

La reconnaissance des sexes dans la philosophie de Hegel

Jean-Baptiste Vuillerod

The recognition of the sexes in Hegel's philosophy

Abstract: This article reconstructs Hegel's theory of recognition, taking the relationship between the sexes as its guiding thread. It aims to defend four theses: : (1) romantic relationships between men and women were a privileged experience for the young Hegel in the development of his theory of recognition; (2) through love, recognition between the sexes constitutes a singular and essential form of recognition; (3) this romantic recognition between the sexes has a historical dimension; (4) it is precisely this link between love, recognition, and history that makes it possible, in the form of an immanent critique, to update Hegelian philosophy from a feminist perspective.

Keywords: Hegel; Honneth; Recognition; Feminism; History.

Plusieurs théoriciennes féministes ont mobilisé la théorie hégélienne de la reconnaissance pour élaborer leur propre position philosophique¹. Que ce soit pour se réapproprier la dialectique entre les consciences dans la perspective d'une réconciliation entre les sexes², pour rejeter la reconnaissance masculine qui ne s'intéresse qu'à la poursuite viriliste de la guerre et du pouvoir³, ou encore pour thématiser la non-identité à soi du sujet féminin en raison de son ouverture à l'altérité⁴, la référence à la philosophie hégé-

* FNRS, Université de Namur (jbvuillerod@gmail.com; ORCID: 0000-0003-4547-1175).

¹ On ne saurait ignorer à cet égard l'importance de la médiation kojévienne dans les lectures de Hegel par les féministes qui ont mis l'accent sur la question de la reconnaissance, la référence à Kojève (2008) étant particulièrement importante pour Simone de Beauvoir, Carla Lonzi ou Luce Irigaray, mais aussi pour Judith Butler. On ne saurait pourtant limiter la réception féministe de Hegel à la problématique de la reconnaissance, comme en témoignent les études rassemblées dans les ouvrages collectifs de Patricia J. Mills (1996) ou de Kimberly Hutchings et de Tuija Pulkkinen (2010), ainsi que la belle étude d'Eva Bockenhimer (2013).

² Beauvoir (1949).

³ Lonzi (2017) ; Irigaray (1974).

⁴ Butler (2016).

lienne joue un rôle central dans les débats féministes sur la reconnaissance. C'est à l'aune de cette centralité que je voudrais revenir ici au texte de Hegel lui-même, à sa genèse et à son contexte, pour réfléchir à la place qu'occupe la reconnaissance entre les sexes dans sa philosophie et discuter à la possibilité de son actualisation.

Je chercherai ici à défendre quatre thèses : (1) les relations amoureuses entre hommes et femmes ont constitué pour le jeune Hegel une expérience privilégiée dans l'élaboration de sa théorie de la reconnaissance ; (2) à travers l'amour, la reconnaissance entre les sexes constitue une forme singulière et essentielle de reconnaissance ; (3) cette reconnaissance amoureuse entre les sexes a une dimension historique ; (4) c'est précisément ce lien entre l'amour, la reconnaissance et l'histoire qui rend possible, sous la forme d'une critique immanente, une actualisation de la philosophie hégélienne dans une perspective féministe.

Pour démontrer ces thèses, j'aborderai l'œuvre hégélienne de manière génétique en présentant l'élaboration progressive de la théorie de la reconnaissance. Je commencerai par discuter la place importante jouée par les relations entre hommes et femmes dans les écrits de jeunesse de la période francfortoise, puis je m'intéresserai au développement de la théorie de la reconnaissance dans les manuscrits d'Iéna, en particulier dans *Le système de la vie éthique*, pour enfin me concentrer sur la théorie de l'amour, du mariage et de la famille dans les *Principes de la philosophie du droit*. Il sera alors possible, en conclusion, de proposer une critique immanente de la théorie hégélienne de la reconnaissance dans le but d'explicitier les conditions de son actualisation.

1. Les relations entre hommes et femmes dans les écrits de Francfort

Hegel s'est intéressé très tôt au statut des femmes dans les différentes cultures et aux différentes époques de l'histoire. Les réflexions fragmentaires qu'il élabore à ce propos dès la période où il séjourne à Francfort (1797-1800) sont assurément marquées par des préjugés ethnocentrés à l'encontre des juifs et des populations orientales. Elles témoignent néanmoins d'une critique précoce de la domination des femmes à une époque où Hegel n'a pas encore développé sa théorie de la reconnaissance, mais aperçoit déjà dans l'amour entre hommes et femmes une alternative au rapport de domination entre les sexes.

Le fragment sur L'esprit des Orientaux » insiste sur la tendance des peuples musulmans à dominer la nature et souligne le tabou de la femme dans ces cultures : « Toutefois l'âme féminine et l'amour pour les femmes n'étaient pas de l'ordre d'une telle passion, dont la jouissance était la domination. Dans beaucoup de nations orientales, c'est un grave déshonneur de faire mention, surtout par serment, de femmes et de ce qui a rapport à elles [...] »⁵. Ce tabou de la sexualité, cette peur des femmes, constitue paradoxalement une chance pour celles-ci, car elles échappent ainsi à la pulsion de domination qui anime les peuples musulmans. Hegel indique que les femmes musulmanes sont emprisonnées – vraisemblablement dans des harems⁶ –, mais qu'elles n'en sont pas moins aimées et respectées, et qu'elles ne sont pas dominées. Cette concession accordée aux peuples musulmans sert à Hegel pour présenter en contrepoint le peuple juif qui, parmi les nations orientales, aurait imposé la domination aux femmes. Le peuple juif n'ayant pas le tabou des femmes qu'ont les peuples musulmans, il a pu appliquer aux femmes la pulsion orientale de domination, enracinée dans l'absence du sentiment amoureux :

Parce que [les Orientaux] ressentent que la relation des femmes ne peut jamais être ce qu'est la relation de toutes les autres choses, à savoir une relation de domination ou servitude, et qu'elles sont pour eux quelque chose qui ne se laisse pas traiter comme celles-ci et dont ils ne peuvent pas être sûrs, ils ne peuvent donner d'autre conseil *que de les emprisonner* ! – Les juifs n'avaient pas cette peur. Ils parlaient librement et sans façon des relations entre les sexes, mais tout ce qui s'y rapporte est pour eux, à l'instar de toute chose, un simple réel impénétrable à l'esprit d'amour.⁷

⁵ Hegel (1997, 428).

⁶ Il est possible que Montesquieu, que Hegel lisait à cette époque (Hegel 1997, 161 et 439), ait contribué à forger sa vision orientaliste des rapports entre hommes et femmes. Dans *L'esprit des Lois* (XVI, 2), Montesquieu thématise « l'inégalité » des sexes dans les pays chauds d'Orient et valorise au contraire leur « égalité » dans les pays tempérés d'Europe (Montesquieu 1979, 409-410). Dans les *Lettres Persanes* (VI), Usbek affirme qu'il respecte les femmes de son sérail, mais ne les aime pas : « Ce n'est pas, Nessir, que je les aime : je me trouve, à cet égard, dans une insensibilité qui ne me laisse point de désirs. Dans de nombreux sérails où j'ai vécu, j'ai prévenu l'amour, et l'ai détruit par lui-même » (Montesquieu 2003, 57). Il affirme aussi, dans la lettre XX, que la « dure prison » du harem constitue pour les femmes « un asile favorable contre les atteintes du vice » (85). On trouve également chez Kant, dans les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, le mythe orientaliste des « harems » et l'idée d'un esclavage des femmes généralisé en Orient : « Ainsi les femmes d'Orient sont-elles captives leur vie durant, qu'elles soient filles ou mariées à un homme barbare, nul et toujours ombrageux. S'étonnera-t-on que les noirs, à plus forte raison, aient réduit la femme au plus rigoureux esclavage ? » (Kant 2008, 79-80) Et Lessing, dans *Nathan le Sage*, un texte particulièrement apprécié par le jeune Hegel, cédait lui aussi à cette idée que les musulmans achètent des femmes pour remplir leur harem (Lessing 1997, 155).

