



HAL
open science

La dialectique de la reconnaissance : la renaissance d'un thème hégélien dans le discours philosophique du XXème siècle

Hammadi Abid

► To cite this version:

Hammadi Abid. La dialectique de la reconnaissance : la renaissance d'un thème hégélien dans le discours philosophique du XXème siècle. Philosophie. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2012. Français. NNT : 2012BOR30013 . tel-00738254

HAL Id: tel-00738254

<https://theses.hal.science/tel-00738254>

Submitted on 3 Oct 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Michel de Montaigne Bordeaux 3

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

THÈSE DE DOCTORAT EN « PHILOSOPHIE »

La dialectique de la reconnaissance

La renaissance d'un thème hégélien dans le discours philosophique du XX^{ème} Siècle

Présentée et soutenue publiquement le 16 février 2012 par

Hammadi ABID

Sous la direction de Christophe Bouton

Membres du jury :

Christophe BOUTON, Professeur, Université Bordeaux 3

Franck FISCHBACH, Professeur, Université Nice

Guillaume LE BLANC, Professeur, Université Bordeaux 3

Philippe SABOT, Maître de conférences HDR, Université Lille 3

Les mots clés : Hegel, Kojève, Lacan, Honneth, lutte pour la reconnaissance, dialectique du maître et de l'esclave, altérité, fin de l'histoire.

Résumé : Cette thèse étudie la réception plurielle de Hegel dans le discours philosophique du XX^{ème} siècle. En prenant comme fil rouge la dialectique hégélienne de la reconnaissance, cette thèse soumet à l'examen ses réappropriations successives chez Kojève, Lacan et Honneth. La première réception de Hegel fût une théorie de l'anthropogenèse qui mettait l'accent sur la lutte pour la reconnaissance et sur la fameuse dialectique du maître et de l'esclave. La reconnaissance de soi atteinte par l'esclave et sa victoire imaginaire ouvrant sur la terre promise de la reconnaissance correspondent à la fin du Temps Historique. Mais à la suite de Kojève, c'est cette version de l'anthropologie hégélienne qui a inspiré la psychanalyse lacanienne. Celle-ci constitue une critique de la conscience de soi considérée comme synonyme d'aliénation imaginaire. Bien qu'indispensable pour la constitution d'un soi et d'un monde stables, la reconnaissance spéculaire de soi est forcément méconnaissance. Contrairement à Kojève et à sa reprise par Lacan, la théorie de la reconnaissance d'Honneth constitue l'envers de la domination puisqu'elle autorise le passage de la tyrannie de l'inconscient et du déni résiduel à une lutte pour la reconnaissance. Son entreprise consiste à renouer avec Hegel, mais celui-ci n'est pas lu comme une pensée de l'historicité, mais celle de la constitution intersubjective de l'autonomie du sujet. Ainsi, l'horizon de la vie éthique ne procède plus d'une dialectique du développement historique, il est inscrit plutôt dans la formation psycho-sociologique de l'identité.

Keywords: Hegel, Kojève, Lacan, Honneth, struggle for recognition, dialectic of master and slave, alterity, end of history.

Abstract: The question, which is at the core of this dissertation is the plural reception of Hegel in the philosophical discourse in the 20th century. The guiding line in this study is the Hegelian dialectics of recognition, I then examined in this dissertation its successive reappropriations in Kojève, Lacan and Honneth. The first reception of Hegel was a theory of anthropogenesis, which focused on the struggle for recognition and on the well known dialectic of master and slave. The self-recognition achieved by the slave and by his/her imaginary victory opening onto the promised land of recognition, corresponds to the end of Historical Time. However, after Kojève, it was that version of Hegelian anthropology that inspired Lacanian psychoanalysis. The Lacanian psychoanalysis is a critique of self-consciousness, which is considered as synonymous with imaginary alienation. The specular recognition of oneself, while essential for the formation of a stable self and world, is necessarily misrecognition. Unlike Kojève and his resumption by Lacan, Honneth's theory of recognition is considered as the opposite of domination since it allows the transition from the tyranny of unconscious and residual denial to a struggle for recognition. Honneth's gesture consists in returning to Hegel, but the latter is not represented as a thought of historicity, but as the intersubjective constitution of the autonomy of the subject. Thus, the horizon of ethical life is no longer a matter of historical development dialectics but rather a question, which stemmed from the formation of psycho-sociological identity.

Remerciements

Je tiens à remercier très vivement Monsieur Christophe Bouton d'avoir accepté de diriger cette thèse et de l'avoir encadrée par ses conseils si précieux. Je le remercie pour le temps qu'il m'a très généreusement consacré durant l'accomplissement de ce travail. Le soutien, les discussions et l'initiation à la recherche qu'il m'a apportés me sont d'une valeur inestimable et m'ont été indispensables à l'accomplissement de cette recherche. Je le remercie pour avoir été cordialement à l'écoute et pour s'être rendu toujours disponible.

Ce travail n'aurait pu être effectué sans le soutien de plusieurs personnes.

J'exprime ma plus vive gratitude à François-Xavier Meyer, pour son soutien constant, sa présence et sa patience. Je n'oublierai certainement pas Batoul Kazwini, Nelly Carruette, Mahmoud Rekik et Habib Ouni. Je ne terminerai pas sans adresser un immense merci à ceux qui je dois tout, à mes parents pour leurs prières, à mes frères et sœurs pour leurs souhaits.

Introduction

« En tant que ce sens commun invoque le sentiment, son oracle intestin, il en a fini face à quiconque n'est pas d'accord ; il lui faut déclarer qu'il n'a rien de plus à dire à celui qui ne trouve pas et ne sent pas en lui-même la même chose ; - en d'autres termes, il foule aux pieds la racine de l'humanité. Car la nature de celle-ci consiste à faire pression en direction de l'accord avec d'autres, et son existence ne se rencontre que dans l'avoir-en-commun réalisé des consciences. L'inhumain, le bestial, consiste à en rester au sentiment et à ne pouvoir se communiquer que par celui-ci. »

Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*¹.

Le chapitre IV de la *Phénoménologie* intitulé « La vérité de la certitude de soi-même », compte parmi les pages à la fois les plus étranges et les plus célèbres qu'ait écrites Hegel. Le philosophe décrivait ici le passage de la conscience d'objet à la conscience de soi, c'est-à-dire le moment où elle se prend elle-même pour objet, mais ce texte dérive très vite vers une mise en valeur spectaculaire de la place de l'intersubjectivité dans la co-constitution du sujet. Finalement, par l'affirmation du primat de la vie et du désir dans la conscience même, par ses analyses sur « la lutte pour la reconnaissance » et la « lutte à mort » censée y conduire, Hegel a mis en place dans ces pages toute une série de thèses anthropologiques qui n'ont cessé d'informer la pensée philosophique au XX^{ème} siècle.

Hegel a été introduit en France, dans les années 1930 *via* Kojève, et sa réception était centrée sur la célèbre dialectique du maître et de l'esclave de la *Phénoménologie de l'esprit*. Le motif hégélien a pris aussitôt, non sans quelques tonalités mélancoliques, la forme d'une réflexion sur la fin de l'histoire. Celle-ci signe aussi bien la disparition de l'homme ; non pas le règne de la satisfaction, mais celui de l'absence de désir, voire du désœuvrement. Nous nous pencherons tout d'abord sur la lecture kojévienne de Hegel, puis sur sa reprise notamment par Lacan, et mesurerons les inflexions qu'elles font subir à la dialectique hégélienne.

¹ *Phénoménologie de l'esprit*, « Préface », trad. de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 110.

En mettant l'accent sur l'homme en tant que négativité-négatrice, Kojève oriente le négatif vers l'extérieur comme désir anthropogène violent. Il se focalise sur Hegel en tant que penseur de l'historicité radicale et particulièrement sur la bataille d'Iéna et la période napoléonienne en tant qu'elle inaugure la fin de l'histoire. En conséquence, il accentue la dialectique du maître et de l'esclave afin de rétablir la négativité à l'intérieur de l'anthropologie. Comme l'avait remarqué Judith Butler, Kojève maintient « une ontologie dualiste qui coupe les êtres humains en deux dimensions, naturelle et sociale.² » Sur cette base, il transforme la négation en « une action d'origine humaine qui s'applique de l'extérieur au domaine du non-humain » de façon à transformer le naturel en social. Kojève suit, en fait, la division kantienne entre l'anthropologie « pragmatique » et celle dite « physiologique ». L'« anthropologie physiologique », selon Kant, étudie le processus de la transformation de l'Homme par la nature, tandis que l'« anthropologie pragmatique » s'occupe du processus de transformation de l'Homme par lui-même comme être libre, agissant en tant que tel et déterminant sur cette base ce qu'il doit faire et ce qu'il devrait faire. L'« anthropologie pragmatique » est utilisée comme fondement de la société afin de protéger la liberté humaine contre le domaine de ce qui est baptisé par la suite l'« impensé ».

Hyppolite admet aussi la formulation hégélienne selon laquelle « les êtres humains sont ce qu'ils ne sont pas et ne sont pas ce qu'ils sont.³ » Cependant, alors que Kojève « infère de cette non-coïncidence un monde dualiste » dans lequel la négation est une puissance créatrice exercée par le sujet libre sur un objet extérieur, Hyppolite – et Sartre aussi dans *L'Être et le Néant* – interiorise la négation de façon à « faire de la dualité (négation interne) le principe d'un moniste ontologique.⁴ » L'insistance d'Hyppolite sur la conscience malheureuse plutôt que sur la dialectique du maître et de l'esclave témoigne de cette différence radicale entre les deux.

En passant délibérément sous silence des passages clés mettant l'accent sur le rôle de la réciprocité dans la reconnaissance, explicite au début de la section « Conscience de soi » de la *Phénoménologie*, Kojève délivre une lecture de l'intersubjectivité hégélienne qui attribue à

² Judith Butler, *Sujets du désir : Réflexions hégéliennes au vingtième siècle en France*, trad. de Philippe Sabot, Paris, Puf, 2011, p. 121.

³ *Ibid.*, p. 121.

⁴ *Ibid.*, p. 122.

tort un rôle proéminent à la « maîtrise » dans le développement de l'intersubjectivité. Dès le début de l'*Introduction à la Lecture de Hegel*, Kojève supprime clairement la référence dans l'analyse hégélienne au « pur concept de la reconnaissance ». En effet, après avoir exposé son analyse du concept du désir, Kojève passe abruptement à la dialectique de la maîtrise et de la servitude, donnant lieu à une interprétation problématique et « unilatérale » de la reconnaissance, c'est-à-dire une interprétation de la dialectique du maître et de l'esclave qui surestime la signification de son développement dialectique. En faisant abstraction de l'analyse hégélienne de la reconnaissance réciproque, Kojève a en effet réifié les rôles du maître et de l'esclave. Sa lecture substitue donc la dialectique du maître et de l'esclave au processus de la reconnaissance réciproque. Ayant concrétisé l'opposition du maître et de l'esclave dans des positions socio-historiques réelles, Kojève s'autorise à revenir au véritable thème de l'analyse hégélienne, à savoir la reconnaissance réciproque qui rend la conscience de soi possible par d'autres luttes, d'abord à travers le travail qui conduit par la suite à la lutte révolutionnaire de classe s'achevant par la victoire imaginaire de l'esclave et ouvrant sur la terre promise de la reconnaissance libérée.

La dialectique du maître et de l'esclave n'est rien d'autre qu'une figure d'un développement possible vers la conscience de soi. En les interprétant comme des positions sociales substantielles et réelles, Kojève mésinterprète donc la signification des rôles du maître et l'esclave. Cette mésinterprétation l'autorise à lire ces passages de la *Phénoménologie* en faveur de son engagement marxiste envers une vision sociale révolutionnaire dans laquelle il a choisi de mettre l'accent sur la lutte conduisant à la révolution libératrice. La maîtrise et la servitude ne constituent qu'un « moment » de la *Selbstbewusstsein* qui annonce la société et a des conséquences historiques explicites. Toutefois, dire que ce scénario ne représente qu'un phénomène purement social, est un point de vue unilatéral qui doit être rectifiée.

La dialectique du maître et de l'esclave a trois implications : tout d'abord, elle a des conséquences sociales, et on doit reconnaître à Kojève le mérite de les avoir élaborées. Toutefois, Kojève a omis d'interpréter correctement les conséquences psychologiques du conflit interne de la conscience qui s'éprouve imparfaite, et désire donc être reconnue par un autre. La troisième conséquence concerne l'interaction entre le conflit interne, à savoir le sujet désirant la reconnaissance, et la lutte externe entre le sujet et l'autre qui se joue dans la lutte

pour reconnaissance. Kojève n'examine donc que la lutte externe et ne fournit presque aucun examen de ses conséquences psychologiques internes.

La lutte pour la reconnaissance dont il est question ici ne fait pas nécessairement intervenir plusieurs personnes singulières, mais peut tout aussi bien concerner un seul sujet pris dans sa dualité, ou pour parler en termes hégéliens, dans le dédoublement et de la réduplication de sa conscience lorsque celle-ci vient se réfléchir elle-même. Cet autre qui en me reconnaissant va garantir ma propre existence subjective peut certes être extérieur à moi, mais il peut aussi être partie prenante de mon intériorité. À ce propos, Yvon Gauthier écrit :

« À l'aide des graphes orientés, Lacan décrit la topologie quadratique du sujet où le moi se double de l'autre dans la relation intersubjective et où chacun se redouble de l'Autre, c'est-à-dire de l'inconscient, dans la relation intrasubjective »⁵.

Contrairement à la conception du sujet en tant qu'entité substantielle autonome et autocentrée, le Moi connaît tout au long de la vie des formes d'attachement avec l'altérité/extériorité. L'identité, quelle que soit sa nature, personnelle ou sociale, ne se constitue que dans et à travers le rapport à l'autre. Ainsi, nous pouvons parler d'attachement passionnel à d'autres significatifs. Selon la théorie lacanienne de la constitution du sujet, aucun sujet ne surgit sans les formes d'attachements passionnels à ceux dont il est fondamentalement dépendant. Cette dépendance existe depuis la plus petite enfance, représentée par exemple par la dyade mère-enfant. Prise au sens d'un « désir de reconnaissance », cette dépendance de l'Autre subsiste la vie entière.

Comment comprendre ces rapports complexes entre la constitution de soi et celle d'autrui ? Dans son article « Propos sur la causalité psychique », Lacan analyse l'ambivalence primordiale qui nous apparaît : « ce miroir, en ce sens que le sujet s'identifie dans son sentiment de Soi à l'image de l'autre vient à captiver en lui ce sentiment [...] Ainsi, point essentiel, le premier effet qui apparaisse de l'*imago* chez l'être humain est un effet d'*aliénation* du sujet. C'est dans l'autre que le sujet s'identifie et même s'éprouve tout d'abord.⁶ » Cette identification première a des conséquences cruciales pour les rapports avec

⁵ *Entre science et culture : introduction à la philosophie des sciences*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 183.

⁶ *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 181.

autrui, car c'est « ce moment qui décisivement fait basculer tout le savoir humain dans la médiatisation »⁷.

Lacan renvoie à la lutte hégélienne pour la reconnaissance qui va de pair avec le « stade miroir », car la nécessité de se reconnaître soi-même comme image extérieure marque la médiation de chaque constitution. Lacan introduit ici la notion du désir pour affirmer que le désir de l'homme est le désir de l'autre : c'est le désir de faire reconnaître son désir, et ceci à cause de la constitution primordiale de chaque désir par le biais d'une image externe, qui impose d'emblée l'altérité ainsi que l'aliénation au cœur de ce désir⁸. Cette altérité et cette aliénation qui font partie de la constitution de soi conduisent Lacan à caractériser la connaissance humaine comme connaissance paranoïaque, une notion qu'il développe dans sa thèse de doctorat⁹, ainsi que dans son article « L'agressivité en psychanalyse ». Ce dernier article consiste en cinq thèses dont la quatrième affirme : « L'agressivité est la tendance d'un mode d'identification que nous appelons narcissique et qui détermine la structure formelle du moi de l'homme et du registre d'entités caractéristiques de son monde.¹⁰ » L'agressivité découle du stade du miroir, et Lacan la présente comme « liée à la relation narcissique et aux structures de méconnaissances et d'objectivation systématiques qui caractérisent la formation du moi.¹¹ » La reconnaissance de l'image spéculaire de soi est donc également et forcément une méconnaissance, car il s'agit d'une image extérieure, aliénante, qui reste pourtant fondamentale, indispensable pour la constitution d'un soi et d'un monde stables : « À l'*Urbild* de cette formation, quoique aliénante par sa fonction extranéisante, répond une satisfaction propre, qui tient à l'intégration d'un désarroi organique originel »¹².

Lacan affirme que « l'expérience subjective doit être habilitée de plein droit à reconnaître le nœud central de l'agressivité ambivalente, que notre moment culturel nous donne sous l'espèce dominante du ressentiment, jusqu'à dans ses plus archaïques aspects chez l'enfant.¹³ » La psychanalyse est justement ce travail de réhabilitation du sujet comme ambivalent, et nous constatons qu'il ne s'agit pas uniquement de thérapie personnelle, mais

⁷ *Ibid.*, p. 98.

⁸ *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, pp.199-201.

⁹ *De la psychose paranoïaque avec ses rapports avec la personnalité*, Paris, Seuil, 1975.

¹⁰ *Écrits*, éd. citée, p. 110.

¹¹ *Ibid.*, pp. 115-116.

¹² *Ibid.*, p. 116.

¹³ *Ibid.*, p. 114.

éventuellement aussi de thérapie de groupe, car l'agressivité a un rôle dans « la névrose moderne et le malaise de la civilisation.¹⁴ » Cette critique de la société moderne et de son refoulement de l'ambivalence, inhérente pourtant au sujet, demeure ici essentiellement négative. Elle ne recevra chez Lacan son aspect positif qu'ultérieurement, avec le passage de la captation dans l'imaginaire à l'ordre symbolique. Ce passage a lieu justement à travers l'autre, mais il s'agit désormais de la reconnaissance du grand Autre et du pacte symbolique, la loi qu'il constitue par le langage et la parole.

Nous admettons évidemment que la « dialectique de la reconnaissance » est liée à un moment de sa pensée encore très imprégné par un certain hégélianisme français avec ses thématiques de la « lutte pour la reconnaissance », « dialectique du désir », « dialectique du maître et de l'esclave », etc. Cette entreprise de reconstitution de la rationalité de la praxis analytique à partir de la « dialectique de la reconnaissance » n'aurait pas duré jusqu'aux moments ultérieurs du développement de sa pensée¹⁵. À sa place, Lacan aurait insisté sur la

¹⁴ *Ibid.*, p. 120.

¹⁵ « La réinterprétation intéresse d'abord le symbolique – plus précisément, la fonction de la parole. Le 3 février 1954, Lacan introduit une dimension nouvelle dans la parole, qui représente une mutation par rapport à « Fonction et Champ » : la parole comme *révélation de l'être*. Cette autre face de l'essence de la parole est appelée au premier plan en complément et en opposition à la parole comme *médiation* dans le rapport à l'autre – médiation promue jusqu'alors au titre de la reconnaissance fondatrice de la subjectivité. Il est notable que Lacan souligne lui-même – à sa façon – le tournant qu'il opère, ce qui n'est pas chez lui très fréquent. Dans la continuité du mouvement qui fait que l'essence de la parole et l'expérience analytique s'interprètent réciproquement, il admet, sur un mode concessif, que la médiation comme réalisation de l'autre appartient à l'essence de la parole, et reconnaît l'avoir mise en avant. Mais ravalée comme *accrochage* à l'autre, cette facette bascule dans la dégradation qui survient quand on échoue la révélation – aveu qui pourrait révéler le secret le plus profond de l'être. « La parole est médiation sans doute, médiation entre le sujet et l'autre, et elle implique la réalisation de l'autre dans la médiation même. Un élément essentiel de la réalisation est que la parole puisse nous unir à lui. C'est là ce que je vous ai surtout enseigné jusqu'à présent, parce que c'est dans cette dimension que nous nous déplaçons sans cesse. Mais il y a autre face de la parole qui est révélation. » (*Les écrits techniques*, p. 59.) Dans la conférence SIR, la fonction médiatrice de la parole est définie par ceci qu'elle transforme les deux partenaires en présence. Les exemples avancés (mots stupides de l'amour/mot de passe) poussent aussi loin que possible la déconnexion d'avec tout référent, et même toute signification qui renverrait à une réalité extérieure à la parole et à la relation qu'elle instaure. Une telle réalité et une telle signification existent, ce sont le réel et l'imaginaire. La parole est action qui fait exister ce qui est question en elle. Elle constitue la réalité elle-même en tant que symbolique. Le pacte et la reconnaissance sont les éléments fondateurs. L'exemple du teisseire comme paradigme du symbole dans la conférence de Rome établit la reconnaissance comme l'élément même du symbolique. En tant que médiation, la parole est d'emblée couplée à la réalisation : celle des parlants eux-mêmes, et celle de l'espace de réalité qui s'ouvre en eux. Mais l'idée de la transformation des deux partenaires se heurte à la dissymétrie du transfert. Lacan ne conclut pas à l'écart entre la relation de parole et sa mise en fonction dans le dispositif analytique. Pour tenir compte de la réalité analytique, c'est l'essence même de la parole qui est à redéfinir. En unilatéralisant la réalisation, dans la fonction de médiation, du côté de la réalisation de l'autre, il renvoie celle-ci dans la dimension imaginaire. C'est à la face de révélation de l'être dans la parole que va se rattacher la réalisation de l'être dans la relation analytique. Certes, en tant que médiation, la parole nous unit à l'autre, mais au regard de la révélation de l'être, la réalisation de l'autre bascule vers la face imaginaire du transfert en tant que résistance qui fait obstacle à l'avènement symbolique. Avec Kojève, Lacan

nécessite de soutenir les champs où s'affirment la pure singularité, le différentiel et l'immédiateté de l'individuel. Il suffit de se souvenir à cet égard des affirmations tardives (1972) telles que :

« Il n'y a pas d'universel qui ne doive se contenir d'une existence qui la nie [...] Il n'y a donc pas d'universel qui ne se réduise au possible. Même la mort, puisque c'est là la pointe dont seulement elle s'articule. Si universelle qu'on la pose, elle ne reste jamais que possible. Que la loi s'allège de s'affirmer comme formulée de nulle part, c'est-à-dire d'être sans raison, confirme encore d'où part son dire.¹⁶ »

Lacan associe la fin de l'analyse à une résorption du particulier dans l'universel, d'inspiration hégélienne, et à l'assomption pour le sujet de son *être-pour-la-mort*, d'inspiration heideggerienne¹⁷. Il souligne, à la fin du « rapport du Congrès de Rome » :

fait jouer Heidegger et Hegel ensemble. Pour mieux suivre l'expérience analytique, il joue maintenant Heidegger contre Hegel de la reconnaissance – ou du moins de la médiation. C'est ainsi que le terme de révélation de l'être présent chez Kojève (et chez Hegel lui-même) surgit ici avec Heidegger comme novation. L'atteste, la même année, la discussion sur la vérité comme voilement/dévoilement en relation avec le refoulement et le retour du refoulé. Au demeurant, le partage, dans la reconnaissance, entre l'imaginaire et le symbolique reste une question ouverte, parallèlement à celle du caractère imaginaire ou symbolique du transfert. » François Balmès, *Ce que dit Lacan de l'être (1953-1960)*, Paris, Puf, 1999, pp. 11-13. Sur ce point, voir aussi Slavoj Žižek, « Les trois étapes du Symbolique », *Le plus sublime des Hystériques : Hegel passe*, Paris, Point hors ligne, 1988, pp. 93-97.

¹⁶ « L'étourdit », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 451. Sur le rapport entre Lacan et Hegel au sujet de la relation du particulier à l'universel, voir Antonio Di Ciaccia, « Sur le Nom-du-Père », in *Filozofski vestnik*, Volume/letnik XXVII, number/Številka 2, Ljubljana, 2006, pp. 31-43. Voir aussi, Yvon Gauthier, *Entre science et culture : introduction à la philosophie des sciences*, éd. citée, p. 172-185. « Le savoir absolu pourrait donc constituer un cinquième moment de l'émergence du langage dans la Phénoménologie. La religion absolue - c'est-à-dire chrétienne pour Hegel - reproduit le schéma dialectique de l'en-soi, de l'extériorisation et de sa réabsorption en soi : seulement, pour Hegel encore une fois, la religion absolue ne fait que préfigurer ou anticiper le Savoir absolu. L'autoconception du Soi (*das Sichbegreifen des Selbsts*) dans le Savoir absolu, en engendrant le temps et l'histoire par le projet nécessaire de l'extériorisation du Soi, est autologie, langage du soi ; c'est-à-dire que le savoir absolu est langage absolu, comme panlogie, omniconnunication, selon le terme de Lacan, où le mémorial spirituel (*Erinnerung der Geister*) assure le dialogue infini des consciences. Cette réappropriation infinie de l'esprit par le langage dans le Savoir absolu signifie la parousie du langage à la fin de la *Phénoménologie* [...] En effet, chez Lacan, la réflexion spéculaire dès son plus jeune âge à l'enfant qui s'y voit une image de soi qui le renvoie à lui-même par les variations jubilatoires ou gesticulatoires, mais en même temps l'aliène dans le redoublement distordant de la réflexion. Le miroir de l'auto-identification réflexive (aux deux sens du mot) n'est qu'un éclair entouré des ténèbres de l'inconscient. Qualifiera-t-on alors de nihilisme a-humain une pensée qui veut descendre au pays des ombres (*Schattenreich*), qui est à la fois le domaine de l'inconscient et celui de la logique pure, ainsi que le dit Hegel (*Wissenschaft der Logik*, tome 2, p. 41)? L'inconscient est langage, logique transcendantale, nous dit Lacan. C'est peut-être sur un même fond commun que se détachent pour nous l'*anderer Schauplatz* et le *Schattenreich*. On peut bien dire que le procès de l'Idée absolue dans la *Logique*, à l'opposé de l'ascension de l'esprit vers le savoir absolu dans la *Phénoménologie*, est le déploiement inconscient du langage, comme l'Autre chez Lacan est le lieu du déploiement de la parole (*Écrits*, p. 628). Sans aller jusque-là, il est possible de penser que la dialectique du désir se conjoint d'une dialectique du langage et que toutes deux tendent vers une même fin absolue, ce que Hegel appelle le savoir absolu et ce que Lacan appellerait peut-être une "omniconnunication" (*Écrits*, p. 265). »

¹⁷ Sur Hegel, Heidegger et la fin de la cure, voir Jacques-Alain Miller, « Donc, je suis ça », *La Cause freudienne, La passe : fait ou fiction ?*, n° 27, 1994, pp. 9-20.

« Ce schéma satisfait à la circularité sans fin du processus dialectique qui se produit quand le sujet réalise sa solitude, soit dans l'ambiguïté vitale du désir immédiat, soit dans la pleine assumption de son être-pour-la-mort. Mais l'on y peut saisir du même coup que la dialectique n'est pas individuelle, et que la question de la terminaison de l'analyse est celle du moment où la satisfaction du sujet trouve à se réaliser dans la satisfaction de chacun, c'est-à-dire de tous ceux qu'elle s'associe dans une œuvre humaine. De toutes celles qui se proposent dans le siècle, l'œuvre du psychanalyste est peut-être la plus haute parce qu'elle y opère comme médiatrice entre l'homme du souci et le sujet du savoir absolu. C'est aussi pourquoi elle exige une longue ascèse subjective, et qui ne sera jamais interrompue, la fin de l'analyse didactique elle-même n'étant pas séparable de l'engagement du sujet dans sa pratique.¹⁸ »

En fait, en dépit de la centralité des processus de la reconnaissance dans la clinique¹⁹, ce soutien de la pure singularité semblait mettre la psychanalyse lacanienne sur la voie d'une certaine logique non-avouée de retour pré-réflexif à immanence de l'être. L'élaboration tardive du *parlêtre*, désignant le lieu de l'énonciation, pouvait être comprise comme une preuve de cette nouvelle direction. Ce faisant, parce que Lacan semblait abandonner l'idéal universalisant de la reconnaissance, cette immanence se conjugait au particulier et n'admettait qu'une jouissance muette, impossible à se dire, sans nom puisque hors-symbolique, qui ne cachait pas sa proximité avec l'expérience psychotique.

Toutefois, il faut souligner que, à partir du moment où elle essaie de s'écarter de la réflexivité propre à un sujet foncièrement mu par le désir de se faire reconnaître, tout comme l'est le sujet lacanien, la psychanalyse perd tout critère pour établir la vérité de ce qui se pose comme expérience ou « rencontre avec le Réel ». Il faut donc montrer que la cure dans la clinique de Lacan est inséparable du processus de subjectivation qui est nécessairement auto-objectivation du sujet dans un espace structuré, ce qui nous prouve l'impossibilité de penser une clinique dépourvue des procès de reconnaissance. Toute la question gît donc dans la forme de reconnaissance à même de répondre aux exigences d'auto-objectivation spécifiques

¹⁸ *Écrits*, éd. citée, p. 321.

¹⁹ « Dans le texte d'introduction de la brochure de la section clinique de Paris Saint-Denis, sous le titre "Aventures", Jacques-Alain Miller présente ainsi le cours de clinique hégélienne donné cette année par François Regnault : "On lira Hegel avec Lacan, Lacan avec Hegel. Hégélienne est la clinique de Lacan. Hegel est depuis Lacan un chapitre obligé de la formation du praticien." » Jean-Louis Gault, « La formation hégélienne de Lacan », *La Cause freudienne* n° 51, mai 2002, p. 147.

d'un sujet perpétuellement ex-centré par rapport à lui même et à « l'opacité de ce qu'il rencontre au lieu de l'Autre comme désir »²⁰.

Il convient de rappeler ici que le discours psychanalytique doit rendre compte d'une double obligation. Il doit apparaître comme critique de la connaissance à travers la compréhension de la conscience de soi comme synonyme d'un processus d'aliénation imaginaire. Car, en admettant le caractère fantasmatique de la conscience, la psychanalyse pourrait critiquer sa capacité cognitive. En ceci, elle constitue un discours de clivage entre le savoir et la vérité, qui démontre comment elle n'a rien à faire avec la philosophie de la conscience (celle de Descartes et celle de Sartre). Mais, en s'opposant à l'auto-identité pré-donnée de la conscience, le discours psychanalytique ne peut pas se transformer dans l'hypostase de la différence, du non-savoir et d'un discours de la désagrégation du sujet. Dans le contexte analytique, la désintégration du sujet ne peut produire que la psychose et la forclusion du Nom-du-Père, c'est-à-dire un morcellement de l'identité propre aux délires paranoïaques du président Schreber ²¹. « Lorsque le cadre fantasmatique se désagrège », écrit Žižek, le sujet subit une « perte de la réalité » et commence à percevoir la réalité comme un univers cauchemardesque « irréel », dépourvu de fondement ontologique stable »²². Le véritable défi de la psychanalyse ne consiste pas à postuler la désagrégation du sujet, mais de trouver la puissance de cure propre à ces expériences de non-identité et de décentrement qui brisent tant le cercle narcissique de l'ego que le cadre contrôlé des échanges intersubjectifs préalablement structurés et organisés. Mais lorsqu'on parle d'une expérience qui n'est pas un exercice d'ordre ascético-mystique, on présuppose forcément un horizon de réconciliation et de reconnaissance disponible au sujet. Ce type de reconnaissance qui ne suit pas une logique communicationnelle ne se livre pas totalement, d'après Lacan, dans le champ intersubjectif du langage, loin s'en faut, il dépend de la confrontation du sujet avec l'opacité de l'objet cause

²⁰ *Écrits*, éd. citée, p. 844.

²¹ Lacan dit, à propos de Schreber, qu'il y a « littéralement fragmentation de l'identité, et le sujet est sans doute choqué de cette atteinte portée à l'identité de soi-même [...] On trouve d'un côté les identités multiples d'un même personnage, de l'autre ces petites identités énigmatiques, diversement taraudantes et nocives à l'intérieur de lui-même, qu'il appelle par exemple les petits hommes », *Le Séminaire, Livre III, Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981, pp. 112-113.

²² S. Žižek, *Le sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique*, trad. de Stathis Kouvelakis, Paris, Flammarion, 2007, p. 72. Voir aussi à ce propos Franck Fischbach, « L'évidement du sujet » in *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009, p. 15.

du désir « dont le statut échappe au statut de l'objet dérivé de l'image spéculaire »²³ et qui n'est pas entièrement assimilable à l'inscription symbolique dans le champ intersubjectif.

Il est possible de mieux cerner ce point si l'on se souvient que le sujet doit perdre ses liens symbiotiques avec des objets des pulsions partielles auto-érotiques, cela afin de se socialiser dans le champ intersubjectif du langage. C'est un motif majeur de la littérature psychanalytique : pour que le processus de socialisation puisse opérer, le petit enfant doit rompre avec l'état d'indifférenciation symbiotique. Néanmoins, cette rupture ne permet pas au sujet de se confronter avec ce qui ne se soumet pas à l'individuation dans le champ de socialisation du langage, ainsi qu'à l'image individuée du corps propre. L'une des caractéristiques de la clinique de Lacan consiste à défendre le besoin du sujet de se confronter à nouveau avec ces objets qui ne cessent de causer son désir à fin de récupérer ce qui est non-subjectif logé au sein de la subjectivité pour autant que ces objets sont opaques aux processus réflexifs (d'où, par exemple, l'idée que le dévoilement de l'objet *a* ne peut être vécu que sous la forme d'angoisse). L'auto-objectivation du sujet n'est pas donc liée, à ses yeux, à la position de la dimension langagière d'un individu socialisé, mais plutôt à la reconnaissance du sujet dans un objet qui ne porte ni son image ni les empreintes de l'individuation. La nécessité d'une telle stratégie, qui pourrait sembler à une sorte de retour astucieux à la spontanéité pré-discursive d'un corps non encore individué, se justifie par le fait que Lacan fait converger les mécanismes de socialisation et les processus d'aliénation. Cela conduit Lacan à soutenir une tension irréconciliable entre certains aspects de la subjectivité et le champ intersubjectif du langage. Il s'agit en réalité de l'impossibilité de l'auto-objectivation du sujet au sein d'un monde social irrémédiablement aliéné.

En affirmant que la « parole vide » qui caractérise l'« usage commun du langage » produit un agir communicationnel soumis, Lacan ébauche ainsi une critique de la rationalité instrumentale dont les objectivations conduisent, écrit-il, à l'« aliénation la plus profonde du sujet dans la civilisation scientifique »²⁴. Cela l'amène à parler du « mur du langage »

²³ *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 41.

²⁴ « Le troisième paradoxe de la relation du langage à la parole est celui du sujet qui perd son sens dans les subjectivations du discours. Si métaphysique qu'en paraisse la définition, nous n'en pouvons méconnaître la présence au premier plan de notre expérience. Car c'est là l'aliénation la plus profonde du sujet de la civilisation scientifique et c'est elle que nous rencontrons d'abord quand le sujet commence à nous parler de lui : aussi bien, pour la résoudre entièrement, l'analyse devrait-elle être menée jusqu'au terme de la sagesse. Pour en donner une formulation exemplaire, nous ne saurions trouver terrain plus pertinent que l'usage du discours courant en faisant

empêchant le sujet d'établir des « rapports authentiquement intersubjectifs »²⁵ qui seraient articulés à l'intérieur d'un langage susceptible d'exprimer les mécanismes structuraux de fonctionnement de l'univers symbolique et libérés du joug de la réification.

Mais, au cours des années soixante, Lacan étend sa critique à l'univers réifié et stéréotypé du discours en l'élevant à une question liée au fonctionnement même des structures symboliques. Cela devient manifeste quand il rompt avec ses considérations socio-historiques pour affirmer que le « signifiant se produisant au champ de l'Autre fait surgir le sujet de sa signification. Mais il ne fonctionne comme signifiant qu'à réduire le sujet en instance à n'être plus qu'un signifiant, à le pétrifier du même mouvement où il l'appelle à fonctionner, à parler, comme sujet.²⁶ » L'espace intersubjectif propre à la chaîne signifiante ne peut faire parler le sujet qu'en le pétrifiant et en le clivant *ad infinitum*. Cette aliénation « condamne le sujet à n'apparaître que dans cette division, [...] s'il apparaît d'un côté comme sens, produit par le signifiant, de l'autre il apparaît comme *aphanisis*.²⁷ » Qu'il doive apparaître de l'autre côté comme ce qui est en train d'échapper comme *disparition*, cela témoigne d'un rapport d'inadéquation désamarrant entre subjectivité et intersubjectivité. « L'intersubjectivité, dit-il, n'est-elle pas ce qui est le plus étranger à la rencontre psychanalytique ?²⁸ » Il est même encore plus radical puisqu'il ajoute sans ambages : « Y pointerait-elle que nous nous y dérobons, sûrs qu'il faut l'éviter. L'expérience freudienne se fige dès qu'elle [l'intersubjectivité] apparaît. Elle ne fleurit que de son absence.²⁹ »

remarquer que le "ce suis-je" du temps de Villon s'est renversé dans le "c'est moi" de l'homme moderne. Le moi de l'homme moderne a pris sa forme, nous l'avons indiqué ailleurs, dans l'impasse dialectique de la belle âme qui ne reconnaît pas la raison même de son être dans le désordre qu'elle dénonce dans le monde. Mais une issue s'offre au sujet pour la résolution de cette impasse où délire son discours. La communication peut s'établir pour lui valablement dans l'œuvre commune de la science et dans les emplois qu'elle commande dans la civilisation universelle ; cette communication sera effective à l'intérieur de l'énorme objectivation constituée par cette science et elle lui permettra d'oublier sa subjectivité. Il collabore efficacement à l'œuvre commune dans son travail quotidien et meublera ses loisirs de tous les agréments d'une culture profuse qui, du roman policier aux mémoires historiques, des conférences éducatives à l'orthopédie des relations de groupe, lui donnera matière à oublier son existence et sa mort, en même temps qu'à méconnaître dans une fausse communication le sens particulier de sa vie. » *Écrits*, pp. 281-282.

²⁵ *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de l'analyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 285.

²⁶ *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, pp. 188-189.

²⁷ *Ibid.*, p. 191.

²⁸ *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 21.

²⁹ *Ibid.*

En recourant à Hegel, les théories actuelles de la reconnaissance s'appuient généralement sur les écrits d'Iéna, ne partent même pas des thèses anthropologiques exposées dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Elles dialoguent même assez peu avec la tradition initiée par Kojève et sa lecture de la dialectique du maître et de l'esclave. La reformulation de la question de la reconnaissance chez Hegel à laquelle s'est livrée Axel Honneth, en se fondant sur les premiers écrits d'Iéna, et qui offre son fondement à l'idée de symétrie, a été l'objet d'un développement très différent, inspiré par la lecture faite par Kojève de la lutte du maître et de l'esclave. Pour Kojève, non seulement la reconnaissance est une question d'aliénation de soi d'un sujet assujéti à son désir de reconnaissance, mais dans chaque reconnaissance réside un déni de reconnaissance. C'est cette interprétation qu'on trouve, par exemple, chez Althusser, dans sa fameuse scène de l'interpellation, et plus généralement chez tous ceux pour qui la notion de reconnaissance n'est rien d'autre que le reflet idéologique de structures sociales dominantes³⁰.

Dans « La reconnaissance comme idéologie » figurant dans *La société du mépris*³¹ Honneth propose de considérer que le désir de reconnaissance peut faire errer les sujets dans une reconnaissance idéologique. Il considère que la nécessité d'être reconnu vécu par les sujets humains comme un besoin fondamental constitue une faille intersubjective que des stratégies de pouvoir exploitent à des fins de domination intériorisée. Honneth note qu'à partir des années quatre-vingts « une multitude de luttes politiques émancipatoires » ont mobilisé le potentiel qui réside dans la notion de reconnaissance, mais un doute survient, ajoute-t-il, quand à son potentiel critique, car les pouvoirs en place semblent à même de modifier leur mode de fonctionnement, notamment en utilisant à leur avantage les éléments d'une politique symbolique, c'est-à-dire d'utiliser la reconnaissance sociale, avec comme fonction sous-jacente « d'intégrer des individus ou des groupes sociaux dans l'ordre social dominant »³². Honneth se réfère ici à Althusser et Lacan, et explique que c'est Althusser qui a été le premier

³⁰ Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976, pp. 79-137.

³¹ Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, trad. d'Olivier Voirol, Pierre Rusch, Alexandre Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2006.

³² *Ibid.*, p. 245.

à considérer « la reconnaissance publique » comme « le mécanisme standard de toutes les formes d'idéologie »³³.

En effet, il est indubitable qu'Althusser s'appuie sur Lacan dans la position du problème de l'idéologie, non seulement comme concept politique, mais aussi comme ayant une facette intersubjective, liée aux sujets ainsi qu'à leurs modes d'appréhension du réel. Or, Lacan a souligné avec une force toute particulière que le rapport qu'entretiennent les sujets au réel passe toujours par la matrice du langage et que cette dernière ne forme, en aucune manière, un instrument de maîtrise du réel mais uniquement une interprétation de celui-ci. L'orientation donc des sujets vers le réel est toujours sous le coup d'une inadéquation foncière. L'autre point essentiel relève du mode selon lequel les sujets se constituent eux-mêmes : c'est de l'autre que tout sujet tire les marques de sa reconnaissance comme sujet, et selon une ligne de faille qui l'entraîne à accepter une « forme » (le Moi) au sein de laquelle se recueille la multitude des images de lui-même qui le composent, mais aussi qui le captivent, et lui font simultanément méconnaître sa nature fragmentaire et censurer son désir. Le Moi, chez Lacan, est une instance de leurre et de « méconnaissance ». Althusser est tout à fait d'accord avec cette conception de la formation du sujet, et en tire toutes les conséquences dans sa refonte du concept d'idéologie³⁴. Avant de le contester, Honneth rend justice à Althusser et expose en profondeur la dynamique de sa pensée :

« On sait qu'Althusser s'appuie sur la double signification de la notion française de "subjectivation" pour expliciter sa catégorie d'idéologie : les êtres humains ne deviennent des "sujets", au sens d'une prise de conscience de leurs propres droits et responsabilités, qu'en étant assujettis à un système de règles pratiques d'attributions leur conférant une identité sociale.³⁵ »

C'est pourquoi, écrit Honneth, « ce que nous pouvons nommer "reconnaissance" perd aussitôt toute connotation positive pour devenir le mécanisme central de l'idéologie : reconnaître quelqu'un signifie alors l'amener, par des sommations répétées [...] à adopter

³³ *Ibid.*, p. 246.

³⁴ C'est grâce à la métaphore de l'interpellation policière qu'Althusser refonde le concept d'idéologie : « Nous suggérons alors que l'idéologie "agit" ou "fonctionne" de telle sorte qu'elle "recrute" des sujets parmi les individus (elle les recrute tous), ou "transforme" les individus en sujets (elle les transforme tous) par cette opération très précise que nous appelons l'interpellation, qu'on peut se représenter sur le type même de la plus banale interpellation policière (ou non) de tous les jours : "hé, vous, là-bas !" », « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Positions*, éd. citée, p. 110.

³⁵ *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, éd. citée, p. 246.

exactement le rapport à soi qui convient au système établi d'attentes de comportements »³⁶. Mais selon Honneth le concept de reconnaissance n'est pas totalement négatif. En suivant Althusser, la reconnaissance se limite à la description du « processus institutionnel [...] comme un mécanisme de constitution de sujets conformes au système »³⁷. Mais, en joignant étroitement conception analytique et conception socio-politique du sujet, l'oubli ou la négligence de l'espace socio-politique lui-même, de ses acteurs, de l'antagonisme social qui s'y développe et du mépris qui s'y produit, est inéluctable. Honneth rappelle ainsi qu'au-delà du rapport à « l'autre scène » (*eine andere Schauplatz*) supposé par l'inconscient, il existe aussi un espace d'intersubjectivité qui exige des formes de reconnaissance réciproque positive qui engagent l'élaboration d'un cadre conceptuel nécessaire à leur saisie. Sa démarche obéit ainsi à un double souci, à savoir la prise en considération du concept althussero-lacanian d'idéologie au sens d'une prédisposition du sujet au basculement dans une reconnaissance de soi mutilée, mais aussi d'un champ socio-politique où les sujets politiques se constituent comme tels dans le processus même de l'antagonisme social qu'ils assument.

L'analyse althusserienne est assurément très forte et c'est elle qui lui permet de soutenir que l'idéologie est la conséquence du « rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence ». Mais dire que idéologie est le rapport immanquablement imaginaire des individus à eux-mêmes et au monde n'interdit pas de constater l'existence d'un *réel* des conflits sociaux entre des classes rivales. Cependant, dès lors qu'on pose le problème de l'idéologie dans l'alternative entre reconnaissance et pratique dominante de la reconnaissance, Honneth remarque qu'il devient problématique de juger du caractère aliénant ou non des formes de reconnaissance que chaque période historique institue :

« (...) un dispositif précis d'estime que nous tenons rétrospectivement pour de la pure idéologie peut s'avérer, lorsqu'on se penche plus précisément sur ses conditions historiques, offrir les conditions d'acquisition d'une valeur de soi rehaussée dans le cadre de groupes spécifiques³⁸ ».

Ce constat le conduit à un critère purement pragmatique de jugement, car « c'est seulement, souligne-t-il, lorsque les sujets concernés se sont eux-mêmes révoltés contre une

³⁶ *Ibid.*, p. 246.

³⁷ *Ibid.*, pp. 246-247.

³⁸ *Ibid.*, p. 249. En effet, ajoute-t-il, « pourquoi l'estime de ses maîtres blancs ne devrait-elle pas permettre à l'esclave d'accéder à une forme de sentiment de sa propre valeur et d'atteindre ainsi un certain stade d'autonomie intérieure ? », *Ibid.*

pratique dominante de la reconnaissance que nous disposons pour la période en question, de premiers points d'appui nous permettant de parler de pure idéologie.³⁹ » Toutefois, une telle position laisse intact ce qu'il en est du présent, et d'une théorie critique capable de désigner les formes de reconnaissance sociale actuelles qui se présentent aux sujets comme des formes assujettissantes.

La tentative d'Axel Honneth se constitue en trois moments argumentatifs : le premier suppose d'accorder au concept de reconnaissance un contenu normatif permettant de décrire, en se référant à la psychologie sociale, « le comportement rationnel par lequel nous pouvons réagir aux qualités d'une personne ou d'un groupe »⁴⁰. Dans le second moment « il apparaîtra cependant que les idéologies de la reconnaissance sont rarement simplement irrationnelles, mais qu'au contraire elles mobilisent généralement des motifs évaluatifs rattachés de manière interne à notre horizon de valeurs », écrit-il. À partir de là, la solution pourrait consister à « décortiquer les conditions d'application de formes de reconnaissance jusqu'à la mise à jour du “noyau irrationnel” des “pures” idéologies de la reconnaissance »⁴¹. Honneth ne cherche pas tant d'analyser la « politique symbolique » des pouvoirs, mais de mesurer « l'écart entre une promesse évaluative et une réalisation matérielle »⁴².

À vrai dire, il s'agit d'abord de poser le cadre conceptuel dans lequel on peut défaire l'affirmation d'Althusser selon laquelle l'interpellation des individus en sujets les saisit fatalement dès leur naissance dans une forme aliénante dont ils deviennent les captifs. Cet usage massif de la doctrine psychanalytique oublie de dire que tout sujet est appelé à entrer dans un « pacte symbolique » universel dans lequel la reconnaissance joue un rôle décisif dans l'ancrage du sujet hors des captations imaginaires du moment pré-œdipien. Chez Lacan, l'existence d'un pacte symbolique, comme on le verra, autorise les échanges intersubjectifs mais échappe aux formations imaginaires des sujets. À mon avis, la tentative d'Axel Honneth, bien qu'elle contourne le poids psychanalytique, ne s'y oppose pas.

La théorie de la reconnaissance de Honneth est lue souvent comme l'envers de la domination puisqu'elle autorise le passage de la tyrannie de l'inconscient, la méconnaissance

³⁹ *Ibid.*, pp. 249-250.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 250.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

structurelle et le déni résiduel à une lutte pour la reconnaissance. Elle s'offre donc comme un opérateur susceptible de convertir les souffrances subjectives en souffrances objectives et de leur donner une issue politique. Au conflit d'intérêt dont on ne sait s'il ne débouche sur un nihilisme, faute de ne jamais avoir eu à expliciter ses propres appuis normatifs, se substitue une lutte pour la reconnaissance susceptible d'alimenter la dynamique de l'égalité⁴³, mais dans un horizon qui n'est pas exactement celui du libéralisme de la théorie critique d'Habermas dont Honneth se veut pourtant l'héritier et dont l'attention conférée par la troisième théorie critique au droit est le témoignage le plus sûr.

Nous commençons avec l'approche de Habermas du sujet en tant structure communicationnelle – son fameux « tournant communicationnel » dans la théorisation du sujet – et nous nous focalisons sur son affirmation essentielle que la distorsion qui survient dans le processus de communication conduit à et maintient la déformation de l'identité. Dans un second moment, nous en viendrons à l'appropriation néo-hégélienne d'Honneth du « tournant communicationnel » de Habermas dans la théorie sociale critique, à son affirmation célèbre que c'est la « déformation de l'identité » et non pas la « déformation communicationnelle », qui devrait être la norme fondamentale de la critique sociale. Pour Honneth, la communication ne constitue que l'un des aspects de la coexistence intersubjective dont la reconnaissance réciproque constitue une condition constitutive.

Axel Honneth, veut relayer la seconde génération de la Théorie critique telle que développée par Habermas et, dans un même mouvement, jeter un pont avec certains aspects de l'héritage de la première génération. Face à la crise de la critique, Honneth ne recule pas, tant s'en faut, mais fait un pas en avant, manifestement aiguillé par la tradition de l'idéalisme pratique. Au premier abord, ce double legs est impossible et l'on voit bien combien Honneth demeure dans le sillage de Habermas, combien est tenu ce qu'il dit valoir d'être conservé de la première génération. Si l'on y regarde de plus près, Habermas a voulu d'abord afficher un « intérêt pour l'émancipation » (à une période où il était encore en quête d'une instance de l'émancipation à l'instar de la première génération), avant de remanier son projet autour d'une communication non-contraignante et libérée de la domination. La Théorie critique n'effectue

⁴³ Voir à ce propos, Charles Ramond, « Désir de reconnaissance et "sentiment d'injustice" », intervention lors de la Journée d'Études « la Reconnaissance », CREPHINAT/Masters Recherche Bordeaux 3, Toulouse 2 et Poitiers, 2 mars 2007.

plus, pour la première fois, un mouvement de retour allant de Marx à Hegel, mais de Marx à Kant. La rationalité qui s'était réfugiée derrière le rempart ultime du penseur critique regagne ainsi une universalité pratique à travers ce que Habermas appelle une « pragmatique universelle » du langage. Mais, inévitablement, la portée critique s'en trouva sérieusement affaiblie et rejoignait, plus ou moins, le projet libéral. On assiste alors à un déplacement de l'horizon de l'émancipation dans les structures transcendantales du langage, rendant ainsi le repérage d'une ligne de lutte difficile.

À l'instar du projet de la gauche hégélienne jusqu'à la première génération de la Théorie critique, l'entreprise de Honneth consiste à renouer avec Hegel, mais pour la première fois ce dernier n'est pas d'abord lu comme une pensée de l'historicité, mais celle avant tout de la constitution intersubjective de l'autonomie du sujet, à travers une lecture conjointe, superposée de Hegel et de Mead. Le projet, libéral, dont le chemin lui a été déjà montré par Habermas, à travers sa lecture de théories du développement moral (Piaget, Kohlberg ou Mead), présume donc de renoncer au paradigme du devenir historique pour l'aplatir sur une ontogenèse⁴⁴. La *vie éthique* ne procède pas dorénavant d'une aventure dialectique de l'Esprit,

⁴⁴ L'abandon du paradigme de l'historicité est bien clair dans l'interprétation d'ensemble de la philosophie hégélienne à partir de la notion de reconnaissance. La conférence exceptionnelle sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel tenue par Honneth dans le cadre du séminaire de l'équipe NoSoPhi (l'Université de Paris Panthéon-Sorbonne) en 2006, confirme cette ligne de lecture : « La présentation de l'expérience de soi faite par l'esprit prenait d'un coup des couleurs plus vives ; aux cotés de la conscience de soi solitaire se trouvaient inopinément placés d'autres sujets ; le processus abstrait, jusqu'alors purement cognitif, se transformait en drame social de "combat à la vie à la mort" – bref, tous les éléments étaient réunis pour donner à la soif de réalité de la philosophie post-idéaliste matière à concrétude et élaborations. Les premiers élèves de Hegel mirent déjà à profit l'occasion représentée par ce chapitre pour reconduire sa philosophie spéculative du royaume éthéré des idées et des concepts au sol de la réalité sociale ; et depuis, de Lukács à Kojève en passant par Brecht, les tentatives de découvrir dans la succession du désir, de la reconnaissance et du combat l'esquisse d'un enchaînement politique, et historiquement situable, n'ont plus connu d'interruption. Sans doute cette polarisation sur le concret et le palpable s'accompagnait-elle toujours du danger de perdre de vue, en marge de cette interaction conflictuelle, le cœur argumentatif de ce chapitre. L'enjeu pour Hegel était autre et beaucoup plus significatif que celui d'apporter la preuve de l'obligation, pour les sujets, d'entrer en combat les uns contre les autres, sitôt qu'ils s'étaient rendu compte de leur dépendance à l'égard de leurs vis-à-vis sociaux. Il voulait bien plutôt prouver, à l'aide de sa méthode phénoménologique, d'un sujet ne pouvait pas accéder à la "conscience" de son propre "soi" qu'après être entré dans une relation de "reconnaissance" avec un autre sujet. Les objectifs de Hegel étaient d'un ordre beaucoup plus fondamental que n'ont voulu l'admettre les interprétations historisantes et sociologisantes : ce n'est pas un événement historique ni au déroulement d'un conflit qu'il s'est intéressé en premier lieu, mais à un fait qu'on peut dire transcendantal et qui devait se révéler être une condition préalable de toute socialité humaine. » Honneth, « Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein », in: Klaus Vieweg/ Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes - Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008, S. 187-204. « Du Désir à la reconnaissance.

elle est inscrite plutôt dans la formation psycho-sociologique de l'identité. L'horizon n'est pas celui du temps historique mais celui de la socialité, dans sa formation même. Il n'est pas transcendantal mais *sui generis* et se documente empiriquement.

Le projet propre à la troisième génération de la Théorie critique se rattache alors encore indéniablement à la théorie critique initiée par les fondateurs. Elle est à la recherche d'une instance de la pratique émancipatrice qui ne se découvre pas spéculativement mais empiriquement, aidé en cela par la sociologie, qui a pour tâche de la traquer à partir de l'identification de la négativité, de l'expérience du déni de reconnaissance qui renvoie potentiellement à un « horizon de valeurs ».

La fondation hégélienne de la conscience de soi », *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, Marlène Jouan et Sandra Laugier éd., Paris, Puf, 2009, pp. 21-22. Comme le souligne Kim Sang Ong-Van-Cung, « Dans *La lutte pour la reconnaissance*, qui prend appui sur la philosophie du droit du jeune Hegel à Iéna, Honneth ne fait pas grand cas de la dialectique du Maître et du Serviteur dans sa conception de la reconnaissance hégélienne. Il interprète d'ailleurs le désir de reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit* comme la mise en valeur de la nécessité éthique d'une limitation *mutuelle* du désir égoïste des sujets. Cette proto-morale du respect, conçue comme autolimitation, est de type plutôt kantien. Elle implique un décentrement de soi et une capacité d'envisager le point de vue de l'autre qui font de la reconnaissance réciproque la condition de la conscience de soi, autrement dit de la formation de soi. » « Reconnaissance et vulnérabilité : Honneth et Butler », *Archives de Philosophie*, 73-1, 2010, pp. 120-121.

Partie I

DU DÉSIR ANTHROPOGÈNE À L'ÉTAT DE LA RECONNAISSANCE UNIVERSELLE (KOJÈVE)

1. La stase du sentiment de soi animal et l'extase du désir humain

Dès les premières pages de *l'Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève caractérise l'homme par le « Désir ». Le désir, précise Kojève, est présupposé par toute conscience de soi⁴⁵, et détermine l'homme dans tout son être. Dans ce premier moment de la dialectique, la scène de *l'Introduction* qui s'ouvre sur le désir joue chez Kojève le rôle de l'embrayeur d'une intrigue. Dans l'univocité de l'être naturel, le désir creuse un vide. La *Begierde* est définie comme négativité et destruction du donné, qui désigne le pôle spatial, atemporel, inengendré et condamné à la répétition infinie.

Le désir signifie tout d'abord le « rappel à soi », et constitue en son mouvement même une réflexion immédiate de la singularité à l'intérieur d'elle-même. En cette activité contemplative désintéressée, le « je » ne pense pas à soi-même, son intérêt et son attention se fixent exclusivement sur l'objet. On peut dire que la contemplation est une dissolution de la conscience de soi dans son objet, son contenu : « L'Homme qui contemple est absorbé par ce qu'il contemple ; le sujet connaissant se "perd" dans l'objet connu. La contemplation révèle l'objet, non le sujet. »⁴⁶

Cette activité constitue donc une sorte de dessaisissement ou d'oubli de soi au profit de l'objet. Mais dès que cette activité prend fin, le « Je » se met alors brusquement sur le plan du désir, et c'est alors qu'il est immédiatement rappelé à soi-même. En disant « j'ai faim », le « Je » se ramène immédiatement et spontanément à soi-même, et met fin à cette perte de soi dans l'objet contemplé. C'est pour cette raison sans doute que l'attitude du désir constitue la figure la plus immédiate et la plus naturelle de la conscience de soi : « L'homme "absorbé" par l'objet qu'il contemple ne peut être "rappelé à lui" que par un Désir : par le désir de manger, par exemple. C'est le Désir (conscient) d'un être qui constitue cet être en tant que Moi et le révèle en tant que tel en le poussant à dire : "Je..."⁴⁷ » L'activité contemplative ne révèle pas vraiment l'essence de l'humain mais perpétue l'état anxigène primordial :

⁴⁵ *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 11.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

« En effet, nous savons tous que l'homme qui contemple avec attention une chose, qui veut la voir telle qu'elle est, sans rien y changer, est "*absorbé*", comme on dit, par cette contemplation, c'est-à-dire par cette chose. Il *s'oublie*, il ne pense qu'à la *chose* contemplée ; il ne pense ni à sa *contemplation*, ni, encore moins, à soi-même, à son "Moi" ou à son Selbst. Il est d'autant moins conscient de *soi* qu'il est plus conscient de la *chose*.⁴⁸ »

L'activité du désir est bien une réflexion immédiate de la particularité à l'intérieur d'elle-même ; mais il est à remarquer que c'est la négation intégrale de l'objet qui assure l'assouvissement du désir. Désirer, c'est bien nier l'être chosique, mouvement par lequel le sujet désirant ne respecte pas l'être de la chose comme existant en elle-même et par elle-même. Le désir recèle un pouvoir de négation et une puissance désobjectivante qui s'exprime sous la forme d'une destruction et d'une assimilation de son objet. Il apparaît ainsi sous sa forme la plus immédiate et la plus naturelle comme un désir négateur dont la relation à l'objet est une relation de négation et d'assimilation à soi. Or, il est intéressant de noter que dans cette négativité inhérente au désir, la conscience désirante et discursive n'est pas le simple reflet ou l'enregistrement passif et docile du donné, elle ne se contente pas de refléter au sujet l'image de ce que les choses sont en elles-mêmes et par elles-mêmes.

Kojève définit le désir comme étant une « négativité-négatrice » qui ne laisse pas le « donné tel qu'il est », mais le « détruit ; sinon dans son être, du moins dans sa forme ». Contrairement à l'expérience cognitive qui « maintient l'homme dans une quiétude passive, le Désir le rend inquiet et le pousse à l'action. Étant née du désir, l'action tend à le satisfaire, et elle ne peut le faire que par la "négation", la destruction ou tout au moins la transformation de l'objet désiré ». Toute action est donc négatrice puisqu'elle détruit l'être chosique dans sa forme donnée, et toute « négativité-négatrice » est nécessairement active. Mais l'action négatrice n'est pas purement destructive : si l'action qui naît du désir détruit, pour l'assouvir, une réalité objective, elle produit à sa place, dans et par cette destruction même, une réalité subjective.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 166.

Le désir ne se borne pas à l'évacuation du réel, mais crée, à sa place, une réalité subjective propre. Poussant ainsi l'être à s'extérioriser, le désir engendre le médium instrumental de la relation à l'autre et exhibe une structure réflexive intentionnelle. « La transformation du désir, écrit Butler, en identité sociale constitue le mouvement par lequel l'histoire sort de la nature. Défini comme un "trou" dans l'existence, ou à l'occasion, comme "absence d'être", le désir est conçu comme intentionnalité négatrice qui cherche une réalité sociale à travers une reconnaissance réciproque.⁴⁹ » Définie ainsi, la conscience désirante est, dans le règne animal, l'inquiétude qui démantèle la nature sans la transcender. Vide avide, irréalité pure, « présence de l'absence », le « désir pris en tant que désir », c'est-à-dire « avant sa satisfaction », est sans consistance propre et reste dépendant de son objet. Si le désir porte sur le non-Moi "naturel", le Moi sera donc "naturel" lui aussi. Le moi créé par la satisfaction active d'un tel désir aura la même nature que les objets sur lesquels porte ce désir : ce sera un moi "chosiste", un moi seulement vivant qui ne pourra se révéler qu'en tant que sentiment de soi (*Selbst-gefühl*). « Je suis ce que je désire » : en se nourrissant de désir, l'homme sera lui-même désir dans son être même. Pour qu'il y ait conscience de soi il faut donc que le désir porte sur un objet non-naturel, sur quelque chose qui dépasse la réalité sociale ou naturelle donnée, sur « autre chose qu'une chose », « autre chose que la chose désirée ». Or la seule chose qui obéisse à cette propriété est le désir lui-même en tant qu'il est la révélation d'une absence, d'un réel non-donné et non-naturel. Il est en effet essentiellement autre chose que la chose désirée. Il est donc nécessaire que le désir porte sur un autre désir, c'est-à-dire « autre chose » qui rappelle la conscience à son « soi » : le désir.

« Par conséquent, la réalité humaine ne peut se constituer et se maintenir qu'à l'intérieur d'une réalité biologique, d'une vie animale. Mais si le désir animal est la condition nécessaire de la conscience de soi, il n'en est pas la condition suffisante. À lui seul, ce Désir ne constitue que le Sentiment de soi ». Le désir est d'ailleurs l'interface entre l'homme et l'animal, car chez Kojève le sujet humain se détache que sur l'arrière fond de la vie biologique et ne saurait subsister sans elle. « L'existence humaine n'est possible que là où il y a quelque chose qu'on appelle *Leben*, vie biologique, animale. Car il n'y a pas de Désir sans

⁴⁹ Judith Butler, *Sujets du désir : Réflexions hégéliennes au vingtième siècle en France*, Chapitre 2 : « Désirs historiques : la réception hégélienne en France », éd. citée, p. 102.

Vie.⁵⁰ » En tant que « négation négatrice », le désir métamorphose le Moi-chose en Moi-Désir. Le Moi-Désir n'est plus un Moi-étant, il n'est plus déterminé par la « plénitude », la « présence » et l'« être réel statique donné » de la chose, mais par l'« activité » du « néant » du désir. Il marque donc de façon effective et dynamique le cours des choses par ce pouvoir négateur constitutif de la conscience de soi. Le désir d'un Moi agit sur l'objet, ce qui présuppose qu'il y a derrière cela une motivation, une projection subjective sur le donné extérieur. Ce dernier devient un donné pour le Moi, en tant qu'il devient non plus un simple objet indéterminé mais objet du désir, de la conscience de soi en tant que désir. Le Moi du désir est un vide qui ne reçoit de contenu positif réel que par l'action négatrice qui satisfait le désir en détruisant, transformant et assimilant le non-Moi nié.

Par conséquent, le désir est incapable à lui seul de dépasser la phase inchoative de la *Selbst-gefühl* appartenant au « bestiaire » (*Tierreich*). En effet, si « c'est le désir (conscient) d'un être qui constitue cet être en tant que moi [...] en le poussant à dire : "Je" »⁵¹, cela ne saurait arriver sans un retour auto-réflexif comparable à ce qui sera baptisé, par la suite, le « stade du miroir ». La scène initiale anthropogène ne voit le jour, d'après Kojève, que lorsque le désir prend pour objet un autre désir. La liberté proprement humaine consiste à se libérer de l'être et viser le non-être, une autre béance et cela au prix d'une aliénation imaginaire qui implique forcément l'asymétrie et la rivalité proprement humaine aussi de face à face. Le désir, pour autant qu'il est désir vraiment humain, ne désire pas la satisfaction de l'appétit, mais porte sur « un autre Désir ». D'où il s'ensuit, pour Kojève, que tout désir est toujours désir de désir, désir de reconnaissance du désir⁵².

Le désir du désir est le fondement même de la proposition « L'homme *est* Conscience de soi ». En identifiant l'homme et la conscience de soi, Kojève effectue une sorte de déduction spéculative de la conscience de soi en tant que conscience de soi à partir de la simple conscience de soi désirante. Il lit la proposition « L'homme est Conscience de soi » en tant que proposition spéculative dans laquelle la copule est comprise comme mouvement d'une négation déterminée qui médiatise le sujet et le prédicat. Il démontre ainsi qu'il est en effet possible qu'une conscience de soi naisse d'une auto-médiation à partir d'une négation de

⁵⁰ *Ibid.*, p. 166.

⁵¹ *Ibid.*, p. 11.

⁵² *Ibid.*, p. 14.

soi déterminée de la conscience de soi désirante. En d'autres termes, si la conscience ne veut pas rester au niveau du simple désir et accéder à la conscience de soi proprement dite, cela ne peut être possible seulement par la médiation de soi-même avec soi-même en tant que désir. Cette médiation du désir avec lui-même en tant que désir de désir est une médiation rigoureusement dialectique parce qu'elle effectue une négation déterminée, c'est-à-dire une négation de la négation. Étant un manque qui veut être rempli non par une chose, mais par le « *Selbst* », le désir du désir serait un manque qui lui manque un manque. Ce serait une négation déterminée, parce que l'objet du désir est encore un objet négatif, d'où le désir de désir qui serait un désir de nier une négation, de nier le désir de l'autre.

La conscience de soi désirante peut aller au-delà du simple désir en niant (en désirant) l'autre désir, qu'elle considère comme son propre miroir dans lequel elle peut à la fois se reconnaître et se connaître. Cela ne peut s'effectuer qu'à partir d'un autre *désir* et d'un désir *autre*. Grâce à la double négation opérée par le dédoublement du désir, Kojève conduit la simple conscience de soi désirante vers la conscience de soi qui ne peut être ce qu'elle est qu'en étant double.

Chez Kojève, le sujet du Moi-chose, du Moi statique doit se confronter violemment à l'autre Moi, statique et immobile : l'affirmation d'un Moi-chose ne peut qu'annuler l'affirmation d'un autre Moi-chose et la reconnaissance n'est plus possible. À ce niveau, l'un des deux Moi doit céder à l'autre, avec le résultat bien connu que le Moi ne peut plus reconnaître la reconnaissance de celui dont le Moi s'est effacé. Pour reprendre la formulation de Kojève : plus la reconnaissance d'un Moi s'absorbe dans la reconnaissance de l'autre Moi, plus son propre Moi disparaît, et plus la reconnaissance poursuivie, comme reconnaissance d'un autre Moi disparaît.

Lorsque la « négation négatrice » se retourne sur elle-même elle ne saurait engendrer qu'un « *Selbst* », « irréel », dont la propriété fondamentale serait de « ne pas être ce qu'il est (en tant qu'être statique et donné, en tant qu'être naturel, en tant que "caractère inné") et être (c'est-à-dire devenir) ce qu'il n'est pas »⁵³. Judith Butler peut alors prétendre que, en présentant le désir comme négation, « mais une négation qui n'est pas soutenue par une vie

⁵³ *Ibid.*, p. 12.

corporelle », la « référence de Kojève aux agents du désir comme à des “négations” et à des “néants” souffre d’une abstraction qui n’est pas sans conséquences philosophiques.⁵⁴ »

2. La constitution horizontale du Temps humain : primat de l’Avenir

La dialectique du désir débouche sur une temporalité projective dont l’auteur de l’*Introduction* crédite Hegel et qui motive l’imposition d’une fin de l’histoire. Dans le sillage de Koyré, auquel il succède à l’École pratique des hautes études, Kojève voit donc dans le primat de l’avenir sur les autres modes temporels la spécificité de la conception hégélienne de la temporalité, hypothèse qui conduit Koyré et Kojève à l’impasse de la clôture de l’histoire⁵⁵. Dans son texte « Hegel à Iéna » Koyré avait déjà affirmé, en anticipant la thèse rendue célèbre par Kojève, que pour Hegel le temps se construit à partir de l’avenir, ce qui explique le fait que « la philosophie – et par là même la philosophie hégélienne, le “système” – ne seraient possibles que si l’histoire était terminée, que s’il n’y avait plus d’avenir, que si le temps pouvait s’arrêter »⁵⁶. En d’autres termes, Koyré suppose déjà, comme condition de possibilité du système hégélien, le caractère accompli de l’arrêt de mort temporel ou bien du « dimanche » de l’histoire. En reconnaissant l’influence de l’interprétation de Koyré mais aussi celle de Heidegger, Kojève y insiste, avec une tonalité marxisante, sur le caractère proprement historique du temps :

« Il n’y a pas de temps naturel, cosmique. Il y a Temps dans la mesure où il y a histoire, c’est-à-dire existence humaine, c’est-à-dire existence parlante. L’homme qui, au cours de l’histoire, révèle l’être par son discours, est le concept “existant empiriquement”, et le temps n’est rien d’autre que ce concept. Sans l’homme, la nature serait espace, et espace seulement.⁵⁷ »

En anticipant le futur, l’agent historique se projette extatiquement par l’activité de son désir dans l’avenir dont procèdent, comme effet de l’agir humain, les deux autres modes temporels, à savoir le passé et le présent. Conséquent avec l’extatisme de l’agent désirant,

⁵⁴ Judith Butler, *Sujets du désir : Réflexions hégéliennes au vingtième siècle en France*, éd. citée, p. 106.

⁵⁵ Pour une critique de ces questions, voir Catherine Malabou, « Négatifs de la dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger : Hyppolite, Koyré, Kojève », in *Philosophie*, n° 52, *Hegel : Études*, Paris, Éditions de Minuit, 1996, pp. 37-53. Voir également Christophe Bouton, « La conception hégélienne du temps à Iéna », *Philosophie*, n° 49, mars 1996, pp. 19-49.

⁵⁶ Koyré A., « Hegel à Iéna », *Études d’histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1971, p. 189.

⁵⁷ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 366.

Kojève est amené à mettre en avant un paradigme temporel qui choque la croyance commune et qui, attribué à tort à Hegel, réinvestit en réalité l'analyse heideggerienne de l'« être-pour-la-mort ». L'anticipation contenue dans le désir révèle la place ambiguë qu'occupe le sujet, à la fois « un être projeté dans le temps et un être qui projette le temps⁵⁸ », contradiction qui n'est plus une du moment où c'est à l'action humaine intentionnée que revient la tâche de créer le monde historique, c'est-à-dire du moment où l'homme s'identifie au temps :

« Ce Temps est caractérisé par le Primat de l'Avenir. Dans le Temps que considérait la philosophie pré-hégélienne, le mouvement allait du passé vers l'Avenir en passant par le Présent. Dans le Temps dont parle Hegel, par contre, le mouvement s'engendre dans l'Avenir et va vers le Présent en passant par le Passé. [...] Et c'est bien là la structure du temps spécifiquement *humain*, c'est-à-dire *historique*. [...] En effet, considérons la projection phénoménologique (voire anthropologique) de cette analyse métaphysique du Temps. Le mouvement engendré par l'Avenir – c'est le mouvement qui naît du Désir. S'entend : du désir spécifiquement humain, c'est-à-dire du désir qui ne porte pas sur une entité qui n'existe pas dans me Monde naturel et qu'il n'y a pas existé. C'est alors seulement qu'on peut dire que le mouvement est engendré par l'Avenir : car l'Avenir, c'est précisément ce qui n'est pas (encore) et ce qui n'a pas (déjà) été. Or, nous savons que le Désir ne peut pas porter sur une entité *non* existante qu'à condition de porter sur un autre désir pris en tant que Désir. [...] C'est la manière dont le *Passé* a été (négativement) formé en fonction de l'*Avenir* qui détermine la qualité du réel *Présent*. [...] Donc d'une manière générale : le mouvement *historique* qui naît de l'Avenir et passe par le Passé pour se réaliser dans le Présent ou en tant que Présent temporel.⁵⁹ »

C'est seulement le désir de quelque chose qui n'est pas encore qui peut expliquer la présence de l'avenir dans le présent : « j'ai soif parce qu'il y a *absence* d'eau en moi. C'est donc la présence d'un avenir dans le présent : de l'acte futur de boire. Désirer boire, c'est désirer quelque chose qui *est* (l'eau) : c'est donc agir en fonction du présent. Mais agir en fonction du désir d'un désir, c'est agir en fonction de ce qui n'est pas (encore), c'est-à-dire en fonction de l'avenir. L'être qui agit ainsi est donc dans un temps où prime l'Avenir. Et inversement, l'Avenir ne peut primer réellement que s'il y a, dans le monde (spatial) réel, un être capable d'agir ainsi.⁶⁰ » Le temps humain ou historique, c'est le temps de l'action

⁵⁸ *Sujets du désir : Réflexions hégéliennes au vingtième siècle en France*, éd. citée, p. 101.

