

VERS LA RECONNAISSANCE MUTUELLE: RICŒUR CONTRE KOJÈVE

TOWARDS MUTUAL RECOGNITION: RICŒUR AGAINST KOJÈVE

EKATERINA SHASHLOVA¹

Abstract: In this article, we examine two philosophical theories of recognition: those of Paul Ricœur and Alexandre Kojève. We trace this line of development in the theory of recognition as a return from Ricœur to Kojève. Our hypothesis is that over the past twenty years, the theory of recognition has undergone a change in content and has transformed into a theory of misrecognition. In turn, the theory of misrecognition is grounded in the struggle between subjects and brings us back to the discourse of the struggle between the Slave and the Master. This transformation from struggle to reciprocity and *vice versa*, we argue, suggests that a theory of identity formation as a process of resistance to *assujettissement* is in demand at this moment in history. In the 2010s, as the theory of misrecognition took shape primarily in the English-speaking world, the constitution of the subject began to be understood once again as the outcome of struggles within feminist, Marxist, and other emancipatory theories. We examine both Ricœur's arguments against Kojève, Althusser, and the theory of misrecognition in general, as well as the «return» of Kojève's arguments in the contemporary theory of misrecognition.

Keywords: Althusser, *assujettissement*, ideology, Kojève, recognition, Ricœur, subjectivity.

Résumé: Dans cet article, nous examinons deux théories philosophiques de la reconnaissance: celles de Paul Ricœur et d'Alexandre Kojève. Nous suivons le développement de la théorie de la reconnaissance comme un retour de Ricœur à Kojève. Notre hypothèse est qu'au cours des vingt dernières années, la théorie de la reconnaissance a changé

Resumo: Neste artigo, analisam-se duas teorias filosóficas do reconhecimento: a de Paul Ricœur e a de Alexandre Kojève. Traça-se uma linha que aponta para o desenvolvimento da teoria do reconhecimento como um retorno de Ricœur a Kojève. A hipótese apresentada aqui é a de que no decurso dos últimos vinte anos, a teoria do reconhe-

¹ Université Charles (Prague, République tchèque). e-mail: ekaterina.shashlova@gmail.com. ORCID: 0000-0002-0631-0080.

et s'est transformée en une théorie de la méconnaissance. A son tour, la théorie de la méconnaissance se fonde sur la lutte entre les sujets et nous ramène au discours de la lutte entre l'Esclave et le Maître. Cette transformation de la lutte en réciprocité et vice-versa suggère qu'une théorie de la constitution de l'identité comme processus de résistance à l'assujettissement est en demande à ce moment de l'histoire. Dans les années 2010, alors que la théorie de la méconnaissance prenait forme principalement dans le monde anglophone, la constitution du sujet a commencé à être comprise à nouveau comme le résultat de luttes par les doctrines féministes, marxistes et autres théories émancipatrices. Dans cet article, nous examinerons aussi bien les arguments de Ricœur contre Kojève, Althusser et la théorie de la méconnaissance en général, que le retour à l'argumentation de Kojève dans la théorie contemporaine de la méconnaissance.

Mots-clés: Althusser, assujettissement, idéologie, Kojève, reconnaissance, Ricœur, subjectivité.

cimento transformou-se numa teoria da falta de reconhecimento. Por sua vez, essa teoria da falta de reconhecimento funda-se numa luta entre sujeitos e traz-nos de volta ao discurso da luta entre o Escravo e o Mestre. Essa transformação da luta em reciprocidade (e vice-versa) sugere, em nosso entender, que aquilo que é necessário neste momento da história é uma teoria da constituição da identidade como processo de resistência ao *assujettissement*. Na década de 2010, quando essa teoria da falta de reconhecimento se formou, principalmente no mundo anglófono, a constituição do sujeito começou a ser compreendida novamente como o resultado de lutas nas teorias feministas, marxistas e outras teorias emancipatórias. Neste artigo, examinamos tanto os argumentos de Ricœur contra Kojève e os de Althusser e a teoria da falta de reconhecimento em geral, quanto os do "retorno" da argumentação de Kojève na teoria contemporânea da falta de reconhecimento.

Palavras-chave: Althusser, assujettissement, ideologia, Kojève, reconhecimento, Ricœur, subjetividade.

1. Le sujet et la reconnaissance. La théorie de l'assujettissement en tant que fondement de la théorie de la méconnaissance

Dans cet article, afin de retracer l'histoire du concept de reconnaissance par le biais de la méconnaissance jusqu'à la reconnaissance mutuelle, allant de Kojève à Ricœur, nous prêterons attention à l'argumentation et à la critique portée par Ricoeur à la théorie de l'idéologie d'Althusser. L'analyse de l'idéologie chez Althusser permettra d'exposer les critiques de Ricœur concernant la théorie de la lutte pour la reconnaissance, ainsi que de découvrir les origines de la théorie contemporaine de la méconnaissance.

Dans la première partie de cet article, nous abordons l'influence de la philosophie d'Alexandre Kojève sur Louis Althusser. Kojève et Althusser représentent deux des figures les plus significatives en ce qui concerne

l'analyse du concept de reconnaissance, vu comme le résultat d'une lutte ou d'une formation idéologique. Paul Ricœur critique la lutte et l'idéologie comme étant des concepts insuffisants et pessimistes, dont le monde politique réel du XXI^e siècle exige la révision.

2. La lutte pour la reconnaissance chez Kojève

La philosophie de Kojève est une lecture hégélienne de l'histoire moderne. C'est dans ses conférences de 1933 à 1939 qu'il a abordé la question de la fin de l'histoire, soutenant que la lutte dialectique entre l'esclave et le maître dans le monde moderne avait pris fin. Cette lutte est une lutte pour la reconnaissance. Dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, le paragraphe «Autonomie et dépendance de la conscience de soi», est consacré à ce sujet. Ce paragraphe est devenu le passage clé de toute la philosophie de Kojève. Lors d'un entretien en 1968, Kojève affirme qu'Alexandre Koyré a donné l'interprétation décisive de ce paragraphe, interprétation que Kojève a lui-même développée par la suite². Pour celui-ci, l'élément essentiel est la notion de *reconnaissance*. La reconnaissance est le moment de la lutte dialectique où l'esclave reconnaît le maître comme maître, ou l'esclave triomphe et l'autre le reconnaît comme maître. La reconnaissance est le but de la lutte dialectique, le but de l'histoire individuelle. Kojève a publié en 1938 une traduction française de ce paragraphe, sous le titre *Autonomie et dépendance de la conscience de soi*, et a écrit un commentaire sur ce passage dans lequel sont introduits les concepts clés de la reconnaissance et du désir³. La publication de ce texte, qui a accompagné la popularité de Kojève auprès d'une jeune génération d'intellectuels français, a stimulé le développement du thème de l'interaction intersubjective dans la philosophie française (*L'Être et le Néant* de Sartre⁴, la thèse d'Althusser sur

² Alexandre Kojève, Entretien avec Gilles Lapouge: «'Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages', une conversation avec Alexandre Kojève», *La Quinzaine littéraire* 53 (1-15 juillet 1968): 18-20.

