

# La dialectique du Maître et de l'Esclave chez Jean-Paul Sartre : pour une nouvelle approche de la périphérie

## The Master-Slave Dialectic in Jean-Paul Sartre: For a New Approach to the Periphery

EVA VOLDŘICHOVÁ BERÁNKOVÁ [Eva.Berankova@ff.cuni.cz]

Univerzita Karlova, République tchèque

### RÉSUMÉ

L'article restitue la place que la dialectique du Maître et de l'Esclave occupe au sein de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), puis retrace son parcours jusqu'à Sartre pour dégager en grandes lignes l'originalité de la lecture que le philosophe français a imposée à l'original hégélien et son importance pour les littératures postcoloniales. Il illustre à quel point la dialectique a symboliquement voyagé de la périphérie chez Hegel vers le centre (chez Kojève, tout comme chez Marx) pour exercer son pouvoir libérateur sur de nouvelles périphéries, découvertes par Sartre. Finalement, le texte aborde l'héritage existentialiste et l'importance que la pensée hégélienne et sartrienne pourrait avoir pour notre époque.

### MOTS-CLÉS

Jean-Paul Sartre ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel ; Alexandre Kojève ; centre et périphérie ; dialectique du Maître et de l'Esclave

### ABSTRACT

The article restores the place that the Master-Slave dialectic occupies within the *Phenomenology of Spirit* (1807), then traces its path to Sartre to outline the originality of the reading that the French philosopher imposed on the Hegelian original and its importance for postcolonial literatures. It illustrates the extent to which the dialectic symbolically traveled from the periphery in Hegel to the center (in Kojève as well as in Marx) to exert its liberating power on new peripheries, discovered by Sartre. Finally, the text addresses the existentialist legacy and the importance that Hegelian and Sartrean thought might have for our time.

### KEYWORDS

Jean-Paul Sartre; Georg Wilhelm Friedrich Hegel; Alexandre Kojève; center and periphery; Master-Slave dialectic

REÇU 2021-10-02 ; ACCEPTÉ 2022-03-21

L'article s'inscrit dans le projet de recherche GAČR n. 20-14919S "Centre and Periphery : Changes in the Postcolonial Situation of Romance-language Literatures in the Americas, Africa and Europe" et dans le Projet Européen du Développement Régional « Créativité et adaptabilité comme conditions du succès de l'Europe dans un monde interconnecté » (No. CZ.02.1.01/0.0/0.0/16\_019/0000734).

Il est frappant à quel point la dialectique du Maître et de l'Esclave constitue l'une des clés de voûte des ouvrages sartriens : le philosophe français l'a analysée avec finesse dans *L'Être et le Néant* (1943), il a basé sur elle ses *Réflexions sur la question juive* (1946), il l'a mobilisée pour clamer son affiliation marxiste dans la *Critique de la raison dialectique* (1960), avant d'approfondir certains de ses aspects dans les *Cahiers pour une morale* (1983). Les préfaces aux ouvrages de Senghor, Memmi et Fanon que Sartre a rédigées dans les années 1940–60<sup>1</sup> ainsi que ses nombreux textes anticoloniaux rassemblés dans le cinquième tome de *Situations* (1964, seconde édition élargie en 2018) témoignent, eux aussi, d'une volonté d'appliquer la dialectique hégélienne aux relations entre la France et ses anciennes colonies africaines et caribéennes.

Le présent article sera tout d'abord destiné à restituer la place que la dialectique occupe au sein de la *Phénoménologie de l'esprit*, puis à retracer son parcours jusqu'à Sartre pour dégager en grandes lignes l'originalité de la lecture que le philosophe français a imposée à l'original hégélien et son importance pour les littératures postcoloniales. Nous allons voir à quel point la dialectique a symboliquement voyagé de la périphérie chez Hegel vers le centre (chez Kojève) pour exercer son pouvoir libérateur sur de nouvelles périphéries, découvertes par Sartre.