⁷ Hegel (1997, 428).

Si un tel passage est sans conteste problématique du point de vue des philosophèmes ethnocentrés qui le sous-tendent, il est néanmoins intéressant en ce qui concerne les relations entre les sexes, car Hegel y développe l'exigence de distinguer les cultures en fonction de la manière dont elles traitent les femmes. On notera d'ailleurs que si les peuples orientaux sont au cœur de ses réflexions sur ce sujet, il ébauche également dès sa période francfortoise une tentative pour distinguer les époques de l'histoire occidentale sur ce critère. Ainsi, il écrit que dans le Moyen âge européen, « le pouvoir d'imagination débridé des femmes » était châtié et associé à la « sorcellerie », tandis qu'il en allait tout autrement dans la Grèce ancienne : « aux femmes grecques s'offrait dans les fêtes *bachiques* un espace de jeu autorisé où elles pouvaient donner libre cours à leur frénésie »⁸. On voit clairement apparaître ici un souci d'historicisation et de contextualisation des rapports entre hommes et femmes, en fonction des formes plus ou moins violentes de domination qui sont imposées à ces dernières, aussi bien en Orient qu'en Occident.

On observe cependant dans les textes de Francfort une réduction et une cristallisation des distinctions plurielles qu'esquisse le jeune Hegel – entre les peuples musulmans et le peuple juif, entre l'antiquité grecque et l'époque féodale – en une grande opposition : celle qui passe entre la religion juive et la religion chrétienne. Dans les fragments conservés sous le titre *L'esprit du judaïsme*, Hegel explique que les juifs ne connaissent que les relations de « domination » et de « servitude », qui régissent également les relations entre hommes et femmes. Le fait que la future épouse soit choisie et imposée au fils par le père constitue une forme de « tyrannie » qui témoigne d'un « caractère du peuple auquel le libre amour et la beauté sont absolument étrangers »⁹. Et même lorsque le mari semble choisir sa femme de manière autonome, Hegel met l'accent sur le fait que l'épouse est alors réduite au rang de propriété, de marchandise qu'on s'échange :

⁸ Ivi (436).

⁹ Hegel (1997, 180). L'assimilation de la fille, mariée par son père, à une esclave et à une marchandise, est un *topos* de l'époque. Dans *La nouvelle Héloïse*, par exemple, Julie réagit ainsi à son père qui souhaite la marier à son ami M. de Wolmar : « Enfin, mon père me l'a donc vendue ? il fait de sa fille une marchandise, une esclave, il s'acquitte à mes dépens ? » (Rousseau 1964, 94) On trouve cependant en Allemagne une tendance à attribuer au peuple juif cette réification de la jeune fille. Dans *Nathan le Sage* (acte I, scène 1), Lessing problématisait ainsi cette relation chez les juifs : « *Nathan* : Ah ! s'il fallait perdre l'habitude d'appeler cette enfant mon enfant ! *Daja* : Êtes-vous pareillement fondé à nommer vôtre tout ce que vous possédez ? *Nathan* : Il n'est rien qui soit plus légitimement mien ! Tout ce que je possède en dehors d'elle, c'est la nature et la fortune qui me l'ont attribué. Elle est le seul de mes biens que je doive à la vertu » (Lessing 1997, 49).

« Si d'aventure l'homme choisissait lui-même sa femme, il l'achetait à ses parents, et dans les liens du mariage, elle se trouvait dans le rapport d'une femme achetée »¹⁰. Le jeune Hegel s'offusque notamment des pratiques qui tentaient de vérifier la virginité de la future épouse : « Comme la vierge était une chose, elle n'entrait en considération qu'à ce titre, comme une marchandise qu'on avait achetée, et on procédait à un examen pour vérifier si la marchandise correspondait bien à ce qui avait été vendu ; de là surgirent des lois obscènes et des coutumes immondes bien connues ; car la femme n'avait jamais été un être aimé »¹¹. C'est bel et bien cette *réification* des femmes, leur *non-reconnaissance* en tant que sujet ou personne à part entière, due à l'absence d'amour, que les fragments de Francfort retiennent de manière fort sélective du statut des femmes juives.

Si Hegel s'intéresse tout particulièrement à la situation des femmes dans le judaïsme, la raison en est qu'il cherche à faire apparaître le contraste avec la religion d'amour qu'est le christianisme, dont il estime qu'il s'agit d'un progrès considérable pour les femmes. Le principe d'amour défendu par le christianisme a certes des implications ontologiques dans *L'esprit du christianisme et son destin*¹², en tant qu'il s'agit d'un mode d'unification des vivants et d'une réconciliation des opposés. Mais il faut bien voir qu'il ne s'agit pas uniquement d'un amour métaphysique, ni même seulement de l'amour du prochain que le chrétien est censé porter à tout être humain : l'amour chrétien renvoie aussi à l'amour concret entre les amants, qui se trouve institutionnalisé par un mariage conclu devant Dieu. En s'appuyant sur le passage de l'Évangile de Matthieu (19,5) consacré au mariage et au divorce, Hegel écrit : « les deux, l'homme et la femme, ne feront qu'un ; de sorte qu'ils ne sont maintenant plus deux ; *donc* ce que Dieu a unifié, l'homme ne le séparera pas ; [...] d'une telle unification, il est dit qu'elle est un effet de Dieu, qu'elle est un divin »¹³. Le mariage d'amour devant Dieu représente alors une union de l'homme et de la femme qui est à l'exact opposé de la relation de domination et de servitude qui était celle des femmes dans la religion juive, puisqu'il concerne deux êtres qui se sont choisis mutuellement.

Nul hasard, dès lors, si l'amour chrétien préfigure déjà la conception à venir de la reconnaissance¹⁴ : « Dans l'amour, l'homme s'est retrouvé

¹⁰ Hegel (1997, 180-181).

¹¹ Ivi (181).

¹² Henrich (2015).

¹³ Hegel (1997, 303-304).

¹⁴ Je ne m'intéresse ici à la théorie de l'amour chez Hegel qu'en tant qu'elle est au cœur de sa théorie de la reconnaissance. Pour une présentation plus détaillée de la philoso-

lui-même dans un autre »¹⁵. Cet amour signifie certes l'unification, mais il implique aussi la séparation préalable des amants et leur capacité à maintenir leur différence dans l'unité du mariage. Il est vrai que le fragment sur « L'amour » paraît mettre l'accent sur la dimension fusionnelle d'un amour qui n'est pas sans résonnance romantique, voire mystique¹⁶. Pourtant, Hegel souligne dans ce texte que « dans l'amour, le séparé est encore présent, mais plus comme séparé, il est présent comme uni »¹⁷. On observe ainsi une forme d'*Aufhebung* de la séparation dans l'amour, puisque celle-ci est à la fois conservée (la dualité des amants) et supprimée (les amants ne font qu'un)¹⁸. Plus de vingt ans plus tard, l'additif au § 158 des *Principes de la philosophie du droit* reviendra sur cette dialectique si singulière de l'amour, qui contient en elle à la fois la perte de soi dans l'autre et la redécouverte de soi à travers l'autre :

De façon générale, l'amour veut dire la conscience de mon unité avec quelqu'un d'autre, de telle sorte que je ne suis pas isolé pour moi et que je n'acquies conscience de moi-même qu'en renonçant à mon être-pour-soi et grâce au savoir que j'acquies de moi, en tant que savoir de l'unité de moi avec l'autre et de l'autre avec moi. [...] Le second moment est que je me conquies moi-même dans une autre personne, que c'est en elle que je compte – et c'est ce qu'elle obtient à son tour en moi. Par conséquent, l'amour est la contradiction la plus prodigieuse...¹⁹

La reconnaissance amoureuse a ainsi pour spécificité de favoriser une véritable *communauté*, l'émergence d'un « nous », tout en préservant la reconnaissance de l'*individu* en tant que tel²⁰. Dès les écrits de jeunesse, cette persistance de la différence dans l'unité de l'amour se remarque notamment à travers la question de la propriété, qui se pose de manière cruciale dans le mariage : « Et si la possession et la propriété accomplissent une

phie hégélienne de l'amour, voir Ormiston (2004) et Disley (2015).