³ Alexandre Kojève, «Autonomie et dépendance de la conscience de soi», *Mesures*, 14 janvier 1939. [Il s'agit du commentaire de la section A du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, réédité par R. Queneau en guise d'introduction dans *L'Introduction à la lecture de Hegel, leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études* réunies et publiées par Raymond Queneau (Paris: Gallimard, 1947)].

⁴ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard, 1943).

Hegel⁵ et sa théorie de l'idéologie⁶, la psychanalyse de Lacan⁷, etc.).

Voici l'un des passages les plus importants du commentaire de Kojève sur le paragraphe *Autonomie et dépendance de la conscience de soi*:

[...] tout Désir humain, anthropogène, générateur de la Conscience de soi, de la réalité humaine, est, en fin de compte, fonction du désir de la «reconnaissance». Et le risque de la vie par lequel «s'avère» la réalité humaine est un risque en fonction d'un tel Désir. Parler de l'«origine» de la Conscience de soi, c'est nécessairement parler d'une lutte à mort en vue de la «reconnaissance».

Sans cette lutte à mort de pur prestige, il n'y aurait jamais eu d'êtres humains sur terre.⁸

Cette citation contient l'idée fondamentale de l'anthropologie de Kojève, que l'on retrouve développée dans la psychanalyse de Lacan (l'idée d'un *désir du désir*) et dans la notion de reconnaissance d'Althusser. C'est l'idée selon laquelle l'essence du devenir humain est une lutte pour le prestige, une lutte mortelle qui se déroule entre l'esclave et le maître. C'est là que réside le sens de l'existence humaine et de l'histoire de l'humanité. L'homme sera défini précisément par la négation, la lutte et l'affirmation de lui-même en tant qu'homme. L'esclave est celui qui, par le combat, s'efforce d'être reconnu comme maître.

Du point de vue de Kojève, le naturalisme aristotélicien – l'existence de l'esclave et du maître conformément à la nature des choses – est surmonté par la dialectique hégélienne. Selon Aristote, l'esclave ne peut, par nature, devenir un maître, mais, pour Kojève, ce postulat empêche l'être humain de surmonter sa nature biologique et de devenir un être humain en soi. Au cours de l'histoire, l'esclave va à la mort par désir de reconnaissance et devient un maître, et ce n'est que dans cette réalisation d'un destin proprement humain que nous pouvons parler de l'esclave comme sujet politique. Seul l'esclave a la possibilité de devenir maître par une révolution sanglante, de devenir un homme. Et si, selon Aristote, être maître ou esclave, c'est se conformer à sa propre nature, pour Hegel, être maître, c'est devenir ce que l'esclave n'était

⁵ Louis Althusser, «Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel» [1947], in: Louis Althusser, *Ecrits philosophiques et politiques. Tome I.* (Paris: Stock / Imec, 1994), 59-238.

⁶ Louis Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», in: Louis Althusser, *Positions (1964-1975)* (Paris: Les Éditions sociales, 1976), 67-125.

⁷ À propos de l'influence de Kojève sur Lacan voir Nicola Apicella, «Kojève, Lacan - introduction au système du désir», *La Cause du Désir*, vol. 93, no. 2 (2016): 161-173.

⁸ Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, réunies et publiées / Par Raymond Queneau (Paris: Gallimard, 1947), 14.

pas auparavant. L'inégalité du *devenir maître* est décrite par Kojève dans le passage suivant:

A vrai dire, seul l'Esclave «supprime» sa «nature» et devient finalement Citoyen. Le Maître ne change pas: il meurt plutôt que de cesser d'être Maître. La lutte finale, qui transforme l'Esclave en Citoyen, supprime la Maîtrise d'une façon *non-dialectique*: le Maître est simplement tué, et il meurt en tant que Maître. C'est donc seulement dans son aspect servile que l'existence humaine est dialectique ou «totale»: le Maître ne représente, au fond, que l'Identité (il est vrai: humaine). On peut donc dire qu'Aristote a correctement décrit le Maître. Il s'est seulement trompé en croyant que le Maître est l'Homme en général, c'est-à-dire en niant l'humanité de l'Esclave. Il avait raison de dire que l'Esclave en tant qu'Esclave n'est pas vraiment humain; mais il avait tort de croire qu'il ne pouvait pas le *devenir*⁹.

Kojève souligne qu'Aristote a correctement décrit le maître comme un sujet identique à lui-même, mais qu'il a incorrectement décrit l'esclave, qui peut devenir maître sans être humain à l'origine, mais en le devenant par la lutte. Ainsi, dans l'interprétation contemporaine du thème de la fin de l'histoire, la notion de reconnaissance et de lutte pour la reconnaissance sont essentielles. Le concept de Kojève est donc pertinent et nécessaire pour une critique de la position des individus dans le système économique moderne.

Il faut souligner que l'interprétation de la reconnaissance par Kojève a été largement remise en question. Par exemple, Frank Fischbach effectue une critique systématique de Kojève. Du point de vue de ce dernier, chez Kojève la nature est considérée uniquement comme objet. La nature est indépendante de l'homme et asservie, tout comme l'Esclave. Seul l'Esclave réalise la négation de la nature. Fischbach entame l'histoire de la notion de reconnaissance avec Fichte. Cependant, Kojève, de son côté, situe l'origine d'un nouveau langage philosophique uniquement chez Hegel. Fischbach s'accorde avec Jarczyk et Labarrière sur le fait que la figure de la reconnaissance chez Kojève est injustement limitée aux relations entre l'Esclave et le Maître.

Fischbach critique Kojève du point de vue de la véracité historico-philosophique¹⁰. Pour Fischbach, Kojève procède à une appropriation de la pensée de Hegel. Il affirme, par exemple, que chez Kojève la notion de reconnaissance n'a pas d'histoire, et il accuse Kojève de ne pas prendre en compte la période de Iéna de Hegel, ni la philosophie antérieure en général. Il faut rappeler que Hegel intègre le problème de l'intersubjectivité dans celui de la culture et résout ainsi de manière novatrice des problèmes qui lui

⁹ Kojève, *Introduction*, 496-497.

