avait en elle des réflexions bien plus fécondes et susceptibles d'être réactualisées.

Cette actualisation devrait viser, au moins pour une part, le modèle hégélien de la reconnaissance. Il importe donc pour finir de souligner ce que notre relecture féministe de la reconnaissance hégélienne implique quant aux interprétations actuelles de celle-ci. Comme il n'est pas possible, ici, de développer toutes les conséquences de cette lecture, nous nous concentrerons sur deux points: le tournant pragmatiste de la théorie de la reconnaissance, et son tournant institutionnaliste. Il s'agira dans chaque cas de discuter de manière critique la conception honnethienne de la reconnaissance.

Le premier enseignement de notre lecture féministe de la reconnaissance chez Hegel concerne l'importance que ce dernier accorde à la rupture de l'harmonie et au conflit. Toujours la reconnaissance est

⁵³ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, cit., § 166, pp. 671-672 (nous soulignons la première phrase, qui n'est pas de Hegel, mais de son élève Gans).

brisée dans sa chair, incessamment la belle harmonie se fracture du fait d'un déni de reconnaissance qui suscite conflit et domination. On l'a vu dans les textes de la période d'Iéna, où Hegel fait éclater le mariage par la lésion de la reconnaissance. Cela s'est vérifié dans l'analyse de la cité grecque qui ouvre la section «Esprit» de la *Phénoménologie*: les femmes sont «l'éternelle ironie de la communauté», celles qui toujours remettent en cause l'ordre patriarcal et phalocratique du monde. Bien sûr, le conflit trouve à s'apaiser dans le mariage, mais Hegel ne considère pas que cet apaisement mettrait fin à la potentialité du conflit. Cette «éternité» dont Hegel crédite l'ironie féminine n'a rien à voir avec un principe ancré dans la nature et échappant au temps; elle concerne l'histoire⁵⁴ et, en l'occurrence, le retour indéfini d'une lutte contre la domination qui revient sans cesse, ou qui est toujours susceptible de revenir. D'un point de vue théorique, le paradigme de la reconnaissance est moins là pour expliciter le *telos* normatif que les consciences devraient atteindre pour vivre harmonieusement entre elles, que pour expliquer l'émergence de la conflictualité. Seul cet inflexionnement permet de rendre compte des expériences négatives que vivent les femmes et d'expliquer leur capacité d'organisation politique pour lutter contre le déni de reconnaissance qu'elles doivent affronter. Plus proche de l'expérience concrète des luttes féministes que d'un idéal normatif, on nommera cet inflexionnement du modèle hégélien de la reconnaissance le tournant pragmatiste.

Dans *La lutte pour la reconnaissance*, en 1992, Axel Honneth insistait sur le rôle du conflit. Les trois niveaux de reconnaissance servaient à formuler une «grammaire morale des conflits sociaux». Mais déjà Honneth concevait la reconnaissance comme une norme anthropologique: la confiance en soi par l'amour d'autrui, le respect de soi par la reconnaissance juridique et l'estime de soi dans la solidarité sociale, étaient conçus comme des normes universelles que la personne humaine devait réaliser pour avoir une «vie réussie»⁵⁵. Dans son livre de 2011, *Le droit de la liberté*, Honneth a approfondi cette dernière tendance, allant jusqu'à minorer le rôle du conflit social dans sa théorie de la reconnaissance. On y retrouve l'idée habermassienne d'une «conquête irréversible de la modernité» assumée comme «perspective téléologique»⁵⁶, dans laquelle les normes de la reconnaissance, médiatisée par les institutions, sont désormais clairement détachées de tout

⁵⁴ C. Bouton, *Éternité et présent selon Hegel*, in «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», t. 188, n. 1, janvier-mars 1998.

⁵⁵ A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. fr. par P. Rusch, Cerf, Paris 2010, p. 209.

⁵⁶ Id., *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, trad. fr. par F. Joly et P. Rusch, Gallimard, Paris 2015, p. 37.

ancrage conflictuel et de toute inscription dans les expériences négatives de l'injustice⁵⁷. Or, c'est à une tout autre compréhension de la reconnaissance hégélienne que nous sommes parvenus grâce à notre relecture féministe: une compréhension où le moment de la déchirure garde toute son importance et où la lutte téléologique *pour* la reconnaissance repose, en dernière instance, sur une lutte *de* reconnaissance, où la reconnaissance n'est pas seulement la norme à réaliser, mais ce qui, par son déni, explique la venue de la mésentente et du différend⁵⁸.

On perçoit immédiatement ce que cette interprétation de la reconnaissance hégélienne implique quant aux luttes féministes, puisqu'elle met l'accent sur l'expérience négative que font les femmes plutôt que sur les acquis juridiques ou économiques dont elles ont pu bénéficier dans les dernières décennies, notamment dans les pays occidentaux. La conception pragmatiste de la reconnaissance ne rejette pas l'importance normative d'une égalité des droits, des salaires et des conditions matérielles d'existence entre hommes et femmes, mais elle met en lumière les diverses formes de souffrance et d'expérience de l'injustice qui persistent à côté et malgré certains progrès en vue de cette égalité. Autrement dit, elle empêche de faire de la reconnaissance un moyen de justifier l'ordre existant pour continuer à en faire un instrument au service des luttes émancipatrices⁵⁹.