⁵⁹ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 367-369.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 367-368.

consciente et volontaire qui réalise dans le présent un projet pour l'avenir, formé à partir de la connaissance du passé.

Dans la mesure où il n'y a d'insatisfaction qu'au regard d'un désir, où seul un désir peut ne pas être satisfait, il faut conclure que le rapport originaire du sujet au monde, rapport qui commande l'appréhension de l'étant comme faisant défaut, doit être défini comme désir. Puisque le sujet, en tant que sujet pour le monde, est en son fond désir, il ne peut donc s'intéresser au monde que sur le mode de l'agir : le désir est le moteur de la réalité historique et constitue de ce fait la condition de possibilité de la liberté. Ce qui définit en effet le désir comme tel, c'est que rien ne le comble vraiment, que ce qui le comble le creuse tout autant, de sorte que ce qui est poursuivie dans le désir excède systématiquement ce qui lui est donné, ce qu'il peut atteindre, et, en vérité, il n'y a d'écart irréductible de l'objectif visé et du donné que pour et par le désir.

« Le temps, écrit Hegel, est le *concept* lui-même qui *est là* et qui, comme intuition vide, se fait représentation pour la conscience ; c'est pourquoi l'esprit apparaît nécessairement dans le temps, et il apparaît dans le temps aussi longtemps qu'il ne *saisit* pas son concept pur, c'est-à-dire, qu'il n'anéantit pas le temps.⁶¹ » Si le temps est identifié au concept qui existe empiriquement dans le monde spatio-temporel, cela signifie que le temps est aussi bien le contenu qui se réalise dans la forme d'une auto-constitution effective de la conscience de soi.

Le temps est le sens de l'histoire, et l'être humain est le seul animal historique. En d'autres termes, le temps et l'histoire ne font qu'un dans la mesure où l'homme et le temps sont identiques, tous deux sont des concepts existants : « il n'y a de Temps que dans la mesure où il y a Histoire, c'est-à-dire existence humaine [...] L'Homme seul est dans le Temps, et le Temps n'existe pas en dehors de l'Homme ; l'Homme *est* donc le Temps, et le Temps *est* l'Homme »⁶².

La conscience du temps nous permet de saisir quelque chose et d'en former temporellement le concept, c'est-à-dire la temporaliser. Elle est historicité, car elle seule permet de se temporaliser et d'adopter une attitude spécifique face au temps pour en tirer une

⁶¹ *Phénoménologie de l'esprit*, éd. citée, p. 655.

⁶² *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 366.

temporalité. Contrairement à l'attitude face au présent qui relève de la temporalité, la conscience du temps relève de l'historicité. Le temps peut être historique, parce qu'expérientiel, cependant le présent ne l'est pas encore. En somme, la relation au temps en tant que tel renvoie davantage à l'historicité, à l'expérience, tandis que le rapport au présent renvoie à la temporalité, à une attitude spécifique et à un mode d'être-au-présent. La temporalité est une dimension de la conscience : sa façon d'habiter le présent en retenant le passé et en anticipant l'avenir. C'est une attitude vis-à-vis du présent, est un mode d'être dans le temps présent.

La conscience de soi s'affecte sur le mode du désir, elle est auto-engendrement à l'intérieur d'un temps essentiellement créateur, et elle ne cesse pas d'avoir du commerce avec l'extériorité. L'espace et le temps ne divisent pas seulement l'expérience possible de la conscience en deux régions interne et externe, mais ils se miroitent à l'intérieur de l'expérience interne elle-même. Ceci parce que l'expérience interne est l'expérience d'un sujet qui se trouve depuis toujours déjà située dans un monde naturel. En tant qu'expérience interne, la conscience de soi est une assimilation de l'extériorité qui lui fait face. En effet, le rapport qu'elle entretient avec la dureté du monde naturel n'est pas seulement une dimension inessentielle de la conscience de soi, mais constitue une forme de conscience de soi. C'est l'anéantissement même du temps qui ouvre à la conscience de soi la possibilité de s'accomplir et de se reconnaître en tant que conscience historique.

Cette conscience historique contient en elle les souvenirs du passé, mais aussi l'inquiétude et le désir de l'avenir. Bref, elle porte en elle la dimension du *pro-jet*, la « fonction idéalisante du désir », la construction normative. La conscience qui se rapporte à un avenir n'est pas sans objet, elle est entièrement *pro-tension*, elle désire un objet qui doit finir par sourdre de l'horizon. Dans le concept de *pro-jet*, le *pro* désigne le mouvement en avant et le *jet* dénote la projection temporelle du sujet. Ce qui me tire en avant et cristallise l'avènement du désir, s'appelle *pro-jet*. L'avenir c'est la temporalité même de l'agir libre, il exerce sur le sujet sa traction continue d'à-venir, il l'appelle sur la route du temps. L'avenir nourrit le temps par la dimension de l'aventure, d'une ouverture du « pas-encore » sur l'inconnu. Dans la mesure où il constitue l'extase du sujet désirant dans l'action, l'avenir appelle l'attention, car l'ekstase est inhérente à sa représentation.

Voilà pourquoi Kojève fait procéder lutte pour la reconnaissance et sa dissymétrie conséquente, représentées dans la dialectique du maître et de l'esclave, de l'analyse du désir/temps. La lutte pour la reconnaissance est mue par un désir d'un autre désir, désir de quelque chose qui n'est pas encore. C'est seulement ce désir d'un autre désir qui peut rendre compte du temps historique. Si du point de vue naturel, le désir est la cause de tout événement futur, du point de vue philosophique, la relation est réciproque. Il n'est pas vrai que Kojève emploie le thème de lutte pour la reconnaissance comme un dispositif disqualifié pour lire l'histoire puisqu'il la déduit à partir des faits réels et de l'existence nécessaire du temps historique. Le désir proprement humain, c'est-à-dire le « désir de reconnaissance », est le résultat du temps proprement humain. Comme le relève Laurent Bidard dans sa présentation de *L'Athéisme* :

« Le cœur de l'argument de Kojève s'appuie sur la dialectique hégélienne de la reconnaissance. Du début de son chemin philosophique à sa fin, la liberté de l'homme est pour Kojève un *fait*. Elle ne "déduit" donc d'aucun préalable anthropo-logique, scientifique ou ontologique que ce soit. Or, selon le commentaire qu'il fait de la *Phénoménologie de l'esprit*, cette liberté de l'homme entendue comme possibilité de désirer le désir d'un autre homme se manifeste tout d'abord comme désir de reconnaissance au travers d'une lutte à mort de pur prestige.⁶³

⁶³ *L'Athéisme*, trad. de N. Ivanoff, présentation et révision de Laurent Bidard, Paris, Gallimard, « Tel », 1998, p. 26. « Il n'y a pas de problème de savoir si la liberté existe ou non. La liberté est un fait incontestable, un donné intuitif, d'où doit partir la philosophie. Le problème consiste plutôt dans la monstration de l'intuition, dans la description et l'analyse du contenu de la monstration de cette intuition (ou plutôt, une telle monstration est supposée par la philosophie, elle lui donne sa "matière") : qu'est ce que la liberté ? Comment doit être le monde pour que la liberté y soit possible ? La liberté est un fait et restera un fait, même si l'on ne peut parler (Logos) de celui-ci, c'est-à-dire s'il est irrationnel, un paradoxe ou même un hyper-paradoxe [...] Je ne donne pas ici la solution de ce paradoxe (au sens fort) du problème de la liberté ; je ne peux pas la donner pour le moment. L'examen du suicide joue le rôle d'une monstration possible de la liberté de l'homme. Ce n'est pas l'unique façon de montrer la liberté et probablement pas la meilleure. Mais elle est suffisante pour l'instant : pour le "déterministe", le suicide n'existe pas [...], mais c'est néanmoins un donné intuitif incontestable. Or, si le suicide existe, la liberté existe aussi. En particulier, il suffit de l'admettre pour la reconnaissance de la responsabilité morale (au lieu de commettre un crime – même "indispensable" –, un homme peut se tuer, bien qu'il puisse aussi ne pas le faire). J'ai donc présenté plus haut les débuts de la conception de la "description" ainsi que de l'"analyse" de la liberté, qui est le problème central de la métaphysique et de toute la philosophie. Mais ce n'en sont là que des débuts. », pp. 240-241. Voir aussi à ce propos, A. Kojève, *Kant*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 170-198, et p. 216.

3. L'articulation du sujet à l'Avenir : la théorie de l'action

Le mouvement du futur →passé →présent ne peut être expliqué, aux yeux de Kojève, que par un désir qui porte sur quelque chose qui n'est pas encore. Comme il le souligne, le « mouvement engendré par l'Avenir, – c'est le mouvement qui naît du Désir. S'entend : du désir spécifiquement humain, c'est-à-dire du désir qui ne porte pas sur une entité qui n'existe pas dans le Monde naturel et qu'il n'y a pas existé.⁶⁴ » Le désir proprement humain est la présence d'une absence, un désir de quelque chose qui n'est pas encore. Le désir animal porte, *a contrario*, sur quelque chose de donné qui le détermine d'emblée. Étant déterminé par l'être donné et ne change pas « l'essence de ce qui est », ni n'altère l'essence de l'être, le désir animal ne résulte pas d'un temps historique et ne peut en effet expliquer l'action proprement historique. Si le désir affirme le présent alors ce présent le satisfait sans engendrer de véritable changement, c'est-à-dire une modification dans le processus historique. En revanche, le désir humain, ou mieux encore : anthropogène (le désir de quelque chose qui n'est pas encore mais qui est néanmoins possible) provoque un changement téléologique et par conséquent agit sur le temps historique. Il n'y a que le désir de quelque chose qui n'est pas encore, qui peut expliquer vraiment la présence du futur dans le présent.

Ainsi, le temps dont parle Hegel doit être le temps où prime l'Avenir, qu'il nomme temps historique ou humain. Dans ce temps humain, l'Avenir prime sur le présent lui-même édifié sur les bases du passé. Nous sommes libres, mais notre liberté est déterminée par les conditions matérielles de notre existence qui se constituent dès notre passé. Le désir à travers lequel le futur s'introduit dans le présent est relié à une réalité qui existe déjà. Cette relation est essentiellement négative, car le désir humain n'affirme pas le réel donné mais cherche à la transformer ou à la nier. La réalité du désir réside dans son rapport au passé, tout comme la réalité du passé entretient un rapport au désir. « Le réel *nié*, souligne-t-il, c'est le réel qui a cessé d'être : c'est le réel *passé*, ou le Passé *réel*. Le Désir déterminé par l'*Avenir* n'apparaît, dans le Présent, comme une réalité (c'est-à-dire en tant que Désir satisfait) qu'à condition d'avoir nié un réel, c'est-à-dire un *Passé*.⁶⁵ » De ce fait, l'action libre naît comme désir

⁶⁴ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 367.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 368.

d'avenir, qui est dès son origine négativité. L'action libre nie le présent au profit du futur. C'est parce que le passé a un contenu déterminé, que le contenu de l'action libre est également déterminée. Le passé est préservé dans le futur/présent sous la forme de mémoire. Ce mouvement qui va du futur vers le présent, en passant par le passé, caractérise l'action spécifiquement humaine, c'est-à-dire historique. Il y a histoire à condition que l'avenir pénètre dans le présent d'une manière médiatisée par le passé. C'est uniquement par rapport au désir d'avenir que le sujet agit dans le présent. De même, c'est essentiellement sur les bases des actions passées, que le sujet a la capacité d'agir dans le présent. Pour Kojève, le temps proprement humain, compris comme histoire, doit être appréhendé de cette façon.

Cette compréhension fondamentale du temps humain et de l'action, en termes de *pro-jet*, permet d'expliquer l'évènement historique au sens historico-mondial dans lequel un véritable changement peut se produire en fonction du passé et du futur. Afin d'illustrer son analyse, Kojève recourt à la célèbre anecdote de César franchissant le Rubicon en pensant à la conquête de Rome :

« Prenons pour exemple d'un "moment historique" l'anecdote célèbre du "Rubicon". - Qu'y a-t-il dans le *présent* proprement dit ? Un homme se promène la nuit au bord d'une petite rivière. Autrement dit, quelque chose d'extrêmement banal, rien d'"historique". Car même si l'homme en question était César, l'évènement n'aurait rien d'"historique" si César se promenait ainsi uniquement à cause d'une insomnie quelconque. Le moment est historique parce que le promeneur nocturne pense à un coup d'État, à la guerre civile, à la conquête de Rome et à la domination mondiale. Et notons-le bien : parce qu'il a le *projet* de le faire, car tout ceci est encore dans l'*avenir*. L'évènement en question ne serait donc pas "historique" s'il n'y avait pas une *présence-réelle* (Gegenwart) de l'*avenir* dans le Monde réel (tout d'abord dans le cerveau de César). Le présent n'est donc "historique" que parce qu'il y a en lui un rapport à l'*avenir*, ou plus exactement, parce qu'il est une fonction de l'avenir (César se promenant *parce qu'il* pense à l'avenir). Et c'est en ce sens qu'on peut parler d'un *primat de l'avenir* dans le Temps historique. Mais ceci ne suffit pas. Supposons que le promeneur soit un adolescent romain qui "rêve" à la domination mondiale, ou un "mégalomane" au sens clinique du mot qui échafaude un "projet" par ailleurs identique à celui de César. Du coup, la promenade cesse d'être un "évènement historique". Elle l'est uniquement parce que c'est *César* qui pense en se promenant à son projet (ou "se décide", c'est-à-dire transforme une "hypothèse" sans rapport précis avec le Temps réel en un "projet d'avenir" concret. Pourquoi ? Parce que César a la *possibilité* (mais non la *certitude*, car alors il n'y aurait pas d'*avenir* proprement dit, ni de *projet* véritable) de réaliser ses plans. Or cette possibilité, c'est tout son *passé*, et son passé

seulement, qui la lui assure. Le passé, c'est-à-dire l'ensemble des actions de lutte et de travail effectuées dans des présents en fonction du projet, c'est-à-dire de l'avenir. C'est ce *passé* qui distingue le "projet" d'un simple "rêve" ou d'une "utopie". Par conséquent, il n'y a un "moment historique" que là, où le *présent* s'organise en fonction de l'*avenir*, à condition que l'avenir pénètre dans le présent non pas d'une manière *immédiate* (unmittelbar, cas de l'utopie), mais étant *médiatisé* (vermittelt) par le *passé*, c'est-à-dire par une action *déjà accomplie*.⁶⁶ »

César se promène au bord de la petite rivière : il n'y a là rien d'historique. La promenade ne revêt ce caractère que si elle s'insère dans un projet dont la portée concerne le destin de Rome : « L'événement en question ne serait donc pas "historique" s'il n'y avait pas une *présence-réelle* (*Gegenwart*) de l'avenir dans le Monde réel (tout d'abord dans le cerveau de César) ». Cette anecdote donne une explication structural à la liberté humaine à partir de la question de l'agir, qui seule peut rendre compte de l'évènement historique. L'évènement historique ne pourrait être considéré comme tel, sans le « Concept-projet » pensé par César et sans le fait qu'il s'agisse de César assis à cet endroit, à ce moment précis, avec ce projet en tête. L'évènement lui-même, n'exerce aucune force causale en soi. Ce qui est significatif est à la fois l'interaction dans le temps, entre le futur, le passé, et le présent, et l'interaction dans l'espace, entre les actions de César et le monde. César, en ayant pris cette décision au cours de cette action, interagit ainsi avec le monde, sans aucune certitude de voir se réaliser l'idée qu'il a de l'avenir. En outre, au cours de cette action, il rencontre d'autres hommes qui ont aussi leur propre idée de l'avenir (Brutus, Cassius). C'est cette interaction qui, précisément, crée l'évènement historique, isolé dans le temps, mais c'est également sa continuité qui agit comme processus, en créant les conditions d'actions historiques pour d'autres individus historico-mondiaux (Octavus, Mark Antony, et finalement Napoléon), et permettant ainsi d'ouvrir l'espace à d'autres évènements.

Ainsi pour que l'histoire puisse exister, et que le surgissement des nouveaux événements donne lieu à « des réalités vraiment nouvelles », il faut que le temps soit historique et que le temps avenir prime. Cependant, cet avenir, qui existe seulement comme projet idéal, n'est actualisable que dans la mesure où il est capable de nier le passé par le travail et l'action. César doit devenir empereur, l'Empire Romain doit donc exister et par

⁶⁶ *Ibid.*, p. 369.

conséquent la République doit disparaître. Pour que le temps historique puisse exister, il faut que l'homme réussisse à transformer le réel au nom d'une certaine idée productive, qui résulte non seulement d'une nouvelle réalité mais aussi par la négation du passé :

« L'homme, par contre, transforme le Monde *essentiellement* par l'Action négatrice de ses Luites et de son travail, Action qui naît du Désir humain *non-naturel* portant sur un autre Désir, c'est-à-dire sur quelque chose qui n'existe pas réellement dans le monde naturel. L'Homme crée et détruit *essentiellement*. La réalité naturelle n'implique donc le Temps que si elle implique une réalité humaine. Or, l'homme crée et détruit essentiellement en fonction de l'idée qu'il se fait de l'Avenir. Et l'idée de l'avenir apparaît dans le présent réel sous la forme d'un Désir portant sur un autre Désir, c'est-à-dire d'un Désir de *Reconnaissance sociale*. Or, l'Action qui naît de *ce* Désir engendre l'Histoire. Il n'y a donc *Temps* que là, où il y a *Histoire*.⁶⁷ »

Donc le temps dont parle Kojève est le temps historique dans lequel l'action humaine libre peut transformer le monde en faisant venir un monde *autre*. Le temps n'existe que dans la mesure où il existe l'être, dont le désir d'avenir est capable de réaliser à partir d'une transformation essentielle, un véritable nouveau monde. La liberté humaine n'a pas seulement pour origine l'action, mais aussi le savoir. Si pour Kojève le « Concept est Temps », il convient de s'interroger sur le sens de l'équation entre le Concept et le Temps.

Kojève arrive de nouveau à l'analyse de la pensée-conceptuelle à travers l'analyse du désir. Ce désir du « pas-encore », n'est pas un simple désir, c'est un désir de quelque chose qui n'existe pas encore, c'est un désir qui n'existe que dans « le cerveau » du désirant, c'est un désir de l'idée d'une chose : « L'idée (Gedanke) naît du désir, c'es-à-dire de la négation non encore réalisée du donné.⁶⁸ » Il s'agit donc du désir d'un concept, ou en dernière analyse le concept lui-même. Le temps historique ne requiert pas simplement le désir, mais aussi un concept cohérent que l'on désire et qu'on réalise activement par l'action transformatrice du travail. Ce n'est pas seulement dans l'action que la négativité peut trouver son origine. L'acte de penser lui-même est la négativité. Plus précisément, l'action est seulement action historique à condition qu'elle repose sur un concept. Par conséquent, le temps historique a son origine dans la pensée-conceptuelle et non pas dans l'action. De même, l'amorce de la

⁶⁷ *Ibid.*, p. 371.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 500.

connaissance conceptuelle et de la conscience de soi conduisent nécessairement au temps historique et à la compréhension historique du temps.

Pour Kojève lisant Hegel, la pensée conceptuelle équivaut à un « meurtre » dans lequel la réalité empirique cesse d'exister et de ce fait supplanté par une réalité conceptuelle. Quand le sens d'une entité (comme par exemple le chien) est incarné ou consubstantiel à son existence empirique immédiate, le sens existe uniquement tant que l'entité existe. Le concept de « chien », qui est le produit d'une compréhension étrangère au chien, remplace le chien réel comme étant sa représentation significative. Le mot a une fonction négatrice chez Kojève. La différence entre le Sens, « ou l'essence, le Concept, le Logos, l'Idée » du « chien » et le mot « chien », c'est que « le mot « chien » ne court pas, ne boit pas et ne mange pas ; en lui le Sens (l'Essence) *cesse* de vivre ; c'est-à-dire qu'elle *meurt*. Et c'est pourquoi la compréhension *conceptuelle* de la réalité empirique équivaut à un *meurtre*.⁶⁹ » La différence entre l'Être lui-même et le concept, ou le mot «Être» est justement l'être : « car l'Être *est* en tant qu'Être, mais il n'*est* pas dans le concept Être [...] On obtient donc le concept «Être» en *soustrayant* l'être à l'Être : Être moins être égale concept «Être»⁷⁰. Pour Kojève, il n'est plus très difficile dès lors de combiner l'activité du désir et celle du discours en général, le « meurtre » de la Chose et la « négativité négatrice ». La liberté humaine se caractérise par un processus d'arrachement à l'être donné et la formation d'un monde humain par la négation de l'animalité.

Ce qui permet au sens de la Chose de se détacher de son essence et de devenir une compréhension abstraite est le fait de sa mortalité :

« Seulement, dit Hegel, si le chien n'était pas *mortel*, c'est-à-dire essentiellement *fini* ou limité quant à sa durée, on ne pourrait pas se *détacher* de lui son Concept, c'est-à-dire passer dans le mot *non-vivant* le Sens (l'Essence) qui est incarnée dans le chien *réel* ; dans le mot (doué d'un sens), c'est-à-dire dans le Concept *abstrait*, dans le Concept qui existe non pas dans le chien (qui le réalise) mais dans l'homme (qui le pense), c'est-à-dire dans une *autre* chose que dans la réalité sensible que le concept révèle par son Sens. Le Concept «chien» qui est mon Concept (du chien), le Concept qui est *autre* chose, donc, que le chien vivant et qui se *rapporte* à un chien vivant comme à une réalité *extérieure*, ce Concept *abstrait* n'est possible que si le chien

⁶⁹ *Ibid.*, p. 373.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 375.

est *essentiellement* mortel. C'est-à-dire : si le chien meurt ou s'anéantit à *chaque* instant de son existence. Or, ce chien qui s'anéantit à chaque instant, c'est précisément le chien qui dure dans le Temps, qui cesse à chaque instant de vivre ou d'exister dans le Présent pour s'anéantir dans le Passé, ou s'anéantir *en tant que* Passé. Si le chien était éternel, s'il existait en dehors du Temps ou sans Temps, le Concept "chien" ne serait jamais *détaché* du chien lui-même. L'existence-empirique (Dasein) du Concept "chien" serait le chien vivant, et non le *mot* "chien" (pensé ou prononcé). Il n'y aurait donc pas de *Discours* (Logos) dans le monde ; et puisque le Discours existant-empiriquement est uniquement l'Homme (parlant effectivement), il n'y aurait pas d'Homme dans le Monde. Le Concept-mot se *détache* du *hic* est un *nunc* sensible ; mais il ne peut s'en détacher que parce que le *hic* et le *nunc*, c'est-à-dire parce que l'être spatial est temporel, parce qu'il *s'anéantit* dans le Passé. Et le réel qui *disparaît* dans le Passé se *maintient* (en tant que non-réel) dans le Présent sous la forme du Mot-Concept. L'Univers du Discours (le Monde des Idées) est l'arc-en-ciel permanent qui se forme au-dessus d'une cataracte : et le cataracte, c'est le *réel temporel* qui n'anéantit dans le néant du Passé »⁷¹.

Le maintien de la séparation sujet/objet est l'effet de la séparation introduite par l'univers du discours. La rupture avec l'être donné dans le discours où le sujet se produit, se paie de son livre de chair. Le processus par lequel le discours se réalise s'apparente à une espèce de mort. « L'activité (Tätigkeit) de la séparation (Scheidens) est la force et le travail de l'entendement (Verstandes) [c'est-à-dire] de la puissance (Macht) [qui est] la-plus-digne-d'étonnement (verwundersamsten) et la plus grande [de toutes] ou bien plutôt [de la puissance] absolue [...] Mais que [...] l'entité qui est liée et qui n'est objectivement réelle que dans sa connexion avec autre chose, obtienne une existence empirique propre et une liberté séparée ou isolée, est la puissance prodigieuse du Négatif ; c'est l'énergie de la pensée, du Moi abstrait pur. La mort, - si nous voulons appeler ainsi cette irréalité, c'est ce qu'il y a de plus terrible, et maintenir la mort c'est ce qui exige la plus grande force. La beauté impuissante hait l'entendement, parce qu'il exige d'elle ce dont elle n'est pas capable. Or la vie de l'Esprit n'est pas la vie qui s'effarouche devant la mort et se préserve du ravage, mais celle qui supporte la mort et se conserve en elle. L'Esprit n'obtient sa vérité qu'en se trouvant soi-même dans le déchirement absolu. Il n'est pas cette puissance [prodigieuse] en étant le Positif qui se détourne du négatif, comme quand nous disions de quelque chose : ceci n'est rien ou [ceci est] faux, et l'ayant [ainsi] liquidé passons de là à quelque chose d'autre ; non, l'Esprit n'est cette puissance que dans la mesure ou il contemple le Négatif bien en face [et]

⁷¹ *Ibid.*, p. 373-374.

séjourne auprès de lui. Ce séjour-prolongé est la force-magique qui transpose le Négatif en l'Être donné.⁷² » Ce pouvoir absolu attribué par Hegel à l'activité de la scission ou le « négatif » n'est autre que la puissance discursive. « Si nous enlevons au chien l'animalité, dit Hegel, on ne saurait plus dire ce qu'il est.⁷³ » Son concept est donc son essence, sa définition. En somme, un concept extérieur aux objets particuliers qu'il désigne est déterminé par eux tout comme ils sont déterminés par lui. « Le concept d'une chose est cette chose elle-même, en tant que détachée de son *hic et nunc* donné. Ainsi, le concept "ce chien" ne diffère en rien du chien réel concret auquel il se "rapporte", sauf que ce chien est ici et maintenant, tandis que son concept est partout et nulle part, toujours et jamais.⁷⁴ »

Ceci est aussi valable pour la compréhension conceptuelle de l'histoire. Si la compréhension conceptuelle du "chien" n'est possible que parce que le chien meurt, alors la compréhension conceptuelle de l'histoire n'est possible que si l'histoire a une fin. En effet, c'est par l'introduction de la compréhension conceptuelle (Logos) dans le monde naturel, que l'histoire commence. Parce que sans la compréhension discursive, le temps peut s'écouler, sans que l'on s'en rende compte, c'est-à-dire que l'on ne se souviendra pas lui. De façon similaire, c'est la présence du temps (et en dernière analyse la mort) qui permet à la compréhension conceptuelle d'exister dans le monde, parce que si le monde était éternel, la compréhension conceptuelle n'aurait pas été nécessaire. Ceci revient à dire qu'il est uniquement possible pour le concept de se détacher du monde spatial, du *hic* et du *nunc*, si et seulement si le *hic* et le *nunc* sont également temporels et dans un processus de devenir. Le non-ici et le non-maintenant et l'élément temporel de l'ici et maintenant du monde spatial sont uniquement capables d'exister aussi longtemps qu'ils sont conservés dans le Concept. Ainsi, aussi longtemps que le Concept s'introduit dans le Temps, c'est-à-dire se prononce par l'homme en tant que négativité, le Concept lui-même doit être discursif. C'est le mot « *prononcé* » et « *pensée* » qui ne peut pas être anéanti par le temps. Il est le sujet de l'action qui garantit le l'anéantissement temporel de l'espace. On peut dire donc que le Concept n'est pas l'essence de la Chose telle qu'elle est vécue, mais plutôt c'est le sens de l'évènement qui se détache du fait historique réel et se conserve dans le temps par l'homme.

⁷² *Ibid.*, p. 541.

⁷³ *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I: *La science de la logique*, Add. § 24, trad. de Bernard bourgeois, Paris, Vrin, 1970, p. 475.

⁷⁴ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée. p. 542.

La compréhension conceptuelle est toujours détachée du pur sensible, et elle est comme telle une entreprise historique. L'acte de penser lui-même transforme le monde naturel en un monde historique en modifiant l'essence de la chose pensée. Cependant ce n'est pas l'acte de penser, pris isolément, qui peut produire cela, mais c'est l'acte de penser transmis à un autre. En effet, l'élément social est intimement lié à la production de la compréhension conceptuelle, et sans « la co-présence des plusieurs *Befindlichkeiten* », la nature spatiale ne sera essentiellement transformée. Ainsi ce n'est pas l'idée de chien que j'ai dans la tête, c'est le mot chien que je communique à un autre à travers le temps. Si c'était uniquement une idée personnelle, le concept n'existerait pas plus longtemps que moi, et devrait cesser d'exister tout comme le chien meurt. L'amorce de la pensée conceptuelle est intimement sociale, et la lutte pour la reconnaissance est une lutte qui porte sur la reconnaissance de la compréhension conceptuelle. Il s'agit d'une lutte qui porte sur la signification des mots. Comme le relève Judith Butler :

« Le désir d'un autre individu forme une condition pour l'expérience du futur. Ainsi la reconnaissance réciproque et la temporalité sont, d'après Kojève, intimement liées. Reconnaître un autre signifie se lier aux possibilités de l'autre, dans lesquelles implicitement se trouve le sens du futur, c'est-à-dire la conception de ce que l'autre peut devenir. Lorsque nous nous lions à d'autres comme à des êtres naturels, nous entretenons avec eux une relation purement présente. C'est seulement en les reconnaissant comme consciences, c'est-à-dire comme négativités – comme des êtres qui ne sont pas encore ce qu'ils sont, que nous lions à eux comme à des êtres purement humains [...] L'Autre se distingue des êtres naturels dans la mesure où l'Autre est capable d'avenir et qu'il est donc un être sans réalité du point de vue du présent. Et pourtant l'Autre vient à l'être comme un être social dans la mesure où il est reconnu, et cette reconnaissance fait suite à l'exécution d'actes transformateurs. Dans la mesure où le désir accomplit cet être de second ordre grâce à la reconnaissance, la pure futurité qu'était le désir se transforme en "Histoire" ou pour le dire autrement, en "actes humains accomplis en vue de la Reconnaissance sociale".⁷⁵ »

En effet, pour nous, le chien est mortel, alors qu'en-soi son existence correspond à sa véritable essence. Ce n'est que pour nous, qui savons que le chien est mortel, que le vrai sens de chien correspond à son concept et non pas au chien réel. Ceci est aussi vrai pour scander l'hétérogénéité entre l'Être-donné-statique et la vérité historique. La vérité historique existe uniquement aussi longtemps qu'elle est capable de surpasser, voire dépasser, pour au final

⁷⁵ *Sujets du désir : Réflexions hégéliennes au vingtième siècle en France*, éd. citée, pp. 101-102.

remplacer le monde naturel. Et c'est pour cela que la compréhension conceptuelle doit toujours être historique parce qu'elle révèle uniquement le monde historique. Dans la mesure où le réel donné est éternel, il lui est impossible d'être révélé par le discours, parce que le discours qui prétend le révéler est toujours inadéquat. Le mot n'est pas la « Réalité-dont-on-parle »⁷⁶. Le discours qui révèle « l'Être donné » est une erreur qui se maintient en disjonction avec le réel. En projetant ses images sur le réel et en confrontant ses désirs à la réalité, l'homme réussit à transformer l'erreur initiale de son discours en vérité. Kojève commentant Hegel montre combien par son travail l'homme réussit à transformer l'erreur initiale de son discours en une vérité effective. Si par exemple un poète du Moyen Age avait dit « *en ce moment un homme survole l'océan* ». C'était sans aucun doute une erreur, et elle est restée telle pendant de longs siècles. Mais si nous relisons maintenant cette phrase, il y a de fortes chances que nous lisions une vérité. » Le travail est donc parvenu à transformer une erreur en vérité. Ainsi, conclut Kojève, l'homme

« a commencé par se tromper (volontairement) ou non, peu importe) en parlant de l'animal terrestre de l'espèce *homo sapiens* comme d'un animal volant ; mais il a fini par énoncer une vérité en parlant du vol d'un animal de cette espèce. Et ce n'est pas le discours (erroné) qui a été changé pour devenir conforme à l'Être donné ; c'est cet Être qui fut transformé pour devenir conforme au discours. L'action qui transforme le réel donné en vue de rendre vraie une erreur humaine, c'est-à-dire un discours qui était en désaccord avec ce donné, s'appelle Travail : c'est en travaillant que l'homme a construit l'avion qui a transformé en vérité l'erreur (volontaire) du poète. Or, le travail est une *négation* réelle du donné. L'Être qui existe en tant qu'un Monde où l'on travaille implique donc un élément négatif ou négateur. C'est dire qu'il a une structure dialectique.⁷⁷ »

Selon Kojève, la nature échappe à l'emprise du concept et à toute discursivité, ne se révélant que par l'intermédiaire du « *silence* articulé de l'algorithme.⁷⁸ » La Chose hante le discours mais ne s'y épuise pas. Le langage naît du « meurtre » de la Chose « qu'il conserve en la refoulant », mais elle reste l'immémorial qui précède la parole, et ne saurait être comprise dans le discours. La discursivité peut uniquement décrire la réalité historique. Dès lors la compréhension conceptuelle, perçue comme compréhension conceptuelle de l'histoire, est également fautive, parce qu'elle est, à tout moment, non-identique. Exactement comme le

⁷⁶ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée. p. 451.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 464.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 379.

concept de chien ne devient vrai qu'au moment de la mort du chien réel, la compréhension conceptuelle de l'histoire ne peut être totalement vraie, c'est-à-dire identique à elle-même, qu'une fois l'histoire est achevée. Si l'histoire est en cours de changement, alors la compréhension conceptuelle de l'histoire doit être encore en extension, ce qui veut dire qu'elle n'est pas entièrement vraie. Donc la compréhension conceptuelle ne devient vraie qu'au cours de l'histoire, entendue comme l'histoire de l'action de transformation du monde au nom du Concept.

Dans le but d'expliquer l'histoire ainsi que l'individualité libre et historique, qui agit effectivement dans l'histoire, il est nécessaire de combiner la question du Temps avec celle du Concept et de les mettre en équation. C'est le désir proprement humain qui introduit le temps dans le monde. Ce temps est une source de différence. Dans le mouvement du temps, on se meut du l'ici et maintenant au non-ici et au non-maintenant, c'est-à-dire vers ce qui est autre que ce qui est. Le temps est cette différence entre le passé et le présent. Si, du point de vue ontologique, le temps est la soustraction de l'être à l'Être, ceci peut être traduit phénoménologiquement comme suit : je ne suis plus ce que j'étais. Quelle est la différence ? La différence entre avant et maintenant est : le temps. En travaillant l'homme change le monde dans lequel il vit et la conscience qu'il a de lui-même.

Ni la nature temporelle de l'Être permettant à la compréhension conceptuelle de l'Être d'exister, ni la négativité même de l'Être qui s'effaçait devant la réalité négative du mot prononcé pour lui permettre d'exister, ne sont capables à elles seules de rendre compte de l'histoire ou causer son mouvement. Tout comme la compréhension conceptuelle a besoin d'être transmise à un autre, une fois communiquée, elle nécessite d'être matérialisée dans un monde⁷⁹. La conscience doit œuvrer en fonction d'une idée non-matérielle : « L'homme crée

⁷⁹ « Le fait "primordial" de la Philosophie et du Savoir a été chez Hegel et est resté depuis lui l'ensemble des discours prononcés par l'Homme au cours de l'Histoire universelle. Ainsi le Transcendantal Kantien est devenu, chez Hegel, l'*Historique*, tout en restant *Synthèse* de l'A priori et de l'A posteriori. En effet, le Fait discursif historique est à la fois "a priori" et "a posteriori". D'une part l'Histoire n'existe que dans la mesure où elle *crée* "a priori", à partir des Projets discursifs, qui sont des Notions dont les Sens ne se rapportent à rien qui soit donné ou révélé par la Perception comme (déjà) existant-empiriquement dans le Monde naturel spatio-temporel. D'autre part, l'Histoire n'existe que dans la mesure où elle est "remémorée" ou *connue* a priori, à partir des Œuvres qui existent empiriquement en tant que réalisations objectives des "Projets-aprioriques" en question. Mais s'il en est ainsi, la Notion qui "se rapporte" au Fait historique du Discours ne peut avoir pour Sens le Concept *uni-total*, c'est-à-dire développable en Discours *circulaire* qui *est* la Vérité discursive, que si ce Fait est lui-même *un et unique* en tant que Fait. En d'autres termes, pour pouvoir engendrer ou être la *Vérité*, pour être le "Transcendantal" qui réunit les conditions de possibilité de la *Vérité* discursive, l'Histoire doit être elle-même

l'Idée en créant idéellement le donné (naturel ou social), et il *réalise* l'Idée en l'insérant effectivement dans le donné par le Travail qui transforme réellement ce donné en fonction de l'Idée.⁸⁰ » C'est la capacité négatrice propre au travail qui réintroduit la négativité dans un monde temporel lui-même nié en le transformant en un monde historique, au nom d'une idée qui inspire l'action et la guide. Cependant l'acte de parler, qui est en lui-même une action négative, introduit le Temps dans le chaos du flux temporel, sous la forme de mémoire. À la lumière de cette dernière, l'activité humaine cherche à transformer le monde chaotique au nom d'une idée et change ainsi un monde gouverné par la temporalité en un monde gouverné par le Concept, qui est en lui-même Temps. Quand l'homme transforme le monde à sa propre image, ce qui correspondait jadis à l'erreur initiale devient à présent vrai, c'est-à-dire identique à lui-même. Et c'est pourquoi l'histoire doit être finie, parce que si elle ne l'est pas encore ceci revient à dire que le monde historique est encore en cours de mutation, et la philosophie qui est censée le décrire est elle-même en cours de changement, c'est-à-dire inachevée.

4. De l'Autre divin à l'Autre comme Projet humain fini ou la reconnaissance universelle

Kojève s'autorise à entreprendre de corriger Kant dans le sens des réquisits du « Système du Savoir » hégélien, à la faveur du maintien délibéré par Kant, du mode du « comme si » lorsqu'il parle de la « Chose-en-soi trans-spatio-temporelle » à titre de « Noumène », trait qui le distinguerait de toutes les positions théistes. Kant, écrit Kojève,

« a introduit ou maintenu la notion de la Chose-en-soi en vue de l'“utilisation” de la “Raison” orientée vers les “Fins les plus élevées” (*höchsten Zwecke*). Il l'a fait parce qu'il savait que

non seulement *discursive*, c'est-à-dire consciemment voulue, mais encore telle qu'elle épuise effectivement un jour, dans et par une Œuvre discursive existant-empiriquement, la Possibilité même de son existence empirique, en réalisant complètement et parfaitement par et dans cette Œuvre le Projet discursif primordial qui a été son point de départ et le mobile unique de son mouvement. Cette Œuvre historique finale ne sera alors rien d'autre que le Discours uni-total de la Vérité, qui est un discours “Transcendantal” en ce sens qu'il démontre (par sa “circularité”) l'achèvement *effectif* de l'Histoire qui la rendue possible. Le “contenu” de ce Discours sera ainsi sa propre “déduction”, qui le fera apparaître comme le terme “nécessaire” de l'évolution historique comprise ou conçue (après coup) en tant qu'expérience-empirique du primat de l'Avenir dans la Durée-étendue de la réalisation-objective progressive du Projet d'Action-libre, dont l'être-donné est le Désir (c'est-à-dire la possibilité) de la Reconnaissance discursive de l'Homme par lui-même, cette Reconnaissance n'étant complète et définitive, voire irréfutable ou démontrée vraie, que si elle est communicable, communiquée et acceptée partout et pour toujours, c'est-à-dire nécessairement, par tous ceux qui parlent ou comprennent le Discours », Kant, éd. citée, pp. 217-218.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 501.

l'élimination de la notion de la Chose-en-soi éliminerait nécessairement ses "Fins" elles-mêmes et *parce qu'il ne voulait à aucun prix les éliminer*. Il s'est donc comporté dans sa Philosophie exactement comme s'est comporté Platon, avec cette seule et énorme différence qu'il n'a pas voulu rendre son discours contra-dictoire en y développant discursivement la notion de la Transcendance comme le fit Platon, c'est-à-dire "comme s'il" s'agissait d'un discours proprement dit, vrai au sens propre et fort du terme, [mais] en se rendant lui-même compte qu'il s'agissait d'un développement discursif admissible dans le Discours total uniquement dans le mode de "Comme si".⁸¹ »

Le réquisit fondamental et même fondationnel de l'anthropologie kantienne, est la capacité à rassembler à dieu et donc celle de pouvoir changer selon le « commandement divin »⁸². Ce qui implique une éthique de la conversion qui aurait en vue l'« imitation » contre-nature de dieu afin de s'assurer sa reconnaissance. D'où une conception du projet d'être humain dont l'attribut principal serait le « primat de l'avenir »⁸³ que présuppose l'Action négatrice-transformatrice ou la négativité agissante :

« La réponse donnée par la Mythologie judéo-chrétienne (à base religieuse et d'orientation théiste) revient à dire qu'être *humain* signifie être conforme à *Dieu* ou "ressemblant" à lui, ce qui permet à l'Homme de changer essentiellement son humanité si Dieu change ou s'il change de Dieu. La Morale consiste dès lors en une "imitation" du Dieu, le modèle à imiter étant soit Dieu lui-même "dès qu'il se fait Homme pour rendre cette imitation possible", soit un schéma approprié, verbal ou autre, que Dieu met, en vue de cette imitation, à la disposition de l'Homme. Quant à l'Homme, il est, si l'on veut, "satisfait" dans et par cette imitation de Dieu, mais il l'est uniquement parce qu'il imite un *Dieu* censé pouvoir et devoir le rendre *heureux après sa mort*, si son imitation réussit "au gré de Dieu". Prise en elle-même, l'imitation ne le satisfait pas et ne lui procure pas le bonheur : au contraire, elle est censée aller à l'encontre de ce qu'il aurait voulu faire "spontanément" ou "naturellement". Car l'hypothèse (indémontrable) de base, qui la base de toute Religion, est l'impossibilité absolue d'être *satisfait*, au sens propre et fort du terme, dans l'Ici-bas, c'est-à-dire en menant une vie purement "naturelle", conforme à ce que les Païens appellent L'Essence de L'Homme et qui n'est pas, aux yeux des judéo-chrétiens, que la "nature" animale qui s'oppose à sa vie humaine. Si par contre un judéo-chrétien cesse d'être religieux et accepte l'idée-idéal de la philosophie païenne de la satisfaction dans l'Ici-bas, sa position devient difficile et complexe et ce n'est

⁸¹ *Kant*, éd. citée, p. 24.

⁸² *Kant*, éd. citée, p. 30.

⁸³ Sur la théorie des primats, voir Slim Charfeddine, « La mise à jour de la philosophie de la nature hégélienne par Alexandre Kojève. La théorie des Primats », dans : *Méta, Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Vol. II, n° 1, 2010, p. 199-234.

que très tard, dans et par l'Hégélianisme, qu'il trouvera un apaisement définitif dans la satisfaction qu'il pourra enfin effectivement obtenir à la fin de l'Histoire, après l'avoir poursuivie en vain au cours de celle-ci. Car l'Homme judéo-chrétien *athée* et *areligieux* ne pourra être vraiment *satisfait*, c'est-à-dire *heureux* avec la conscience d'être *digne* de bonheur, que si sa dignité est *reconnue* par *tous*, du moins par tous ceux qui sont capables de le faire. En effet, être "satisfait" de soi quand *tous* vous désapprouvent est le signe objectif le plus sûr de la Folie ou de la "*maladie* mentale". Et personne n'est assez peu ambitieux pour se satisfaire vraiment d'une reconnaissance *définitivement partielle*, familiale, amicale, sociale, nationale ou autre. Le Judéo-chrétien *areligieux* *athée* pourra et devra donc admettre la satisfaction terrestre, mais il ne pourra l'atteindre effectivement qu'à la fin de l'Histoire, c'est-à-dire au sein de l'État universel et homogène. Aussi bien sa Morale définitive (celle de Kant) ne pourra être que celle du bon citoyen de cet État. Jusque-là, seule sa *Foi* ou *Espérance* subjectivement *certaine* de cet État futur pourra le préserver de la Religion, c'est-à-dire du renoncement définitif de l'Homme à toute satisfaction sur terre, qui menace d'un désespoir trop affreux pour qu'on n'essaye pas de le pallier par l'idée d'une satisfaction transcendante de l'âme immortelle "reconnue" par Dieu.⁸⁴ »

Or, la notion de la *Chose-en-soi* n'est pas « discursivement développable » que dans le mode du « Comme si » et non dans celui de la « *Vérité discursive* ». De fait, en supposant que le « Comme si » « est une notion indispensable en philosophie », Kojève l'assimile au projet d'une action négatrice créatrice ou révolutionnaire efficace. Ainsi cela devient-il pertinent dans la perspective d'une anthropologie de la liberté créatrice et de la négativité-négatrice en fonction de laquelle l'homme peut vivre humainement comme si un énoncé qui est faux non seulement en fait ou pour nous mais encore pour lui-même, était vrai, à condition d'agir de façon à transformer le monde donné de telle sorte que l'énoncé qui était faux avant cette transformation devienne vrai après elle. Ainsi, le « Comme si » kantien correspondrait à une sorte d'activité spécifiquement humaine et la théologie à laquelle il est censé donner lieu devient remplaçable par une théorie de la lutte et du travail. Ce serait aussi le sort du « Monde futur », « post-mortel » qu'elle véhiculerait et qui devient, dans cette optique de la philosophie hégélienne, un monde humain achevant l'histoire où l'action libre suppose la patio-temporalité et a pour unique mobile le « désir du désir » qui est « désir de reconnaissance » comme condition *sine qua non* de toute *anthropophanie* :

⁸⁴ Kant, éd. citée, pp. 34-35.

« La liberté kojévienne habite de sa finitude temporelle un monde qu'elle configure, comme la prothèse d'une inscription différée, indéductible, des mots dans les choses, révélée et assumée par le concept-temps. Précipitée indéductiblement *au sein* des choses, le temps anthropologique, disjoint des temps cosmique et biologique *sur fond* desquels il se "décramponne", ne requiert aucun horizon théiste, au-delà de ce monde, pour s'exercer et se justifier. Or, la "finalité suprême" de la raison kantienne se présente pour Kojève comme une pure volonté pratique, sans amarres, scindée originairement de l'expérience spatio-temporelle possible. Elle ne tire sa légitimité que de la promesse vide et formelle de l'existence de Dieu et d'un *monde futur*.⁸⁵ »

Avec cette conversion du mode du « Comme si » coïncide l'essence de la modernité en ce qu'elle a de plus spécifique, c'est-à-dire l'identification du savoir et du pouvoir de transformation du réel. La philosophie hégélienne constitue, de ce point de vue, la prise de conscience de soi de cette coïncidence du savoir et du pouvoir d'après laquelle il est supposé qu'on ne peut rien trouver dans le monde si ce n'est ce qu'on y met d'*anthropogène*. On peut aisément comprendre la place qu'accorde Kojève à lutte à mort en vue de la reconnaissance, d'abord de soi-même dans le donné objectivé et puis par rapport aux autres consciences de soi. Par voie de conséquence, il devient plausible de définir l'être-ensemble social comme impliquant des existences autonomes et des existences dépendantes qu'une nature à nier médiatiserait. Cela n'est possible que sur la base d'un travail d'athéologisation de l'espace de représentation et d'action de l'Humanité au terme de quoi seul reste en scène le discours « circulaire » sous les espèces d'une théorie de l'efficacité discursive ou d'une théorie discursive efficace. Ce projet n'admet aucun élément résiduel d'un « Au-delà » de l'Être-donné ou de la spatio-temporalité qui serait susceptible de justifier « l'inefficacité de l'Action dans l'Ici-bas »⁸⁶, et le scepticisme quant à la possibilité de la satisfaction de la conscience de soi dans l'État de la reconnaissance universelle.

Le « désir de reconnaissance » se transforme en « *Volonté* d'agir en fonction d'un *Projet* » et donc « ne peut être satisfait que par la création d'une "chose" par définition "non naturelle" » puisque rien de ce qui est donné ne peut le combler. Ce désir ne peut, par conséquent, être pleinement satisfait que par la « production d'un *Arte-fait*.⁸⁷ » N'oublions

⁸⁵ Dominique Pirotte, *Alexandre Kojève. Un Système anthropologique*, Paris, Puf, 2005, p. 208.

⁸⁶ *Kant*, éd. citée, p 78.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 127.

pas que tout cela n'est possible que dans la mesure où l'on aura surmonté l'obstacle théologique majeur de la « Chose-en-soi » kantienne. De ce point de vue, on peut affirmer que le passage réussi à la pensée discursive est le résultat final d'une lutte à mort entre l'Homme et le divin ou « tout autre » transcendantal où ce dernier doit céder à l'humain ses attributs majeurs d'omniprésence, d'omnipotence et d'omniscience. En effet, la discursivité sans extériorité aucune ne serait rien d'autre que le « Système du Savoir » qui démontre lui-même par lui-même à lui-même, que la vérité de toute *épiphanie* n'est qu'une *anthropophanie* dont la logique interne conduit à la *forclusion* de l'Autre divin, naturel, mais aussi de l'homme en ce qu'il pourrait dépendre d'*autre chose* que lui-même. Par ailleurs, cette anthropologisation est nécessairement athéiste puisqu'elle affirme l'homogénéité absolue et dernière de l'être spatio-temporel et donc de tout ce qui est.

Le rapport générique du maître et de l'esclave est présupposé être entre dieu et l'homme, l'homme et la nature, l'homme et l'homme. Rapport d'aliénation dont la suppression dépend absolument de l'épiphanie du *désir anthropogène*. Le « désir de reconnaissance » ne se satisfait que par l'établissement du règne absolu de l'artificialité, il portera, par conséquent, sur des humains toujours en train de s'objectiver et de s'artificialiser.

La temporalité rapportée à l'anthropogenèse (comme produit de la logique interne du désir de reconnaissance) est l'autre nom de l'histoire et celle-ci est, par définition, finie en tant que lieu de la transformation progressive de la conscience en conscience de soi sous le mode de l'histoire de la philosophie. Cette histoire a déjà touchée à sa fin par l'égalisation processuelle du Concept et du Temps « dans, par et pour le savoir absolu ou le sage⁸⁸ » Hegel et cette « âme du monde », incarnation de l'universalité et l'homogénéité de l'État moderne qu'est Napoléon. Il s'ensuit que la détermination de l'homme comme liberté n'est plus opérante, puisque dans l'État universel, il n'y aura plus de liberté attendu qu'il n'y aura plus rien à nier, du fait de l'achèvement, de principe, du programme de dénaturalisation systématique.

La caractérisation du concept sous l'angle de la conquête exclusive de soi et la prise de conscience d'une expérience circulaire de soi comme, en dernière analyse,

⁸⁸ « Le concept et le Temps coïncident dans et par et pour le Savoir absolu ou le Sage. Et, certes, la Sage apparaît dans le Temps. Mon son avènement à la fin des temps marque la fin du Temps. » *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée. p. 383.

anthropogénèse, conduit Kojève à définir la « Vérité » comme une stricte affaire de cohérence interne, puisque toute référence extérieure est destinée à disparaître sous l'effet de l'action négatrice et transformatrice. Kojève nous a convié à comprendre que ce pathos du désir anthropogène serait de ne jamais se satisfaire par moins que la substitution intégrale de l'anthropophanie à la totalité de l'être-donné, et ce sous les espèces de l'instauration du règne absolu de l'artificialité.

Dans *L'athéisme*, Kojève estime que la première parole humaine fût une « prière », assimilable à un « cri articulé » occasionné par l'« expérience de l'angoissant étranger, indice annonciateur de l'immixtion de la perspective mortelle (ineffective) dans la plénitude non réflexive (effective) d'un vivant immergé dans le vivant.⁸⁹ » Cette prière adressée, depuis l'angoisse devant le « donné de la mort », à un « Autre », « non-moi divin », est un performatif absolu car c'est par un acte articulé que l'homme théiste, se pose, d'après Kojève, comme étant « en dehors du monde ». Cette analyse sera reprise dans l'*Introduction*, où la conversion du « cri inchoatif de la “plainte” animale » en acte de langage est assurée par le passage spéculatif du désir animal au « désir du désir » anthropogène, à cette différence près que la relation théiste est relayée par « duel anthropogène » pour la reconnaissance :

« Ce battement ouvert entre le *cri* et la *prière* annonce déjà d'une certaine façon la conversion, qui sera opérée dans l'*Introduction à la lecture de Hegel*, du “Tout Autre” divin en un “autre” humain, qui, placé dans la position spéculaire du témoin, assurera le passage de l'un à l'autre à travers la rivalité en miroir du jeu de la reconnaissance. Dans l'épreuve de la mise à mort, celui qui s'en tient au cri d'imploration par lequel il se soumet au vainqueur (“ne me tue pas”) manifeste certes son refus de perdre sa familiarité avec l'ordre du *bios*, mais *en même temps* indique déjà le fond de *liberté* qui l'arrache, dans l'angoisse, à ce même ordre, puisque le cri n'est plus simplement un cri, mais le *signe* adressé à un autre qui, dans le prononcé de cette adresse ou de cette prière (de ne pas mourir), est mis dans la position du *Maître* absolu et est reconnu comme tel, c'est-à-dire *mutatis mutandis*, désigné comme le “tout Autre” divin dont l'essai sur l'athéisme décrit la révélation.⁹⁰ »

⁸⁹ Alexandre Kojève. *Un Système anthropologique*, éd. citée. p. 45.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 46. « Dans l'*Esquisse d'une Phénoménologie du Droit* (Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1943), qui, en fait d'Esquisse, propose une analyse systématique de près de 700 pages du phénomène humain que constitue le Droit, Kojève agence à nouveaux frais la scène générique (ou le “schéma optique”) de la lutte en miroir pour la reconnaissance, en y adjoignant le “tiers-arbitraire” dont la neutralité “synthétique” ou “conciliatrice” est institué par les protagonistes pour échapper à la violence cyclique de l'asymétrie dominant/dominé, et ainsi *prononcer* le droit. Dans le même esprit, la rivalité duelle Maître/Valet

La « position athéiste » développée donc par Kojève dans l'*Introduction* garde, me semble-il, au moins formellement, quelque chose de l'anthropologie théiste du Kojève de l'*Athéisme* : si, dans le duel, la prière du vaincu reconnaît l'*Autre* comme *Maître*, elle n'en arrache pas moins l'énonciateur à l'« homogénéité » du *bios*. Mais la différence entre les deux anthropologies n'est pas pour autant mince. Car si la « position théiste » est essentiellement a-historique et, pour ainsi dire, hors-historique, seul le « désir du désir » donne lieu à la temporalisation active de la réalité objective et physique, à l'aide du langage d'action et l'activité créatrice du travail, cela signifie qu'elle est aussi immature, privée de langage articulé. L'« anthropologie » théiste et celle athéiste s'opposent donc chez Kojève comme la parole au silence, car,

« Si parler, c'est temporaliser la spatialité brute (ou du moins ce qui est *reçu* de prime abord comme l'extériorité inassimilable de la chose), quelle espèce de temporalité pourrait bien révéler à l'homme-théiste le *divin* qui se manifeste comme le “tout-autre” indicible, et qui ne s'indique que comme “non-être” absolu et immortel, non qualifié ? Aussi la théiste, qui n'a rien à dire, ne se mue pas-t-il pas en théologien. L'athée, par contre, s'inscrit dans la scission ouverte par le théiste mais ne la résorbe pas, ne la recouvre pas ; il s'ouvre au contraire à la perspective mortelle, en l'inscrivant, insérant le risque de la mort dans la plénitude irréfléchie du Vivant. L'athée est donc un théiste qui s'institue n théo-logien, parce qu'en se dissociant du donné chosiste, il se fait verbe, langage. Le langage fracture la belle et harmonieuse totalité du moi-tout. Par conséquent, nommer, c'est réfléchir le donné en s'y opposant comme non-chose ; parler, c'est perpétrer le “meurtre de la chose”.⁹¹ »

C'est n'est donc que l'aliénation imaginaire et le caractère extatique du désir qui engendrent le temps historique, temps de l'action consciente et volontaire où le désir, ne se rapportant qu'à l'avenir, néantit le présent en le transformant en passé. En se référant aux formules de Hegel de « *Geist ist Zeit* » et de « *die Zeit ist der Begriff der da ist* », Kojève identifie brutalement le temps, l'histoire, la négation, l'homme et le concept, ce qui lui permet

dans l'*ILH* est soumise, dans un *Discours pratique* de 300 pages encore inédit (intitulé *Discours élémentaire : Prière, Ordre, Commandement* ; cf. L. Bidard, Présentation de l'*Athéisme*, *op. cit.*, n. 85, p.63) – destiné à enrichir l'Introduction au *Système du Savoir* –, à une nouvelle élaboration. Selon cette dernière, et comme le suggère Bidard (n. 86, p.64), la transformation du *cri* en *discours* supposerait, pour être effective, non seulement l'action néantisante du donné, mais encore la possibilité d'un ordre de l'*interprétation* permettant de dégager le *sens* de la provocation anthropogène. Seule l'intervention d'un troisième terme pourrait à cet égard briser le mirage de l'identification spéculaire ou imaginaire. Il faudrait donc “admettre dans cette lutte l'existence d'un tiers, observateur *intéressé* [...] capable de distinguer par exemple – voire par excellence – entre le cri du vaincu de la lutte, qui n'a pas d'effet sur le vainqueur qui le met à mort, et son propre cri, qui, le vainqueur ayant l'intention de donner libre cours à sa décision meurtrière, a pour effet de le stopper” », *Ibid.*, p. 96.

⁹¹ *Ibid.*, p. 53.

de les opposer aussi, tous ensemble, à la « Chose » qu'ils ne cessent de « tuer ». Car, pour Kojève, « toute compréhension conceptuelle équivaut à un meurtre » : lorsque l'essence du chien (empirique) passe dans le mot « chien », celui-ci meurt. Le « mot “chien” ne court pas, ne boit pas et ne mange pas »⁹² dit-il. Ceci semble marquer un fantasme sadique qui est en fait compatible avec l'historisme hégélien où la temporalisation propre à l'« l'activité discursive » présuppose l'anéantissement indélébile de l'être spatial. Celui-ci s'irréalise continuellement dans le passé mais, à mesure qu'il y sombre, son sens se détache de l'Être donné, ce qui permet son assomption dans l'« univers du discours » où, bien que « mort », il s'éternise comme mot. Mais cette « éternité » se paye d'une « irréalité » radicale : « On obtient le concept [le mot] “Être”, soutient Kojève, en soustrayant l'être à l'Être : Être moins être égale concept “Être” »⁹³.

Anthropologiquement, cela revient à dire que le concept tire son origine du temps existant empiriquement qui est désir humain réalisé comme « action-négatrice ». Cette dernière ne se limite pas à l'introduction d'un écart et d'une scission entre le mot et la « Chose », c'est-à-dire à temporaliser le monde donné, mais elle forme aussi le *projet* de combler discursivement ce même écart en accomplissant l'adéquation processuelle entre le concept et la chose naturelle comme monde proprement humain. Par conséquent, à ce niveau, Kojève soutient que c'est l'activité de l'esclave qui temporalise le monde naturel spatial, engendre le concept et transforme le monde purement naturel en un monde technique habité par l'homme, c'est-à-dire en un monde historique⁹⁴. La temporalité extatique et projective, tout en investissant à nouveaux frais l'analyse heideggerienne du *Sein Zum Tode*, ne cesse pas pour autant de se revendiquer d'une lecture, athée, finitiste et anthropologique de la *Phénoménologie de l'esprit*, conformément à laquelle le dépassement judéo-chrétien du naturalisme « antique » et « pré-athée » implique non seulement la subjectivisation de la substance, de l'absolu, mais aussi la sécularisation de la liberté théologique. Ainsi, l'anthropogenèse Kojévienne s'avère être une thanato-genèse. En soutenant que l'être humain ne peut plus accéder à l'historicité qu'à condition d'être mortel et de se découvrir comme tel, Kojève infléchit la dialectique hégélienne du côté de l'immanentisme :

⁹² *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 373.

⁹³ *Ibid.*, p. 373.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 337.

« Or, décrire l'Homme comme un Individu libre historique, c'est le décrire : comme "fini" en et par lui-même, sur le plan ontologique ; comme "mondain" ou spatial et temporel, sur le plan métaphysique ; et comme "mortel", sur le plan phénoménologique. Sur ce dernier plan, l'Homme "apparaît" comme un être qui est toujours conscient de sa mort, l'accepte souvent librement et, en connaissance de cause, se la donne parfois volontairement lui-même. Ainsi, la philosophie "dialectique" ou anthropologique de Hegel est, en dernière analyse, une philosophie de la mort (ou ce qui est la même chose : de l'athéisme).⁹⁵ »

Prendre sur soi-même la mort sans au-delà ou la regarder en face constitue, selon la thanato-genèse kojévienne, la condition transcendantale du savoir ainsi que de la philosophie elle-même : « c'est en se résignant à la mort, en la révélant par son discours, écrit-il, que l'homme parvient finalement au Savoir absolu ou à la Sagesse »⁹⁶. La pensée hégélienne de la mort devient donc, chez Kojève, la clef de voûte du Système.

En effet, dans un fameux passage de la « Préface » de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel affirme que l'entendement (*Verstandes*) comme activité (action, *Tätigkeit*) de séparation (*Scheidens*) est la puissance la plus grande et digne d'étonnement. Et cela est le cas, comme l'explique Kojève, parce qu'en séparant les choses dans la pensée discursive, l'homme forme des projets techniques qui transforment radicalement le monde naturel. Et cette puissance, de séparer la chose de son *hic* et *nunc*, est absolue, car la nature ne saurait s'y opposer⁹⁷. Ce qui ne veut aucunement dire que cette essence de la chose, une fois séparé de son objet, plane dans le vide ; au contraire, elle doit toujours s'incarner dans un discours, prononcé ou proféré nécessairement quelque part, par quelqu'un. Mais l'existence de « l'univers du discours » n'est que le résultat de l'action négatrice de l'homme qui l'incarne. Ainsi, en néantisant l'être donné, l'action s'anéantit elle-même en révélant la finitude qui la porte : « si l'homme est action, et si l'action est négativité "apparaissant" comme mort, l'homme n'est, dans son existence humaine ou parlante, qu'une mort : plus ou moins différée, et consciente d'elle-même »⁹⁸. Le séjour auprès du négatif est bien, selon Hegel, « la force magique » qui permet la sursomption de celui-ci en être donné, par le Sujet. D'un point de vue anthropogénique, ce séjour se transpose sur le terrain de la lutte, « où, écrit Kojève, la puissance du Négatif se manifeste par l'acceptation volontaire du risque de la vie (le Maître)

⁹⁵ *Ibid.*, p. 539.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 540.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 543.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 548.

ou par l'angoisse inspirée par l'apparition consciente de la mort (Esclave ».⁹⁹ Et cette mort n'est pas seulement, comme chez l'animal, l'intervention extérieure d'une loi de la nature qui met un terme à son existence, mais celle d'un être qui, étant « fini ou mortel » peut « se transcender » et surpasser continuellement soi-même et qui, dans l'action-négatrice, peut provoquer la fin de « l'animal anthropophore » qui l'incarnait :

« L'homme n'existe historiquement que dans cette tension : humain, il peut l'être seulement dans la mesure où il transcende et transforme l'animal anthropophore qui le soutient, seulement parce que, par l'action négatrice, il est capable de dominer et, éventuellement, de détruire son animalité même [...] Peut-être le corps de l'animal anthropophore (le corps de l'esclave) est-il le reste sans solution que l'idéalisme laisse en héritage à la pensée et peut-être les apories de la philosophie de notre temps coïncident-elles avec les apories de ce corps irréductiblement tendu et divisé entre animalité et humanité.¹⁰⁰ »

La mort proprement humaine est donc toujours « “immanente” ou “autonome”, c'est-à-dire volontaire ou voulue »¹⁰¹ et pour ainsi dire prématurée. « On peut dire donc, ajoute-t-il, l'homme est la *maladie* mortelle de l'animal »¹⁰², dans laquelle s'effectue la synthèse « totale » et « dialectique » de la particularité et de l'universalité dans la « totalité de l'Individualité ». En rabattant la liberté sur la négativité, et celle-ci sur le néant et, incidemment, au crime¹⁰³, Hegel arrive aussi à la conclusion que lorsque la liberté « pure » ou « abstraite » se manifeste historiquement comme deuxième étape de la Révolution, elle doit aussi se manifester comme « mort violente collective », c'est-à-dire comme « Terreur ». Ce qui signifie également, comme le remarque bien Kojève, que c'est « dans et par la Terreur que cette liberté se propage dans la société, et elle ne peut être atteinte dans un État “tolérant”, qui ne prend pas ses citoyens suffisamment au sérieux pour leur assurer leur droit politique à la mort.¹⁰⁴ » Cela veut dire que la liberté ne s'accomplit que dans la mesure où elle se conserve en tant qu'histoire, dans un État.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 549.

¹⁰⁰ Giorgio Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. de Joël Gayraud, Payot et Rivages, 2006, Paris, pp. 26-27.

¹⁰¹ *Introduction à la lecture de Hegel*, 552.

¹⁰² *Ibid.*, p. 554.

¹⁰³ « L'entité-négative, c'est-à-dire la liberté, c'est-à-dire le crime. » *Ibid.*, p. 555.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 539.

5. L'origine anthropologique de la négativité

La lecture de Kojève thématise la négativité comme étant le nerf de la dialectique. Elle décline les aspects les plus anthropologiques de cette négativité en interrogeant ces puissances existentielles, à savoir le désir, le discours, la liberté, le travail, l'interaction, etc. C'est la réalité humaine en entier, dit-il, qui est dialectique, c'est-à-dire négatrice. Le travail, par exemple, est une négation du donné existant, l'histoire toute entière est négation de la nature. En effet, la négativité ne saurait être auto-fondationnelle, il lui faut un sujet qui l'inscrive dans l'histoire. Elle se réfère en dernière instance à l'être même de l'homme, à la « Négativité d'un Sujet ». Comme le remarque pertinemment Louis Althusser :

« Sans Heidegger, dit quelque part Kojève, on n'eût jamais compris la *Phénoménologie de l'Esprit*. On peut sans peine renverser le propos, et montrer dans Hegel la vérité-mère de la pensée contemporaine. À lire Kojève, on en dirait autant de Marx, qui devant nous surgit de Hegel tout armé de la dialectique du maître et de l'esclave, et frère à s'y méprendre des "existentialistes" modernes, si ce paradoxe ne heurtait le sens. C'est peut-être là que la brillante interprétation de Kojève atteint ses limites. Kojève, en effet, tire de Hegel une anthropologie, il développe la négativité hégélienne dans son aspect subjectif, mais en néglige délibérément l'aspect objectif. Cette partialité le conduit à un dualisme : il retrouve en face de lui dans la nature, l'objectivité qu'il a délaissée dans la négativité hégélienne. Si l'erreur est le propre de l'homme, si l'homme est une erreur heureuse, il faut rendre raison de la nature où cette aberration paraît. Si l'homme est un néant dans l'être, et s'il triomphe de l'être, il faut penser le statut de cet adversaire malheureux.¹⁰⁵ »

L'homme est, selon Kojève, « Négativité incarnée, ou comme dit Hegel "entité-négative-ou-négatrice". Ce n'est qu'en comprenant l'Homme comme Négativité qu'on le comprend dans sa réalité humaine "miraculeuse" »¹⁰⁶. Néanmoins, cette négativité n'est donc autre chose que l'essence de la liberté humaine qui « se manifeste à l'état pur ou "absolu" comme mort.¹⁰⁷ » L'influence de Heidegger sur ce point est claire : « Si donc, d'une part, la

¹⁰⁵ *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, Paris, Stock/IMEC, 1994, pp. 240-241.

¹⁰⁶ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 547.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 557. Chez Kojève, cette notion vient assurément moins d'une lecture fidèle de la *Grande Logique* de Hegel que des notions heideggériennes de *finitude* et d'*être-pour-la-mort*. Pierre Macherey récapitule le geste philosophique de Kojève comme suit : « C'est là qu'a été toute l'astuce de la démarche de Kojève : il a réussi à vendre, sous le nom de Hegel, l'enfant que Marx aurait pu faire à Heidegger », « Lacan avec Kojève, philosophie

liberté est Négativité, et si, d'autre part, la Négativité est Néant et mort, il n'y a pas de liberté sans mort, et seul un être mortel peut être libre. On peut dire même que la mort est la manifestation dernière et authentique de la liberté.¹⁰⁸ » Sur le plan phénoménologique, la négativité se manifeste comme la réalisation de la *liberté* humaine. Elle « *existe* sous forme d'une négation réelle du donné naturel identique, elle *apparaît* aussi, et son "apparition" n'est rien d'autre que l'"action libre" de l'Homme »¹⁰⁹.

La négativité devient l'acte primal de la liberté humaine « c'est-à-dire ce par quoi l'Homme diffère de l'animal. » Kojève pose l'homme comme négativité, car il nie activement ce qu'il est, anticipe l'être qu'il n'est pas encore et envisage des mondes possibles et travaille à leur avènement. L'homme est essentiellement action, et cette dernière fonde l'histoire. Dire que l'homme est négativité, c'est dire qu'il est liberté. « La liberté ne consiste pas dans un *choix* entre deux *données* : elle est la *négation* du donné, tant de celui qu'on est soi-même (en tant qu'animal ou en tant que "tradition incarnée") que de celui qu'on n'est pas (et qui est le *Monde* naturel et social).¹¹⁰ » Pour ce qui est de la négation de ce qu'on n'est pas, elle prend deux formes qui ne sont distinctes qu'en apparence : le travail, négation ou humanisation de la nature, et la guerre, négation des autres sujets humains :

« La reconnaissance d'une conscience par une autre conscience prend effet à partir d'une orientation commune vers le monde matériel ; le contexte du travail (la négation du monde naturel) fournit l'occasion du procès de reconnaissance (la négation de la naturalité de l'Autre). Le travail, qui illustre la capacité de l'être humain à transcender l'être naturel et qui fournit l'occasion de la reconnaissance des Autres, se nomme : l'action historique.¹¹¹ »

Kojève répond de la sorte à l'objection qu'adresse Heidegger à Hegel sur l'origine de la négation dialectique. D'une part, la négativité est engendrée par l'épreuve existentielle de l'angoisse face à la division entre le sujet et le monde. D'autre part, la négativité se produit quand la conscience de soi naissante découvre l'autre comme son autre dans un jeu de miroir aliénant, et se perd en s'assujettissant à son désir de reconnaissance. Dans ce lieu d'altérité en

et psychanalyse », in *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 319. « Kojève, écrit Derrida, n'anthropologise pas seulement la phénoménologie de l'esprit, il l'heideggerianise aussi », *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Éditions Galilée, 1996, p. 75.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 556.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 493.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 494.

¹¹¹ *Sujets du désir : Réflexions hégéliennes au vingtième siècle en France*, éd. citée, p. 95.

miroir, l'autre alter ego est ramené au même de l'ego, et le Moi devient à son tour le miroir de l'autre. Il y a l'idée d'une dialectique de la négativité qui induit que la reconnaissance de l'autre passe par une lutte à mort. « L'acte-de-reconnaître (*anerkennen*) la particularité de la totalité amène donc le néant de la mort (...). On ne peut savoir si l'autre est [ou non] totalité [c'est-à-dire *Dasein*] qu'en le forçant d'aller jusqu'à la mort. Et, de même, on ne peut se révéler à soi-même (faire ses preuves) en tant que totalité qu'en allant avec soi-même jusqu'à la mort »¹¹². Dans cette optique, l'autre n'a pas de réelle existence puisque le désir de l'homme se définit essentiellement comme le désir de chacun de faire reconnaître son désir de façon absolue, quitte à annuler l'autre au cours d'un processus de mise à mort.