¹⁵ Hegel (1997, 312) ; voir Siep (2014, 84).

¹⁶ Dilthey désignait par l'expression de « panthéisme mystique » le thème de l'amour chez le jeune Hegel, depuis les écrits de Francfort (Dilthey 1990, 138).

¹⁷ Hegel (1997, 349).

¹⁸ Dès Francfort, Hegel voit dans l'enfant la concrétisation de la dialectique amoureuse, en tant qu'il réalise l'unité et la séparation : « Les unifiés se séparent à nouveau, mais dans l'enfant, l'unification elle-même est restée non séparée » (Hegel 1997, 351). Olivier Depré remarque fort justement que la prise en considération de l'enfant constitue la nouveauté de la seconde version du fragment sur « L'amour », qui n'était pas mentionnée dans la première rédaction (Hegel 1997, 120-124, 351 note). On retrouvera à Iéna ce rôle essentiel attribué à l'enfant.

¹⁹ Hegel (2022, 667).

²⁰ Axel Honneth a parfaitement décrit ce processus dans *Le droit de la liberté* (Honneth 2015, 219-239).

partie si importante de l'homme, de ses soucis et de ses pensées, les amants ne peuvent s'abstenir de réfléchir à cet aspect de leurs rapports »²¹. Autant Hegel refuse la « communauté des biens » au niveau du peuple et de la société, insistant sur le caractère abstrait des premières sectes chrétiennes qui « supprimèrent tout droit de propriété »²² et, de ce fait, devinrent étrangères au monde en se séparant de l'État ; autant il paraît déjà envisager à Francfort l'idée d'une propriété commune au mari et à l'épouse. Il explique que si le droit de propriété restait exclusif au sein du mariage, on ne sortirait pas des relations de « domination ». Il faut au contraire que « cette crainte qu'éveille sa propriété, le possesseur la rencontre en supprimant lui-même à l'égard de l'amant son droit de propriété que chacun lui reconnaît »²³. Il convient donc de penser le droit de propriété à l'échelle de la famille, ce qui constitue à nouveau un point sur lesquels mettront l'accent les *Principes de la philosophie du droit* (§ 171) en parlant de la « propriété commune » de la famille²⁴.

On constate ainsi la nécessité de penser une propriété familiale qui soit unie à la fois par le *sentiment* de l'amour et par un droit *commun* à la propriété. Ces deux dimensions sont symboliquement condensées dans la phrase que Hegel se plaît à citer du *Roméo et Juliette* de Shakespeare : « Juliette dans *Roméo* : plus je donne, plus je possède, etc. Ce royaume de la vie, l'amour l'acquiert dans l'échange de toutes les pensées, de toutes les multiplicités de l'âme en cherchant des différences infinies et en trouvant des unifications infinies, en se tournant vers toute la multiplicité de la nature, pour boire de chacun de ses éléments la vie et l'amour »²⁵. Hegel n'a certes pas encore élaboré, à cette date, sa théorie de la reconnaissance, mais il trouve dans l'amour entre les amants un paradigme pour penser le dépassement du rapport de domination que connaissent selon lui les femmes dans les cultures non chrétiennes. Qu'il y ait là un préjugé profondément ethnocentré de Hegel ne fait aucun doute. Il n'en reste pas moins que, dans cette vision indéniablement biaisée des cultures non occidentales, il parvient à faire du statut social des femmes une problématique centrale de sa pensée.

²¹ Hegel (1997, 352).

²² Ivi (313).

²³ Ivi (352).

²⁴ Hegel (2022, 337).

²⁵ Hegel (1997, 350).

2. La reconnaissance des sexes dans les manuscrits d'Iéna

À l'aune des écrits de Francfort, il est peu étonnant que la théorie de la reconnaissance que Hegel élabore durant la période d'Iéna (1801-1807) accorde une place centrale à l'amour entre l'homme et la femme, au point d'en faire la première forme de reconnaissance²⁶. Si le commentaire a bien souligné ce que la théorie hégélienne de la reconnaissance devait à Fichte²⁷, qui avait posé les bases de la reconnaissance mutuelle entre les consciences dans son *Fondement du droit naturel*, il est cependant passé à côté d'un geste qui restait inachevé chez Fichte : le lien entre la reconnaissance et la relation entre les sexes. Dans le *Fondement*, en effet, Fichte affirme des êtres libres qu'« aucun ne peut reconnaître l'autre s'ils ne se reconnaissent pas tous deux réciproquement »²⁸. Cette reconnaissance mutuelle est cependant parfaitement asexuée, et c'est seulement en annexe que Fichte relègue son « Esquisse du droit familial », dans laquelle on trouve une théorie du mariage à laquelle Hegel doit beaucoup, mais qui ne traite pas de la reconnaissance entre l'homme et la femme²⁹. L'une des manières de comprendre les manuscrits d'Iéna dans lesquels Hegel élabore sa théorie de la reconnaissance, en particulier *Le système de la vie éthique* de 1802-1803³⁰, c'est d'y lire une tentative pour enraciner la genèse des relations de reconnaissance dans les rapports entre hommes et femmes, et de nouer ainsi ce qui restait délié chez Fichte.

Dans *Le système de la vie éthique*, l'amour permet de dépasser la pure existence naturelle en spiritualisant le désir sexuel et en inscrivant l'être

²⁶ Ce point avait déjà été souligné par Ludwig Siep dans son étude classique *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* (Siep 2014), mais il y voyait une forme transitoire qui se trouve dépassée dans la reconnaissance au sein du peuple, où Hegel sacrifierait la reconnaissance de l'individu. En réalité, la reconnaissance amoureuse constitue une forme légitime de reconnaissance de l'individu qui a une valeur pour elle-même et qui n'est nullement abolie par les formes plus universelles de reconnaissance au sein du peuple. Sur ce point, voir Habermas (2008) et Honneth (2010).

²⁷ Wildt (1982), Fischbach (1999), Siep (2014).

²⁸ Fichte (1998), 59.

²⁹ Le concept d'*Anerkennung* intervient certes dans « L'esquisse du droit familial » (§§ 17, 22, 23, 47), mais ne concerne que la reconnaissance institutionnelle et juridique du mariage par l'État, laissant ainsi sans réponse la question de savoir si le mariage entre l'homme et la femme constitue en lui-même une reconnaissance mutuelle entre les sexes.

³⁰ Faute de place, je ne discuterai pas l'évolution entre *Le système de la vie éthique* et les philosophies de l'esprit ultérieures de l'époque d'Iéna : le *Premier système* de 1803-1804 (Hegel 1999) et la *Philosophie de l'esprit* de 1805 (Hegel 2002). Sur cette évolution, voir Düsing (2015).

humain dans une « naturalité éthique »³¹ qui, de l'intérieur même de la nature, parvient à produire des relations éthiques. Dans l'amour, on observe une métamorphose du désir sexuel, qui n'est plus seulement orienté vers la jouissance de l'individu et vers la reproduction de l'espèce, mais se dépasse lui-même pour aboutir à une relation affective dans laquelle chacun se reconnaît dans l'autre et abandonne progressivement son égoïsme naturel : « chacun s'intuitionne dans l'être, comme étant en même temps un étranger, et ceci est l'*amour* »³². La naturalité ne disparaît pas pour autant. Elle est si peu abolie par ce mouvement de spiritualisation que l'amour trouve sa concrétisation dans la procréation, par quoi il se donne une forme objective et mondaine. La procréation n'a alors plus le sens de l'asservissement des individus à l'espèce, mais celui de la réalisation de leur individualité concrète à travers la participation à une première forme de totalité éthique : « Un tel moyen terme est l'*enfant* ; c'est le plus haut sentiment individuel de la nature, un sentiment des sexes vivants, sentiment d'une totalité telle qu'ils sont totalement en lui »³³. L'amour des parents est ainsi concrétisé et médiatisé par l'enfant³⁴. Hegel pense l'éducation de celui-ci comme un « travail des parents »³⁵ qui doit être compris comme un « travail vivant »³⁶ visant à élever et former un être vivant. Par ce travail commun des parents, l'amour entre les membres de la famille est décrit comme un processus de *reconnaissance* réciproque : « un reconnaître, qui est mutuel »³⁷. Il s'agit véritablement de la première forme de reconnaissance mutuelle entre les consciences, qui ne sont par conséquent pas des consciences asexuées, comme c'était le cas chez Fichte, mais des *consciences*

³¹ Hegel (1976, 112).