## Le texte original

La dialectique du Maître et de l'Esclave ou, dans les deux versions françaises les plus récentes, celle du Maître et du Serviteur (traduction du terme allemand « Knecht » qui évite une interprétation exclusivement politique ou sociale de Hegel<sup>2</sup>) apparaît pour la première fois en 1807 dans le cadre du chapitre IV A de la *Phénoménologie de l'esprit*, intitulé « La vérité de la certitude de soi-même ». Il s'agit d'un texte très bref, comprenant entre dix et quatorze pages, selon les éditions, et, à première vue, consacré à une problématique psychologique : celle de l'intersubjectivité. En gros, Hegel essaie d'y démontrer dans quelle mesure un être humain a besoin d'autrui pour se constituer en tant que sujet et, en même temps, à quel point les relations intersubjectives sont fondamentalement basées sur la conflictualité.

La parabole célèbre met en scène deux consciences de soi concurrentes qui entrent en une lutte à la vie et à la mort pour la reconnaissance (la liberté). Celle des deux qui fait preuve de suffisamment de courage pour risquer sa vie gagne la lutte, « prouve » sa liberté et acquiert ainsi la position dominante du Maître. Autrement dit, seul peut devenir Maître celui qui met sa liberté au-dessus

1 *L'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Sédar Senghor a été publiée en 1948, le *Portrait du Colonisé, précédé du Portrait du Colonisateur* d'Albert Memmi en 1957 et *Les Damnés de la Terre* de Frantz Fanon en 1961.

2 Voici les commentaires des deux principaux traducteurs de Hegel, Jean-Pierre Lefebvre et Bernard Bourgeois : « *Herrschaft und Knechtschaft* : il faudrait sans doute préférer au couple “maître et esclave”, issu de la tradition antique, mais aussi de Jean-Jacques Rousseau, celui de maître et serviteur (ou valet), plus proche de la langue de Luther, aussi que des catégories dramatiques sollicitées ici, sans attribuer à la notion de “valet” un référent historique ou anthropologique excessif. La connotation principale est plutôt psychologique : le *Knecht* a un comportement servile, il y a presque quelque chose de vil en lui. Nous traduisons *Knecht* par l’“asservi”. » (Hegel 2012 : 195) ; « Aucune traduction française de “Knecht” ne s'impose vraiment. Les termes plus forts : “esclave” ou “serf”, et plus faibles : “valet” ou “domestique” renvoient trop au contexte social [...], alors que, ici, la relation de la reconnaissance inégale maître-serviteur se situe à un niveau plus élémentaire de l'existence humaine, celui de l'intersubjectivité essentielle originaire. » (Hegel 2018 : 270).

de la nature et au-dessus de sa propre conservation physique. L'autre conscience, plus prudente, voire lâche, doit se contenter de la position soumise de l'Esclave, puisqu'elle a, elle-même, renoncé à sa liberté pour sauver sa vie.

À partir de ce premier affrontement (qui n'est pas forcément physique, il peut se passer dans la conscience ou au niveau du regard), une pratique s'instaure qui fait l'Esclave travailler pour le Maître. Ce dernier jouit non seulement des produits du travail de l'Esclave, mais également, sur le plan ontologique, d'une reconnaissance comme « être-pour-soi », tandis que l'Esclave se résume à un « être-pour-un-Autre » (Hegel 2018 : 267).

Or, au fur et à mesure, le rapport des forces s'inverse : tandis que le Maître devient de plus en plus passif et dépendant de l'Esclave, ce dernier se libère grâce au travail qui représente à la fois un moyen d'émancipation sociale et une source de dignité sur le plan psychologique. Alors que le Maître stagne tant physiquement qu'intellectuellement, l'Esclave devient à la fois de plus en plus actif et mieux conscient de sa propre valeur professionnelle et humaine. Sa peur originelle disparaît, l'ancien Esclave se transforme en futur Maître et un nouveau cycle dialectique se met en place... Ainsi, la liberté, cet « absolu mis à la hauteur de l'homme » (Fossel 2016), relève chez Hegel d'un principe agonistique : nous ne sommes libres que dans la mesure où nous restons capables d'imposer notre liberté aux autres et de la payer de notre vie si nécessaire.