¹⁰ Franck Fischbach, *Fichte et Hegel La Reconnaissance* (Presses Univ. de France, 1999), 115.

étaient antérieurs¹¹. Cependant, l'interprétation de Kojève appartient à son époque, et non à l'époque de Hegel¹². En d'autres termes, Kojève tente de sortir du cercle herméneutique et de construire un système objectif de connaissance dans le contexte historique hégélien. Sans aucun doute, Kojève affirme que son système de connaissance se situe après Hegel, à la fin de l'histoire, lorsque la philosophie ne se développe plus. Cependant, Fischbach critique précisément cette analyse anhistorique de l'héritage hégélien.

Fischbach accepte la tentative de Kojève de concevoir la dialectique du Maître et de l'Esclave comme le principal récit pour le développement de l'idée de Marx, selon laquelle la dialectique de la négativité est l'essence de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Selon Marx, «Hegel appréhende la production de l'homme par l'homme comme un processus» objectif, vrai et réel, comme le résultat de son travail¹³. Fischbach relie cet extrait des *Manuscrits de 1844*¹⁴ de Marx au problème de la reconnaissance chez Hegel, ce qui veut dire que Kojève poursuit l'anthropologie de Marx. Pour notre part, nous pensons qu'il faut revisiter la relation de Kojève avec Althusser, qui, en s'appuyant sur le Marx de la première période, utilise néanmoins la notion de reconnaissance pour décrire l'idéologie. Althusser se trouve donc sous l'influence de Kojève, même s'il critique ses travaux.

Deux points importants sont présents dans la critique de Fischbach. D'une part, Fischbach est convaincu que Kojève donne ses cours sous l'influence de Marx. D'autre part, et à cause de cela, Kojève identifierait l'anthropologie et le politique¹⁵. De plus, Fischbach attire l'attention sur la dialectique fichtéenne du concept de reconnaissance et souligne le rôle de la méconnaissance dans le processus de construction de l'identité. Si l'on considère la division sociale et la différenciation comme étant liées à la méconnaissance, il est important de noter que la méconnaissance fait partie de la lutte pour la reconnaissance. De plus, ce processus de construction d'identités à travers la reconnaissance et la méconnaissance se répète constamment: «La lutte pour la reconnaissance vise l'affirmation d'une différence dans un espace social divisé, et non l'intégration à un ordre social pacifié»¹⁶. Ainsi, la lutte pour la reconnaissance se transforme en construction d'identité par le biais de la méconnaissance.

Si nous adhérons à la position de Fischbach et changeons de perspective historique pour analyser le concept de reconnaissance, nous rejetons la pri-

¹¹ Fischbach, *Fichte et Hegel*, 114-115.

¹² Fischbach, *Fichte et Hegel*, 116.

¹³ Fischbach, *Fichte et Hegel*, 117.

¹⁴ Marx, *Manuscrits de 1844* (Paris: Flammarion, 1996).

¹⁵ Fischbach, *Fichte et Hegel*, 118.

¹⁶ Fischbach, *Fichte et Hegel*, 126.

mauté de la pensée hégélienne. La même idée est exprimée par Diogo Ferrer, qui analyse la reconnaissance chez Fichte en tant qu'unité de l'éthique, du droit et de la socialité historique. Ferrer affirme également que la source du problème de la reconnaissance se trouve dans la philosophie de Fichte, qui introduit l'intersubjectivité en tant que problème de la philosophie contemporaine. La reconnaissance de l'autre est un «des éléments *a priori* sans lesquels l'expérience n'aurait aucun sens»¹⁷.

Après avoir analysé la théorie de la reconnaissance de Kojève et la critique de cette théorie, il faut souligner une opposition dans l'interprétation du concept de reconnaissance. Fischbach, en se basant sur la théorie de Fichte comme source du thème de la reconnaissance, formule une théorie de la méconnaissance. Pour Ricœur, en revanche, l'utilisation de la philosophie de Fichte comme source du sujet de la reconnaissance lui permet de formuler une théorie anti-kojévienne de la subjectivité et de critiquer la théorie de la méconnaissance.

3. Le concept de reconnaissance chez Louis Althusser

La reconnaissance joue un rôle clé dans la conception du sujet d'Althusser. Il l'utilise pour montrer exactement comment l'individu naît et se façonne par le biais de l'idéologie¹⁸ en tant que sujet. En 1946, avant la première édition du cours magistral de Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (paru en 1947), Althusser a écrit à Kojève pour lui demander de critiquer sa thèse et de clarifier le contenu fondamental du concept de reconnaissance¹⁹. En 1947, Althusser soutient sa thèse *Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel* et publie une critique du livre de Kojève: «Kojève, en effet, tire de Hegel une anthropologie, il développe la négativité hégélienne dans son aspect subjectif, mais en néglige délibérément l'aspect objectif»²⁰.

¹⁷ Diogo Ferrer, «Le Cœur Transcendental de La Sociabilité: Corps et Jugement à l'origine de La Théorie de La Reconnaissance de Fichte.», *AUC INTERPRETATIONES*, vol. 8, no. 1 (2019): 13.

¹⁸ Pour une étude plus approfondie du rapport entre les interprétations de Kojève et d'Althusser, voir Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

¹⁹ Althusser (Louis), philosophe. Lettre (1946). A propos d'une conférence à l'E.N.S. («La Notion de vérité chez Hegel»). NAF 28320, Boîte 22.1. Correspondance reçue: A-L, Fonds Alexandre Kojève, BNF, Paris. Je remercie Nina Kousnetzoff de m'avoir donné l'opportunité de consulter les documents d'archive d'Alexandre Kojève à la Bibliothèque nationale de France (Paris).

²⁰ Althusser, «L'homme cette nuit» (1947), in: Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques I*, (1994), 241.

Althusser développera cet aspect objectif du concept de reconnaissance dans ses études sur l'idéologie.

En 1970, Althusser publie le texte *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*²¹, dans lequel il décrit le mécanisme de constitution de la subjectivité par la *reconnaissance*. La *reconnaissance* chez Althusser fait partie du mécanisme de l'idéologie et constitue le sujet comme sujet de la culpabilité et de la conscience, comme sujet mental (cet aspect a été développé par Butler).