³² Ivi (121).

³³ Hegel (1976, 123).

³⁴ Hegel a pu trouver chez Schiller l'idée selon laquelle la spiritualisation du désir sexuel en amour ne s'opère véritablement qu'à travers l'enfant. Dans son commentaire du livre de la *Genèse*, publié en 1790 dans la revue *Thalia* sous le titre « Considérations sur la première société humaine en suivant le fil du texte mosaïque », Schiller écrivait : « Jusqu'à présent, les deux êtres humains n'avaient connu qu'un rapport social, qu'une espèce d'amour, car chacun n'avait devant lui, en l'autre, qu'un unique objet. Ils apprirent maintenant à connaître, grâce à l'apparition d'un nouvel objet, une nouvelle espèce d'amour, un nouveau rapport moral – l'amour *parental*. [...] L'homme aimait dans la femme la mère, la mère de son fils bien aimé. La femme honorait et aimait en l'homme le père, celui qui subvient aux besoins de son enfant. Le plaisir purement sensible pris au contact l'un de l'autre s'éleva au rang d'estime mutuelle, et de l'amour sexuel intéressé naquit la belle apparence de l'amour *conjugal* » (Schiller 2025).

³⁵ Hegel (1976, 122).

³⁶ Ivi (118).

³⁷ Ivi (122).

sexuées qui se reconnaissent mutuellement à travers l'amour et fondent une famille.

Reprenant implicitement la *Politique* d'Aristote³⁸, Hegel fait de la famille, avec ses esclaves, la première forme de communauté. C'est pourquoi la théorie de la famille s'accompagne d'une théorie de la domination et de la servitude qui est l'occasion pour Hegel de revenir sur le statut de la femme à l'intérieur du foyer familial. Il souligne notamment que, à la différence de l'esclave, la femme n'est pas dans un rapport de domination et de servitude à l'égard de son mari, au sens où elle n'est pas sa propriété. Hegel explique que le contrat de mariage n'est qu'un « contrat négatif »³⁹ et qu'il ne saurait signifier l'asservissement de l'épouse au mari. Il rejoint en cela la critique que Fichte avait adressée à Kant dans son *Fondement du droit naturel*⁴⁰, lorsqu'il avait reproché à l'auteur de la *Doctrine du droit* (§ 24-27) de fonder le mariage sur un contrat d'acquisition réciproque en vue de faire un usage légitime des organes sexuels d'autrui⁴¹, et non sur l'amour. Hegel souligne que si le mariage consistait en un contrat d'acquisition, l'épouse deviendrait la propriété du mari et l'on retomberait dans les pratiques iniques à l'égard des femmes que dénonçaient déjà les textes de Francfort. À suivre la philosophie kantienne, on aboutirait alors « au comble de la déraison et de l'infâmie »⁴². C'est pourquoi il convient de fonder le mariage sur l'amour réciproque des amants et non sur un contrat de propriété, lequel ne saurait concerner que l'esclave :

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 au 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 cède avec elle-même, et l'homme aussi bien, la possibilité du contrat.⁴³

³⁸ Sur le rapport de Hegel à Aristote à Iéna, voir (Ilting 1963).

³⁹ Hegel (1976, 142).

⁴⁰ Fichte (1998, 334) : « L'homme et la femme sont unis de la façon la plus intime. [...] leur relation, dans sa totalité, n'est pas du tout une relation juridique, mais est une relation naturelle et morale des cœurs ».

⁴¹ Kant (1994, 77-81). Pour justifier cet usage instrumental d'un autre être humain, Kant est obligé de créer une nouvelle catégorie juridique, qui s'applique également aux enfants et aux domestiques : le droit personnel d'espèce réelle, par lequel on est en droit « de posséder un objet extérieur *comme une chose et d'en user comme d'une personne* » (Kant 1994, 76).

⁴² Hegel (1976, 143).

⁴³ Hegel (1976, 142-143).

Il est vrai que Hegel s'accorde cependant avec Kant pour faire du mari le « maître » (*Herr*) de maison, non pas au sens où il posséderait sa femme et ses enfants, mais au sens où il est « l'intendant » de la maisonnée⁴⁴, celui qui gère le foyer et le représente vis-à-vis des autres familles. La justification de cet état de fait semble s'appuyer sur la distinction entre, d'une part, une domination inique qui appartient « à la nature »⁴⁵ et qui repose sur la force et le droit – ce que Hegel comprend, de manière hobbesienne⁴⁶, comme un état de nature fondé sur « la violence et la force dévastatrice de la nature, et aussi des hommes dressés les uns contre les autres »⁴⁷ – et, de l'autre, une domination « plus éthique »⁴⁸ qui continue de mobiliser une inégalité naturelle (due au « génie » et au « talent » du maître), mais qui, à la différence de la force brute, est légitime parce qu'elle repose sur une « obéissance » consentie. Ainsi, l'époux est le maître de maison parce qu'il est jugé *naturellement* plus apte à gérer la vie familiale et à présider aux décisions qui concernent la famille.

On parvient ainsi à la situation paradoxale d'une reconnaissance entre les sexes à l'intérieur de laquelle *l'homme est maître, sans pour autant que la femme soit esclave* – un paradoxe que l'on retrouve également dans la *Doctrine du droit* (§ 26) de Kant⁴⁹. Cette étrange persistance de l'inégalité à l'intérieur de l'égalité conjugale est indéniablement aporétique. Le caractère injustifiable et idéologique de cette conception de la reconnaissance entre hommes et femmes, qui accorde une place à une forme légitime de domination, est d'autant plus frappant que Hegel approfondit l'aspect matériel de l'égalité entre les époux à l'occasion d'une discussion sur le travail et le « droit à la propriété »⁵⁰. *Le système de la vie éthique* esquisse une théorie de la division du travail qui aboutit à la reconnaissance mutuelle des *propriétaires*, c'est-à-dire des sujets de droit qui doivent être appréhendés comme des *personnes* : « Le sujet n'est pas simplement déterminé comme un sujet

⁴⁴ Ivi (141).

⁴⁵ Ivi (140).

⁴⁶ Concernant le rapport de Hegel à Hobbes et au droit naturel à Iéna, voir (Riedel 1967).

⁴⁷ Hegel (1976, 128).

⁴⁸ Ivi (140).

⁴⁹ Kant (1994, 80) : « Quant à la question de savoir s'il y a contradiction en ce qui concerne l'égalité des époux comme tels quand la loi dit de l'homme, à propos de son rapport avec la femme : "il sera ton maître" (il sera celui qui commande, elle sera la partie qui obéit), cette loi ne peut être considérée comme contredisant l'égalité naturelle d'un couple humain à partir du moment où le fondement de cette domination est uniquement la supériorité naturelle de l'homme sur celle de la femme dans la mise en œuvre de l'intérêt commun de la famille [...] ».