Kojève a relevé comment Hegel a découvert la catégorie fondamentale de la négativité à travers l'analyse du fonctionnement du discours :

« C'est cette "activité", capable de dégager le sens de l'Être, de séparer l'essence de l'existence et d'incarner le sens-essence dans le discours, qui est le miracle dont la philosophie [...] est censée rendre compte. Et c'est en cherchant à en rendre compte que Hegel a découvert (ou précisé) la catégorie (ontologique) fondamentale de la *Négativité* ». ¹¹³

Il faut noter que Kojève subordonne la question du langage à la notion du discours, c'est-à-dire à la question du sens et de la compréhension, et qu'il subordonne ensuite la puissance négatrice de ce discours à l'existence humaine ainsi qu'à son agir dans le monde : « Le miracle de l'existence du discours [...], n'est donc pas autre chose que le miracle de l'existence de l'Homme dans le monde.¹¹⁴ » Hegel, dit-il, veut expliquer le miracle du discours réel. L'essence de la vie universelle devient sens parce qu'elle s'incarne dans l'existence empirique du discours lui-même. Le discours n'est pas, de ce fait, une production idéelle. Il devient une instance indépendante, puisqu'il possède une « existence empirique propre ». Le projet philosophique hégélien, insiste Kojève, consiste à avoir donné pour tâche à la philosophie d'expliquer le miracle du discours en tant que produit du travail du négatif.

L'émergence de ce désir apparaît à la fois comme le premier moment dans l'enchaînement des confrontations du sujet désirant avec une pure dispersion ontologique, de ses rapports avec l'altérité, et comme un effort continu et acharné de celui-ci à le dépasser.

¹¹² A. Kojève, « Note inédite sur Hegel et Heidegger », (présentation de Bernard Hesbois), *Rue Descartes*, n° 7, *Logique de l'éthique*, Albin Michel, 1993, (le texte date 1936), p. 36.

¹¹³ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 546.

¹¹⁴ *Ibid.*

Ce qui constitue le sujet comme désir est fondamentalement le désir du désir du maître. Au cœur de ce dernier, il ne reste plus que le désir, sa constitution. Ce désir semble être l'actualisation systématique des conditions ontologiques de son émergence. Si la confrontation inaugurale de la conscience de soi avec l'altérité révèle les bords intérieurs qui l'habitent et son interdépendance croissante, la quête de satisfaction qui l'anime montre un sujet capable d'acquérir une identité plus expansive et plus étendue.

Judith Butler pense que Kojève n'ignore pas la reconnaissance réciproque. « Le rapport entre Maître et Esclave, écrit Kojève, n'est donc pas une reconnaissance proprement dite.¹¹⁵ » Ce que Kojève rejette vraiment dans la reconnaissance réciproque, c'est la « présupposition d'harmonies ontologiques » qui la soutienne. Le modèle intersubjectif, tel que Kojève dessine les contours, est profondément conflictuel. La reconnaissance réciproque veut dire pour Kojève coercition réciproque. « Le refus, par Kojève, du postulat hégélien d'une unité ontologique qui conditionne et résout toutes les expériences de la différence entre les individus et entre les individus et le monde extérieur, forme la base originale de sa théorie.¹¹⁶ » L'analyse butlerienne montre que Kojève conçoit le concept de reconnaissance à la base d'une ontologie de la négation et de la finitude. En identifiant le concept de reconnaissance avec le rapport dissymétrique entre maître et esclave, Kojève aboutit à une théorie de l'intersubjectivité principalement négative.

Dans un travail moins récent que celui de Butler, Vincent Descombes donne une clarification minutieuse aux questions concernant l'identité, la différence et la négation chez Kojève¹¹⁷. Il identifie dans le projet d'anthropologisation de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel présenté par Kojève trois thèses centrales : la positivité de l'être, l'humanisation du néant et l'essence négative de la liberté. Ce que Butler qualifie comme rejet de l'harmonie ontologique, Descombes l'identifie à l'affirmation par Kojève du dualisme ontologique radical entre nature et histoire, de manière à réserver la totalisation de la dialectique aux pratiques humaines. Il n'y a pas, pour lui, de dialectique que pour l'homme, pas pour les choses. Descombes montre que, comme chez Sartre, Kojève divise l'Être en deux régions : l'être-en-soi positif qui demeure identique avec lui-même, une pure identité non-dialectique et

¹¹⁵ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 25.

¹¹⁶ Judith Butler, *Sujets du désir : Réflexions hégéliennes au vingtième siècle en France*, éd. citée, p. 90.

¹¹⁷ *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minit, 1979.

exclusive de toute différence, et l'être-pour-soi ou la liberté comprise comme pure négativité et instabilité radicale.

6. L'altérité au fondement du désir anthropogène : le désir d'un autre désir

Dans la « Note inédite sur Hegel et Heidegger »¹¹⁸, qui restait non publiée jusqu'en Juin 1993, et en relation directe avec l'interprétation qu'il propose de la *Phénoménologie de l'esprit*, Kojève effectue une série d'articulations de concepts de provenances différentes. Tout d'abord, il articule la notion heideggérienne de *Befindlichkeit* (disposition affective) avec la dialectique du *Begierde* de matrice hégélienne, ensuite le *Verstehen* (compréhension) heideggérien avec le concept hégélien de travail (*Arbeit*), et enfin l'angoisse heideggérienne (*Angst*) avec la « lutte pour la vie et la mort » (*Kampf auf Leben und Tod*) hégélienne :

« Au fond, l'anthropologie heideggérienne révèle/est fondée sur trois catégories (ou Existentielle) primaires et irréductibles : *Befindlichkeit*, *Verstehen* et *Angst*. Ces catégories correspondent aux trois catégories anthropologiques primaires et irréductibles de Hegel : *Begierde*, *Arbeit* et *Kampf auf Leben und Tod*. Or, dans chacune de ces trois catégories, l'élément actif-négateur est atténué par Heidegger. La *Befindlichkeit* est l'homme réduit au sentiment de *son* être et du *devoir-être* (*das es zu sein hat*). La *Begierde* est également tout ceci ; mais elle est encore autre chose : l'homme qui est – et doit être – en niant, en supprimant, en détruisant activement l'être donné qui n'est pas sien, qui n'est pas lui ; l'homme qui n'est ce qu'il est en tant qu'homme que dans et par cette négation active de l'être donné non humain. Le *Verstehen* (et le discours-raisonnable) est l'homme qui réalise activement un but (*Entwurf*), en maîtrisant ainsi la chose et en devenant son maître par le fait de la *comprendre* (c'est-à-dire de la *nommer*). Ceci correspond très exactement à ce que Hegel dit du *travail* (*Arbeit*). Mais il insiste sur le fait que le travail est toujours *négation* active de la forme donnée de l'être trans-humain. [...] Enfin, c'est seulement dans et par l'*angoisse* (*Angst*) révélatrice de sa mort que l'homme se constitue définitivement en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant qu'individu libre et historique.¹¹⁹ »

Dans l'*Être et Temps* Heidegger fait usage du terme de *Befindlichkeit* pour définir la tonalité (*Stimmung*) du *Dasein*, le fait que celui-ci soit disposé affectivement d'une certaine

¹¹⁸ « Cela suffira pour faire valoir à tous ceux qui connaissent un tant soit peu la philosophie de Heidegger combien elle est apparentée à celle de Hegel. En effet, on peut retrouver chez ce dernier la presque totalité des idées dites spécifiquement heideggériennes, ou kierkegaardiennes, nietzschéennes, etc. », p. 37.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 38-39.

façon selon son ouverture au monde. Face au pro-jet où l'être-là accède au rapport à son propre être, « l'être-jeté » (*Geworfenheit*) est essentiellement éprouvé comme poids, comme une charge. Dès lors, l'être-jeté s'avère être la disposition affective originaire. Le *Dasein* se trouve situé dans un contexte où tous les objets et toutes les possibilités qu'il rencontre sont prédéterminés. Le fait de ne pas être dans la familiarité avec-soi, de ne pas être « chez-soi » (*Unheimlichkeit*), s'exprime à travers l'angoisse, c'est-à-dire le fait que le projet dans lequel l'être-là investit une de ses possibilités n'a pas de repère et ne connaît pas de normes par rapport auxquelles il pourrait s'orienter. Cette ouverture ontologique originelle se manifeste, selon Kojève, par un désir ontique de reconnaissance, un désir d'être, la figure par excellence du désir proprement humain. L'ouverture au monde noue ainsi l'homme à un désir qui le projette comme inquiétude, insatisfaction et manque-à-être. Nous désirons être désirés afin de satisfaire notre condition ontologique de se trouver dans un monde dont l'Être nous rend *inquiet*. Afin d'affirmer activement son être, le sujet se tourne vers l'autre pour qu'il le reconnaisse et désire sa propre valeur¹²⁰. Kojève affirme que l'expérience originaire n'est pas celle du sujet pensant mais qu'elle se constitue à travers l'interaction provoquée par le regard de l'autre sur le « Je » et par la saisie de son altérité radicale. La lutte est de ce fait le passage obligé pour la reconnaissance de soi.

Kojève est assez proche ici de la détermination essentielle de l'homme par Marx : « Comme il [l'homme] ne vient pas au monde muni d'un miroir, ni de la formule du Moi fichtéen, l'homme se regarde d'abord dans le miroir d'un autre homme. C'est seulement par sa relation à l'homme Paul son semblable, que l'homme Pierre se réfère à lui-même en tant qu'homme. Mais ce faisant, Paul en question, avec toute sa corporalité paulinienne en chair et en os, est également reconnu par lui comme forme phénoménale du genre homme.¹²¹ » C'est dans l'expérience du désir, et plus précisément le désir de reconnaissance, où les désirs naissants se réfléchissent les uns dans les autres. D'après Kojève, l'« attitude émotive irréductible que l'on prend dans le monde où l'on vit », la situation dans laquelle on

¹²⁰ « Bien que Hegel termine la préface de la *Phénoménologie* en enjoignant à l'individu, "comme d'ailleurs la nature de la science l'implique déjà, [de] s'oublier le plus possible" (§72, p. 62), Kojève soutient que la reconnaissance sociale est toujours dirigée vers la valeur de l'individu. En effet, pour Kojève, le type d'action qui satisfait le désir de l'homme est celui dans lequel il est "reconnu dans sa valeur humaine, dans sa réalité d'individu humain" (p. 13). Pour Kojève, toute valeur humaine est une valeur individuelle, et "tout Désir est désir d'une valeur" (p. 14). » Judith Butler, *Sujets du désir*, éd. citée, p. 104.

¹²¹ Karl Marx, *Le capital. Critique de l'économie politique*, livre premier, trad. de Jean-Pierre Lefebvre, Paris. Puf. 1993, p. 60.

se trouve en tant qu'« être-au-monde », se nomme *Begierde*, et c'est cette dernière qui, en effet, nous arrache de l'animalité. C'est ce processus d'arrachement et de différenciation de l'animalité qui constitue l'écart nécessaire qui définit en propre l'être de l'homme. À cette fin, Kojève s'est appuyé sur Heidegger afin de redéfinir la *Begierde* hégélienne. Chez Hegel, « la conscience de soi est désir en général » dans le sens où, souligne Butler, « en tant que désir, la conscience est à hors d'elle-même, la conscience est *conscience de soi*. Évidemment, le sens de cet « “hors de soi” reste à clarifier et devient d'une ambiguïté cruciale dans la section “Maîtrise et Servitude”.¹²² »

Kojève saisit cette ambiguïté et introduit une dualité établie par Heidegger dans le cours de semestre d'hiver 1929-30 intitulé *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*¹²³ entre l'homme qui est « être-au-monde » (*In-der-Welt-sein*) et l'« animal a du monde ». « L'animal se « conduit » (*sich benehmen*) et l'homme se comporte (*sich verhalten*). L'animal se soumet à une certaine pulsion (*Treiben*) et l'homme à un faire (*Tun, Handelri*). La conduite de l'animal n'est pas une relation à un étant découvert, il ne reconnaît pas l'étant en tant que tel. L'être-animal sera caractérisé comme être qui s'entoure, par opposition à l'être-découvert qu'est le *Dasein* en l'homme :

« C'est pourquoi nous caractérisons le fait de voir, d'entendre, etc., mais aussi le fait de se nourrir, de se reproduire, comme des *comportements*, comme des façons de *se comporter*. En ce sens-là, une pierre ne peut pas se comporter. Mais l'homme, lui – il se comporte bien ou mal. Mais notre comportement – dans ce sens particulier – ne peut être tel que parce qu'il est une *tenue de rapport*, que parce que le genre d'être de l'homme est tout autre – je ne parle pas de comportement mais du fait de *se tenir relativement* à...La façon dont est l'homme, nous l'appelons la *tenue de rapport* (*verhalten*) ; la façon dont est l'animal, nous l'appelons le *comportement* (*Benehmen*). Les deux sont fondamentalement différents. En soi, il est formellement possible de dire l'inverse, à savoir de parler de *tenue animale d'un rapport*. Pourquoi préférons-nous la première façon de désigner les choses ? C'est ce que doit établir l'interprétation des choses mêmes. L'être-apte à... est aptitude d'un comportement. L'être-apte est pulsionnel, c'est le fait de se pousser et de rester poussé anticipativement dans ce en vue de quoi l'aptitude est apte, dans un comportement possible ; être apte, c'est être poussé à “se laisser mener comme toujours de telle ou telle façon”. Le comportement animal n'est pas une

¹²² Judith Butler, *Sujets du désir*, éd. citée, p. 28.

¹²³ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, trad. de Daniel Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-Finitude- Solitude*, Paris, Gallimard, 1992.

façon de *faire et d'agir*, comme l'est la tenue humaine d'un rapport, mais c'est un mouvement pulsionnel (*Treiben*). Par là, nous laissons entendre que la poussé par le pulsionnel caractérise pour ainsi dire toute l'activité de l'animal.¹²⁴ »

Dans ce cours Heidegger analyse la singularité du *Dasein* humain par rapport à l'étant vivant au moyen du « concept de monde ». Et c'est dans ce dessein qu'il compare le monde humain au monde animal, non pour les rapprocher, mais pour indiquer l'abîme qui les sépare : l'homme est « configurateur de monde » (*Weltbildend*), tandis que l'animal est « pauvre en monde » (*Weltarm*)¹²⁵. La puissance configuratrice du monde de l'homme lui vient de son désir d'être « chez-soi ». Ce désir est le désir même de l'homme, celui qui le fait s'affronter à l'étant dans son entièreté, et qui est à l'origine de sa curiosité et de son questionnement. C'est bien au monde en tant que tel que l'homme est ouvert, c'est vers le monde en tant que tel que l'homme est porté, comme vers son propre horizon. L'homme est lui-même cet être d'horizon. C'est là qu'il se profile, avec lui qu'il se confond. C'est la raison pour laquelle Heidegger l'assimile à une transcendance. L'animal a bien un monde, mais ce n'est pas le monde en tant que tel, c'est toujours un bout ou un fragment de monde en quelque sorte, une part ou une parcelle de l'étant, mais jamais l'étant dans son entier. Son monde (*Welt*) est un milieu, ou bien encore un environnement (*Umwelt*). L'animal est toujours et forcément dans un rapport d'immanence au monde.

Kojève approfondit cette dualité, élargissant par là un thème qu'il a lui-même développé dans sa thèse sur Soloviev¹²⁶. Pour Kojève, il est vrai que l'être humain existe dans le règne animal mais il se découvre essentiellement au dessus de la nature, un royaume qu'il finira tôt ou tard par dominer par la maîtrise technique. Ce qui est en jeu ici, c'est la notion de volonté libre, d'Individualité et de liberté que les êtres humains atteignent grâce à la « négation active en commun de la forme donnée de l'être nature » (maîtrise de la nature) qui découle de l'« internégation active avec d'autres hommes » (confrontation entre les humains), résultat direct du désir humain (*Begierde*) qui renvoie à la situation dans laquelle les êtres humains (*Dasein*) se trouvent (*Befindlichkeit*). À la suite de la lutte pour la reconnaissance,

¹²⁴ *Ibid.*, § 58, pp. 346-347.

¹²⁵ *Ibid.*, § 42, p. 265. Voir aussi à ce sujet, Giorgio Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, éd. citée, Chapitre 12 « Pauvreté en monde », pp. 78-90.

¹²⁶ Thèse de doctorat à Heidelberg, en 1926, sous la direction de Karl Jaspers.

l'esclave doit refouler ses désirs afin de servir les désirs du maître. Cette rencontre avec le monde objectif est le résultat de l'expérience du travail (*Arbeit*) qui conduit à la maîtrise de l'esclave de la nature.

Kojève réunit le problème de l'angoisse avec les topiques existentielles conjointes de la liberté, l'engagement dans « un but (*Zweck*) futur », et la création, où l'humain se confronte à l'abîme de son monde. L'angoisse se révèle être l'affect spécifiquement humain situé entre l'intimité la plus animale du corps et l'être-au-monde. Le désir négateur se traduit par la volonté qu'a l'homme de voir sa valeur reconnue par un autre, en lui imposant la reconnaissance de sa supériorité. Ce désir incite l'homme à rechercher activement tous les moyens lui permettant d'assurer sa suprématie sur les autres, dans la mesure où il est animé par la volonté d'imposer aux autres la reconnaissance du statut de sa propre individualité.

Alors la totale adhésion narcissique à soi, animée par la capacité à dégager le sens de l'Être, aurait pour fin une liberté illimitée de transgression des obstacles issus du sentiment d'altérité. Il ne s'agit pas d'une forme pathologique et introvertie de l'affectivité, mais une force formatrice qui veut détruire toute forme figée, stable, pour se replonger en elle-même et puiser en elle-même l'énergie nécessaire à une création infinie de formes nouvelles. Il ne s'agit pas non plus d'une création continue de l'identique, mais de l'action qui s'identifie à une création des nouveaux mondes sociaux à l'œuvre dans le monde social-historique. Et c'est précisément cette création continue qui va se conjuguer, avec une dynamique historique, comme une fatalité plus ou moins jouissive. La liberté de transgression doit traverser le temps, mais ce chemin à travers le temps ne peut être vraiment à travers le temps, qu'à condition d'être dans le monde.

Il est impossible de penser un sujet sans relation aucune avec d'autres sujets pour lui greffer après-coup une relation à l'autre. Le sujet n'est qu'un produit d'un procès éminemment relationnel. Il est constamment imbriqué dans une relation sociale. Trouver ou découvrir l'autre en soi-même est le fondement anthropologique de la socialité. La socialité de l'homme n'est pas un événement, elle est un processus d'une représentation perpétuelle gouvernée à la fois par une logique éminemment relationnelle et une physique sociale du désir. Elle ne doit pas être conçue comme quelque chose donnée d'emblé. Le désir n'émane pas de l'intérieur, il naît essentiellement de la rencontre avec un autre désir. Il est une force

sociale qui accompagne l'intériorisation du sujet du point de vue de l'autre. Puisque c'est précisément le désir qui agence les relations respectives du sujet et de l'autre, il donnera en réalité la naissance au monde des objets physiques. Ce qui n'est pas désiré n'appartient pas au monde de la perception. L'objet que je désire est en soi désirable précisément parce qu'il est l'objet d'un autre désir. Quand j'atteins l'objet désiré, j'atteins en même temps l'autre désir : je reçois la reconnaissance de l'autre parce que j'ai accomplis son vouloir. La perception de la totalité de la réalité extérieure est médiatisée par le désir de l'autre. « De même, le désir qui porte sur un objet naturel n'est humain que dans la mesure où il est "médiatisé" par le Désir d'un autre portant sur le même objet : il est humain de désirer ce que désirent les autres, parce qu'ils le désirent »¹²⁷.

La société elle-même est considérée comme lieu de circulation des désirs. En effet, la coordination mutuelle de ces « Désirs désirés » peut engendrer le monde des objets socialisés, qui ne sont reconnus comme tels que parce qu'ils sont désirés. Aux yeux de Kojève, le désir est « fonction de sa *nourriture* » et le « Moi créé par la satisfaction active d'un tel Désir aura la même nature que les choses sur lesquelles porte ce désir ; ce sera un Moi "chosiste", un Moi seulement vivant, un Moi animal »¹²⁸. Le désir humain porte, en effet, sur des objets médiatisés par le travail humain. Il porte donc sur l'évaluation et l'action d'autrui, dans la mesure où celles-ci prennent pour objet le travail et le sujet de celui qui désire. Le désir est donc le désir qui vise la reconnaissance de la valeur que l'on veut se faire attribuer. Mais cette valeur est indéterminée puisque le désir est à lui-même son propre objet ; il porte sur lui-même autant que sur les désirs des autres. C'est pourquoi le désir se transforme en désir affirmatif de soi qui tend à se faire reconnaître et accepter par autrui. Ainsi, la « multiplicité » des désirs mutuellement coordonnés, peut produire une réalité socialement partagée.

L'existence sociale est avant tout une mise en relation qui, de manière vivante, opère une interaction et une transformation mutuelle de tous les éléments qui la composent, une harmonisation consciente. « L'homme, écrit Kojève, ne peut donc apparaître sur terre qu'à l'intérieur d'un troupeau. C'est pourquoi la réalité humaine ne peut être que sociale. Mais pour que ce troupeau devienne une société, la seule multiplicité de Désirs ne suffit pas ; il faut encore que les Désirs de chacun des membres du troupeau portent - ou puissent porter - sur

¹²⁷ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 13.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 12.

les Désirs des autres membres. Si la réalité humaine est une réalité sociale, la société n'est humaine qu'en tant qu'ensemble de Désirs se désirant mutuellement en tant que Désirs.¹²⁹ » Kojève offre à cet égard une analyse de la dynamique du processus dialectique comme processus socio-historique qui implique une logique de la relation, du conflit et du mouvement, mais aussi une compréhension de la réalité humaine en tant que totalité à partir de la médiation du désir.

7. L'aliénation dans l'être-autre et le désir de reconnaissance

La conscience rencontre d'abord la problématique du rapport à autrui à partir du désir. La première rencontre des consciences de soi est conflictuelle puisque le mouvement qui donne l'impulsion au rapport est le désir du même, ayant pour but la négation de la différence et le rejet de voir son essence réalisée par un autre. Ainsi compris, le désir est désir du même. Le « désir du désir » ne manque pas d'ambiguïté, pouvant à la fois être compris comme désir d'être désiré par l'autre et comme désir pour l'objet du désir de l'autre, et dans les deux cas le désir relève du désir de soi, du désir de faire reconnaître son désir¹³⁰. Si le désir de l'autre est désir de soi, alors l'autre est nécessairement un antagoniste. Pour Kojève, la figure du désir représente le moment où l'homme s'arrache à l'animalité, commence à accéder au règne humain et entame un processus social. « Pour qu'il y ait conscience de soi, pour qu'il y ait philosophie, il faut qu'il y ait *transcendance* de soi par rapport à soi en tant que *donné*. Et ceci n'est possible, d'après Hegel, que si le Désir porte non pas sur un être *donné*, mais sur un *non-être*.¹³¹ » Le désir proprement humain n'est pas désir d'être comblé, mais désir de reconnaissance, désir du désir de l'autre. Il dépend donc étroitement des

¹²⁹ *Ibid.*, 13.

¹³⁰ « Lorsque Jean Hyppolite introduit la notion de “désir du désir” dans son commentaire sur la *Phénoménologie* de l'esprit de Hegel, il tend à suggérer non seulement que le désir cherche son propre renouvellement (une affirmation spinoziste), mais aussi qu'il cherche à être l'objet du désir de l'Autre. Quand Lacan reformule cette expression d'Hyppolite, il joue sur le génitif afin d'introduire une certaine équivoque : “le désir de l'homme trouve son sens dans le désir *de* l'autre”. Qu'est ce que le désir désire ? Il continue clairement à désirer lui-même et il n'est pas aisé de déterminer si le désir qui désire est différent du désir désiré. Ils sont, au minimum, liés par Homonymie, ce qui signifie que le désir se dédouble ; il cherche son propre renouvellement, mais il doit pour cela se dupliquer et devenir ainsi “autre” à lui-même, prenant une forme qui lui est extérieure. En outre le désir veut l'Autre, où l'Autre est compris comme son objet généralisé. Le désir veut aussi le désir de l'Autre, où l'Autre est conçu comme un sujet du désir. Cette dernière formulation implique la grammaire du génitif et suggère que le désir de l'Autre devient le modèle du désir du sujet. » *Défaire le genre*, Éditions Amsterdam, Paris, 2006, pp. 161-162.

¹³¹ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 168.

premières expériences de l'apparition de l'Autre.

Hegel, prétend Kojève, admet la synchronisation entre les chapitres de la *Phénoménologie de l'esprit*. Ainsi, écrit-il, les « chapitres I-III sont parallèles au Chapitre IV : dialectiques parallèles.¹³² » De ce fait, la sensation correspond au désir et la perception au désir d'être reconnu.

« Kojève met l'accent sur la transition entre “La vérité de la certitude de soi-même” et “Domination et servitude” en tant que cette transition marque la progression des buts intentionnels du désir – des abjects aux Autres. En proposant une interprétation de la formule controversée de Hegel selon laquelle le désir est conditionné par son objet, Kojève comprend la transition entre ces chapitres comme ce qui rend compte de l'éducation du désir à une capacité “transcendante” ou non naturelle.¹³³ »

Kojève ouvre donc la question de la fondation du sujet dans l'Autre comme « désir du désir » au point qu'on peut douter qu'il y ait un accès immédiat à soi qui ne soit exhibé aux regards des autres. En effet, la rencontre avec le semblable produit une épreuve : deux antagonistes doivent nécessairement s'éprouver pour se faire reconnaître. Mais seul le passage à l'épreuve permet la construction d'une mesure d'excellence et d'une qualification, et partant d'un miroir externe, d'une transposition. Dans la « Préface à la seconde édition (1999) » du *Sujets du désir*, Butler s'interroge : « quelle est la relation entre le désir et la reconnaissance ? Et comment se fait-il que la constitution du sujet implique par une relation radicale et constitutive à une altérité ?¹³⁴ »

La reconnaissance se révèle dans le mouvement de la conscience dont la première étape est la quête du point de vue. La conscience doit s'estimer capable d'évaluer l'autre conscience. C'est ce qui constitue le prérequis de la lutte pour la reconnaissance. Or pour parvenir à cette autolégitimation, la conscience doit impérativement quérir un point de vue sur l'autre conscience de soi. Elle l'obtient en la réduisant à la dimension du même. La quête du point de vue aboutit à la conscience de la supériorité. À ce stade, elle doit s'auto-légitimer comme conscience de la supériorité. Elle s'accroche à son point de vue et le parachève dans

¹³² *Ibid.*, p. 49.

¹³³ J. Butler, *Sujets du désir*, éd. citée. pp. 94-95.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 14.

une « lutte à mort de pur prestige ». On ne peut dire que la conscience poursuive la mort de l'autre, au contraire, la conscience recherche la pérennité de l'autre conscience car elle est le témoin silencieux du point de vue qui permet à la conscience de s'auto-légitimer. La certitude d'avoir une identité, un Moi en propriété, d'être possesseur de soi est le propre de la conscience : toute conscience est l'affirmation d'un Moi et attachement obstinée à lui. Cet aplomb révèle le sens de la conscience de la supériorité. Le lieu assigné par la conscience à la présence qui la sollicite est le « chez-soi ». La quête de soi révèle le sens du mouvement de la conscience amorcé par la quête du point de vue. Cependant, l'inquiétude consubstantielle à la conscience de la précarité des conditions de son émergence, relance le mouvement de la conscience. En effet, l'angoisse de la limitation dont l'autre, par sa différence irréductible ne peut être réduite durablement par les opérations successives de la fondation du Moi.

L'angoisse est le ressort secret du conflit des consciences antagonistes. Car, plus que tout, la conscience veut prouver à elle-même qu'elle n'est pas rien, mais qu'au contraire elle possède un Moi, et que son existence individuelle est indubitable. Le désir de reconnaissance est cette impulsion fondamentale qui conduit chaque conscience à repousser toute oblitération de sa conscience, à se nicher dans le refuge d'un Moi afin d'échapper à l'effroi de la mort. C'est cette forme de libération qui est à l'œuvre dans le conflit où chaque conscience cherche à se rassurer. C'est ce mouvement de la conscience qui est plus essentiel et plus profond qu'un conflit d'intérêt. Derrière la rivalité des consciences, c'est le désir du Moi, le désir d'avoir un Moi, d'être en sa possession. L'intérêt suprême de la conscience est de se trouver elle-même, de se prouver l'existence et de l'éprouver en reconnaissant son Moi. Ce « désir de reconnaissance » que Kojève lui attribue une fonction motrice dans sa lecture est l'impulsion profonde qui pousse la conscience à se prouver son existence à elle-même dans l'inaltérable dimension d'un Moi :

« Le sujet de Kojève manque de l'ironie propre au sujet-voyageur hégélien, caractérisé par sa myopie. Le premier n'est plus mis en défaut par rapport au domaine métaphysique qui semblait toujours excéder l'entendement du second. Au contraire, le sujet de Kojève est moins héroïque que comique : il illustre l'efficacité de l'action formatrice, il affirme l'autonomie comme véritable accomplissement, et non plus comme le moment comique d'une surestimation de soi. Par conséquent, lorsque l'agent historique de Kojève parle, le néant de son Moi s'exprime et parvient à se faire entendre : son propre désir se donne ainsi naissance à lui-même. Le sujet n'est pas ce qui se dérobe dans le silence et doit être continuellement renouvelé, mais cette

non-coïncidence interne du sujet a seulement pour effet de le rendre vivant, elle n'est jamais comique. La raison en est que ce sujet se connaît lui-même comme cette non-coïncidence, et n'est pas dupe d'une limitation de sa propre identité. C'est un sujet qui est étonnamment entier : il se prend au sérieux, il ne déplace plus l'Absolu, mais l'affirme désormais comme son propre moi.¹³⁵ »

Dans certains passages, Kojève analyse le contexte symbolique de la reconnaissance intersubjective comme étant la seule condition nécessaire de l'accès à la conscience de soi : « la réalité humaine ne peut s'engendrer et se maintenir dans l'existence qu'en tant que réalité "reconnue" »¹³⁶. La lutte qui précède à la dialectique du maître et de l'esclave ne représente qu'un simple model du contexte de la reconnaissance. Il y a une ambiguïté capitale quant à la signification attribuée au terme de « lutte ». D'abord, Kojève n'emploie ce terme que quand il s'agit d'un contexte de reconnaissance réciproque, où l'individu devrait engager la totalité de son être pour se montrer capable de risquer sa vie pour un but non-biologique. La réalité humaine, dit-il, « ne se crée, ne se constitue que dans la lutte en vue de la reconnaissance *et* par le risque que de la vie qu'elle implique »¹³⁷. La reconnaissance recherchée est le but ultime du désir humain par excellence qui est le désir de reconnaissance.

Sans la reconnaissance de la part d'autrui, la dignité humaine perdrait son sens et c'est ce qui, selon Hegel, explique que ce « désir de reconnaissance » puisse pousser le sujet jusqu'à l'exposition à la mort violente ainsi que l'acceptation volontaire du risque afin d'affirmer sa puissance en tant que désir. Le désir ne peut être comblé qu'à travers la négation et la suppression de l'altérité dans l'autre. Ce qui permet le sujet de mettre sa vie en jeu est incontestablement quelque chose de plus que la vie : être reconnu par l'autre comme ayant une qualité dépassant la vie elle-même, soit la dignité humaine, et que l'autre me la reconnaisse. Le « désir du désir » conserve et dépasse l'autre dans une unité nouvelle de l'autre avec soi : il affirme l'autre pour mieux l'absorber. Mais en affirmant l'autre, le désir redouble sa capacité d'élévation et se maintient en tant que désir d'immanence : il n'a donc pas un objet particulier, puisque sa propre téléologie, c'est lui-même, c'est-à-dire se maintenir inassouvi. De même que le but de l'élévation de soi est d'aboutir à une réalité totalement autre, de même que l'objet du désir est d'animer de nouveau l'activité du désir.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 103-104.

¹³⁶ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 16.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 19.

C'est toujours le désir comme mode positif et valorisant de la conscience de soi qui aiguillonne toute motivation humaine. Le désir des choses ou du statut que l'autre en tant que rival objet/sujet de notre désir d'être, n'est rien d'autre que l'expression d'un désir de prendre sa place et de jouir du statut qu'il exhibe au travers des marques des puissances. Étant donné le contexte fondamental dans lequel la reconnaissance proprement dite peut se produire, la lutte pour la reconnaissance fournit aussi le seul contexte dans lequel l'intentionnalité humaine peut émerger. Le conflit n'apparaît qu'au niveau de la conscience de soi. Il est motivé par un mobile spécifiquement humain, un désir essentiellement non-vital et de pur prestige. Si la lutte de pur prestige est amorcée par un désir hautement humain de reconnaissance, elle est aussi la condition *sine qua non* à l'avènement de ce genre d'être ayant ce motif là pour exister :

« En fait, l'homme n'est pleinement satisfait que par la reconnaissance de ceux qu'il reconnaît lui-même comme étant dignes de le reconnaître [...] Or, dans la mesure où l'homme recherche la reconnaissance, il devrait faire tout ce qui est en son pouvoir pour rendre le nombre des "dignes" aussi grand que possible.¹³⁸ »

Le risque est le moment décisif de la lutte des consciences de soi opposées. De la lutte qui oppose deux comportements anthropogènes, le premier sort vainqueur parce qu'il n'a pas redouté de perdre la vie pour gagner la reconnaissance de soi, but non-vital, non-biologique, mais purement symbolique et spirituel. En effet, dit Hegel, « c'est seulement par l'acte d'exposer sa vie que la liberté est prouvée en sa vérité, qu'il est avéré que, pour la conscience de soi, ce n'est *pas* l'être –, pas le mode *immédiat* suivant lequel elle entre en scène, pas son immersion en l'expansion de la vie –, qui constitue l'essence, mais que, en elle, il n'y a rien de présent qui ne serait pas pour elle un moment disparaissant, qu'elle est un pur *être-pour-soi*. L'individu qui n'a pas risqué sa vie peut bien être reconnu comme personne, mais il n'a pas atteint la vérité de cet être-reconnu, qui est d'être reconnu comme une conscience de soi subsistante-par-soi.¹³⁹ » Ainsi, à l'inverse de la conscience du maître, celle du serviteur « n'a pas éprouvé de l'angoisse au sujet de ceci ou de cela, ni à cet instant-ci ou à cet instant-là, mais au sujet de son essence en sa totalité, car elle a ressenti la peur de la mort, du maître absolu. Elle y a été dissoute intérieurement, elle a frémi de part en part dans

¹³⁸ Kojève, « Tyrannie et sagesse » dans Léo Strauss, *De la tyrannie*, Gallimard, coll. « Tel », 1954, p. 250.

¹³⁹ *Phénoménologie de l'esprit*, éd. citée, pp. 204-205.

elle-même et tout ce qui était fixe a tremblé en elle.¹⁴⁰ » La crainte de la mort constitue ainsi la racine ontologique de la domination du maître sur l'esclave.

8. Travail et reconnaissance : domination et lutte anthropogène pour la reconnaissance

Le rapport existant entre le maître et l'esclave n'est pas une reconnaissance proprement dite. Le maître n'est pas le seul à se considérer comme un maître, il y a aussi l'esclave qui le reconnaît ainsi, il « est donc reconnu par quelqu'un qu'il ne reconnaît pas. Et c'est là l'insuffisance [...] Car il ne peut être satisfait que par la reconnaissance de la part de celui qu'il reconnaît être digne de le reconnaître.¹⁴¹ » Le maître a fait fausse route dès le début. La reconnaissance qu'il a obtenue est sans valeur pour lui. Le maître n'est maître que parce que son désir a porté non pas sur une chose donnée mais bien sur un autre désir, le désir de reconnaissance. Il ne peut être maître que parce qu'il a fait de l'autre son esclave. Il est reconnu par quelqu'un qu'il ne reconnaît pas. Il fait fausse route parce que son désir porte ainsi non pas sur un désir humain mais sur la chose. Cette position du maître est une « impasse existentielle ». L'« homme satisfait sera nécessairement Esclave ; ou plus exactement, celui qui a été Esclave, qui a passé par l'Esclavage, qui a “supprimé dialectiquement” sa servitude.¹⁴² » L'homme absolument libre est celui qui a supprimé sa servitude. C'est ainsi que pour Kojève « L'Histoire est histoire de l'Esclave travailleur. » Pour se faire reconnaître ainsi, il doit se supprimer en tant qu'esclave. Mais entre la reconnaissance et le travail, la négativité occupe le moyen terme. Le temps de la reconnaissance ne va pas sans le temps de la dialectique de la reconnaissance. Kojève relie la lutte pour la reconnaissance et la déduction hégélienne du travail.

La conscience servile a fait l'expérience de la « vérité [ou réalité révélée] de la négativité-négatrice pure et de l'Être-pour-soi »¹⁴³, c'est-à-dire qu'elle a eu peur non pas de qui l'entoure, de ceci ou cela, mais « elle a éprouvé l'angoisse de la mort, du Maître absolu.¹⁴⁴ » C'est dans cette expérience angoissante, ajoute Kojève, que la « Conscience

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 209.

¹⁴¹ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 25.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 27.

servile a été intérioritément dissoute ; elle a entièrement frémé en elle-même, et tout ce-qui-est-fixe-et-stable a tremblé en elle.¹⁴⁵ » On peut penser que l'esclave était asservi à la chose, et que le maître, qui ne fait que consommer le produit de son travail, dominait l'esclave et était libre à l'égard de la nature. « Le Maître, qui ne travaille pas, qui ne produit rien de stable en dehors de soi. Il détruit seulement les produits du travail de l'Esclave. Sa jouissance et sa satisfaction restent ainsi purement subjectives ; elles n'intéressent que lui et ne peuvent donc être reconnues que par lui ; elles n'ont de "vérité", de réalité objective révélée à tous.¹⁴⁶ »

« Et l'esclave ne peut travailler pour le Maître, c'est-à-dire pour un autre que lui, qu'en refoulant ses propres désirs. Il se transcende donc en travaillant ; ou si l'on préfère, il s'éduque, il "cultive", il "sublime" ses instincts en les refoulant. D'autre part, il ne détruit pas la chose telle qu'elle est donnée. Il diffère la destruction de la chose en la transformant d'abord par le travail ; il la prépare pour la consommation ; c'est-à-dire il la "forme". Dans le travail, il transforme les choses et se transforme en même temps lui-même : il forme les choses et le monde en se transformant, en s'éduquant soi-même ; et il s'éduque, il se forme, en transformant des choses et le Monde »¹⁴⁷. Le travail constitue donc un « désir réfréné, disparaître retenu », et permet de dépasser la jouissance immédiate de l'objet. L'esclave doit refouler son instinct de consommer pour permettre au maître de jouir de l'objet. C'est l'esclave qui produit, transforme la chose, c'est son œuvre, c'est la réalisation de son idée. Ainsi « c'est donc lui qui s'est réalisé dans et par ce produit, et il contemple soi-même en le contemplant »¹⁴⁸ La conscience servile va se réaliser objectivement en tant que conscience produisant un objet. Par le produit de son travail, l'homme se démarque de son être naturel, et « c'est seulement dans ce produit réel et objectif qu'il prend vraiment conscience de sa réalité humaine subjective. C'est donc par ce travail que l'homme est un être sur-naturel réel et conscient de sa réalité ; en travaillant, il est Esprit "incarné", il est "Monde" historique, il est Histoire "objectivée".¹⁴⁹ »

La conscience servile se contemple elle-même dans son travail d'identification au réel, une certaine jouissance du résultat calme surgit au sein de l'inquiétude. Le rapport, à

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 30.

¹⁴⁹ *Ibid.*

l'origine purement négatif, qui s'instaure, dans le travail forcé, à l'égard de la chose, apparaît progressivement comme le chemin même de la libération de l'esclave¹⁵⁰. En effet, en transformant et en se confrontant l'être-là naturel, « l'agent historique l'utilise, y appose sa signature de conscience et l'expose dans le monde social pour qu'elle soit vue.¹⁵¹ » L'intériorité de l'esclave acquiert donc « une subsistance et une permanence » dans la création de l'œuvre matérielle.

Le maître est simplement le « catalyseur du processus historique, anthropogène ». C'est ainsi que l'histoire de l'homme est l'histoire du travail. Ce travail n'est historique que parce qu'il est consommation retardée du produit du travail. Ce travail ne doit être là que pour servir un autre qu'on craint. C'est un travail stimulé par l'angoisse de la mort. Le monde créé par l'esclave est historique, humain et non-naturel. L'esclave avait peur de la mort et c'est par la peur productrice du travail qu'il va se libérer de cette angoisse qui l'assouvissait au maître. Il reste que c'est toujours par cette angoisse qu'il y a travail. La crainte de la mort est la condition de possibilité de la liberté de l'esclave à travers le travail. Elle a rendu l'homme esclave dans un premier temps et c'est l'expérience du travail qui l'a libérée de cette angoisse et du même coup du maître, dans un second temps :

« L'homme n'atteint son autonomie véritable, sa liberté authentique, qu'après avoir passé par la Servitude, qu'après avoir surmonté l'angoisse de la mort par le travail effectué au service d'un autre (qui, pour lui, incarne cette angoisse). Le travail libérateur est donc nécessairement, au prime abord, le travail forcé d'un Esclave qui sert un Maître tout-puissant, détenteur de tout pouvoir réel.¹⁵² »

Être angoissé, « c'est servir quelqu'un qu'on craint ». Sans l'état d'asservissement, sans ce service (*Dienst*) rendu à un Autre, l'angoisse ne pourrait transformer le monde. C'est en travaillant au service d'un autre « qu'on s'affranchit de la terreur asservissante qu'inspire l'idée de la mort ». ¹⁵³ L'homme qui n'a pas éprouvé l'angoisse de la mort reste solidaire avec le monde donné. « Et l'origine de cette négation absolue, écrit Kojève, ne peut être que la terreur absolue inspirée par le Monde donné, ou plus exactement par ce – ou celui – qui

¹⁵⁰ Voir sur ce point, Christophe Bouton, « La lutte pour la reconnaissance comme libération », « Les apories de la lutte pour la reconnaissance », in *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, coordonné par Fabienne Brugère et Guillaume Le Blanc, Puf, « débats philosophiques », 2009, pp. 43-45.

¹⁵¹ J. Butler, *Sujets du désir*, éd. citée, p. 95.

¹⁵² *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 32.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 32.

domine ce Monde, par le Maître de ce Monde.¹⁵⁴ » La fonction de la domination repose en entier sur ce point aveugle, articulé à l'imaginaire de la peur. L'être pour-soi de l'esclave est la contrepartie de la négativité de mort.

Kojève s'est rapporté à une analytique ontologique de l'expérience ontique du travail (*Arbeit*) à partir du concept heideggérien de *Verstehen*. Traduit par « compréhension », cet existential désigne comment le *Dasein*, en tant qu'« être-au-monde », se soucie du monde dans lequel il est jeté. Le *Dasein* a toujours une compréhension de son être et de l'être du monde. Le *Verstehen* constitue le *Dasein* comme projet (*Entwurf*), c'est-à-dire comme pouvoir-être ou être-possible. Kojève voit donc dans cette dynamique propre à la « compréhension » une force performative du sujet et fait apparaître donc une conception du « comprendre » qui ne concerne pas les conditions transcendantales d'un savoir, mais la nécessaire contribution du sujet connaissant à la transformation du réel. « Le *Verstehen*, dit Kojève, est l'homme qui réalise activement un but, en maîtrisant ainsi la chose et en devenant son maître par le fait de la *comprendre*¹⁵⁵ ». Ainsi compris, le *Verstehen*, en tant que compréhension engagée, lui a servi de clef ontologique pour vérifier respectivement la capacité et l'habileté du futur esclave à entretenir des rapports hautement instructifs avec la réalité extérieure. L'activité formatrice est ce genre d'assomption de la finitude et le seul moyen terme par lequel l'esclave peut cueillir les fruits de sa mortalité.

Mais, nonobstant l'estampille significative de l'action qui va marquer le monde et la violence faite à son cours grâce à la négativité-négatrice du travail imposant à la fois, un nouvel ordre des raisons et des nouveaux rapports sociaux, on ne sait pas comment l'esclave pourrait surmonter la peur de la mort qui l'a condamné dès le début à être un serviteur d'un maître. Pour asseoir ontologiquement la lutte pour la reconnaissance, qui est une « lutte à la vie et à la mort », Kojève tourne vers Heidegger, et notamment à la description que celui-ci fait du phénomène de l'angoisse dans l'*Être et Temps*. Le futur esclave ne peut pas accéder à la conscience de soi que dans la mesure où il surmonte l'angoisse qu'il a éprouvé devant la mort. Qu'est-ce qu'être maître de soi, alors que tant d'angoisses issues de la terreur de la mort l'écrasent ?

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹⁵⁵ « Note inédite sur Hegel et Heidegger », éd. citée, p. 36.

Pour Heidegger, l'*Angst vor dem Tode* n'est pas une peur de décéder, mais l'ouverture du fait que le *Dasein* existe comme un être-jeté pour sa fin, ou exposé à sa fin, une fin qui ne subsiste pas en soi indépendamment du *Dasein*. Le *Dasein* se révèle ainsi comme l'être par qui la mort vient au monde. La mort désigne cette possibilité d'une épreuve du pur fait d'ouverture, dans laquelle ce qui surgit est saisi dans son caractère de mienneté, c'est-à-dire dans le fait qu'elle m'est remise dans une singularité inaliénable, structurelle et pré-personnelle. Heidegger développe pleinement le concept existentiel de la mort comme rapport à la possibilité la plus propre du *Dasein*. Il parle à cette occasion d'un « courage » (*Mut*) pour l'angoisse de la mort. Ce qu'indique le terme de courage associé à l'idée de « laisser surgir », c'est que Heidegger conçoit l'angoisse de la mort comme une expérience que nous pouvons ou non laisser advenir en nous, comme une proposition qui nous est faite sans que nous l'ayons décidée. L'exposition du concept existentiel-ontologique de la mort se laisse délimiter de la façon suivante : la mort comme fin du *Dasein* est la possibilité la plus propre, absolue, certaine et comme telle indéterminée, indépassable, du *Dasein*. L'épreuve de l'angoisse de la mort est épreuve de la possibilité de l'impossibilité pure et simple de l'existence ; elle est l'expérience de l'abolition de toute possibilité concrète d'existence, de tout comportement ou rapport qui pourrait donner ses contours à un « soi » dans sa relation à un « monde ». L'*être-pour-la-mort*, qui se déploie dans la tonalité affective de l'angoisse, est un être pour la fin (*Ende*). Cette fin, il est désormais possible de la comprendre non comme le terme d'un processus, mais comme l'origine et la structure même de l'ouverture du *Dasein*. Si le *Dasein* est son ouverture, et si celle-ci se déploie de telle sorte qu'elle est en elle-même close, alors l'être exposé à la fin désigne l'épreuve de la forme même de toute existence, au sens où cette dernière est ouverture. Cependant cette l'ouverture ne trouve sa condition de possibilité que dans la finitude, comprise comme le fait de l'épreuve intégrale de l'espace ontologique qu'est l'ouverture, une épreuve qui n'est intégrale que parce qu'elle atteint aux limites mêmes de cette ouverture.

L'épreuve affective de l'angoisse de la mort rejette ainsi le *Dasein* en direction de son pouvoir-être-au-monde en mode propre, et il est du même coup isolé ou singularisé (*vereinzelt*). Heidegger ira même jusqu'à parler de « solipsisme » (“Solipsismus”) existentiel. L'isolement (*Vereinzelung*) ou l'« individuation » dont il est ici question n'est pas la constitution du soi ou de la personne (puisque au contraire l'angoisse est l'épreuve de la

dépersonnalisation par excellence), mais désigne cette nécessité métaphysique selon laquelle l'ouverture de l'être en général est à chaque fois celle d'un *Dasein*, est à chaque fois mienne. La mienneté indique ici le caractère d'une singularité pré-personnelle, inaliénable, et structurellement liée à la finitude humaine. Elle constitue le moment *solus* du « solipsisme » entendu comme *solus ipse*. L'*ipse* est en effet le soi-même (*Selbst*), qui n'est pas un sujet, mais un mode d'être de l'ouverture qui est d'emblée celle d'un monde commun, et se caractérise par le projet vers une possibilité d'existence qui n'est pas celle d'un être auto-fermé, mais d'un être ouvert aux autres et aux choses, un être dont la « configuration » concrète ou l'individuation ne sera d'ailleurs rien d'autre que la somme des rapports entretenus avec les autres et avec les choses. C'est en ce sens d'une libération de la singularité, donc une nécessité de l'assomption de la finitude, que Heidegger peut parler d'un solipsisme existentiel, comme d'une reconduction à la solitude ontologique de l'ipsité.

Kojève présume que l'*être-pour-la-mort*, qui se déploie dans la tonalité affective de l'angoisse, est l'équivalent heideggérien de la « peur de la mort » inhérente à la lutte à mort hégélienne pour la reconnaissance. Il lie ainsi à l'*être-pour-la-mort* heideggérien le traumatisme contraire de la natalité, à la logique prédominante de la mort son obscure contrepartie, le désir de reconnaissance : le *Thymos*.

« À l'encontre de Heidegger, écrit Kojève, Hegel affirme que ce n'est pas l'angoisse de la contemplation passive de l'approche de sa fin biologique, mais uniquement l'angoisse dans et par la lutte pour la mort, c'est-à-dire dans et par la négation active de l'être donné comme un Ce-qui-est-comme-lui-sans-être-lui (bref : d'un autre homme), d'un être qui peut ainsi le nier activement lui-même, que c'est seulement la mort révélée dans et par cette lutte négatrice qui a la valeur humaine ou - plus exactement - humanisante que lui attribue Heidegger. C'est ainsi que chez Heidegger l'autre homme n'intervient que comme un Mit-dasein ou même simplement un Mit-sein, ce qui peut être compris passivement comme un simple être-ensemble-en-tant-qu'hommes dans la nature spatiale transformée en Welt, en monde-univers humain, social, historique, par la seule co-présence de plusieurs Befindlichkeiten. Chez Hegel, par contre, l'autre-homme et l'être-ensemble-en-tant-qu'hommes ne se constituent que dans et par l'interaction négatrice de la lutte pour le Anerkennen »¹⁵⁶.

Chez Heidegger, la mort est la limite à toute représentation et signifie la possibilité de l'impossibilité du *Dasein*. « La mort, disait Heidegger, est une possibilité que le *Dasein* a,

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 39.

chaque fois, à assumer lui-même. Avec la mort le *Dasein* a un rendez-vous avec lui-même dans son pouvoir-être *le plus propre*. Dans cette possibilité-là il y va purement et simplement pour le *Dasein* de son être-au-monde. Sa mort est la possibilité de ne-plus-être *Dasein*. Si le *Dasein* est intimement à lui-même sous la forme de cette possibilité de soi, il est *complètement* renvoyé à son pouvoir-être le plus propre.¹⁵⁷ » Kojève interprète ce pouvoir-être propre à assumer sa mortalité comme possibilité qu'à le *Dasein* à surmonter la crainte de la mort. Pour Heidegger, une telle compréhension authentique de l'être-pour-la-mort ne consiste pas à surmonter la mort, mais plutôt à l'accepter comme possibilité propre à notre finitude, comme une possibilité impossible. « La mort, écrit Heidegger, comme possible n'a rigoureusement rien d'un utilisable ou d'un étant là-devant possible ; elle est, au contraire, une possibilité d'être du *Dasein*.¹⁵⁸ » Elle menace à chaque instant le *Dasein* comme pure possibilité : une possibilité qui reste constamment comme telle, puisque l'être-là n'arrive pas à en expérimenter la réalisation.

Étant interprété comme assomption de la mort, Kojève comprend l'*être-pour-la-mort* à partir de la notion heideggérienne de résolution (*Entschlossenheit*). Chez Heidegger le « phénomène le plus originaire » consiste dans l'*Erschlossenheit* en tant qu'elle ouvre l'être-là en tant qu'« être-au-monde ». Lorsque l'être-là assume proprement la possibilité qui s'y donne à lui, lorsqu'il s'y résout, cette *Er-schlossenheit* devient *Entschlossenheit* et l'ouverture devient résolution. C'est bien cette « résolution-héroïque » qui regarde la mort en face qui, d'après Kojève, peut surmonter la crainte de la mort. On comprend par là la résolution de l'esclave que le vrai courage est non de mourir mais de vivre, et subordonner le néant auquel condamne le mourir, à la dignité que réclame le vivre¹⁵⁹.

La dialectique du maître de l'esclave repose en entier sur le risque de la mort. Le coup de maître de Kojève, est d'avoir rehaussé le rôle de la mort. Pour Hegel, le maître se distingue du serviteur par le risque de la mort qu'il accepte dans la lutte pour la reconnaissance de soi. L'esclave, au contraire, renonce à cette lutte et se soumet à la

¹⁵⁷ *Être et temps*, trad. de François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, § 50, p. 304.

¹⁵⁸ *Ibid.*, § 53, p. 316.

¹⁵⁹ Sur les points de ressemblance et de dissemblance entre la notion hégélienne de la *décision* (*Entschluss*) et la notion heideggérienne de la *résolution* (*Entschlossenheit*), voir Jacques Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale : essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Million, 1995, pp. 166-172.

souveraineté du maître qui implique néanmoins une dépendance réciproque entre l'un et l'autre. Kojève, pour sa part, insiste sur l'angoisse de la mort qui saisit l'esclave sous la domination du maître. La crainte de la mort fait de l'homme un rebelle au monde, qu'il regarde comme fondamentalement hostile. Cette rébellion atteint un point critique chez l'esclave sur qui pèse non seulement l'ordre du monde, mais encore l'ordre du maître qui redouble son angoisse de la mort. Quand l'esclave n'accepte au fond aucun de ces deux ordres, le maître s'appuie sur l'ordre du monde pour asseoir son propre pouvoir. En conséquence, il se lie au monde qu'il ne peut vouloir ni subvertir ni dépasser. L'esclave reste libre vis-à-vis du monde qu'il rejette tout en le redoutant. Lui seul peut donc reprendre la lutte pour la reconnaissance de soi qui signifiera aussi la suppression des rapports de domination.

L'angoisse de la mort laisse le choix ultime entre deux nihilismes : la destruction du monde par la volonté de le transformer ou la destruction de soi dans l'impuissance à le transformer. Il ne reste donc à l'esclave qu'à dominer son angoisse pour faire triompher le premier nihilisme sans succomber au second. S'il semble assez disposé pour cela, c'est à cause de son ressentiment qui est une force souterraine, une « taupe », et qui peut le faire maître demain.

Kojève déplace ainsi la conception hégélienne de la mort comme maître absolu par une conception existentielle de l'anticipation de la mort en tant que fondement du sens du temps historique, produisant ainsi un déplacement de la crainte de la mort hégélienne par l'être-pour-la-mort heideggerienne. Ayant abandonné l'ontologie moniste, Kojève cherche un fondement existentiel au phénomène de la temporalisation de l'histoire. Si le « Concept *est* Temps » et l'« Homme *est* Temps », alors le seul fondement possible de la compréhension du processus historique du « Concept existant-empiriquement » devrait être cherché au niveau de l'expérience existentielle de l'homme. La clé de cette expérience est la lutte pour la reconnaissance, et la clé de cette reconnaissance est la mort comme une possibilité du refus absolu de la reconnaissance.

Le point principal de la dialectique hégélienne de la reconnaissance et par quoi elle diffère essentiellement de l'analyse existentielle heideggerienne où le *Dasein* s'individualise par l'anticipation de la mort considérée, en vertu de sa projection, comme être-avec l'autre, est pour Hegel « la conscience de soi n'atteint sa satisfaction que dans une autre

conscience de soi.¹⁶⁰ » Si cela est vrai, alors en tant qu'être auto-conscient, l'individualité du *Dasein* ne peut être tirée de l'anticipation de sa mort indépendamment de ses rapports avec les autres. Plutôt, pour qu'il puisse exister en tant qu'être capable d'anticiper sa mort en tant que fin vers laquelle il s'achemine et pour qu'il se constitue existentiellement comme *être-pour-la-mort*, le *Dasein* doit être d'abord constitué en tant qu'être conscient de soi à travers ses rencontres effectives avec d'autres *Dasein* dans une lutte existentielle pour la reconnaissance :

« Au fond le *Dasein* pourrait se constituer dans l'isolement sans rentrer en contact avec l'autre-homme : car si on comprend comment et pourquoi l'angoisse heideggerienne de la mort individualise le *Dasein*, on ne voit pas comment et pourquoi elle pourrait et devrait le socialiser et l'historiciser réellement. Or, c'est là sans aucun doute une insuffisance même dans la description phénoménologique : l'essence de l'homme est déterminée par le Social et par l'Historique non moins que par l'Individuel.¹⁶¹ »

Kojève charge ici l'analyse existentielle de l'être-là d'une analytique de l'agir et de l'engagement qui peut rendre compte du temps historique. Au cours de sa lecture de l'*Être et Temps*, il fait à Heidegger une critique fondamentale, celle d'avoir manqué le phénomène de l'action. « Heidegger, souligne Kojève, a repris les thèmes hégéliens de la mort ; mais il néglige les thèmes complémentaires de la Lutte et du Travail ; aussi sa philosophie ne réussit pas à rendre compte de l'Histoire.¹⁶² » Kojève dénonce, au nom de l'anthropogénèse, la philosophie de l'existence de Heidegger, au moins par un recours nettement phénoménologique aux possibilités essentielles de l'être humain. On sait que pour Heidegger la seule affection sociale authentique demeure la bonne distance par rapport à l'autre *Dasein* et qu'une reconnaissance authentique ne peut arriver que dans la reconnaissance de l'*être-pour-la-mort* de l'autre *Dasein*.

L'être ne peut être « là », c'est-à-dire présenter soi-même comme objet d'une quête de soi en tant que totalité particulière, qu'à condition de pouvoir se constituer à partir d'un processus de reconnaissance mutuelle. En outre, c'est seulement à travers un procès de réciprocité et d'interaction que se constituera la conscience de soi du *Dasein* et qui lui permet d'acquérir véritablement le sens de sa mort. Il ne s'agit pas de dire seulement que, dès le début, l'être-là est être-avec, mais que l'être-avec les autres est constitutif d'une mort qui,

¹⁶⁰ *Phénoménologie de l'esprit*, », éd. citée, p. 198.

¹⁶¹ « Note inédite sur Hegel et Heidegger », éd. citée, p. 40.

¹⁶² *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 575.

bien que fondée ontologiquement par l'inscription dans le temps cosmologique, tire néanmoins sa réalité existentielle de la relation qu'entretient l'être-là avec elle.

L'éclair de la conscience jaillit sous la contrainte et la menace de la mort. Ce que le vaincu a vu passer dans les yeux du vainqueur, c'est le regard de la mort. Le danger l'a ébranlé jusque dans les tréfonds de son être. Le contexte est assurément intersubjectif, mais la réciprocité des consciences de soi préserve l'anonymat de la mort. Dans le redoublement de la conscience, l'alter ego qui pénètre dans le champ de la conscience incarne l'angoisse de la mort. Le travail, le dur travail servile, est le facteur primaire à la formation de la conscience de soi. Il se substitue à la mort, et grâce à lui le serviteur acquiert une supériorité générique sur l'instance dominante. L'être pour-soi de l'esclave est la contrepartie de la négativité de mort. C'est ce qui a donné raison à Kojève d'avoir assigner à la mort la fondation de la conscience de soi.

La mort, telle que Hegel en saisit le sens et la portée, n'est pas pour la conscience ce qu'elle est en général pour les étants naturels, à savoir le signe de la finitude ou de l'*Endlichkeit* qui s'attache inéluctablement à la singularité de leur être-là immédiat. Loin d'être la pure et simple négation extérieure qui marque la limite de toute position ontique dans la nature, la mort que la conscience de soi intériorise la pousse aussi à reconnaître son inscription dans une historicité. C'est dire que la mort ou la finitude dont l'être humain prend conscience en même temps que de soi marque d'autant moins la limite de sa singularité qu'elle suscite au contraire son dépassement actif vers une totalité qui se manifeste à la conscience comme Kojève a fortement souligné l'inséparabilité de la mort et l'historicité humaine chez Hegel et en repère les premiers traces dès les écrits de jeunesse et pour en dégager la récurrence dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

« L'histoire comme manière d'être du *Dasein*, écrit Heidegger, s'enracine si essentiellement dans l'avenir que la mort, en tant que possibilité par excellence du *Dasein*, rabat l'existence en marche sur son être-jeté *factif* et ne confère qu'ainsi à l'*être-été* sa primauté particulière dans l'historial. Le propre être vers la mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est la raison secrète de l'historicité du *Dasein*.¹⁶³ » L'avenir n'est la dimension temporelle prédominante que parce que la mort y a sa place. L'histoire tire son origine d'un

¹⁶³ *Être et temps*, éd. citée, § 74, pp. 450-451.

futur à terme ; et même du futur en tant que terme. Pour quelle raison la fin nous rend-t-elle historiques ? En fait, le point essentiel est que Heidegger identifie la mort avec la puissance. L'anéantissement a toutefois les traits de la pure possibilité : une possibilité qui reste constamment comme telle, puisque l'Être-là n'arrive pas à expérimenter la réalisation. C'est justement cette dynamique négative qui *historise*. En tant que puissance absolue, la mort permet de reconnaître les potentialités relatives, c'est-à-dire concrètes et particulières qui innervent l'existence : « la marche d'avance dans la possibilité indépassable découvre avec elle toutes les possibilités qui lui sont antécédentes »¹⁶⁴. La fin du futur inéluctable mais seulement éventuelle, nous reporte à ce que nous sommes depuis toujours, à savoir un « pouvoir-être ».

Selon Heidegger, la mort des autres ne nous permet que de confirmer le caractère insigne de sa propre mort, mais il n'explique aucunement comment cette mort advient vraiment. Qu'est-ce qu'a à nous dire alors ontologiquement l'anticipation de la mort sur le mode d'être du *Dasein* en tant qu'être social ? Une réponse satisfaisante à cette question devrait être cherchée selon Kojève du côté de l'analyse hégélienne de la lutte à mort pour la reconnaissance dans laquelle chacun doit risquer volontairement sa vie pour se faire reconnaître en tant que conscience de soi autonome par l'autre et qui débouchera sur le partage entre ceux qui préfèrent la vie à la mort, et ceux qui préfèrent la liberté sur la vie. Comme le souligne Kojève :

« À l'état naissant, souligne Kojève, l'homme n'est jamais homme tout court. Il est toujours, nécessairement et essentiellement, soit Maître, soit Esclave. Si la réalité humaine ne peut s'engendrer qu'en tant que sociale, la société n'est humaine - du moins à son origine - qu'à condition d'impliquer un élément de maîtrise et un élément de servitude, des existences "autonomes" et des existences "dépendantes". Et c'est pourquoi, parler de l'origine de la Conscience de soi, c'est nécessairement parler de "l'autonomie et de la dépendance de la conscience de soi", de la Maîtrise et de la Servitude.¹⁶⁵ »

La conscience de soi n'est pas une entité générique abstraite et enfermée en elle-même. Son existence exige la présence d'un autre puisqu'elle n'est quelque chose, comme le dit Hegel, qu'« en tant que et du fait qu'elle est en et pour soi pour une autre conscience de

¹⁶⁴ *Ibid.*, § 53, p. 319.

¹⁶⁵ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 15.

soi, c'est-à-dire qu'elle est seulement en tant qu'un être reconnu.¹⁶⁶ » L'intérêt capital qu'accorde Kojève à la dialectique du maître et esclave est destiné à remédier à ce qu'il voit comme l'erreur de base de Hegel, c'est-à-dire le confus entre temps historique et temps cosmique. « Induit en erreur par la tradition ontologique moniste, Hegel étend parfois à la nature son analyse de l'existence humaine ou historique ». Le dualisme ontologique qu'effectue Kojève, à partir de la disjonction entre l'espace et le temps, projette le temps et l'histoire dans le champ de la conscience, et prête exclusivement à la nature la spatialité et l'extériorité a-historique. « Dans la *Phénoménologie*, précise Kojève, Hegel est très radical. En effet, il y dit que la Nature est Espace, tandis que le Temps est l'Histoire. Autrement dit : il n'y a pas de Temps naturel, cosmique ; il n'y a Temps que dans la mesure où il y a Histoire, c'est-à-dire existence humaine, c'est-à-dire existence parlante. Sans l'Homme, la Nature serait Espace et Espace seulement »¹⁶⁷.

Comment, en effet, cette ontologie dualiste serait-elle capable de décrire la métamorphose de l'être en néant, de l'identité en différence ou du non-moi en moi ? Chez Kojève, ce passage périlleux s'opère au moyen de la métaphore éblouissante de l'« anneau d'or » dans lequel « il y a un trou, et ce trou est tout aussi essentiel à l'anneau que l'or [...] Le trou est un néant qui ne subsiste (en tant que présence d'une absence) que grâce à l'or qui l'entoure. De même, l'Homme qui est action pourrait être un néant qui “néantit” dans l'être, grâce à l'être qu'il “nie”. Et rien ne dit que les principes derniers de la description du néantissement du néant (ou de l'anéantissement de l'Être) doivent être les mêmes que ceux de la description de l'être de l'Être »¹⁶⁸. Cette même figure est invoquée dans une lettre à Tran Duc Thao du 7 octobre 1948 :

« De même que l'or peut exister sans le trou, tandis que le trou n'existe simplement pas s'il n'y a pas de métal qui l'entoure. Étant donné que l'Homme ne s'est créé que dans et par, ou plus exactement encore, en tant que négation de la Nature, il s'ensuit qu'il présuppose la Nature.¹⁶⁹ »

¹⁶⁶ *Phénoménologie de l'esprit*, éd. citée, p. 201.

¹⁶⁷ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 366.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 486.

¹⁶⁹ « Lettre à Tran-Duc-Thao datée de 7 octobre 1948 », citée in G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel : 150 ans de pensée hégélienne*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 65.

Il s'agit donc bien d'un dualisme dialectique « temporel » (« Je ne dis donc pas qu'il y a simultanément deux modes d'être : Nature et Homme [...] À partir du moment où l'Homme existe, l'Être tout entier est Esprit, puisque l'Esprit n'est que cette même Nature qui implique désormais l'Homme ») dans lequel la Chose se dérobe incessamment au discours dans la même mesure que celui-ci ne saurait être déduit à partir de la Chose. Mais la relation de l'homme à la chose est fondée sur une asymétrie fondamentale, car « il y a une différence essentielle entre la Nature d'une part, qui n'est révélée que par le Discours de l'Homme, c'est-à-dire par une réalité autre que celle qu'elle est elle-même, et l'Homme d'autre part, qui révèle lui-même la réalité qu'il est, ainsi que celle (naturelle) qu'il n'est pas.¹⁷⁰ » Or, s'il fallait en croire la suggestion de Kojève, « la Parole (Logos) révélatrice de l'Être naît dans et de la Conscience-de-soi de l'Esclave (par le travail).¹⁷¹ »

Mais contrairement à Hegel, qui pose l'Absolu dont le Concept se manifeste dans le Temps, l'interprétation de Kojève comprime les termes et propose une équation dans laquelle l'Esprit=Temps=Concept=Homme, ce qui lui permet ensuite d'anthropologiser le dédoublement interne du sujet désirant (en deux figures antagoniques, l'indépendance et la dépendance), en l'hypostasiant dans la dialectique de la domination et de la servitude où s'affrontent bien deux sujets préhistoriques concrets. C'est pourquoi la division interne du sujet constitue, dans le « trope » kojévien, la conséquence nécessaire de « la différence essentielle et ontologiquement irréductible entre l'être-humain (*Dasein*) et l'être-naturel (*Vorhandensein*) »¹⁷², autrement dit du « dualisme ontologique » entre la nature avec l'esprit.

Le procès du devenir de l'être-humain, d'être auto-conscient de son activité, n'est possible que dans le développement d'un rapport d'objectivation. Ce procès a nécessité, de prime abord, un arrachement au monde animal. Hegel, aux yeux Kojève, construit le modèle de cet arrachement sous la forme de la dialectique du maître et de l'esclave. Celle-ci représente donc le moment de transition de la *dialectique du désir anthropogène* à la dialectique sociale du travail. La lecture historiciste qu'il entreprend part de la division du monde en deux parties rivales. Elle ne voit pas uniquement dans l'instance dominatrice, un Autre absolu, un hors-humain, mais aussi, l'Autre du sujet à un certain moment de l'histoire.

¹⁷⁰ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 487.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 171 note.

¹⁷² « Note inédite sur Hegel et Heidegger », éd. citée, p. 37.

Kojève a cherché ainsi à dégager de sa lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* le caractère historique et fonctionnel en quelque sorte de la dialectique de la maîtrise et de la servitude :

« Sur la base des analyses esquissées par Kojève, on peut, semble-t-il, rassembler le premier, le monde des forces comme telles, sous quatre considérations. (1) C'est un monde composé de *parties*. Il est et ne cesse d'être composition, conflit, ajustement, de sa partie riche et de sa partie pauvre, de ses citoyens conscients d'eux-mêmes et de leurs oubliés, de ses hommes et de ses femmes. (2) C'est un monde *présent*. Il identifie l'être à son présent, c'est-à-dire à un certain équilibre des forces qu'il est au moment où il l'est. (3) C'est un monde d'*interactions*. Il résulte des actions, les unes sur les autres et selon les relations qui les unissent, des parties qui le composent. (4) C'est un monde continu. Il offre un *continuum* au sein duquel les parties peuvent interagir comme des forces, identifier un état du monde à un présent de leurs interactions, configurer les séquences historiques en fonction de leurs relations brutales et aimantes.¹⁷³ »

L'inflexion subie par le monisme hégélien est le prix d'une extrapolation du concept marxiste de lutte de classe, reprise dans la structure anthropologique kojévienne comme passage de la *Begierde* à la lutte de pur prestige. De la sorte, Kojève est amené à soutenir qu'il y a une différence essentielle entre la nature et l'homme, constat qui implique l'impossibilité d'une dialectique de la première. D'où la différence ontologique, infranchissable, qui sépare la conscience historique et le monde naturel.

En plaçant la dialectique de la maîtrise et de la servitude au fondement de son dualisme ontologique, Kojève substitue ainsi une conception théologique du temps par une dialectique de la reconnaissance comme base d'une conception intersubjective de l'histoire basée sur la lutte de classe marxiste en restituant, par le même geste, l'anthropologie philosophique dont celle-ci s'est imprégnée et détachée. Il donne ainsi au marxisme une base anthropologique plus large qui, pour ce qui concerne le niveau, le soulève au dessus du matérialisme dialectique. « Marx, souligne Kojève, maintient les thèmes de la lutte et du Travail, et sa philosophie est essentiellement "historiciste" ; mais il néglige le thème de la mort (tout en admettant que l'homme est mortel) ; c'est pourquoi il ne voit pas (et encore

¹⁷³ Stéphane Douailler, « Le droit, l'amour, le refus de céder », in *Genre, inégalités et religion*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines - AUF, 2007, p. 319.

moins certains “marxistes”) que la Révolution n’est pas seulement en fait, mais encore essentiellement et nécessairement sanglante (thème hégélien de la Terreur).¹⁷⁴ »

9. Le désir d’avenir et l’immobilité rocheuse de la fin de l’histoire

« La mort est tout aussi impersonnelle et éternelle, c’est-à-dire inhumaine, qu’est impersonnel, éternel et inhumain l’Esprit pleinement réalisé dans et par le Livre.¹⁷⁵ » En disant que l’histoire est en train de finir ou même qu’elle est déjà finie, Kojève reprend à son propre compte le concept hégélien de la fin de l’histoire. Mais ce qui fait son originalité c’est la position à partir de laquelle il est supposé parler en s’adressant à son auditoire d’outre-histoire. Ainsi, en actant le « performatif des performatifs » qu’est la fin de l’histoire, l’interprétation kojévienne s’isole dans la masse des lectures hégéliennes. Et cela en prenant en toute rigueur l’image célèbre hégélienne de l’oiseau de Minerve¹⁷⁶ : « l’oiseau de Minerve ne prend son essor que le soir de la journée historique et son vol est ainsi le signe avant-coureur de la tombée de la nuit.¹⁷⁷ »

Mais il reste que, dans la l’interprétation de Kojève, c’est bien dans une histoire qu’est racontée la fin de l’histoire : le sens ultime de la *Phénoménologie de l’esprit* se dévoile dans une suite inouïe de conflits et de conciliations. Et l’achèvement du « Savoir absolu » dont « Livre hégélien » constitue l’incarnation, se meut en une eschatologie heureuse. Mais cette odyssee s’oppose à la « stratégie narrative » de la *Phénoménologie de l’esprit* où un héros « comique », « caractérisé par sa myopie » n’était que le jouet d’une temporalisation ironique infinie. Le voyageur métaphysique qui sillonne le labyrinthe de la *Phénoménologie de l’esprit* trouve son repos final dans la résolution anthropologique de la lutte pour la reconnaissance. Contrairement au « héros » hégélien, l’agent historique de Kojève « est moins comique qu’héroïque » et « illustre l’efficacité de l’action transformatrice. » Comme le montre J. Butler :

¹⁷⁴ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 575. Voir sur ce point, Franck Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, Puf, 1999, p. 117-122.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 388 note.