Je tiens à préciser que, contrairement à ce qui suivra, la dialectique du Maître et de l'Esclave n'implique pas forcément une lecture politique : à la fois très pertinente et fort abstraite, elle a été appliquée avec succès à des rapports entre un professeur et un élève (Freire 1971 : 11), un chef d'entreprise et ses employés (Véniard 2004 : 77-96), un être humain et un robot (Benayoun 2017), à des affrontements entre deux générations successives au sein d'une famille (Bessaoud-Alonso et Carvalho-Romagnoli 2019 : XXVI-XXXVII), entre les hommes et les femmes (Vuillerod 2020), entre différents personnages de roman (Guidon 2011), mais aussi, par exemple, entre de jeunes bizuteurs et leurs victimes (Godeau 2007 : 147-176), etc. Il existe aussi un film britannique de Joseph Losey, intitulé *The Servant* (1963), qui prend la dialectique hégélienne au pied de la lettre en l'illustrant par l'exemple d'un maître de maison et de son domestique. L'échelle des interprétations semble donc quasi illimitée.

## La relecture kojévienne de Hegel

En ce qui concerne Sartre, il s'est familiarisé avec la dialectique hégélienne par l'intermédiaire d'Alexandre Kojève (1902-68), un émigré russe naturalisé Français, neveu du peintre Vassily Kandinsky, qui, dans les années 1933-39, animait un séminaire consacré à la *Phénoménologie de l'esprit* à l'École Pratique des Hautes Études. Personnage charismatique et hautement controversé, dont les activités d'espion pour la KGB ou d'autres services secrets restent jusqu'à nos jours voilées de mystère (Mitrokhin et Andrew 1999 : 821), Kojève a réussi à séduire les meilleurs intellectuels français de l'époque. Son cours a été assidûment suivi non seulement par Raymond Queneau (co-auteur de son *Introduction à la lecture de Hegel* en 1947), mais aussi par Raymond Aron, Georges Bataille, André Breton, Roger Caillois, Henry Corbin, Gaston Fessard, René Girard, Jean Hippolyte, Jacques Lacan, Michel Leiris, Claude Lévi-Strauss, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Éric Weil et bien d'autres.



Kojève ne se cassait pas trop la tête à rester fidèle au philosophe allemand : il considérait ses propres cours comme « une traduction très actualisée » (Antomelli 1997 : 11), comme un travail destiné à rapprocher le noyau de la pensée hégélienne des grands philosophes postérieurs tels que Marx, Nietzsche, Freud, Husserl ou les existentialistes. Dans une lettre adressée à Tran-Duc-Thao et datée du 7 octobre 1948, Kojève est allé jusqu'à reconnaître explicitement d'avoir modifié les textes de Hegel pour mettre en avant la dialectique du Maître et de l'Esclave qu'il a progressivement érigée (à l'instar de Marx) au centre de la *Phénoménologie de l'esprit* :

Je voudrais signaler [...] que mon œuvre n'avait pas le caractère d'une étude historique, il m'importait relativement peu de savoir ce que Hegel lui-même a voulu dire dans son livre ; j'ai fait un cours d'anthropologie phénoménologique en me servant de textes hégéliens, mais en ne disant que ce que je considérais être la vérité, et en laissant tomber ce qui me semblait être, chez Hegel, une erreur. [...] D'autre part, mon cours était essentiellement une œuvre de propagande destinée à frapper les esprits. C'est pourquoi j'ai consciemment renforcé le rôle de la dialectique du Maître et de l'Esclave et, d'une manière générale, schématisé le contenu de la *Phénoménologie*. (Jarczyk et Labarrière 1996 : 64)