⁵⁰ Hegel (1976, 131).

possédant, bien plutôt il est élevé dans la forme de l'universalité ; en tant qu'un sujet singulier en relation avec d'autres, et universellement négatif, en tant que sujet possédant reconnu »⁵¹. Cette reconnaissance mutuelle entre personnes propriétaires se réalise pleinement à travers l'échange⁵², de sorte qu'à ce niveau du *Système de la vie éthique*, on pourrait croire que l'on a quitté la sphère propre à la famille. Ce serait pourtant oublier que la première forme de division du travail existe à l'intérieur de la famille, en amont de tout échange entre propriétaires, et que dans cette sphère familiale, le produit du travail est commun : « Le travail aussi est réparti selon la nature de chaque membre, mais son produit est commun ; chacun élabore justement par cette répartition un excédent, mais non comme sa propriété. Le transfert n'est pas un échange, mais il est immédiat, communautaire en et pour soi »⁵³. La raison en est que, par le mariage, la personnalité de chaque sujet disparaît au profit d'une personnalité commune ou collective : dans la famille, « la personne tout entière se donne comme un tout »⁵⁴. On retrouve ici les développements du fragment sur « L'amour » de la période francfortoise, où déjà s'exprimait la nécessité de penser la famille comme une personne à part entière, dans laquelle la propriété est commune. Mais à Iéna, Hegel affirme désormais, comme Kant et comme Fichte⁵⁵, que cette propriété, si elle est commune, n'en est pas moins sous le contrôle exclusif de l'homme, en tant que « maître »⁵⁶ de maison et chef de famille – une conception qui perdurera dans les *Principes de la philosophie du droit* (§ 171), où Hegel dira que c'est à l'homme que revient « la disposition et l'administration de la richesse familiale »⁵⁷. Le statut ambigu de la femme (soumise à un maître masculin sans être pour autant son esclave) trouve ainsi à se concrétiser dans une propriété qui, *en droit*, est commune, mais qui, *dans les faits*, est tout entière gérée par le mari⁵⁸.

On comprend ainsi que la reconnaissance de l'homme et de la femme dans le mariage, s'il repose bel et bien sur l'amour mutuel des époux, n'implique pas pour autant une égalité stricte entre les sexes. C'est pourquoi la

⁵¹ Ivi (131).

⁵² Ivi(134): « La propriété s'introduit dans la réalité par la pluralité des personnes comprises dans l'échange, en tant qu'elles se reconnaissent mutuellement ».

⁵³ Hegel (1976, 142).

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Fichte (1998, 350) : « De la réunion des cœurs résulte nécessairement la réunion des biens, sous la domination souveraine du mari ».

⁵⁶ Hegel (1976, 141).

⁵⁷ Hegel (2022, 337).

⁵⁸ Pour une problématisation de cette conception du chef de famille, voir Novakovic (2023).

conception hégélienne de la famille, si l'on peut à bon droit la qualifier de conception *bourgeoise*, parce qu'elle est fondée sur la propriété, peut aussi être qualifiée de conception *patriarcale*, en tant qu'elle repose tout entière sur le pouvoir du mari et du père de famille. Qu'il s'agisse également d'une conception proprement *moderne* de la famille, c'est ce que nous allons constater désormais.

3. Amour et modernité

À Iéna, cependant, Hegel reste en deçà des tentatives d'historicisation des relations entre hommes et femmes qu'il avait ébauchées auparavant à Francfort. *Le système de la vie éthique*, comme d'ailleurs les autres ébauches de philosophie de l'esprit de la période d'Iéna, appréhendent la relation entre les sexes dans une perspective *anhistorique*. C'est précisément ce qui changera à Berlin, dans les *Principes de la philosophie du droit*, parallèlement à l'élaboration par Hegel de ses leçons sur la *Philosophie de l'histoire*. Tout se passe alors comme si, durant la période berlinoise, la dimension historique de Francfort et la dimension anhistorique de la reconnaissance entre les sexes parvenaient à s'articuler l'une à l'autre à travers une théorie historicisée de la reconnaissance des sexes, désormais centrée sur la période moderne.

Dans l'additif au § 162 des *Principes de la philosophie du droit*, Hegel affirme très clairement que l'idée selon laquelle l'amour est au fondement du mariage et qu'il doit prendre le pas sur toute autre considération (de richesses, de statut, de religion, de volonté des parents), est une idée proprement moderne :

Chez les peuples où le sexe féminin est tenu en faible considération, les parents disposent du mariage de manière arbitraire, sans interroger les individus, et ceux-ci se laissent faire, puisque la particularité du sentiment n'élève pas encore de prétention. Pour la jeune fille, il s'agit seulement de trouver mari, et pour celui-ci de trouver femme, en général. Dans d'autres situations, des considérations de richesse, de relations, de buts politiques peuvent être l'élément déterminant. Ici, il peut se produire des choses très dures, puisqu'on fait du mariage un moyen en vue d'autres fins. Au contraire, dans les temps modernes, le point de départ subjectif, l'état amoureux, est regardé comme la seule chose importante. Ici, on se représente qu'il faudrait que chacun attende que son heure ait sonné, et que l'on ne pourrait offrir son amour qu'à un individu déterminé.⁵⁹

⁵⁹ Hegel (2022, 669-670).

Là où « L'esquisse du droit familial » dans le *Fondement du droit naturel* de Fichte en restait uniquement à un niveau anhistorique et fondait le mariage sur l'amour sans référer ce principe à une époque déterminée de l'histoire, Hegel affirme au contraire que c'est l'un des acquis des temps modernes que de considérer l'amour mutuel des époux comme l'assise de leur union. Il rejoint ainsi Schiller qui, mieux que nul autre, a su mettre en scène cette révolution moderne de l'amour, qui refuse de subordonner le mariage à des hiérarchies sociales et qui associe la disparition des inégalités propres aux sociétés d'ancien régime à la possibilité du choix mutuel des amants. C'est ainsi que, dans *Cabale et amour* (acte I, scène 3), Louise Miller, la fille du maître flutiste de la cour, présente la valeur révolutionnaire de l'amour qui l'unit au prince Ferdinand de Walter :

Vous ne savez pas que Ferdinand est à moi, qu'il est fait pour moi, fait pour ma joie par le Père des gens qui s'aiment. *Elle réfléchit.* La première fois que je l'ai vu... *Plus vite...* le sang m'est monté aux joues, mon poulx a battu plus gaiement, mes émotions me disaient, ma respiration me soufflait : c'est lui !... et mon cœur a reconnu celui qui depuis toujours lui manquait, il a confirmé : c'est lui ! [...] et puis, quand les barrières de l'inégalité tomberont... quand l'odieuse écorce du rang social craquera... que les hommes seront simplement des hommes... je n'aurais que mon innocence mais papa a bien souvent dit que les parures et les titres prestigieux ne vaudront plus rien quand Dieu viendra, et que le cœur prendra de la valeur.⁶⁰

Schiller expose ici le caractère proprement moderne du mariage fondé sur l'amour et la rupture que ce principe introduit par rapport aux valeurs de l'époque féodale⁶¹. Hegel s'accorde avec cette vision, mais la réinscrit dans sa propre théorie de la reconnaissance. L'avancée théorique des *Principes de la philosophie du droit* consiste ainsi à prendre en compte le lien entre la modernité et la reconnaissance amoureuse des sexes. Si l'amour n'était certes pas un sentiment complètement méconnu dans l'antiquité, et

⁶⁰ Schiller (1999, 17).