¹⁷⁶ « Quand la philosophie peint son gris sur gris, c’est qu’une figure de la vie est devenue vieille, et on ne peut pas la rajeunir avec du gris sur gris, mais on peut seulement la connaître ; la chouette de Minerve ne prend son vol qu’à la tombée du crépuscule. » *Principes de la philosophie du droit*, « Préface », trad. de J-L., Vieillard Baron, Paris, Flammarion, 1999, p. 76.

¹⁷⁷ A. Kojève, *Essai d’une Histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1968, p. 17.

« D'après la lecture kojévienne de la *Phénoménologie*, le sujet voyageur réalise sa forme la plus sophistiquée en tant qu'agent historique. Par ailleurs, il y a certains traits nettement anhistoriques qui caractérisent cette puissance d'agir historique, à savoir son "néant" irréductible, la structure de son action, l'idéal de la reconnaissance. Le fait que la révision kojévienne de Hegel ait pour résultat à la fois une *anthropologie* et un idéal normatif d'*anthropogenèse* indique que le sujet est parvenu au terme de son voyage. En tant qu'agent posthistorique, c'est-à-dire en tant qu'agent dont la formation historique est achevée, le sujet kojévien n'a plus besoin d'un récit dialectique pour révéler sa propre historicité. L'histoire narrative est déjà terminée, et le sujet qui naît d'une telle histoire met en œuvre une anthropogenèse, il reproduit la substance comme sujet, à partir du point de vue de l'esclave accédant à une identité collective, c'est-à-dire à partir du point de vue de la fin du chapitre 4. En tant que sujet pour lequel l'histoire a cessé de progresser, l'agent historique de Kojève s'exprime non pas à travers un récit omniscient, mais à la première personne du singulier. Sa parole devient son acte, elle est la création linguistique du sujet lui-même, une création *ex nihilo*.¹⁷⁸ »

En tant que sujet posthistorique, l'agent historique n'a plus besoin, afin d'occuper ce non-lieu de pure extériorité, d'entendre le récit explicatif de son propre devenir historique. En outre, étant maître de soi, le sujet universellement reconnu peut accéder librement à la parole. En se libérant des béquilles identitaires fournies par le développement historique, le Moi kojévien peut dire enfin « Je » et s'auto-crée *ex-nihilo*, à partir du seul énoncé du « désir de reconnaissance ». Comme le relève Butler, au moment où le sujet kojévien s'exprime, le néant qu'il contient s'articule dans l'énoncé produit, son propre désir donnant naissance à lui-même.

Sans le risque de la vie, la reconnaissance n'est rien d'autre, nous prévient Kojève, qu'une idéologie de la liberté, celle de l'esclave qui renonce à imposer sa reconnaissance et « reste à jamais dans le malheur de la Servitude. » Avouer, au contraire, cette cruauté du sujet pour lui-même comme constituant l'envers de la « *Befriedigung*, la "Satisfaction" suprême et définitive »¹⁷⁹, c'est-à-dire le « désir du désir » du maître qui structure l'univers du sujet, est indubitablement la condition pour en modérer les ardeurs. Le problème est interne, ontologico-structurel, c'est celui du désir dont l'impossible satisfaction témoigne du clivage interne du sujet du désir. « L'Esclave qui cherche sa liberté en vivant dans un Monde dominé

¹⁷⁸ *Sujets du désir : Réflexions hégéliennes au vingtième siècle en France*, éd. citée, p. 103.

¹⁷⁹ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 192.

par le Maître, est forcé de faire une distinction entre le Moi empirique asservi et le Moi qui est censé être ou devenir libre dans l'au-delà »¹⁸⁰, c'est-à-dire conscience malheureuse.

La proposition attributive « L'homme est Conscience de soi » n'est en fait vraie ni au début ni à la fin. C'est seulement sur la réalité humaine en tant que processus historique que la lecture de Kojève se concentre. Au début, se trouve le « désir du désir » propre à la réalité humaine. Celle-ci est posée en son fondement comme une réalité éminemment relationnelle traversant les individus pour les constituer de l'intérieur d'eux-mêmes et qui les engage dans un devenir inexorable qu'ils ne gouvernent à aucun instant. Car, en s'affirmant comme « désir du désir », le désir s'inscrit dans une dynamique imaginaire qui, en le vidant de façon irrémédiable de toute substance, le « désincarne » et le désancre de tout support individuel ou subjectif. Ne visant dans son objet que la négativité-négatrice par laquelle il le constitue comme objet du désir, il se refuse systématiquement tout retour à soi positif, que ce soit en l'autre ou en lui-même. Étant, par définition, un mouvement de disparition incessant, le désir et notamment le « désir du désir » ne peut servir jamais de moyen terme qui serait capable de médiatiser le désir et la conscience de soi, et de permettre en effet le passage de la conscience de soi comme désir à la conscience de soi proprement dite. Le « désir du désir » est une conscience de soi disparaissante pour une autre conscience de soi disparaissante. Chaque conscience en mal de soi est incapable de satisfaire l'autre conscience. Le « désir du désir » ne peut produire donc que la conscience désirante et auto-désirante, non la conscience de soi comme « savoir de soi ». La seule chose donc dans laquelle la conscience de soi ne peut se vérifier elle-même et avoir la certitude, est le « trope » du désir.

Définie comme « béance », le désir est voué dans son principe à une négativité qui constitue le fond sur lequel des images du sujet vont surgir successivement et déterminer dans leur enchaînement son aventure historique. Or, il est clair que si l'univers imaginaire du sujet doit être conçu comme les effets produits en surface par un ensemble de relations anonymes qui sont la véritable logique du désir, la reconnaissance n'est alors définissable comme phénomène anthropologique initial qu'à condition d'être un lien entre les êtres humains qui, loin de renvoyer à l'essence individuelle de chacun deux, préexiste à celle-ci et rend compte de sa formation :

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 74.

« À condition donc d'en situer clairement l'enjeu et d'en limiter la portée interne au hégélianisme, il nous semble légitime de voir à l'œuvre, dans le traitement hégélien de la reconnaissance, une anthropogénèse au centre de laquelle se trouverait l'affirmation suivante : c'est le lien qui fait l'humain, c'est le rapport qui fait l'homme.¹⁸¹ »

En d'autres termes, définie intrinsèquement comme rapport, la réalité humaine constitue le plan à partir duquel peut être pensée, dans la variabilité des ses modes, l'émergence du forme-homme. Et cette forme elle-même est portée à son point de disparition lorsque la reconnaissance parvient à son plein développement avec la reconnaissance mondiale, satisfaction définitive du désir humain qui est loin d'être l'affirmation pleine et entière de l'existence humaine, mais représente la mort de l'homme comme un être du devenir.

Avec la possibilité historique pour l'être humain de devenir auto-conscient et de satisfaire ainsi son « désir du désir » dans l'État de la reconnaissance universelle, on assiste à la mort de l'homme et à la « Fin de l'histoire ». En tout cas, à la fin il n'y a de place ni pour l'homme ni pour la conscience de soi. Le « désir du désir », issu de la médiation de la conscience de soi et de la vie aboutit à la dislocation du sujet et son attribut dans la proposition « L'homme *est* Conscience de soi », et ainsi la disparition à la fois de l'homme et de la conscience de soi. La résolution finale du désir desserre la copule dans la proposition, rendant ainsi impossible le projet historique de l'homme en tant que conscience de soi. Car la disparition de l'homme et de la conscience de soi rend l'histoire moins historique, une sorte de narrativité de l'impossibilité de la médiation de la vie et de la conscience de soi, de la conscience de soi en tant que désir et de la conscience de soi en tant que telle.

Le symptôme dans la lecture de Kojève est son paradigme du « désir du désir ». En passant de la conscience de soi en tant que désir à la conscience de soi par ce qui semble au moins être une négation déterminée, Kojève est plus hégélien que Hegel, mais en performant cette opération par le seul moyen d'une anthropologisation hâtive de la conscience de soi, Kojève n'est pas hégélien du tout, car dans sa tentative de fonder la conscience de soi il la supprime dans sa spécificité, c'est-à-dire comme savoir de soi plutôt que comme désir de soi.

¹⁸¹ Franck Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, éd. citée, pp. 116-117.

D'une part, il fait disparaître la conscience de soi dans le désir, de l'autre, il fait disparaître le désir dans la conscience de soi : d'un côté, il l'incarne prématurément, de l'autre, il la « désincarne ». Dans les deux cas, Kojève est plus hégélien que Hegel et dans tous les cas il n'est pas hégélien du tout.

L'intersubjectivité chez Kojève est un espace ouvert pour la reconnaissance de la compacité du sujet. Bien qu'il soit un lieu anthropologique de la formation de la conscience de soi, un lieu qui peut se définir comme identificatoire, relationnel et historique, il est aussi un lieu où le sujet fait reconnaître son clivage : « Sur la plan "phénoménologique", écrit Kojève, la Négativité n'est donc rien d'autre que la *Liberté* humaine, c'est-à-dire ce par quoi l'homme diffère de l'animal.¹⁸² » La liberté créatrice est essentiellement création. La liberté crée en niant le réel donné, se maintient comme mise en tension du réel non-dialectique « sans aboutir au néant »¹⁸³. Ce qui signifie que la création n'épuise pas la négativité de la liberté, n'exteriorise jamais ce qu'elle est comme « néant ». Kojève place à partir d'un jeu spéculaire de la reconnaissance comme mode de causalité (abîme de la négativité du sujet ou du néant qu'est essentiellement son désir) avec la réalisation de la liberté comme point de convergence absent avec le monde, où la liberté réalise ce qu'elle est comme néant en déclosant le monde par le travail de sa négation.

Hegel, disait Kojève, rendait compte de « deux catégories fondamentales impliquées dans l'anthropologie philosophique judéo-chrétienne, qui, en se laïcisant, est devenue l'anthropologie moderne : à savoir les catégories de la liberté et de l'historicité »¹⁸⁴. Catégories qui se subsument dans « l'individualité libre-historique ». Selon Kojève, l'esclave réussi, en intériorisant la négativité qui l'habite, à la surmonter grâce à l'entreprise historique libératrice du travail, car l'action négatrice révèle son double contenu : elle est d'une part, conflit, guerre, et, d'autre part, fécondité et travail. Et bien que le désir comporte réellement une part négative, celle-ci n'implique pas la pure « disparition élocutoire » du sujet désirant car, si « l'homme doit être un vide, un néant » il n'est pas pour autant « un pur néant, reines Nichts, mais quelque chose qui *est* dans la mesure où il anéantit l'Être, pour se réaliser à ses

¹⁸² *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 494.

¹⁸³ *Ibid.* Voir aussi *Kant*, éd. citée, p. 76.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 505.

dépens *dans* l'être.¹⁸⁵ » Formé grâce à l'activité de son travail, l'esclave décroche une certaine « plasticité » qui ne succombe pas à l'« impasse existentielle » du maître condamné à jamais à ne pas pouvoir s'arracher du monde où il vit : laborieuse revanche de celui qui a initialement préféré la vie à la liberté dans le duel anthropogène de pur prestige. Contrairement à l'instance dominatrice, qui reste figée dans l'affirmation de son désir comme « négation de la naturalité de l'Autre », le serviteur est contraint à s'aliéner dans son agir en niant son propre désir et en s'auto-engendrant comme être du devenir. Car le désir humain qui introduit du « vide irréel » dans l'être n'est rien d'autre que le « néant » temporalisé, c'est-à-dire un « néant » qui engendre l'historicité. Mais, comme le remarque Judith Butler,

« La théorie kojévienne de l'expérience vécue du temps rend possible une alternative existentielle à l'approche de la temporalité proposée par Hegel dans la *Phénoménologie*. J'ai indiqué plus haut que la *Phénoménologie* fait usage d'une temporalité fictive pour démontrer le développement de phénomènes dans leur Concept universel. Que certaines figures de la conscience « apparaissent » à un moment quelconque dans ce développement ne signifie pas qu'elles viennent à l'être. Plutôt, leur opacité doit aussi être considérée comme un moment essentiel de leur être. En effet, c'est seulement à partir de la perspective humaine que les phénomènes viennent à l'être et en sortent. En effet, chaque moment de négation se révèle finalement contenu dans une unité qui avait été implicite depuis le début. La progression de la *Phénoménologie* consiste dans le développement graduel du point de vue du sujet voyageur jusqu'à ce qu'il se confonde avec celui, global, de l'Absolu.¹⁸⁶ »

La figure du « Sage » se présente comme la figure la plus individuelle dans la reconnaissance du « néant » fondamental et la fin de l'activité négatrice. « Le sage, souligne Kojève, n'est humain au même titre que l'homme historique » : il est divin, mais mortel.

« C'est la mort qui engendre l'homme dans la nature, et c'est la mort qui fait progresser l'homme jusqu'à sa destinée finale, qui est celle du Sage pleinement conscient de soi, et donc conscient de sa propre finitude. Ainsi, l'Homme n'arrive pas à la Sagesse où à la plénitude de la conscience de soi, tant qu'à la suite du vulgaire il feint d'ignorer la Négativité qui est le fond même de son existence humaine, et qui se manifeste en lui et à lui non pas seulement comme lutte et travail, mais encore comme mort et finitude absolue.¹⁸⁷ »

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 167.

¹⁸⁶ *Sujets du désir : Réflexions hégéliennes au vingtième siècle en France*, éd. citée, p. 99.

¹⁸⁷ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 549.

Le chemin allant de la lutte anthropogène à la reconnaissance universelle est lui-même marqué par la reconnaissance de la finitude ou de la mort. La « fin de l'Histoire » s'entend donc comme la fin des tâches historiques que l'Humanité s'impose à elle-même, notamment la satisfaction plénière du « désir de reconnaissance » qui « épuise toutes les possibilités humaines »¹⁸⁸. La « fin de l'Histoire » pose l'apparition de « l'Homme post-historique », un être intégralement consacré à son bonheur, donc dénué d'angoisse, l'affect spécifique de l'agent historique en proie à sa négativité existentielle. La « fin de l'Histoire » est avant tout pour Kojève la conformité de l'Homme et de la Nature en tant que « Monde ontologique », limite de tout accroissement de la conscience de soi, c'est-à-dire l'accomplissement de l'agent historique et l'objectivation de sa liberté dans l'histoire.

« L'idéal humain, souligne Kojève, ne peut donc être réalisé que s'il est tel qu'il puisse être réalisé par un Homme mortel et se sachant être tel.¹⁸⁹ » La mort au sens fort du mot ne fonde pas l'historicité mais la présuppose. La temporalité, selon Kojève, est enracinée dans l'avenir, plus précisément dans un avenir voué à l'épuisement : « la présence de la fin du Temps dans son début même et pendant toute sa durée »¹⁹⁰, c'est-à-dire sa « finitude essentielle » est décisive sous tous ses profils. Kojève étend ainsi à l'Humanité le tragique de l'existence individuelle, à savoir l'*être-pour-la-mort* : « La fin de l'histoire est la *mort* de l'Homme proprement dit.¹⁹¹ » Le rideau du désir de la *praxis* historique tombe dès que « le Désir humain est satisfait pleinement et définitivement », lorsque « l'homme est réconcilié avec le Monde *donné* et avec ce qu'il est lui-même dans et par ce Monde.¹⁹² » Le dénouement final met en relief la scène originaire. À l'origine de l'action historique il y a le désir inquiet et insatisfait, un écart remarquable entre « l'Objet et le Sujet », l'incarnation défectueuse et manquée de l'*homo sapiens* dans le monde environnant. Qu'en est-il de la mort après la « fin de l'Histoire » ? Les « animaux post-historiques » continuent à mourir, mais la mort n'est plus, pour eux, une « possibilité caractéristique de l'Être-là », c'est-à-dire un mode d'être, mais constitue un verdict biologique :

« La fin de l'histoire est la *mort* de l'Homme proprement dit. Après cette mort il reste : 1° des corps vivants ayant forme humaine, mais privés d'Esprit, c'est-à-dire de Temps ou de

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 468.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 192.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 387.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 388 note.

¹⁹² *Ibid.*, p. 383.

puissance créatrice ; et 2° un Esprit qui existe-empiriquement, mais sous la forme d'une réalité inorganique, non vivante : en tant qu'un Livre qui, n'étant même pas vie animale, n'a plus rien à voir avec le Temps. Le rapport entre le Sage et son Livre est donc rigoureusement analogue à celui de l'Homme et de sa mort. Ma mort est bien mienne ; ce n'est pas la mort d'un autre. Mais elle mienne seulement dans l'avenir ; car on peut dire : je vais mourir, mais non : je suis mort. De même pour le livre. C'est mon œuvre, et non pas celle d'un autre ; et il y est question de moi et non d'autre chose. Mais je ne suis dans le Livre, je ne suis ce Livre que tant que je l'écris ou le publie, c'est-à-dire tant qu'il est encore un avenir (ou un projet). Le Livre une fois paru, il se détache de moi. Il cesse d'être moi, tout comme mon corps cesse d'être moi après ma mort. La mort est tout aussi impersonnelle et éternelle, c'est-à-dire inhumaine, qu'est impersonnel, éternel et inhumain l'Esprit pleinement réalisé dans et par le Livre.¹⁹³ »

La fin de l'histoire signifie la fin de l'« action négatrice » de l'homme, c'est-à-dire de l'Action proprement historique. Cessation qui ne serait possible que « dans un État *universel* et *homogène*, où aucun homme n'est extérieur à l'autre, où il n'y a plus aucune *opposition* sociale non supprimée ; et au sein d'une Nature *domptée* par le travail de l'Homme, Nature qui, ne s'opposant plus à l'Homme, ne lui est plus étrangère »¹⁹⁴. Mais la fin de l'« action négatrice » serait également la « mort de l'Homme proprement dit », de cet être de devenir dont le propre serait de s'opposer, de nier, et sur les débris duquel s'élèvera une Humanité, toute *nouvelle* et, surtout, toute *autre*.

10. Dialectique de la reconnaissance et l'évolution du Droit

Selon l'interprétation politique de la dialectique du maître et de l'esclave, ce sont les relations asymétriques de la reconnaissance qui sont au fondement de l'émergence des relations sociales et historiques progressistes. Kojève admet que les problèmes d'ordre fonctionnels liés à la structure sociale en tant que telle impliquent que celle-ci aurait une nature bien plus politique que seulement historique. Ce qui implique d'effectuer des transformations sans pour autant spécifier que c'est la division sociale en elle-même qui est à remettre en cause. Ceci embrouille le rapport à Marx qui stipule que la contradiction structurelle entre le développement des forces productives et l'état donné des rapports sociaux

¹⁹³ *Ibid.*, p. 388 note.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 301.

et des rapports de production qui en empêche la progression, crée à terme les conditions d'un bouleversement historique.

La dialectique du mouvement social n'est pas seulement transformatrice, mais dénonciatrice. L'« État universel et *homogène*, écrit Kojève, est devenu lui aussi un but *politique* [...] Mais ce n'est qu'à partir du moment où la philosophie moderne a pu *séculariser* (= rationaliser, transformer en discours cohérent) l'idée religieuse chrétienne de l'homogénéité humaine que cette idée a pu avoir une portée *politique* réelle.¹⁹⁵ » La dynamique du changement social progressif est inhérente à la lutte pour la reconnaissance, et la reconnaissance universelle ne peut être réalisée qu'à travers la réconciliation du maître et de l'esclave dans l'État de la réciprocité absolue.

Et c'est à partir de l'effectivité de la jonction de l'État de la reconnaissance universelle avec un monde du droit qu'on peut penser que les rapports de domination ne sont pas figés pour toujours entre dominants et dominés, mais bien dialectiques. Kojève montre que la lutte pour la reconnaissance surmonte en sa finitude active le risque du nihilisme et donne au droit la possibilité d'être le dernier mot de l'anthropogénèse. Sur la base des analyses établies par Kojève dans *l'Esquisse d'une phénoménologie du droit*, on peut saisir l'évolution du droit de façon satisfaisante comme étant l'institutionnalisation dialectique de la reconnaissance, et la fin de ce processus comme étant la fin de l'histoire. Or, comme le souligne Laurent Bidard,

« contre toute première attente, l'État universel et homogène ne sera jamais réel. Autrement dit, la Fin de l'Histoire entendue comme institutionnalisation complète de la reconnaissance universelle et homogène de l'irréductible individualité de chacun est impossible. L'État mondial correspond à la réalisation *athée* de la Fin de l'Histoire définie par la philosophie accomplie en sagesse est impossible. En conséquence, si l'Homme est bien Néant qui néantit dans l'Être, ou Liberté entendue comme Désir du désir, *il le restera toujours*. Il y a bien *irréductible* opposition entre réalité objective des choses du monde et l'irréalité subjectives des humains.¹⁹⁶ »

S'agissant de l'origine ou de la « source » du droit, Kojève se borne à reprendre sur un plan purement spéculatif ce qu'il avait avancé dans sa lecture de la *Phénoménologie de*

¹⁹⁵ « Tyrannie et sagesse » dans Léo Strauss, *De la tyrannie*, éd. citée, p. 274.

¹⁹⁶ Laurent Bidard, « Présentation » de *L'athéisme*, éd. citée, pp. 41-42.

l'esprit : « il ne suffit pas, disait Kojève, de définir le phénomène du Droit et d'indiquer les conditions de sa réalisation. Il faut montrer encore dans l'acte anthropogène, qui engendre l'homme en tant que tel dans le temps, l'aspect qui fait naître dans l'homme le phénomène juridique.¹⁹⁷ »

La lutte proto-historique pour la reconnaissance doit donc être comprise comme « l'acte anthropogène », l'acte par lequel l'homme s'arrache au règne animal. Et la thèse de Kojève est que l'idée de justice (qui forme « l'élément juridique spécifique et autonome du droit ») a pour source « le désir anthropogène de reconnaissance ». Pourquoi la lutte pour la reconnaissance est-elle la source de la justice et du droit ? Pour la même raison que le désir de la reconnaissance est l'origine de la socialité : en instituant un rapport plus ou moins stable entre le maître et l'esclave, elle instaure entre eux une société comportant des règles juridiques, une normativité, donc un droit ; mais elle rend aussi possible, voire nécessaire, la contestation de ces règles ou de ce droit. La naissance du droit, c'est aussi l'origine du conflit entre une conception égalitaire et une conception inégalitaire du droit, qui correspondent respectivement au point de vue du maître et à celui de l'esclave.

De fait, Kojève indique que ce n'est pas une, mais deux représentations antithétiques de la justice et du droit qui résultent de l'acte anthropogène primordial : il les nomme respectivement « justice du maître » (ou « justice aristocratique ») et « justice de l'esclave » (ou « justice bourgeoise »). Et il présente, en historien du droit spéculatif, l'évolution historique du droit comme un affrontement, s'achevant par un « compromis », entre ces deux visions antithétiques du juste : ce compromis « historique » entre la justice du maître et celle de l'esclave est réalisé dans un « droit du citoyen », que Kojève définit aussi comme « droit absolu », car sa réalisation correspond à l'avènement de l'État universel et homogène comme fin du devenir dialectique de la réalité :

« Le Droit apparaît donc sous la forme double (et antithétique) du Droit aristocratique et du Droit bourgeois. Au début seul le premier existe en acte, l'autre n'étant qu'un Droit en puissance. Or toute puissance tend à s'actualiser. L'Esclave tâchera donc de réaliser son idéal de justice dans et par un Droit existant en acte. Mais il pourra le faire qu'en l'étatisant, c'est-à-dire en s'emparant du pouvoir et en cessant ainsi d'être esclave. Son Droit, en s'actualisant, cessera donc d'être un droit purement servile. De même que l'Esclave ne peut se libérer qu'en

¹⁹⁷ *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981, p. 11.

synthétisant la maîtrise avec sa servitude, son Droit ne peut s'actualiser qu'en se synthétisant avec le Droit du Maître. Et de même que l'Esclave libéré (par une reprise de la Lutte et une acceptation du risque) n'est ni Maître, ni Esclave, mais citoyen, le Droit servile actualisé n'est ni servile, ni aristocratique : c'est le Droit synthétique du citoyen fondé sur la justice de l'équité.¹⁹⁸ »

L'esclave ne représente qu'une vision "juste" du monde, tandis qu'un point de vue objectif ne peut avoir lieu qu'à partir de la reconnaissance qu'accordera le maître à l'esclave et à son point de vue subjectif. Le point de vue objectif ou synthétique doit être compris comme étant le résultat d'une appropriation intersubjective du point de vue subjectif de l'esclave. Dans *l'Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Kojève introduit une modification capitale par rapport à ce qui était dit dans sa lecture de la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans *l'Introduction*, Kojève insiste sur le fait que c'est l'esclave, et lui seul, qui est vecteur du sens de cette dialectique historique. L'humanité de l'homme a besoin, pour se constituer, de l'opposition du maître et de l'esclave mais, en définitive, seul l'esclave (ou plutôt sa descendance laborieuse et « bourgeoise ») aboutira à l'humanité véritable. Kojève écrit ainsi : « Le maître ne peut jamais se détacher du monde où il vit, et si ce monde périt, il périt avec lui. Seul l'esclave peut transcender le monde donné (asservi au maître) et ne pas périr. Seul l'esclave peut transformer le monde qui le forme et le fixe dans la servitude, et créer un monde formé par lui où il sera libre [...] C'est donc bien la conscience d'abord dépendante, servante et servile qui réalise et révèle en fin de compte l'idéal de la conscience de soi autonome, et qui est ainsi sa "vérité" »¹⁹⁹. Au contraire, dans *l'Esquisse*, le dépassement du duel anthropogène initial des représentations du juste (celle du maître et celle de l'esclave : la justice aristocratique et la justice bourgeoise) se fait par une synthèse. Le « droit du citoyen » qui règne, à la fin de l'histoire, dans l'État universel et homogène est « une synthèse de la maîtrise et de la servitude »²⁰⁰, et la justice aristocratique « fusionnera un jour » avec la justice bourgeoise.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 265.

¹⁹⁹ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 34.

²⁰⁰ *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, éd. citée, p. 243.

11. La critique butlerienne de la fin de l'histoire

La nature constitue, chez Hegel, un élément incontournable de la triplicité du savoir que transcrira l'*Encyclopédie* : Logique, Nature, Esprit. L'originalité de l'interprétation que donne Kojève de Hegel repose, à d'importants égards, sur son refus de la philosophie hégélienne de la nature. En rejetant la dialectique conceptuelle de la nature, Kojève a fini par rejeter également la triplicité du savoir. Kojève conçoit aussi la distinction qu'il effectue entre l'identité libre du sage, et l'identité historique non-libre, comme une « ontologie double » entre l'identité particulière et limitée propre au champ historico-politique et celle immanente, caractéristique de la nature. Le refus de Kojève de la dialectique hégélienne de la substance, constitue une composante essentielle de sa lecture. En prétendant qu'une interprétation vraiment fidèle de Hegel nécessite le rejet de l'idée hégélienne selon laquelle la nature est discursive et participe donc à la dialectique, Kojève s'inscrit dans ce qu'il appelle l'« ontologie dualiste ». La totalité du réel constitue donc pour lui pré-donné simplement positif, immédiatement identique avec lui-même. Alors que la nature désigne le champ de l'identité immanente, les sujets connaissant renvoient, quant à eux, au champ de la médiatisation discursive de l'identité, c'est-à-dire le négatif. Les sujets discursifs ne sont pas totalement identiques. Cependant, c'est ce qu'ils désirent. Dans le règne du négatif, les sujets désirent la liberté, représentée en définitive par l'identité complète et immanente. En se connaissant eux-mêmes pleinement et librement, les sujets auront une identité stable et non-discursive semblable à celle de la nature.

Kojève pense que le tout de la nature se divise en deux régions : d'un côté, il y a la nature en tant qu'elle apparaît à l'Homme et participe par conséquent au mouvement dialectico-discursif, et d'un autre côté, il y a la pleine totalité *en soi* non-dialectique et gouvernée par le principe de l'identité pure.

En fait, ce que Kojève dit de la nature n'est pas totalement en contradiction avec ce que Hegel dit. Certains aspects naturels, tels que la mort, constituent, dans l'enseignement de Hegel, une différence absolue et une limite non-discursive pour nous en tant qu'êtres particuliers. Cependant, ce qui importe dans ce que Kojève dit de l'identité de la nature est que ce genre d'identité non-discursive est ce dont les sujets désirent atteindre dans le règne de la satisfaction, c'est-à-dire la conscience de soi libre et la relation réciproque de

reconnaissance entre les sujets. Cependant, Hegel ne prétend pas que le sujet se sent satisfait lorsque sa subjectivité particulière disparaît. Le royaume de la conscience de soi libre et de la reconnaissance réciproque désigne un espace discursif intérieurement différencié. Il était tout à fait important que Hegel préserve la conceptualité interne et les différenciations de l'Être, une chose qui disparaît au terme de l'aventure dans l'interprétation kojévienne.

Dire qu'une telle « dualité ontologique » n'existe pas chez Hegel, est important. Savoir pourquoi Hegel insiste sur ce point fermement et à maintes reprises, peut être compris sur la base de sa critique virulente à l'encontre de ce qu'il considère comme la vision dualiste propre aux Lumières. L'idée consiste à dire que toutes les dualités elles-mêmes sont toujours des dualités *pensées*. Elles sont les constructions particulières, discursives et auto-relationnelles. Ces dualités sont également dialectiques parce qu'elles ne concernent pas exclusivement un sujet souverain unique, mais aussi les autres sujets.

Hegel soutient que des sujets libres « se reconnaissant réciproquement », s'identifient avec la nature et se voient, d'une certaine manière, particularisés et connus par elle. Pourtant, en même temps, il est tout à fait important que Hegel préserve l'idée que les sujets sont les êtres libres et autodéterminés. Les sujets ne sont pas connus par une telle nature qui est située au-delà d'eux. Ainsi, les sujets ne sont pas connus (particularisés, subjectivés) par quelque chose qui n'est pas, à son tour, connu par les sujets. Donc, le fait qu'il soit possible que les sujets puissent se considérer eux-mêmes ainsi que les autres, à la fois comme illimités (ne sont pas subjectivés de l'extérieur) et limités (subjectivés grâce à l'autre), est présenté par Hegel comme étant la triplicité auto-consciente du savoir. Celle-ci correspond au savoir absolu. Les sujets libres se reconnaissant réciproquement se connaissent eux-mêmes, les autres sujets et les objets en général via le savoir absolu. La triple constitution du savoir s'établit comme une rationalité active entre ses parties, de sorte que ces dernières s'engagent, d'une certaine manière, dans une rationalisation réciproque. La triplicité rationnelle du savoir permet aux sujets de se considérer eux-mêmes, les autres et les objets à la fois comme limités (particuliers) et illimités (ne sont pas connus de manière permanente par une seule partie, comme dans les dualités, c'est-à-dire selon les relations sujet/objet ordinaires). Les objets sont particularisés et identifiés sur la base d'une rationalité partagée, qui n'est pas située au-delà d'aucune de ses parties, car la triplicité est réciproque. La substance matérielle constitue nécessairement une région de cette triplicité, laquelle Hegel souligne à plusieurs reprises. En

outre, cette triplicité du savoir – la façon dont les choses se particularisent dans le règne de la reconnaissance réciproque – gagne son objectivité dans l'État qui, comme on le constate dans la *Philosophie du droit*, est intérieurement différencié²⁰¹.

Contrairement à cette triplicité, Kojève s'accroche à l'idée de la « dualité ontologique ». Cette idée est importante aussi pour d'autres philosophes, comme Sartre, dont la distinction entre l'« être » et le « néant » lui a été inspiré par Kojève²⁰². La théorie lacanienne du Réel est aussi influencée par la lecture que fait Kojève du sujet hégélien comme une construction intérieurement multiple. L'identité parfaite du sujet, que Lacan nomme le « Réel », ne pourra être atteinte par la voie du concept, car cela désignerait la fin du sujet linguistique. Pour lui, l'identité parfaite du sujet survient dans la psychose. Celle-ci désigne le règne de la singularité et de l'individualité absolue non-communicationnelle, assez proche de la fin de l'histoire décrite par Kojève, c'est-à-dire au règne du sage.

Kojève affirme que certaines parties de la philosophie hégélienne de l'Être sont « erronées » et estime que cette erreur provient de « l'imagination schellingienne de Hegel ». Dans la citation suivante, Kojève critique quelques aspects de la philosophie de Hegel de l'Être, exposée dans l'*Encyclopédie* et la *Logique* :

²⁰¹ « Dans l'intersubjectivité concrète, le particulier et l'universel passent par les extrêmes que sont l'unité immédiate et l'opposition immédiate pour atteindre l'unité dynamique et médiatisée. Les particuliers émergent d'un univers de possibilités abstraites par le choix de projets déterminés. À la différence de la philosophie moderne du sujet libéral, cette particularité n'est pas simplement donnée, elle évolue plutôt à l'intérieur de relations réciproques sanctionnées par des schèmes conceptuels et normatifs. Cependant, à la différence de la substantialité classique, la particularité exige la reconnaissance du libre choix qu'elle exerce à l'intérieur d'une gamme d'options possibles. Les particuliers se cristallisent donc, se distinguant de tous les autres ; Hegel analyse ce processus dans la dialectique de l'un et du multiple. En exécutant ces projets, les particuliers produisent un nouvel universel qui est intérieurement différencié et soutenu par la reconnaissance mutuelle. L'universel devient concret et renfermant en lui-même le particulier, le principe de distinction ; de même, le particulier est englobé dans une universalité nouvelle. L'unité de ces deux moments en arrive à l'existence concrète par l'action. Par là sont induites des relations sociales réciproques plutôt que des actes isolés d'appropriation de la nature. En accomplissant leurs fins particulières, les sujets individuels assurent leur propre réalisation et leur propre conservation mais, ce faisant, ils engendrent également un universel social, médium par lequel leur particularité est reconnue et par lequel ils sont ramenés à l'unité avec les autres. » Douglas Moggach, « Travail, dialectique et intersubjectivité chez Hegel », in *Pensée, politique et idéologies*, Les presses de l'université d'Ottawa, 2004, p. 158.

²⁰² Cette proximité entre Sartre et Kojève est soulignée par Vincent Descombes, *Le Même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Chapitre 1 : « L'humanisation du néant (Kojève) », éd. citée, pp. 21-70 ; Judith Butler, *Sujets du désir*, Chapitre 2 : « Désirs historiques : la réception hégélienne en France », trad. Philippe Sabot, éd. citée, pp. 87-129, et aussi la partie intitulée « Sartre et Bataille, ou les deux voies du "kojévisme" » de l'article de Philippe Sabot, « De Kojève à Foucault. La "mort de l'homme" et la querelle de l'humanisme », *Archives de Philosophie*, 2009/3, Tome 72, p. 523-540.

« D'une part, Hegel y expose une métaphysique de la Nature, où celle-ci est décrite comme une réalité franchement dialectique, ayant la même structure trinitaire que la réalité humaine, décrite dans la métaphysique de l'Homme ou de l'«Esprit». D'autre part, dans l'ontologie elle-même, c'est-à-dire dans la *Logik*, Hegel ne tient pour ainsi dire pas compte du fait que l'Être total ou l'«Idée»(=Geist) qu'il décrit présente, d'une part, un aspect dialectique, qui transmet son caractère dialectique à la totalité de l'Être, mais qui est lui-même Action (*Tun*) et non pas Être (*Sein*), et, d'autre part, un aspect foncièrement non-dialectique, qui est l'Être-donné statique ou l'Être naturel. Tout ceci est à mon avis une erreur de Hegel.²⁰³ »

Kojève traite, de toute évidence, d'une manière triviale ce qui constitue chez Hegel une partie nécessaire de la dialectique. La dialectique concrète, pour Hegel, n'est rien d'autre que le mouvement de la nature et le mouvement de l'esprit. Elle est le mouvement de la réalité et de la raison, et que celle-ci est présente dans la réalité qu'elle anime. La nature est l'extériorisation de la raison et la raison l'extériorisation de la nature. En fait, si la totalité du réel n'est pas rationnellement constituée, du moins potentiellement, la pensée elle-même reste scindée selon le système du maître et de l'esclave. Si le réel est accessible et compréhensible, il doit participer nécessairement à la structure rationnelle de la pensée elle-même. Le partage propre à l'ontologie dualiste entre le champ qui apparaît *pour nous*, et celui de l'*en-soi* non-phénoménologique, ressemble à la séparation kantienne fortement critiquée par Hegel. Cette distinction représente, pour lui, le principe même de la *pure conscience de soi*.

Toutefois, alors que Kant n'a pas une telle utopie à l'esprit, où la distinction entre les « choses pour nous » et les « choses en soi » disparaît, Kojève considérerait vraiment que cette utopie de la fin de l'histoire existe maintenant, c'est-à-dire en œuvre. Il paraît donc que l'existence temporelle qui habite l'ontologie dualiste de Kojève disparaîtra à la fin de l'histoire. Cette dualité semble appartenir au champ historico-politique où le sujet, en quête d'identité, se rapporte à soi-même et aux autres à travers la médiation linguistique et discursive. À la fin de l'histoire, l'ontologie dualiste apparemment disparaît, car le sujet devient identique d'une manière immanente, alors qu'auparavant, au cours de l'histoire du monde, il l'était médiatement. Le sujet devient donc semblable à la nature, totalement identique à soi-même, statique et a-politique. Autrement dit, le *champ politique disparaît à la fin de l'histoire*. L'ontologie dualiste continue donc d'exister aussi longtemps que le sujet

²⁰³ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, pp. 489-490.

n'est pas totalement identique à lui-même dans la scène de l'histoire.

Plus fondamentalement, le domaine du concept et de l'identité inachevée représentent aussi le règne de la distinction *nécessaire* entre le maître et l'esclave. Les sujets luttent pour se libérer de la violence constitutive de la dialectique de la domination, et ceci signifie aussi pour Kojève que les sujets se libèrent du concept, de la politique et de la particularité, etc. Cependant, il est évident que l'histoire ne s'arrête pas chez Hegel au niveau de l'« État universel homogène » qui abolira toutes les différences existantes entre les citoyens. Un coup d'œil, même rapide, à la *Philosophie du droit* ou à *l'Introduction à la philosophie de l'histoire*, montre que l'État chez Hegel conserve toutes les différences internes. L'État hégélien est complexe, pluriel et intérieurement différencié. Il semble donc symptomatique que, dans *l'Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève fait à peine mention à la *Philosophie du droit*. Lors de l'analyse de l'identité et de la différence en général, Hegel affirme :

« Il est d'une grande importance de bien s'entendre sur la vraie signification de l'identité, ce qui exige avant tout qu'elle ne soit pas appréhendée simplement comme identité abstraite, c'est-à-dire comme identité avec exclusion de la différence.²⁰⁴ »

Bien qu'ayant beaucoup d'aspects fascinants, l'interprétation de Kojève est profondément problématique, tant comme interprétation de la *Phénoménologie de l'esprit* et comme vision philosophique indépendante. Sa lecture est souvent si faussée qu'elle semble se servir de Hegel seulement comme moyen pour exprimer des idées propres. Cependant, la nature autoréférentielle de la *Phénoménologie de l'esprit*, rend la fin de l'histoire kojévienne plus compréhensible, au moins dans un sens. L'histoire représente, pour Hegel, un long processus de développement de l'esprit et présente essentiellement un accroissement de la conscience de soi. La philosophie hégélienne, telle qu'elle est formulée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, contribue décisivement à ce développement, car elle est en mesure, pour la première fois dans l'histoire, de nous informer sur tout cela. Hegel est le premier philosophe qui comprend ce qu'est le savoir absolu, ce qui permet aussi aux autres d'y accéder. Selon Kojève, il ne peut y avoir de nouvelle étape qualitative dans le développement de l'esprit après l'invention hégélienne. Il nous faut simplement attendre que

²⁰⁴ *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I : *La science de la logique*, Add. au § 115, trad. de Bernard bourgeois, Paris, Vrin, 1986, p. 550.

cette philosophie devienne partagée par tous. L'erreur fondamentale propre à ce raisonnement logique impeccable est l'hypothèse de Kojève, que le savoir absolu hégélien peut être considéré comme un état statique et dépourvue de processus, un *état d'esprit inaltérable* pouvant être atteint par les individus à un certain moment donné. Le savoir absolu constitue un processus permanent qui nécessite la coexistence continue de points de vue limités et partiellement contradictoires qui s'interagissent et produisent ensemble le savoir absolu. Ce qu'Ikäheimo disait de certaines interprétations de Hegel, semble s'appliquer aussi à Kojève :

« Hegel pense-t-il en quelque sorte qu'après avoir renoncé ou dépassé les déterminations particulières de la conscience, le maître et le serviteur se transforment en consciences qui n'ont plus rien de particulier ? Se transforment-elles en dieux ? Non. Même si naturellement l'un des points de vue de la conscience de soi universelle (...) est de tenir compte du fait que nous pouvons devenir accoutumés à penser le monde à partir d'un point de vue universel, ceci ne signifie pas que rien ne reste de la particularité. L'essentiel ici, c'est qu'au niveau cultivé de la conscience, cette attitude est *aussi* présente.²⁰⁵ »

J'ajouterais à cela que, pour les êtres finis et non-divins, le « point de vue universel » ne constitue pas un « point de vue » distinct et séparé, mais plutôt leur capacité à tenir compte d'autres points de vue, c'est-à-dire leur capacité à assumer le point de vue de l'Autre.

Butler est clairement influencée par la tradition française lisant Hegel à travers le prisme de Kojève. Selon cette ligne de lecture, toutes les identités des sujets particuliers – ainsi que toutes particularisations des choses en général – désignent une attitude répressive à l'égard des autres. Sartre, Simone de Beauvoir, Lacan, Foucault, Luce Irigaray, Derrida, entre autres, ont été influencés par cette tradition²⁰⁶. Ainsi, les arguments anti-hégéliens avancés par Levinas, Foucault, Derrida, Lyotard, etc., ont été formulés en grande partie en référence au cadre interprétatif établi par Kojève.

Butler examine l'interprétation kojévienne de Hegel dans *Sujets du désir*, et dit qu'elle pourrait être une interprétation possible, et qu'elle n'a pas l'intention d'entrer dans un débat

²⁰⁵ Ikäheimo Heikki, *Self-Consciousness and Intersubjectivity. A study on Hegel's Encyclopaedia Philosophy of Subjective Spirit (1830)*. Jyväskylä: Publications in Philosophy 67. University of Jyväskylä, 2000, p. 85.

²⁰⁶ Cette question a été discutée par exemple par Allison Weir. Ses réflexions sur Butler voyaient en elle un penseur influencé par la même tradition que Sartre, de Beauvoir, Lacan, etc. *Sacrificial Logics. Feminist theory and the critique of identity*. New York: Routledge, 1996, pp. 112-134.

sur la question de sa fidélité²⁰⁷. Elle constate toutefois que Kojève s'écarte, sur certains points importants, de celui qu'il prétend seulement commenter. Elle affirme par exemple que Kojève met en avant les différents aspects individuels et abstraits du sujet par rapport à ses aspects collectifs plus que ne le faisait Hegel. Elle note également que l'idée normative chez Kojève d'une individualité collective marxiste démocrate, fondée sur son interprétation de Hegel, apparaît comme un projet désincarné et abstrait²⁰⁸.

Judith Butler constate que Kojève bloque le mouvement phénoménologie à l'issue de la dialectique du maître et de l'esclave. Elle fait apparemment référence à la fin du mouvement historique, qui se produit selon Kojève lorsque le champ du désir intrinsèque au système du maître et de l'esclave touche à sa fin, précédant l'accès à la conscience de soi libre et à la reconnaissance réciproque. Dans *Sujets du désir*, Butler ne développe pas encore sa propre théorie du sujet ou sa théorie politique. Elle a mis l'accent plutôt dans ce travail sur la façon dont Hegel a exercé une influence sur les théories du sujet d'autres philosophes, comme celle par exemple de Kojève. On s'aperçoit, dans ses travaux postérieurs, que la façon dont Kojève suspend le mouvement historico-politique du sujet, par son entrée dans des rapports de reconnaissance réciproque, structure aussi bien sa propre théorie du sujet que sa théorie politique. Dans ces travaux, Butler critique la théorie hégélienne de la reconnaissance réciproque, du fait qu'elle intériorise son extériorité comme une partie différente d'elle-même, mettant fin ainsi à tout mouvement historique et à toute politique radicale. Elle affirme, en ce qui concerne sa théorie du sujet, qu'elle arrête le cheminement narratif dans la *Phénoménologie de l'esprit* avant son dénouement dans le règne de la conscience de soi libre (*La Vie psychique du pouvoir*) et tend désormais vers ce qu'elle qualifie de « retournement de Hegel par Althusser ».

Les analyses de Butler dans *Sujets du désir* montrent que les penseurs français qu'elle étudie, aient été influencés par la lecture kojévienne de Hegel, même si elle-même ne définit pas cette tradition comme étant spécifiquement kojévienne. Néanmoins, ses descriptions des

²⁰⁷ « Kojève ne se considère pas lui-même, cependant, comme un penseur qui rejette ou même révisé Hegel. Il soutient plutôt que la position de Hegel se trouve correctement représentée dans sa propre pensée. Plutôt que d'entrer dans un débat pour savoir si l'interprétation de Kojève est correcte ou non, il suffit de dire que Kojève affirme le primat de l'individu sur la collectivité, et qu'il soutient que la *Phénoménologie* de Hegel, en dépit de l'apparition du Christ à la fin, est un pamphlet athée. » *Sujets du désir*, éd. citée, p. 100.

²⁰⁸ Voir à ce propos, *Ibid.*, pp. 105-106.

philosophies d'inspiration hégélienne comme celle de Sartre, Lacan et de Foucault, montrent ce qu'il y a de fondamentalement kojévien dans leurs théories du sujet. Elle considère, par exemple, l'État hégélien de la reconnaissance mondiale comme une totalité a-politique et statique où, en l'absence d'une altérité-extériorité conflictuelle et de toute épreuve du négatif et du contingent, qui pourraient vraiment l'altérer et l'altérer, le sujet forme une identité utopique auto-satisfaite avec son objet. À cette utopie prétendument hégélienne s'oppose, au sein de ces théories, un champ hétéroclite et dynamique, certes discursivement incohérent, mais complexe, politique et fluctuant. Un champ où l'altérité conflictuelle continue d'exister farouchement pour le sujet qui la refoule et l'exclut. Cependant, cette exclusion et ce refoulement de l'altérité permet au sujet de changer. Ce sujet demeure discursivement incohérent, et ne réussit pas à concevoir soi-même ou l'Autre de manière satisfaisante, même si c'est cela ce qu'il désire accomplir inlassablement. L'utopie statique a-historique, la méconnaissance permanente²⁰⁹, la répression et la lutte constituent donc les conceptions alternatives fournies par ces penseurs. La façon qu'utilise Kojève pour marquer la section sur la maîtrise et la servitude rend le contraste entre la lutte pour la reconnaissance et le moment terminal un élément central, et lorsque ce dernier est abandonné, ce qui reste de la philosophie hégélienne c'est l'aspect conflictuel, notamment les erreurs nécessaires des figures unilatérales de la conscience. Cette tradition dans la lecture de Hegel a marqué, surtout à travers des penseurs psychanalytiques comme Lacan, la pensée post-structuraliste française ou le « post-modernisme ». Elle a aussi inspiré la théorie démocratique radicale d'Ernesto Laclau et de Chantal Mouffe.

Il existe en effet une certaine similitude fondamentale dans leurs interprétations du règne hégélien de la conscience de soi libre et de la reconnaissance réciproque. Leurs positions normatives à l'égard de ce règne sont cependant fondamentalement différentes.

²⁰⁹ Les auteurs se référant à ce genre d'interprétation de la reconnaissance se rapportent à la théorie d'Althusser de la reconnaissance comme interpellation par des appareils idéologiques d'État, comme chez Butler (*La Vie psychique du pouvoir*, « Le désir de reconnaissance » in *Défaire le genre*, éd. citée, p. 155-176.) qui l'associe à une conception lacanienne de la reconnaissance comme méconnaissance, ou s'inspirent de la thèse de Deleuze selon la quelle le désir de reconnaissance est toujours le désir que l'esclave a d'être reconnu par son maître (*Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 11. Voir l'éminent ouvrage de Vincent Descombes, *Le Même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, éd. citée, pp. 185-195 ; et l'article d'Olivier Tinland « Portrait de Nietzsche en anti-hégélien. Retour sur le *Nietzsche et la philosophie* de Gilles Deleuze », in *Klesis*, revue en ligne de l'Université de Montpellier-III, Automne 2007, pp. 41-47.

Butler ne pense pas que ce règne est possible ou même désirable. La conscience de soi libre hégélienne (celle de Kojève en réalité) et son accomplissement sous la forme d'un État universellement homogène ne constitue pas chez elle un idéal désirable. À ce propos, Butler rejoint par exemple Sartre et Foucault qui lisent Hegel avec les lunettes de Kojève. Le fait que la communauté libre chez Hegel n'admet l'existence d'aucune extériorité radicale, et parce qu'elle intériorise son Autre comme une partie opposée à elle-même, constitue la raison principale de son rejet par Butler. Puisqu'aucune altérité radicale ne lui est extérieure, la communauté libre constitue, de ce fait, un état a-politique.

Dans *Sujets du désir*, Butler montre que Kojève introduit la possibilité que l'action historico-politique et la satisfaction métaphysique puissent ne pas s'impliquer mutuellement. Les sujets seront mus par le désir – ce qui implique l'adoption d'une attitude répressive vis-à-vis des autres – tant qu'il y aura politique et mouvement historique. Les deux auteurs partagent ce genre d'interprétation de Hegel, selon lequel le changement historique et la politique appartiennent au domaine du désir dont l'activité prend fin avec l'entrée en scène de la conscience de soi libre et de la reconnaissance réciproque. Quand le sujet obtient, de la part de *tous* les autres points de vue imaginables, la reconnaissance universelle nécessaire à son propre savoir de soi, ce qui est d'ailleurs son objectif, le domaine du désir et les rapports de domination qui en découlent parviennent à leurs termes. L'histoire et la politique s'immobilisent au moment où le sujet assure la satisfaction ultime de son désir. Butler partage notamment avec Kojève l'idée selon laquelle l'action politique présuppose la servitude comme son élément nécessaire.

Le sujet hégélien représente en fin de compte, pour Kojève, l'Individu, l'être pleinement autodéterminé. Cet Individu est un « néant » libre, au sens où il peut surmonter toutes les limites (en tant qu'identités particulières) qui lui sont imposées par le temps historique ainsi que les autres subjectivités. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, ce sujet n'advient qu'en réalisant progressivement ce qu'il est depuis toujours, à savoir un « néant » libre. Il devient reconnu comme néant libre tant pour-soi que pour tous les autres, et trouve son expression comme État homogène et universel.

Le sujet hégélien auto-conscient et libre, transforme, pour Kojève, tout ce qui lui est externe à des « traits internes ». N'étant limité de l'extérieur (en dehors de ses propres

« choix » libres) par aucune altérité/extériorité, il réalise qu'il est fondamentalement une sorte d'un « néant », un pouvoir de négation ou une force individualiste, ayant pour objectif de nier ou remettre en cause toute limite rencontrée sous la forme d'une substance ou d'une identité particulière.

Dans l'*Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève dit la chose suivante concernant l'activité de la « négation » :

« Mais grâce à la Négativité, un être identique peut nier ou supprimer son identité avec soi-même et devenir autre qu'il n'est, voire son propre contraire. Autrement dit, l'être négateur, loin de "représenter" ou de "montrer" nécessairement (en tant que "phénomène") "idée" ou sa "nature" identiques données, peut les *nier* lui-même et leur devenir contraire (c'est-à-dire "perversi"). Ou bien encore, l'être négateur peut briser les liens rigides des "différences" fixes qui le distinguent des autres êtres identiques (en se libérant de ces liens) ; il peut quitter la place qui lui a été assigné par le Cosmos. En bref (comme Hegel le dit dans la 1^{re} éd. de la *Logik*), l'être de l'Être négatif ou négateur, dominé par la catégorie de la Négativité, consiste à "ne pas être ce qu'il est et être ce qu'il n'est pas" (das nicht zu sein, was es ist, und das zu sein, was es nicht ist).²¹⁰ »

Selon cette lecture, le sujet historique limité et contextualisé (dépendant d'une situation historique) se transforme au niveau de l'Esprit conscient de soi, en une individualité illimitée supra-contingente. La « fin de l'histoire » est, de ce fait, le règne où l'individualité s'est universellement affranchie de toutes les limites extérieurement imposées. Être déterminé comme être-là empirique et contingent signifie pour Kojève que le sujet continu à être déterminé de l'extérieur, c'est-à-dire décentré et limité par une altérité extérieure. C'est le cas notamment du sujet durant son mouvement historique précédant l'avènement du domaine de l'Esprit conscient de soi.

En décrivant le processus historique en tant que progrès dans l'émancipation, Kojève écrit ceci:

« D'une manière générale, c'est l'Esclave, et lui seulement, qui peut réaliser un *progrès*, qui peut dépasser le *donné*, et – en particulier – le *donné* qui est lui-même. D'une part, comme je viens de le dire, possédant l'*idée* de la Liberté et n'*étant* pas libre, il est porté à transformer les

²¹⁰ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 474.

conditions (sociales) données de son existence, c'est-à-dire à réaliser un progrès historique.²¹¹ »

Dans la sphère de la conscience de soi libre, le sujet se reconnaît soi-même ainsi que les autres comme étant des néants libres individuels. La servitude est arrivée donc à son terme. Ce royaume est celui de l'accomplissement de l'individualité absolue et correspond réellement, aux yeux de Kojève, à la reconnaissance réciproque où nul ne met en cause ou pose des critères extérieurs à la validité de la connaissance universelle de soi-même ou de n'importe quelle autre individualité. Par la reconnaissance réciproque, ce « néant » est reconnu comme tel et il n'a donc plus besoin du travail actif de la négation, au moins sous sa forme conflictuelle. Puisqu'il ne reste aucune altérité dans le savoir, un Autre savoir situé au-delà du savoir des sujets eux-mêmes, qui pourrait être employé comme un critère normatif ou un standard à l'aune duquel l'accès à soi serait jugé, il n'est plus besoin du conflit entre les sujets. L'antagonisme lui-même n'est plus nécessaire. Lorsque les sujets cessent de s'appréhender eux-mêmes et réciproquement sur la base du schisme du maître et de l'esclave, il n'y a plus de raisons pour les conflits. Étant conflictuel, le mouvement historique est donc vu comme appartenant à la reconnaissance « unilatérale et inégale », c'est-à-dire au champ des rapports de la maîtrise et de la servitude et au régime épistémique corrélatif.

La connaissance de soi totale, parfaitement libre et non clivée par un quelconque système de savoir propre aux rapports de domination, s'élève comme un « Sage » philosophique. À vrai dire, le sage est Hegel lui-même. Kojève écrit :

« Être parfaitement et complètement conscient de soi, c'est disposer – du moins virtuellement – d'un savoir *encyclopédique* au sens fort du mot. Hegel, en définissant le Sage, l'Homme-du-Savoir-absolu, comme l'homme *parfaitement* conscient de soi, c'est-à-dire *omniscient*, du moins en puissance, a néanmoins eu l'audace inouïe d'affirmer qu'il a *réalisé* la Sagesse en sa propre personne.²¹² »

Kojève estime que, dans la sphère de la reconnaissance réciproque, il n'est nullement besoin du conflit, puisque tous les individus ont accès désormais à la reconnaissance universelle (en tant qu'individus totalement maîtres d'eux-mêmes), qui est l'origine ultime ainsi que la finalité même de ces luttes interindividuelles. Ces conflits sont toujours des contradictions internes, des auto-contradictions qui remonte au savoir scindé entre le maître et

²¹¹ *Ibid.*, p. 177.

²¹² *Ibid.*, p. 272.

l'esclave. Le mouvement historique n'est donc pas conflictuel uniquement au niveau intersubjectif et interindividuel, mais aussi au niveau intrasubjectif. Ce mouvement est mû par l'effort de se libérer de la servitude, par le désir thymotique de reconnaissance, qui est au reste un désir de se libérer de l'épistémè fondée ou imprégnée par le système du maître et de l'esclave. Parce qu'il est devenu enfin conscient, en tant qu'individualité libre, de tout savoir formateur, et parce que sa connaissance de soi-même est universellement reconnue, le sujet s'affranchit de ce trait interne ou de ce désir générateur de conflits historiques. Face à chaque individualité libre ne se dresse aucune « limitation », ce qui signifie qu'aucune frontière ne nécessite désormais une nouvelle action politique afin d'être surmontée. Pour résumer, on peut dire parce qu'aucune forme d'assujettissement n'existerait, qu'il n'y a plus aucun mouvement historico-politique dans le règne hégélien des consciences de soi libres (selon l'interprétation kojévienne de celui-ci).

C'est par ailleurs la part de l'influence de l'héritage marxiste sur la pensée de Kojève qui insiste sur la nature *violente* de ces luttes pour la reconnaissance, faisant ainsi de Hegel à la fois un successeur de Machiavel et un prédécesseur de Marx. La politique est une lutte pour la reconnaissance, et, cette dernière, est menée en termes d'oppression, de révolte et de guerre sanglante. En effet, Robert Williams affirme que chez Kojève, « la reconnaissance est synonyme de la reconnaissance inégale entre le maître et l'esclave²¹³ ». Toutefois, ceci n'est pas tout à fait vrai. Comme montré ci-dessus, Kojève disposait d'une notion de la reconnaissance universelle, mais il l'a fait correspondre à la fin de l'histoire et la disparition définitive de toutes les différences signifiantes. Mais il est vrai que Kojève considère la lutte à mort comme un moment *nécessaire* qui précède la reconnaissance²¹⁴.

À l'origine des conflits, il y a toujours un désir d'émancipation, un désir du « pas encore », c'est-à-dire la volonté qu'a l'universel irréalisé, asservi et innommable d'intégrer la

²¹³ Williams, R Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley, University of California Press, 1997, p. 11.

²¹⁴ Contrairement à Kojève, la violence qu'implique le combat de la reconnaissance est pour Hegel au commencement des États sans pour autant être le fondement du droit, de l'État : « Le combat de la reconnaissance et la soumission à un maître sont le *phénomène* au sein duquel a surgit la vie en commun des hommes, comme un commencement des États. La *violence* qui, dans ce phénomène, est [le] fondement, n'est pour autant [le] fondement du droit, bien que ce soit le moment *nécessaire* et *justifié* dans le passage de l'*état* de la conscience de soi enfoncée dans le désir et la singularité à l'état de la conscience de soi universelle. C'est là le commencement extérieur, ou le *commencement dans le phénomène*, des États, non leur *principe substantiel*. » *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III : *La philosophie de l'esprit*, § 433, trad. de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 231.

sphère de ceux qui parlent en leur nom. En effet, seul l'esclave peut désirer la liberté, puisqu'il ne l'a pas. Pourtant, en accédant à ce qu'il désire, il cesse d'être esclave et ne lutte plus contre un maître-oppresseur, car il n'y a plus aucun oppresseur. En tant que tel, il est pleinement satisfait de la façon dont il est connu. Le mouvement historique, mû par ailleurs par une dépendance épistémique (à l'Autre), signifie qu'il y avait une lutte permanente sur le contenu de la vérité universelle du sujet.

Le désir de se libérer du fait d'être connu et maîtrisé de l'extérieur, est le but permettant aux sujets dominés de transformer à la fois la façon dont ils sont connus et la façon dont leur connaissance d'eux-mêmes est réalisée au niveau social en tant qu'État. Les sujets asservis transforment leur connaissance d'eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils assimilent *in fine* toute altérité et deviennent donc libres, satisfaits et pacifiés. Tant qu'il y aura d'altérité extérieure ou servitude, il y aura toujours ce désir de dépassement de cette altérité en tant que limite ou, le plus souvent, la possibilité pour le sujet de devenir-autre, différent de ce qui est *hic et nunc*. Néanmoins, une fois que toute altérité est surmontée et résorbée, le sujet, notamment sa connaissance de soi et son effectivité en tant qu'État, ne peut plus devenir-autre, se transformer ou agir. Cette interprétation de la servitude en tant qu'élément nécessaire du mouvement historico-politique, transparaît également dans la théorie butlérienne du sujet²¹⁵.

La « sagesse totale » du sage ou de toute autre conscience de soi totalement libre correspond, pour Kojève, au concept de « l'État homogène et universel ». Le savoir absolu atteint par la conscience soi libre dans l'État libre, n'a aucun trait particulier et historique. Il ne peut donc se transformer ni s'enrichir. Il n'existe par ailleurs aucune différence dans la connaissance dont dispose les consciences de soi individuelles. Le néant libre qui définit en propre l'individualité chez Kojève ne pouvait pas être distingué, quant à son identité substantielle particulière, des autres individus libres. Si une telle différenciation existe, cela veut dire que la dialectique du maître et de l'esclave subsiste encore. Toute différenciation signifierait qu'il y aurait un quelconque système de différenciation interne supérieur (au-dessus des individus) sur la base duquel cette différenciation serait possible. Kojève l'explique comme suit :

²¹⁵ *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, trad. de Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, pp. 123-125. Voir à ce propos également comment Butler interprète le rôle du refoulement à l'extérieur de l'altérité dans le mouvement politique de la même façon que Kojève, *Le pouvoir des mots : Politique du performatif*, trad. de Charlotte Nordmann. Éditions Amsterdam, Paris, 2004, pp. 143-147.

« Nous avons vu que la parfaite conscience-de-soi équivaut à l'omniscience. Autrement dit, le savoir du Sage *total*, le Sage révèle la *totalité* de l'Être par l'*ensemble* de sa pensée. Or, puisque l'Être obéit au principe de l'*identité* avec soi-même, il n'y a qu'une seule et unique *totalité* de l'Être, et par conséquent qu'un seul et unique savoir qui le révèle entièrement. Il n'y a donc qu'un seul et unique type de Sagesse (consciente) possible.²¹⁶ »

L'individualité pleinement libre s'accomplit donc, chez Kojève, à travers la reconnaissance réciproque, et atteint son objectivité dans et par l'État universel reconnaissant l'individualité libre et égale de tous ses membres. Cet État ne peut pas être une totalité intérieurement différenciée, car cela signifierait forcément qu'il ne reconnaît pas intégralement la liberté de ses citoyens. S'il plaçait par exemple un certain système d'*identification particulière* au-dessus des individus, cela signifierait que *tous* les individus n'étaient pas reconnus comme pleinement libres, donc encore assujettis et limités par ce savoir abstrait et transcendant.

Ailleurs dans l'*Introduction*, Kojève indique qu'au terme de l'histoire « aucune divergence d'opinion n'est possible »²¹⁷, entre les sages. En effet, « le Sage n'est plus "individuel" en ce sens qu'il différencierait essentiellement de tous les autres.²¹⁸ » La fin de l'histoire signifie également que l'« Homme » disparaît. Kojève écrit à ce sujet :

« La disparition de l'Homme à la fin de l'histoire n'est donc pas une catastrophe cosmique : le Monde naturel reste ce qu'il est de toute éternité. Et ce n'est donc pas non plus une catastrophe biologique : l'Homme reste en vie en tant qu'animal qui est en accord avec la Nature ou l'Être donné. Ce qui disparaît, c'est l'Homme proprement dit, c'est-à-dire l'Action négatrice du donné et l'Erreur, ou en général le Sujet opposé à l'Objet. En fait, la fin du Temps humain ou de l'Histoire, c'est-à-dire l'anéantissement définitif de l'Homme proprement dit ou de l'Individu libre et historique, signifie tout simplement la cessation de l'Action au sens fort du terme. Ce qui veut dire pratiquement : - la disparition des guerres et des révolutions sanglantes. Et encore la disparition de la philosophie ; car l'Homme ne changeant plus essentiellement lui-même, il n'y a plus de raison de changer les principes (vrais) qui sont à la base de sa connaissance du Monde et de soi.²¹⁹ »

Le sage cesse d'être un sujet en posture d'opposition à l'objet, ce qui veut dire que toutes les interprétations possibles des termes, à partir desquels le sage lit son objet sont

²¹⁶ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 276.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 291.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 508.

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 434-435.

considérées comme étant également valables. Il n'existe aucun standard normatif, aucune limite, à ce que les mots pourraient signifier. Cela signifie que le sage cesse de regarder les objets à partir d'un certain point de vue spécifique, c'est-à-dire à partir des positions des sujets historiquement et culturellement limitées qui faisaient partie de la dialectique du maître et de l'esclave. Le sage ne voit plus du tout des objets. Ces derniers n'existent plus, dans la mesure où il n'y a aucun système différentiel sur la base duquel ils seraient définis, formés ou produits pour le sage. Exactement comme l'identité parfaite la nature, le sage est en harmonie immédiate avec son objet. En ce sens, l'autoréflexivité et la dualité interne de la pensée disparaissent. Il n'y aura aucune médiation au sens hégélien du terme : le monde ne peut être compris par autre chose que par lui-même. La structure auto-réflexive de la pensée disparaît dans la mesure où il n'y a plus aucune différenciation entre le sujet et l'autre pour le penseur lui-même. Cela supposerait que les sujets se considèrent eux-mêmes ainsi que chacun d'entre eux en tant que néants libres et non pas comme des êtres particuliers. Puisqu'il n'y a rien à être connu au-delà du savoir des individus eux-mêmes, il n'y a rien qui pourrait être interrogé ou utilisé comme critère pour mesurer le sens des mots qu'ils emploient. Kojève dit :

« C'est dire que le discours de Hegel épuise toutes les possibilités de la pensée. On ne peut lui opposer aucun discours qui ne ferait pas déjà partie du sien, qui ne serait pas reproduit dans un paragraphe du *Système* en tant qu'élément constitutif (Moment) de l'ensemble. On voit ainsi que le discours de Hegel expose une vérité *absolue*, ne pouvant être niée par personne. Et on voit donc que ce discours n'est pas dialectique, en ce sens qu'il n'est pas une "thèse" pouvant être "supprimée dialectiquement".²²⁰ »

Les désaccords concernant la vérité universelle font partie, pour Kojève, du régime épistémique de la dépendance. Lorsque toutes les interprétations de l'universel sont approuvées par tous, il ne peut y avoir ni des parties opposées, ni des conflits quant à son contenu. Comme je l'ai remarqué plus haut, il n'existe aucun antagonisme entre les sages. Le sage est un individu indifférencié, c'est-à-dire illimité et absolu. Il n'y a plus d'universel particulier et limité (c'est-à-dire des sujets particuliers). Les universels particuliers sont toujours les universels parochiaux et appartiennent, pour Kojève, aux rapports de la maîtrise et de la servitude.

²²⁰ *Ibid.*, p. 469.

« La description adéquate du réel dans sa totalité que donne la Science du Sage satisfait donc définitivement l'Homme, même en tant que philosophe : il ne s'opposera donc plus jamais à ce qui a été dit par le Sage, de même que le Sage déjà ne s'opposait plus au réel qu'il décrivait. Ainsi, la description non-dialectique (c'est-à-dire non-négatrice) du Sage sera la vérité absolue qui n'engendrera aucune "dialectique" philosophique, qui ne sera jamais une "thèse" à laquelle viendra s'opposer une antithèse.²²¹ »

Kojève a toutefois souligné qu'à la fin de l'histoire le sage ne sera pas un animal, mais continue à penser et à discourir. Néanmoins, puisqu'il ne nie plus pour lui-même, (c'est-à-dire ne regarde plus les objets particuliers, il cesse de considérer les choses à partir d'un point de vue spécifique), il ne s'identifie plus aux identités particulières. Le sage ne considère plus soi-même ou les autres comme des êtres particuliers. Il semble que dans la mesure où il parle et pense à partir des mots particuliers, la substance particulière des mots est quelque chose qui lui est complètement extérieure, ce qui signifie qu'il ne s'identifie plus à la particularité. S'identifier à la particularité relève du règne de la dépendance et donc du temps historique.

Chez Kojève, les sujets « se reconnaissant réciproquement » sont avant tout individuellement et réciproquement des néants libres. Cela signifie que leur socialité interdépendante considérée comme savoir partagé et commun constitue un tout universel, indifférencié, non-situé. La synthèse des connaissances de soi propres à ces néants ne s'effectue pas dans une totalité particulière, étant donné qu'ils ne se considèrent plus eux-mêmes ou les autres comme étant particuliers. Ils ne s'attendent pas non plus à trouver la vérité sur eux-mêmes, celle ayant au moins une substance particulière. La liberté de ne pas être déterminé de l'extérieur signifie, pour Kojève, que les individus ne sont pas déterminés par une telle connaissance collective, qui médierait leur connaissance d'eux-mêmes comme une partie d'un tout particulier. En outre, l'expression pratique de la liberté consiste à produire des choix libres qui ne sont limités par aucune détermination externe. Ces choix ne se produisent pas, dans une veine sartrienne (influencée par Kojève), en tant que choix rationnellement déterminés au préalable par un sujet particulier comme leur agent, mais par l'instant présent, c'est-à-dire au moment où il agit. La liberté est donc une activité de production des choix qui ne sont pas déterminés en dehors de l'activité effective elle-même.

²²¹ *Ibid.*, p. 467.

Comme il est explicité plus haut, le sujet hégélien recueille et ressaisit ses moments épistémiques et rencontre, en un sens, sa « conscience de soi universelle » à la fin de la *Phénoménologie de l'esprit*. Hegel affirme également que le sujet prend conscience de son altérité comme étant une altérité interne. L'altérité affectant et bouleversant le sujet de l'extérieur se transforme donc (à partir des rapports de reconnaissance réciproque) en une altérité interne qui le fait changer sciemment de l'intérieur à travers la médiatisation discursive. Cela signifie, aux yeux de Kojève, que l'histoire dialectique aussi bien que le processus d'altérisation et le devenir autre du sujet sont arrivés à leurs termes. En se médiatisant conceptuellement avec l'Autre, l'histoire de la transformation de la connaissance de soi du sujet s'achève et se totalise. Butler et Williams voyaient dans l'interprétation de Kojève une affirmation de l'individualisme libéral. Étant donné la nature plate et statique de sa station finale décrite ci-dessus, ce jugement ne peut être accepté que sous réserve. En définitive, sa station terminale est une interprétation de l'idéal communiste, bien qu'elle ne puisse être atteinte, comme chez Marx, qu'à travers l'individualisme extrême propre à l'État capitaliste moderne. La perspective de l'*Esquisse d'une phénoménologie du droit* de Kojève sur le droit, est beaucoup plus individualiste. Ici, « l'État homogène *et* universel » est conçu comme un État juridiquement régulateur où tous les conflits entre les individus ou les groupes peuvent être médiatisés par un « tiers » juridique. Ainsi, le droit est appelé à se substituer à la politique. Bien que toutes les différences ne soient pas censées disparaître dans cette version de la fin de l'histoire, l'*Esquisse d'une phénoménologie du droit* préserve les deux thèses fondamentales chez Kojève, à savoir que l'histoire est l'histoire de la lutte pour la reconnaissance, et que le moment terminal se caractérise par l'avènement d'un monde fondamentalement a-politique. Il est difficile de dire quelle version de la thèse de la fin de l'histoire représente le plus la pensée kojévienne de la maturité. Bien que l'*Esquisse d'une phénoménologie du droit* ait été rédigée en 1943, c'est-à-dire quatre ans après les fameux *Séminaires*, Kojève ne l'a pas publié, mais a autorisé la publication de ses *Séminaires*, en leur ajoutant quelques commentaires, y compris une longue note où il décrit la fin de l'histoire. De toute façon, la version de la thèse présentée dans l'*Introduction à la lecture de Hegel* est celle qui a exercé vraiment une grande influence.