Pour Kojève, la dialectique de la lutte était moins une méthode de réflexion que « la nature propre, véritable, des choses elles-mêmes<sup>3</sup> [...] : La pensée du philosophe est dialectique parce qu'elle reflète le réel qui est dialectique » (Kojève 1979 : 38<sup>4</sup>). Selon l'exégète russe, Hegel était donc une sorte de positiviste de génie qui a réussi à décrire en détails la vraie nature des choses. Il va sans dire que, dans une approche anthropologique et marxiste, Kojève a réduit l'Esprit Absolu hégélien à l'homme et la dialectique du Maître et de l'Esclave à la lutte des classes.

Ensuite, le but de l'histoire humaine serait, selon lui, l'avènement de ce que Kojève appelle l'« homme intégral » :

L'homme intégral, absolument libre, définitivement et complètement satisfait par ce qu'il est, est l'homme qui se perfectionne et se complète dans et à travers cet apaisement. Il sera le Serf qui a effacé son servage. Si la Suzeraineté est fainéante et donc une *impasse*, le Servage laborieux est, au contraire, la source de tout progrès humain, social, historique. L'Histoire est l'histoire du Serf travailleur. (Kojève 1979 : 38)

Conformément aux théories de Kojève, l'histoire humaine aurait donc commencé avec l'assujettissement de l'Esclave et elle consisterait en « deux expériences négatives » fondamentales, dictées par notre Désir anthropogène : une lutte pour la reconnaissance accompagnée d'un travail de transformation de la nature. À la fin de l'histoire, l'homme tel que nous le connaissons dispa-

3 Hegel n'est jamais allé jusque-là, même s'il est vrai qu'il considérait la dialectique comme une sorte de signe suprême du pouvoir philosophique qui égalerait Dieu : « Nous disons que toutes les choses (c'est-à-dire tout être fini en tant que tel) passent en jugement et nous avons en cela l'intuition de la dialectique comme de la puissance universelle irrésistible devant laquelle rien, quelque sûr et ferme qu'il puisse paraître, n'a le pouvoir de subsister. » (Hegel 1970 : 515).

4 L'analyse kojévienne du rapport Maître-Esclave a été la seule partie du commentaire à la *Phénoménologie* à paraître encore dans les années trente, sous la forme d'une traduction commentée publiée dans le numéro de *Measures* du 14 janvier 1939. Il s'agissait d'un des moments très intenses de la philosophie française.

raîtrait au profit de l'homme intégral, post-historique, dont la vie ne serait plus ordonnée ni par le désir de reconnaissance ni par une négativité combative. Maître éternel et non-dialectisable à son tour, libéré de tout utilitarisme, le nouvel homme n'obéirait qu'à la loi de la *Befriedigung* (Satisfaction) et se consacrerait uniquement à « l'art, l'amour, le jeu, etc. ; bref, tout ce qui rend l'Homme heureux » (Kojève 1979 : 435). Apparemment, Kojève et son disciple Raymond Queneau se sont longtemps amusés à imaginer ces hommes post-historiques et à anticiper les attraits tout comme les risques de leur bonheur éternel (Sabot 2009 : 531).

## Sartre et le tournant postcolonial

Même si Kojève n'a pas représenté sa seule source de connaissances hégéliennes – nous savons aujourd'hui que Sartre a été un lecteur assidu de Wilhelm Dilthey et de Jean Wahl (Marmasse 2013 : 240) – le philosophe français a hérité de son professeur russe à la fois une lecture anthropologique de la dialectique et la conviction que le regard de l'autre et la conflictualité se trouvent à la base de notre conscience de soi.