Selon Althusser «la fonction de *reconnaissance* idéologique [...] est une des deux fonctions de l'idéologie comme telle (son envers étant la fonction de *méconnaissance*)»²². Il faut souligner que la notion de méconnaissance est le thème de la thèse d'Althusser de 1947. À cet égard, Althusser s'attaque directement au problème de la reconnaissance, sans passer par la dialectique de Kojève. En 1970, Althusser utilise la notion de méconnaissance pour caractériser le processus de constitution du sujet.

Nous trouvons cette description de la formation du sujet sur la base de l'idéologie chez Althusser, pour qui l'idéologie n'est pas une «fausse conscience», mais une représentation imaginaire du monde qui n'existe que pour les sujets. À ce moment-là:

[...] la catégorie de sujet n'est constitutive de toute idéologie, qu'en tant que toute idéologie a pour fonction (qui la définit) de «constituer» des individus concrets en sujets. C'est dans ce jeu de double constitution qu'existe le fonctionnement de toute idéologie, l'idéologie n'étant rien que son fonctionnement dans les formes matérielles de l'existence de ce fonctionnement.²³

La notion d'idéologie chez Althusser a subi un changement important: l'idéologie en tant qu'ensemble de pratiques est une condition d'existence du sujet. Comme le note Guillaume le Blanc, la position d'Althusser, exprimée dans son ouvrage *L'idéologie et les appareils idéologiques de l'État*, se retrouve chez Foucault dans *Surveiller et punir*²⁴. Les deux ouvrages sont consacrés à l'analyse de la forme externe du pouvoir qui constitue le sujet, au processus d'assujettissement et à la transformation de l'individu en sujet. L'idéologie et la discipline sont toutes deux dispersées dans le corps social, constituant nécessairement l'assentiment de l'individu à la soumission. Tout un réseau de pratiques et d'institutions a rendu possible l'émergence du sujet impassible, point idéal du pur regard de l'observateur. Suite à sa découverte d'Althusser, la conception du pouvoir chez Foucault change. Le sujet n'est

²¹ Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», in: Louis Althusser, *Positions (1964-1975)* (Paris: Les Éditions sociales, 1976), 67-125.

²² Althusser, «Idéologie», 111.

²³ Althusser, «Idéologie», 110.

²⁴ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975).

ni une condition de la connaissance (Kant), ni le *Cogito* (Descartes), mais le produit d'une idéologie ou de relations de pouvoir.

Pour Althusser donc, la reconnaissance n'est pas le résultat d'une lutte, mais d'un processus idéologique continu:

Mais reconnaître que nous sommes des sujets, et que nous fonctionnons dans les rituels pratiques de la vie quotidienne la plus élémentaire (la poignée de main, le fait de vous appeler par votre nom, le fait de savoir, même si je l'ignore, que vous «avez» un nom propre, qui vous fait reconnaître comme sujet unique, etc.), cette reconnaissance nous donne seulement la «conscience» de notre pratique incessante (éternelle) de la reconnaissance idéologique, sa conscience c'est-à-dire sa *reconnaissance*, mais elle ne nous donne nullement la *connaissance* (scientifique) du mécanisme de cette reconnaissance.²⁵

Althusser utilise la notion de culpabilité pour caractériser l'interpellation, le processus de conversion, l'appel par lequel un individu devient un sujet, mais la culpabilité ne suffit pas à expliquer le consentement d'un sujet à la subordination. Le sujet a toujours une idéologie en lui, c'est la condition de son existence et il est toujours assujéti.

La reconnaissance chez Althusser est le résultat d'une interpellation et d'une soumission volontaire et naturelle à cette reconnaissance. Contrairement aux conceptions de Hegel et Kojève, ici le sujet n'est pas actif, mais plutôt un produit passif de l'idéologie. Comme le souligne Le Blanc, l'analyse de Foucault, autant que celle d'Althusser, se limite au rôle principal de la forme externe du pouvoir, tandis que Butler tente de trouver une explication à la forme interne de l'*assujétissement* dans la perspective de la psychanalyse. L'*assujétissement* est une forme de pouvoir qui constitue l'existence humaine par le discours. Le terme d'assujétissement lui-même désigne à la fois le processus de soumission et le processus de formation du sujet. S'écartant des idées de Foucault, Butler cherche à décrire le phénomène du pouvoir dans une perspective psychique. L'*assujétissement* est toujours ambivalent, car il comprend deux moments de formation du sujet: le moment externe, dans lequel le pouvoir forme le sujet de l'extérieur, et l'interne, par lequel le sujet est toujours sous l'influence du pouvoir. Le contenu entier du sujet devient le produit du pouvoir, qui se réalise à travers le discours. Ainsi, la différence entre la conception de Butler et celles de Foucault et d'Althusser réside dans la conjugaison d'une théorie de l'*assujétissement* avec une analyse du psychisme. La question de la forme psychique du pouvoir transforme également l'espace ontologique du sujet: l'identité intérieure de l'individu, qui est en corrélation avec l'espace social extérieur, a toujours un statut ontologique

²⁵ Althusser «Idéologie», 112-113.

ambigu. Dans une telle situation, il est difficile d'expliquer la formation du sujet ou sa construction sociale, mais nous pouvons en noter les limites²⁶.

Ce que les théories Foucault, Althusser et Butler ont en commun est précisément l'importance des processus d'*assujettissement* du sujet. Le sujet produit par les pratiques sociales est remis en question comme une notion manquant d'objectivité, d'impartialité, de non-engagement politique. Pour Ricœur, la notion même d'*assujettissement* est un simple jeu de mots. En critiquant Althusser, Ricœur tente de dépasser cette passivité du sujet et de montrer les moyens de développer l'espace communicatif des sujets responsables.

4. La critique de Ricœur à Kojève et Althusser

Dans *Parcours de la Reconnaissance*, Paul Ricœur aborde non seulement l'histoire du concept de reconnaissance, mais analyse également la polysémie du terme «reconnaissance». Ricœur, sur la base de sa propre théorie phénoménologique et herméneutique, présente sa version de la reconnaissance. Du point de vue de Ricœur, il n'existe pas de théorie de la reconnaissance digne de ce nom. Mais il refuse de d'en proposer une, et présente son ouvrage comme un «parcours»²⁷. Avant la publication de *Parcours de la reconnaissance* en 2004, Ricœur avait déjà formulé, en 1975 dans son cours consacré à l'idéologie et l'utopie, sa propre critique de la reconnaissance dans la théorie d'Althusser, en attirant l'attention sur les concepts de reconnaissance et de méconnaissance dans la philosophie de ce dernier. C'est cette critique que nous analyserons afin de montrer comment la théorie de la reconnaissance «retourne» à une lutte entre sujets sous la forme d'une théorie de la méconnaissance²⁸.