Pour Kojève, le mouvement historique ne s'arrête pas car, et tant que, les sujets désirants la reconnaissance demeurent insatisfaits. Cependant, chaque fois où ils sont

reconnus, cette reconnaissance se produit dans une certaine situation socio-historique dans laquelle le sujet est encore considéré comme objet, c'est-à-dire identifié comme « ce particulier-ci »²²². Une telle reconnaissance ne satisfait pas le désir du sujet d'être reconnu en définitive comme individu universel, un « néant » libre. Le désir d'une reconnaissance suffisante ne peut être comblé qu'à l'intérieur d'un « État universel *et* homogène », dans une communauté des « sages », d'individus universels et non pas des particuliers. Kojève souligne dans l'*Introduction* que les hommes ne peuvent pas être satisfaits par le fait d'être reconnu par le droit civil (étant un droit civil particulier) ou de leur existence politique. Pour Kojève, lorsqu'elle est facilitée par une quelconque identification particulière des sujets impliqués, la reconnaissance ne peut pas être dite libre et universelle, et donc insatisfaisante. Kojève écrit :

« En fait, l'Individualité ne peut être pleinement réalisé, le désir de Reconnaissance ne peut être complètement satisfait, que dans et par l'État universel et homogène. Car, dans l'État homogène, les “différences-spécifiques” (*Besonderheiten*) de classe, de race, etc. sont “supprimées”, et cet État se rapporte donc directement au particulier en tant que tel, qui est reconnu comme citoyen dans sa particularité même. Et cette reconnaissance est vraiment universelle, car, par définition, l'État englobe l'ensemble du genre humain (même dans son passé, par la tradition historique totale que cet État perpétue dans le présent, et dans son avenir, puisque l'avenir ne diffère désormais plus du présent où l'Homme est déjà pleinement satisfait).²²³ »

Butler, sans le reconnaître explicitement, adhère à la ligne de lecture kojévienne de Hegel. Ceci la pousse à rejeter la possibilité chez ce dernier des rapports de reconnaissance réciproque et de la non-domination, c'est-à-dire de la liberté. Elle arrête donc le récit phénoménologique de Hegel au même point où Kojève s'aperçoit que l'histoire s'est arrêtée, lorsque le sujet embrasse des rapports de reconnaissance réciproque avec d'autres sujets, mais sans qu'elle renonce à la théorie hégélienne du sujet ek-statique « qui se retrouve en

²²² « La reconnaissance n'a pas pour effet d'intégrer l'individu à une communauté plus large. Suivant la tradition du libéralisme classique, Kojève envisage la reconnaissance comme un processus grâce auquel les individus forment des communautés, mais ces communautés facilitent le développement de l'individualité, non sa transcendance. La difficulté qu'il y a à atteindre cet état de reconnaissance réciproque trouve illustration chez Kojève dans les conflits historiques. Chaque agent individuel désire que sa valeur soit reconnue par tous les autres individus de la communauté. Aussi longtemps que des individus ne reconnaissent pas un Autre, ils le voient comme un être naturel ou semblable à une chose et ils l'excluent de la communauté humaine. » Judith Butler, *Sujets du désir*, éd. citée, p. 104.

²²³ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 508.

permanence hors de soi, et dont les expropriations régulières ne font pas revenir à un moi antérieur.²²⁴ »

La lecture qu'elle entreprend de Hegel, sensiblement infléchiée par Kojève, a deux caractéristiques essentielles. La première est la crainte de la « fin de l'histoire » kojévienne qui désigne le règne invariable du « Sage ». Kojève comprend l'État hégélien de la reconnaissance réciproque, comme la fin de tout agir politique et donc de toute impulsion de perfectibilité. À ses yeux, le mouvement historique s'arrête donc avec la reconnaissance de l'altérité. En arrivant au niveau des rapports de reconnaissance réciproque, le changement historique et l'agir socio-politique se figent. L'adoption donc des sujets d'une attitude de désir les uns envers les autres ainsi que l'existence des relations de maîtrise et de servitude, constituent en ce sens la condition préalable du mouvement historique chez Kojève.

La seconde caractéristique, typique des interprétations de Hegel infléchies par Kojève, c'est l'exclusion inévitable et toujours répressive « d'une certaine altérité »²²⁵ ou extériorité due à la détermination de la pensée²²⁶. En se percevant eux-mêmes et les autres comme des sujets particuliers – ou les choses comme des choses particulières –, les sujets pensants n'excluent pas nécessairement ceux qui les contredisent, mais aussi les répriment plus ou moins violemment. Ils réfutent donc d'autres regards sur eux-mêmes, sur les autres et sur les choses en général, ceux qui n'ont pas de mesure commune avec le système différentiel sur lequel se constitue leur propre vision des choses. Chez Kojève, les sujets particuliers ne peuvent pas se médiatiser dialectiquement et réflexivement avec d'autres sans les réfuter. Tout effort de prise en compte de l'altérité entraîne en conséquence des nouvelles façons de la réfuter. En ce sens, l'histoire est une lutte interminable. Cela ressemble étroitement à la façon

²²⁴ *Ibid.*, « Préface à la seconde édition (1999) », p. 15. À propos de l'*ek-statisme* du sujet hégélien elle écrit ceci aussi : « Selon moi, Hegel nous a fourni une notion *ek-statique* du Moi selon laquelle celui-ci n'est pas identique à lui-même et selon laquelle il est nécessairement hors de lui-même, différencié depuis l'origine. Le Moi ici considère sa réflexion là-bas, mais il y est autant réfléchi que reflétant. Son ontologie est précisément d'être divisé et étendu de manière inexorable. En fait, quelque soit le Moi qui émerge tout au long de la *Phénoménologie de l'Esprit*, il est toujours en déplacement temporel par rapport à son apparence originale ; il est transformé par sa rencontre avec l'altérité, non pour revenir à lui, mais pour devenir un Moi qu'il n'a jamais été. La différence se projette dans un avenir irréversible. Être un Moi est, selon ces termes, être à distance de ce qui l'on est, non pour apprécier la prérogative de l'identité à soi (ce que Hegel appelle la certitude de soi), mais pour être toujours projeté hors de soi, toujours être Autre à soi-même. » « Le désir de reconnaissance », in *Défaire le genre*, éd. citée, pp. 172-173.

²²⁵ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 21.

²²⁶ Voir sur ce point, Allison Weir, *Sacrificial Logics. Feminist theory and the critique of identity*, éd. citée, pp. 1-43.

dont le changement dialectique – au niveau de la conscience subjective structurée par l'altérité interne – se déroule dans la *Phénoménologie de l'esprit* avant l'apparition des rapports réciproques de reconnaissance entre les consciences de soi.

La tradition initiée par Kojève dans l'interprétation de Hegel est renforcée dans les perspectives des philosophes comme celles de Butler qui tire, semble-t-il, sa théorie essentiellement hégélienne de l'ek-statique interne de la pensée – encore à travers le prisme kojévien – en particulier des philosophes comme Foucault, Lacan et Althusser. Elle développe sa théorie de l'ek-statisme interne dans une large mesure lors des discussions avec ces philosophes infléchis par Kojève. La théorie althussérienne de la formation du sujet (la théorie de l'interpellation) plonge ses racines dans la théorie lacanienne du sujet (infléchie par Kojève). Même si elle critique également Althusser, Foucault et Lacan, ainsi que des philosophes tels que Žižek et Irigaray (eux aussi infléchies par Kojève dans leurs théories du sujets, principalement via Lacan), Butler ne remet pas en question les notions kojéviennes fondamentales concernant l'ek-statisme interne de la pensée. Il est intéressant de noter que, même si dans *Sujets du désir* Butler décrit et examine en détail la réception française de l'après-guerre de la philosophie hégélienne, elle ne parvient pas à analyser en profondeur le fait que le Hegel admiré, critiqué et rejeté par les philosophes français est celui lu à travers les lunettes de Kojève. Ceci est dû tout simplement au fait que Butler elle-même partage l'interprétation propre à la réception hégélienne en France. Son Hegel est donc plus ou moins identique à celui de Kojève.

Butler a formulé dans « *Postructuralism and Postmarxism* » la version post-structuraliste de l'hégélianisme développé par Kojève :

« La “fin” vers laquelle on a cru que l'histoire évolue, s'est avérée plutôt illusoire. Pour employer la terminologie déconstructiviste, elle a été différée ou remise à plus tard en permanence, ou elle a été présentée comme un idéal quasi-impossible à atteindre. Dans ce sens, ces positions, que nous pourrions qualifier grosso modo de post-structuralistes, diffèrent de l'hypothèse kojévienne, revisitée récemment par Fukuyama, suivant laquelle l'histoire est arrivée à son terme et que nous vivons désormais dans un temps post-historique. La position post-structuraliste, si elle est une position, affirme que cette “fin” c'est pour l'avenir, mais – et c'est là le tournant crucial – pour un avenir qui est irréalisable par principe. La promesse de l'histoire est celle qui est destinée à être brisée. La fin de l'histoire est une impossibilité qui ne s'est jamais produite et ne se produira jamais. C'est un idéal, et s'il devait avoir lieu, il serait

aussitôt vaincu dans son idéalité et, de ce fait, ne saurait être compris selon la logique de l'événement.²²⁷ »

Dans ce passage, Butler présente l'hypothèse de Kojève et montre de quelle façon la position post-structuraliste émerge de sa critique limitée. Elle n'a pas examiné, toutefois, jusqu'à quel point une telle lecture de la « fin de l'histoire » est réellement soutenue par Hegel. Dans les pages qui suivent, elle qualifie simplement l'hypothèse de Kojève d'hégélienne ou de Hegel.

Dans un autre compte rendu, Butler parle de Hegel de façon explicitement kojévienne. Elle soutient ici que Hegel a prétendu qu'avec son paradigme de la reconnaissance réciproque, l'histoire a touché à son terme. Elle souligne que « la prétention hégélienne selon laquelle l'histoire est parvenue à son terme en 1807, est prise au sérieux par ceux qui ont vécu cette clôture »²²⁸. Butler prend ainsi une telle prétention comme une sorte de fait accompli. À la fin du texte elle écrit :

« Le paradoxe de la production et du rejet hégéliens du post-hégélianisme est précisément la problématique initiée par la prétention hégélienne selon laquelle l'histoire est arrivée à son terme.²²⁹ »

Par « ceux qui ont vécu cette clôture » Butler fait référence à Kojève et à quelques autres philosophes²³⁰. Elle associe donc la « fin de l'histoire » à la reconnaissance réciproque hégélienne. Lorsque le sujet s'engage avec d'autres sujets dans des relations de reconnaissance réciproque, l'histoire s'arrête, car le *telos* du processus historique ou le progrès effectif, devient dès lors manifeste pour les sujets eux-mêmes. Il ne reste donc aucun groupe opprimé ou exclu qui pourrait interrompre et réorienter le processus historique d'une façon qui ne serait pas déjà connue ou prévue par le savoir absolu, en son essence. Ces deux comptes rendus apparaissent comme des textes cruciaux car, à la différence d'autres travaux,

²²⁷ Judith Butler, "Poststructuralism and postmarxism", in *Diacritics*, vol. 23, n° 4, 1993, p. 4.

²²⁸ J. Butler, "Review of Michael S. Roth's *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*", in *History and Theory*. Vol. 29, n° 2, 1990, p. 249.

²²⁹ *Ibid.*, p. 258.

²³⁰ « Pour Kojève, la *Phénoménologie* accomplit le *telos* de la culture occidentale dans la mesure où elle initie à une compréhension anthropocentrique de la vie historique. L'affirmation de Kojève selon laquelle toute la pensée posthégélienne se situe dans une époque posthistorique témoigne de cet accomplissement. Dans la mesure où Kojève et ses lecteurs vivent dans la post-histoire, ils n'ont plus l'espoir que la philosophie révèle un jour des nouvelles vérités en ce qui concerne la situation de l'homme. » Judith Butler, *Sujets du désir*, éd. citée, p. 91.

Butler définit ici clairement sa propre position par rapport à Kojève.

Butler souligne, dans presque tous ses textes, que la politique est un processus à venir, dont la fin ne se s'atteint jamais par l'exclusion ou par n'importe quelle autre forme de refoulement de l'Autre :

« La fin de l'histoire est une impossibilité qui ne s'est jamais produite et ne se produira jamais. C'est un idéal, et s'il devait avoir lieu, il serait aussitôt vaincu dans son idéalité et, de ce fait, ne saurait être compris selon la logique de l'événement [...] Au contraire, dans un sens qui deviendra important de sonder, l'irréalisabilité de la fin de l'histoire est précisément ce qui assure la capacité d'avenir (*futurity*), car si l'histoire devait avoir une fin, un telos, et si cette fin est reconnaissable dans le présent, donc le futur serait connu avant son émergence et toujours déjà présent. Curieusement, l'hypothèse de la fin de l'histoire qui se déploie donc invariablement dans le présent, assimilerait cette fin au présent et forclure donc l'histoire même que cette hypothèse anticipe.²³¹ »

La fin de l'histoire posée par Kojève comme un idéal désirable à atteindre, Butler lui ménage dans sa théorie le statut d'un but simplement négatif. En tant qu'idéal et but, elle représente une sorte d'« erreur nécessaire ». Le savoir complet et achevé constitue un but, qui ne devrait pas être atteint, mais qui doit être nécessairement désiré, au moins par certains, pour qu'il y ait d'action politique. Toute politique, en tant que processus à venir, dépend de l'existence des sujets qui tentent de clôturer le processus en s'attachant à déterminer le savoir final. L'existence de la politique future suppose donc des sujets qui tentent de l'accomplir, c'est-à-dire, en termes kojévien, qui tentent de boucler l'histoire en arrivant à la vérité dernière et en accomplissant l'idéal ultime. Le savoir absolu hégélien – défini comme la « satisfaction définitive du désir » – constitue, semble-t-il, sous la forme singulière d'une erreur nécessaire, l'idée politique fondatrice chez Butler.

Butler retient et rejette la connaissance de soi absolu hégélienne (une connaissance « partagée » entre les parties ek-statiques, le sujet et l'Autre, autrement dit, une connaissance qui n'est pas conditionnée par ce qu'elle nie) ainsi que les rapports de reconnaissance. Le danger kojévien de la fin de l'histoire, du sujet et de la possibilité de l'action est évité par la négation processuelle de la validité de la connaissance subjective. En tant qu'être qui conçoit et présente la connaissance de son propre ek-statisme (agissant ainsi en « tiers médiateur » de

²³¹ J. Butler, "Poststructuralism and postmarxism", éd. citée, p. 4.

ses propres contradictions constitutives), le sujet se transforme, chez Butler, en quelque chose qui apparaît comme un danger permanent à éviter. Concevoir alors le sujet comme une instance de médiation discursive de ses parties ek-statiques, représente une menace constante notamment parce que – car la théorie sujet est néanmoins hégélienne²³² – ceci correspond à ce que les sujets recherchent principalement. Chez Hegel, les philosophes luttent pour la liberté, pour la connaissance complète de leurs sujets ek-statiques et du monde, en essayant d’interagir avec ces parties d’eux-mêmes qu’ils méconnaissent encore. Le modèle butlerien de la politique s’appuie fondamentalement sur le sujet hégélien qui s’avise de « créer des interrelations » avec ces parties de son soi ek-statique qu’il méconnaît. Le mouvement ek-statique propre à son modèle de la politique requiert un sujet hégélien, qui essaie d’être en relation ou de communiquer avec son Autre. Toutefois, il semble que, suivant l’interprétation de Kojève du sujet hégélien, la pensée politique de Butler constitue un projet de lutte pour l’impossible. Étant donné le danger kojévien de la « fin de l’histoire », le sujet essentiellement hégélien ne peut et ne doit atteindre le but désiré. L’objectif ne peut pas être refoulé parce qu’une politique ek-statique dépend de la possibilité de l’atteindre. La pensée politique de Butler retient donc le but désiré comme une « erreur nécessaire » dont dépend toute action politique. Toutefois, les sujets politiques particuliers eux-mêmes, s’efforçant d’atteindre ce but, ne doivent pas le prendre comme tel. Chez Butler, paradoxalement, les sujets doivent nécessairement et effectivement fixer des buts qu’ils ne peuvent et ne doivent atteindre. Cette idée complexe trouve son pendant dans *Ces corps qui comptent* où elle écrit :

« L’instabilité constitutive du terme, son incapacité à décrire intégralement ce qu’il nomme, est produite précisément par celui qui est exclu pour que la détermination puisse avoir lieu.²³³ »

Kojève ne voit pas dans la sphère de l’esprit libre et auto-conscient, un champ violent rejetant l’altérité, mais plutôt un espace symétrique et dénué de toute forme d’assujettissement. Néanmoins, Butler ainsi que ceux qui lisent la conscience de soi libre hégélienne en conformité avec Kojève, voient les choses autrement. En bref, ce qui est conçu comme un moment terminal de l’histoire du monde, Butler et d’autres penseurs postmodernes voient en lui un danger. En effet, toute interprétation postmoderne de la philosophie

²³² Sur le rapport entre Butler et Hegel, voir l’ouvrage co-écrit par Judith Butler et Catherine Malabou, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Paris, Bayard, 2010. Voir aussi le commentaire de cet texte par Philippe Sabot, « Attachement et relationnalité : Butler face à Hegel », *Methodos*, adresse URL : <http://methodos.revues.org/2603>

²³³ *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, éd. citée, p. 220.

hégélienne en tant que système totalisant et finalisant, « un procès d'assimilation et d'appropriation de la totalité des différences dans l'immanence réflexive du sujet²³⁴ », peut être considérée comme fondée sur la lecture de Kojève. Butler voyait dans la conscience de soi libre le sujet même qui ne peut pas reconnaître l'Autre désignant l'en-dehors. Ce sujet, s'apercevant donc qu'il n'est ni particulier ni situationnable, c'est-à-dire n'ayant aucune limite à son savoir, s'étend violemment et impérialement partout dans les espaces, les contextes et les époques. Ne pouvant reconnaître d'autre savoir qui ne ferait pas déjà partie de son savoir effectif, ce sujet ne tolère aucune dépendance à l'Autre ou à une quelconque altérité, à un avenir qui ne relève pas ou différent de son Soi actuel, par exemple :

« Chez Hegel, le domaine dans lequel il s'est avéré que les oppositions se présupposent réciproquement est celui qui entraîne une crise lorsque la pratique de la nomination devient si profondément ambiguë que tout et rien sont désignés par le nom. Les termes de résistance ou de fascisme deviennent ambigus, et la compréhension de cette ambiguïté précipite une crise des genres, qui nécessite une nouvelle organisation du champ politique lui-même. Celle-ci peut être appelée une crise ou un moment de méconnaissance, ou peut être interprétée précisément comme une sorte d'échec qui donne naissance soit à une nouvelle nomenclature ou à une réinscription radicale de l'ancienne. À cet égard, le risque est que la dialectique peut travailler à élargir les termes mêmes de la domination à chaque aspect de l'opposition. Il s'agit du trope monolithique et cannibale de Hegel dont l'« Esprit » ramène toute différence à l'identité.²³⁵ »

Ce « trope » fait un écho à la lecture kojévienne de Hegel. Le domaine de l'esprit constitue, chez Kojève et Butler, un champ dépourvu et vide de toute altérité perturbatrice et productrice d'écarts, de tout mouvement futur pouvant être provoqué par cette dernière. Cela s'explique par le devenir système totalement inclusif du sujet où l'altérité ou la différence externe à soi ne pourrait l'agiter et transfigurer ainsi sa conscience de soi. Faisant écho à Kojève, cela signifie pour Butler, qu'il n'y a aucune altérité refusée, c'est-à-dire d'asservissement ou d'altérité inconnue ou opaque. Dans sa critique à l'encontre du champ de la reconnaissance réciproque chez Hegel, Butler estime qu'il est important de se rappeler que toute conscience de soi s'appuie principalement sur la dénégation de l'altérité et la forclusion

²³⁴ Philippe Sabot, « *Spectres de Hegel. À propos de Subjects of Desire* », Judith Butler, *Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, éd. citée, p. 25.

²³⁵ « *Competing Universalities* » (« *Universalités rivales* »), in Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary dialogues on the left*, Londres, Verso, 2000, p. 174.

de l'étrange. En d'autres termes, toute conscience de soi nécessite un Autre innommable, non-existant et assujetti :

« Je n'investis pas mon ultime espérance politique dans la possibilité que soient reconnues des identifications traditionnellement désavouées. Il est incontestable que certains désaveux sont fondamentalement source de puissance, et aucun sujet ne peut opérer, ne peut agir, sans désavouer certaines possibilités et en reconnaître d'autres. Certains types de désaveux fonctionnent en effet comme des contraintes constitutives, et ne peuvent pas être écartés à volonté. Mais il faut ici reformuler les choses, car ce n'est pas, à strictement parler, qu'un sujet désavoue ses identifications, mais plutôt que les certaines exclusions et forclusions instituent le sujet et persistent comme le spectre permanent ou constitutif de sa propre déstabilisation. L'idéal que représente le fait de transformer toute identification exclue en traits inclus – d'intégrer toute différence à une unité – marquerait le retour à une synthèse hégélienne dénuée d'extérieur qui, en s'appropriant et en intégrant toute différence, deviendrait une figure d'impérialisme, installée sous forme d'un humanisme romantique, insidieux et dévorateur. Mais il reste à prendre toute la mesure des cruautés potentielles qui découlent de l'intensification d'une identification qui ne peut se permettre de reconnaître les exclusions dont elle dépend, exclusions qui doivent ainsi être refusées, rester du rebut, abjectes, afin que puisse exister cette identification intensifiée.²³⁶ »

Butler estime que des penseurs, temporellement et culturellement limités, sont incapables de dire quoi que ce soit – quoi que ce soit qui ne constitue pas, comme elle le définit, une « erreur nécessaire²³⁷ » – sur la relation entre leur propre connaissance du monde, actuelle et particulière, et celle temporellement différente. La connaissance se compose, chez elle, de relations radicales, dont celles temporelles sont particulièrement importantes et constitutives. Toutefois, les penseurs temporellement limités sont eux-mêmes jugés par Butler d'incapables de dire quoi que ce soit sur leur propre constitution temporelle et ek-statique qui ne soit pas vouée à la déception. Leur constitution temporelle ek-statique dépasse de loin leur capacité limitée à comprendre les relations ek-statiques. Leur capacité à comprendre des relations ek-statiques est limitée, non pas cependant pour eux-mêmes (intérieurement et conceptuellement), comme chez Hegel, mais plutôt de l'extérieur. Le savoir temporellement spécifique est constitué de l'extérieur (au moins partiellement) par d'autres temps²³⁸. Quand

²³⁶ *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, éd. citée, p. 125.

²³⁷ *Ibid.*, p. 231.

²³⁸ Judith Butler a puisé le concept de « futur émancipé des contraintes de la téléologie », d'« autre temps » et de « futur incalculable » « dans les ouvrages de Derrida, de Drucilla Cornell et dans certains aspects de la version de la démocratie radicale développée par Laclau et Mouffe. » Voir à ce propos, la note n° 5 de la page 196-197

la formation du sujet et les relations temporelles ek-statiques sont définies, c'est-à-dire quand les autres temps sont médiatisés discursivement avec les temps limités et particuliers des sujets limités (c'est-à-dire sous la forme d'une histoire logique et cohérente), Butler se montre très critique. Elle insiste très souvent sur le fait que l'avenir doit rester indéfini. Étant totalement autre que le temps présent, l'avenir ne devrait donc pas être circonscrit par lui. Les différentes formulations des processus temporels, pour Butler, ne permettent pas généralement de décrire leur objet en intégralité, notamment la constitution temporellement ek-statique des sujets ainsi que des choses.

Ce qu'il faut retenir de ces relations temporelles ek-statiques, c'est qu'elles sont considérées par Butler comme *constitutives*, donc ne relevant pas des capacités épistémiques des sujets eux-mêmes temporellement limités. La manière dont les temps totalement autres sont *constitutifs* du temps particulier subjectivement vécu, le présent notamment, forme donc normativement une relation extérieure, une constitution temporelle extérieure aux sujets particuliers. Les relations constitutives entre les temps mutuellement autres (ek-statiques) s'érigent donc dans un champ qui ne relève pas des capacités des sujets particuliers, car ces derniers sont considérés comme temporellement limités, et non pas limités encore pour eux-mêmes. C'est parce qu'il est considéré comme étant ce type d'autre temps, que l'avenir constitue une figure temporelle fondatrice qui ne devient en aucun cas limitée. Ne pouvant être défini par les sujets particuliers d'une manière qui ne sera pas défaillante, l'avenir inconnu et indéterminé, c'est-à-dire abstrait ou pur, constitue l'aspect a-politique des sujets. Tous les temps spécifiques et limités ainsi que toute connaissance temporellement spécifique sont constitués à travers des traits temporellement différents et normativement purs, qui dépassent les capacités des sujets temporellement limités. Les autres temps représentent donc

de *Ces corps qui comptent*. Pour une confrontation entre Hegel et Derrida, voir aussi Judith Butler, "Commentary on Joseph Flay's 'Hegel, Derrida and Bataille's Laughter'", in William Desmond, ed., *Hegel and His Critics: Philosophy in the Aftermath of Hegel*, State University of New York Press, Albany, 1989, pp. 174-178. Sur le rapport de « la fin de l'histoire » et la question de l'avenir vu de l'intérieur de la philosophie hégélienne elle-même, voir Christophe Bouton, « Hegel penseur de "la fin de l'histoire" », et en particulier la partie intitulée « La part imprévisible de l'histoire en acte », in Jocelyn Benoist/Fabio Merlini (éds.) : *Après la fin de l'histoire: temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, collection « Problèmes et controverses », décembre 1998, pp. 91-112. Pour un dépouillement de l'idée de l'avenir, en tant que « site événementiel », de toute messianité (Lévinas et Derrida), de l'« être-avènement » de l'« Autre absolu, qui s'oppose au petit autre, dialectique » (Hegel), voir l'article du même ouvrage de Jocelyn Benoist, « La fin de l'histoire, forme ultime du paradigme historiciste », p. 17-59.

la constitution temporellement formelle des sujets. Après tout, l'avenir n'a pas de propriété particulière.

Comme pour Kojève, pour Butler, l'avenir devient une partie intégrante du présent dans le règne hégélien de la reconnaissance réciproque. Quand il n'y aura plus d'autres temps, la constitution temporellement ek-statique des sujets historiques parvient à son terme. Cela veut dire que le temps présent et le savoir effectif s'absolument. Afin d'échapper à cette thèse, Butler ne cesse de rappeler que les choses ne doivent pas être définies à l'avance. Toutefois, si l'on généralise cette idée, elle sera une lettre morte, car toute définition est, par principe, une définition à l'avance. Il ne s'agit pas que les autres (vivant dans d'autres temps, dans l'avenir par exemple) ont été désengagés en quelque sorte de définir les choses librement selon leurs propres méthodes futures, mais que personne n'est autorisé à définir quoi que ce soit. Puisque les conseils (non pas de définir les choses à l'avance) sont donnés aux les sujets en tout temps, un tel avenir où l'on permet aux choses d'être définies n'existe pas. Tous les temps, voire le temps avenir, se produisent à l'avance de leur propre avenir, et les conseils donc de ne pas définir les choses à l'avance devrait s'appliquer à tous les temps. Le pur avenir se transforme ainsi en un pur présent s'étendant indéfiniment dans toutes les directions temporelles possibles. En réalité, l'autre temps, nécessairement non-définissable, (qu'il s'agisse de l'avenir ou de tout autre temps différent, considéré comme constitutif du temps du sujet) transforme tous les temps en des temps non-définissables. Le résultat ne diffère pas vraiment de la fin de l'histoire.

En résumé, il semble que Butler assoit aussi bien sa théorie du sujet que sa théorie politique sur le sujet ek-statique hégélien et sur l'auto-altération inhérent au processus d'asservissement dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Elle ne nie en aucun cas la trace de l'héritage hégélien dans la formation de sa théorie du sujet. Elle le dit au contraire à maintes reprises dans ses textes. Éviter le « retour à une synthèse hégélienne dénuée d'extérieur », constitue de surcroît un aspect important de sa théorie du sujet. Si elle s'empare donc de certains aspects de la théorie hégélienne du sujet, tels qu'ils sont exposés dans la *Phénoménologie de l'esprit*, en tant qu'éléments essentiels de sa propre théorie, elle rejette en bloc d'autres aspects et les utilise comme des avertissements. Elle se réfère dans sa théorie du sujet à la conscience de soi libre – telle qu'elle est lue par Kojève – en tant qu'idéal négatif à éviter. Toutefois, elle considère en même temps qu'il est nécessaire, pour des raisons

politiques, que cet idéal constitue en effet un idéal positif, un objectif que certains au moins ont sincèrement essayé de matérialiser. Le fait que les sujets s'évertuent à atteindre des objectifs impossibles, temporellement différentes et hors d'atteinte, semble être un instrument nécessaire pour la conservation de l'action politique :

« L'incomplétude de toute formulation idéologique est centrale à la conception du futur politique inhérente au projet de démocratie radicale. La soumission de toute formation idéologique à une *réarticulation* de ces connexions constitue le régime temporel de la démocratie comme futur imprévisible, comme futur ouvrant la possibilité de la production de nouvelles positions subjectives, des nouveaux signifiants politiques et de nouvelles liaisons, susceptibles de devenir des points de ralliement politiques. Pour Laclau et Mouffe, cette politisation servira la démocratie radicale dans la mesure où les exclusions constitutives qui stabilisent le domaine discursif du politique [...] sont établies en relation au régime politique existant comme ce qui demande à être inclus au sein de ses termes, c'est-à-dire défini comme un ensemble de possibilités d'inclusion *futures* , ce que Mouffe désigne comme une partie de l' *horizon* non encore assimilable de la communauté. L'idéal d'une inclusivité radicale est impossible, mais c'est néanmoins cette impossibilité qui est le champ politique, en tant qu'idéalisation du futur qui motive l'extension, la liaison et la production perpétuelle de positions subjectives et de signifiant politiques. Ce qui semble garantir cette incomplétude mobilisatrice du champ politique est la contingence constitutive de toute pratique signifiante.²³⁹ »

²³⁹ *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, éd. citée, pp. 196-197.

Partie II

LA DIALECTIQUE DE LA RECONNAISSANCE EN MÉTAPSYCHOLOGIE FREUDIENNE (LACAN)

1. Les variations hégéliennes dans la pensée de Lacan : la dynamique dialectique du sujet

Il serait inopportun de parler d'une relation directe entre Hegel et Lacan, car ce n'est que par le prisme de la lecture que fait Kojève de la *Phénoménologie de l'esprit*, que Lacan accède à la dialectique hégélienne. C'est ainsi que cette dernière se retrouve marquée de négativité et se confond avec ses manifestations anthropologiques. Réduisant la dialectique hégélienne aux phénomènes du désir, de la lutte, du travail, du discours et de la mort, Kojève admet que la seule formation dialectique dans la philosophie de Hegel et en particulier la *Phénoménologie de l'esprit* est le sujet humain, ce « néant qui "néantit" dans l'être ». Cette présomption « anthropologique » qui est l'idée force dans la lecture de Kojève, devient communément appliquée à d'autres champs tels la psychanalyse, le marxisme, l'existentialisme, etc.

Il peut être étonnant, que Lacan applique aisément certains des résultats de cette interprétation « anthropologique » et négativiste de Hegel. Lacan qualifie de dialectique tous les actes psychiques et les relations dans le champ analytique, qui sont ou simplement ressemblent à ces figures de la négativité postulés par Kojève. Le désir de reconnaissance, la lutte du pur prestige, la dialectique du maître et de l'esclave, le discours et la mort sont les éléments du code dialectique chez Lacan. Ceux-ci l'aident à clarifier la signification de presque tous les concepts fondamentaux de la psychanalyse : le stade de miroir, l'imaginaire, le symbolique, le complexe d'Œdipe, la formation de l'inconscient, l'expérience analytique, etc.²⁴⁰. La totalité du registre des négations inhérentes au sujet dans la théorie analytique se trouve sous le joug des figures kojévienne de la négativité. Toutefois, malgré l'ampleur de la convergence de vue, existe une différence essentielle entre Kojève et Lacan. Lacan ne se rapporte pas à l'homme en tant qu'être historique, il l'étudie uniquement en tant qu'entité psychique dont les éléments se rapportent les uns aux autres essentiellement dans une

²⁴⁰ Dans *Fonction et champ de la parole et du langage*, Lacan soutient non seulement une telle conclusion, mais ajoute également aux principes dialectiques, formulés par Kojève, la négativité de la belle âme : « il est impossible à notre technique de méconnaître les moments structurants de la phénoménologie hégélienne : au premier chef la dialectique du Maître et de l'Esclave, ou celle de la belle âme et de la loi du cœur, et généralement tout ce qui nous permet de comprendre comment la constitution de l'objet se subordonne à la réalisation du sujet. », *Écrits*, éd. citée, p. 292.

synchronie. En ce sens, les éléments et les négations qui le constituent n'appartiennent pas à la réalité historique, à l'inverse de Kojève, mais à l'ordre des images et des symboles. Ainsi, Lacan n'utilise pas *stricto sensu* les figures hégéliennes de la négativité mais les réadapte au champ de la théorie analytique.

En outre, il y a une différence majeure entre la lecture kojévienne de Hegel et son usage par Lacan. La négation et la négativité sont les caractéristiques de la dialectique. La négation, selon Kojève, représente la division d'une certaine unité : l'unité de l'individu ou l'unité de son monde. Ce clivage aboutit selon Kojève à des résultats positifs, conduisant immédiatement à une synthèse supérieure des éléments opposés. Ainsi, quand Kojève définit le sujet humain comme « un néant qui “néantit” dans l'être », il l'identifie à l'« acte », qui l'ouvre à des situations futures et lui offre la capacité de s'auto-crée dans une temporalité avenir. Cependant, en position de trame de fond, les aspects positifs de la dialectique hégélienne sont encore à l'œuvre dans l'interprétation de Kojève. Lacan, quant à lui, se démarque radicalement de cette dialectique convergente.

« Kojève, en effet, proposait dans ses cours une interprétation “humaniste” et “anthropologique” de Hegel, et c'est par là qu'il finit par achopper sur le problème de la mort et de la finitude, entraînant ses auditeurs les plus éminents dans une sorte d'étrange hégélianisme de la pure négativité, qui vivra assez vite en un antihégélianisme (et un antihumanisme...) virulent »²⁴¹.

On doit corriger légèrement cette remarque de Mikkell Borch-Jacobsen. Le retournement qu'effectue Lacan est anti-humaniste mais non anti-hégélien. Il est plutôt anti-kojévien, parce qu'il révèle la seule limite de la dialectique de la négativité, à savoir l'insurmontable finitude de l'homme. Si la dialectique de la négativité chez Kojève incarne la liberté, l'individualité et l'historicité de l'homme, la même dialectique chez Lacan anéantit l'homme et annihile son identité. Lacan pousse la dialectique négativiste de Kojève à sa limite extrême. Il ne décrit pas seulement les divers problèmes psychanalytiques à partir du caractère opératoire du concept de négativité (en termes de désir de reconnaissance, de lutte...), mais promeut également une négativité substantielle, qui peut être mieux désigné par le terme de « néant » (non pas le « néant » kojévien, qui définit le sujet humain comme étant toujours quelque chose d'autre que ses objectivations). Lacan destitue la réalité positive du sujet dans

²⁴¹ Borch-Jacobsen Mikkell, *Lacan, le maître absolu*, Paris, Flammarion, 1990, p. 25.

la dialectique de la négativité²⁴². Il détermine le sujet comme milieu vide, comme espace creux qui doit être complété par les signifiants dans la chaîne signifiante²⁴³. Le sujet désirant engendre sa propre impossibilité parce qu'il est l'effet du signifiant toujours en distorsion. En ce sens, il est ce que représente S₁ pour S₂ et n'apparaît qu'au moment même où S₁ s'efface pour S₂, c'est-à-dire au moment où il disparaît.

Il est difficile de dire que la reformulation anti-humaniste de Lacan de la dialectique hégélienne représente une conséquence directe de la lecture humaniste par Kojève. Il y a outre celle de Kojève d'autres influences sur Lacan, à savoir les emprunts à la linguistique et l'anthropologie structurale. L'effet immédiat de la lecture négativiste de la dialectique hégélienne par Kojève apparaît dans la dominance de la fonction sur les éléments qui agissent sur cette dernière. Puisque le fonctionnel prime et se manifeste par des figures de la négativité, il va de soi que Lacan porte son attention sur l'espace vide entre les éléments divisés par une négation. Comment alors la lecture kojévienne de Hegel contribue à la conception lacanienne du sujet comme vide, comme un « être de non-étant »²⁴⁴ s'accordant parfaitement avec certaines conclusions tirées de la linguistique et de l'anthropologie structurale ?

Dans la conception lacanienne du sujet, on peut distinguer deux conceptions dominantes du sujet. Dans l'acceptation la plus large du terme, le sujet est le sujet du désir ou le sujet désirant. Dans la signification la plus étroite du terme, il désigne le sujet de la parole. Le sujet de la parole est « défini comme effet du signifiant » exercé par « la fonction de la coupure »²⁴⁵. Lacan souligne également :

²⁴² « Au-delà, les énoncés hégéliens, même à s'en tenir à leur texte, sont propices à dire toujours Autre chose. Autre chose qui en corrige le lien de synthèse fantasmatique, tout en conservant leur effet de dénoncer les identifications dans leurs leurres. C'est notre *Aufhebung* à nous, qui transforme celle de Hegel, son leurre à lui, en une occasion de relever, au lieu et place des sauts d'un progrès idéal, les avatars d'un manque », *Écrits*, éd. citée, p. 837.

²⁴³ La détermination du sujet comme vide est presque un endroit commun dans les écrits de Lacan. Sa conception du sujet comme vide a également une valeur normative dans la situation analytique censée reconstituer le vide du sujet, c'est-à-dire son ouverture à l'infinité du sens, toutes les fois qu'il se « pétrifie » dans une identité trompeuse.

²⁴⁴ « Être de non-étant, c'est ainsi qu'advient Je comme sujet qui se conjugue de la double aporie d'une subsistance véritable qui s'abolit de son savoir et d'un discours où c'est la mort qui soutient l'existence. Mettrons-nous cet être en balance avec celui que Hegel comme sujet a forgé, d'être un sujet qui tient sur l'histoire le discours du savoir absolu ? », *Écrits*, éd. citée, p. 802.

²⁴⁵ *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, éd. citée, p. 188.

« Vous comprenez également que, si je vous ai parlé de l'inconscient comme de ce qui s'ouvre et se ferme, c'est que son essence est de marquer ce temps par quoi, de naître avec le signifiant, le sujet naît divisé. Le sujet, c'est ce surgissement qui, juste avant, comme sujet, n'était rien, mais qui, à peine apparu, se fige en signifiant »²⁴⁶.

Le sujet du désir est également une formation lacunaire : « Le "soi" (le "sujet") du désir n'est pas identique à lui-même. Il est à présent "autre chose" que lui-même. Il est néant, ou encore il est mort »²⁴⁷. En d'autres termes, le sujet du désir est un manque, un vide qui stimule un investissement de toute la gamme d'imageries et des représentations (signifiants), mais qui ne peut être jamais entièrement surmonté. À vrai dire, l'image ou le signifiant maintient seulement la désintégration du sujet, d'où la conclusion que le « sujet est un appareil. Cet appareil est quelque chose lacunaire, et c'est dans la lacune que le sujet instaure la fonction d'un certain objet, en tant qu'objet perdu »²⁴⁸.

Il est tout à fait évident que les différentes figures de la négativité, déterminées par Kojève comme les fondements de la dialectique historique, étalent leurs caractéristiques structurantes dans la théorie analytique de Lacan pour devenir les principes même de la division constitutive du sujet comme vide. Lacan lui-même admet :

« [...] dans le sujet de limite – nous ne désignons pas le substrat vivant qu'il faut au phénomène subjectif, ni aucune sorte de substance, ni aucun être de la connaissance dans la pathie, seconde ou primitive, ni même le logos qui s'incarnait quelque part, mais le sujet cartésien, qui apparaît au moment où le doute se reconnaît comme certitude – à ceci près que, par notre abord, les assises de ce sujet se révèle bien plus larges, mais du même coup bien plus serves, quant à la certitude qu'il rate. C'est là ce qu'est l'inconscient.²⁴⁹ »

Cependant, la conception lacanienne du sujet, ne réside pas facilement dans la tradition cartésienne mais plutôt, étant analytique, elle porte cette tradition et la conception du sujet corollaire à sa limite même, c'est-à-dire au vide du sujet. Un extrait du *Séminaire XI* nous éclaire sur cette nécessaire divergence :

²⁴⁶ *Ibid.*, éd. citée, p. 181.

²⁴⁷ *Lacan, le maître absolu*, éd. citée, p. 114.

²⁴⁸ *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, éd. citée, p. 168. « Il n'y a pas de sujet sans, quelque part, *aphanisis* du sujet, et c'est dans cette aliénation, dans cette division fondamentale, que s'institue la dialectique du sujet », p. 201. L'*aphanisis* signifie ici, la disparition du sujet.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 116.

« Je me voyais me voir, dit quelque part la Jeune Parque. Assurément cet énoncé a son sens plein et complexe à la fois, quand il s'agit du thème que développe la Jeune Parque, celui de la féminité - nous n'en sommes point arrivés là. Nous avons affaire au philosophe, qui saisit quelque chose qui est un des corrélats essentiels de la conscience dans son rapport à la représentation, et qui se désigne comme je me vois me voir. Quelle évidence peut bien s'attacher à cette formule ? Comment se fait-il qu'elle reste, en somme, corrélatrice à ce mode fondamental auquel nous nous sommes référés dans le cogito cartésien, par quoi le sujet se saisit comme pensée ? Ce qui isole cette saisie de la pensée par elle-même, c'est une sorte de doute, qu'on a appelé doute méthodique, qui porte sur tout ce qui pourrait donner appui à la pensée dans la représentation. [...] Le privilège du sujet paraît s'établir ici de cette relation réflexive, bipolaire, qui fait que, dès que je perçois, mes représentations m'appartiennent. C'est par là que le monde est frappé d'une présomption d'idéalisation, du soupçon de ne me livrer que mes représentations. [...] À la limite, le procès de cette médiation, de cette réflexion réfléchissante, va jusqu'à réduire le sujet que saisit la médiation cartésienne à un pouvoir de néantisation active. Le mode de ma présence au monde, c'est le sujet en tant qu'à force de se réduire à cette seule certitude d'être sujet, il devient néantisation active »²⁵⁰.

C'est précisément cette limite, que Lacan transgresse, parce qu'il n'appartient plus à la tradition cartésienne (à la différence de Kojève). C'est cette limite même qui est le point de contact et en même temps le point de séparation entre Lacan et Hegel (et évidemment de Kojève). Elle incarne la négativité du sujet et lui renvoie son propre néant. Le renversement lacanien de la dialectique hégélienne ne consiste pas uniquement dans la surévaluation des aspects de la négativité et de la forclusion (*Ververfung*), mais essentiellement dans l'introduction de quelque chose de tout à fait nouveau et de non-hégélien. Les figures dialectiques dans la théorie analytique, n'aboutissent pas à des résultats synthétiques et créateurs, mais représentent plutôt l'effet de la disjonction et la division irrévocable de ce qu'elles sont censées représenter, à savoir le sujet. L'« identité foncière du particulier et de l'universel » dans la philosophie de Hegel, « c'est bien la psychanalyse qui lui apporte son paradigme en livrant la structure où cette identité se réalise comme disjoignante du sujet [...] c'est là ce qui objecte pour nous à toute référence à la totalité dans l'individu »²⁵¹.

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 76-77.

²⁵¹ *Écrits*, éd. citée, p. 292. Les autres indications du rejet lacanien de Hegel, sans compter le plus radical, c'est-à-dire le démenti du succès de la synthèse dialectique, sont : a) L'idée de l'inaccessibilité de la vérité ; b) La substitution de l'Esprit par la Lettre : « Les prétentions de l'esprit pourtant demeureront irréductibles, si la lettre n'avait fait la preuve qu'elle produit tous ses effets de vérité dans l'homme, sans que l'esprit ait le moins du monde à s'en mêler », *Écrits*, éd. citée, p. 509. Il semble que la théorie de Lacan maintient une structure

La négativité, la forclusion et surtout la disjonction sont les indices de la dialectique hégélienne. Ceci représente déjà un paradoxe : ce qui est non-hégélien ou même d'anti-hégélien devient l'indice de ce qui est proprement hégélien.

2. Les dimensions dialectiques de l'expérience du sujet

Hegel, met en scène dans la section « Conscience de soi », portant sur le désir, le ratage itératif de la conscience à ne faire qu'un avec son objet duquel elle reste tout au long de son cheminement séparée, au profit d'un semblant dialectique à chaque fois dénoncé par la conscience elle-même. Hegel décrit déjà l'écart insurmontable entre de la conscience désirante et l'altérité phénoménale irréductible de l'objet de son savoir. Le savoir procède de ce trou, désigné par Lacan comme un refoulement originaire que l'activité fantasmatique essaie de surmonter. Le Savoir Absolu, comme le souligne Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière « n'est pas l'absolu du savoir »²⁵², mais désigne la prise de conscience progressive mais aussi libératrice de ce ratage comme l'axe ontologique même de la dialectique. Lacan donne à ce trou entre le réel et l'imaginaire une signification ontologique.

En premier lieu, il y a le fantasme fondamental en interface avec le réel comme conséquence de la prohibition symbolique de l'inceste (de la dyade imaginaire homéostatique) et qui se caractérise par ceci : « qu'il nous est impossible de nous l'imaginer »²⁵³ :

concentrée sur l'action trans-subjective de la Lettre, qui n'a rien en commun avec la structure de la *Phénoménologie*, basée sur l'action trans-subjective de l'Esprit.

²⁵² « À ce compte-là, il suffit de citer le mon de Hegel pour que, à l'évocation du "savoir absolu", l'on voie se dresser à l'horizon le spectre inquiétant d'un savoir ultime – butée dernière évoquée comme un repoussoir, visée limite d'une ambition démiurgique qui prétendait faire la somme des sagesse du monde, pour les enfermer dans un "absolu du savoir" en marge et au-delà des contingences communes. Singulier destin ou une lexie à laquelle Hegel, au terme de sa *Phénoménologie de l'esprit*, accorde plutôt une signification modeste, ne visant en elle que la capacité de s'en remettre au mouvement d'une histoire délivrée de ses fixations et de ses dogmatismes, susceptible d'accueillir en liberté la nouveauté de ce qui advient ; une nouveauté sur laquelle la philosophie s'enhardit seulement à avancer une parole de sens [...] S'agissant en particulier du "savoir absolu", on ne saurait l'entendre, à la façon de Kojève, comme "absolu du savoir" qui désignait une figure terminale rebelle à tout développement postérieur », *De Kojève à Hegel, 150 ans de pensée hégélienne en France*, éd. citée, pp. 217-218.

²⁵³ *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 15. C'est ce qui autorise Lacan à soutenir dans *Le Séminaire, Livre XI* que « le Réel c'est l'impossible ».

« Ce que nous trouvons dans la loi de l'inceste se situe comme tel au niveau du rapport inconscient avec das ding, la Chose. Le désir pour la mère ne saurait être satisfait parce qu'il est la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande, qui est celui de la structure le plus profondément l'inconscient de l'homme. C'est dans la mesure même où la fonction du principe du plaisir est de faire que l'homme cherche toujours ce qu'il doit retrouver, mais ce qu'il ne saurait atteindre, c'est là gît l'essentiel, ce ressort, ce rapport qu'il s'appelle la loi de l'interdiction de l'inceste »²⁵⁴.

En second lieu, se produit la « relève »²⁵⁵ imaginaire de cette perte angoissante de « l'objet absolu », mais même en étant capable de sublimer une partie du fantasme originaire dans la représentation d'un soi et d'un monde stables, elle maintient une faille infranchissable, distance qui fait surgir le symptôme.

Dans le moment du miroir, le sujet dispose devant lui l'objet, celui-ci est sa représentation et lui revient en propre. Le propre de l'objet est d'être objet d'appropriation subjective, autant que prolongement de la subjectivité. Dans le rapport en miroir, le sujet se représente (lui-même) un objet (l'objet faisant face au sujet). Le rapport en miroir se joue au niveau d'un tel hiatus, Lacan prenant appui, manifestement, sur une lecture husserlienne de Hegel, a montré que s'il est vrai que la « conscience est conscience de quelque chose », le Moi est pris dans un rapport en miroir et se laisse déterminer comme objet. Le Moi comme objet serait donné préalablement au rapport de représentation. L'objet ne fait pas partie de l'imaginaire, il le conditionne. C'est pourquoi il est toujours un reste, celui de la distance infranchissable entre le sujet et l'image qui le captive, entre le symbolique, l'imaginaire et le réel. « C'est à cet objet insaisissable au miroir, articule Lacan, que l'image spéculaire donne son habillement. »²⁵⁶

L'« image de la Chose, affirme Lacan, n'est pas la Chose, mais l'objet ». La *Das Ding* est « ce qui du réel pâtit du signifiant »²⁵⁷, tandis que l'objet représente un point de fixation narcissique qui procurent des satisfactions aux pulsions dont il faut « ramener [...] leur faux-brillant à la béance qu' [elles] désignent »²⁵⁸. Dans la différence, explique Lacan,

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 83.

²⁵⁵ Cette « relève », distorsion sans retour, se produit sous la forme d'un savoir qui se façonne « à l'image de la Chose ».

²⁵⁶ *Écrits*, éd. citée, p. 818.

²⁵⁷ *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, éd. citée, p. 150.

²⁵⁸ *Écrits*, éd. citée, p. 820.

« entre l'objet, tel qu'il est structuré par la relation narcissique et *Das Ding* [...] se situe pour nous le problème de la sublimation »²⁵⁹. Il considère donc que « seule la sublimation élève l'objet à la dignité de la Chose ». Il dit dans *L'éthique de la psychanalyse* la chose suivante :

« C'est très précisément dans ce champ que doit se situer ce que Freud nous présente d'autre part comme devant répondre à la trouvaille comme telle, comme devant être l'objet *wiedergefundene*, retrouvé. Telle est pour Freud la définition fondamentale de l'objet dans sa fonction directrice, dont j'ai montré le paradoxe, car cet objet, il ne nous dit pas de l'objet qu'il ait été réellement perdu. L'objet est de sa nature un objet retrouvé. Qu'il ait été perdu en est la conséquence - mais après coup. Et donc il est retrouvé sans que nous sachions autrement que de ces retrouvailles qu'il a été perdu.²⁶⁰ »

2.1. La dialectique de l'identification

L'identification soutenue par le désir de reconnaissance a une prévalence incontestable sur la possession, le besoin et la demande de l'amour qui lui est corollaire, en ce qui concerne leur signification dans le procès de subjectivation. L'articulation centrale du sujet s'appuie sur l'aiguillage de l'identification. Lacan décrit les trois catégories principales de cette articulation : le réel, l'imaginaire et le symbolique, essentiellement en termes d'identification, sans exclure totalement les aspects de la possession liés à ces formes d'existences individuelles²⁶¹. C'est pourquoi j'ai choisi de présenter la dialectique de l'imaginaire et du symbolique (et également de tous les phénomènes que Lacan étudie à partir d'eux) à partir de leurs dimensions identificatoires.

²⁵⁹ *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, éd. citée, p. 117.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 143. Cette thématique de l'objet trouvé (*wiedergefundene*) apparaît respectivement dans les pages 65 et 72 du même *Séminaire*.

²⁶¹ Le réel ne doit pas être confondu avec la réalité. Si cette dernière est construite symboliquement, le réel, toutefois, c'est le noyau dur, le trauma qui ne peut être symbolisé. Il est celui qui interrompt le bon fonctionnement de la loi et le déploiement automatique de la chaîne signifiante. Le trauma renvoie à l'objet qui ne peut pas être intégrée et qui reste pour ainsi dire coincé dans la gorge du signifiant. N'ayant pas une existence positive, le réel existe seulement en étant barré. Le réel, « en tant qu'il est le domaine de ce qui subsiste hors de la symbolisation », est la matérialité pré-ontologique nue. Il « n'attend pas, et nommément pas le sujet, puisqu'il n'attend rien de la parole. Mais il est là, identique à son existence, bruit où l'on peut tout entendre, et prêt à submerger de ses éclats ce que le "principe de réalité" y construit, sous le nom de monde extérieur », *Écrits*, éd. citée, p. 388.

2.1.1 La dialectique de l'identification imaginaire

Le trait le plus saillant de l'identification imaginaire, c'est-à-dire l'identification à l'image spéculaire, est mieux exprimé par le terme hégélien d'immédiateté (*unmittelbarkeit*)²⁶². Ceci semble être le dispositif le plus général de tous les processus et rapports ayant lieu au niveau de l'imaginaire. Dans ce dispositif, il n'y a ni limitation, ni immunité protectrice fiable, ni épreuve prohibitive. L'immédiateté de l'imaginaire est partiellement due à son « milieu » spécifique, qui est le regard fixe. Ne renvoyant à aucune résistance et étant donné aussi qu'il satisfasse le désir aussi rapidement que possible à partir d'une objectivation imaginaire, ce dernier est le « fil conducteur » parfait du désir. Avec le regard fixe, le moi peut accéder d'une manière fantasmatique à ce qu'il désire, jouant à sa guise et sans cesse avec les imagos qu'il peut évoquer. Mais le regard fixe sépare également le désir de son objet (l'axe de l'identification imaginaire), produisant de la sorte un espace vide, aussi bien à l'intérieur du sujet qu'entre le sujet et son monde.

L'autre aspect principal de l'identification imaginaire concerne sa propre dynamique, une dynamique soutenue par le désir, présentée à son tour de façon kojévienne :

« Aussi quand nous voulons atteindre dans le sujet ce qui était avant les jeux sériels de la parole, et ce qui est primordial à la naissance des symboles, nous le trouvons dans la mort, d'où

²⁶² Dans *Histoires d'amour*, Julia Kristeva présente une analyse remarquable de la notion freudienne d'« identification primaire », surtout pour sa nature « directe et immédiate » (*direkte und unmittelbare*), en faisant un parallèle avec l'*immédiateté* hégélienne. Comme elle le souligne, dans la philosophie spéculative de Hegel, la « présence immanente de l'Absolu au Connaître se révèle au Sujet *immédiatement* comme une reconnaissance de ce qui ne l'a jamais quitté ». S'appuyant sur le commentaire de Heidegger de l'Introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* dans son texte « Hegel et son concept de l'expérience », Kristeva montre que Hegel cherche de « faire apparaître l'*a priori* et le coup de force de cet "immédiat" ». L'« immédiat », cette parousie de l'Absolu, est ce qui détache le soi de ses relations objectales : « l'autodétachement de la certitude de soi, est à la fois ce qui la détache de la relation à l'objet, et ce qui lui confère sa puissance d'absolution (*Absolvenz*) sans médiation, sans objet, mais en le conservant et en le contenant l'un et l'autre ; que l'immédiat est la logique même de la *parousie*, c'est-à-dire la présence du sujet à l'objet. "Il lui appartient de conserver toute relation qui ne fait que donner directement sur l'objet..." », commente Heidegger. Annonce la plus fondamentale de la parousie, l'immédiat se donne aussi comme logique de l'*Absolvenz*, du détachement hors de la relation et constitue l'absoluité de l'absolu : « C'est là, dans l'autoreprésentation, que se déploie la parousie de l'absolu. » » Kristeva, suivant ici l'interprétation heideggérienne de l'Absolu hégélien, en résume ainsi l'idée : « En d'autres termes, la présence de l'Absolu au Connaître se révèle au sujet *immédiatement*, de sorte que tout "moyen" de connaissance n'est qu'une reconnaissance ». Pour renforcer cette thèse, Kristeva fait appel à l'Introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* où Hegel fait révéler l'immanence de l'Absolu à la Conscience : « L'absolu est dès le départ en et pour soi auprès de nous et veut être auprès de nous [...] Cet *être-auprès-de-nous* (parousie) serait la "façon dont la lumière de la vérité de l'absolu lui-même nous illumine", dira Heidegger dans son commentaire. Nous sommes immédiatement dans la parousie, "toujours déjà", avant de produire notre "rapport" à elle », Paris, Denoël, Folio Essais, 1983, pp. 53-54-55.

son existence prend tout ce qu'elle a de sens. C'est comme désir de mort en effet qu'il s'affirme pour d'autres ; s'il s'identifie à l'autre, il est en le figeant en la métamorphose de son image essentielle, et tout être par lui n'est jamais évoqué que parmi les ombres de la mort »²⁶³.

Ce passage présente la dynamique de l'imaginaire comme étant le lieu privilégié de la lutte à mort du pur prestige, comme un investissement pur et direct de la libido, l'immédiateté spéculaire qui présente l'impossibilité de sa satisfaction. Ceci nous conduit à la circularité et à la dialectique de l'imaginaire. Lacan insiste dans ce versant dialectique à la reprise kojévienne de la lutte hégélienne pour la reconnaissance. Il s'appuie même sur deux figures de la *Phénoménologie* pour clarifier la distinction entre l'imaginaire et le symbolique :

« Mais ce désir lui-même, pour être satisfait dans l'homme exige d'être reconnu, par l'accord dans la parole ou par la lutte de prestige, dans le symbole ou dans l'imaginaire »²⁶⁴.

Laissons de côté pour l'instant le désir pour la reconnaissance. La seule chose que nous devons considérer est que cette réinterprétation hégélienne du désir sexuel qui présuppose déjà l'antériorité du symbolique, joue un rôle de pivot essentiel dans le développement ambivalent de l'économie intrapsychique du sujet, en maintenant sa continuité ou en la troublant. Ainsi la « lutte du pur prestige » semble être le représentant unique de ce que Lacan définit parfois de façon ambiguë comme dialectique pré-œdipienne (pré-génital) et spéculaire. Les deux constellations imaginaires fondamentales sont : le stade miroir, qui fonctionne le long du procès de l'identification, et la dyade mère/enfant, qui représente le vecteur de la possession, sont également examinés à partir de la lutte pour la reconnaissance. Pour illustrer cette matrice hégéliano-kojévienne de la conception de Lacan de l'imaginaire, on porte notre attention sur le paradigme qui l'illustre le plus, soit le stade de miroir.

Le stade de miroir est la manifestation la plus primitive et détermine, par voie de conséquence, la structure du désir de reconnaissance²⁶⁵. Il est un moment génétique et structurant dans le développement du sujet embryonnaire et ne couvre pas en entier le champ

²⁶³ *Écrits*, éd. citée, p. 320.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 279.

²⁶⁵ À la différence de la demande, qui est une demande de l'amour et qui est spécifique au rapport enfant/mère (la mère en tant que l'Autre le « sujet primordial de la demande », l'Autre imaginaire), le désir de reconnaissance naît du rapport du moi à l'autre. L'enjeu de la demande de l'amour est la possession sexuelle de la mère (ou par), alors que l'enjeu du désir de reconnaissance est la reconnaissance (qui est une sorte d'identification) par le partenaire imaginaire. C'est ici que Lacan voit la nécessité d'introduire la distinction entre l'autre et l'Autre, c'est-à-dire l'autre imaginaire, objectivé, et l'Autre absolu, auquel on s'adresse au-delà de l'objet ou de l'apparence. Voir *Le Séminaire, Livre III, Les psychoses*, éd. citée, pp. 51-68.

de l'imaginaire, auquel Lacan se rapporte également comme structure concomitante avec le règne du signifiant, c'est-à-dire le champ symbolique. Il fournit la matrice à toutes les identifications imaginaires à venir et met en scène leur dynamique dialectique sous la forme la plus pure.

« Il y suffit de comprendre le stade de miroir *comme une identification* au sens plein que l'analyse donne à ce terme : à savoir la transformation produite chez le sujet quand il assume une image »²⁶⁶.

Cette affirmation montre davantage que Lacan examine le stade de miroir principalement en termes d'identification considérant également celle-ci non pas comme une pure imitation inoffensive de l'autre du miroir, mais désignant un processus de formation qui marque sa propre « logique » sur le sujet. Les tenants et les aboutissants du stade de miroir justifient parfaitement la vulgate kojévienne : le désir de l'homme est le désir du désir de l'autre. Le désir humain ne peut être satisfait, selon Kojève et Lacan, que si le sujet (ou l'objet de son désir) est désiré (et donc reconnu comme désirable) par le désir d'un autre ou par un autre désir²⁶⁷. Le stade de miroir est à la fois le lieu de naissance du désir et de son

²⁶⁶ *Écrits*, éd. citée, p. 94.

²⁶⁷ Les concepts de narcissisme et d'amour imaginaire servent aussi de base pour la première reprise par Lacan de l'aphorisme hégéliano-kojévien selon lequel « le désir est le désir de l'Autre ». La formule peut être déjà envisagée de différentes manières. Comme le souligne à juste titre l'un des étudiants de Lacan dans *Le Séminaire I* : « Vous dites que le désir de l'autre. C'est le désir qui est chez l'autre ? Ou le désir que j'ai pour l'autre ? Pour moi, ce n'est pas la même chose. Dans ce que vous avez dit la dernière fois à la fin, c'était le désir qui est *chez* l'autre, et que l'ego peut reprendre en détruisant l'autre. Mais c'est en même temps un désir qu'il a *pour* l'autre », *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, éd. citée, p. 199. Lacan reconnaît que la formule « n'est pas valable dans un seul sens » indiquant que le désir est à la fois un désir imaginaire sur la base duquel le sujet désire à travers le Moi ce que l'autre désire et vise par conséquent à détruire agressivement l'autre (« le désir *chez* l'autre »), mais aussi un désir médiatisée symboliquement qui permet le sujet à désirer l'autre : il désire que l'autre le reconnaisse et le désire (son désir). Pour ce faire, le sujet ne peut reconnaître l'autre que par le dépassement temporaire de l'agressivité, par l'introduction ou l'acceptation de la médiation de la Loi symbolique à travers la parole (« désir *pour* l'autre »). La formule renferme encore un autre sens, celui que Lacan a tendance à ne pas distinguer explicitement de la première, mais qui est présupposée néanmoins par sa théorie générale du sujet imaginaire. « Le désir est le désir de l'Autre » doit se rapporter également à un désir primitif, qui est un désir *pour* l'autre au niveau de l'imaginaire : je désire l'autre car il est le lieu de mon identification aliénante (mon Moi primordial), il usurpe ma place et je désire l'éliminer. Ce niveau est strictement lié au premier, mais le premier ne lui correspond pas parfaitement. Pourquoi ? Parce que dans ce dernier cas, je ne veux pas détruire l'autre parce qu'il a l'objet de mon désir ; au contraire, je tiens à le détruire parce qu'il *est* l'objet de mon désir primordial : à travers l'image spéculaire, l'autre occupe littéralement ma place, là où je désire être unifié et repousser ainsi l'aliénation. En d'autres termes, chacune des deux premières lectures de la formule fournies par Lacan présupposent une distinction nette entre le Moi et l'autre, tandis que cette dernière lecture, logiquement première, nous présente le désir du sujet à un stade où il ne peut pas réaliser encore une telle distinction (le stade du miroir). Désirer ce que l'autre désire (la première lecture de la formule) correspond au désir de destruction narcissique qui suppose initialement néanmoins une reconnaissance minimale de l'autre comme autre : une telle reconnaissance ne peut se produire que lorsque le désir est lu conformément à la deuxième lecture de la formule. En effet, dans ce cas, je désire que ce que l'*autre* désire ; on pourrait définir ce

dédoublément (l'autre aussi est également un sujet désirant) et indique au sujet désirant l'objet réel mais qui reste inaccessible (le désir de l'autre imaginaire) :

« Dans Hegel, concernant la dépendance de mon désir par rapport au désirant qu'est l'Autre, j'ai affaire, de la façon la plus certaine et la plus articulée, à l'Autre comme conscience [...]. L'Autre est celui qui me voit, et c'est ce qui, à soi tout seul, engage la lutte, selon les bases où Hegel inaugure la Phénoménologie de l'Esprit, sur le plan de ce qu'il appelle le pur prestige, et c'est sur ce plan que mon désir est intéressé.²⁶⁸ »

Étant la première manifestation de la lutte pour la reconnaissance, le stade de miroir représente même pour Lacan « une structure ontologique du monde humain » s'accordant avec ses réflexions sur « la connaissance paranoïaque »²⁶⁹. Considéré comme un modèle primitif de l'ontologie sociale, le stade de miroir produit une structure, un micro-univers animé par des agents paranoïaques dont l'agressivité ou d'autres manifestations de forces destructives, les intègre et désintègre. Ces agents sont le Moi et ses sosies imaginaires.

L'identification imaginaire propre au stade du miroir s'associe habituellement à la jubilation de l'enfant face à son image unifiée dans le miroir. Lacan rapporte la jubilation du petit homme à la perfection de son image projetée dans le miroir comme forme du corps propre. Le « stade du miroir, affirme-t-il, est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation »²⁷⁰. Face au miroir, l'enfant anticipe dans sa propre image la complétude et la maîtrise qu'il n'a pas encore de son propre corps. La perfection de l'image compense la « véritable *prématurité spécifique de la naissance* chez l'homme.²⁷¹ » L'expérience du miroir transforme ainsi une immaturité réelle en une maturité imaginaire ; elle remodèle l'insuffisance infantile dans l'auto-anticipation synthétique, donc imaginaire, du

désir comme un désir imaginaire intrasymbolique. Autrement dit, ayant reconnu l'autre comme autre, je ne désire pas *être* l'autre - auquel je m'identifie -, mais je désire ce que l'autre désire, ou je désire contradictoirement être exactement comme l'autre, dépourvu du vouloir être (l') autre.

²⁶⁸ *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, éd. citée, p. 33

²⁶⁹ *Écrits*, p. 94. Lacan avait déjà souligné ce point dans sa thèse de doctorat. En effet, dans certaines formes de paranoïa, en attaquant une personne admirée avec qui il s'est identifié idéalement, le sujet psychotique par exemple s'attaque réellement à lui-même : de cette façon il se punit de ne pas pouvoir atteindre son image idéale. Dans la paranoïa d'auto-punition, le psychotique « frappe donc en sa victime son idéal extériorisé [...] Cependant, par le même coup qui la rend coupable devant la loi, Aimée s'est frappé elle-même », *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, éd. citée, p. 253. Selon Lacan, le Moi est essentiellement paranoïaque parce qu'il se prend toujours pour un autre. La même chose s'applique aussi à toute connaissance liée au Moi : la connaissance ego-logique imaginaire, que Lacan distingue soigneusement du savoir symbolique, est fondée sur une méconnaissance structurale qui la précède.

²⁷⁰ *Écrits*, éd. citée, p. 97.

²⁷¹ *Ibid.*

Moi, en élevant la perception d'un corps morcelé à la vision d'un corps unifié. Accomplissant de ce fait une fonction magique, le miroir rend ce qui réel totalement irréel, imposant une transfiguration précipitée. Une telle précipitation, alimentée par le miroir exerce une fonction dialectique, nie ce que l'enfant est réellement et édifie d'une manière fantasmatique une réalité imaginaire qui captive le Moi en lui faisant croire qu'il est ce qu'il imagine être dans le miroir, à savoir que la réalité constituée représente bien l'unité recherchée par son désir. En établissant une distance entre l'imaginaire et le réel, cette précipitation fournit ainsi une identification sous forme de *méconnaissance*. L'image de l'enfant dans le miroir l'identifie et l'aliène en même temps, et cette simultanéité de l'identification et de l'aliénation constitue chez Lacan l'« l'impasse de la situation imaginaire ». L'être réfléchi et miroité dans le miroir est en même temps lui-même et un être autre.

Lacan dit que cette image spéculaire, qui anticipe sur sa propre réalisation, c'est le Moi. « C'est cette image qui se fixe, moi idéal, du point où le sujet s'arrête comme idéal du moi. Le moi est dès lors fonction de maîtrise, jeu de prestance, rivalité constituée.²⁷² » Dès lors, il y a une déchirure entre le Moi qui est constitué comme l'image au miroir et le sujet. D'où une tension mortifère entre moi et l'autre ; c'est moi ou l'autre, mais pas les deux :

« Ainsi, cette Gestalt dont la prégnance doit être liée à l'espèce, bien que son style moteur soit encore méconnaissable, - parce que ces deux aspects de son apparition symbolise la permanence mentale du *je* en même en même temps qu'elle préfigure sa destination aliénante »²⁷³.

L'expérience du miroir introduit le conflit intersubjectif identificatoire qui intensifie la lutte pour la reconnaissance. Elle comporte aussi un autre aspect qui la lie immédiatement à la scène de la lutte pour la reconnaissance. Les jubilations de l'enfant face à l'assomption de

²⁷² *Ibid.*, p. 809. Dans le *Mythe individuel du névrosé*, Lacan écrit ceci : « La relation narcissique au semblable est l'expérience fondamentale du développement imaginaire de l'être humain. En tant qu'expérience du moi, sa fonction est décisive dans la constitution du sujet. Qu'est-ce que le moi, sinon quelque chose que le sujet éprouve d'abord comme à lui-même étranger à l'intérieur de lui ? C'est d'abord dans un autre, plus avancé, plus parfait que lui, que le sujet se voit. En particulier, il voit sa propre image dans le miroir à une époque où il est capable de l'apercevoir comme un tout, alors que lui-même ne s'éprouve pas comme tel, mais vit dans le désarroi originel de toutes les fonctions motrices et affectives qui est celui des six premiers mois après la naissance. Le sujet a toujours ainsi une relation anticipée à sa propre réalisation, qui le rejette lui-même sur le plan d'une profonde insuffisance, et témoigne chez lui d'une fêlure, d'un déchirement originel, d'une dérélition, pour reprendre le terme heideggérien. C'est en quoi dans toutes ses relations imaginaires c'est une expérience de la mort qui se manifeste. Expérience sans doute constitutive de toutes les manifestations de la condition humaine, mais qui apparaît tout spécialement dans le vécu du névrosé », Paris, Seuil, 2007, pp. 46-47.

²⁷³ *Ibid.*, p. 97.

son image spéculaire sont dues aussi à son identification par l'autre perçu dans le miroir. Cet autre est le Moi méconnu. Le trait caractéristique de cet autre est que lui aussi jubile en regardant l'enfant. La jubilation renvoyée de l'enfant est la preuve de son identification par l'autre. Ainsi, la reconnaissance de soi actuelle est imaginée pour être une reconnaissance de soi par un autre. Cette expérience principale du miroir forme la structure circulaire de l'identification imaginaire : plus l'enfant est radieux, plus est radieux celui (le moi miroité, l'« autre ») dont la reconnaissance rend l'enfant si radieux.

L'expérience de l'enfant face au miroir soutient son désir pour la reconnaissance et l'aiguise en même temps. Ce premier drame identificatoire forme les anticipations de l'enfant de tout autre imaginaire possible. L'identification propre au stade du miroir produit une constellation complexe de relations extérieures et autoréférentielles du sujet, dont la naissance est décrite en termes de lutte pour la reconnaissance. Le Moi ne peut jamais s'imaginer sans la présence de l'autre et sans la reconnaissance qu'elle lui procure. D'une part, l'autre naît uniquement comme construction imaginaire être du Moi dans la mesure où le manque-à-être du Moi lui permet d'être. En désirant le désir de l'autre, le Moi veut être désiré par son désir, il substitue son propre désir par le désir imaginé d'un autre imaginaire. Il se méconnaît ainsi en tant qu'autre et ne peut jamais réaliser ce qu'il veut. De par sa constitution imaginaire, l'autre ne peut avoir aucun désir du tout et le désir qu'on porte à son égard est sans effet. D'où il ne peut jamais être satisfait.