Le second point se trouve développé notamment dans *L'Être et le Néant* où Sartre a d'abord soumis la philosophie hégélienne à une critique existentialiste, affirmant que l'auteur de la *Phénoménologie* aurait péché par excès d'idéalisme et d'optimisme (notamment en ce qui concernait les rapports interpersonnels et la possibilité d'aboutir à une vraie conscience commune, voire universelle<sup>5</sup>), avant de proposer sa propre lecture de la dialectique qui émerge inmanquablement de deux consciences rivales.

Selon Sartre, tout homme vit enfermé dans sa conscience comme dans un monde à part, regardant les autres comme des objets faisant partie du décor. Or, à partir du moment où je suis moi-même observé par autrui, un curieux décentrement se produit<sup>6</sup> : le regard de l'autre m'extraît de mon monde à moi pour me métamorphoser, à mon tour, en un objet, une chose froidement examinée de l'extérieur, un élément du paysage. La fameuse réification sartrienne

5 « Hegel nous paraît pécher par un optimisme épistémologique. Il lui paraît en effet que la *vérité* de la conscience de soi peut apparaître, c'est-à-dire qu'un accord objectif peut être réalisé entre les consciences sous le nom de reconnaissance de moi par autrui et d'autrui par moi. [...] Entre l'objet-autrui et moi-sujet, il n'y a aucune commune mesure, pas plus qu'entre la conscience de soi et la conscience de l'autre. Je ne puis pas me connaître *en* autrui si autrui est d'abord objet pour moi et je ne peux pas non plus saisir autrui dans son être vrai, c'est-à-dire dans sa subjectivité. Aucune connaissance universelle ne peut être tirée de la relation des consciences. C'est ce que nous appellerons leur séparation ontologique. [...] Aucun optimisme logique ou épistémologique ne saurait donc faire cesser le scandale de la pluralité des consciences » (Sartre 1976 : 278–79, 281–82, 283).

6 Sartre utilise ici le fameux exemple du promeneur qui entre dans le champ de vision d'un autre promeneur : « Je suis dans un jardin public. Non loin de moi, voici une pelouse et, le long de cette pelouse, des chaises. Un homme passe près des chaises. Je vois cet homme, je le saisis comme un objet à la fois et comme un homme. [...] Dans la mesure où l'objet-homme est le terme fondamental de cette relation, dans la mesure où elle *va vers lui*, elle m'échappe, je ne puis me mettre au centre : la distance qui se déplie entre la pelouse et l'homme, à travers le surgissement synthétique de cette relation première, est une négation de la distance que j'établis – comme pur type de négation externe – entre ces deux objets. Elle apparaît comme une pure *désintégration* des relations que j'appréhende entre les objets de mon univers. [...] Ainsi tout à coup un objet est apparu qui m'a volé mon monde. Tout est en place, tout existe toujours pour moi, mais tout est parcouru par une fuite invisible et figée vers un objet nouveau. L'apparition d'autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l'univers, à une décentration du monde qui mine par en dessous la centralisation que j'opère dans le même temps » (Sartre 1976 : 293–95).



consiste précisément dans le fait que nous sommes tous des sujets pour nous-mêmes et des objets pour autrui.

Le regard de l'autre étant toujours lié au jugement, Sartre le perçoit comme une irruption violente, une agression qui me prive de ma liberté : « Je suis possédé par autrui ; le regard d'autrui façonne mon corps dans sa nudité, le fait naître, le sculpte, le produit comme il est, le voit comme je ne le verrai jamais (Sartre 1976 : 404). Au chapitre III de *L'Être et le Néant*, ainsi que dans la pièce de théâtre *Huis clos*, Sartre analyse avec finesse les paradoxes de cette réciprocité conflictuelle : Tout individu a besoin d'autrui pour confirmer ses propres positions. En effet, ce que nous croyons savoir sur nous directement, ce que nous ressentons intérieurement relève de la pure subjectivité. Nous n'avons aucun moyen de vérifier qu'il en est réellement ainsi. Pour connaître la vérité sur soi, on se tourne donc du côté des autres qu'on interroge. On a besoin d'un regard extérieur à nous qui confirmerait ou infirmerait nos hypothèses. Or, le jugement qu'autrui formule à notre égard ne nous satisfait guère, puisque notre conscience ne s'y reconnaît pas<sup>7</sup>. Bref, puisque chacun a besoin des regards d'autrui pour se définir, nous sommes tous prisonniers, nous sommes tous esclaves des regards d'autrui.