Le second enseignement vise la place des institutions dans le modèle hégélien de la reconnaissance. En insistant sur l'épisode d'Antigone dans la *Phénoménologie de l'esprit*, nous avons pu constater à quel point la reconnaissance n'était pas seulement une attitude intersubjective, mais mettait en jeu les structures institutionnelles du monde social. Dans le cas analysé, ce n'était pas seulement les consciences féminines et masculines qui entretenaient entre elles des rapports contradictoires, mais les institutions mêmes de la cité grecque. La conséquence est importante pour la théorie de la reconnaissance, puisque la question des institutions déplace la réflexion du terrain de la morale interindividuelle au terrain proprement politique. L'idée, ici, est que l'émancipation des femmes se joue d'abord au niveau des structures sociales, qui doivent devenir moins phallogocratiques, avant

⁵⁷ Voir l'avant-propos d'Emmanuel Renault à la réédition de *L'expérience de l'injustice*, La Découverte, Paris 2017.

⁵⁸ E. Renault, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », cit., p. 60.

⁵⁹ Parmi bien d'autres exemples, on trouvera dans la réédition récente du livre de la Librairie des femmes de Milan, *Ne crois pas avoir de droits* (Bordeaux, La Tempête, 2017, éd. originale 1987), un manifeste incisif et parfaitement clair en faveur de cette position.

de se jouer au niveau de la morale des hommes. Tel serait le tournant institutionnaliste du modèle hégélien de la reconnaissance.

En ce qui concerne la théorie honnethienne de la reconnaissance, le chemin est ici exactement inverse à celui relevé précédemment. En effet, *Le droit de la liberté* donne tout sa place aux institutions dans le paradigme de la reconnaissance, à partir notamment d'une lecture des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. À l'inverse, la perspective anthropologique de *La lutte pour la reconnaissance* ignorait cette question⁶⁰. Ainsi, alors que sur le rôle à accorder au conflit dans la théorie de la reconnaissance, il convenait de valoriser la première partie de l'œuvre de Honneth contre la seconde, il est préférable, quant à la problématique des institutions, de mettre en avant cette seconde partie de l'œuvre contre la première. Pour comprendre que les luttes féministes ne s'enferment pas dans une perspective morale, mais revendiquent politiquement de changer les structures phallocratiques du monde existant, il est nécessaire de souligner le fait que les relations de reconnaissance sont toujours médiatisées par des institutions.

On comprend selon nous le sens concret d'un tel point de vue institutionnel en ce qui concerne les luttes féministes si l'on pense à des questions comme celles de la pornographie ou de la prostitution. En effet, l'insistance sur l'institution nous permet de ne plus nous interroger sur le fait de savoir s'il est moral ou non, pour les femmes, de vendre leurs corps à des fins de consommation masculine – nul ne saurait blâmer une femme pour cela au nom d'une morale transcendante –, mais de poser la question en termes de fonctionnement institutionnel, en interrogeant si telle ou telle institutionnalisation de la prostitution et de la pornographie fonctionne de manière phallocratique ou non. Cette approche permet ainsi de légitimer des formes alternatives d'institutionnalisation, comme c'est notamment le cas de la syndicalisation des travailleurs du sexe, et d'imaginer des pratiques nouvelles de ces métiers⁶¹, tout en laissant ouverte la voie de la critique. De manière plus générale, le point de vue de l'institution nous invite à situer la question féministe, non pas sur le terrain de la conscience individuelle, mais sur celui des structures sociales qui médiatisent la pensée et les actions des individus : l'école, l'entreprise, la télévision, le cinéma, la publicité, etc. Il permet par là d'envisager la trans-

⁶⁰ Comme le reconnaît Honneth lui-même, cf. M. Hunyadi (dir.), *Axel Honneth. De la reconnaissance à la liberté*, Le bord de l'eau, Lormont 2014, p. 60.

⁶¹ Voir notamment J. Brenner, « Sur le travail sexuel : une perspective féministe révolutionnaire », in F. B. Éwanjé-Épée et al. (dir.), *Pour un féminisme de la totalité*, Paris, Amsterdam, 2017.

formation révolutionnaire de ces institutions, plutôt que d'en appeler au bon vouloir et à la moralité de tout un chacun.

Ces diverses perspectives de réflexion n'ont pas pour vocation de faire du hégélianisme l'ultime salut théorique du féminisme. Nous avons simplement voulu suggérer que le féminisme pouvait modifier en profondeur la lecture que nous avons de la théorie hégélienne de la reconnaissance, et que, en retour, celle-ci pouvait constituer une source féconde pour de nombreuses pensées féministes aujourd'hui. Il n'est donc pas question d'affirmer l'univocité du texte hégélien et de nier certains éléments phallocentriques de sa pensée, mais de montrer qu'il y a dans la pensée de Hegel des analyses concernant les relations entre hommes et femmes qui sont susceptibles d'être réactualisées à notre époque. Notre ambition, ici, était de montrer que la perspective féministe éclaire d'un jour nouveau le modèle hégélien de la reconnaissance et retrouve par là certains débats interprétatifs à son sujet. Il s'agissait ainsi d'indiquer la possibilité d'un destin commun pour la reconnaissance hégélienne et le féminisme.