⁶¹ La correspondance de Schiller montre bien que cette idée est aussi présente chez Goethe, en particulier au moment des *Années d'apprentissage de Wilhelm Meister* : « Lothario peut, à l'occasion de sa tirade sur l'abolition du système féodal, trouver quelques phrases qui dégagent l'horizon dans la direction des mariages de la fin du roman » (Goethe, Schiller 1994, 241) Schiller avait dit à Goethe auparavant que les mésalliances qui concluaient le *Wilhelm Meister* pouvait l'associer au « sans-culottisme », c'est-à-dire à la Révolution française (229). Goethe lui-même, qui a vécu avec Christiane Vulpus et a eu un enfant d'elle hors mariage, associait la Révolution à sa liaison : « mon mariage achève ses huit années de durée, et la Révolution française sa septième », dit-il en 1796 (249). Le parallèle est aussi explicite en 1797, dans *Hermann et Dorothee*. Si Schiller et Goethe ne sont pas des partisans de la Révolution française, il n'en considère pas moins que le libre choix des amants et le principe de l'amour constituent une transformation révolutionnaire de leur temps.

s'il a même été valorisé à l'époque médiévale à travers l'amour courtois des chevaliers⁶², il n'en reste pas moins qu'il a fallu attendre l'époque moderne pour qu'il soit institutionnalisé et soit considéré comme le principal fondement de l'union maritale entre l'homme et la femme. C'est précisément ce dont prennent acte les *Principes de la philosophie du droit*, qui mettent l'accent sur ce qui sépare la modernité de l'antiquité, et notamment de l'époque romaine où l'amour était bafoué et où la famille avait pour seule fonction d'assurer à l'homme une progéniture (§ 180) :

Dans les institutions telles que les institutions romaines, le droit du mariage est de manière générale méconnu ; on y oublie qu'il est la fondation complète d'une famille effective que l'on a en propre et que, face à celle-ci, ce que l'on nomme famille en général, *stirps, gens*, n'est qu'un élément abstrait qui, avec les générations, devient toujours plus lointain et ineffectif. L'amour, qui est le moment éthique du mariage, est, en tant qu'amour, un sentiment envers des individus présents, effectifs, non envers un élément abstrait.⁶³

Hegel prend comme exemple de la « corruption des coutumes éthiques » chez les Romains le fait que Cicéron ait pensé « renvoyer son épouse afin de payer ses dettes grâce à la dot d'une nouvelle »⁶⁴, et il affirme que la femme était « exclue de la succession de la richesse »⁶⁵. À l'inverse, dans la famille moderne telle que la thématisent les *Principes de la philosophie du droit*, non seulement on n'échange pas sa femme comme une marchandise, mais la propriété commune lui permet d'hériter (ce pourquoi Hegel défend aussi la possibilité pour les filles, et pas seulement pour les fils, d'hériter de leurs parents). Les contrats de mariage servent également à la femme de garantie en cas de divorce ou de mort du conjoint (§ 172) : « Les *contrats de mariage* [...] ont dans cette mesure le sens d'être dirigés contre les cas de rupture du mariage par mort naturelle, divorce et choses semblables, et d'être des tentatives de garantie par lesquelles on conserve en un tel cas aux membres distincts de la famille leur quote-part de ce qui est commun »⁶⁶.

S'opère ainsi dans les *Principes* une historicisation des relations de reconnaissance entre les sexes que l'on retrouve également dans les leçons sur la *Philosophie de l'histoire*⁶⁷. Hegel y réitère sa critique des Romains qui ne connaissaient pas les fondements de l'éthicité familiale. Il se réfère no-

⁶² Voir les leçons *d'Esthétique* : Hegel (2021, 693-704).

⁶³ Hegel (2022, 347).

⁶⁴ Hegel (2022, 347).

⁶⁵ Ivi (344).

⁶⁶ Hegel (2022, 337).

⁶⁷ Sur ce point, voir Benhabib (1996).

tamment à l'épisode mythique de l'enlèvement des Sabines pour dire que les Romains « obtinrent leurs femmes non pas en les demandant de façon légitime, mais par la violence et le rapt »⁶⁸. À cette critique du passé *chronologique* de l'histoire occidentale se joint une critique des peuples orientaux dont la plupart sont certes encore contemporains de Hegel (qu'on pense à l'Inde, à la Chine), mais relégués par la philosophie de l'histoire à un passé *spéculatif*, c'est-à-dire à des stades moins avancés du développement de l'esprit du monde. Ainsi, comme dans les textes de jeunesse, c'est en recourant à des nombreux préjugés ethnocentrés sur les cultures orientales que Hegel développe sa pensée sur le statut social des femmes dans les sociétés extra-européennes. Ces préjugés sont plus ou moins marqués selon les peuples. Alors qu'il considère qu'en Chine, « la mère est aussi honorée que le père »⁶⁹ malgré la structure patriarcale de la famille, il dénonce au sujet de l'Inde la « condition abjecte » des femmes, qui y seraient « plus ou moins achetées aux parents par le fiancé »⁷⁰. Hegel affirme que, dans certaines régions de l'Inde et du Tibet, les femmes sont réduites au rang d'esclave sexuel et que « plusieurs frères considèrent une femme comme leur servante et comme l'instrument commun de leur désir »⁷¹. On constate ainsi que les préjugés sur « la condition inférieure de la femme »⁷² en Orient, qui étaient déjà là dans les manuscrits francfortois, sont encore présents dans l'œuvre hégélienne de la maturité. Mais c'est de nouveau pour mieux mettre en valeur, par contraste, le caractère progressiste de la modernité chrétienne et occidentale sur les relations entre les sexes : enfin, dans l'Occident chrétien, qui trouve sa pleine réalisation dans les temps modernes, les femmes ne sont plus échangées comme des marchandises, mais sont reconnues et peuvent se marier librement avec quelqu'un qu'elles aiment et qu'elles ont choisi.

Que cela soit présenté en contrepoint d'un passé chronologique ou d'un passé spéculatif, l'idée fondamentale de Hegel est que la modernité a permis aux femmes de se trouver reconnues dans le mariage grâce à l'avènement d'un nouveau principe que l'on peut résumer par l'idée d'un *droit à l'amour*. Ce droit à l'amour n'est lui-même que la concrétisation, dans les relations privées entre les sexes, du principe général de la modernité : « le droit des individus à leur *particularité* »⁷³, selon l'expression des *Principes*

⁶⁸ Hegel (2009, 433).

⁶⁹ Ivi (217).

⁷⁰ Ivi (261).

⁷¹ Ivi (262).

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Hegel (2022, 324).

(§ 154). À cet égard, Jean-François Kervégan a souligné avec pertinence le sens large que Hegel donne au concept de droit (*Recht*) dans sa philosophie sociale et politique⁷⁴ : le droit n'a pas seulement une signification juridique, mais s'étend à l'ensemble de « la volonté qui est libre »⁷⁵ (§ 4), c'est-à-dire à tout ce qui rend effectif la liberté de la volonté dans les relations avec autrui, elles-mêmes médiatisées par les institutions du monde social. Comme y a insisté Axel Honneth⁷⁶, les relations de reconnaissance en général, et les relations de reconnaissance affective entre les sexes en particulier, sont des formes privilégiées de réalisation de la volonté libre dans le monde social et constituent de ce point de vue des « droits » à part entière. Hegel a ainsi cherché à associer des exigences de satisfaction individuelle à des relations de reconnaissance : reconnaissance entre les travailleurs dans la société civile, où chacun œuvre pour satisfaire ses besoins et acquérir des propriétés ; reconnaissance entre les citoyens ou les personnes dotées de droits inaliénables dans la sphère politique et juridique, où la vie et la propriété de chacun, ainsi que la liberté de conscience et la « liberté religieuse »⁷⁷, sont garanties par l'État ; mais aussi reconnaissance entre les hommes et les femmes dans la sphère familiale, où l'amour permet à chacun de satisfaire ses aspirations affectives en fondant une famille. Les grandes innovations de la modernité occidentale – la société civile, l'État constitutionnel, la Réforme protestante, la famille bourgeoise – sont ainsi ressaisies comme des formes de reconnaissance mutuelle qui réconcilient les satisfactions individuelles (« le droit des individus à la particularité ») avec les exigences d'une vie universelle et communautaire. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'invention moderne de l'amour du point de vue de la philosophie hégélienne.

4. Conclusion : une critique immanente de l'hégélianisme

Ce parcours avait pour tâche de mettre en évidence la persistance d'une préoccupation centrale dans l'ensemble de l'œuvre hégélienne, des textes de jeunesse aux textes de la maturité : la critique de la domination des femmes et l'exigence de faire advenir la reconnaissance mutuelle entre les sexes à travers le mariage d'amour. Ce que Hegel a d'abord pensé comme un acquis du christianisme, par opposition au judaïsme, il l'a ensuite thé-

⁷⁴ Kervégan (2007, 55-59).