Il est à noter que Sartre va beaucoup plus loin que Hegel ou Kojève : tandis que, dans la *Phénoménologie*, une défaite dans la lutte pour la suprématie de la conscience faisait de vous juste un esclave (en plus temporaire), dans *L'Être et le Néant*, elle vous relègue au statut d'objet. Pour bien comprendre l'ampleur ontologique d'une telle régression, rappelons la distinction fondamentale que Sartre opère entre « l'être » et « l'existence ». Un objet ou un animal « est » puisqu'il a été fabriqué ou, du moins, génétiquement prédisposé à un but précis : l'essence du coupe-papier consiste à couper du papier (Sartre 1976 : 15). L'homme, quant à lui, n'a pas été conçu (du moins, dans l'acception athée des choses) à une fin particulière. Il n'a donc pas d'essence, il « n'est » pas, il existe. Plus proche du néant que de l'être, l'homme bénéficie de la liberté de s'auto-constituer. Puisqu'il n'est *a priori* rien, il peut devenir tout.

Donc, lorsque Sartre affirme que le regard d'autrui nous « pétrifie » (Sartre 1976 : 470), il s'agit à peine d'une métaphore. L'idée est que les jugements que d'autres personnes prononcent à notre égard nous figent, nous imposent une essence, une nature fixe, à l'instar d'un objet tel que le coupe-papier. Le regard d'autrui nous prive ainsi d'humanité, au même titre que de liberté, d'existence pour soi, etc. C'est dans ce sens-là que Sartre peut affirmer que « l'enfer c'est les autres » (Sartre 2015 : 95), et que la servitude, c'est notre trop grande dépendance du jugement d'autrui.

En ce qui concerne la lecture anthropologique de la dialectique, Sartre s'en est servi pour analyser trois types de relations : celle entre le capitaliste et le prolétaire (le « grand classique » marxiste), mais aussi celle qui oppose les juifs à une société majoritairement chrétienne<sup>8</sup> et celle qui existe entre le colonisateur et le colonisé. Parallèlement, Simone de Beauvoir a appliqué les enseignements de Hegel sur les rapports homme-femme dans *Le Deuxième Sexe* (1949).

Il me semble que cet héritage de l'existentialisme français a été pendant très longtemps sous-estimé : tandis que les marxistes de l'époque se concentraient sur la lutte des classes, ne voyant dans l'Esclave que le prolétaire asservi, Sartre et de Beauvoir ont, dès la seconde moitié des années 1940,

7 Le philosophe parle d'un « miroir-autrui qui s'obscurcit et ne reflète plus rien » (Sartre 1976 : 281).

8 Dans les *Réflexions sur la question juive*, Sartre affirme que « c'est le regard d'autrui qui fait du Juif, un Juif ». Pour mettre un terme à l'antisémitisme, il ne s'agit donc pas de changer les diasporas juives, mais de métamorphoser nos sociétés européennes (Sartre 1954 : 8).

proposé une lecture beaucoup plus large et plus intéressante de la dialectique : selon eux, c'est notre regard euro-centrique (christiano-centrique, andro-centrique) qui, dans une large mesure, fait d'un Juif un Juif, d'un Noir un Noir et d'une femme une femme. En ouvrant explicitement, anthropologiquement et politiquement, la dialectique hégélienne à toutes les marginalités, à toutes les périphéries, Sartre et de Beauvoir ont considérablement accéléré les mouvements émancipateurs de tout genre, d'anticolonialistes aux féministes, puisqu'ils les ont dotés d'une base philosophique assez solide.