Ricœur ne souscrit pas à une conception de la reconnaissance qui réduit celle-ci à la lutte. En effet, il voit dans la reconnaissance la possibilité du développement de relations mutuelles. Pour Ricœur, la reconnaissance inclut l'expérience de l'échange des dons, qui est une forme positive de l'existence de la paix. La reconnaissance est un élément constitutif de l'identité, et Ricœur en explore les différentes formes: la reconnaissance-identification, la reconnaissance de soi et la reconnaissance mutuelle.

La tâche philosophique de Ricœur fait valoir le sens que nous trouvons chez Hegel, à savoir, la notion de reconnaissance de soi en tant que sujet:

²⁶ Guillaume le Blanc, «Être assujetti: Althusser, Foucault, Butler», *Actuel Marx* 36 (2004): 45-62.

²⁷ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance: Trois Études* (Paris: Stock, 2004), 11.

²⁸ Ricœur, *L'idéologie et l'utopie* (Paris: Seuil, 1997), 149-213.

Mon hypothèse est que les usages philosophiques potentiels du verbe «reconnaître» peuvent être ordonnés selon une trajectoire partant de l'usage à la voix active à l'usage à la voix passive. Ce renversement au plan grammatical porterait la trace d'un renversement de même ampleur au plan philosophique²⁹.

Il est possible qu'un tel tournant se retrouve généralement dans la philosophie de la reconnaissance, ce qui entraînerait une réorientation vers une dialectique entre les sujets. L'*Autre* agit comme une figure cruciale, me reconnaissant comme sujet. Voici ce que dit Ricœur sur la signification philosophique du concept de reconnaissance:

[...] je propose de prendre pour première acception philosophique la paire identifier/distinguer. Reconnaître quelque chose comme le même, comme identique à soi-même et non comme autre que soi-même, implique le distinguer de tout autre [...] c'est bien notre identité la plus authentique, celle qui nous fait être ce que nous sommes, qui demande à être reconnue³⁰.

Ainsi Ricœur distingue les significations philosophiques de la reconnaissance des autres significations lexicales et, pour sa propre analyse, il retient la reconnaissance à la voix passive, où le sens principal serait l'identification et la distinction, la reconnaissance de nous-même en tant que ce que nous sommes. Si dans le premier chapitre de *Parcours de la reconnaissance* Ricœur analyse le moment kantien de la *Rekognition*, dans le deuxième chapitre il passe au moment bergsonien de la reconnaissance des images, tandis que le troisième chapitre est consacré au moment hégélien de l'*Anerkennung*:

Ce sera la tâche de la troisième étude de prendre pour cible la dialectique de la réflexivité et de l'altérité sous la figure de la reconnaissance mutuelle. La réciprocité et la mutualité (que nous ne distinguons pas au départ) donneront à ce que depuis Kant on appelle «causalité réciproque» ou «communauté», au sens catégoriel du mot, son espace de manifestation³¹.

Selon Ricœur, l'approche hégélienne est une réponse à la philosophie de Hobbes, en se focalisant non pas sur l'idée de la peur de la mort violente, mais sur la lutte morale en tant que source du désir de reconnaissance. «La lutte pour la reconnaissance» est au cœur de la notion hégélienne de reconnaissance. Cependant, Ricœur critique le paradigme de la lutte comme seule forme de réalisation de la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. La lutte pour la reconnaissance n'est qu'un niveau de la

²⁹ Ricœur, *Parcours*, 35.

³⁰ Ricœur, *Parcours*, 37-38.

³¹ Ricœur, *Parcours*, 225.

conscience malheureuse de la lutte et de la victoire de l'un sur l'autre, alors que l'expérience réelle de la reconnaissance mutuelle est basée sur le modèle du don cérémoniel réciproque.

Partant de Husserl et Levinas, Ricœur soutient que la phénoménologie ne fournit qu'une description de la dissymétrie entre le soi et l'autre, cette dissymétrie ne pouvant être surmontée uniquement par la méthode phénoménologique:

[...] le moi et l'autrui ne «comparaissent» pas véritablement; moi seul apparaît, suis «présenté»; l'autre, présumé analogue, reste «apprésenté».

C'est pour cette dissymétrie à la foi surmontée et préservée que se constituent tour à tour un monde naturel commun et des communautés historiques partageant des valeurs communes. Ces deux degrés nouveaux de constitution sont présumés par la relation de réciprocité³².

Levinas, postulant le primat de l'éthique, parle d'abord de l'Autre, qui est la condition d'existence du Soi. Cependant, «Le même et l'autre entrent dans une relation dont les termes ne formeront jamais une totalité»³³. Ricœur se réfère à Levinas: «La politique tend à la reconnaissance réciproque, c'est-à-dire à l'égalité ; elle assure le bonheur»³⁴.

Ricœur confirme donc que la reconnaissance hégélienne vise à dépasser le naturalisme en droit et en morale: «[...] le thème de l'*Anerkennung* gagne à être traité comme une réplique de nature morale au défi lancé par une interprétation naturaliste des sources de la politique»³⁵. Ricœur considère que ce défi est spécifique à la philosophie de Hobbes. Mais nous pouvons également constater un naturalisme aristotélicien, comme le démontre Kojève. Cependant, tout au long de l'ouvrage, Ricœur fait référence à l'*Éthique à Nicomaque* et à la *Poétique*, et une seule fois à la *Politique*, qui décrit la relation entre l'Esclave et le Maître. La théorie naturaliste de Hobbes suggère que l'«état naturel» originel en dehors de l'État est la méconnaissance. Et le défi de Ricœur consiste à analyser le désir hégélien de reconnaissance, qu'il soit moral ou non.

Hobbes lance un défi à Hegel en soutenant que c'est la peur de la mort violente qui est à la base du contrat social, c'est-à-dire de la reconnaissance mutuelle. Hobbes définit la liberté comme la capacité d'utiliser tous les moyens pour préserver sa propre vie. C'est-à-dire que le contrat implique un abandon mutuel des droits individuels en faveur d'un seul souverain. Le

³² Ricœur, *Parcours*, 231.

³³ Ricœur, *Parcours*, 233.

³⁴ Cit. par Ricœur, Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1974), 35, in: Ricœur, *Parcours*, 238.