⁷⁵ Hegel (2022, 151).

⁷⁶ Honneth (2008).

⁷⁷ Hegel (2009, 528).

matisé, dans l'œuvre de la maturité, comme un acquis de la modernité européenne (qui certes désigne chez lui l'Europe *chrétienne*). La théorie du mariage et de la famille dans les *Principes de la philosophie du droit* apparaît ainsi comme une théorie de la modernité, dont on a dit qu'elle renvoyait également à une conception bourgeoise, patriarcale et ethnocentrée de la famille.

Que faire de cette théorie à l'aune des perspectives féministes contemporaines ? Est-il possible de se réapproprier aujourd'hui la conception hégélienne de la reconnaissance des sexes, et à quelles conditions ? On peut relever trois grands arguments principaux qui pourraient inciter à rejeter purement et simplement l'ancrage hégélien pour penser aujourd'hui la reconnaissance dans un cadre féministe.

Le premier concerne le fait que Hegel n'a conçu la reconnaissance des femmes *qu'à l'intérieur de la sphère privée du foyer*. Il est clair en effet, à lire les *Principes de la philosophie du droit*, que la reconnaissance sociale des travailleurs entre eux et la reconnaissance politique des citoyens actifs qui participent réellement à la vie de l'État, ne concernent que les hommes. C'est l'homme qui « représente » la famille vis-à-vis de l'extérieur et qui, par conséquent, sort de la sphère privée pour aller travailler et s'occuper de politique (§ 171)⁷⁸. On sait que Hegel considérait qu'il valait mieux que les femmes ne s'occupent pas des affaires de l'État, et que c'est aux hommes qu'incombe la transformation technique du monde par le travail (add. § 166)⁷⁹. Cela ne veut pas dire que les femmes n'ont pas le droit d'être *reconnue* comme des sujets à part entière par les hommes, mais Hegel semble croire qu'elles peuvent se contenter d'une reconnaissance dans la sphère de la famille, sans se préoccuper d'une reconnaissance sociale et politique qui excéderait la vie familiale. Cette assignation des femmes à l'espace domestique limite profondément la manière dont Hegel conçoit la reconnaissance entre les sexes, comme si celle-ci n'était porteuse d'aucun enjeu dans l'espace économique et dans l'espace politique.

Le second argument concerne le *cadre hétéronormatif* de la reconnaissance des sexes, telle que la comprend Hegel à l'intérieur de la famille bourgeoise nucléaire. Il est certain que, selon lui, l'amour n'est pensable qu'entre un homme et une femme, qu'il n'est envisageable qu'à travers l'institution maritale et la constitution d'une famille, et qu'il va de soi que des enfants doivent résulter de cette union. Un amour en dehors du mariage, sans enfants, et entre personnes de même sexe ou entre personnes

⁷⁸ Hegel (2022, 336).

⁷⁹ Ivi (672).

qui refusent d'être assignées à un genre en particulier, est tout bonnement unimaginable d'un point de vue hégélien. À l'évidence, c'est là aussi un obstacle important pour réactualiser ses vues sur la reconnaissance des sexes.

Enfin, on a vu que Hegel avait élaboré sa théorie de la reconnaissance entre hommes et femmes à partir de *préjugés ethnocentrés* qui le conduisent à accorder un privilège exclusif à la modernité européenne par rapport aux autres cultures, prémodernes ou non occidentales. Tout se passe comme si Hegel n'était parvenu à saisir le caractère progressiste de l'amour et de la reconnaissance affective entre les sexes qu'au prix d'une dévalorisation de tout ce qui est extérieur à l'Occident chrétien et à l'Europe moderne. Là encore, ce primat exclusif accordé à l'Occident et aux valeurs de la modernité s'avère problématique, en particulier parce qu'elle semble interdire *a priori* de considérer des formes légitimes de reconnaissance entre hommes et femmes dans les autres cultures.

Ces trois arguments jettent le doute sur les capacités de la théorie hégélienne de la reconnaissance des sexes à pouvoir être actualisée aujourd'hui. Faut-il cependant en conclure à une fin de non-recevoir envers la philosophie de Hegel ? Dans *Le droit de la liberté*, Axel Honneth propose une alternative plus fructueuse à ce rejet pur et simple en développant une *critique immanente* de la théorie hégélienne de l'amour et de la famille⁸⁰. Je voudrais indiquer pour conclure la possibilité d'une telle démarche, sans pour autant reprendre à mon compte l'argumentaire honnethien. Honneth considère en effet que la théorie hégélienne peut être actualisée à l'aune des acquis normatifs de la modernité qu'elle a permis mettre en évidence. Selon lui, les luttes sociales et féministes qui ont modifié notre conception de la famille et de l'amour depuis le XIX^e siècle sont des approfondissements du « principe institutionnalisé voulant que les relations intimes devaient relever de la libre décision entre des partenaires égaux »⁸¹. Certes Honneth accorde qu'il y a eu « des changements et des transformations »⁸² par rapport à l'époque où écrivait Hegel, mais il estime que les avancées qui ont eu lieu ces deux derniers siècles sont avant tout un élargissement et une poursuite de la nouvelle manière de concevoir l'amour qui a vu le jour avec l'avènement de la modernité : « Même si la relation intime moderne a perdu, depuis ses débuts romantiques, son accent de classe spécifique, et s'est ouverte à l'ensemble des membres de la société, *ses règles normatives n'ont pas fondamentalement changé tout au long des deux cents dernières années* »⁸³.

⁸⁰ Honneth (2015, 219-273).

⁸¹ Ivi (223).

⁸² Honneth (2015, 207).

⁸³ Ivi (226) : je souligne.

Par différence avec cette démarche, la critique immanente que je propose s'appuie davantage sur un acquis *théorique* de l'hégélianisme que sur un acquis *normatif*. S'il est certain que les combats féministes actuels seraient impensables sans la transformation moderne de l'amour et de la famille qui est survenue à la charnière des XVIII^e et XIX^e siècles, cette transformation constitue une *condition* et non un cadre normatif dans lequel on se tiendrait encore aujourd'hui. Tant d'un point de vue théorique que d'un point de vue pratique, il y aurait quelque chose d'anachronique et de trop général à vouloir penser les luttes féministes actuelles⁸⁴ comme la simple continuation ou le simple élargissement d'un cadre normatif élaboré il y a plus de deux siècles – ne serait-ce que parce que ces luttes se pensent le plus souvent elles-mêmes *contre* le modèle hétéronormé, patriarcal et ethnocentré de la famille moderne. Il me semble que la philosophie hégélienne peut être actualisée si l'on se contente de son acquis théorique fondamental : la compréhension de l'amour comme une forme de reconnaissance qui évolue historiquement. Dans cette perspective, l'actualisation de la théorie hégélienne de la reconnaissance ne signifie pas qu'il faudrait appréhender les revendications féministes actuelles comme de simples approfondissements de la conception moderne de la famille enregistrée par Hegel ; elle exige au contraire d'analyser les singularités actuelles de la reconnaissance des sexes et les modifications historiques qui ont eu lieu par rapport à l'époque à laquelle Hegel a écrit. Le mérite de Hegel ne tient plus, dès lors, au contenu normatif qu'il a trouvé dans l'amour et la famille de son temps, mais dans le lien théorique qu'il a développé entre l'amour, la reconnaissance et l'histoire.