En effet, à comparer les théories, parfois assez absconses, de *L'Être et le Néant* à des textes politiques ou journalistiques du même auteur, même des sartriens modérés voire critiques (dont moi) doivent reconnaître une profonde unité logique régissant le tout : de la même façon que Sartre invite l'homme blanc occidental à se méfier d'une trop grande dépendance du regard d'autrui, il avertit les opprimés des dangers d'un processus de chosification similaire, enclenché à leur égard.

Tout être humain étant a priori un « néant », donc rien de prédéterminé, de programmé, il devrait avoir la liberté d'inventer sa propre vie, son destin et ses valeurs. Pour l'homme, « l'existence précède l'essence » (Sartre 1996 : 36) – autrement dit, nous égalons la somme de nos choix et de nos actes –, tandis que pour l'animal, c'est l'essence qui précède l'existence. Dans le contexte (post) colonial et féministe, tout cela revient à dire que l'être humain ne se résume ni à la nature ni à l'histoire. Certes, il est « situé », ayant un sexe déterminé et une certaine couleur de peau, provenant d'une famille riche ou pauvre, bénéficiant d'une santé solide ou pas, etc., mais cette situation ne fonde pas une détermination absolue. Contrairement à ce qu'on dit parfois, Sartre ne nie pas le poids de la biologie ni celui de l'histoire, mais il refuse d'y voir des codes qui nous programmeraient de part en part. Au fond, le racisme ou le sexisme défendent l'idée que les individus particuliers ne sont que des exemples d'une espèce : le Juif est intelligent, l'Africain est paresseux, l'Arabe est arnaqueur, la femme est sentimentale... Sartre refuse radicalement une telle optique essentialiste : un individu a, selon lui, la possibilité de refuser tout regard chosificateur, de s'émanciper par rapport à des catégories trop réductrices, voire de se révolter carrément contre sa propre nature.

Plus que cela, l'éthique et la culture sont dans une certaine mesure impensables sans une telle émancipation. Selon Sartre, l'humanité accomplit ainsi un long effort antinaturel pour construire un monde plus humain. (Un peu de la même manière que, chez Hegel, elle s'extrayait de la nature pour réaliser l'Esprit Absolu.)

## Conclusion

Il me semble que, quatre-vingts ans plus tard, il ne serait pas déplacé de revenir à certains aspects de la dialectique sartrienne. En effet, nous vivons de plus en plus dans un monde qui pétrifie, qui fige les essences : avant même qu'un être humain n'ouvre la bouche, il est déjà classé, jugé et condamné selon sa couleur de peau, sa sexualité, son âge ou ses opinions politiques précédentes. Nous sommes, plus que jamais, esclaves du regard (ou de la caméra) d'autrui.

L'héritage hégélien et sartrien dit, bien au contraire, que les situations sont mouvantes (un Esclave peut devenir Maître et vice-versa, une périphérie peut se faire centre et vice-versa), et que l'être humain, lui aussi, ne reste humain qu'à condition de garder une certaine liberté, une certaine imprévisibilité. Donc, bien au-delà du rôle de défenseur de l'opprimé et de chantre de la périphérie





coloniale que l'Histoire a plus ou moins assigné au Sartre des années 1940–60, je soulignerais plutôt son importance dans la lutte contre les pétrifications mentales, contre les jugements et les censures, les opinions toutes faites et les dérives essentialistes.

Dans une optique hégélienne et sartrienne, rester fidèle à la périphérie, ne veut pas dire que l'on devrait choisir un camp et le défendre en dépit des changements dialectiques survenus au cours de l'histoire. Un vrai philosophe doit plutôt se tenir à la croisée des regards et savoir interpréter leurs perspectives changeantes : qui parle, au nom de quoi, à qui il s'adresse exactement à ce moment précis, de quel droit, quelle réduction subjective il applique à la réalité environnante, par quels jugements il pétrifie les autres dans une essence artificielle, etc.