³⁵ Ricœur, *Parcours*, 239.

traité est basé sur la peur de la mort violente. Chez Hegel, au contraire, la reconnaissance est fondée sur une lutte mortelle. Sans lutte mortelle, il n'y a pas de reconnaissance.

Selon Ricœur, chez Hobbes, la peur de la mort oblige à la création d'un contrat comme source de reconnaissance mutuelle, apportant la sécurité et éloignant la menace de la mort. Chez Hegel, au contraire, le sujet lutte à mort pour mériter la reconnaissance. Ricœur soutient que le dédoublement par Hegel de la subjectivité en tant que *conscience de soi* et orientation vers l'autre est une réponse à Hobbes. C'est dans cette perspective que Ricœur considère la lutte jusqu'à la mort comme un concept central pour Kojève: «On vient de donner au motif originaire, qui fait désormais face à la peur de la mort violente, l'appellation qui lui convient, celle de désir d'être reconnu. Dans cette expression lapidaire, la forme passive du verbe «reconnaître» est essentielle, dans la mesure où la reconnaissance par soi de chaque individu, qui dans l'étude précédente était placée dans la position de principe, l'est désormais dans celle de résultat au regard de la grande dialectique, qui articule l'une sur l'autre négativité et institutionnalisation»³⁶. Le motif originaire – la peur – devient le principe dialectique, le désir d'être reconnu chez Kojève.

Ricœur ne mentionne qu'une seule fois l'interprétation de la notion de reconnaissance par Kojève. Il reproche à Kojève d'interpréter la notion de reconnaissance de Hegel uniquement à partir de la *Phénoménologie de l'Esprit* et non à partir de ses travaux antérieurs de la période d'Iéna.

Mais c'est là que réside le paradoxe. En critiquant Kojève, Ricœur a en même temps choisi un sujet qui est central pour Kojève lui-même: la structure des trois études de Ricœur correspond au système hégélien du développement de l'esprit: «La reconnaissance comme identification», «Se reconnaître soi-même» et «La reconnaissance mutuelle». C'est Kojève qui a souligné que la notion de reconnaissance est centrale dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel en particulier, et dans la philosophie politique en général. Dans la perspective de Kojève, le désir de reconnaissance est le moteur de l'histoire.

Dans le passage suivant, Ricœur montre la réponse de Hegel à Hobbes et critique en même temps Kojève:

La réplique à Hobbes consiste tout entière dans le parcours des moments de la réalisation de l'Esprit et la description du retour de l'Esprit à son ipsité: l'Etat surgira à la fin de ce grand détour-retour. Quant au thème de la reconnaissance, il ne sera pas, comme il le deviendra dans des philosophies post-hégéliennes de la finitude et de la pluralité humaine, le ressort dynamique de la conquête de la mutualité, mais il marque certaines phases remarquables du retour à soi de l'Esprit³⁷.

³⁶ Ricœur, *Parcours*, 255-256.

³⁷ Ricœur, *Parcours*, 265.

Critiquant l'approche pessimiste de Kojève, Ricœur s'appuie sur la *Lutte pour la reconnaissance* d'Axel Honneth.³⁸ Ce dernier présente l'idée d'un enchaînement de «trois modèles de reconnaissance intersubjective», placés successivement sous l'égide de l'amour, du droit et de l'estime sociale³⁹. Cependant, le négatif ne perd pas son importance. Du point de vue de Ricœur, «les trois modèles de reconnaissance fourniss[ent] la structure spéculative, tandis que les sentiments négatifs confèrent à la lutte sa chair et son cœur»⁴⁰.

En 1975, dans la partie finale d'un cours sur Althusser, lors de ses leçons sur l'idéologie et l'utopie, Ricœur critique à la fois la théorie de l'idéologie d'Althusser en elle-même et la part liée à la notion de reconnaissance. Du point de vue d'Althusser, la reconnaissance trouvée dans l'idéologie a toujours un autre aspect, à savoir, la méconnaissance. Ricœur rejette cette contiguïté de la reconnaissance et de la méconnaissance. Cette critique se fonde sur le fait que Ricœur voit une déformation de la notion d'idéologie chez Althusser. L'idéologie est une sorte de non-vérité. C'est-à-dire que l'idéologie elle-même est comprise par Althusser seulement comme une illusion. Cependant, comme nous l'avons vu précédemment, chez ce dernier, l'idéologie n'est pas une déformation ou une image erronée. L'idéologie, en tant qu'imaginaire, a toujours son incarnation matérielle. L'idéologie est réelle pour les sujets: «tout en admettant qu'elles ne correspondent pas à la réalité, donc qu'elles constituent une illusion, on admet qu'elles font allusion à la réalité, et qu'il suffit de les «interpréter» pour retrouver, sous leur représentation imaginaire du monde, la réalité même de ce monde»⁴¹. Mais Ricœur attribue à Althusser une position selon laquelle l'idéologie étant une déformation et une fausse reconnaissance, la reconnaissance devient impossible: «Toute la dialectique de la reconnaissance est brisée par la réduction qu'opère Althusser de la problématique du sujet à l'idéologie»⁴². Au sujet de la notion d'interpellation, Ricœur dit qu'il s'agit d'une allusion au concept théologique de vocation en tant qu'appel de Dieu.

Ricœur pense qu'Althusser substitue une relation de reconnaissance à une relation d'assujettissement. Ricœur critique la définition du sujet comme subordonné à travers l'assujettissement. En effet, pour Althusser, être sujet c'est subordonner, ce qui est l'exactly opposé de l'interprétation de Hegel par Kojève. Ce sont le sujet et le maître qui cherchent à être reconnus, non pas l'esclave. Avec Althusser, il n'y a ni perdant ni gagnant dans la bataille, puisque la source du sujet constituant est l'idéologie, et non un autre sujet.

³⁸ Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* (Paris: Cerf, 2002).

³⁹ Ricœur, *Parcours*, 274-275.

⁴⁰ Ricœur, *Parcours*, 275.

⁴¹ Althusser, «Idéologie», 102.

⁴² Ricœur, *Idéologie*, 205.

L'argument principal de Ricœur contre cette notion d'idéologie c'est qu'il n'y a aucune possibilité de parler des citoyens, ces sujets qui peuvent affronter l'appareil de l'État. Du point de vue de Ricœur, la puissance de la résistance réside dans le sujet lui-même. Il est donc nécessaire de séparer la reconnaissance de la méconnaissance. «L'idéologie est source de confusion parce qu'elle empêche la reconnaissance mutuelle des hommes»⁴³, car il n'y a pas d'arme contre l'idéologie. Par conséquent, Ricœur suggère de s'appuyer sur la théorie utopique de la communication de Habermas, qui pourrait contribuer à libérer la subjectivité collective dans la lutte contre l'idéologie.