Bibliographie

- Adorno T. W., *Dialectique négative*, trad. fr. Collège de Philosophie Payot, Paris 2003
- De Beauvoir S., *Le deuxième sexe. Tome I*, Gallimard, Paris 2008
- Bouton C., *Éternité et présent selon Hegel*, in «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», t. 188, n°1, janvier-mars 1998
- Brandom R., *The Structure of Desire and Recognition*, in «Philosophy and Social Criticism», Vol. 33, No 1, 2007, pp. 127-150
- Brenner J., «Sur le travail sexuel: une perspective féministe révolutionnaire», in F. B. Éwanjé-Épée, S. Magliani-Belkacem, M. Merteuil, F. Monferrand (dir.), *Pour un féminisme de la totalité*, Paris, Amsterdam, 2017
- Buck-Morss S., *Hegel et Haïiti*, trad. fr. par Di N. Séguol, Lignes-Léo Scheer, Paris 2006
- Butler J., *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York 2002
- Id., *Subjects of Desire. Hegelian Reflexions in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987
- Butler J., Malabou C., «You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's Phenomenology of Spirit», in M. Baur and S. Houlgate (dir.), *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, pp. 611-640
- Dessertine D., «Le divorce et l'amour pendant la Révolution», in E. Morin-Rotureau (dir.), *1789-1799 : combats de femmes. Les révolutionnaires excluent les citoyennes*, Autrement, Paris 2003
- Fischbach F., *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, PUF, Paris 1999
- Gauthier J. A., *Hegel and Feminist Social Criticism: Justice, Recognition, and the Feminine*, State University of New York Press, New York 1997
- Hegel G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. fr. par B. Bourgeois, Vrin, Paris 2012
- Id., *La philosophie de l'histoire*, trad. fr. par M. Bienenstock, Librairie Générale Française, Paris 2009
- Id., *Le premier système. La philosophie de l'esprit 1803-1804*, trad. fr. par M. Bienenstock, PUF, Paris 1999
- Id., *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. par B. Bourgeois, Vrin, Paris 2006
- Id., *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. par J.-F. Kervégan, PUF, Paris 2011
- Id., *Système de la vie éthique*, trad. fr. par J. Taminiaux, Payot, Paris 1992
- Honneth A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992
- Id., *La lutte pour la reconnaissance*, trad. fr. par P. Rusch, Cerf, Paris 2010
- Id., *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, trad. fr. par F. Joly et P. Rusch, Gallimard, Paris 2015
- Hunyadi M. (dir.), *Axel Honneth. De la reconnaissance à la liberté*, Le bord de l'eau, Lormont 2014
- Hutchings K., *Hegel and Feminist Philosophy*, Polity Press, Cambridge 2003
- Hutchings K., Pulkkinen T. (dir.), *Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone?*, Palgrave Macmillan, New York 2010
- Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), Gallimard, Paris 2008
- Labarrière P.-J., *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, Paris 1979

- Librairie des femmes de Milan, *Ne crois pas avoir de droits* (1987), La Tempête, Bordeaux 2017
- Lonzi C., *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1978
- Mills P. J., *Woman, Nature, and Psyche*, Yale University Press, New Haven 1987
- Id. (dir.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1996
- Pippin R.B., *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton University Press, Oxford and Princeton 2011
- Renault E., *L'expérience de l'injustice*, La Découverte, Paris 2017
- Id., «Reconnaissance, lutte, domination: le modèle hégélien», in *Reconnaissance, conflit, domination*, CNRS éditions, Paris 2017
- Id., «Social Self and Work in *The Phenomenology of Spirit*», in I. Testa, L. Ruggiu (dir.), *I that is We. We that is I. Contemporary Perspectives on Hegel*, Brill, Leyde 2016

Abstract

Questo articolo propone una rilettura femminista del modello hegeliano del riconoscimento. In primo luogo si mostra come la questione del rapporto tra uomini e donne sia essenziale nell'elaborazione hegeliana della teoria del riconoscimento nel periodo di Jena. In seguito si affronta il modo in cui Hegel concepisce le trasformazioni storiche del riconoscimento tra sessi, concentrandosi sull'analisi hegeliana della città greca nella *Fenomenologia dello spirito*. Per concludere si considerano le conseguenze di una lettura femminista del riconoscimento hegeliano.

Parole chiave: Hegel, Antigone, riconoscimento, lotta, femminismo

This article tries to read Hegel's theory of recognition in the light of a feminist perspective. It shows that when Hegel developed his theory of recognition in Jena, he paid great attention to the issue of the relationship between men and women. Then the article interests in the recognition between persons of different sexes in Hegel's philosophy of history, stressing particularly on Hegel's analysis of the Greek city in the Phenomenology of Spirit. Finally it draws the consequences of a feminist reading of Hegel's conception of recognition.

Keywords: Hegel, Antigone, recognition, struggle, feminism