L'insatiabilité du désir de reconnaissance est le dernier aspect important de l'identification dans le stade de miroir considéré comme une lutte pour la reconnaissance. M. Borch-Jacobsen commente cette impasse imaginaire propre au stade du miroir comme suit :

« Si le désir doit être "satisfaisant" - *c'est-à-dire reconnu*, car Lacan n'en doute à aucun instant -, ce ne sera pas sur le mode d'une reconnaissance en miroir. Pourquoi cela ? Tout simplement parce que le désir qu'il s'agit de reconnaître n'est pas, n'est plus pour Lacan un désir d'être soi-même. Le "soi" (le "sujet") du désir n'est pas identique à lui-même. Il est à présent "autre chose" que lui-même. Il est néant, ou encore il est mort »²⁷⁴.

Ces affirmations montrent l'élément absent dans le cercle imaginaire. La satisfaction du désir de reconnaissance est impossible non seulement parce que

²⁷⁴ Lacan, *le maître absolu*, éd. citée, p. 90.

l'autre n'a aucun désir autonome, ne désire pas par soi-même, mais parce qu'il n'a rien à désirer ou à reconnaître. Le Moi n'est ni un objet, ni tout à fait objectivable ou reconnaissable, mais il s'agit avant tout d'un désir de la reconnaissance qui l'invite à s'objectiver, à s'aliéner incessamment. Plus il cherche la reconnaissance, plus il désire être reconnu, plus le désir de reconnaissance se révèle comme désir impossible, qui n'est « rien » et surtout qu'il n'est pas une chose. Une fausse issue de ce cercle identificatoire est la rivalité mortifère entre le Moi et son double imaginaire atténuée par un certain objet. Le lien à autrui n'est donc pas directement à l'autre en tant qu'autre, il n'est pas de sujet à sujet : autrui n'intervient que pour renvoyer à des choses. En ce sens, la désirabilité du désir se médiatise toujours par un autre désir :

« Comme le remarque fort justement un poète bel esprit, le miroir ferait bien de réfléchir un peu plus avant de nous renvoyer notre image. Car à ce moment le sujet n'a encore rien vu. Mais pour peu que la même capture se reproduise devant le nez d'un de ses semblables, le nez d'un notaire par exemple, Dieu sait où le sujet va être emmené par le bout du nez, vu les endroits où ces officiers ministériels ont l'habitude de fourrer le leur. Aussi bien tout ce que nous avons de reste, mains, pieds, cœur, bouche, voire les yeux même répugnant à suivre, une rupture d'attelage vient à menacer dont l'annonce en angoisse ne saurait qu'entraîner des mesures de rigueur. Rassemblement ! C'est-à-dire appel au pouvoir de cette image du moi dont jubilait la lune de miel du miroir, à cette union sacrée de la droite et de la gauche qui s'y affirme, pour intervertie qu'elle apparaisse si le sujet s'y montre un peu plus regardant. Mais de cette union quel plus beau modèle que l'image elle-même de l'autre, c'est-à-dire du notaire en sa fonction. C'est ainsi que les fonctions de maîtrise qu'on appelle improprement fonctions de synthèse du moi, instaurent sur le fondement d'une aliénation libidinale le développement qui s'ensuit, et nommément ce que nous avons autrefois appelé le principe paranoïaque de la connaissance humaine, selon quoi ses objets sont soumis à une loi de réduplication imaginaire, évoquant l'homologation d'une série indéfinie de notaires, qui ne doit rien à leur chambre syndicale. Mais la signification décisive pour nous de l'aliénation constituante de l'*Urbild* du moi, apparaît dans la relation d'exclusion qui structure dès lors dans le sujet la relation duelle de moi à moi. Car si la coaptation imaginaire de l'un à l'autre devrait faire que les rôles se répartissent de façon complémentaire entre le notaire et le notarié par exemple, l'identification précipitée du moi à l'autre dans le sujet a pour effet que cette répartition ne constitue jamais une harmonie même cinétique, mais s'institue sur le "toi ou moi" permanent d'une guerre où il en va de l'existence de l'un ou l'autre de deux notaires en chacun des sujets. Situation qui se

symbolise dans le “Vous en êtes un autre” de la querelle transitive, forme originelle de la communication agressive.²⁷⁵ »

Lacan analyse le moment du miroir et l'identification imaginaire avec un alter ego à partir de la lutte pour la reconnaissance. Ceci implique déjà que l'imaginaire ne précède pas le symbolique, mais qu'il est déterminé plutôt par lui. « En d'autres termes le pacte est partout préalable à la violence avant de la perpétuer, et ce que nous appelons le symbolique domine l'imaginaire »²⁷⁶. Les enjeux de la lutte imaginaire pour la reconnaissance sont la domination ou la servitude qui représentent les rôles paradigmatiques de l'ordre symbolique. « C'est à partir de l'ordre *défini par le mur du langage que l'imaginaire prend sa fausse réalité* »²⁷⁷. Lacan présente, en effet, les constellations imaginaires en termes de dialectique du maître et de l'esclave, les incorporations imaginaires ne constituent pas, cependant, un ordre, mais plutôt apparaissent et disparaissent dans la circularité vicieuse de l'imaginaire. L'unique fonction de la relation du maître et de l'esclave dans la dynamique de l'imaginaire (y compris le stade miroir) concerne la relation au Maître Absolu.

Jacobsen défend cette réinterprétation de l'identification imaginaire. Selon lui, les différentes métamorphoses de l'image de l'autre peuvent être considérées comme tentative d'auto-objectification et de reconnaissance de soi ; un processus dans lequel le Moi essaie d'échapper ou dissimuler le néant de son désir. Le Moi imaginaire médiatise sa relation à lui-même comme néant (en tant que pulsion ou désir pur) par la création d'autres imaginaires, attendant qu'ils l'identifient comme quelque chose de réel. Même si toutes ses actions sont destinées à satisfaire son maître invisible, il est toutefois contestable d'assimiler la mort comme maître absolu au néant du désir.

2.1.2 La reprise de la dialectique de l'imaginaire dans Les complexes familiaux

Dans ses premiers travaux, Lacan parle à maintes reprises et explicitement de psychanalyse dans des termes dialectiques. Je crois que cette affirmation doit être tout à fait prise selon sa valeur apparente. Lacan ne tente pas seulement de relire la technique

²⁷⁵ *Écrits*, éd. citée, pp. 428-429.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 810.

²⁷⁷ *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. éd. citée, p. 285.

psychanalytique de Freud dans des termes dialectiques, il développe en outre une nouvelle théorie psychanalytique synthétisant avec audace les catégories hégéliennes tirées de l'enseignement qui lui a été transmis par Kojève avec des prémisses tirées d'expériences éthologiques et psychologiques, fournissant une théorie très originale du développement psychique du sujet. La structure d'un tel processus dialectique est généralement oubliée par les commentateurs de Lacan. Pourtant, il me semble, que sa rigueur est remarquable au niveau de la succession des trois complexes tels qu'ils sont présentés dans « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu ».

Selon Lacan, l'introduction d'un complexe – qui, dans les différentes formes de compensation de l'impuissance permanente du sujet – suit toujours une crise bio-psychique vitale et précède la résolution du complexe (dont la structure est dialectique), qui doit être comprise elle-même comme une nouvelle crise. Pour employer la terminologie hégélienne, il est possible de dire que toute synthèse (*Aufhebung*) en tant que complexe permettant le déroulement d'un stade particulier du développement psychique du sujet (en tant que thèse) suit une crise à travers une antithèse/négation et précède une nouvelle crise « supérieure » (en tant que nouvelle antithèse).

La prématuration générique de la naissance doit donc être considérée comme une crise primordiale/antithèse ; le complexe de sevrage, qui la compense, fournit au sujet une synthèse première et un développement primaire de la psyché humaine, tandis que le sevrage *stricto sensu* représente une nouvelle crise/antithèse (qui correspond à la résolution du complexe de sevrage dans le sens large du terme). Le complexe d'intrusion qui le suit – « la jalousie par identification », la relation narcissique agressive du sujet avec l'image spéculaire, orientée également vers d'autres frères et sœurs du même âge – doit être compris comme une nouvelle synthèse/thèse qui s'interrompt alors par l'intrusion *stricto sensu*, c'est-à-dire la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre. L'intrusion au sens strict constitue une nouvelle crise/antithèse, ainsi que la résolution même du complexe (d'intrusion). Enfin, le complexe d'Œdipe représente une nouvelle synthèse/thèse qui engage l'amour pour le parent du sexe opposé de la part du sujet dont le Moi (aliéné) est désormais clairement capable de se séparer de l'autre. La résolution de ce complexe dans la prohibition de l'inceste intégrée par la menace de castration – que Lacan refuse de lire en termes de menace réelle et la comprend, plutôt, comme une reprise de l'image du corps morcelé – constitue une nouvelle

crise/antithèse. Ceci est suivi, à son tour, par une identification synthétique à l'*imago* du père, c'est-à-dire par l'introjection de l'idéal du moi :

« La tension ainsi constituée se résout, d'une part, par un refoulement de la tendance sexuelle qui, dès lors, restera latente – laissant place à des intérêts neutres, éminemment favorables aux acquisitions éducatives – jusqu'à la puberté ; d'autre part, par la sublimation de l'image parentale qui perpétuera dans la conscience un idéal représentatif, garantie de la coïncidence future des attitudes psychiques et des attitudes physiologiques au moment de la puberté. Ce double procès a une importance génétique fondamentale, car il reste inscrit dans le psychisme en deux instances permanentes : celle qui refoule s'appelle le surmoi, celle qui sublime, l'idéal du moi. Elles représentent l'achèvement de la crise œdipienne.²⁷⁸ »

Chez Hegel, il ne pourrait être question d'un emprunt qui consisterait en la simple prise de l'objet tel quel pour le rapporter à soi sans altération ; sans que le soi ou l'objet n'aient changé. Dans le mouvement dialectique, cette fixité est dissoute. Pour dépasser la simple analogie, on doit porter une attention particulière au texte « Les complexes familiaux ». Lacan y présente la théorie de l'imaginaire, dans une forme et un contenu où se lit le plus clairement l'emprunt à la pensée de Hegel.

Le rôle de cet emprunt apparaîtra comme étant la formulation de la spécificité de la psychanalyse. En effet, l'introduction de la dialectique dans la conceptualisation de l'imaginaire permet de faire de la psychanalyse une analyse structurale. Une telle rénovation de la doctrine analytique permet de couper radicalement avec toute tendance biologisante.

L'affirmation de cette coupure se fera à travers une critique à l'endroit de Freud ; principalement en ce qui concerne la thèse de la horde primitive et son corolaire, le concept du complexe d'Édipe. Freud n'en aurait donné qu'une compréhension dynamique, prêtant ainsi le flanc aux dérivations biologiques.

L'instauration de la coupure d'avec les fondements biologiques trouve son assise dans le principe suivant : « C'est dans l'ordre original de réalité que constituent les relations sociales qu'il faut comprendre la famille humaine.²⁷⁹ » Ce principe révèle l'un des points fondamentaux de convergence avec la pensée de Hegel : « L'homme ne peut donc apparaître

²⁷⁸ « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 46.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 27.

sur terre qu'à l'intérieur d'un troupeau. C'est pourquoi la réalité humaine ne peut être que sociale.²⁸⁰ »

Le champ spécifique de la recherche psychanalytique étant celui des relations sociales, son objet ne sera plus l'instinct mais le complexe :

« En opposant le complexe à l'instinct, nous ne dénisons pas au complexe tout fondement biologique, et en le définissant par certains rapports idéaux, nous le relient pourtant à sa base matérielle. Cette base, c'est la fonction qu'il assure dans le groupe social ; et ce fondement biologique, on le voit dans la dépendance vitale de l'individu par rapport au groupe. Alors que l'instinct a un *support* organique et n'est rien d'autre que la régulation de celui-ci dans une fonction vitale, le complexe n'a qu'à l'occasion un *rapport* organique, quand il supplée à une insuffisance vitale par la régulation d'une fonction sociale. Tel est le cas du complexe du sevrage. Ce rapport organique explique que l'imgo de la mère tienne aux profondeurs du psychisme et que sa sublimation soit particulièrement difficile, comme il est manifeste dans l'attachement de l'enfant "aux jupes de sa mère" et dans la durée parfois anachronique de ce lien.²⁸¹ »

Par ce terme de complexe, il faut entendre la reproduction d'une réalité tant dans sa forme (soit les déterminations objectives de la réalité à une certaine étape) que dans son activité. Il s'agit d'une activité négative qui, face à l'exigence d'une nouvelle forme objective, tente de répéter la forme objective précédente. Par sa forme et son action, le complexe se comprend dans sa référence à l'objet, comme relation de connaissance :

« Le complexe, en effet, lie sous une forme fixée un ensemble de réactions qui peut intéresser toutes les fonctions organiques depuis l'émotion jusqu'à la conduite adaptée à l'objet. Ce qui définit le complexe, c'est qu'il reproduit une certaine réalité de l'ambiance, et doublement. 1) Sa forme représente cette réalité en ce qu'elle a d'objectivement distinct à une étape donnée du développement psychique ; cette étape spécifie sa genèse. 2) Son activité répète dans le vécu la réalité ainsi fixée, chaque fois que se produisent certaines expériences qui exigeraient une objectivation supérieure de cette réalité ; ces expériences spécifient le conditionnement du complexe. Cette définition à elle seule implique que le complexe est dominé par des facteurs culturels : dans son contenu, représentatif d'un objet ; dans sa forme, liée à une étape vécue de l'objectivation ; enfin dans sa manifestation de carence objective à l'égard d'une situation actuelle, c'est-à-dire sous son triple aspect de relation de connaissance, de forme d'organisation affective et d'épreuve au choc du réel, le complexe se comprend par sa

²⁸⁰ *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, p. 13.

²⁸¹ « Les complexes familiaux », *Autres écrits*, éd. citée, pp. 34-35.

référence à l'objet. Or, toute identification objective exige d'être communicable, c'est-à-dire repose sur un critère culturel ; c'est aussi par des voies culturelles qu'elle est le plus souvent communiquée. Quant à l'intégration individuelle des formes d'objectivation, elle est l'œuvre d'un procès dialectique qui fait surgir chaque forme nouvelle des conflits de la précédente avec le réel. Dans ce procès il faut reconnaître le caractère qui spécifie l'ordre humain, à savoir cette subversion de toute fixité instinctive, d'où surgissent les formes fondamentales, grosses de variations infinies, de la culture.²⁸² »

S'il est une relation de connaissance, cela n'implique que le sujet soit transparent à lui-même dans une entière conscience du complexe. En cela, Lacan est en accord avec Freud qui concevait le complexe comme « facteur essentiellement inconscient ». L'image est la « représentation inconsciente » du complexe. Par sa fonction formatrice, elle en spécifie la forme et le contenu à chaque étape. Toutefois, le complexe n'est pas sans lien avec la conscience, au contraire, il est l'organisateur et le motivateur des passions et des rationalisations. Cette prédominance du complexe dans la rationalisation se traduit toujours sous une forme inversée. C'est donc dire que la connaissance consciente procède de la négation, que l'objet du complexe ne lui est accessible que par ce travail du négatif. On peut relever une nouvelle convergence avec la pensée de Hegel pour qui :

« L'*intégralité* des formes de la conscience sans réalité se produira de par la nécessité même de la progression et de la connexion. Afin de rendre cela compréhensible, on peut faire observer, d'une façon générale, au préalable, que la présentation de la conscience sans vérité dans sa non-vérité n'est pas un mouvement simplement *négatif*. C'est une telle vision unilatérale que la conscience naturelle a en général de lui ; et un savoir qui fait de cette unilatéralité son essence est l'une des figures de la conscience inaccomplie, laquelle figure tombe dans le cours du chemin lui-même et va s'y présenter. Elle est, en effet, le scepticisme, qui, dans le résultat, ne voit jamais que le *pur néant* et fait abstraction de ce que ce néant est, de façon déterminée, le néant *de ce dont il résulte*. Mais c'est seulement en tant qu'il est pris comme le néant de ce dont il provient que le néant est, en fait, le résultat véritable ; il est par lui-même un néant *déterminé* et il a un *contenu*. Le scepticisme, qui finit avec l'abstraction du néant ou de la vacuité, ne peut pas, à partir de celle-ci, progresser plus loin, mais il lui faut attendre de voir si quelque chose, et quoi, s'offre éventuellement à lui comme du nouveau, pour le précipiter dans le même abîme vide. En tant que, par contre, le résultat est appréhendé tel qu'il est en vérité, comme négation *déterminée*, alors a surgi par là immédiatement une forme nouvelle, et, dans la

²⁸² *Ibid.*, p. 28.

négation, s'est opéré le passage moyennant lequel la progression se produit d'elle-même à travers la série complète des figures.²⁸³ »

L'intégration de ces formes d'objectivations, que constitue la série des complexes, s'effectue par le procès dialectique des identifications. Chaque forme nouvelle naissant d'une crise marquée du conflit entre une forme et sa réalité. Pour bien comprendre cette dialectique, il faut se référer à la dialectique de la conscience qu'a lieu entre son savoir et l'objet phénoménal :

« Si, dans cette comparaison, les deux [termes] ne se correspondent pas, la conscience semble devoir nécessairement changer son savoir pour le rendre conforme à l'ob-jet ; mais, dans le changement du savoir, change, en fait, pour elle, aussi l'ob-jet lui-même, car le savoir présent était essentiellement un savoir de l'ob-jet ; avec le savoir, l'ob-jet lui aussi devient un autre, car il appartenait essentiellement à ce savoir. La conscience éprouve, du coup, que ce qui, pour elle, précédemment, était l'*en-soi*, n'est pas en soi, ou qu'il n'était en soi que *pour elle*. En tant qu'ainsi, à même son ob-jet, elle trouve que son ne correspond pas à celui-ci, un tel ob-jet ne se maintient pas non plus lui-même ; ou [encore :] la mesure de référence de l'examen se change lorsque ce dont elle devait être la mesure ne résiste pas à l'examen ; et l'examen n'est pas seulement un examen du savoir, mais aussi de la mesure de référence qu'il comporte.²⁸⁴ »

Ainsi jaillissent un nouvel objet vrai et une nouvelle figure. La dialectique va donc, d'un moment de crise où dans la « carence objective » se révèle un rapport d'inégalité et d'inadéquation, à une « identification résolutive ». Ce passage s'effectue par l'action formatrice de la nouvelle image, qui fonde l'identification :

« Une forme de causalité la fonde qui est la causalité psychique même : l'*identification*, laquelle est un phénomène irréductible, et l'*imago* est cette forme définissable dans le complexe spatio-temporel imaginaire qui a pour fonction de réaliser l'identification résolutive d'une phase psychique, autrement dit une métamorphose des relations de l'individu à son semblable.²⁸⁵ »

Notons au passage que cette dialectique des identifications vient résoudre la contradiction relevée par Lacan chez Freud. Je me réfère ici à *Quelques réflexions sur l'ego*²⁸⁶ où l'on voit le hiatus dans la conception d'un Moi qui se forme avec l'objet de l'identification et contre l'objet dans le narcissisme primaire. Le Moi et l'objet procède d'une même action

²⁸³ *Phénoménologie de l'esprit*, éd. citée, p. 123.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 127.

²⁸⁵ *Écrits*, éd. citée, p. 188.

²⁸⁶ « Quelques réflexions sur l'ego », *Le coq-héron*, 1980, n° 78, pp. 3-13.

formatrice dont le moment contre l'objet peut être désigné comme moment narcissique présent dans chacun des complexes.

Avant de nous engager dans l'exposition dialectique de la série des complexes, je dois établir une distinction entre ce qui sera le résultat de la dialectique hégélienne et celui de la dialectique lacanienne. Si pour Hegel, la totalité des figures de la conscience est l'avènement de la raison ; ici, il s'agit plutôt de la formation de l'imaginaire. De plus, la dialectique lacanienne ne se résout pas dans la pleine transparence du sujet à lui-même puisque d'une part, la série des complexes n'est accessible à la conscience qu'à travers la fonction de méconnaissance qui caractérise le Moi, et que d'autre part aucune identification n'arrive à réduire l'aliénation dans laquelle se trouve le Moi.

La dialectique du maître et de l'esclave ne trouvera les conditions sine qua non à son déploiement que dans la dialectique de l'identification symbolique avec le complexe d'Œdipe²⁸⁷. Dans le premier moment du complexe du sevrage, le désir ne porte pas encore sur un autre désir, mais seulement sur un objet naturel.

Le complexe du sevrage doit être compris comme la représentation primordiale de l'imgo maternelle dont tous les complexes successifs porteront la marque. Première crise se résolvant en intention mentale, il est marqué de l'ambivalence du refus ou de l'acceptation du sevrage. L'ambivalence n'est en aucune manière une contradiction puisque le Moi n'est pas encore formé. La prévalence va toutefois au refus. C'est ce négatif qui constitue le positif du complexe : l'imgo de la relation nourricière que l'intention mentale tend à rétablir :

²⁸⁷ Le complexe d'Œdipe qui suit directement le complexe d'intrusion, pacifie le procès de rivalité : « Ce qui fait le monde humain, dit Lacan, est un monde couvert d'objets est fondé sur ceci, que l'objet d'intérêt humain, c'est l'objet du désir de l'autre [...] Le sujet humain désirant se constitue autour d'un centre qui est l'autre en tant qu'il lui donne son unité, et le premier abord qu'il a de l'objet, c'est l'objet en tant qu'objet du désir de l'autre [...] Une altérité primitive est incluse dans l'objet, en tant qu'il est primitivement objet de rivalité et de concurrence. Il n'intéresse qu'en tant qu'objet du désir de l'autre. [...] cette base rivalitaire et concurrentielle au fondement de l'objet, est précisément ce qui est surmontée dans la parole, pour autant qu'elle intéresse le tiers. La parole est toujours pacte, accord, on s'entend, on est d'accord – ceci est à toi, ceci c'est à moi, ceci est ceci, ceci est cela. [...] Cette dialectique comporte toujours la possibilité que je sois mise en demeure d'annuler l'autre, pour une simple raison. Le départ de cette dialectique étant mon aliénation dans l'autre, il y a un moment où je peux être mis en posture d'être moi-même annulé parce que l'autre n'est pas d'accord. La dialectique de l'inconscient implique toujours comme une de ses possibilités, la lutte, l'impossibilité de la coexistence avec l'autre. La dialectique du maître et de l'esclave reparaît ici. La *Phénoménologie de l'esprit* n'épuise pas probablement pas tout ce dont il s'agit, mais assurément, on ne peut pas méconnaître sa valeur psychologique et psychogénétique. C'est dans la rivalité fondamentale, dans une lutte à mort première et essentielle, que se produit la constitution du monde humain comme tel », *Le Séminaire, Livre III, Les psychoses*, éd. citée, pp. 50-51.

« C'est le refus du sevrage qui fonde le positif du complexe, à savoir l'imgo de la relation nourricière qu'il tend à rétablir. Cette imago est donnée dans son contenu par les sensations propres au premier âge, mais n'a de forme qu'à mesure qu'elles s'organisent mentalement.²⁸⁸ »

Le rapport à la réalité sur lequel repose l'image maternelle est déterminé par les sensations proprioceptives de succion et de préhension. Par conséquent, il se constitue comme « cannibalisme fusionnel ». C'est ici l'occasion d'une critique à l'égard des concepts d'auto-érotisme et de narcissisme primaire élaborés par Freud. Ils ne peuvent en rien déterminer le rapport à la réalité puisque le Moi n'est pas encore constitué, n'a pas d'image.

Ces sensations proprioceptives qui déterminent le rapport à la réalité comme « cannibalisme fusionnel », doivent être mises en rapport avec le malaise primordial. Ils ont une même cause : cette discordance primordiale qui marque l'homme en tant qu'il est un animal prématuré. C'est elle qui fait que l'homme devient homme, qu'il est d'emblé un être culturel. Par elle, s'impose le mouvement dialectique qui tend à résoudre la discorde dans l'identification.

C'est dans cette imago du sein maternel que prend naissance la tendance à la mort comme objet d'appétit. Si cette imago fut salutaire quant à l'insuffisante maturation du nourrisson, elle prend les traits de l'« abandon à la mort » par lequel « le sujet cherche à retrouver l'imgo de la mère ». Ces considérations nous amènent à voir qu'il n'est nul besoin de recourir à la biologie, comme le fait Freud dans « Au-delà du principe du plaisir », pour fonder cette tendance. En effet, celle-ci naît d'une formation culturelle : l'imgo maternelle.

On peut voir le rôle de la sublimation se permuter dans les expériences psychiques ultérieures. Il prend des formes telles celles de l'habitation. Ce rôle se montre encore dans une nouvelle, et peut-être seule véritable liquidation du complexe de sevrage, c'est-à-dire lorsque l'on quitte la famille. Deux commentaires s'imposent. D'une part, il est intéressant de noter que pour Hegel, la véritable reconnaissance doit se trouver hors de la famille. Avec l'arrachement du sujet à l'ontologie familiale, opération nécessaire à sa constitution au champ de l'Autre comme sujet du désir. S'il en est autrement, la reconnaissance n'a lieu que par la

²⁸⁸ « Les complexes familiaux », *Autres écrits*, éd. citée, p. 31.

mort : « Hegel formule que l'individu qui ne lutte pas pour être reconnu hors du groupe familial n'atteint jamais à la personnalité avant la mort.²⁸⁹ » C'est ainsi que Hegel parle de ce moment tragique où Antigone s'évertue à offrir un tombeau à son père Œdipe, qui en était devenu indigne par son crime. D'autre part, si la sublimation est dépassement d'une imago et qu'elle est aussi conservation puisque l'imago continue à jouer un rôle, on peut en conclure que la sublimation est *Aufhebung*, la relève qui est négation-négatrice par laquelle la conscience s'élève à une nouvelle figure chez Hegel.

Seulement, il faut parcourir les autres complexes, car cette relève n'est pas encore accomplie. Le complexe d'intrusion consiste en une ébauche de la reconnaissance d'un rival intrusif : « on peut admettre que dès ce stade s'ébauche la reconnaissance d'un rival, c'est-à-dire d'un "autre" comme objet.²⁹⁰ » La condition de cette ébauche est la similarité à l'autre, qui se cristallise dans l'identification. Celle-ci, réveillant l'imago maternelle ainsi que l'imago du corps morcelé, agit comme catalyseur ou vecteur agressif qui marque le moment simplement négatif de l'identification. Mais ce moment de crise est surmonté dans l'imago spéculaire né grâce à l'identification.

Ceci s'explique par le masochisme primaire qui domine l'économie libidinale de ce moment. Le masochisme primaire étant motivé par le désir de mort ; il est ce moment dialectique où le sujet assume le malaise, « le sublime et le surmonte ». La manifestation de cette relève se montre dans l'expérience jubilatoire du « Fort-Da ». L'enfant joue d'une part à faire apparaître-disparaître dans l'image renvoyée du miroir. L'enfant en vient à faire sur lui-même ce qu'il fait l'autre ; jouer à se perdre et se retrouver. Si donc l'enfant se reconnaît un frère, il doit d'abord être dans un rapport d'inégalité où il ne correspond pas à son objet. Alors il le nie, l'envoie au loin (Fort). Mais il s'agit là d'une négation simple dans laquelle l'individu ne fait que consommer un objet sans importance. Le « sujet l'abolit gratuitement, en quelque sorte pour le plaisir, il ne fait que consommer ainsi la perte de l'objet maternel.²⁹¹ » Le rival n'est pas reconnu comme un autre mais simplement comme son double. C'est pourquoi le complexe d'intrusion n'est encore qu'un moment préparatoire à cette lutte pour la reconnaissance que constitue le complexe d'Œdipe.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 36.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 37.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 40.

Lacan aborde le complexe d'Œdipe en marquant la révision qu'une conception structurale apporte à la conception freudienne. La contribution principale de cette révision est « de situer dans l'histoire la famille paternaliste et d'éclairer plus avant la névrose contemporaine.²⁹² » Cette critique porte d'abord sur l'absence de différenciation entre les deux fonctions de l'Œdipe : soit celle de répression sexuelle et de sublimation qui viendront se fixer sous la forme de surmoi et de l'idéal du moi. Cette confusion étant la conséquence de ce que Lacan nomme le défaut le plus marquant de la doctrine, c'est-à-dire une conception strictement dynamique.

Considérons la répression. Freud voit son prototype dans la crainte que le père inspire au fils. Sur cette base, il effectue un « saut théorique » : le passage de la famille conjugale à son hypothétique origine dans la horde primitive. Cette hypothèse est établie par le lien posé entre le totem et le tabou de l'inceste. Après le meurtre du père primitif, les fils auraient élevé la figure du père à la forme de la loi répressive. Dans une obéissance rétrospective, ils se seraient soumis à la suprématie du père. La première critique de cette hypothèse sur l'origine de la civilisation, est qu'elle pose comme prémisses cela même dont elle devait montrer l'avènement. Enfin, les traces et présences d'une structure matriarcale montrent que l'origine de la famille humaine trouve ses fondements ailleurs que dans la force du mâle.

C'est donc dire que le moment de la répression ne se fonde pas sur la crainte de l'imaginaire paternelle comme l'affirme Freud dans sa conception du complexe de castration. Le fantasme de castration s'inscrit dans la suite d'une série de « fantasmes de morcellement » liés à l'imaginaire maternelle. Il s'agit de l'objet narcissique qui se pose comme défense du Moi ; objet que Lacan décrit en ces termes : « un mannequin hétéroclite, une poupée baroque, un trophée de membres »²⁹³ et non pas un corps réel. Si cet objet est tel, c'est qu'il est né de formes imaginaires qui anticipent sur l'unité à venir du corps propre du sujet. Nous assistons donc au retour de cette image spéculaire qui vient apaiser l'angoisse dont la forme était celle de l'imaginaire du corps morcelé. Ce moment de crise tire son origine non pas du désir génital du sujet mais de l'objet qui fait retour.

²⁹² *Ibid.*, pp. 45-46.

²⁹³ *Ibid.*, p. 52.

Dans la forme résolutive de l'identification, le complexe d'Œdipe permet la sublimation de cette forme narcissique. La nouvelle forme qui jaillit de ce dépassement est l'idéal du moi. Lacan réfute la conception freudienne selon laquelle celui-ci ne serait que le remplaçant du narcissisme perdu. Dans ce cas, l'imgo ne serait pas le nouvel objet du Moi produit dans le mouvement dialectique, mais seulement ce qui s'oppose à lui sous la forme inconsciente du surmoi et de l'idéal du moi.

Cependant, il nous faut considérer que l'objet de l'identification n'est pas cet objet naturel qu'est la mamelle, mais plutôt un désir. « [...] ce n'est pas le moment du désir qui érige l'objet dans sa réalité nouvelle, mais celui de la défense narcissique du sujet.²⁹⁴ » Par la dissolution de la réalité qui avait la forme de l'équivalence dans le double, naît l'objet rival, le tiers objet de l'identification. C'est là toute l'originalité de l'identification Œdipienne. L'objet vient s'inscrire à la place du double et le lui oppose comme idéal. L'objet n'est plus un « moyen à la satisfaction d'un désir, mais pôle aux créations de la passion.²⁹⁵ » En se référant à la pensée hégélienne, nous pouvons dire qu'ainsi se trouve réalisée la condition nécessaire à la lutte pour la reconnaissance. L'avènement de cette condition tient à la spécificité de l'imgo paternelle. Celle-ci réunit en une seule personne les fonctions de répression et de sublimation (soit les deux moments négatifs). Si l'on considère les complexes d'un point de vue historique, le matriarcat nous présente ces deux fonctions séparées, l'une allant à l'oncle maternel, l'autre au père. Cette séparation ne permet pas le mouvement dialectique dans sa totalité. Par ailleurs, Lacan souligne le caractère tyrannique de cette forme de la famille où « [...] réalisent avec la rigueur la plus cruelle – victimes humaines démembrées ou ensevelies vivantes – les fantasmes de la relation primordiale à la mère »²⁹⁶. Pour Lacan, l'avènement salvateur de la forme patriarcale explique le prophétisme juif. Son statut de peuple élu et persécuté tient à ce qu'il est possesseur du patriarcat et doit se défendre contre les cultures matriarcales pour le maintenir.

L'Église joue un rôle important dans l'émergence de cette forme moderne de la famille. Dans le privilège accordé au mariage et au libre choix du conjoint, elle ouvre la voie

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 55.

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*, pp. 57-58.

aux exigences de l'individu. C'est dans cette forme que la psychanalyse trouve son objet ; soit les rapports de la psychologie de l'homme moderne avec la « famille conjugale ».

Cependant cette forme n'est pas le point culminant de mouvement dialectique. Dans la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel, elle représente la cristallisation de la relation domination/servitude. Pour arriver à la pleine reconnaissance, la figure déifiée du père doit être dépassée. Comme l'indique Lacan, la famille moderne porte en elle les conditions de sa dissolution : tout d'abord parce que l'autorité est dans une position accessible à la subversion (à titre d'exemple, l'enfant qui joue à intervertir l'ordre des générations). Ensuite parce que l'idéal du moi comme forme de l'identification est appropriation des qualités de l'objet, c'est-à-dire le père. Et enfin parce que le père est à la fois le porteur de l'interdit et l'exemple de sa transgression.

Lacan propose, tant dans ce texte que dans *Quelques réflexions sur l'ego*, que ce mouvement est déjà en marche. Il se verrait à cette déhiscence de l'imago paternelle. Lorsque l'aura de la déification vient à tomber, la carence de la personnalité du père fait son apparition.

La carence de cet objet d'identification ne peut manquer de produire ses effets dans la fonction de l'idéal du moi. Elle « [...] vient à tarir l'élan instinctif comme à tarer la dialectique des sublimations.²⁹⁷ »

Davantage à titre de question, Lacan énonce la possibilité que cette crise soit la condition d'apparition de la psychanalyse. « Le sublime hasard du génie n'explique peut-être pas seul que ce soit à Vienne [...] qu'un fils du patriarcat juif ait imaginé le complexe d'Œdipe.²⁹⁸ »

2.1.3 La dialectique de l'identification symbolique

À présent, focalisons notre attention sur le stade d'Œdipe. Ce stade produit la matrice de l'existence symbolique du sujet, marque ses interdépendances symboliques avec les autres

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 61.

²⁹⁸ *Ibid.*

sujets²⁹⁹ et constitue finalement le sujet comme sujet de la parole, ainsi que l'un des facteurs prépondérants de la situation analytique.

Lacan qualifie la formation du Complexe d'Œdipe comme étant dialectique. La dialectique œdipienne n'est pas, cependant, la dialectique de la lutte pour la reconnaissance, mais Lacan l'envisage plutôt en termes de dialectique du maître et de l'esclave. Le stade d'Œdipe ne suspend pas les identifications imaginaires du Moi, il se présente plutôt comme un ré-arrangement des constellations imaginaires de l'identification. Il réorganise les éléments essentiels de l'imaginaire : le Moi, l'alter ego, le père, la mère et la mort. Selon Lacan le stade œdipien restructure l'imaginaire conformément à la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. Le stade œdipien établit donc un ordre, ou plus exactement le rétablit, en marquant cet ordre dans le sujet. La conception de Lacan du stade œdipien illustre le regard pertinent que porte Jacobsen sur la théorie analytique lorsqu'il la qualifie d'une « relecture “freudienne” de Hegel »³⁰⁰.

Tout d'abord, l'identification propre au stade d'Œdipe marque la transition de l'identification imaginaire à l'identification symbolique : « Ainsi l'identification œdipienne est celle par où le sujet transcende l'agressivité constitutive de l'identification de la première individuation primaire »³⁰¹. Cependant, cette transition n'est pas toujours réussie, et puisque l'homme moderne est concerné, le ratage est fort probable. L'échec de l'identification œdipienne perturbe l'objectification symbolique du sujet et intensifie la tension entre l'imaginaire et le symbolique en tant que structures coextensives du sujet :

« L'assomption de la fonction du père suppose une relation symbolique simple, où le symbolique recouvrirait pleinement le réel. Il faudrait que le père ne soit pas seulement le *nom-du-père*, mais qu'il représente dans toute sa plénitude la valeur symbolique cristallisée dans sa fonction. Or, il est clair que ce recouvrement du symbolique et du réel est absolument insaisissable. Au moins dans une structure sociale telle que la nôtre, le père est toujours, par

²⁹⁹ Dans le moment du miroir, le sujet se constitue à partir de l'image qu'il représente de l'autre dans le procès de la communication, c'est-à-dire dans un procès de symbolisation. Voici ce que dit Lacan de l'expérience du miroir : « L'assomption jubilatoire de son image spéculaire par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage qu'est le petit homme à ce stade *infans*, nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire la matrice symbolique où le *je* se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet », « Stade du miroir », *Écrits*, éd. citée, p. 279.

³⁰⁰ Lacan, *le maître absolu*, éd. citée, p. 46.

³⁰¹ *Écrits*, éd. citée, p. 117.

quelque côté, un père discordant par rapport à sa fonction, un père carent, un père *humilié*, comme dirait M. Claudel. Il y a toujours une discordance extrêmement nette entre ce qui est perçu par le sujet sur le plan du réel et la fonction symbolique. C'est dans cet écart que gît ce qui fait que le complexe d'Œdipe a sa valeur – non pas du tout normativante, mais le plus souvent pathogène.³⁰² »

L'échec de la « normalisation » d'Œdipe est ce que la situation analytique tâche de surmonter ou compenser. On verra plus tard à quel point la dialectique analytique est-elle liée à la dialectique œdipienne. Laissons de côté l'échec d'Œdipe et ses diverses raisons et focalisons, au lieu de cela, sur l'identification exemplaire d'Œdipe, qui est difficile à accomplir à l'âge de la modernité, mais qui est néanmoins l'épine dorsale de l'identification symbolique. Lacan la conçoit entièrement en termes de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. Le stade d'Œdipe garantit ou du moins ne trouble pas la continuité du désir de reconnaissance :

« Mais ce désir lui-même, pour être satisfait dans l'homme, exige d'être reconnu, par l'accord de la parole ou par la lutte de prestige, dans le symbole ou dans l'imaginaire »³⁰³.

La transformation qui se produit dans le drame d'Œdipe est complexe. Elle affecte la direction du désir de reconnaissance, ses références, son milieu (la lettre du signifiant à la place de la *Gestalt*) et, finalement, ses conséquences (la coexistence dans le pacte au lieu de la rivalité). Dans le stade œdipien ou post-œdipien, le désir de reconnaissance ne porte pas sur l'autre (petit a) mais sur l'Autre (grand A). C'est un désir pour le désir de l'Autre. Qui est cet Autre ? Comment naît-il ?

L'Autre est une image (cependant non-spécularisable) et une fonction. Lacan présente habituellement l'Autre comme une fonction (et rarement et de façon ambiguë comme image). La résolution du drame d'Œdipe transforme l'imgo du parent du même sexe, avec qui le sujet est dans une rivalité imaginaire, en une fonction non-spécularisable. L'image spéculaire de l'autre (petit a) devient à présent autre chose qu'une simple apparence (le père réel, par exemple, devient le Nom-de-le-Père, qui représente l'Autre invisible). Il exerce maintenant une fonction symbolique de quelque chose d'invisible, à savoir l'Autre.

³⁰² *Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose*, éd. citée, pp. 44-45.

³⁰³ *Écrits*, éd. citée, p. 279.

L'Autre exerce une fonction législative ambivalente. À la différence de l'idéal du moi, le super-ego interdit et indique les objets propices au désir. L'Autre institue l'ordre du permis et de l'interdit. L'identification à l'Autre équivaut à la reconnaissance de l'Autre comme maître, c'est-à-dire l'obéissance à ses ordres et croyance en ses mots. Le sujet reconnaît l'Autre comme son maître et désire être reconnu en contrepartie. Comme matrice de la « loi symbolique », l'Autre reconnaît le sujet en lui réservant un statut dans l'ordre symbolique. Le désir du sujet du désir de l'Autre ne se réalise pas par la lutte imaginaire pour la reconnaissance mais par le pacte symbolique de reconnaissance. Le sujet, à son tour, doit travailler pour son maître. Son travail est sa parole, qui impose l'obéissance du sujet à l'Autre. L'Autre lacanien n'est pas une figure qui représente une loi, mais le lieu d'une certaine fonction symbolique.

Or, l'Autre n'est pas uniquement un législateur, il exerce également une fonction exécutive. Il décrète sa législation au moyen de la signification. L'Autre véhicule en même temps le discours et le désir du sujet par deux mécanismes de signification : la métaphore et la métonymie. Exactement comme l'esclave hégélien, le sujet est réduit à un simple effet du discours de l'Autre.

L'un des effets performatifs de la parole et l'un des aspects de la fonction exécutive de l'Autre est la médiation. L'Autre, le maître médiatise les relations du sujet aux autres, aux choses et à la mort. L'Autre protège le sujet contre la réalité des choses, contre l'agressivité des autres, et contre le néant de la mort. L'Autre est le terme de la médiation, le bouclier protecteur dans les diverses triades symboliques : enfant-père-mère, enfant-père-autre, enfant-discours-choses, l'enfant-Autre-mort. Lacan ne propose pas une théorie de l'intersubjectivité pure³⁰⁴ ; pas de relation pure sans médiation. De sorte que lorsque Lacan donne à penser que le sujet est toujours conscient de la présence d'autres sujets, il ne veut pas suggérer par là que cet Autre soit connu. Car presque au moment même où Lacan défend le caractère impensable d'une théorie de l'intersubjectivité, il montre clairement que l'Autre en question est au-delà de la portée du sujet :

³⁰⁴ L'intersubjectivité véritable chez Lacan fonctionne d'une manière unilatérale. L'identité relationnelle du sujet se constitue lorsque chacun reçoit de l'autre le « message » sous une forme inversée dans le don de la parole, en vertu de laquelle le « tu es ma femme » s'entend « je suis ton mari, ou « tu es mon maître » signifie « je suis ton disciple ».

« Cette prodigieuse confusion montre assez que la notion de communication doit être maniée avec prudence. Pour ma part, à l'intérieur de la notion de communication en tant que généralisée, je spécifie ce que c'est que la parole en tant que parler à l'autre. C'est faire parler l'autre en tant que tel. Cet autre nous l'écrivons bien, avec un grand A. Et pourquoi avec grand A ? Pour une raison sans doute délirante, comme chaque fois qu'on est forcé d'apporter des signes supplémentaires à ce que donne le langage. Cette raison délirante est ici la suivante. *Tu es ma femme* – après tout, qu'en savez vous ? *Tu es mon maître* – en fait, en êtes-vous sûr ? Ce qui fait la valeur fondatrice de ces paroles, c'est que ce qui est visé dans le message, aussi bien qui manifeste dans la feinte, c'est que l'autre est là en tant qu'Autre absolu. Absolu, c'est-à-dire qu'il est reconnu, mais qu'il n'est pas connu. De même, ce qui constitue la feinte, c'est que vous ne savez pas en fin de compte si c'est une feinte ou non. C'est essentiellement cette inconnue dans l'altérité de l'Autre, qui caractérise le rapport de la parole au niveau où elle est parlée à l'autre.³⁰⁵ »

C'est toujours la question d'un sujet *supposé*, à jamais absent, une « altérité radicale » hantant le sujet à distance. « Ils [les autres] sont de l'autre côté du mur du langage, là où en principe je ne les atteins jamais. Fondamentalement, ce sont eux que je vise chaque fois que je prononce une vraie parole. Je vise toujours les vrais sujets, et il me faut me contenter des ombres »³⁰⁶. Par l'identification œdipienne le « le moi se différencie dans un commun progrès de l'autrui et de l'objet.³⁰⁷ » Cette brisure de l'immédiateté imaginaire, qui est en même temps une normativisation et une pacification des espaces relationnelles du sujet avec tout autre, s'effectue grâce à ce médiateur évanescent qu'est l'Autre :

« Ainsi le symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose et cette mort constitue dans le sujet l'éternisation de son désir.³⁰⁸ »

La fonction protectrice de l'Autre s'applique également au rapport du sujet à la mort. « “La dialectique du drame œdipien”, écrit Mikkel Borch-Jacobsen, avec sa structure classiquement triangulaire, n'était donc qu'une défense destinée à occulter ce “quart élément indialecticisable” qu'est la mort »³⁰⁹.

En réalité, c'est la défense contre la mort instituée par l'Autre, qui distingue l'Autre symbolique du maître hégélien. Comme le souligne Kojève, ce dernier, qui est un maître d'un esclave et non pas un maître de soi, est aussi subalterne au maître absolu exactement comme

³⁰⁵ *Le Séminaire, Livre III, Les psychoses*, éd. citée, p. 48.

³⁰⁶ *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de l'analyse*, éd. citée, p. 286.

³⁰⁷ « Les complexes familiaux », *Autres écrits*, éd. citée, p. 72.

³⁰⁸ *Écrits*, éd. citée, p. 319.

³⁰⁹ *Lacan, le maître absolu*, éd. citée, p. 119.

l'esclave (en fait la mort médiatise la supériorité du maître sur l'esclave), le maître symbolique lacanien est identifiable à la mort (comme représentation et non pas comme fonction). L'Autre est toujours mort et menace en même temps par la mort. C'est une inversion strictement analytique de l'idée kojévienne de la négativité de la mort, qui est l'un des symboles les plus polyvalents dans le mythe psychanalytique au sujet du complexe d'Œdipe.

Quoi qu'il en soit de la mort du maître, elle usurpe la fonction de la mort et devient le maître absolu :

« Cette douleur, c'est précisément de la prendre sur lui que le sujet s'aveugle sur sa proximité, sur le fait que dans l'agonie et dans la disparition de son père, c'est quelque chose qui le menace lui-même qu'il a vécu et dont il se sépare actuellement par cette image réévoquée, cette image qui le rattache à ce quelque chose qui sépare et qui apaise l'homme, dans cette sorte d'abîme ou de vertige qui s'ouvre à lui chaque fois qu'il est confronté avec le dernier terme de son existence. C'est-à-dire justement ce qu'il a besoin d'interposer entre lui et cette existence, c'est-à-dire dans l'occasion un désir. Il ne cite pas n'importe quel support de son désir, n'importe quel désir, mais le plus proche et le plus urgent, le meilleur, celui qu'il a dominé longtemps, celui qui l'a maintenant abattu. Il le faut faire pour un certain temps revivre imaginairement, parce que dans cette rivalité avec le père, dans ce qu'il y a là de fond de pouvoir dans le fait que lui triomphe en fin de compte, du fait qu'il ne sait pas, l'autre, alors que lui sait, là est la mince passerelle grâce à quoi le sujet ne se sent pas lui-même directement envahi, directement englouti, parce que ce qui s'ouvre à lui de béance, de confrontation pure et simple avec l'angoisse de la mort, telle que nous savons en fait que la mort du père, chaque fois qu'elle se produit, est pour le sujet ressentie comme la disparition, dans un langage plus grossier de cette sorte de bouclier, d'interposition, de substitution qu'est le père au maître absolu, c'est-à-dire à la mort.³¹⁰ »

³¹⁰ *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*, inédit. Il s'agit d'un rêve analysé par Freud, dans lequel le rêveur voit son père mort mais *ne sachant pas qu'il est mort* : « La douleur de son père, le sujet la savait, mais ce qu'il ne sait pas, c'est que cette douleur en tant que telle, il est en train de l'assumer, d'où le *son absurde* du rêve. [...] Le sujet peut voir que son père ne savait pas son vœu qu'il meure pour en finir avec ses souffrances ; il peut voir ou non (tout dépend du point de l'analyse) qu'il a toujours souhaité que son père comme rival meure. Mais ce qu'il ne voit pas, c'est qu'en assumant la douleur de son père, il vise à maintenir devant lui une ignorance qui lui est nécessaire : il n'y a rien, au dernier terme de l'existence, que la douleur d'exister. Le sujet rejette sur l'autre sa propre ignorance. Le désir de mort est ici désir de ne pas s'éveiller au message : par la mort de son père, il est désormais affronté à sa propre mort, ce dont jusque-là la présence du père le protégeait. [...] Le sujet consent à souffrir à la place de l'autre ; mais derrière cette souffrance, ce qui ce maintient, c'est un leurre : le meurtre du comme fixation imaginaire. [...] Le contenu du [*il est mort*] selon son vœu – par exemple le désir agressif – apparaît alors comme protection », « Le désir et son interprétation », compte rendu par J.-B. Pontalis, *Bulletin de psychologie*, 1959-1960, t. XIII, n° 5, p. 270.

Les réflexions de Lacan sur la mort du maître ont plusieurs implications. D'abord, elle n'est ni réelle ni même imaginaire. La mort du maître désigne au prime abord l'Autre symbolique. Ses représentations et ses fonctions sont totalement d'ordre symbolique. L'Autre symbolique n'est jamais totalement spécularisable ou dicible, étant donné qu'il est la condition de possibilité même du discours. Sa représentation symbolique ou imaginaire n'est jamais totale, ce qui veut dire déjà que la mort du maître, l'Autre symbolique, transcende toujours l'existence imaginaire ou symbolique des sujets, accomplissant ainsi une fonction sous forme d'action de signification trans-subjective, voire même intersubjective, en tant que pouvoir symbolique.

La mort de l'Autre ne correspond à aucun fait réel ou naturel. C'est une mort imaginaire, symbolique et violente. « Cette image du maître qu'il voit sous forme de l'image spéculaire se confond chez lui avec l'image de la mort. L'homme peut être en présence du maître absolu. Il y est originellement (...) pour autant qu'il est soumis à cette image »³¹¹. D'une part, le meurtre symbolique du Père ou celle du maître institue une dette symbolique du sujet au maître mort, et instaure respectivement la maîtrise absolue de l'Autre sur le sujet en dette. Après les analyses freudienne sur la genèse du sentiment de la culpabilité, Lacan nous met dans cette direction dans *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, lorsqu'il énonce que la réflexion de Freud « l'a mené à lier l'apparition du signifiant du Père, en tant qu'auteur de la Loi, à la mort, voire au meurtre du Père, montrant ainsi que si ce meurtre est le moment fécond de la dette par où le sujet se lie à vie à la Loi, le Père symbolique en tant qu'il signifie cette Loi est bien le Père mort.³¹² »

Le Père mort représente aussi bien le sacrifice que le destinataire de ce sacrifice. À partir des réflexions précédentes sur l'Autre, nous pouvons dire qu'il est l'action englobante (qu'il n'est pas entièrement symbolique) de la vie et de mort (de la vie et de la mort symboliques, qui sont les seules modalités de la vie et de la mort accessibles aux êtres parlants). L'Autre incarne la plus impossible de toutes les synthèses – celle de la vie et de la mort –, ce qui le détermine non seulement comme législateur sur les sujets parlants, mais aussi comme maître dont la toute-puissance va au-delà des limites de la vie symbolique et couvre ce qui n'est pas encore existant ainsi que sur ce qui n'existe déjà plus. En d'autres

³¹¹ *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, éd. citée, p. 172.

³¹² *Écrits*, éd. citée, p. 556.

termes, l'Autre agit au moment même où la structure symbolique est niée ou rejetée, c'est-à-dire dans les différentes pathologies (névrose, perversion, psychose) qui sont provoquées du fait du trouble dans la structure de la reconnaissance symbolique. C'est pourquoi Lacan insiste sur la place et la fonction de l'Autre dans l'échec de l'identification œdipienne. Nous devons savoir ce que c'est l'Autre afin de saisir le sens des diverses révoltes qui s'insurgent contre lui, ce qui est sous-entendu dans la plupart des désordres psychiques. Nonobstant tous les troubles et les négations, l'Autre maintient toujours la position de la souveraineté absolue :

« L'Autre comme un emplacement site préalable du pur sujet du signifiant, y tient la position maîtresse, avant même d'y venir à l'existence, pour le dire avec Hegel et contre lui, en Maître absolu »³¹³.

Nous avons examiné la dialectique de l'identification œdipienne à partir d'un seul de ses éléments, à savoir le maître. À la différence du maître fini hégélien, l'Autre lacanien est maître absolu, et toute la dynamique de la dialectique œdipienne, sociale ou symbolique dépend entièrement de lui. Les deux éléments dans le rapport maître/esclave représentent deux sources de négativité : la domination du maître et le travail de l'esclave. Si Kojève fait valoir la négativité du travail, Lacan, au contraire, focalise son attention sur la négativité de l'Autre. Cette négativité marque de fond en comble le sujet de la parole (le sujet esclave) et liée souvent à la négativité du désir, du langage ou de la mort. Ceci justifie le fait de supposer que la totalité de la dialectique de l'identification gravite autour la négativité de l'Autre, qui détient la position maîtresse dans la dialectique de la maîtrise et de la servitude de l'ordre symbolique :

« Le champ concret de la conservation individuelle, par contre, par ses attaches à la division non pas du travail, mais du désir et du travail, déjà manifesté depuis la première transformation introduisant dans l'aliment sa signification humaine jusqu'aux formes les plus élaborées de la production des biens qui se consomment, montre assez qu'il se structure dans cette dialectique de maître et d'esclave d'où nous pouvons reconnaître l'émergence symbolique de la lutte à la mort imaginaire où nous avons tout à l'heure défini la structure essentielle du *moi* : il n'y a pas dès lors à s'étonner que ce champ se reflète exclusivement dans cette structure.³¹⁴ »

³¹³ *Ibid.*, p. 807.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 432.

2.1.4 La dialectique de l'imaginaire et du symbolique

L'imaginaire et le symbolique ne sont pas seulement des moments dans la constitution de la réalité du sujet. Lacan les considère également comme deux composantes coexistantes de la psyché qui s'interfèrent par substitution, répression ou forclusion. Par ailleurs, la dominance du synchronique sur le diachronique dans la doctrine analytique lacanienne montre l'importance capitale de la coexistence de l'imaginaire et du symbolique. On ne peut pas se représenter un imaginaire pur et un symbolique pur. La question est savoir qui est supérieur et de quelle façon. On a vu auparavant que le symbolique et l'imaginaire s'excluent mutuellement en principe, puisque l'un s'établit au détriment de l'autre. Une telle coexistence occasionne, en effet, des formes de négativité, de forclusion et de destruction, au sein desquelles Lacan repère des indicateurs dialectiques.

D'une façon ou d'une autre, le plus grand nombre des faits psychiques sont étroitement liés avec la dialectique de l'imaginaire et du symbolique. L'introduction mortelle du sujet au symbolique détermine les divisions ultérieures qui durent aussi longtemps que le sujet qu'il se trouve dans le symbolique. De telles divisions menaçantes pour l'identité du sujet, représentent l'écart infranchissable entre la réalité du sujet et sa représentation. Le sujet se représente lui-même par un nombre indéterminé de signifiants. Comme le relève Anika Lemaire :

« le sujet dans le discours fait l'épreuve de son manque à être puisqu'il n'y est que représenté et puisque son désir également n'y est que représenté.³¹⁵ »

Confronté au manque-à-être symbolique, le sujet du discours tâche à nouveau de s'identifier à une image, dans l'intention de parvenir à tout prix à la « belle totalité » qu'il cherche dans des projections imaginaires.

« Le drame du sujet dans le verbe est qu'il fait l'épreuve de son manque-à-être [...] C'est parce qu'elle pare à ce moment de manque qu'une image vient à la position de supporter tout le prix du désir : projection, fonction de l'imaginaire.³¹⁶ »

³¹⁵ Lemaire Anika, *Jacques Lacan*, Bruxelles, Éditions Mardaga, 1977, p. 109.

³¹⁶ *Écrits*, éd. citée, p. 655.

Le manque-à-être symbolique conduit à un manque-à-être toujours plus grand, exactement parce que le retour à l'imaginaire aliénant ne pourrait qu'aggraver la division du sujet, éprouvé déjà dans le symbolique. Le sujet du discours ne peut pas regagner sa réalité authentique dans une image, parce que l'imaginaire n'est effectivement qu'un ordre des représentations qui rend impossible tout accès direct à l'être du sujet. La dialectique du processus entier consiste dans le fait que l'aliénation symbolique (aliénation à un Autre symbolique, lieu des signifiants) aboutit à une aliénation imaginaire encore plus forte (l'aliénation à un Autre imaginaire qui demande sans répit).

Néanmoins, il faut distinguer entre une réaction normale et une autre pathogène au manque-à-être symbolique. Il faut prendre en compte également le fait que le manque symbolique d'identité possède une valeur normative dans la théorie analytique, et que son dépassement s'opère le long du vecteur de la métonymie dans le discours. La psychose illustre le mieux la dialectique de l'imaginaire et du symbolique. Elle représente par exemple l'un des renversements possibles de ce que Lacan définit comme une « dialectique phallogénique ». Il s'agit d'une réduction radicale du symbolique dans l'imaginaire. Il n'est pas question d'un refoulement partiel de la chaîne des signifiants par une image, mais d'une substitution quasiment dialectique du symbolique par l'imaginaire. Dans la psychose, l'imaginaire occupant la place du symbolique, ne modifie pas seulement son contenu mais aussi sa fonction. De ce fait, la psychose est un état d'a-symbolisation (le symbole est considéré comme une chose) et aussi d'hyper-symbolisation (toutes les choses deviennent significatives). La genèse de la psychose s'associe généralement à un événement qui a eu lieu au stade de l'Œdipe : la forclusion du Nom-du-Père ou l'échec de la métaphore paternelle.

« Pour que la psychose se déclenche, il faut que le Nom-du-Père, *verworfen*, forclos, c'est-à-dire jamais venu à la place de l'autre, y soit appelé en opposition symbolique au sujet.³¹⁷ »

La forclusion du Nom-du-Père s'accélère par la perturbation structurale de la triade œdipienne : père-enfant-mère. Une telle perturbation se produit quand les parents luttent entre eux pour l'amour de leur enfant, quand la mère au lieu d'être subordonnée au père, au lieu de le reconnaître comme Autre, luttait contre lui. En d'autres termes, la forclusion du Nom-du-

³¹⁷ *Ibid.*, p. 577.

Père présuppose la substitution du rapport maître/esclave entre les deux parents par la lutte pour la reconnaissance.

La forclusion du Nom-du-Père perturbe la fonction médiatrice du symbolique entre le sujet et la Chose. Le symbolique acquiert une fonction imaginaire chez le psychotique prenant le symbole pour une Chose réelle (l'obsessionnel aussi traite l'autre *comme* une chose). Il n'y a plus une démarcation réelle entre le symbole et la Chose (entre la demande et le désir). En ce sens, le symbole est appréhendé comme une Chose. Étant dépossédé de sa fonction symbolique, le symbole perd la légitimité de son signifiant. Voilà pourquoi, pour Lacan, la structuration symbolique doit disjoindre l'imaginaire du réel.

« C'est le défaut du Nom-du-Père peut être appelé par le sujet à la seule place qui dans cet endroit qui, par le trou qu'il ouvre dans signifié amorce la cascade des remaniements du signifiant d'où procède le désastre croissant de l'imaginaire, jusqu'à ce que le niveau soit atteint où signifiant et signifié stabilisent dans la métaphore délirante.³¹⁸ »

Nous avons examiné deux manifestations de la dialectique, celle de l'imaginaire et celle du symbolique. Ce qui importe, c'est de savoir que l'interdépendance signifiante entre les deux matrices est structurée dialectiquement dans la mesure où elles renvoient aux figures dialectiques de la lutte du pur prestige et la dialectique du maître et de l'esclave.

2.2. La phénoménologie structurale du désir

Le désir est le vecteur le plus important dans la dynamique de la négativité du sujet, imposant et maintenant sa destitution permanente. Il est presque impossible que nous puissions construire une théorie logique, chez Lacan, qui peut recouvrir à la fois la dialectique du désir, celle de l'inconscient et la négativité du langage. Nous essayerons, néanmoins, d'examiner la négativité du désir en ce qui concerne sa manifestation et son déploiement.

³¹⁸ *Ibid.* « La métaphore délirante » à laquelle se rapporte Lacan, est précisément la substitution d'un signifiant par un signifié, c'est-à-dire lorsqu'on assume que le symbole est une chose.

2.2.1. La manifestation du désir

Le désir naît de l'*Aufhebung* du besoin par la demande. Il est possible de satisfaire le besoin, qui est un « manque-à-avoir » de ceci ou cela, mais il est quasiment impossible de satisfaire la demande, celle qui constitue l'Autre « comme ayant le “privilège de satisfaire les besoins », ce qui désigne le manque-à-avoir l'Autre maternel ou ce « qu'il [l'Autre] n'a pas »³¹⁹, à savoir son amour. Il s'avère ainsi que la satisfaction du besoin dépend de la satisfaction de la demande. L'enfant ne peut pas satisfaire sa soif et sa faim par exemple, à moins qu'il soit assuré de l'amour de la mère qui fournit leur satisfaction. L'impossibilité de satisfaire la demande d'amour de l'enfant débouche ainsi sur l'impossibilité d'avoir ses besoins satisfaits. La division entre le besoin et la demande établit donc une circularité vicieuse, car une demande ne peut pas être satisfaite à moins que la satisfaction du besoin apparaisse comme une preuve d'amour de la part de la mère, et les besoins ne peuvent pas être satisfaits si la demande est frustrée. D'où il s'ensuit que le manque-à-avoir ne peut être satisfait ni par les objets du besoin, ni par l'objet de la demande.

Chaque demande adressée par le sujet à l'autre renferme un désir de sa nature indéterminé, mais qui n'en est pas moins absolu. « La demande en soi, souligne Lacan, porte sur autre chose que sur les satisfactions qu'elle appelle »³²⁰. Elle met en avant quelque chose d'absolument différent de ce qu'elle demande. Son but ultime appelle une condition qu'aucun objet ne peut satisfaire. Telle est le sens de la distinction que Lacan établit entre besoin, demande et désir. Le besoin se limite chez Lacan, au niveau de ce que Kojève appelle désir animal lié à l'existence biologique. Par contre ce n'est qu'avec la demande que la médiation symbolique, c'est-à-dire tout ce qui se rapporte à l'échange entre les sujets, entre en scène. Derrière toute demande, qui est toujours une demande de quelque chose, il y a un désir indéterminé. Ce dernier est par conséquent cette zone qui oscille entre l'au-dessus du besoin et l'en-dessous de la détermination symbolique.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 691.

³²⁰ *Ibid.*, pp. 690-691.

« C'est ainsi que le désir n'est ni l'appétit de la satisfaction, ni la demande de l'amour, mais la différence qui résulte de la soustraction du premier à la seconde, le phénomène même de leur refente (*Spaltung*).³²¹ »

L'insatiabilité du manque-à-avoir laisse manifester chez l'enfant la place vide à son manque-à-être³²². Le « désir, souligne Lacan, s'ébauche dans la marge où la demande se déchire du besoin : cette marge étant celle que la demande, dont l'appel ne peut être inconditionnel qu'à l'endroit de l'Autre, ouvre sous la forme du défaut possible qu'y peut apporter le besoin, de n'avoir pas de satisfaction universelle (ce qu'on appelle : angoisse) »³²³. Et dans un autre endroit Lacan écrit que :

« Le désir est ce qui se manifeste dans l'intervalle que creuse la demande en-deçà d'elle-même, pour autant que le sujet en articulant la chaîne signifiante, amène au jour le manque à être avec l'appel d'en recevoir le complément de l'Autre, si l'Autre, lieu de la parole, est aussi le lieu de ce manque.³²⁴ »

Ce qui différencie la demande du désir n'est pas, en effet, lié forcément à leurs objets (ils peuvent avoir un objet commun comme le Phallus) mais à leurs modes de référence à ses mêmes objets : manque-à-avoir/manque-à-être, possession/identification. L'impossibilité du manque-à-avoir est substituée par la nécessité du manque-à-être, ce qui explique la primauté du vecteur de l'identification sur celui de la possession chez Lacan.

L'avantage essentiel du manque-à-être sur le manque-à-avoir, ce qui rend sa satisfaction possible, est qu'il porte sur des représentations (imaginaires ou symboliques) que le manque-à-avoir ne parvient pas à réaliser. C'est pourquoi le désir, représentant du manque-à-être du sujet, se phénoménalise notamment dans l'ordre symbolique, qui est supérieur, en tant qu'ordre des représentations, à l'imaginaire. Selon l'usage que Lacan fait de la dialectique, l'apparition du désir peut être considérée comme étant dialectique, non pas

³²¹ *Ibid.*, p. 691.

³²² Le manque-à-être n'est pas uniquement une compensation de la frustration du manque-à-avoir. Cette frustration exhorte le manque-à-être à réaliser sur un autre niveau ce qui a été perdu au niveau du manque-à-avoir. La fonction du manque qui déchaîne le mouvement le manque-à-être, provient de la frustration du manque-à-avoir. Le déploiement du premier est en partie une compensation de l'échec du dernier.

³²³ *Écrits*, éd. citée, p. 814.

³²⁴ *Ibid.*, p. 627. Voir aussi « *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien* », *Ibid.*, p. 814.

uniquement en raison de la négation (du besoin par la demande) dont il résulte, mais du fait de ce qui résulte de cette négation, soit le désir comme l'avatar d'un manque.

2.2.2. Le déploiement du désir

La « dialectique du désir » tout entière tourne autour du renversement de chaque tentative de combler le trou que le désir représente.

« Car il est clair que le désir, à l'intérieur de la doctrine lacanienne, ne saurait en toute rigueur avoir le moindre objet, sous peine de ne plus être ce qu'il est : la pure négativité d'un *sujet* qui se désire lui-même dans ses objets (Hegel), et qui ne peut le faire qu'en se niant perpétuellement en eux, en les niant comme ce qu'il n'est pas »³²⁵.

Le désir confirme sa structure de manque en s'ouvrant sur le Symbolique. Il est, souligne Lacan, « la marque du fer du signifiant sur l'épaule du sujet qui parle »³²⁶. La formule la plus saillante de Lacan sur le désir est le « désir de l'homme est le désir de l'Autre »³²⁷. C'est exactement dans cette formule où nous pouvons saisir la signification de ce que Lacan décrit comme une « dialectique du désir ». Nous ne pouvons pas savoir ce que le « désir de l'Autre » est réellement. Lacan tente d'articuler les questions suscitées par le désir de l'Autre dans son texte sur la « Subversion du sujet et dialectique du désir ». Cependant, il est plus opportun de lire la formulation du « désir de l'homme est le désir de l'Autre » par comment l'Autre désire. Que l'Autre soit le « lieu de déploiement de la parole », « l'autre scène, *eine andere Schauplatz*, dont parle Freud dans la *Traumdeutung* », signifie que son désir se déploie comme parole. Ainsi la négativité du désir correspond tout à fait à la négativité du discours chez Lacan. Le langage universel qui véhicule une loi ne se rapporte à aucun sujet particulier, du fait qu'il le transcende. C'est plutôt l'individu qui est assujéti à la parole pour autant qu'elle le représente.

Le désir n'est jamais un désir individuel. Il se phénoménalise en tant que manque-à-être trans-individuel portant sur des symboles ou des identifications socioculturelles. Il fonctionne principalement au niveau de l'économie de l'inconscient, qui est un agir trans-individuel. « L'inconscient, dit Lacan, est cette partie du discours concret en tant que trans-

³²⁵ Lacan, *le maître absolu*, éd. citée, p. 238.

³²⁶ *Écrits*, éd. citée, p. 629.

³²⁷ *Ibid.*, p. 628.

individuel, qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient. » Le désir trouve son expression dans la parole en tant qu'ordre des représentations signifiantes, parce qu'elle s'accommode immédiatement au manque-à-être du sujet. Cependant, la parole ne peut pas être désir, parce que contrairement à ce dernier, elle ne peut avoir une structure téléologique. Elle ne fait que le médiatiser et l'aliéner. En même temps, parce qu'elle ne lutte pas pour quelque chose contrairement au désir (« c'est toujours pour un désir qu'on lutte et qu'on meurt »), elle rend sa satisfaction impossible. Il s'en suit que le désir est enfermé dans un « défilé du signifiant ». Cependant, dans l'impossibilité de s'absorber totalement dans la parole, il tâche de lui échapper au moyen d'une autre parole. Cette révolte du désir est un autre aspect de sa dimension dialectique.

Le désir de l'homme se révèle au moyen des dispositifs du langage que sont la métaphore et la métonymie. Dans la métaphore le désir se dé-couvre comme symptôme. La métonymie (le « désir de l'homme est une métonymie »³²⁸), en permettant le glissement constant d'un signifiant à un autre, structure le déploiement du manque-à-être du sujet désirant. Par cette dernière, la parole réduit le sujet parlant à ce qu'il est entre deux signifiants, c'est-à-dire au résultat de leur conjonction. Le manque-à-être du désir ne peut pas être satisfait dans la parole, précisément parce que ce qui est dit est fonction d'un nombre constamment croissant de signifiants. Tout comme le glissement de la parole est perpétuel, l'insatiabilité du désir l'est aussi.

La parole offre au sujet une infinité d'identifications qui ont pour objet le Phallus symbolique :

« Le phallus est le signifiant privilégié de cette marque, écrit Lacan, où la part du logos se conjoint à l'avènement du désir »³²⁹.

Selon Lacan, le Phallus représente à la fois le désir et son avidité, il montre la toute-puissance de l'Autre, du signifiant anéantissant, tout en incarnant la prohibition d'une possible identification avec lui. Nous pouvons dire alors que « la dialectique phallogocentrique », que Lacan ne veut pas promouvoir, est liée à la dialectique du désir et éventuellement à une dialectique de la demande manifestant le manque-à-avoir.

³²⁸ *Ibid.*, p. 528.

³²⁹ *Ibid.*, p. 692.

La dialectique du désir chez Lacan s'appuie sur la négativité du discours, qui dépasse à bien des égards celle de Kojève. Récapitulons cette dialectique par la formulation paradoxale suivante : se manifestant comme manque-à-être dans le discours, le désir devient l'obstacle à son propre accomplissement.

3. La praxis analytique lue à travers la thématique de la reconnaissance du désir

La situation analytique est un phénomène multidimensionnel. Sa signification particulière dépend de la fonction ou de l'aspect concret du traitement qui est souligné dans un cas ou un autre. L'aspect le plus important de cette dialectique est le dépassement ce qui est purement subjectif dans l'analyse. La dialectique du traitement concerne la conception psychanalytique de l'intersubjectivité, c'est-à-dire le sens de l'interaction clinique entre l'analyste et l'analysant.

Toute situation analytique représente un cas particulier³³⁰. Néanmoins, il y a des aspects communs à tous les cas : la structure, les partenaires et la finalité de la séance analytique.

Qui sont les partenaires de la séance analytique ? L'analyste et l'analysant. Ils ne sont pas, cependant, les seuls participants, en ce sens que le traitement n'implique rien de réel, mais se développe le long des axes imaginaires et symboliques à la fois de l'analyste que de l'analysant : « Le seul objet qui soit à la portée de l'analyste, c'est la relation imaginaire qui le lie au sujet en tant que moi ». L'attention de l'analyste ne vise « assurément pas [...] un objet au-delà de la parole du sujet »³³¹. L'analyste ne considère pas l'histoire du patient comme étant réelle, mais s'évertue à sa réactualisation imaginaire ou symbolique au cours d'une séance d'analyse. Ceci implique déjà que la dialectique analytique engage quelques unes des figures et fonctions dialectiques mentionnées précédemment.

³³⁰ L'« analyse, souligne Lacan, est une expérience du particulier », *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, éd. citée, p. 29.

³³¹ *Écrits*, éd. citée, p. 253.

Lacan décrit l'analyste comme étant un « pur dialecticien »³³², le « seul maître »³³³ de la dialectique analytique, tandis que le sujet patient est présenté comme un esclave : « nous avons affaire, souligne Lacan, à des esclaves qui se croient être des maîtres et qui trouvent dans un langage de mission universelle le soutien de leur servitude avec les liens de son ambiguïté »³³⁴. L'analyste s'installe à la place du « désir de l'Autre », où s'origine tout rapport dissymétrique, c'est-à-dire le lieu de toutes les aliénations qui naissent essentiellement de la rencontre avec l'Autre.

La rencontre entre l'analyste et l'analysant ne se limite pas simplement dans l'établissement d'un rapport « unilatéral » entre un maître et un esclave. Chacun des deux partenaires suit en fait une trajectoire dialectique déterminée. Selon Lacan la maîtrise propre à l'analyste consiste dans le fait qu'il est « [...] libre toujours du moment et du nombre, autant que du choix de [ses] interventions »³³⁵. L'analyste doit s'accorder une telle liberté dans la mesure où le but de ses actions n'a aucune effectivité en dehors de son rapport concret avec une situation particulière. Ce rapport tourne autour de certaines identifications imaginaires ou symboliques du sujet analysé, restituées par l'expérience transférentielle. Le « nœud inaugural du drame analytique »³³⁶, souligne Lacan, est le transfert négatif (les sentiments hostiles) que « représente chez le patient le transfert imaginaire sur notre personne d'une des imagos plus ou moins archaïques »³³⁷. Le transfert négatif semble être un obstacle au progrès du processus analytique, ce qui nécessite un changement essentiel de la stratégie de l'analyste, qui doit suspendre ses interventions et repenser au moins leurs tactiques. La neutralité analytique demande une justification.