Finalement, pour Ricœur, le principal problème de la théorie d'Althusser réside dans le fait que nous avons affaire là à une réalité déformée.

Nous pouvons observer que le principal reproche formulé par Ricœur envers la théorie d'Althusser concerne sa compréhension de la reconnaissance en tant que mécanisme idéologique, dans lequel la reconnaissance et la méconnaissance représentent deux façons de traiter les sujets. Cependant, Ricœur ne partage pas non plus l'opinion pessimiste d'Althusser selon laquelle le sujet est constamment assujéti.

Il est cependant envisageable de remettre en question la thèse de Ricœur selon laquelle l'idéologie est systématiquement une déformation. Sommes-nous, en tant que sujets, pris en otage par une déformation idéologique? Comme l'affirmait Bruno Latour, nous n'avons jamais été trompés par la réalité de notre propre production⁴⁴.

En remettant en question la reconnaissance conçue comme lutte et confrontation, la théorie de Ricœur fournit une justification qui promeut le parcours vers la reconnaissance mutuelle. Selon Ricœur, les conceptions précédentes de la reconnaissance ne permettent pas de justifier la possibilité d'une participation politique active des citoyens. Pour la politique contemporaine, il est nécessaire de transformer le principe de la reconnaissance sur la base du principe de la mutualité, qui répondra à la tâche moderne de dépasser la perspective de la lutte entre l'esclave et le maître en faveur de la communication entre sujets.

En parlant des confrontations économiques et politiques, Ricœur attire l'attention sur la compréhension de l'autre. Mais comment, alors, arriver au bien commun? Le compromis est-il la meilleure solution? Le compromis est fondé sur le relativisme des valeurs. Pour répondre à la question du bien commun, Ricœur revient à Hegel et à la notion d'autorité. Ricœur

⁴³ Ricœur, *Idéologie*, 205.

⁴⁴ Bruno Latour, «The Promises of Constructivism», in: *Chasing Technoscience. Matrix for Materiality* ed. by Don Ihde and Evan Selinger (Indianapolis: Indiana University Press, 2003), 27-46.

utilise la notion d'autorité de Gadamer, l'autorité, c'est la «reconnaissance de la supériorité»: «Elle [l'Autorité] repose sur la reconnaissance, par conséquent, sur un acte de la raison même qui, consciente de ses limites, accorde à d'autres une plus grande perspicacité. Ainsi comprise en son vrai sens, l'autorité n'a rien à voir avec l'obéissance aveugle à un ordre donné. Non, l'autorité n'a aucune relation directe avec l'obéissance: elle est directement liée à la connaissance»⁴⁵. L'énigme de l'autorité se construit précisément sur la reconnaissance mutuelle. Ricœur cite en exemple le multiculturalisme comme pratique politique contemporaine visant à surmonter la confrontation entre les sujets. D'après Ricœur, l'enjeu du multiculturalisme réside dans la reconnaissance mutuelle. Le multiculturalisme implique la reconnaissance des droits et de l'identité des groupes opprimés, ce qui montre le lien entre reconnaissance, identité et droit. L'identité d'un sujet est souvent façonnée par la perception négative que les autres acteurs sociaux ont de lui: «La gravité du défaut de reconnaissance dont les membres de ses groupes s'estiment victimes procède de l'intériorisation de cette image sous forme d'autodépréciation»⁴⁶. En conséquence, Ricœur remet en cause la prédominance de l'idée de lutte pour l'affirmation de la reconnaissance. Ricœur cherche à éviter l'état de «conscience malheureuse» hégélien. Et contrairement à la lutte, Ricœur propose d'analyser les états de paix. Ricœur ne remet pas en cause la motivation morale de la lutte pour la reconnaissance, mais parle de «trêves, d'éclaircies, on dirait de 'clairières'»⁴⁷.

Ainsi, la thèse principale soutenue par Ricœur dans *Parcours de la Reconnaissance* est la suivante: «l'alternative à l'idée de lutte dans le procès de la reconnaissance mutuelle est à chercher dans des expériences pacifiées de reconnaissance mutuelle, reposant sur des médiations symboliques»⁴⁸. Parmi ces médiateurs symboliques figurent les pratiques du don.

Ricœur souligne le lien entre appréciation et reconnaissance. Les formes du don et les principes de réciprocité sous-tendent l'appréciation. C'est dans l'échange des dons que les individus font l'expérience de la reconnaissance mutuelle. En reliant l'expérience du don à la lutte pour la reconnaissance, Ricœur montre comment gérer le conflit. Étant donné que la lutte est motivée non seulement par la soif de pouvoir ou de violence, mais aussi par la quête de reconnaissance, il devient possible d'explorer la pratique de l'échange de dons en tant que modèle de reconnaissance mutuelle, un modèle pacifique et volontaire, alternatif à celui de la lutte.

⁴⁵ Gadamer, *Vérité et méthode*. Cité par Ricœur, *Parcours*, 309.

⁴⁶ Ricœur, *Parcours*, 312.

⁴⁷ Ricœur, *Parcours*, 318.

⁴⁸ Ricœur, *Parcours*, 319.

Ricœur propose une dimension positive de la reconnaissance et se réfère à la notion d'autorité de Gadamer. Mais Ricœur ne montre-t-il pas en même temps qu'il est impossible de rompre ce lien argumentatif entre sujet, acte d'assujettissement et reconnaissance? N'était-ce pas la reconnaissance de la supériorité de l'autorité l'un des moments de l'assujettissement que Ricœur contestait en 1975 dans sa critique d'Althusser? En effet, le rapport de l'autorité au savoir est le thème de l'assujettissement discursif développé par Foucault dans le premier volume de *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*.⁴⁹

À propos du multiculturalisme et du thème de la reconnaissance dans l'approche développée par Charles Taylor⁵⁰, Ricœur indique le champ de la méconnaissance. Mais si cette méconnaissance est critiquée par Ricœur comme fondement de constitution du sujet, comment ce processus est-il évi-té dans le monde hiérarchique contemporain?

Il nous semble que Ricœur conçoit la reconnaissance comme un proces-sus mutuel au sein d'une société comprise dans son intégralité. Cependant, le multiculturalisme, dans lequel Ricœur confirme également le moment de la méconnaissance, démontre une hiérarchie qui engendre des sujets subor-donnés et dominants. Est-il possible d'étendre la pratique de la mutualité et du don à une humanité hiérarchisée? L'état de paix dont parle Ricœur est-il réalisable?