C'est ce lien théorique qui permet d'actualiser la philosophie hégélienne en soutenant que la reconnaissance amoureuse des sexes se transforme historiquement et qu'il faut chercher à comprendre ce qu'elle est devenue aujourd'hui. Ce qu'il faut retenir de Hegel, c'est son historicisation de la reconnaissance par l'amour, car c'est cette historicité qui rend possible la critique immanente de sa philosophie. Cela signifie, en premier lieu, que Hegel aide à comprendre l'amour comme une sphère légitime de reconnaissance : dans l'amour, le sujet voit ses aspirations affectives

⁸⁴ Par ces « luttes féministes actuelles », je n'entends pas un courant spécifique ou une lutte féministe particulière, mais un ensemble d'enjeux qui traversent les mouvements féministes contemporains. La théorie hégélienne de la reconnaissance permet moins, selon moi, de prendre position à l'intérieur de la diversité des pratiques et des théories féministes, que de formaliser conceptuellement certains enjeux des différentes luttes féministes depuis le XIX^e siècle jusqu'à aujourd'hui. C'est pourquoi je me tiens ici aux trois points, très « formels », que j'indique à la fin de l'article et qui me semblent pouvoir être admis par les divers courants du féminisme.

satisfaites, il se trouve reconnu à la fois comme un individu singulier et comme une personne universelle, et il participe à une totalité plus vaste (celle du couple ou de la famille) dans laquelle il parvient à réaliser son individualité de manière non égoïste, c'est-à-dire sans sacrifier le bien de la communauté. Mais cela signifie aussi, en second lieu, que l'on saisit avec Hegel dans quelle mesure cette reconnaissance amoureuse est historiquement située et comment, par conséquent, elle est susceptible d'évoluer et de se transformer au fil du temps. Seule cette historicité peut être retournée contre Hegel en prenant acte des mouvements féministes qui ont suivi et qu'il n'avait pu anticiper. Il est ainsi possible de conserver l'idée d'une exigence historique de la reconnaissance mutuelle entre les sexes tout en l'actualisant en fonction des enjeux et des questions qui sont les nôtres aujourd'hui. Que la reconnaissance des sexes n'implique plus l'assignation des femmes à la sphère privée du foyer et qu'elle ne se fasse plus au détriment d'autres formes de reconnaissance sociale et politique ; qu'elle puisse avoir lieu entre personnes du même sexe ou entre personnes non genrées, en dehors du mariage et sans enfants ; et qu'elle ne doive plus passer par une valorisation exclusive des femmes « blanches » occidentales contre les femmes « racisées » issues d'autres cultures ou de régions non occidentales du monde – c'est ce que nous pouvons penser avec la théorie hégélienne de la reconnaissance si l'on accepte de considérer que l'amour et la famille qu'il a cherché à penser ne sont plus d'actualité.

Pour conclure, on peut résumer en quatre thèses les positions qui ont été développées dans cet article : (1) les relations amoureuses entre hommes et femmes ont constitué pour le jeune Hegel une expérience privilégiée dans l'élaboration de sa théorie de la reconnaissance ; (2) à travers l'amour, la reconnaissance entre les sexes constitue une forme singulière et essentielle de reconnaissance ; (3) cette reconnaissance amoureuse entre les sexes a une dimension historique ; (4) c'est précisément ce lien entre l'amour, la reconnaissance et l'histoire qui rend possible, sous la forme d'une critique immanente, une actualisation de la philosophie hégélienne dans une perspective féministe.

Bibliographie

- Benhabib S. (1996), *On Hegel, Women, and Irony*, in Mills P. J. (éd.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, University Park Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 25-44.
- Beauvoir S. (1949), *Le deuxième sexe. Tomes I et II*, Paris: Gallimard.

- Bockenheimer E. (2013), *Hegels Familien- und Geschlechtertheorie*, Hamburg: Felix Meiner.
- Butler J. (2016), *Défaire le genre*, Paris: Amsterdam.
- Dilthey W. (1990) [1900], *Die Jugendgeschichte Hegels*, in *Gesammelte Schriften. IV. Band*, Stuttgart: B. G. Teubner.
- Disley L. (2015), *Hegel, Love and Forgiveness*, Londres: Pickering & Chatto.
- Düsing K. (2015), *La métaphysique idéaliste de la substance. Les problèmes du développement systématique chez Schelling et Hegel à Iéna*, tr. fr. Buée J.-M., in Renault E. et Buée J.-M. (éds.), *Hegel à Iéna*, Lyon: ENS Éditions, doi:10.4000/books.ensedition.3925.
- Fichte J. G. (1998) [1796], *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, tr. fr. Renaut A., Paris: PUF.
- Fischbach F. (1999), *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris: PUF.
- Goethe J. W., Schiller F. (1994), *Correspondance. Tome I, 1794-1797*, tr. fr. Herr L., Paris: Gallimard.
- Habermas J. (2008) [1968], *Travail et interaction. Remarques sur la "philosophie de l'esprit" de Hegel à Iéna*, in *La technique et la science comme « idéologie »*, tr. fr. Ladmiral J.-R., Paris: Gallimard, 163-211.
- Hegel G. W. F. (1976), *Système de la vie éthique*, tr. fr. Taminiaux J., Paris: Payot.
- (1997), *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, tr. fr. Depré O., Paris: Vrin.
- (1999), *Le premier système. La philosophie de l'esprit (1803-1804)*, tr. fr. Bienenstock M., Paris: PUF.
- (2002), *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie, 1805*, tr. fr. Planty-Bonjour G., Paris: PUF.
- (2009), *La philosophie de l'histoire*, éd. Bienenstock M., Paris: Librairie générale française.
- (2021), *Esthétique. Tome I*, tr. fr. Bénard C. revue par Timmermans B. et Zaccaria P., Paris: Librairie générale française.
- (2022) [1820], *Principes de la philosophie du droit*, tr. fr. Kervégan J.-F., Paris: PUF.
- Henrich D. (2015) [1971], *Hegel im Kontext*, Berlin: Suhrkamp.
- Honneth (2008) [2001], *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, tr. fr. Fischbach F., Paris: La Découverte.
- (2010) [1992], *La lutte pour la reconnaissance*, tr. fr. Rusch P., Paris: Cerf.

- (2015) [1764], *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, tr. fr. Joly F. et Rusch P., Paris: Gallimard.
- Hutchings K., Pulkkinen T. (éds.), *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?*, New York: Palgrave Macmillan.
- Ilting K.-H. (1963), *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, "Philosophisches Jahrbuch", vol. 71: 38-58.
- Irigaray L. (1974), *Speculum. De l'autre femme*, Paris: Minuit.
- Kant E. (1994) [1797], *Métaphysique des mœurs II. Doctrine du droit, doctrine de la vertu*, tr. fr. Renaut A., Paris: Flammarion.
- Kant E. (2008) [1764], *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Paris: Vrin.
- Kervégan J.-F. (2007), *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris: Vrin.
- Kojève A. (2008) [1947], *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard.
- Lessing G. E. (1997) [1779], *Nathan le Sage*, tr. fr. Pitrou R., Paris: Flammarion.
- Lonzi C. (2017) [1970], *Crachons sur Hegel. Une révolte féministe*, Paris: Eterotopia.
- Mills P. J. (éd.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, University Park Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Montesquieu (1979) [1748], *L'esprit des lois. Tome I*, Paris: Gallimard.
- (2003) [1721], *Lettres persanes*, Paris: Gallimard.
- Novakovic A. (2023), *No Utopia. Hegel on the Gendered Division of Labor*, in Moyer D., Walsh K. P. et Rand S. (éds.), *Hegel's Philosophy of Right. Critical Perspectives on Freedom and History*, New York: Routledge, 206-232.
- Ormiston A. (2004), *Love and Politics. Re-interpreting Hegel*, New York: SUNY.
- Riedel M. (1967), *Hegels Kritik des Naturrechts*, "Hegel-Studien", vol. 4: 177-204.
- Rousseau J.-J. (1964) [1761], *La nouvelle Héloïse*, in *Œuvres complètes II*, Paris: Gallimard (Pléiade).
- Schiller F. (1999) [1784], *Cabale et amour*, tr. fr. Fort S., Montreuil: L'Arche.
- (2025) [1790], *Considérations sur la première société humaine en suivant le fil du texte mosaïque*, tr. fr. Carré L. et Vuillerod J.-B., XVIII^e siècle (à paraître).

- Siep L. (2014) [1979], *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Hambourg: Felix Meiner.
- Wildt A. (1982), *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart: Klett-Cotta.