« Quel souci conditionne donc en face de lui l'attitude de l'analyste ? Celui d'offrir au dialogue un personnage aussi dénué que possible de caractéristiques individuelles ; nous nous effaçons, nous sortons du champ où pourraient être perçus cet intérêt, cette sympathie, cette réaction que cherche celui qui parle sur le visage de l'interlocuteur, nous évitons toute manifestation de nos goûts personnels, nous cachons ce qui peut les trahir, nous nous dépersonnalisons, et tendons à

³³² *Ibid.*, p. 225.

³³³ *Ibid.*, p. 588.

³³⁴ *Ibid.*, p. 293.

³³⁵ *Ibid.*, p. 588.

³³⁶ *Ibid.*, p. 107 : « Au reste, comment nous étonner de ces réactions, nous qui dénonçons les ressorts agressifs cachés sous toutes les activités dites philanthropiques. Nous devons pourtant mettre en jeu l'agressivité du sujet à notre endroit, puisque ces intentions, on le sait, forment le transfert négatif qui est le nœud inaugural du drame analytique. »

³³⁷ *Ibid.*, p. 107.

ce but de représenter pour l'autre un idéal d'impassibilité. Nous n'exprimons pas seulement là cette apathie que nous avons dû réaliser en nous-mêmes pour être à même de comprendre notre sujet, ni ne préparons le relief d'oracle que, sur ce fond d'inertie, doit prendre notre intervention interprétante. Nous voulons éviter une embûche, que recèle déjà cet appel, marqué du pathétique éternel de la foi, que le malade nous adresse. Il comporte un secret. "Prends sur toi, nous dit-on, ce mal qui pèse sur mes épaules ; mais, tel que je te vois repu, rassis et confortable, tu ne peux pas être digne de le porter".³³⁸ »

Pour contrer le transfert de son patient « l'analyste s'adjoint-il l'aide de ce qu'on appelle à ce jeu le mort, mais c'est pour faire surgir le quatrième qui de l'analysé va être ici le partenaire »³³⁹.

Cette « dépersonnalisation » dédouble l'analyste, qui s'aliène volontairement, se fait passer pour un « mort », afin de faire disjoindre le sujet patient de son illusion transférentielle. Si l'analyste agit ou réagit d'une façon ou d'une autre à la demande imaginaire du patient, alors sa parole « sera encore entendue comme venant de l'Autre du transfert et que la sortie du sujet hors du transfert est ainsi reculée *ad infinitum*.³⁴⁰ » S'il fait le mort, l'image projetée sur lui sera également morte, ce qui permet à l'analysant d'être en mesure de l'intégrer dans ce qu'elle a de réel, c'est-à-dire une image, une *Bildung* imaginaire. La rivalité avec les images projetées sur la figure de l'analyste peut être ainsi surmontée grâce à une reconnaissance de soi possible de l'analysant dans le miroir impartial de l'analyste. La neutralité de l'analyste aboutit donc à « l'assomption que le sujet fait de ses mirages »³⁴¹. Elle « prend son sens authentique de la position du pur dialecticien qui, sachant que tout ce qui est réel est rationnel (et inversement), sait que tout ce qui existe, et jusqu'au mal contre lequel il lutte, est et restera toujours équivalent au niveau de sa particularité, et qu'il n'y a de progrès pour le sujet que par l'intégration où il parvient de sa position dans l'universel : techniquement par la projection de son passé dans un discours en devenir.³⁴² »

Même une simple représentation de la réaction (négative) contre le transfert met en scène les figures dialectiques de la rivalité (rivalité transférentielle constaté dans le rapport de rivalité imaginaire entre Dora et Mme. K.), de la maîtrise et de la servitude qui sont au travail

³³⁸ *Ibid.*, pp. 106-107.

³³⁹ *Ibid.*, p. 589.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 591.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 251.

³⁴² *Ibid.*, p. 226.

dans la dialectique analytique ainsi qu'une multiplication dialectique de la fonction de participants à la cure : l'analysant, l'autre/l'Autre, l'analyste, « le mort ». La réaction même de l'analyste est de nature dialectique, elle doit neutraliser le transfert en se servant de lui :

« À mi-chemin de cet extrême, la question est posée : la psychanalyse reste-t-elle une relation dialectique où le non-agir de l'analyste guide le discours du sujet vers la réalisation de sa vérité, ou se réduira-t-elle à une relation fantasmatique où “deux abîmes se frôlent” sans se toucher jusqu'à épuisement de la gamme des régressions imaginaires, – à une sorte de *bundling*, poussé à ses limites suprêmes en fait d'épreuve psychologique.³⁴³ »

Il existe un autre aspect de la « rectification » dialectique du sujet concernant l'intervention de l'analyste et de la synchronisation de l'analyse. Lacan présente à la fois ces deux actions analytiques, comme deux formes de « négativité dialectique » qui interrompent la continuité imaginaire ou symbolique de l'illusion de l'analysant et reformulent sa signification. L'intervention de l'analyste vise une restructuration du discours du patient, ainsi que la restauration d'un ordre qui peut, éventuellement, changer la « direction de la cure » et déplacer les accents de son discours. Par ailleurs, Lacan égalise paradoxalement l'intervention et la non-intervention de l'analyste.

« Ceci veut dire que l'analyste intervient concrètement dans la dialectique de l'analyse en faisant le mort, en cadavérisant sa position comme disait les Chinois, soit par son absence là où l'Autre avec un grand A, soit en annulant sa propre résistance là où il est l'autre avec un petit *a*. Dans les deux cas, et sous les incidences respectives du symbolique et de l'imaginaire, il présentifie la mort. Encore convient-il qu'il reconnaisse et donc distingue son action dans l'un et l'autre de ces deux registres, pour savoir pourquoi il intervient, à quel instant l'occasion s'en offre et comment en agir.³⁴⁴ »

La maîtrise propre à l'analyste se manifeste dans l'articulation de son savoir-faire et de sa liberté d'intervention. D'autre part, le discours de l'analyse est le discours de l'analysant. La position de l'analyste consiste précisément dans une « ponctuation dialectique »³⁴⁵ de ce discours. Il y a une orientation presque hégélienne dans la non-intervention de

³⁴³ *Ibid.*, pp. 307-308.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 430.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 310.

l'analyste³⁴⁶, qui montre à quel point la pensée lacanienne en est profondément marquée et combien les concepts hégéliens la jalonnent :

« Or il est clair, d'autre part, que l'abstention de l'analyste, son refus de répondre, est un élément de réalité dans l'analyse. Plus exactement, c'est dans cette négativité en tant qu'elle est pure, c'est-à-dire détaché de tout motif particulier que se réside la jointure entre le symbolique et le réel. Ce qui se comprend en ceci que ce non-agir est fondé sur notre savoir affirmé du principe que tout ce qui est réel est rationnel, et sur le motif qui s'en suit que c'est au sujet qu'il appartient de retrouver sa mesure »³⁴⁷.

Lacan caractérise le processus du traitement comme un travail réalisé par le patient et ponctué par l'analyste. « Car dans ce travail, souligne Lacan, qu'il fait de la reconstruire pour un *autre*, il retrouve l'aliénation fondamentale qui la lui a fait construire *comme une autre*, et qui l'a toujours destinée à lui être dérobée par un *autre*. »³⁴⁸ Ici, nous pouvons cerner la signification qu'accorde Lacan à la dialectique du maître et de l'esclave au moment de sa reproduction à l'intérieur de la cure analytique. Ce qui, en effet, détermine la structure et le développement de la cure elle-même. La dialectique du maître et de l'esclave apparaît ainsi comme protocole de cure.

Quels sont les résultats souhaités du travail du patient ? Certainement pas la réalisation pleine de sa liberté ou une réappropriation de son vrai Soi. Le travail du patient représente une régression dans son passé, « pour que reparaisse les signifiants où sa frustration est retenue »³⁴⁹. Lacan précise à ce sujet que dans la régression, il s'agit de traits d'histoire : « C'est que nous apprenons au sujet à reconnaître comme son inconscient, c'est son histoire – c'est-à-dire que nous l'aidions à parfaire l'historisation actuelle des faits qui ont

³⁴⁶ La neutralité de l'analyste ou son non-intervention ressemble à la technique « derrière le dos de la conscience » employée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* où la « conscience naturelle » qui ne s'aperçoit pas ce qui se passe « derrière son dos », parce qu'elle est fascinée par la présence de l'objet qu'elle pose comme un en-soi sans saisir que cet en-soi n'est que pour-elle et que loin de l'accueillir comme un « nouvel objet », elle en est au contraire l'origine : « Si, dans la comparaison, les deux [termes] ne se correspondent pas, la conscience semble devoir nécessairement changer son savoir pour le rendre conforme à l'objet ; mais, dans le changement du savoir, change, en fait, pour elle, aussi l'objet lui-même, car le savoir présent était essentiellement un savoir de l'objet ; avec le savoir, l'objet lui aussi devient un autre, car il appartenait essentiellement à ce savoir. La conscience éprouve, du coup, que ce qui, pour elle, précédemment, était l'*en-soi*, n'est pas en soi, ou qu'il n'était en soi que *pour elle* [...] C'est cette circonstance qui fait que la suite tout entière des figures de la conscience est conduite selon une nécessité qui est la sienne. Seule cette nécessité même, ou la *naissance* d'un nouvel objet qui s'offre à la conscience sans qu'elle le sache comment cela lui arrive, est ce qui déroule pour nous en quelque sorte dans son dos. » *Phénoménologie de l'esprit*, éd. citée, pp. 127-129.

³⁴⁷ *Écrits*, éd. citée, pp. 309-310.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 249.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 618.

déterminé déjà dans son existence un certain nombre de tournants historiques.³⁵⁰ » C'est une résorption de tous les mirages et fantasmes, mais aussi une reconnaissance d'un inconscient qui parle à travers le sujet et qui prend le sujet comme son médium :

« Pour libérer la parole du sujet, nous l'introduisons au langage de son désir, c'est-à-dire au *langage premier* dans lequel, au-delà de ce qu'il nous dit de lui, déjà il nous parle à son insu »³⁵¹.

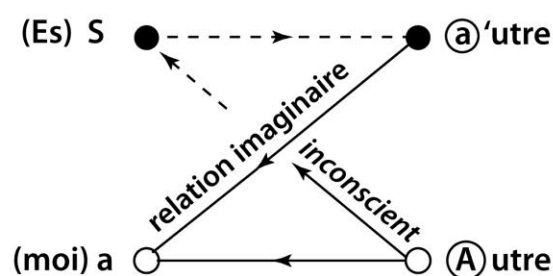
En outre, le but de l'analyse est « l'avènement d'une parole vraie et la réalisation par le sujet de son histoire dans sa relation à un futur »³⁵². Que désigne Lacan exactement par la parole vraie ou pleine ? Définie par opposition à la parole vide, la parole pleine décrit la parole dont la fonction est limitée uniquement à transmettre ce qu'elle signifie. Elle décrit aussi le moment du déplacement du centre de gravité de la dialectique de la reconnaissance de la dyade spéculaire kojévienne au grand Autre symbolique. Dans le cadre de la cure, Lacan transpose le pacte de parole, c'est-à-dire les conditions de la « parole pleine » qui institue la place symbolique respective et réciproque des sujets en présence.

La position subjective dépend de l'acte symbolique à partir duquel le sujet a été mis en position d'un disciple. L'énonciation « tu es mon maître » assume ce qui a été accompli au préalable au niveau de l'Autre comme lieu de la parole. Sa véracité dépend ainsi de l'énonciation « je suis ton disciple », c'est-à-dire qu'elle ne résulte pas de la conclusion d'un pacte symbolique, mais de la reconnaissance de sa valeur institutive. La parole pleine n'exerce aucun pouvoir sur la fondation d'une réciprocité dans la reconnaissance du fait que le sujet peut recevoir son message de l'Autre sans assumer ce qu'il est, en continuant d'assimiler illégalement l'efficacité symbolique de sa parole aux intentions discursives égo-imaginaires qui correspondent à l'axe imaginaire aa' du « schéma L » de la dialectique de l'intersubjectivité :

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 261.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 293.

³⁵² *Ibid.*, p. 303.



Dans la parole pleine, le sujet prend en charge le fait qu'il occupe uniquement sa position de sujet. L'acte fondateur n'épuise pas sa source dans le sujet et ne provient pas réellement de lui. Dans la parole pleine, le sujet se considère comme étant reconnu comme sujet. Ceci signifie exactement qu'il reconnaît la valeur symbolique de l'acte fondateur par lequel le grand Autre le reconnaît lui-même en tant que disciple. De même, « tu es ma femme » signifie ceci : « j'ai reçu en effet le message venant de l'autre par lequel je suis reconnu et symboliquement mis en place en position subjective d'époux, et je témoigne à ceci en confirmant l'autre dans son acte fondateur ».

La parole pleine indique à l'analysant quelque chose d'énigmatique mais qui détermine son propre discours. Elle lui dévoile ce qui est sous-représentée jusqu'à présent et réaménage la chaîne signifiante afin de lui indiquer les signifiants clés représentant son propre désir. Dans la parole pleine le sujet parlant devient conscient de lui-même comme sujet de la parole, c'est-à-dire comme étant un être qui parle de lui-même et des autres. L'effet thérapeutique du « mort » peut donc être recherché également dans le fait que l'analysant peut reconnaître le néant qu'il est dans le visage froid et neutre de l'analyste. Voulant se détacher de sa parole, il désire exactement accéder au néant de la mort que lui évoque le silence de l'analyste. Quand l'analysant choisit de parler dans le vide, l'analyste prend la position d'écouter les échos de ce vide dans la parole de l'analysant. Par « le silence de l'analyste »³⁵³ le patient peut s'entendre parler. Il ne s'entend pas parler de quelque chose, mais s'entend uniquement parler. Ainsi, il peut rester distant du contenu de son discours, et peut éprouver son vide authentique comme sujet anéanti par le signifiant :

³⁵³ *Ibid.*, p. 351.

« L'effet de langage, c'est la cause introduite dans le sujet. Par cet effet il n'est pas cause de lui-même, il porte en lui le ver de la cause qui le refend. Car sa cause, c'est le signifiant sans lequel il n'y aurait aucun sujet dans le réel. Mais ce sujet, c'est ce que le signifiant représente, et il ne saurait rien représenter que pour un autre signifiant : à quoi dès lors se réduit le sujet qui écoute. Le sujet donc, on ne lui parle pas. Ça parle de lui, et c'est là qu'il s'appréhende, et ce d'autant plus forcément qu'avant que du seul fait que ça s'adresse à lui, il disparaisse comme sujet sous le signifiant qu'il devient, il n'était absolument rien.³⁵⁴ »

La guérison analytique n'est possible que dans la mesure où l'analysant reconnaît la fonction de l'Autre ainsi que sa position réelle de servitude. Le succès de l'analyse tient donc à la réconciliation de l'analysant avec l'Autre, le maître réel. Le travail de l'analysant n'a pas vocation de lui permettre d'accéder à la liberté comme « maîtrise de soi complète »³⁵⁵ qui demeure absolument inaccessible, mais représente une transition d'un état inconscient de « servitude imaginaire », donc inconscient, à un état de servitude consciente à un maître réel.

Ce sont là quelques aspects de ce que Lacan décrit de façon ambiguë comme dialectique analytique. Elle est problématique, parce que cette dernière peut également être liée à la conception grecque de la dialectique, qui est l'art de parvenir à la vérité de quelque chose dans un dialogue intersubjectif ou dans une « maïeutique analytique » selon les termes de Lacan. L'analyste doit être un dialecticien expérimenté, pour conduire le sujet patient vers sa vérité par le biais d'une stratégie spécifique de dialogue avec lui. En cette qualité, comme le faisait Socrate, il doit révéler au patient la vanité de sa quête de la vérité ainsi que de la vérité elle-même. La psychanalyse est donc une entreprise dialectique, non seulement en raison des structures hégéliennes mises en œuvre, mais aussi parce qu'elle fonctionne avec des mots et développe une technique d'interlocution à visée particulière :

« On peut dire, souligne Lacan, que l'action psychanalytique se développe dans et par la communication verbale, c'est-à-dire dans une saisie dialectique du sens. Elle suppose donc un sujet qui se manifeste comme tel à l'intention d'un autre.³⁵⁶ »

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 835.

³⁵⁵ *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, éd. citée, p. 9.

³⁵⁶ *Écrits*, éd. citée, p. 102.

4. La dialectique du maître/esclave comme modèle de l'aliénation ontologique du sujet

Les catégories de la négativité lues par Kojève et adoptées par Lacan n'apparaissent pas dans ses écrits sous une forme bien-articulée. En outre, le déplacement métaphorique que Lacan leur a fait subir, tout en rendant impossible une saisie exhaustive de leur teneur, fournit à certaines réflexions théoriques, un contexte philosophique plus large. Ainsi, La lutte pour la reconnaissance qui désigne l'identification imaginaire de l'égo, change de signification à chaque fois que les deux pôles de sa structure dyadique changent : le Moi et son partenaire imaginaire, l'enfant et le conglomérat père/mère, le névrosé obsessionnel et l'Autre.

La négativité de la mort, incarnant chez Kojève la négativité dialectique par excellence où l'homme se révèle en tant qu'individu libre et historique, joue chez Lacan un rôle foncier. Elle peut renvoyer aussi bien au statut du maître absolu, celui qui peut dépouiller même le maître de sa maîtrise, qu'à celui du maître fini : le « père imaginaire » du sujet obsessionnel, l'analyste, etc. La négativité de la mort représente aussi une partie du mythe freudien au sujet du complexe d'Œdipe que Lacan prend en compte. On a vu précédemment que la mort peut apparaître comme image ou principalement comme symbole, qui peut être attaché au symbole du Père ou à l'autre qui représente l'Autre. La négativité de la mort exerce une fonction de pacification qui contribue à la normalisation œdipienne, garantissant ainsi le pacte entre le sujet et l'Autre, l'esclave et le maître. Bien qu'ayant différentes acceptions, la mort chez Lacan correspond à la conception kojévienne de la négativité de la mort. Suivant en cela Kojève, Lacan prend conscience du rapport entre la mort et la liberté humaine. Néanmoins, tout en manifestant la liberté absolue que l'homme peut atteindre, la mort incarne aussi l'obstacle majeur à son accomplissement. Elle constitue, tout compte fait, un risque que personne ne peut assumer. Un passage du *Séminaire I* mérite d'être cité en entier :

« La relation du maître et de l'esclave est un exemple limite car bien entendu le registre imaginaire où elle se déploie n'apparaît qu'à la limite de notre expérience. L'expérience analytique n'est pas totale. Elle est définie sur un autre plan que le plan imaginaire – le plan symbolique. Hegel rend compte du lien inter-humain. Il y a à répondre non seulement de la société, mais de l'histoire. Il ne peut en négliger aucune des faces. Or, il y a une des faces essentielles qui n'est ni la collaboration entre les hommes, ni le pacte, ni le lien de l'amour, mais la lutte et le travail. Et c'est sur cet aspect qu'il se centre pour structurer dans un mythe

originel la relation fondamentale, sur le plan que lui-même définit comme négatif, marqué de négativité. Ce qui différencie de la société animale – le terme ne me fait pas peur – la société humaine, c'est que celle-ci ne peut être fondée sur aucun lien objectivable. La dimension intersubjective doit comme telle y entrer. Il ne s'agit donc pas, dans la relation du maître et de l'esclave, de domestication de l'homme par l'homme. Cela ne peut suffire. Alors, qu'est ce qui fonde cette relation ? Ce n'est pas que celui qui s'avoue vaincu demande grâce et crie, c'est que le maître se soit engagé dans cette lutte pour des raisons de pur prestige, et qu'il ait risqué sa vie. Ce risque établit sa supériorité, et c'est au nom de ça, non de force, qu'il est reconnu pour maître par l'esclave. Cette situation commence par une impasse, car sa reconnaissance par l'esclave ne vaut rien pour le maître, puisque ce n'est qu'un esclave qui le reconnaît, c'est-à-dire quelqu'un que lui ne reconnaît pas comme homme. La structure de départ de cette dialectique hégélienne apparaît donc sans issue. Vous voyez par là qu'elle n'est pas sans affinité avec l'impasse de la situation imaginaire. Pourtant, cette situation va se dérouler. Son point de départ est mythique, puisque imaginaire. Mais ses prolongements nous introduisent dans le plan symbolique. Les prolongements, vous les connaissez – c'est ce qui fait qu'on parle du maître et de l'esclave. En effet, à partir de la situation mythique, une action s'organise, et s'établit la relation de la jouissance et du travail. Une loi s'impose à l'esclave, qui est de satisfaire le désir et la jouissance de l'autre. Il ne suffit pas qu'il demande grâce, il faut qu'il aille au boulot. Et quand on va au boulot, il ya des règles, des heures – nous entrons dans le domaine du symbolique. Si vous y regardez de près, ce domaine du symbolique n'est pas dans un simple rapport de succession avec le domaine imaginaire dont le pivot est la relation intersubjective mortelle. Nous ne passons pas de l'un à l'autre par un saut qui irait de l'antérieur au postérieur, à la suite du pacte et du symbole. En fait, le mythe lui-même n'est concevable que cerné déjà par le registre symbolique, pour la raison que j'ai soulignée tout à l'heure – la situation ne peut être fondée dans je ne sais quelle panique biologique à l'approche de la mort. La mort, n'est-ce pas, n'est jamais expérimentée comme telle, elle n'est jamais réelle. L'homme n'a jamais peur que d'une peur imaginaire. Mais ce n'est pas tout. Dans le mythe hégélien, la mort n'est pas même structurée comme crainte, elle est structurée comme risque, et, pour tout dire, comme enjeu. C'est qu'il y a, dès l'origine, entre le maître et l'esclave, une règle du jeu. Je n'insiste pas là-dessus aujourd'hui. Je ne le dis que pour ceux qui sont le plus ouvert – la relation intersubjective, qui se développe dans l'imaginaire, est en même temps, pour autant qu'elle structure une action humaine, impliquée implicitement dans une règle de jeu.³⁵⁷ »

La figure dialectique hégélienne la plus répandue et la plus heuristique à laquelle se réfère Lacan, est celle du maître et de l'esclave sous laquelle il subsume la question de la

³⁵⁷ *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, éd. citée, pp. 248-249.

négativité du désir, celle langage et celle de la mort. Dans les *Écrits*, à propos de l'agressivité en psychanalyse, en 1948, à propos de Darwin, Lacan écrit ceci :

« avant lui pourtant, un Hegel avait donné la théorie pour toujours de la fonction propre de l'agressivité dans l'ontologie humaine, semblant prophétiser la loi du fer de notre temps. C'est du conflit du Maître et de l'Esclave qu'il déduit tout le progrès subjectif et objectif de notre histoire, faisant surgir de ces crises les synthèses que représentent les formes les plus élevées du statut de la personne en Occident, du stoïcien au chrétien et jusqu'au citoyen futur de l'Etat Universel. Ici l'individu naturel est tenu pour néant, puisque le sujet humain l'est en effet avant le Maître absolu qui lui est donné dans la mort. La satisfaction du désir humain n'est possible que médiatisée par le désir et le travail de l'autre. Si dans le conflit du Maître et de l'Esclave, c'est la reconnaissance de l'homme par l'homme qui est en jeu, c'est aussi sur une négation radicale des valeurs naturelles qu'elle est promue, soit qu'elle s'exprime dans la tyrannie stérile du maître ou dans celle productive du travail »³⁵⁸.

La dialectique du maître et de l'esclave ne pacifie pas pourtant le sujet dans le symbolique, comme c'est le cas chez Kojève. Elle rend compte de la fonction de l'agressivité conçue du point de vue ontologique qui renvoie à la structure imaginaire du monde humain. Elle fournit ainsi à la théorie analytique les concepts nécessaires à l'intelligibilité du phénomène de l'agressivité. Ce passage de Lacan sur l'agressivité jette également la lumière sur les effets du conflit maître/esclave, dans lequel « le sujet humain est tenu pour néant », s'anéantissant simplement devant le maître absolu. Tel est le point de vue négatif sur le rapport maître/esclave, constamment présent chez lui, toutes les fois qu'il se réfère à cette figure. Même s'il s'agit ici d'une reconstruction, cette dialectique traverse l'œuvre lacanienne comme une lame de fond.

Lacan nous soumet à une lecture assez radicale de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, qui lui fournit « légitimement la justification de cette appellation de *vel* aliénant »³⁵⁹. Etant la matrice de l'« aliénation primordiale », le rapport du maître et de l'esclave décrit la division constitutive du sujet. Lacan ne considère pas le maître et l'esclave, comme il le fait couramment, comme deux axes de l'ordre symbolique, mais il les considère du point de vue de l'ontologie sociale, c'est-à-dire en tant qu'individus distincts qui occupent des rôles interchangeables dans l'espace sociale. Pour ce qui est de l'aliénation, le maître et

³⁵⁸ *Écrits*, éd. citée, p. 314.

³⁵⁹ *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, éd. citée, pp. 192-193.

l'esclave sont égaux, et c'est ce qui importe à la théorie analytique s'intéressant à la structure de la division du sujet. D'où l'affirmation :

« À l'esclave, le choix étant donné de la liberté ou la vie, il se résout en *pas de liberté sans la vie*. Et, à regarder les choses d'un regard apporté plus loin, vous verrez plus exactement de la même façon que se structure l'aliénation du maître. Car si Hegel nous indique que le statut du maître s'instaure de la lutte à la mort de pur prestige c'est bien parce que c'est de faire passer son choix par la mort que le maître, lui aussi, constitue son aliénation fondamentale »³⁶⁰.

4.1. La genèse de la dialectique du maître et de l'esclave

Quand il s'approprie de la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel, Lacan l'emploie comme un paradigme pour penser la « dialectique de l'intersubjectivité » qui structure les relations interhumaines. Il distingue structurellement deux types de relations : les relations imaginaires et symboliques. Par ailleurs, nous pouvons identifier trois stades dans le développement de ces relations.

4.1.1. La reconnaissance symbolique primordiale

Lacan postulait, tout au long de son œuvre, que l'être humain n'a pas une identité originaire. La subjectivité humaine se caractérise, selon lui, par un désir d'identité qui la hante. Lacan parle d'un « manque-à-être » constitutif de l'homme. Il souligne dans le *Séminaire II* que :

« L'être conscient de soi, transparent à soi-même, que la théorie classique met au centre de l'expérience humaine, apparaît, dans cette perspective, comme une façon de situer dans les mondes des objets cet être de désir qui ne saurait se voir comme tel, sinon dans son manque. Dans ce manque d'être, il s'aperçoit l'être lui manque, et que l'être est là, dans toutes les choses qui ne se savent pas être. Et il s'imagine, lui, comme un objet de plus, car il ne voit pas d'autre différence. Il dit – Moi, je suis celui qui sait que je suis. Malheureusement s'il sait peut-être qu'il est, il ne sait absolument rien de ce qu'il est. Voilà ce qui manque en tout être. En somme, il y a une confusion entre le pouvoir d'érection d'une détresse fondamentale par quoi l'être s'élève comme présence sur fond d'absence, et ce que nous appelons communément le

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 200.

pouvoir de la conscience, la prise de conscience, qui n'est qu'une forme neutre et abstraite, et même abstractifiée, de l'ensemble des mirages possibles.³⁶¹ »

De ce point de vue, l'identification est l'hypothèse d'atteindre une « réalisation du sujet ». En vue d'obtenir une identité, on doit faire appel à quelqu'un d'autre. Ce n'est qu'en entrant dans une relation avec un autre qu'on est en mesure de revendiquer une identité. Par conséquent, avoir une identité n'est pas un état naturel. Elle est une construction sociale : comme le souligne Lacan, « l'homme s'humanise dans une certaine relation avec son semblable.³⁶² »

Pour Lacan, la quête de l'identité nécessite un processus fondamental de reconnaissance examiné par référence à la dialectique du maître et de l'esclave. Elle se caractérise essentiellement par la reconnaissance mutuelle : « c'est la reconnaissance de l'homme par l'homme qui est en jeu »³⁶³. Bien que la dialectique du maître et de l'esclave soit associée à l'exercice unilatéral du pouvoir, elle se fonde selon Lacan sur une reconnaissance symboliquement mutuelle. La relation réelle du maître et de l'esclave est celle où deux individus acceptent implicitement et respectivement de tenir la position d'un maître et d'un esclave. Ils concluent, pour ainsi dire, un pacte symbolique qui les définit comme maître et esclave. Cette reconnaissance est cruciale parce qu'elle détermine l'identité de chacun d'entre eux, ainsi que la nature même de leur relation. C'est en vertu de leur reconnaissance mutuelle de ces positions, que leurs interactions comme maître et esclave peuvent procéder.

Selon Lacan, une telle reconnaissance symbolique est le fondement de l'intersubjectivité. C'est parce qu'il est reconnu par un autre individu, que l'être humain peut occuper une position dans le lien social, le mode du langage. La subjectivité du sujet dépend de sa position dans le circuit de l'échange symbolique. Lacan ajoute à ceci que « le désir de l'homme trouve son sens dans le désir de l'autre, non pas tant parce que l'autre détient les clefs de l'objet désiré, que parce que son premier objet est d'être reconnu par l'autre.³⁶⁴ » Sans la reconnaissance intersubjective, l'être humain, socialement parlant, ne peut prétendre à aucun statut et ne peut avoir aucune identité propre.

³⁶¹ *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de l'analyse*, éd. citée, p. 262.

³⁶² *Le Mythe individuel du névrosé*, éd. citée, p. 48.

³⁶³ *Écrits*, éd. citée, p. 314.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 268.

L'idée fondamentale propre au raisonnement de Lacan est que la position subjective d'un individu est déterminée par la position qu'il attribue à l'autre. L'être humain n'obtient pas seulement une identité en assumant certaines propriétés mais en attribuant ces mêmes propriétés à quelqu'un d'autre et en se plaçant par rapport à eux. Ceci peut être éclairci grâce à la relation du maître et de l'esclave. Une telle relation ne peut prendre forme qu'à condition que l'esclave reconnaisse l'autre comme étant son maître. Au demeurant, c'est uniquement en désignant l'autre comme son maître qu'un individu peut implicitement assumer la position de l'esclave.

En reconnaissant l'autre d'une certaine façon comme maître, on détermine également la position prise par le sujet esclave. Selon ce raisonnement, l'être humain détermine sa propre identité de la façon dont il définit celles d'autres sujets. Notre représentation détermine implicitement notre propre place dans le monde imaginaire entourant, indépendamment de nos intentions conscientes. Ainsi, le message « tu es mon maître » adressé par un individu à un autre individu signifie, réciproquement, qu'il est l'esclave de l'autre. Selon Lacan, le sujet reçoit son propre message de l'autre « sous une forme inversée », c'est-à-dire « je suis ton esclave ». Cette inversion implique que le « moi » et le « toi » remplacent les pronoms « je et tu », et que le maître est remplacé par son opposé sémantique l'esclave. Par inversion, l'énonciation « tu es mon maître » devient « je suis ton esclave ».

Pour résumer, nous pouvons affirmer qu'une reconnaissance symbolique a eu lieu dans un stade primaire de l'intersubjectivité. Cette reconnaissance assigne aux individus une position (un maître ou un esclave) et débouche inévitablement sur une relation de structure dissymétrique entre le sujet et l'autre (un maître et un esclave). Au stade suivant, cette structure demande une justification.

4.1.2. La lutte imaginaire pour la maîtrise

Lacan nous dit que la relation du maître et de l'esclave se caractérise par une lutte pour la domination. L'esclave qui reconnaît l'autre comme étant son maître remet en cause la supériorité de ce dernier car le maître est considéré comme une autorité frustrante qui prive l'esclave de sa liberté et lui cause son malaise. L'esclave s'insurge contre l'idée que le maître tire indûment avantage du travail effectué par lui-même. Comme le remarque avec pertinence

Zizek, dans pensée hégélienne, l'activité du travail implique toujours une conjoncture intersubjective et que dans toutes les relations de travail, et que cette conjoncture intersubjective fonctionne comme un scénario fantasmatique. Ainsi, comme le souligne justement Slavoj Žižek :

« Chez Freud, c'est le crime primordial (le parricide) qui joue le rôle d'un tel réel : bien qu'on ne trouve pas ses traces dans la réalité pré-historique, on doit le construire pour expliquer le surgissement de la culture. Chez Hegel, c'est la « lutte à mort » entre le (futur) maître et le (futur) esclave – il n'aurait pas le sens de chercher dans la réalité pré-historique que le moment de ce combat, il n'est pas un fait à découvrir par des recherches anthropologiques. Son statut est celui d'un scénario fantasmatique *toujours-déjà impliqué, présupposé par le fait même du travail* : le travail présuppose une certaine conjoncture intersubjective, la "lutte à la mort", entre deux sujet, pour la reconnaissance, et son résultat, la défaite de l'un deux qui devient par là l'esclave travaillant. Le travail est a priori, formellement – ou, en termes hégéliens, dans son concept même – le travail pour un *Maître* (qu'il soit "réel", la personne du Maître, ou bien un symbole, Dieu, la Mort comme le Maître absolu, etc.), pour un Maître devant lequel on n'ose pas reconnaître sa jouissance ; il est donc *a priori*, formellement structuré comme une activité *obsessionnelle*. Hegel dépasse ici de loin ses critiques – Habermas, par exemple (Cf. Habermas, 1976) – qui essaient de résoudre le problème du rapport entre le travail et l'intersubjectivité en distinguant deux versants de l'activité humaine : d'un côté le travail- le rapport du sujet à l'objet, à la nature -, de l'autre l'interaction symbolique – le rapport des sujets entre eux. Hegel répond en avance à la question qui est refoulée par de telles distinctions : quelle est l'économie intersubjective (symbolique) du travail lui-même, du rapport instrumental à l'objectivité ? C'est par ce biais que la dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave s'oppose aussi d'une façon presque symétrique au marxisme : pour le marxisme, les rapports sociaux de domination ont lieu à un niveau déterminé du développement des forces productrices, donc du travail, ils s'exercent en fonction du développement de l'organisation et de la force productrice du travail, tandis que pour Hegel, c'est exactement le contraire, le travail lui-même dépend d'une certaine conjoncture intersubjective. Cette opposition est d'autant plus intéressante à noter que les marxistes se réfèrent souvent au chapitre sur le Maître et l'Esclave comme à ce moment de la *Phénoménologie de l'Esprit* où Hegel paraît le plus proche du matérialisme historique (la vérité est du côté de l'esclave travaillant, etc.).³⁶⁵ »

Alors que dans le premier stade de la reconnaissance symbolique, les positions ont été fixées et définies (esclave/maître), dans le second moment les rôles sont adoptés. Le

³⁶⁵ Slavoj Žižek, *Le plus sublime des Hystériques : Hegel passe*, éd. citée, pp. 80-81.

maître et l'esclave sont opposés l'un à l'autre comme un tandem aux intérêts antinomiques. D'après la structure initiale de la relation, un scénario implicite s'est produit dans lequel ils adoptent les rôles de deux protagonistes. À ce niveau, ils s'identifient à leurs positions respectives de maître et d'esclave.

La lutte tire son origine du niveau de l'être : l'esclave ne veut ni être un esclave ni que le maître soit son maître. Lacan qualifie cette lutte d'imaginaire, parce qu'elle repose sur l'hypothèse que « l'esclave suppose que le maître est un maître, et que quand il a sa portée quelque chose de précieux, il met la main dessus.³⁶⁶ » À partir de sa position subalterne, l'esclave manifeste une fascination spéculaire à l'égard du « discours du maître » et de l'exploitation qu'il exerce sur lui. Le désir de l'esclave devient insatisfait. Lacan décrit comment les esclaves « se considéreront comme des misérables, des rien du tout et penseront - combien le maître est heureux de sa jouissance de maître !³⁶⁷ » À ce niveau de la relation, la formation de l'image est centrale. L'esclave et le maître ont chacun une image de l'autre à partir de quoi ils s'interagissent. Selon Lacan, une telle formation s'associe au faux jugement parce que la relativité de leur propre hypothèse n'est pas prise en considération. L'esclave se fixe notamment sur son sentiment d'être exploité par le maître et que le maître jouit secrètement à ses frais, « alors que, bien entendu, il [le maître] sera totalement frustré.³⁶⁸ » À cause de son idée fixe à l'endroit du maître, l'esclave ne prend pas en compte cette dernière possibilité.

Le sentiment de l'esclave d'être frustré provient de l'image qu'il a du maître. Il aperçoit ce dernier comme un corps menaçant, comme quelqu'un qui tire injustement avantage de son travail : « L'agressivité que le sujet éprouvera ici n'a rien à faire avec l'agressivité animale du désir frustré. Cette référence dont on se contente, en masque une autre moins agréable pour tous et pour chacun : l'agressivité de l'esclave qui répond à la frustration de son travail par un désir de mort.³⁶⁹ » L'esclave imagine consciemment que le maître le frustre, ce qui engendre un sentiment d'agressivité. C'est pourquoi, ils deviennent des rivaux. L'« agressivité [...] devient le fléau de la balance autour de quoi va se décomposer

³⁶⁶ *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de l'analyse*, éd. citée, p. 221.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 92.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Écrits*, éd. citée, p. 250.

l'équilibre du semblable au semblable en ce rapport du Maître à l'Esclave »³⁷⁰. Dans la relation du maître et de l'esclave, une lutte farouche pour le pouvoir s'engage dans laquelle les deux protagonistes lutteront si nécessaire jusqu'à la mort.

En raisonnant en termes de pouvoir et de conflit, l'esclave ne réalise pas qu'il est en train de renforcer seulement sa position subalterne. Selon son point de vue, il y a deux manières de réagir, qui maintiennent sa relation subordonnée au maître. Quand il se soumet au maître et quand il choisit de lutter pour la liberté : dans chaque cas, l'esclave se trouve dans un type de relation dans lequel le maître le domine. Selon Lacan, toute protestation fondée sur l'idée de l'émancipation demeure ineffective pour réaliser la liberté. En luttant pour sa liberté, l'esclave renforce davantage sa condition d'être assujéti. Par sa protestation contre le maître, l'esclave ne fait que renforcer ce qu'il veut abolir. Dans ce sens, c'est la formation imaginaire elle-même qui est le maître réel maintenant l'esclave enchaîné :

« Ne s'agit-il pas plutôt d'une frustration qui serait inhérente au discours même du sujet ? Ce discours ne l'engage-t-il pas dans une dépossession toujours plus grande de cet être de lui-même, dont, à force de peintures sincères qui laissent se dissiper son image, d'efforts dénégateurs qui n'atteignent pas à dégager son essence, d'états et de défenses qui n'empêchent pas de vaciller sa statue, d'étreintes narcissiques qui s'épuisent à l'animer de son souffle, il finit par reconnaître que cet être n'a jamais été qu'une œuvre imaginaire et que cette œuvre déçoit en lui toute certitude. Car dans ce travail qu'il fait de la reconstruire pour un *autre*, il retrouve l'aliénation fondamentale qui la lui a fait construire *comme une autre*, et qui l'a toujours destinée à lui être dérobée par un *autre*.³⁷¹ »

Dans le premier stade de l'intersubjectivité, les positions sont uniquement fixées. Au stade suivant, nous passons à la dynamique de la relation dans laquelle la structure symbolique primordiale est suivie par l'adoption des rôles. Cette relation a une signification indépendante depuis que l'esclave et le maître agissent en tant que rivaux.

Cette signification n'apparaît pas d'une manière inattendue. Le registre historico-culturel des deux individus traduit le rapport du maître et de l'esclave, c'est-à-dire que les signifiants culturels situent toujours l'existence individuelle dans un contexte. Dans cette situation « une loi est imposée à l'esclave, qui est de satisfaire le désir et la jouissance de

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 810.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 249.

l'autre. »³⁷² Le discours environnant indique aux deux individus comment ils devraient se comporter l'un à l'égard de l'autre. S'ils s'interagissent conformément aux lignes de cet accord, ils optent pour la reproduction de l'ordre établi. Dans ce cas, l'esclave reste subordonné au maître.

4.1.3. La redéfinition symbolique

Lacan indique une issue possible dans la détermination à nouveau des positions symboliques primordiales. Ceci nous conduit à un troisième stade de l'intersubjectivité qui consiste à un retour à la structure de la relation et élargit les possibilités d'examiner d'autres façons de se rapporter les uns aux autres. Au demeurant, « le pacte est partout préalable à la violence avant de la perpétuer, et ce que nous appelons le symbolique domine l'imaginaire ». Pour échapper à l'escalade du conflit avec le maître, il est essentiel à l'esclave de rétablir la relation fondamentale et de finaliser une méta-perspective sur la structure de la relation. En saisissant que c'est uniquement un contexte qui demande à deux individus de s'interagir comme esclave et maître, le sujet peut se résoudre à l'idée que son rôle attribué est relatif et qu'il est possible d'aller au-delà des limites du rôle prescrit. Dans ce cas là, les chemins de la création sont ouverts afin de permettre au sujet d'interagir d'une autre manière et de développer une autre identité. Cependant, un tel changement n'est pas à portée de la main. En se lançant dans une lutte imaginaire avec le maître, l'esclave ne fait que troubler la structure qui détermine la relation. Lacan montre comment une autre position est possible, mais aussi qu'elle ne peut être atteinte qu'en assignant une place différente à l'autre : l'esclave ne peut se libérer de sa condition servile qu'en cessant de considérer le maître comme étant maître.

Le fait de transgresser le pacte initial de la relation n'est pas tout à fait évident. En somme, si l'individu choisit d'appréhender la relation avec l'autre à partir d'un autre point de vue, quelque chose qui garantit au préalable sa propre identité disparaît. La redéfinition de l'identité de l'autre implique nécessairement une redéfinition de soi. Dans ce cas, l'expérience précédente ne suffit plus pour représenter la relation mutuelle qui aura ainsi comme conséquence, la crainte et l'incertitude. Mais, l'avantage de ce choix s'explique à juste titre par les nouveaux horizons qui s'offrent à la fois au champ relationnel et à celui de l'identité.

³⁷² *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, éd. citée, p. 248.

La réinvention symbolique de la relation se maintient ou s'estompe suivant la décision de ne plus se comporter comme le produit ou l'effet d'une relation. Aussi longtemps que l'esclave se considère comme étant dominé par le maître – une situation qui peut être approuvée ou non – il reste enfermé dans une fausse lutte imaginaire. C'est seulement en se considérant comme le producteur d'une relation, que l'on peut réaliser un nouvel horizon.

Pour se libérer, l'esclave ou le névrosé, doit « ébaucher un certain nombre de fois imaginaire des sorties imaginaires hors de la prison du maître » pour réaliser « ce qu'elles signifient », c'est-à-dire pour se rendre compte que le maître temporel n'est pas le maître véritable et que le maître temporel dépend de lui : « Le sujet pensant la pensée de l'autre, voit dans l'autre l'image et l'ébauche de ses propres mouvements. Or, chaque fois que l'autre est exactement le même que le sujet, il n'y a pas de maître autre que le maître absolu, la mort. »³⁷³ Mais c'est précisément ce qui est si difficile à réaliser pour l'esclave : « Car, souligne Lacan, il est bien trop content d'être esclave, comme tout le monde.³⁷⁴ »

La situation de l'esclave - le statut du sujet dans le processus - est précisément celle d'un rapport à soi au sens hégélien du terme (la relation de l'esclave au maître) ou celle du rapport du Moi au Moi-idéal au sens psychanalytique du terme. D'un point de vue théâtral, l'existence de l'Autre comme maître dans la scène primordiale est un dispositif présupposé à des acteurs qui, dans la représentation de leur action, ils interprètent un rôle. La reconnaissance par l'autre devrait être libératrice, en fin de compte une reconnaissance de soi, c'est-à-dire la reconnaissance par l'esclave que l'Autre est lui-même. Pourtant, cette reconnaissance de soi est lacunaire. Étant donné que l'Autre nomme le désir, il ne reste pour le sujet esclave que sauter sans support, le saut ultime, le désir de l'Autre, c'est-à-dire la mort.

C'est là l'énigme finale du *Séminaire II*. Conduisant jusqu'à la fin, la dernière phrase citée ci-dessus affirme : « il n'y a pas de maître autre que le maître absolu, la mort ». Lacan a certainement raison de réconcilier la référence freudienne au *Signor* refoulé – en dernière analyse, la pulsion de la mort, la pulsion de savoir, la pulsion de « transgresser une limite jusque-là imposée à l'activité humaine »³⁷⁵ – et la référence hégélienne à la mort comme

³⁷³ *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de l'analyse*, éd. citée, pp. 315-316.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 316.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 203.

maître absolu. Il est dialectiquement pertinent, me semble-t-il, de développer davantage la relation hégélienne du maître et de l'esclave. Le fondement de la vérité de la relation du maître et de l'esclave est sa dissolution telle qu'elle est développée à partir de la dialectique de la maîtrise. Dans sa rencontre avec la contingence de l'autre, la conscience servile a déjà connu le maître absolu, la mort, et c'est la raison pour laquelle elle se soumet. La mort devient un objet pour l'esclave et marque profondément sa mémoire de conscience servile. Tandis que le maître représente l'essence qui gouverne le développement de l'être en-soi, l'esclave, dans la crainte de la mort, est celui qui connaît la vérité au moins inconsciemment. Au tréfonds de son être, comme étant la cause même de son devenir esclave, il a aperçu à travers l'illusion de l'ordre social – il connaît la dépendance du maître fini par rapport à lui – qu'au-delà du maître fini le maître absolu l'attend. Au fond, il le sait parce qu'il a été confrontée à la mort. Malgré cela, l'esclave refoule ce savoir tragique et expérimente la conscience de la tromperie à l'égard de soi-même, attendant ainsi une libération qu'il ne le veut pas réellement, car ce serait dévoiler la vérité que, au-delà du danger de son asservissement au maître fini, le maître absolu, c'est-à-dire la mort, le guettait toujours³⁷⁶.

La dialectique lacanienne et hégélienne de la maîtrise fonctionne selon trois niveaux. Tout d'abord, le maître est considéré en tant qu'un autre individu. Ensuite, l'ordre social comme maître soutenu par l'acquiescement de l'esclave lui-même. Enfin, le maître véritable, le Maître absolu, assimilé à la pure négativité comme une reconnaissance immanente à l'esclave lui-même et qui le définit comme tel.

Le concept lacanien de servitude renferme un sens particulier de la reconnaissance qu'on trouve chez Hegel. Dans le concept hégélien de reconnaissance, les activités d'un individu doivent être simultanément et réciproquement les activités de l'autre :

³⁷⁶ « Le maître, disons-le bien, est dans un rapport beaucoup plus abrupt à la mort. Le maître à l'état pur est là dans une position désespérée, car il n'a rien à attendre que sa mort à lui, puisqu'il n'a rien à attendre de la mort de son esclave, si ce n'est que quelques inconvénients. Par contre, l'esclave a beaucoup à attendre de la mort du maître. Au-delà de la mort du maître, il faudra bien qu'il s'affronte à la mort, comme tout être pleinement réalisé, et qu'il assume, au sens heideggérien, son être-pour-la-mort. Précisément, l'obsédé n'assume pas son être-pour-la-mort, il est en sursis. C'est ce qu'il s'agit de lui montrer. Voilà quelle est la fonction de l'image en tant que tel. » *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, éd. citée, p. 315.

« L'agir n'est donc pas seulement à double sens dans la mesure où il est un agir aussi bien *dirigé sur soi* que *dirigé sur l'autre*, mais aussi dans la mesure où il est, de façon indissociée, aussi bien *l'agir de l'une* des consciences de soi que *l'agir de l'autre*.³⁷⁷ »

Chacun agit à la fois sur lui-même et sur l'autre, et l'agir de chacun est effectué par soi-même ainsi que par l'autre. Mais cette réciprocité s'estompe à la fin de la lutte pour la reconnaissance, une lutte qui finit par la soumission de l'un, qui deviendra l'esclave, à l'autre, devenant ainsi le maître. Le maître détient le but, la jouissance, l'essence, le principe de la négation immédiate de l'objet donnée et le but de l'acte. Alors que l'esclave représente tout simplement l'acte sans but, sans essence et sans le principe de l'activité négatrice. En effet, les deux moments de la reconnaissance sont présents, puisque l'esclave fait sur lui-même ce que le maître fait sur lui et agit par la rétr-action du maître en agissant sur lui-même (par son action sur lui-même). Or cette reconnaissance est, comme le remarque à juste titre Hegel, « unilatérale et inégale » parce qu'elle n'est pas réciproque. L'esclave agit sur lui-même par l'agir du maître sur lui, et fait agir ainsi l'action du maître en agissant sur lui-même. Mais, à la différence de la reconnaissance authentique, ni le maître ne fait pas à lui-même ce qu'il fait à l'endroit de l'esclave, ni l'esclave ne fait pour le maître ce qu'il fait sur lui-même.

Le concept psychanalytique du Moi-Idéal (*Ideal-Ich*) qui prend son point de départ de la relation entre l'identité et l'opposition du sujet à l'autre, suit une logique similaire à celle de la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel, notamment pour ce qui est de l'échec de la réciprocité dans la reconnaissance. L'esclave agit selon le désir du maître – non seulement suivant la formule « le désir de l'homme est le désir de l'Autre », où Lacan distingue entre le génitif objectif et le génitif subjectif, le « désir de l'Autre » et l'Autre désir, mais comme il le souligne : « C'est dans l'autre, par l'autre, que le désir est nommé. »³⁷⁸ Le désir nommé comme désir dans cet Autre est ce qu'on croit avoir choisi, quoiqu'en fait, à notre insu, était le seul choix permis. Mais l'inconscient n'est pas seulement ce désir du « choix forcé », mais aussi le désir refoulé, le désir qui n'est pas encore nommé. Ces deux désirs suivent une trajectoire semblable à celle de deux sens de l'absolu qui se repèrent chez Hegel : l'absolu de l'ordre social donné avec l'auto-négation individuelle du choix de le maintenir et la possibilité absolue de le refuser. La dialectique du maître et de l'esclave se

³⁷⁷ *Phénoménologie de l'esprit*, éd. citée, p. 202.

³⁷⁸ *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, éd. citée, p. 201.

conforme à l'ordre symbolique, c'est-à-dire à l'Autre qui nomme le désir. Mais ici, pour pousser plus loin la dialectique du maître et de l'esclave, il n'y a vraiment aucun maître : « chaque fois que l'autre est exactement le même que le sujet, il n'y a pas de maître autre que le maître absolu, la mort. Mais il faut à l'esclave un certain temps pour voir ça. »³⁷⁹ Le maître temporel, l'ordre symbolique, n'existe pas, et la reconnaissance n'est jamais réciproque. L'énigme de la lutte pour la reconnaissance consiste dans le fait que la reconnaissance est purement symbolique dans un sens plus radical que celui qu'on lui accorde généralement, c'est-à-dire quand le sujet trouve son statut symbolique et se fait reconnaître à partir du signifiant de l'Autre. L'Autre ne peut reconnaître personne, tout simplement parce qu'il lui manque l'existence : « il n'y a pas d'Autre de l'Autre »³⁸⁰, affirme Lacan en une formule très dense. Dans une reconnaissance véritable, on ne reconnaît que soi-même et l'Autre comme notre propre Autre.

Il est habituel, bien entendu, de naturaliser le maître absolu hégélien. Mais quand nous parlons à un niveau dialectique plus élevée où la vérité et l'absolu sont invoquées dans le même mouvement, pourquoi cela ne signifie rien d'autre que ce qui est désigné, dans la psychanalyse, par la « mort symbolique » ? Le fondement réelle de la peur de la mort est la crainte de la perte de l'amour du père et, par extension, la négativité absolue éprouvée avec la perte de l'amour de l'Autre qui peut être engendrée par la destruction de l'ordre symbolique.

Mais là encore, comme nous l'enseigne Lacan implicitement, renoncer à la maîtrise ou l'accepter, bien que tous les deux aient des implications symboliques, n'ont pas le même statut ontologique. Autrement dit, l'une implique un changement, alors que dans l'autre les choses restent telles qu'ils sont. Le sujet existe dans les limites d'un ordre social, car il contredit une partie de son être et le force à renoncer à son désir. Mais, en refusant sa vérité, le sujet a effectué un choix libre et c'est là encore la source radicale, l'autre inconscient, sur lequel repose l'ordre social. Peu importe ce qu'est l'ordre social, peu importe qu'il reconnait l'individu comme étant sa source, l'individu tient toujours son origine dans le choix de l'accepter. Dans le choix, la liberté radicale ne parvient pas à réaliser son véritable potentiel et effectuer ainsi un changement symbolique ; elle se manifeste uniquement comme un fantasme déformateur du choix authentique de la liberté.

³⁷⁹ *Ibid.*, pp. 315-316.

³⁸⁰ *Écrits*, éd. citée, p. 818.

4.2. La dépendance du sujet vis-à-vis de l'ordre signifiant

« C'est chez Hegel, souligne Lacan, que j'ai trouvé légitimement la justification de cette appellation de *vel aliénant* », cette première « opération logique » par laquelle le sujet se réalise dans sa « dépendance signifiante au lieu de l'Autre ». Cette désignation est « le *vel aliénant* » de l'intimation « la liberté ou la vie ! » que, selon Lacan, le maître adresse à l'esclave. Ce « *vel aliénant* » représente, pour Lacan, « la première opération essentielle où se fonde le sujet » et « la racine » de toute aliénation d'essence « que ce soit dans l'économique, le politique, le psycho-pathologique, l'esthétique »³⁸¹.

Il est important de souligner que, à l'opposé de ce que Hegel met en jeu dans la dialectique du maître et de l'esclave, « la liberté ou la vie ! » n'est pas, pour Lacan, l'injonction que s'adressent réciproquement deux consciences certaines d'elles-mêmes, c'est-à-dire, comme le souligne Lacan, dans « le jeu du rapport d'une conscience de soi-même à une autre conscience de soi-même dans le rapport de l'intersubjectivité »³⁸². Contrairement à Hegel, Lacan ne se place pas à partir d'une perspective réciproque, mais celle dans laquelle « l'on vous dit » : « la liberté ou la vie ! » Suivant l'analyse de Lacan, il en va de même de l'aliénation radicale de la liberté chez le maître :

« Assurément, on peut dire que la mort n'est pas plus qu'à l'esclave épargnée au maître, qu'il l'aura toujours à la fin, et que c'est là la limite de sa liberté. Mais c'est trop peu dire, car cette mort-là n'est pas la mort constitutive du choix aliénant du maître, la mort de la lutte à mort du pur prestige. La révélation de l'essence du maître se manifeste au moment de la terreur, où c'est à lui qu'on dit *la liberté ou la mort* et qu'il n'a évidemment que la mort à choisir pour avoir la liberté. L'image suprême du maître, c'est ce personnage de la tragédie claudélienne, Sygne de Coûfontaine [...] Elle est celle qui n'a rien voulu abandonner de son registre, le registre du maître, et les valeurs auxquelles elle sacrifie ne lui apportent, en plus de son sacrifice, que la nécessité de renoncer jusqu'en son tréfonds, à son être même.³⁸³ »

Et si Lacan remet à plus tard la lecture que Hegel donne de la Terreur³⁸⁴ dans la *Phénoménologie de l'esprit*, c'est parce qu'il révèle « l'essentiel » du *vel aliénant* déjà présent

³⁸¹ *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, éd. citée, p. 191.

³⁸² *Le Séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme*, inédit.

³⁸³ *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, éd. citée, p. 200.

³⁸⁴ Lacan accorde un rôle fondamental à la liberté, mais uniquement comme « facteur létal », référé au « moment hégélien » de la Terreur où Hegel analyse la destruction de la Convention dans la Terreur de Robespierre : la

dans « la liberté ou la vie ! » : « le facteur léthal ». Quand on vous dit « la liberté ou la mort ! » vous ne pouvez choisir effectivement la liberté, objectiver la liberté du choix, qu'en choisissant la mort, c'est-à-dire en perdant la liberté ; de même, quand on vous dit « la liberté ou la vie ! », si vous choisissez la liberté, « couic ! », vous perdez les deux – si vous choisissez la vie, vous avez « une vie écornée », c'est-à-dire amputée de la liberté :

« Le *vel* de l'aliénation, souligne Lacan, se définit d'un choix dont les propriétés dépendent de ceci, qu'il y a, dans la réunion, un élément qui comporte que, quel que soit le choix qui s'opère, il a pour conséquence un *ni l'un, ni l'autre*. Le choix n'y est donc que de savoir si l'on entend garder une des parties, l'autre disparaissant en tout cas.³⁸⁵ »

Le « pas de liberté sans la vie », c'est-à-dire la vie sans la liberté, représente le choix de l'esclave kojévien, et « pas de liberté sans la mort », c'est-à-dire la liberté comme mort, représente le choix de Sygne de Coûfontaine, le maître. L'injonction aliénante désigne l'interpellation du sujet, de sa liberté, par laquelle il est intimé de répondre en sujet, par un choix dilemmatique³⁸⁶. Mais du même coup où ce choix amorce le processus de subjectivation du sujet, il le « pétrifie » et cause son *aphanisis*. De ce fait, le *vel* de l'aliénation est ce mouvement d'apparition du sujet dans sa disparition :

« Le signifiant se produisant au champ de l'Autre fait surgir le sujet de sa signification. Mais il ne fonctionne comme signifiant qu'à réduire le sujet en instance à n'être plus qu'un signifiant, à le pétrifier du même mouvement où il l'appelle à fonctionner, à parler comme sujet [...] Or, l'*aphanisis* est à situer d'une façon plus radicale au niveau où le sujet se manifeste dans ce mouvement de disparition que j'ai qualifié de léthal.³⁸⁷ »

Cette « première opération », concernant le *vel* de l'aliénation est, par ailleurs, intimement liée à une « deuxième opération » qui, cette fois, ne s'origine nullement de

liberté n'a pas donc une détermination effective, c'est une liberté de la pure jouissance d'un maître. Le maître, alors, comme dans la dialectique du maître et de l'esclave, c'est la Mort. Représenté par une « volonté générale » abstraite, le maître, de sa nature, (se) donne la mort, parce qu'il ne saurait être que la volonté de rien d'autre que son universalité abstraite, ou mieux, mesurée à l'aune de l'objectivité de sa furie, une liberté du vide. C'est dans le désir de la liberté sans contrainte que se mesure l'aliénation. Celle-ci, précisément en tant que liberté, impose un biais sur le choix, parce que la liberté, face à l'Autre, doit-elle même être choisie librement contre ses propres conditions, c'est-à-dire la vie ou la mort. La liberté, dans la mesure où elle est la voie vers un tel choix forcé, nous contraint soit à la position mortelle du Maître, soit à celle, amputé, de l'esclave.

³⁸⁵ *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, éd. citée, p. 191.

³⁸⁶ La figure lacanienne du *vel* est relative à une double opération. Deux ensembles sont distingués sous la forme d'une alternative (« la bourse ou la vie ») et dès qu'opposés indiquent une intersection et une réunion. Si l'on choisit de perdre la bourse, reste une vie amputée et mutilée. L'alternative est un dilemme existentiel, et non une opposition comme dans la dialectique hégélienne.

³⁸⁷ *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, éd. citée, pp. 188-189.

l'intimation explicite, mais au contraire dans « les intervalles » et les « manques du discours de l'Autre » où s'insinue le mystère du désir de l'Autre envers le sujet, une intimation indéfinie, qui force le sujet à se demander indéfiniment : « *qu'est-ce qu'il me veut ?* » Le sujet essaie de combler ces manques, pour ainsi dire, par son propre manque, c'est-à-dire par « le fantasme de sa mort, de sa disparition » : déterminant le désir indéfini de l'Autre à son égard, il l'appréhende comme le désir de sa propre perte.

« La deuxième opération, nous dit Lacan, [...] achève la circularité de la relation du sujet à l'Autre »³⁸⁸. On peut s'interroger sur la provenance de cette aphanisis, vient-elle de l'Autre qui interpelle le sujet et le fait *ex-sister* dans la disparition, ou représente simplement le produit d'un sujet qui appréhende, à partir de sa propre perte, le désir de l'Autre comme désir de mort ? À vrai dire, l'aphanisis ne prend son point de départ ni dans l'un, ni dans l'autre, pris séparément, mais de leur rencontre qui les enferme dans une circularité vicieuse, dont le trait fondamental est d'être sans issue possible :

« La relation du sujet à l'Autre s'engendre tout entière dans ce processus de béance. Sans cela, tout pourrait être là. Les relations entre les êtres dans le réel, jusques et y compris vous qui êtes là, les êtres animés, pourraient s'engendrer en termes de relations inversement réciproques [...] Ici les procès sont à articuler, certes, comme circulaires entre le sujet et l'Autre - du sujet appelé à l'Autre, au sujet de ce qu'il a vu lui-même apparaître au champ de l'Autre, de l'Autre y revenant. Ce processus est circulaire, mais de sa nature, sans réciprocité. Pour être circulaire, il est dissymétrique.³⁸⁹ »

« Le désir de l'Autre » appréhendé dans l'intimation aliénante, déploie dans le sujet « un processus de béance » que celui-ci renvoie à l'Autre en interprétant désormais son discours, comme signifiant « le fantasme de sa mort » qui reproduit la béance dans laquelle le sujet s'origine, et qu'il déplace chez l'Autre. Dans « sa dépendance signifiante au lieu de l'Autre », le sujet se réfère indéfiniment aux « opérations de réalisation » de soi dans l'injonction du vel de l'aliénation sous l'aspect de la disparition ; de façon que l'intimation de l'Autre désigne, après tout, moins une détermination externe de la relation du sujet à soi que la reproduction de cette aphanisis en cette référence du sujet à l'Autre.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 193.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 188.

En faisant apparaître/disparaître le sujet à partir de l'Autre, puis en revenant du sujet apparaissant/disparaissant à l'Autre pour retourner au sujet, la rencontre du sujet et de l'Autre constitue « un système qui tourne en rond » dont le trait fondamentale est d'être « sans réciprocité », à savoir une « dissymétrie » entre les termes mis relation du fait même de leur relation. En fait, Lacan décrit le « moment » hégélien de la dialectique de la domination/servitude comme un rapport d'intersubjectivité non-réciproque, étant donné qu'il ne s'agit pas d'un « rapport d'une conscience de soi-même à une autre conscience de soi-même ». La relation « *in initio* » du sujet à l'Autre dans l'*aphanisis* est une relation à l'Autre comme « champ » et non pas comme conscience de soi, à savoir à l'Autre comme « lieu » où le sujet apparaît comme *aphanisis*. L'Autre de l'intimation ne désigne pas le statut d'un autre sujet, mais le lieu où le désir de l'Autre parle « à la cantonade » :

« L'enfant, dans ce fameux discours (Lacan fait allusion ici au discours égocentrique de Piaget) qu'on peut magnétophoner, ne parle pas pour lui, comme on le dit. Sans doute, il ne s'adresse pas à l'autre, si on utilise ici la répartition théorique, qu'on nous déduit de la fonction du *je* et du *tu*. Mais il faut qu'il y en ait d'autres là - c'est pendant qu'ils sont là, les petits, tous ensemble à se livrer, par exemple, à des petits jeux d'opération, comme on leur donne dans certaines méthodes dites d'éducation active, c'est là qu'ils parlent, - ils ne s'adressent pas à tel ou à tel, ils parlent, si vous me permettez le mot, à la cantonade.³⁹⁰ »

L'aliénation qui met en impasse d'entrée de jeu la reconnaissance réciproque n'est pas rapport entre deux consciences de soi, mais opère immédiatement un déplacement de la relation transitive à l'autre vers une « circularité close » où disparaît toute altérité sous la forme d'une réflexivité imaginaire, et

« la seule façon de sortir de la circularité, la seule façon que ça ne constitue pas un système qui tourne en rond, est en effet de concevoir qu'il existe une différence entre le tu et le Je, cette différence étant celle du grand Autre et celle du grand Autre barré en tant que justement ce qui libère la barre, c'est un reste. Il faut qu'il y ait un reste et pour qu'il y ait un reste il faut qu'il n'y ait pas d'équivalence entre les différentes valeurs pronominales.³⁹¹ »

Dans *Position de l'inconscient*, Lacan fait déplacer la relation du sujet à l'Autre d'une logique de l'intersubjectivité et de la réciprocité à une position de non-réciprocité entre le sujet et l'Autre par laquelle un nouveau mode de l'être du sujet et l'inconscient peuvent être

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 189.

³⁹¹ *Le Séminaire, Livre XIII, L'objet de la psychanalyse, 1965-1966, inédit.*

déterminés à travers les processus d'aliénation et de séparation. La théorie de la séparation permet de conceptualiser comment il est possible que le sujet ne soit pas voué à répéter indéfiniment la même position structurelle en relation à l'Autre ; ce qui est le problème de la cure infinie. La réalisation de la division du sujet, encore située dans le domaine d'une anticipation du futur, nécessiterait aussi quelque chose d'excentré par rapport à la répétition.

Reprenant le *Séminaire XI*, ce texte développe les deux opérations qui produisent le sujet : l'aliénation et la séparation. Pour Lacan la description de la cause du sujet est fondée sur une argumentation de la conjonction de deux manques, celui du sujet et celui de l'Autre. Leur relation n'est pas décrite comme simplement dialectique ou réciproque. Selon le raisonnement de Lacan dans ce texte en ce qui concerne le processus de la séparation, le sujet se trouve dans la chaîne signifiante, dans l'intervalle entre les signifiants, ce qui implique que l'aliénation de la chaîne signifiante est primaire. Le sujet expérimente, dit Lacan, « quelque chose qui le motive d'Autre (*sic*) que les effets de sens par lesquels un discours le sollicite ». Lacan appelle ceci une « rencontre » avec l'opacité du désir de l'Autre ; insistant sur sa priorité radicale à toute signification ou image du désir. Le sujet répond à ce manque dans l'Autre en y plaçant « son propre manque », qui est le manque qu'il aimerait produire à travers sa propre disparition, une disparition qui a déjà été annoncée par le processus de l'aliénation mais sans trouver une forme jusqu'à ce que le sujet, dans le processus de séparation, déguise son propre manque en manque de l'Autre, constituant ainsi pour toujours sa relation à l'Autre, comme à la fois le terrain du désir et le moyen par lequel il évite toute implication subjective.

Bien que dans ce texte la névrose ne soit pas évoquée, nous pouvons supposer que l'impasse névrotique est ce qui répond à cette opacité du désir de l'Autre, la mise en scène par le sujet de sa propre disparition substitue seulement l'opacité de son propre être, le sujet comme étant l'effet d'aliénation dans la chaîne signifiante. Être dans le règne du signifiant, le « *parlêtre* », ne suffit pas pour répondre à la rencontre avec le manque de l'Autre, et l'opacité demeure. Cette impasse ou disjonction fondamentale engage le sujet névrotique dans une circularité indéfinie et angoissante entre le désir de l'Autre et le manque propre du sujet. À la fin de son élaboration de la séparation, Lacan applique ces idées à la situation analytique en disant que la séparation

« est une opération dont le dessein fondamental va à se retrouver dans la technique. Car c'est à la scansion du discours du patient en tant qu'y intervient l'analyste, qu'on verra s'accorder cette pulsation du bord par où doit surgir l'être qui réside en deçà.³⁹² »

Ceci est un aspect de la dialectique engagée dans le processus analytique. L'expérience transférentielle est une dialectique entre sujet et l'Autre et Lacan l'élabore dans ce texte :

« L'attente de l'avènement de cet être dans son rapport avec ce que nous désignons comme le désir de l'analyste dans ce qu'il a d'inaïperçu, au moins jusqu'à ce jour, de sa propre position, voilà le ressort vrai et dernier de ce qui constitue le transfert. C'est pourquoi le transfert est une relation essentiellement liée au temps et à son maniement.³⁹³ »

Ce passage évoque l'aporie essentielle dans la situation analytique : le maniement du transfert et ses résultats possibles. Ici intervient aussi le désir de l'analyste qui ouvre la disposition au futur sujet du désir, en introduisant dans le transfert un Autre (le désir de l'analyste) qui ne soit pas dans une relation réciproque au sujet, à savoir dans la position de renvoyer au sujet son propre message sous une forme inversée.

4.3. La dialectique du savoir avec la jouissance

Mais il ne faut pas considérer que l'esclave ne jouit pas personnellement. Il jouit mais pas dans cette position d'être l'objet du maître, il jouit d'un objet qui n'est pas pris dans le piège de la jouissance du maître, sa jouissance échappe au maître, c'est une jouissance, dit Lacan, qui reste « à la dérive » :

« Hegel tout de même n'oublie pas que ce n'est qu'une métaphore, c'est-à-dire que si Maître je suis, ma jouissance est déjà déplacée, qu'elle dépend de la métaphore du serf et qu'il reste que pour lui comme pour ce que j'interroge dans l'acte sexuel, il y a une autre jouissance qui est à la dérive.³⁹⁴ »

« Dire qu'il n'y a de jouissance que du corps », veut dire que l'on ne jouit que du corps-de-l'Autre, le corps reste absolument disjoint de la jouissance. On ne jouit que grâce à la métaphore que constitue le corps-de-l'Autre ou « le lieu de l'Autre dans le corps » « de la

³⁹² *Écrits*, éd. citée, p. 844.

³⁹³ *Ibid.*

³⁹⁴ *Le Séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme*, inédit.

dialectique signifiante ». L'esclave ne jouit que du corps comme Autre, c'est-à-dire du corps estampillé, divisé en deux - corps sexualisé et significantisé - par la loi du signifiant imprimant ses marques sur un corps dont il se croit maître.

« La jouissance est un terme ambigu, il glisse de ceci qui fait dire qu'il n'y a de jouissance que du corps, et qui ouvre le champ de la jouissance où vient s'inscrire ces limites sévères où le *Sujet* se contient des incidences du plaisir, ce sens où jouir, ai-je dit, c'est posséder le mâle. Je jouis de quelque chose, ce qui laisse en suspens la question de savoir si ce quelque chose de ce que je jouisse de lui, jouit, là autour du "me" et très précisément cette séparation de la jouissance et du corps, car ce n'est pas pour rien que je vous y ai introduit la dernière fois par le rappel de cette articulation fragile d'être limitée au champ traditionnel de la genèse du *Sujet*, de la phénoménologie de l'esprit du Maître et de l'esclave, moi, je jouis de ton corps, c'est-à-dire que ton corps devient la métaphore de ma jouissance.³⁹⁵ »

Étant esclave, le sujet « est privé de son corps » et sa jouissance se dérobe au maître, elle va au-delà de « la loi du principe de plaisir » et se situe hors corps. C'est autre part que dans son corps appartenant au maître que l'esclave jouit, et exactement là où une partie de son être échappe au maître. Ainsi, une autre jouissance peut se maintenir au-delà de l'impératif impossible à vivre : « travaille ! ». Étant donné qu'il ne peut être désapproprié de son corps que jusqu'à une certaine limite, l'esclave peut jouir d'une manière qui se dérobe à la domination du signifiant maître, celui qui lui dit ce qu'il est. Une telle jouissance peut se produire grâce aux objets qui ne tombent pas sous la loi du signifiant. Nul, dit Lacan, « ne peut retirer à l'esclave la fonction de son regard, ni de sa voix » : c'est ici que la loi ne peut anéantir totalement « l'essence de l'homme », à savoir son désir. C'est en se libérant du faux savoir du maître sur la mort que l'esclave peut accéder réellement à une « jouissance essentielle ».