Tant Fischbach, qui explore une théorie de la méconnaissance sous l'angle marxiste, que les conceptions contemporaines de l'identité fondées sur la méconnaissance, remettent en cause la perspective de la paix entre les sujets. Ainsi, pour ces théories, la reconnaissance doit être conquise par des sujets méconnus.

5. Conclusion

Cet article analyse l'histoire du développement de la notion de recon-nnaissance dans la philosophie française à partir des conférences de Kojève sur Hegel (1933-1939) jusqu'à la publication de *Parcours de la reconnais-sance* de Ricœur en 2004. Au cours de cette période, de nombreux événe-ments ont influencé la transformation de la notion de reconnaissance: la dif-fusion de l'hégélianisme après la Seconde Guerre mondiale et sa critique postérieure, ainsi que la renaissance du marxisme. La pertinence de la ques-

⁴⁹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1994 [1976]).

⁵⁰ Charles Taylor *et al.*, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited by Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1994).

tion de la reconnaissance chez Hegel dans le cadre du problème du pouvoir reste évidente. Mais en même temps que le sens de la notion de reconnaissance, celle de pouvoir a également subi des transformations. Althusser a eu une influence très importante sur toute la critique poststructuraliste, en interprétant la reconnaissance comme une manière de constituer des sujets au moyen de l'idéologie. La reconnaissance est devenue un instrument de pouvoir. Cependant, les crises politiques de la fin du vingtième siècle ont montré la nécessité d'une transformation constructive des relations sociales. Le concept de «modernité inachevée» reste pertinent et dans cette perspective les sujets rationnels sont responsables de l'amélioration du monde social. Le concept de reconnaissance de Paul Ricœur se fonde sur cette vision optimiste du sujet et de ses relations avec les autres. La reconnaissance mutuelle est ainsi un moyen d'aborder les questions existentielles et politiques. En analysant l'histoire du concept de reconnaissance, Ricœur critique les approches centrées sur la lutte pour la reconnaissance qui manquent la possibilité de la mutualité.

Toutefois, depuis les années 2000, la théorie de la reconnaissance s'est transformée en théorie de la méconnaissance, comme en témoignent les recueils clés et les monographies en anglais⁵¹. Le modèle althussérien de la méconnaissance, qui était à la base de la théorie de la constitution du sujet dans l'idéologie, est devenu un modèle de description de la constitution de l'identité. Autrement dit, la méconnaissance du sujet est à la base du processus de constitution de l'identité du sujet, en complément de la reconnaissance. La philosophie politique a porté son attention sur ce processus, qui caractérise les nations et les sujets subalternes formés à la suite de la colonisation⁵², ainsi que les questions de genre⁵³. En conclusion, nous pouvons affirmer que les travaux de Kojève et Althusser servent de fondement pour repenser les relations intersubjectives dans la phénoménologie et la pensée marxiste. La théorie de Ricœur, pour sa part, joue un rôle crucial pour penser les limites des théories émancipatrices de la méconnaissance et de l'assujettissement.

⁵¹ Voir Claudia Leeb, «The Politics of Misrecognition: A Feminist Critique», *The Good Society*, vol. 18, no. 1, (2009): 70-75 et Simon Thompson and Majid Yar (Eds.), *The Politics of Misrecognition* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

⁵² Voir Charles Taylor *et al.*, *Multiculturalism*.

⁵³ Voir Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (Columbia University Press, 1987) et Nancy Fraser, «Rethinking recognition», *New Left Review*, 3 (2000): 107-118.

Bibliographie

- Althusser, Louis. «Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel» [1947]. In: Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques. Tome I.* (Paris: STOCK / IMEC, 1994), 59-238.
- _____. «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat». In: Althusser, Louis, *Positions (1964-1975)*. Paris: Les Éditions sociales, 1976, 67-125.
- _____. «L'homme cette nuit» (1947). In Althusser, Louis. *Écrits philosophiques et politiques I*, 1994.
- _____. Lettre (1946). A propos d'une conférence à l'E.N.S. («La Notion de vérité chez Hegel»). NAF 28320, Boîte 22.1. Correspondance reçue: A-L, Fonds Alexandre Kojève, BNF, Paris.
- Apicella, Nicola. «Kojève, Lacan – introduction au système du désir». *La Cause du Désir*, vol. 93, no. 2 (2016): 161-173.
- Blanc, Guillaume le. «Être assujetti: Althusser, Foucault, Butler». *Actuel Marx*, 2004/2, no. 36 (2004): 45-62.
- Butler, Judith. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. Columbia University Press, 1987.
- _____. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford University Press, 1997.
- Ferrer, Diogo. «Le cœur transcendantal de la sociabilité: Corps et jugement à l'origine de la théorie de la reconnaissance de Fichte». *AUC INTERPRETATIONES*, vol. 8, no. 1 (2019), 12-26.
- Fischbach, Franck. *Fichte et Hegel: La Reconnaissance*. Paris: Presses Univ. de France, 1999.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1994 [1976].
- _____. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- Fraser, Nancy. «Rethinking recognition». *New Left Review*, 3 (2000): 107-118.
- Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Cerf, 2002.
- Jarczyk Gwendoline, Labarrière Pierre-Jean, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris, Albin Michel, 1996.
- Kojève, Alexandre. «Autonomie et dépendance de la conscience de soi». *Mesures* (14 janvier 1939).
- _____. «Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages», entretien avec Gilles Lapouge, *La Quinzaine littéraire*, 1968. In: Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel, 1996.
- _____. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'EPHE*, réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris: Gallimard, 1947. 1re éd., 2e éd. augmentée en 1962.
- Latour, Bruno. «The Promises of Constructivism». In: *Chasing Technoscience. Matrix for Materiality*, ed. by Don Ihde and Evan Selinger Indianapolis: Indiana University Press, 2003, 27-46.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

- Leeb, Claudia. «The Politics of Misrecognition: A Feminist Critique». *The Good Society*, vol. 18, no. 1, (2009), 70-75.
- Marx, Karl. *Manuscripts de 1844*. Paris: Flammarion, 1996.
- Ricœur, Paul. *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Seuil, 1997.
- _____. *Parcours de la reconnaissance: Trois Études*. Paris: Stock, 2004.
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- Taylor, Charles et al. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Edited by Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Thompson, Simon, and Yar, Majid (Eds.). *The Politics of Misrecognition*. Oxford: Oxford University Press, 2012.