Puisque l'existence précède l'essence, nous pourrions même dire, avec une certaine dose d'exagération, bien sûr, que tous les jugements devraient être idéalement suspendus, tant que l'homme et le monde peuvent encore bouger, évoluer, basculer. D'autant plus que les luttes pour la suprématie de la conscience se poursuivent et que la fin de l'Histoire, ainsi que cet homme intégral imaginé par Kojève semblent encore très loin.

## Références bibliographiques

- Antomelli, M. (1997). *Il pensiero post-rivoluzionario di Alexandre Kojève*. Pavia : Dipartimento di filosofia dell'Università di Pavia.
- Benayoun, Y. (2017). Hegel et les robots : de la dialectique du maître et de l'esclave à l'ère numérique. *Mais où va le web ? P(a)nser le numérique*. <<https://maisouvaleweb.fr/hegel-et-les-robots-de-la-dialectique-du-maitre-et-de-lesclave-a-ler-ener-nerique/>> [2021–09–04]
- Bessaoud-Alonso, P. ; & Carvalho-Romagnoli, R. (2019). La famille comme institution entre pratiques sociales et éducatives ? Un dialogue France-Brésil. *Le Sociographe*, 1, XXVI-XXXVII.
- Fossel, M. (2016). *Histoire de la philosophie moderne : De Rousseau à Hegel (Les Aventures de la liberté)*. Conférence du 29 janvier 2016. <[https://www.amazon.com/dp/B01BW49JA4/ref=dm\\_ws\\_tlw\\_trk7](https://www.amazon.com/dp/B01BW49JA4/ref=dm_ws_tlw_trk7)> [2021–09–04]
- Freire, P. (1971). *Quelques idées insolites sur l'éducation*. Commission internationale sur le développement de l'éducation. Série B, n. 36. Paris : UNESCO.
- Godeau, E. (2007). *L'Esprit de corps. Sexe et mort dans la formation des internes en médecine*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Ministère de la Culture.
- Guidon, F. (2011). *La dialectique du maître et du disciple en littérature. L'exemple du roman fin de siècle (Bourget, Barrès, Gide)*. Thèse en Langue et littérature françaises soutenue à l'Université Paul Verlaine de Metz le 19 mars 2011. <<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01748814/document>> [2021–09–04]
- Hegel, G. W. F. (1970). *L'Encyclopédie des sciences philosophiques, 1 : Science de la logique*. Trad. B. Bourgeois. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- . *Phénoménologie de l'esprit*. Traduction et présentation par Jean-Pierre Lefebvre. Paris : GF Flammarion.
- . (2018). *Phénoménologie de l'esprit*. Présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.



- Jarczyk, G. ; & Labarrière, P.-J. (1996). *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne*. Paris : Albin Michel.
- Kojève, A. (1979). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard.
- Marmasse, G. (2013). The Hegelian Legacy in Kojève and Sartre. In L. Herzog (Ed.), *Hegel's Thought in Europe* (pp. 239–249). London: Palgrave Macmillan.
- Mitrokhin, V.; & Andrew, C. (1999). *The Mitrokhin archive: The KGB in Europe and the West*. Allen Lane The Penguin Press.
- Sabot, P. (2009). De Kojève à Foucault. La « mort de l'homme » et la querelle de l'humanisme. *Archives de Philosophie*, 3, 523–540.
- Sartre, J.-P. (1976). *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard.
- . (1996). *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard.
- . (2015). *Huis clos*. London : Routledge.
- . (1954). *Réflexions sur la question juive*. Paris : Gallimard.
- Véniard, A. (2004). Manager sans a priori : dialectique de l'ordre et du désordre. *Management et avenir*, 1, 77–96.
- Vuillerod, J.-B. (2020). *Hegel féministe. Les Aventures d'Antigone*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.