L'esclave jouit d'un objet qu'il n'abandonne pas au maître et qui reste « en marge », situé « au niveau des bords du corps »³⁹⁶, c'est-à-dire qu'il ne tombe pas sous l'emprise du principe de plaisir, et il condense la jouissance du sujet :

« Qu'est-ce à dire, est-ce là, puisque pour l'esclave il n'y a du côté de l'*Autre* qu'une jouissance est supposée. Hegel est trompé en ceci que c'est pour l'esclave qu'il y a la jouissance du Maître, mais la question qui vaut, je vous l'ai posée tout à l'heure, ce dont on

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ *Ibid.*

jouit, jouit-il, et s'il est vrai que quelque chose du réel de la jouissance ne peut subsister qu'au niveau de l'esclave, ce sera bien alors dans cette partie laissée en marge du champ de son corps que constitue les objets dont je viens de rappeler la liste, c'est à cette place que doit se poser la question de la jouissance. Rien ne peut retirer à l'esclave la fonction de son regard, ni de sa voix, ni celle de ce qu'il est dans sa fonction de nourrice, puisque c'est dans cette fonction que l'antiquité nous le montre, ni non plus dans sa fonction de son objet déjecté, d'objet de mépris, à ce niveau se pose la question de la jouissance, c'est une question, comme vous le voyez c'est même une question scientifique.³⁹⁷ »

La position *sui generis* de cet objet condensateur de jouissance garantit une fonction absolument essentielle, car il infléchit le sujet esclave hors de son corps pris en otage par le maître. Nous pouvons dire donc que cet objet permet au sujet esclave de se tenir à distance de son corps comme lieu de la métaphore de la jouissance de l'Autre/maître. Que se passe-t-il quand le sujet s'identifie à son corps ? C'est l'angoisse. Dans la conférence du Congrès de Rome intitulée « *La Troisième* », Lacan parle de l'angoisse comme de « c'est le sentiment qui surgit de ce soupçon qui nous vient de nous réduire à notre corps.³⁹⁸ » C'est pourquoi il faut garder la distance et ce qui garantit cette fonction c'est cet objet du sujet esclave qui reste à la dérive. Ce reste est ce que Lacan nomme l'objet *a*.

« Ce reste, qui ne surgit que du moment où est conçue comme limite que fonde le *sujet*, ce reste qui s'appelle l'objet "a", c'est là que se réfugie la jouissance qui ne tombe pas sous le coup du principe du plaisir.³⁹⁹ »

Cet objet absolu garde le sujet à distance de son corps comme lieu de la jouissance de l'Autre. Il oriente la jouissance vers l'extérieur du corps, c'est ce que la doctrine analytique appelle la pulsion, *Trieb*. Cette dernière doit s'investir sur un objet du monde extérieur. Lorsqu'elle se concentre sur le corps propre, c'est la catastrophe, c'est-à-dire la psychose. Le sujet serait donc tout à fait captif de ce maître du savoir absolu, c'est-à-dire complètement prisonnier du signifiant.

Dans la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, c'est bien la position du maître qui exerce une fascination spéculaire à l'égard de l'esclave, alors que dans celle de Lacan, c'est plutôt l'esclave qui constitue un idéal pour le maître. Quand l'esclave travaille et

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ « *La Troisième* », in *Lettres de l'École freudienne*, n° 16, 1975.

³⁹⁹ *Le séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme*, inédit.

obéit au maître, le maître voit donc sa confirmation dans l'esclave. Le maître voit son idéal de maître et il se voit en maître. Il a donc besoin de l'esclave pour réactiver constamment son idéal. De plus, le maître ne sait ni ce qu'il veut, ni ce que veut l'esclave : « Ce qui saute pourtant aux yeux, souligne Lacan, c'est que le maître lui-même ne sait rien. Chacun sait que le maître est un con. Il ne serait jamais entré dans toute cette aventure, avec ce que l'avenir lui désigne comme résolution de sa fonction, s'il avait un instant été pour lui-même le sujet que, par une sorte de lutte dite à mort, de la lutte de pur prestige qui le fait dépendre de façon si substantielle de son partenaire, aurait-elle pu s'instaurer si le maître n'était proprement rien d'autre que ce que nous appelons l'inconscient ? – à savoir, l'insu du sujet comme tel, je veux dire cet insu dont le sujet est absent et n'est représenté qu'ailleurs.⁴⁰⁰ » La question de la jouissance de l'esclave demeure pour le maître une question dans l'ombre. Enfin, le maître dispose du corps de l'esclave, mais ne sait rien de la jouissance de l'esclave. Il a su affirmer son désir, mais il ne jouit pas :

« S'il est vrai, affirme Lacan, que le maître ne se situe que d'un rapport originel à l'assomption de la mort, je crois qu'il est bien difficile de lui donner une relation saisissable au désir »⁴⁰¹.

Selon Lacan, c'est chez Hegel que le maître qui détient la position du S_1 (signifiant-dominant/maître) dans la chaîne signifiante du discours. Chez Lacan, a contrario, c'est bien l'esclave qui constitue l'idéal du maître, au titre de l'idéal d'un corps enfin maîtrisé, ce qui place l'esclave en position de S_2 (signifiant-dominé/esclave). Comme le remarque avec pertinence Pierre Macherey, commentant le champ du discours, le

« S_2 , c'est le "savoir", d'où il se conclut que, le savoir, c'est toujours du S_2 , donc quelque chose qui se développe dans la forme du signifiant dominé ; autrement dit, le savoir est toujours dérivé, subordonné à quelque chose dont il est "l'esclave", c'est-à-dire dont il dépend, mais qui, en retour, selon la leçon de Kojève, a absolument besoin de lui pour remplir de son côté la fonction de maîtrise qui lui appartient en propre et par laquelle il se définit.⁴⁰² »

C'est cet idéal de maîtrise du corps qui conduit le maître à multiplier le nombre d'esclaves en sa possession :

⁴⁰⁰ *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006. p. 385.

⁴⁰¹ *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, éd. citée, pp. 229-230.

⁴⁰² Pierre Macherey, « Lacan et le discours universitaire », adresse URL : <http://philolarge.hypotheses.org/>

« Si le maître met en jeu l'un contre l'un théorique qu'est une autre vie qui est la sienne, c'est qu'entre les deux *uns*, celui de $\langle 1 + a \rangle$, et l'autre, il y a une différence. Elle se voit par la suite, puisque, de quelque façon que vous vous y preniez, que vous commenciez ou non par l'un, dès lors que vous observez la loi selon laquelle le troisième terme est formé de l'addition des deux qui le précèdent, vous avez la série suivante : $1 ; 1+a ; 2+a ; 3+2a ; 5+3a$. Le remarquable de cette série est ceci, que le nombre de a , le coefficient numérique dont le petit a est à chaque fois affecté, reproduit le nombre entier de la fois précédente. Ce nombre est, si vous voulez, le nombre d'esclaves en jeu. La suite du côté droit, celle des coefficients du petit a , puisque c'est elle qui est esclavagée, croît donc avec un cran de retard sur la suite du côté gauche. La série en retard est celle du petit a . Ce petit a , je l'ai appelé le *plus-de-jour*, en tant que c'est ça qui est cherché dans l'esclavage de l'autre comme tel, sans que rien d'obscur ne soit pointé quant à la jouissance propre de cet esclave. C'est dans ce rapport de risque et de jeu, c'est dans le fait que la maître a disposition du corps de l'autre sans rien pouvoir plus sur ce qu'il en est de sa jouissance, que réside ici la fonction du petit a comme *plus-de-jour*. Il est important de le souligner, non pas pour en illustrer ce qu'il en est toujours de la fonction du a , celle du a privilégié par la fonction inaugurale de l'idéal, mais pour démontrer que nous pouvons, au niveau du *plus-de-jour*, assumer une genèse purement logique du a .⁴⁰³ »

Cette position occupée par le maître s'appuie sur son pouvoir de vie ou de mort sur l'esclave, c'est-à-dire ce que Lacan appelle le « verdict signifiant ». L'ensemble du processus, à savoir le système de la réalité du sujet, suppose cependant le maintien en vie de l'esclave :

« Quelque chose reste hors des limites de tout cet appareil, et qui est justement ce que Hegel, à tort, y fait rentrer, à savoir, la mort. La mort, en effet, l'a-t-on assez remarqué ne se profile ici que de ce qu'elle ne conteste l'ensemble de cette structure qu'au niveau de l'esclave. Dans toute la phénoménologie du maître et de l'esclave, il n'y a que l'esclave de réel. C'est bien ce que Hegel a perçu, et qui suffirait à ce que rien n'aille plus loin dans cette dialectique. La situation est parfaitement stable. Si l'esclave meurt, il n'y a plus rien. Si le Maître meurt, chacun sait que l'esclave est toujours esclave. De mémoire d'esclave, ce n'est jamais la mort du maître qui a libéré quiconque de l'esclavage.⁴⁰⁴ »

Le savoir ne constitue en aucune manière l'enjeu de cette dialectique. Le souci du maître n'est guère d'en savoir plus, mais d'être enfin « maître de lui-même », par la maîtrise du corps de l'esclave. Comme le souligne Lacan, le savoir est d'abord l'apanage de l'esclave chargé d'en informer le maître.

⁴⁰³ *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, séance du 11 Juin 196, éd. citée, p. 370-371.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 384-385.

Le maître ne peut assurer une position de maîtrise sur l'esclave qu'à condition de lui prouver qu'il serait réellement déterminé à lutter jusqu'à la mort pour cette suprématie. Il est déterminé mais au fond incapable de nier la chose même que l'esclave considère essentielle, à savoir la vie elle-même. La mort est inconnue, elle est tromperie à tel point qu'elle arrive à convaincre l'esclave. Le maître hégélien est lui-même assujéti au Maître absolu qu'est la mort. Le savoir du maître sur la mort est une tromperie. En revanche, le maître laisse la vie sauve à l'esclave à condition préalable qu'il travaille pour lui :

« Le résultat de la lutte à mort est quelque chose qui n'a pas mis la mort en jeu, que le maître n'a que le droit de le tuer. Mais que précisément c'est pour ça qu'il appelle Servus, le Maître Servats, le sauve, c'est à partir de là que se pose la véritable question qu'est-ce que le Maître sauve dans l'esclave ? Nous sommes ramenés à la question de la loi primordiale de ce qui institue la règle du jeu, à savoir celui qui sera vaincu, on pourra le tuer, et si on ne le tue pas, ce sera à quel prix ? C'est bien là que nous rentrons dans le registre de la signifiante.⁴⁰⁵ »

Étant donné que la position du maître comme agent repose sur un faux savoir sur la mort, c'est-à-dire sur un semblant imaginaire du signifiant-maître, ceci crée un effet de soulagement chez l'esclave. Ce « faisant fonction » du signifiant-maître représente la force de la loi derrière le commandement : « travaille ! ». Cette jouissance du maître n'a aucun trait avec le savoir que produit l'esclave sur la jouissance.

L'esclave refère son désir et, renonçant à sa propre satisfaction, travaille pour la jouissance du maître. Ceci accorde un statut au sujet esclave en tant qu'il se pose comme désir, notamment désir ce qu'il n'a pas. Il est important d'affirmer que dans sa subordination, l'esclave dépose son corps à la Loi du travail de l'Autre. Le corps de l'esclave est imprégné par l'impératif du signifiant maître. À cette condition, le maître s'appropriera le surplus de jouissance que le travail de l'esclave est en mesure de produire.

Le maître peut jouir de la Chose tant que l'esclave la transforme « pour la lui rendre recevable ». C'est exactement cet aspect du travail qui incarne ce que Hegel nomme le « travail du négatif ». Pourtant, à partir de cette *Befriedigung*, le maître ne peut former aucun savoir sur la Chose, ceci étant plutôt le privilège de l'esclave. Ainsi, il devient tributaire de l'esclave pour son savoir et en dernier lieu, pour sa satisfaction. En mettant l'Autre au travail, la position du discours de la maîtrise demeure divisée. Pour ce qui est de l'aliénation, en effet,

⁴⁰⁵ *Le séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme*, inédit.

le maître et l'esclave sont égaux, et c'est ce qui importe à la théorie analytique s'intéressant à la structure de la division du sujet. D'où l'affirmation :

« À l'esclave, le choix étant donné de la liberté ou la vie, il se résout en *pas de liberté sans la vie*. Et, à regarder les choses d'un regard apporté plus loin, vous verrez plus exactement de la même façon que se structure l'aliénation du maître. Car si Hegel nous indique que le statut du maître s'instaure de la lutte à la mort de pur prestige c'est bien parce que c'est de faire passer son choix par la mort que le maître, lui aussi, constitue son aliénation fondamentale »⁴⁰⁶.

Pour Lacan, « l'erreur hégélienne » consiste à considérer que la « jouissance après le terme de cette lutte à mort de pur prestige [...] va être le privilège du maître. » En fait, en restant dans la feinte de la mort, le maître abandonne la jouissance qui se produit lorsque le corps est en état de dépendance totale par rapport à un autre, c'est-à-dire à la merci d'un autre qui jouit :

« Il vaut mieux quelquefois que les portes les plus immédiatement ouvertes ne soient pas franchies parce qu'il ne suffit pas qu'elles soient faciles à franchir, que ce soit les vraies, je ne dis pas que ce soit là le ressort du masochisme, bien loin de là, parce que, assurément, ce qu'il faut dire, c'est que s'il est pensable que la condition de l'esclave soit la seule qui donne accès à la jouissance, dans la mesure où précisément nous pouvons la formuler comme *sujet*, nous n'en saurons jamais rien. Or le masochiste n'est pas un esclave, il est au contraire comme je vous le dirai tout à l'heure, un peu malin. Quelqu'un de très fort. Masochiste sait qu'il est dans la jouissance.⁴⁰⁷ »

Dans *Le séminaire, Livre XV, La logique du fantasme*, Lacan nous dit que cette « position masochiste » est précisément la voie royale conduisant à la « jouissance pure », notamment celle qui est accessible à l'esclave dans la soumission au travail :

« Pour l'esclave la voie est tracée dès lors sera celle du travail. Regardons les choses de plus près et cette jouissance dont nous voyons dans le texte de Hegel qu'après tout je ne suis pas ici produire et encore moins avec l'abréviation avec laquelle nous sommes contraints aujourd'hui, de quoi le maître jouit-il ? La chose dans Hegel est très suffisamment aperçue. Le rapport instauré par l'articulation du travail de l'esclave fait que si peut-être le maître jouit, ce n'est point absolument à la limite, et à forcer un peu les choses. Ce qui est à nos dépens, vous le verrez, nous dirions qu'il ne jouit que de son loisir ce qui veut dire de la disposition de son

⁴⁰⁶ *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, éd. citée, p. 200.

⁴⁰⁷ *Le Séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme*, inédit. Il ne s'agit pas réellement d'un savoir, mais un désir d'un savoir absolu sur la jouissance qui le transforme à l'occasion en esclave qui saurait que l'esclavage le fait jouir.

corps. En fait, il est bien d'en être ainsi. Nous le réindiquerons. Mais admettons que tout ce dont il a à jouir comme chose il est séparé par celui-là qui est chargé de les mettre à sa merci à savoir de l'esclave dont on peut dire dès lors, je n'ai point à le défendre, je veux dire ce point vif, puisque déjà dans Hegel il est suffisamment indiqué qu'il y a pour l'esclave une certaine jouissance de la chose en tant que non seulement il l'apporte au maître, mais a à la transformer pour la lui rendre recevable.⁴⁰⁸ »

Dans *Le séminaire, Livre XIII, L'objet de la psychanalyse*⁴⁰⁹, après avoir fait ressortir la figure du maître hégélien derrière celle du père freudien, Lacan en vient à déterminer l'« erreur hégélienne » d'attribuer au maître de la lutte à mort de pur prestige « de garder par-devers lui le privilège de la jouissance, ceci sous le prétexte que l'esclave, pour conserver sa vie, a renoncé à cette jouissance. » Et il ajoute :

« Où prendre les lois de cette singulière dialectique, qu'il suffirait de renoncer à la jouissance pour la perdre ? Mais vous ne connaissez pas les lois de la jouissance ! C'est probablement le contraire ; c'est même sûrement le contraire. C'est du côté de l'esclave que reste la jouissance, et, justement, parce qu'il y a renoncé. C'est parce que le maître dresse son désir qu'il vient, sur les marges de la jouissance buter. Son désir n'est même fait que pour cela, pour renoncer à la jouissance et c'est pour cela qu'il a engagé la lutte à mort de pur prestige. De sorte que l'histoire hégélienne est une bonne plaisanterie qui se justifie assez qu'elle est totalement incapable d'expliquer quel peut bien être le ciment de la société des maîtres ; alors que Freud la donne comme cela, la solution : elle est tout simplement homosexuelle. C'est le désir, ça c'est vrai, de ne pas subir la castration, moyennant quoi les homosexuels ou plus exactement les maîtres sont homosexuels et c'est ce que Freud dit. Le départ de la société c'est le lien homosexuel, précisément dans son rapport à l'interdiction de la Jouissance, la Jouissance de l'autre en tant qu'elle est ce dont il s'agit dans la Jouissance sexuelle à savoir de l'autre féminin. Voilà ce qui, dans le discours de Freud, est la partie masquée.⁴¹⁰ »

Le lien homosexuel comme tel est au fondement du lien social, explique Lacan. Freud résout « les problèmes que pose et laisse béants la déduction hégélienne concernant la société des maîtres », à savoir que « les maîtres sont homosexuels ».

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ *Le Séminaire, Livre XIII, L'objet de la psychanalyse*, inédit.

⁴¹⁰ *Ibid.*

La dialectique du maître et de l'esclave tend vers deux figures cliniques opposées. Par la perversion⁴¹¹ de son départ « étroitement imaginaire », la dialectique du maître et de l'esclave débouche sur le masochisme et la névrose hystérico-obsessionnelle⁴¹². La tournure masochique se déploie sur un versant politique, puisque « la jouissance est facile à l'esclave et elle laissera le travail serf ». Le côté obsessionnel se déploie dans l'attente de la mort du maître.

Lacan apercevait dans la névrose obsessionnelle une issue à la dialectique du maître et de l'esclave à laquelle Hegel n'avait pas songé. L'esclave ferait le mort, par identification anticipée à celle du maître qu'il attendait. D'où sa procrastination incessante, et d'où aussi l'effet de soulagement que nous pouvons le remarquer lors de la mort réelle des parents chez l'obsessionnel - le fantasme du père mort - qui parfois peut seulement commencer à vivre. Mais pendant ce temps, il cherche à « tromper le maître par la démonstration de bonnes intentions manifestées dans son travail », car il s'agit pour lui d'atténuer « l'intention agressive » qui le rattache à l'Autre, liée aussi à la prévalence du narcissisme. Ceci n'est pas sans rapport avec la promotion du travail dans notre monde, et, donc, de la névrose obsessionnelle :

« Ce sens est soutenu (chez l'obsessionnel) par sa relation subjective au maître en tant que c'est sa mort qu'il attend. L'obsessionnel manifeste en effet une des attitudes que Hegel n'a pas développée dans sa dialectique du maître et de l'esclave. L'esclave s'est dérobé devant le risque de la mort, où l'occasion de la maîtrise lui était offerte dans une lutte de pur prestige. Mais puisqu'il sait qu'il est mortel, il sait aussi que le maître peut mourir. Dès lors, il peut accepter de travailler pour le maître et de renoncer à la jouissance entre temps : et, dans l'incertitude du moment où arrivera la mort du maître, il attend. Telle est la raison intersubjective, tant du doute que de la procrastination qui sont des traits de caractère chez l'obsessionnel. Cependant tout son travail s'opère sous le chef de cette intention, et devient de ce chef doublement aliénant. Car non seulement l'œuvre du sujet lui est dérobée par un autre, ce qui est la relation constituante de tout travail, mais la reconnaissance par le sujet de sa propre essence dans son œuvre où ce travail trouve sa raison, ne lui échappe pas moins, car lui-

⁴¹¹ « il convenait de montrer que dans Hegel il y a plus d'un défaut, le premier est bien sûr, celui qui me permettait devant ceux qui m'entendent de la produire, à savoir : que dès avant je l'avance et que j'en parle avec le stade du miroir, j'avais marqué qu'en aucun cas, cette sorte d'agressivité qui est d'instance et de présence dans la lutte à mort de pur prestige, n'était rien d'autre qu'un leurre et dès lors rendait caduque toute référence à elle comme articulation première. » *Le Séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme*, leçon du 30 Mai 1967, inédit.

⁴¹² Dans la leçon du 19 avril 1977 du *Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une bête s'aile à mourre*, Lacan dit que « la névrose n'était pas structurellement obsessionnelle, elle était hystérique dans son fond », inédit.

même “n’y est pas”, il est dans le moment anticipé de la mort du maître, à partir de quoi il vivra, mais en attendant quoi il s’identifie à lui comme mort, et ce moyennant quoi il est lui-même déjà mort.⁴¹³ »

5. La sortie de la dialectique de la maîtrise et de la servitude

5.1. La reconnaissance inconsciente dans le fantasme fondamental

Dans *Le séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*, Lacan affirme que « le désir n’a pas d’autre objet que le signifiant de sa reconnaissance, le phallus signifie, lui dans sa position de signifiant, qu’il est désir du désir de l’Autre ». Ensuite, Lacan nous avertit : il ne s’agit pas d’un signifiant qui pourrait être énoncé mais qu’il s’agit de l’objet *a*. Il dit ceci : « s’il parvient à quelque chose du sujet inconscient, il y parvient en tant qu’il est vœu de le reconnaître qu’il est signifiant de sa reconnaissance », ce qui se passe alors c’est que le sujet n’est plus là, il est passé du côté du *a*.

« Le désir n’a pas d’autre objet que le signifiant de sa reconnaissance. Et c’est dans ce sens qu’il nous permet de concevoir ce qui se passe, ce dont nous sommes nous-mêmes les dupes quand nous nous apercevons que dans ce rapport sujet-objet, au niveau du désir, le sujet est passé de l’autre côté. Il est passé au niveau de *a*, pour autant justement qu’à ce dernier terme il n’est plus lui-même que signifiant de cette reconnaissance, il n’est plus que le signifiant du désir du désir.⁴¹⁴ »

Quand la reconnaissance que le désir poursuit est obtenue, il n’y a plus de sujet pour y assister, la condition même de cette reconnaissance, c’est son évanouissement. Il faut donc faire la différence entre la reconnaissance du désir et la reconnaissance du sujet désirant propre à la reconnaissance imaginaire. Dans ce texte, Lacan affirme que le désir ne trouve sa reconnaissance que dans le fonctionnement du fantasme. Si le désir de reconnaissance est le point central, le pivot de toute l’économie de l’analyse, la reconnaissance ainsi réalisée laisse le sujet dans la méconnaissance totale de l’objet qui cause son désir.

C’est en ce point que Lacan introduit la question du désir de l’analyste. Ce désir doit rencontrer le désir du sujet dans la réalité de l’analyse. Le milieu de cette rencontre c’est l’intervalle entre les signifiants puisqu’il est le lieu de la conjonction/disjonction paradoxale

⁴¹³ *Écrits*, éd. citée, p. 314.

⁴¹⁴ *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*, inédit.

du sujet barré avec l'objet *a* cause du désir. Par ses interventions, l'analyste défait le fonctionnement du fantasme, opération que Lacan attribue à la fonction de la coupure. Si le fantasme est dérangé, c'est que l'objet n'est plus cause de désir pour le sujet : il en devient la pure et simple coupure. Ainsi, dit-il :

« L'analyse n'est pas une simple reconstitution du passé, l'analyse n'est pas non plus une réduction à des normes préformées, l'analyse n'est pas un *epos*, l'analyse n'est pas un *éthos*. Si on la comparait à quelque chose, c'est à un récit qui serait tel que le récit lui-même soit le lieu de la rencontre dont il s'agit dans le récit »⁴¹⁵.

La cure ne représente pas uniquement le récit de la rencontre « réelle » avec le désir de l'Autre qui est du ressort du mythe individuel du névrosé, mais aussi la rencontre avec le désir de l'analyste occupant la place du désir de l'Autre. Voilà pourquoi l'analyse du fantasme ne se limite pas uniquement sur la dimension diachronique, mais s'introduit dans sa dimension synchronique, la plus fondamentale et la plus dissimulée :

« Mais la structure synchronique est plus cachée, et c'est elle qui nous porte à l'origine. C'est la métaphore en tant que s'y constitue l'attribution première, celle qui promulgue "le chien faire miaou, le chat faire oua-oua", par quoi l'enfant d'un seul coup, en déconnectant la chose de son cri, élève le signe à la fonction du signifiant, et la réalité à la sophistication de la signification, et, par le mépris de la vraisemblance, ouvre la diversité des objectivations à vérifier, de la même chose.⁴¹⁶ »

Dans la deuxième Leçon du 21 novembre 1962 du *Séminaire X, L'Angoisse*, Lacan écrit la formule « le désir de l'homme est le désir de l'Autre » de deux manières : selon Hegel et selon lui.

Selon Hegel, Lacan l'écrit $d(a) : d(A) <a$ où $d(a)$ signifie que c'est un objet qui désire et dans ce cas une conscience, les deux points marquent l'équivalence, $d(A)$ signifie que le désir de l'Autre n'est pas barré, et $<a$ que le support de ce désir est *a*. Selon cette formule, le désir est désir d'un désirant⁴¹⁷, désir qu'il me reconnaisse et quant au désir de l'Autre il consiste à être reconnu par moi. Or, s'il en attend autant de moi, comment puis-je savoir si je

⁴¹⁵ *Ibid.*, séance du 1^{er} Juillet 1959.

⁴¹⁶ *Écrits*, éd. citée, p. 805.

⁴¹⁷ Le désir d'un désirant rejoint le sens subjectif du génitif du « désir de l'Autre » affirmé par Lacan dans le *Écrits* où il dit : « C'est en tant qu'Autre qu'il – le sujet – désire », *Ibid.*, éd. citée, p. 814.

suis assez reconnu par lui ? Donc il ne peut y avoir d'issue possible à cette circularité que celle de la violence :

« Mais étant donné l'idée que le commun de mon auditoire a déjà pu se faire de la référence hégélienne, je dirai tout de suite, pour faire sentir ce dont il s'agit, que dans Hegel, concernant cette dépendance de mon désir par rapport au désirant qu'est l'Autre, j'ai affaire, de la façon la plus certaine et la plus articulée, à l'Autre comme conscience. L'Autre est celui qui me voit. En quoi cela intéresse mon désir, vous l'entrevoyez déjà assez, et j'y reviendrai tout à l'heure. Pour l'instant je fais des oppositions massives. L'Autre est celui qui me voit, et c'est ce qui, à soi tout seul, engage le lutte, selon les bases où Hegel inaugure la *Phénoménologie de l'Esprit*, sur le plan de ce qu'il appelle le pur prestige, et sur ce plan que mon désir y est intéressé [...] Au sens hégélien, le désir de désir est désir qu'un désir réponde à l'appel du sujet. Il est désir d'un désirant. Ce désirant qui est l'Autre, pourquoi le sujet en a-t-il besoin ? Il est indiqué de la façon la plus articulée dans Hegel qu'il en a besoin pour que l'Autre le reconnaisse, pour recevoir de lui la reconnaissance. Cela veut dire quoi ? Que l'Autre va instituer quelque chose, désigné par *a*, qui est ce dont il s'agit au niveau de ce qui désire. C'est là qu'est toute l'impasse. En exigeant d'être reconnu par lui, là où je suis reconnu, je ne suis reconnu que comme objet. J'obtiens ce que je désire, je suis objet, et je ne puis me supporter comme objet, puisque cet objet que je suis est dans son essence une conscience, une *Selbst-bewusstsein*. Je ne puis me supporter reconnu, que dans le mode. Le seul mode de reconnaissance que je puisse obtenir. Il faut donc à tout prix qu'on en tranche entre nos deux consciences. Il n'y a plus d'autre médiation que celle de la violence. Tel est le sort du désir dans Hegel.⁴¹⁸ »

Selon Lacan, Hegel n'attribue à l'amour, comme mode d'accès privilégié à la reconnaissance, aucune valeur et il est conduit à négliger l'angoisse. Le caractère réciproque et immédiat que présente la reconnaissance amoureuse est non éthique puisqu'elle n'expose pas au risque de la mort. Et, de même, hormis la crainte absolue liée au risque, l'angoisse est considérée sans intérêt dans la dialectique du désir dans son rapport à l'Autre. L'enjeu de la référence hégélienne, dans ce séminaire, consiste à loger l'amour là où Hegel situait la lutte⁴¹⁹, autrement dit à libérer l'amour de la rivalité agonistique. Si Hegel dit : « *Je t'aime, même si tu ne le veux pas* », Lacan dit : « *Je te désire, même si je ne le sais pas.* »

⁴¹⁸ *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, éd. citée, pp. 33-34.

⁴¹⁹ Lacan semble parcourir le chemin inverse de celui emprunté par Kojève dans sa lecture de Hegel. Dans la note de la page 514 de l'*Introduction*, Kojève écrit par exemple ceci : « Ce que Hegel reproche (implicitement) dans la PhG à l'amour, c'est d'une part son caractère "*privé*" (on ne peut pas être aimé que par très peu de personnes, tandis qu'on peut être universellement *reconnu*), et d'autre part son "manque de sérieux", vu l'absence de Risque de la Vie (seul ce Risque est une réalisation vraiment objective du contenu spécifiquement

« Le point où nous en sommes de la théorie du désir dans son rapport à l'Autre vous livre en effet la clé de ceci, que, contrairement à l'espoir que pourrait vous donner la perspective hégélienne, le mode de la conquête de l'autre n'est pas celui - trop souvent adopté, hélas, par l'un des partenaires du - *Je t'aime, même si tu ne le veux pas*. Ne croyez pas que Hegel ne se soit pas aperçu de ce prolongement de sa doctrine. Il y a une très précieuse petite note où il indique que c'est par là qu'il aurait pu faire passer toute sa dialectique. Il dit aussi que, s'il n'a pas pris cette voie, c'est parce qu'elle lui paraissait manquer de sérieux. Combien il a raison. Cette formule, faites-en l'expérience, vous me direz des nouvelles sur son succès. Il y a pourtant une autre formule, qui, si elle ne démontre pas mieux son efficace, cela n'est peut-être que pour n'être pas articulable. Mais cela ne veut pas dire qu'elle ne soit pas articulée. C'est *Je te désire, même si je ne le sais pas*. Partout où elle réussit, toute inarticulable qu'elle soit, à se faire entendre, celle-là, je vous assure, est irrésistible. Et pourquoi ? Je ne vous laisserai pas à l'état de devinette. Supposons qu'elle soit dicible, qu'est-ce que je dis par là ? Je dis à l'autre que, le désirant, sans le savoir sans doute, toujours sans le savoir, je le prends pour l'objet à moi-même inconnu de mon désir. C'est-à-dire, dans notre conception à nous du désir, je l'identifie, toi à qui je parle, à l'objet qui te manque à toi-même. En empruntant ce circuit obligé pour atteindre l'objet de mon désir, j'accomplis justement pour l'autre ce qu'il cherche. Si, innocemment ou non, je prends ce détour, l'autre comme tel, ici objet - observez-le - de mon amour, tombera forcément dans mes rets.⁴²⁰ »

Pour le psychanalyste, l'aphorisme au sens analytique s'écrit : $d(a) < i(a) : d(A)$. Le désir a pour support « l'image du corps propre », rapport de $d(a)$ à $i(a)$. Dans cette image, ce qui cause le désir n'est pas ostensible et le désir « s'il est désir du désir de l'Autre s'ouvre sur l'énigme de ce qu'est le désir de l'Autre comme tel. »⁴²¹ Cette opacité angoissante, le sujet tente de « l'apprivoiser », et son vœu peut s'énoncer selon la formule générale du fantasme $\$ \langle a$ (ce mathème du fantasme se lit « S barré poinçon petit a ») : « que l'Autre s'évanouisse, se pâme, dirais-je, devant cet objet que je suis, déduction faite de ce que je me vois. » Cela veut dire que le reste, qui est cause du manque dans l'image et qui est étroitement lié avec l'objet cause a du désir⁴²², est considéré par le fantasme comme s'il pouvait produire l'évanouissement de l'Autre, comme si non cédé il pouvait introduire une médiation. À cet

humain qui distingue essentiellement l'Homme de l'animal). » Voir *l'Introduction à la lecture de Hegel*, éd. citée, pp. 512-515.

⁴²⁰ *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, éd. citée, p. 38.

⁴²¹ *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*, inédit.

⁴²² « C'est-à-dire que le a , l'objet du désir, dans sa nature est un résidu, est un reste. Il est le résidu que laisse l'être auquel le sujet parlant est confronté comme tel à toute demande possible. Et c'est par là que l'objet rejoint le réel. C'est par là qu'il y participe. Je dis le réel, et non pas la réalité, car la réalité est constitué par tous licols que le symbolisme humain, de façon plus ou moins perspicace, passe au compte du réel en tant qu'il en fait les objets de son expérience », *Ibid.*

embarras, il paraît que Lacan, trouve une sorte de médiation : celle de la castration ou celle du désir de l'Autre où précisément advient le désir de l'analyste qui consiste à dénouer la structure du fantasme :

« Au sens lacanien ou analytique, le désir de désir est désir de l'Autre d'une façon beaucoup plus principalement ouverte à une médiation. Du moins le semble-t-il au premier abord. Voyez que la formule que je mets au tableau va assez loin dans le sens de contrarier ce que vous pourrez attendre. J'ai en effet écrit le rapport du désir de l'Autre, $d(A)$, avec l'image support de ce désir, que je n'hésite pas à l'écrire $i(a)$, justement parce que cela fait ambiguïté avec la notation $i(m)$ dont je désigne d'habitude l'image spéculaire. Nous ne savons pas encore, quand, comment et pourquoi cet $i(a)$ peut être l'image spéculaire, mais c'est une image assurément. C'est n'est pas l'image spéculaire, c'est de l'ordre de l'image, c'est ici le fantasme. Je n'hésite en l'occasion à le recouvrir par la notation de l'image spéculaire. Je dis donc que ce désir est désir en tant que son image-support est l'équivalent du désir de l'Autre. C'est pour cette raison que les deux points qui étaient ici sont maintenant là. Cette Autre est ici connoté A barré parce que c'est l'Autre au point où il se caractérise comme manque. Il y a les deux autres formules. Il n'y en a que deux, celles qui sont englobés dans une accolade ne sont que deux façons d'écrire la même, dans un sens, puis dans le sens palindromique. Je ne sais si j'aurai le temps d'arriver aujourd'hui jusqu'à leur traduction. Sachez pourtant d'ores et déjà que la première est faite pour mettre en évidence que l'angoisse est ce qui donne la vérité de la formule hégélienne. Celle-ci est en effet partielle et fautive et même en porte à faux. Je vous ai plusieurs fois déjà indiqué la perversion qui résulte, et très loin, jusque dans le domaine politique, de tout ce départ de la *Phénoménologie de l'esprit* trop étroitement centré sur l'imaginaire. C'est très joli de dire que la servitude de l'esclave est grosse de tout l'avenir jusqu'au savoir absolu, mais, politiquement, cela veut dire que, jusqu'à la fin des temps, l'esclave restera esclave.⁴²³ »

Le mathème n° 3 $d(x) : d(A) < x$: « La vérité de la formule hégélienne, souligne Lacan, c'est Kierkegaard qui la donne. » Autrement dit, c'est l'angoisse qui lui donne sa vérité. Le désir de x soumis au désir de l'Autre révèle simplement que l'Autre est également soumis à x . C'est le moment angoissant où l'esclave repère derrière sa finitude, la finitude du maître.

Le mathème n° 4 qui comporte, selon l'aveu même de Lacan, deux formules palindromiques de l'angoisse que la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave recouvre : $d(0) < 0 : d(A)$ et $d(a) : 0 > d(0)$. Le désir de rien $d(0)$ est le désir de l'Autre en tant qu'il ne désire rien. Le désir d'objet est un désir qui découvre le rien, un désir du maître qui

⁴²³ *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, éd. citée, pp. 34-35.

ne veut rien. Le $d(a) : 0$ montre effectivement que le a enveloppe le 0, c'est-à-dire « un englobement désiré ». La formule hégélienne, dit Lacan, met en mouvement « la perversion qui résulte, et très loin, jusque dans le domaine politique, de tout ce départ de la *Phénoménologie de l'esprit* trop étroitement centré sur l'imaginaire », et même si elle ouvre le chemin vers le savoir absolu, elle suppose que l'esclave reste esclave toute sa vie.

« Il y a quelque chose que vous voyez apparaître pareil la formule de Hegel comme dans la mienne. Si paradoxal que cela puisse apparaître, le premier terme en est un objet a . c'est un objet a qui désire. S'il y a quelque chose de commun entre le concept hégélien du désir et celui que je promets ici devant vous, c'est ceci. A un moment qui est justement le point d'impact inacceptable dans le procès de la *Selbst-bewusstsein* selon Hegel, le sujet, étant cet objet, est irrémédiablement marqué de finitude. Cet objet qui est affecté du désir que je produis devant vous a bien à cet égard quelque chose de commun avec la théorie hégélienne, à ceci près que notre niveau analytique n'exige pas la transparence du *Selbst-bewusstsein*. C'est une difficulté bien sûr, mais elle n'a pas de nature à nous faire rebrousser chemin, non plus qu'à nous engager dans la lutte à mort avec l'Autre. A cause de l'existence de l'inconscient, nous pouvons être cet objet affecté du désir. C'est même en tant que marqué ainsi de finitude, que notre manque nous, sujets de l'inconscient, peut être désir, désir fini. Il est en apparence indéfini, parce que le manque, participant toujours de quelque vide, peut être rempli de plusieurs façons, encore que nous sachions très bien, parce que nous sommes analystes, que nous ne le remplissons pas de trente-six façons. Nous verrons pourquoi, et lesquelles sont ces façons.⁴²⁴ »

La différence d'écriture entre le A et le A/ a une importance cruciale pour ce qui est de la fin de la cure : quand A est barré, nous pouvons parcourir indéfiniment « le réseau infini du signifiant ». Au moment où il n'est pas barré, nous pourrions se disposer de la totalité du savoir inconscient. Puisque cela est impensable, la solution du problème de la fin de la cure ne peut être possible que si l'objet du désir est un objet fini. Ce dernier, dit Lacan, résout par lui-même tous les signifiants à quoi ma subjectivité est attachée et il est attendu dans l'Autre de toute éternité.

« En ce point *heim* (la maison de l'homme) ne se manifeste pas simplement ce que vous savez depuis toujours, que le désir se révèle comme désir de l'Autre, ici désir *dans* l'Autre, mais aussi que mon désir, dirai-je, entre dans l'antre où il est attendu de toute éternité sous la forme

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 36.

de l'objet que je suis en tant qu'il m'exile de ma subjectivité, en résolvant par lui-même tous les signifiants à quoi elle est attachée.⁴²⁵ »

Cet exil de la subjectivité dégagera donc bien un être de symptôme. Pour cela, le sujet devra repasser par la proximité de l'objet qu'il a été pour l'Autre. C'est la seule voie pour extraire d'un lien fantasmatique l'objet qui le fit trou dans l'Autre. L'analyste est en effet ce à quoi l'analysant parle, à son être de jouissance, à l'objet *a*. En réalité, le sujet ne veut assumer sa jouissance du fait qu'il s'acharne à la rendre soluble dans le sens, dans l'Autre du symbolique. C'est là que l'analyste, comme objet *a* cause du désir, a affaire : celle de déranger la défense. La tâche de l'analyste ne consiste pas à rajouter du sens :

« le sens, c'est ce qui résonne à l'aide du signifiant ; mais ce qui résonne, ça ne va pas loin, c'est plutôt mou ; le sens, ça tamponne - mais à l'aide de ce qu'on appelle l'écriture poétique, vous pouvez avoir la dimension de ce que pourrait être l'interprétation analytique.⁴²⁶ »

L'analyste doit pouvoir retourner au sujet ce reste de jouissance dont il n'a pas voulu assumer. Ce reste comme cause, comme seul fondement, s'il se repère dans l'antre de l'Autre n'est pourtant pas de l'Autre. C'est l'être de jouissance du sujet comme reste irréductible dans l'Autre. Il n'y a pas « dans l'Autre » quelque chose qui puisse conférer sa reconnaissance, le désir de l'Autre méconnaît le sujet, il ne désire que l'objet, ce reste. S'il y a donc une médiation et un savoir envisageables sur l'objet, il n'y a pas pour autant de reconnaissance dont le sujet pourrait célébrer.

Dans *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, Lacan affirme que l'aliénation du sujet dans la parole vide peut être surmontée par la parole pleine, à savoir l'appropriation par le sujet de son désir inconscient. Il est clair que Lacan, dans ce texte, superpose la vérité sur le désir inconscient. Comment cette réalisation de l'inconscient peut-être accomplie ? Lacan oppose la dialectique spéculaire du désir reposant sur l'aliénation imaginaire du Moi à celle symbolique, menée par la fonction de la parole pleine permettant au sujet une autre satisfaction non-narcissique de son désir. Au-delà du « moulin à paroles » de l'axe imaginaire qui commande les objectivations ego-logiques imaginaires, le sujet, à son insu, communique en permanence avec son inconscient. Mais que veut l'inconscient au juste ?

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁴²⁶ *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une bévée s'aile à mourre*, leçon du 19 avril 1977, inédit.

Le sujet s'adresse (inconsciemment) à l'Autre (en tant que sujet désirant) afin que la vérité de son discours inconscient puisse être reconnue par l'Autre. À ce niveau, la parole pleine correspond à l'appropriation totale du sujet d'une parole qu'il prononce normalement sans en être conscient. Par conséquent, la parole pleine est indissociable de l'intersubjectivité symbolique qui est, à son tour, indissociable de la reconnaissance mutuelle du désir et du pacte fondateur de la Loi. Pour citer Lacan : (a) la parole pleine « est le médium fondateur du rapport intersubjectif »⁴²⁷ ; (b) « il nous faut partir d'une intersubjectivité radicale, de l'admission totale du sujet par l'autre sujet »⁴²⁸ ; (c) il existe une fonction commune « de reconnaissance, de pacte, et de symbole interhumain.⁴²⁹ » Il est donc clair qu'au début des années cinquante, la notion lacanienne du symbolique est profondément redevable au principe hégéliano-kojévien selon lequel le désir de l'homme se rapporte au désir d'être reconnu par l'Autre.

Plus précisément, dans la situation analytique, le désir de reconnaissance symbolique apparemment indéterminé et général – qui sous-tend implicitement toutes les interactions intersubjectives quotidiennes dans la mesure où elles présupposent une dimension symbolique – est transformé par l'analyste en une reconnaissance des identifications imaginaires aliénantes et particulières qui capturent le désir inconscient de l'analysant. L'analyse a donc pour tâche de dés-identifier le sujet de ses identifications imaginaires. La désaliénation ne peut être atteinte que par une dés-identification. La désaliénation – tant de l'identification imaginaire que celle de l'axe aa' du « mur du langage » imaginaire en tant qu'il sépare le sujet du grand Autre – correspond finalement à l'intégration du désir du sujet dans l'ordre symbolique universel à travers la reconnaissance symbolique de son désir inconscient. À ce stade, Lacan semble croire que le désir inconscient peut être réalisé pleinement, seulement s'il est reconnu par l'Autre. Une orthopédie de la reconnaissance réciproque est sensée suffire pour désaliéner le désir. Une telle solution optimiste semble contredire, au moins partiellement, les avertissements continuels de Lacan contre la conception naïve qui considère l'inconscient comme une vraie substance devant être substituée au Moi.

⁴²⁷ *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, éd. citée, p. 302.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 242.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 281.

L'identification imaginaire peut être considérée par définition comme étant aliénante dans la mesure où le Moi aliéné méconnaît doublement son propre fonctionnement : non seulement il se trouve, pour ainsi dire, à la place de l'autre (la première méconnaissance : le Moi est aliéné) mais donne également au sujet une impression trompeuse de l'unité (la deuxième et la plus fondamentale méconnaissance où le Moi ne se reconnaît pas comme étant aliéné).

D'un point de vue légèrement différent, cette clarification doit nous permettre aussi de voir comment le désir du sujet du désir de l'Autre dans le fantasme fondamental est toujours un désir de reconnaissance. Par conséquent, il est incorrect de reléguer le désir de reconnaissance à la notion hégélienne du désir conscient que Lacan a adopté au début des années cinquante :

« Pour Lacan, parce que Lacan est analyste, l'Autre est là comme inconscience constituée comme telle. L'Autre intéresse mon désir dans la mesure de ce qui lui manque et qu'il ne sait pas. C'est au niveau de ce qui lui manque et qu'il ne sait pas que je suis intéressé de la façon la plus prégnante, parce qu'il n'y a pas pour moi d'autre détour, à trouver ce qui me manque comme objet de mon désir.⁴³⁰ »

Quand Lacan indique que le désir est le désir du désir de l'Autre comme manque, cela n'exclut pas nécessairement la possibilité que ce même désir soit en même temps un désir d'une reconnaissance *inconsciente* dans le fantasme fondamental. En raison de la nature complexe du fantasme dans laquelle le manque est représenté, le désir inconscient est paradoxalement à la fois un désir de manque et un désir pour le suturer. Dans la mesure où le manque est suturé dans le fantasme, le désir du sujet comme désir de l'Autre comme manque demeure un désir de reconnaissance fantasmé, c'est-à-dire un désir d'être désiré ou, au mieux, un désir d'être aimé par l'Autre. Le fantasme fondamental du sujet ne suture le manque que dans la mesure où $\$$ est en même temps l'objet a du désir de l'Autre dans le fantasme du sujet.

Ainsi, au niveau du fantasme, le désir du sujet est le désir de l'Autre et, réciproquement, le désir de l'Autre est le désir du sujet : donc (1) le désir du sujet est l'objet a du désir de l'Autre et, de façon plus importante, (2) le désir du sujet est finalement le désir d'être l'objet a du désir de l'Autre. Au contraire, le pur désir désire « le désirant dans

⁴³⁰ *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, éd. citée, p. 33.

l'Autre », l'altérité réelle de l'Autre qui est au-delà du voile fantasmatique de la reconnaissance inconsciente. Tout cela peut être reformulé en disant que le désir du sujet de l'Autre comme désir de l'Autre en tant que manque n'est rien d'autre que le désir pour l'Autre comme étant le désir de reproduire le désir. On ne peut continuer à désirer le désir de l'Autre en tant que manque que si l'on continue à reproduire son désir dans $\$ \langle a \rangle$ où a représente le désir de l'Autre comme manque apprivoisé. Toute tentative directe pour faire face au désir de l'Autre déclenche, au-delà du fantasme, une angoisse immaîtrisable qui pourrait aboutir à la fin paradoxale du désir.

Que veut dire exactement Lacan quand il dit que le sujet est l'objet a de l'Autre désir, et que cette condition devrait finalement être considérée comme le noyau du désir fantasmatique du sujet ?

Dans le *Séminaire X*, Lacan décrit clairement le fantasme fondamental comme « un tableau venant se placer dans l'encadrement de la fenêtre » : le but de cette « technique absurde » est précisément « de ne pas voir ce qu'on voit par la fenêtre », l'Autre barré, le manque dans l'Autre qui naît au moment de la privation. L'enfant est intégré dans une dialectique symbolique de la frustration bien avant de se rendre compte que l'Autre est barré. Tout d'abord, il y a fenêtre au moment où la proto-symbolisation, la première phase du complexe d'Œdipe, se déclenche. Au début de la deuxième phase du complexe d'Œdipe, l'enfant se rend compte que les l'encadrement de la fenêtre est un abîme, et qu'il pourrait effectivement tomber facilement de la fenêtre, c'est-à-dire être englouti par la mère.

Une fois de plus, dans le *Séminaire X*, Lacan souligne qu'une telle scène de « défense », quel que soit ses traits particuliers chez les différents sujets, représente toujours l'image non-spécularisable de l'autre comme double. En d'autres termes, l'autre imaginaire est considéré dans le fantasme fondamental comme l'image non manquante qui possède l'objet partiel perdu par le sujet : le double est donc $i'(a)+a$, l'autre imaginaire plus l'objet a . Ceci apparaît de façon particulièrement pertinente dans la célèbre étude de cas de Freud de *l'Homme aux loups*, dont le rêve répétitif, nous dit Lacan, fournit un excellent exemple d'« un pur fantasme » : une fenêtre est ouverte, des loups sont perchés sur un arbre et regardant le sujet avec son propre regard (comme un reste non-spéculaire de son propre corps).

« Rappelez-vous l'attitude schématisée par la fascination du sujet devant la fenêtre ouverte sur l'arbre couvert de loups. Dans une situation dont le figement met devant nos yeux le caractère primitivement inarticulable, et dont il restera pourtant marqué à jamais, ce qui s'est produit est quelque chose qui donne son sens vrai à *cède* du sujet – c'est littéralement une cession.⁴³¹ »

Lacan se réfère également à une scène similaire dans l'un des contes d'Hoffmann, *L'Homme au sable*. L'étudiant Nathanaël anime par son regard la poupée Olympia, son double féminin, qui lui sert de truchement pour se faire objet *a* dans le « désir de l'Autre », dans le désir du père, au moyen duquel il désire se faire aimer du père comme une femme.

« Les textes hoffmanniens comme le montre tout ce que Freud y a repéré comme exemples, sont au cœur d'une telle expérience. Dans l'atroce histoire de *L'homme au sable* on voit le sujet rebondir de captation en captation devant cette forme d'image qui matérialise à proprement parler le schéma ultra-réduit que je vous en donne ici. La poupée que le héros du conte guette derrière la fenêtre du sorcier qui trafique autour d'elle je ne sais quelle opération magique, c'est proprement cette image, *i'(a)* dans l'opération de la compléter par ce qui en est, dans la forme même du conte, absolument distingué, à savoir l'œil. L'œil dont il s'agit ne peut être que celui du héros du conte, le thème qu'on veut lui ravir cet œil donnant le fil explicatif de tout le conte.⁴³² »

5.2. Pas de conscience de soi avec le désir

Ce qui cause problème pour Lacan dans la « dialectique de la conscience de soi » hégélienne, c'est avant tout le déploiement de la dialectique du désir dans la « relation intersubjective mortelle ». Car, pour Lacan, le dédoublement des consciences dans l'unité, que Hegel avait indiqué comme la première manifestation de l'Esprit, loin de constituer une solution au problème de la reconnaissance du désir, va en revanche rendre celle-ci structurellement impossible et attester par là même une méconnaissance fondamentale :

« La promotion de la conscience comme essentielle au sujet, écrit Lacan, dans la séquelle historique du *cogito* cartésien, est pour nous l'accentuation trompeuse de la transparence du Je en acte aux dépens de l'opacité du signifiant qui le détermine, et le glissement par quoi le *Bewusstsein* sert à couvrir la confusion du *Selbst*, vient justement dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, à démontrer, de la rigueur de Hegel, la raison de son erreur. Le mouvement même qui désaxe le phénomène de l'esprit vers la relation imaginaire à l'autre, poursuit Lacan, (à l'autre,

⁴³¹ *Ibid.*, pp. 361-362.

⁴³² *Ibid.*, p. 60.

c'est-à-dire au semblable à connoter d'un petit a) met au jour son effet : à savoir l'agressivité qui devient le fléau de la balance autour de quoi va se décomposer l'équilibre du semblable au semblable en ce rapport du Maître à l'Esclave, gros de toutes les ruses par où la raison va y faire cheminer son règne impersonnel.⁴³³ »

Selon Lacan, le désir n'est peut être pas reconnu dans la lutte imaginaire avec le semblable où culmine la confusion du « Soi » (« *Selbst* ») comme « un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi*.⁴³⁴ » Là où Hegel « cède sur le désir », c'est-à-dire le met entre parenthèses dans l'expérience existentielle du travail, Lacan, en revanche, cherche une issue positive à la question de la reconnaissance du désir sur le terrain même du désir. Cette position constitue le point de départ de la critique de Lacan. Parce que Hegel n'est pas assez phénoménologue et qu'il ne démultiplie pas ses descriptions des formes de reconnaissance possibles du désir, Lacan refuse de se laisser prendre au piège de l'armature dialectique dans lequel il identifie les ressorts agressifs de l'impasse imaginaire et n'entend plus la voix du désir. Ce refus correspond chez Lacan au changement d'axe dans l'analyse, de sorte que le désir ne sera plus repérable sur l'axe imaginaire aa' de la fascination spéculaire, mais dans ce qui fait médiation dans l'expérience analytique qui est de l'ordre de la parole et du symbole, à savoir « un acte de foi ».

Dans *Subversion du sujet et dialectique du désir*, Lacan souligne que le maître absolu n'est pas tant la mort comme risque de la mort effective de la conscience de l'un des antagonistes dans cette joute mortelle sans issue qui oppose celui qui deviendra le maître à celui qui deviendra l'esclave, mais une autre mort, la mort comme disparition du sujet qui le fige dans la lettre lorsqu'il franchit le seuil de l'ordre signifiant. Ce changement d'axe, faisant écho au désaxement de l'Esprit dont parle Lacan, est ici patent et prend la mort pour point d'appui :

« Cette servitude inaugurale des chemins de la liberté, mythe sans doute plutôt que genèse effective, nous pouvons ici montrer ce qu'elle cache précisément de l'avoir révélé comme jamais auparavant. La lutte qui l'instaure, est bien dite de pur prestige, et l'enjeu, il y va de la vie, bien fait pour faire écho à ce danger de la prématuration générique de la naissance, ignoré de Hegel et dont nous avons fait le ressort dynamique de la capture spéculaire. Mais la mort,

⁴³³ *Écrits*, éd. citée, pp. 809-810.

⁴³⁴ *Phénoménologie de l'esprit*, éd. citée, p. 199.

justement d'être tirée à la fonction de l'enjeu, – pari plus honnête que celui de Pascal quoiqu'il s'agisse aussi d'un poker, puisqu'ici la relance est limitée, – montre du même coup ce qui est éliminé d'une règle préalable aussi bien que du règlement conclusif. Car il faut bien en fin de compte que le vaincu ne périsse pas pour qu'il fasse un esclave. Autrement dit le pacte est partout préalable à la violence avant de la perpétuer, et ce que nous appelons le symbolique domine l'imaginaire, en quoi on peut se demander si le meurtre est bien le Maître absolu. Car il ne suffit pas d'en décider par son effet : la Mort. Il s'agit encore de savoir quelle mort, celle que porte la vie ou celle qui la porte.⁴³⁵ »

Or, cette « seconde mort » marquée par Lacan, est à la fois différente et similaire à la première, celle imaginaire⁴³⁶ mise en avant par Hegel dans la dialectique du maître et de l'esclave. Cette mort symbolique chez Lacan est absolument positive, parce qu'elle place le sujet au sein de la culture, et par là-même, elle s'oppose à la mort réelle qui concerne l'organicité du corps. Le symbolique s'appuie sur une mort incorporée du Père primordial qui présentifie l'absence et organise la constitution subjective et la structure signifiante, à partir d'une béance opératoire qui devient le clivage organisateur du sujet parce que refente du signifiant. Le signifiant opère en effet depuis cette solution de continuité qui appelle à sa métonymisation (une métonymie opérant comme identification au Père par le trait unaire) et que le sujet métaphorise. Sur un plan signifiant cette articulation est signifiante et désigne le signifiant unaire. La mort symbolique du sujet, comme processus d'arrachement de la conscience à l'être donné chosique, n'est rien d'autre que le mode de présentation de la liberté et de la relation du singulier à l'universel, de sorte que la structure joue bien ici un rôle similaire à celui accordé par Hegel à l'Esprit, en tant qu'elle incarne la puissance prodigieuse

⁴³⁵ *Écrits*, éd. citée, p. 810.

⁴³⁶ « La mort est parfaitement concevable comme un élément médiateur. Avant que la théorie freudienne n'ait mis l'accent, avec l'existence du père, sur une fonction qui est à la fois fonction de la parole et fonction de l'amour, la métaphysique hégélienne n'a pas hésité à construire toute la phénoménologie des rapports humains autour de la médiation mortelle, tiers essentiel du progrès par où l'homme s'humanise dans la relation à son semblable. Et on peut dire que la théorie du narcissisme telle que je vous l'ai exposée tout à l'heure, rend compte de certains faits qui restent énigmatiques chez Hegel. C'est qu'après tout, pour que la dialectique de la lutte à mort, de la lutte de pur prestige, puisse seulement prendre son départ, il faut bien que la mort ne soit pas réalisée, car le mouvement dialectique s'arrêterait faute de combattants, il faut bien qu'elle soit imaginée. Et c'est en effet de la mort, imaginée, imaginaire, qu'il s'agit dans la relation narcissique. C'est également la mort imaginaire et imaginée qui s'introduit dans la dialectique du drame œdipien, et c'est d'elle qu'il s'agit dans la formation du névrosé – et peut-être, jusqu'à un certain point, dans quelque chose qui dépasse de beaucoup la formation du névrosé, à savoir l'attitude existentielle caractéristique de l'homme moderne. », *Le Mythe individuel du névrosé*, éd. citée, pp. 48-49.

du négatif ou ce que Lacan désigne dans *Le Séminaire IV* par l'opération du Saint Esprit de la mort⁴³⁷. Comme l'écrit encore Lacan :

« Le signifiant se produisant au champ de l'Autre fait surgir le sujet de sa signification. Mais il ne fonctionne comme signifiant qu'à réduire le sujet en instance à n'être plus qu'un signifiant, à le pétrifier du même mouvement où il l'appelle à fonctionner, à parler, comme sujet »⁴³⁸.

L'importance capitale attribuée à la mort comme constitutive du sujet nous explique d'ailleurs pourquoi Lacan s'étonne dans les *Écrits* de ce que le *Dasein* heideggérien, en tant qu'« être-pour-la-mort », n'ait pas trouvé dans la dépendance du sujet au signifiant matière à cultiver son angoisse :

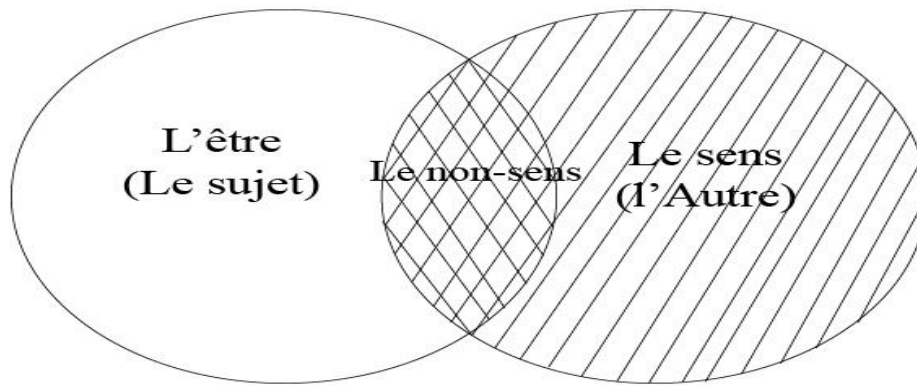
« Les symboles enveloppent en effet la vie de l'homme d'un réseau si total qu'ils conjoignent avant qu'il vienne au monde ceux qui vont l'engendrer "par l'os et par la chair", qu'ils apportent à sa naissance avec les dons des astres, sinon avec les dons des fées, le dessin de sa destinée, qu'ils donnent les mots qui le feront fidèle ou renégat, la loi des actes qui le suivront jusque-là même où il n'est pas encore et au delà de sa mort même, et que par eux sa fin trouve son sens dans le jugement dernier où le verbe absout son être ou le condamne, – sauf à atteindre à la réalisation subjective de l'être-pour-la-mort »⁴³⁹.

Quoi qu'il en soit, pour le sujet du signifiant, véritable être-pour-la-mort-dans-le-langage, il s'ensuit pour première conséquence que le « vel » aliénant de la *Phénoménologie de l'esprit*, à savoir « la liberté ou la mort », à partir duquel la conscience se positionne comme dominante ou servile, devient dans le *Séminaire XI*, « l'être ou le sens » :

⁴³⁷ « L'intervention du signifiant pose un problème, qui m'a conduit à vous rappeler tout à l'heure l'existence du Saint-esprit, dont nous avons vu l'avant dernière année ce qu'il était pour nous, et ce qu'il est dans la pensée et dans l'enseignement de Freud. Le Saint-Esprit est l'entrée du signifiant du monde. C'est très certainement ce que Freud nous a apporté sous le terme d'instinct de mort. Il s'agit de cette limite du signifié qui n'est jamais atteinte par aucun être vivant, ou même, qui n'est jamais atteinte du tout, sauf cas exceptionnel, probablement mythique, puisque nous ne le rencontrons que dans les écrits ultimes d'une certaine expérience philosophique. C'est néanmoins quelque chose qui se trouve virtuellement à la limite de la réflexion de l'homme sur sa vie, qui lui permet d'entrevoir la mort comme la condition absolue, indépassable, de son existence, comme s'exprime Heidegger. Les rapports de l'homme avec le signifiant dans son ensemble sont très précisément liés à cette possibilité de suppression, de mise entre parenthèses de tout ce qui est vécu. Ce qui est au fond de l'existence du signifiant, de sa présence dans le monde, nous allons le mettre là dans notre schéma, comme une surface efficace du signifiant où celle-ci reflète, en quelque sorte, ce que l'on peut appeler le dernier mot du signifié, c'est-à-dire la vie, du vécu, du flux des émotions, du flux libidinal. C'est la mort, en tant qu'elle est le support, la base, l'opération du Saint-Esprit par laquelle le signifiant existe », *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 48. Dans « Propos sur la causalité psychique » Lacan nomme cette opération par « l'opération du saint esprit du langage », *Écrits*, éd. citée, p. 186.

⁴³⁸ *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, éd. citée, p.188.

⁴³⁹ *Écrits*, éd. citée, p. 279.



L'aliénation qui prend dès lors la forme d'une *spaltung* où le sujet ne peut retourner à soi-même dans la réduplication. Car, ou bien le sujet choisit l'être, mais, dans ce cas, il disparaît dans la pétrification du non-sens d'un signifiant ; ou bien il choisit le sens, mais, dans ce cas, celui-ci ne subsiste, tout comme la vie de l'esclave privé de sa liberté, qu'écorné d'une partie de non-sens.

« Illustrons-le par ce qui nous intéresse, l'être du sujet, celui qui est là sous le sens. Nous choisissons l'être, le sujet disparaît, il nous échappe, il tombe dans le non-sens - nous choisissons le sens, et le sens ne subsiste qu'écorné de cette partie de non-sens qui est, à proprement parler, ce qui constitue, dans la réalisation du sujet, l'inconscient. En d'autres termes, il est de la nature de ce sens tel qu'il vient à émerger au champ de l'autre, d'être dans une grande partie de son champ éclipsé par la disparition de l'être, induite par la fonction même du signifiant.⁴⁴⁰ »

Or, l'impossibilité du retour à soi, d'une unité réflexive, synonyme du clivage, modifie radicalement « les relations du sujet au savoir ». En effet, le sujet lacanien ne se retrouve pas lui-même, il ne revient pas sur soi dans ce dispositif. Dans ce symbolique, qui, paradoxalement, fait surgir du néant le sujet dès son introduction mortelle dans le « défilé du signifiant », le sujet n'est pas présent à lui-même comme un « être de soi conscient », puisqu'il est seulement représenté par un signifiant pour un autre signifiant :

« C'est dans la réduplication du sujet par le signifiant qu'est le ressort du conditionnement positif dont Jones poursuit la quête pour ce qu'il appelle le vrai symbolisme, celui que l'analyse a découvert dans sa constance et redécouvre toujours nouveau à s'articuler dans l'inconscient. Car il suffit d'une composition minima de la batterie des signifiants pour qu'elle suffise à instituer dans la chaîne signifiante une duplicité qui recouvre sa réduplication du sujet,

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 191.

et c'est dans ce redoublement du sujet de la parole que l'inconscient comme tel trouve à s'articuler : à savoir dans un support qui ne s'aperçoit qu'à être perçu comme aussi stupide qu'une cryptographie qui n'aurait pas de chiffre.⁴⁴¹ »

Le sujet n'est alors rien d'autre qu'une pure négativité évanescence dans le langage et c'est pourquoi la répétition du signifiant qu'il autorise de son absence même, et plus particulièrement le chaînon S₁-S₂, peut se substituer au dédoublement de la conscience. La répétition du signifiant⁴⁴² remplace avantageusement le dédoublement des consciences aux yeux de Lacan, parce qu'elle constitue une négativité rebelle à toute *Aufhebung*, à toute « ruse de la raison »⁴⁴³, c'est-à-dire au devenir contradiction des différences et à leur relève dialectique dans une unité synthétique de niveau supérieur. De la conscience devenue Esprit par prise de conscience d'elle-même, à la structure de l'inconscient hors conscience de soi, une nouvelle négativité est donc en jeu. Par suite, le sujet de l'inconscient n'a donc pas, lui, à la différence de la conscience de soi, pour horizon nécessaire de devenir Esprit, « un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi*. »

En d'autres termes, le sujet ne peut revenir réflexivement sur son énonciation car celle-ci est toujours déjà en train de décamper métonymiquement ailleurs, là où il ne peut pas le savoir à cause de la dominance de la structure du signifiant (les rapports du sujet à la structure) sur ses actes de parole. La théorie analytique est au fond la vérification systématique de la *Lettre volée* d'Edgar Poë : il est non seulement possible de dire « je suis mort » avec vérité, mais en plus c'est nécessaire puisque c'est la position du sujet de l'inconscient : « il ne savait pas qu'il était mort ». La mort symbolique suppose une structure similaire à celle qu'expose la fiction lorsqu'elle met en scène une énonciation impossible, car

⁴⁴¹ *Écrits*, éd. citée. pp. 710-711.

⁴⁴² Chez Lacan, le dédoublement de la division du sujet est synonyme de la « conscience malheureuse » hégélienne : « Qui ne peuvent pas voir la distance qui sépare le malheureux de la conscience dont, si puissant qu'en soit le burinement dans Hegel, on peut dire qu'il n'est encore pas que suspension d'un savoir, - du malaise de la civilisation dans Freud, même si ce n'est que dans le souffle d'une phrase comme désavouée qu'il nous marque ce qui, à le lire ne peut s'articuler autrement que le rapport de travers qui sépare le sujet du sexe ? », *Ibid.*, p. 799.

⁴⁴³ La « ruse de la raison » hégélienne signifie pour Lacan l'illusion inhérente à tout savoir rationnel totalisant. « La ruse hégélienne de la raison veut dire que le sujet dès l'origine et jusqu'au bout sait ce qu'il veut », *Ibid.*, p. 802. Un savoir si absolu ou une position cognitive inconditionnelle est inaccessible pour le sujet du discours. Toute revendication d'une vérité absolue ne peut mener le sujet du discours qu'à une méconnaissance de son propre statut dans l'ordre symbolique : « La ruse de la raison séduit parce que y résonne d'un mythe individuel bien connu de l'obsessionnel, dont on sait que la structure n'est pas rare dans l'*intelligentsia* », *Ibid.*, p. 811. Pour une analyse de la « ruse de la raison », selon un point de vue lacanien, voir Slavoj Žižek, « La "ruse de la raison" ou la vraie nature de la téléologie hégélienne », in *Le plus sublime des Hystériques : Hegel passe*, éd. citée, pp. 111-128.

l'énoncé « je suis mort » est de toute évidence absurde. La théorie analytique montre en réalité que l'énonciation impossible est la vérité de l'énonciation réelle. Ce qui implique aussi que la théorie analytique prenne ses distances vis-à-vis de la contrainte logico-pragmatique de l'adéquation immédiate de l'énoncé à l'énonciation telle qu'elle détermine dans l'usage communicationnel du langage, puisqu'il faut reconnaître que, pour dans certains énoncés, le sujet ne sait pas ni d'où il parle ni même ce qu'il est quand il parle. La théorie analytique doit nous exhorter désormais à penser une énonciation insue, un dire malgré soi. Elle doit contraindre aussi à penser autrement le rapport rationnel et nécessaire de l'énoncé à l'énonciation, c'est-à-dire une raison énonciative dialectique propre à la nouvelle « raison depuis Freud ».

Quoi qu'il en soit, cette dialectique de l'énonciation, induite par la négativité du signifiant, traduit parfaitement « la déchirure absolue » du sujet au lieu de l'Autre, lieu du signifiant. En ce lieu vide et pourtant garant de la vérité de l'énonciation, le sujet n'y apparaît en effet que comme manque et l'Autre, aussi lieu du savoir est comme tel dans l'impossibilité de répondre en quoi que ce soit de l'existence du sujet. Mais, avec cette disparition du sujet, il est encore flagrant qu'une partie du savoir concernant le sujet de l'énonciation demeure structurellement hors du pouvoir de sa réflexion. Si la division inconsciente est l'objection faite à la réflexivité du savoir par la structure du signifiant qui divise le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation, ceci contraint alors la pensée philosophique à penser de nouveau la rationalité communicationnelle mais également la dialectique de la reconnaissance intersubjective. Conformément à la position de l'inconscient, la reconnaissance du désir doit prendre en effet une nouvelle forme. Étant donné que tout dédoublement réflexif est désormais écarté, donc ce n'est plus à travers le prisme de la dialectique du maître et de l'esclave que se constitue le mode de reconnaissance du désir.

Quand la question du sujet est liée inextricablement à celle de son clivage, la dialectique de la reconnaissance qui lui est corollaire devient à son tour la reconnaissance du désir comme mode approprié pour un sujet clivé. L'excentricité ne va donc pas sans le jeu de la méconnaissance et de la reconnaissance de l'identité véritable du sujet humain. Hegel l'avait bien vu, et Lacan l'a parfaitement compris à son tour qui reprend Hegel sur ce point. Hegel et Lacan divergent cependant sur la conscience de soi et donc sur la réflexion en tant qu'elle n'est pas, dans la dialectique de la reconnaissance hégélienne, libérée de l'imaginaire.

La prise en considération de la structure ne peut donc que métamorphoser la forme et le contenu de la reconnaissance du désir. Celui qui affirme l'inconscient, abandonne la dialectique du maître et de l'esclave comme « voie royale » à la reconnaissance du désir.

5.3. Du désir de reconnaissance à la reconnaissance du désir

Le « pacte, écrit Lacan, est partout préalable à la violence avant de la perpétuer, et ce que nous appelons le symbolique domine l'imaginaire ». Dans ce passage, la mort symbolique se trouve clairement posée du côté du pacte du sujet au langage, ce qui signifie que la mort symbolique est du côté du pacte pacificateur, et cela avant même procès de rivalité inter-individuelle qui viendra dissoudre par la violence le pacte originaire. La domination réelle n'est donc plus celle du maître qui n'a pas reculé devant la mort, mais celle du signifiant, celle du grand Autre, même si cette domination du grand Autre n'en est pas moins un vrai pouvoir, pouvoir réel du symbolique sur un sujet qui en dépend dans son *ex-sistence* :

« Le dit premier décrète, légifère, aphorise, est oracle. Il confère à l'autre réel son obscure autorité. Prenez seulement un signifiant pour insigne de cette toute-puissance, ce qui veut dire de ce pouvoir tout en puissance, de cette naissance de la possibilité, et vous avez le trait unaire qui, de combler la marque invisible que le sujet tient du signifiant, aliène ce sujet dans l'identification première qui forme l'idéal du moi.⁴⁴⁴ »

La critique lacanienne déplace ainsi sensiblement la question de la maîtrise, ce qui est la conséquence inéluctable de son changement d'approche de la mort. Corrélativement, du côté de l'esclave, l'aspect libérateur du travail est tout aussi clairement dénoncé comme mystificateur : « il n'est pas de leurre plus manifeste »⁴⁴⁵, écrit-il. La jouissance n'est pas en effet l'apanage du Maître comme le pensait à tort Hegel, puisque la « jouissance est facile à l'esclave et elle laissera le travail serf.⁴⁴⁶ » La jouissance de l'esclave, non décrite par Hegel, est donc pour Lacan un obstacle à sa libération.

Par suite, il est clair que la dialectique de la domination et de la servitude est, de par ces deux déplacements critiques, réfutée ou du moins limitée comme mode de reconnaissance du désir. Nous pouvons néanmoins s'interroger sur ce point pour savoir si, dans cette critique

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 808.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 811.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 811.

de la dialectique du maître et de l'esclave, la liberté, qui constituait malgré tout l'enjeu fondamental de la lutte des consciences chez Hegel, a pour autant perdu toute légitimité. En d'autres termes, déposer la dialectique du maître et de l'esclave est-ce déposer la liberté ?

Il est sur ce point tout à fait important, d'un point de vue politique évidemment, de se rendre compte que, même si elle apparaît sous une forme discrète, la liberté n'est pas niée, et cela malgré l'insistance sur l'assujettissement (et finalement grâce à celle-ci) du sujet vis-à-vis de la structure. L'aliénation structurelle qui arrache le sujet à la vie, est aussi, comme telle, l'indépendance par rapport à la vie biologique et aux modes d'être des étants naturels.

C'est seulement dans la mesure où l'Autre reçoit l'appel de l'enfant nouveau-né où l'Autre qui n'existe pas trouve son « en-forme » et la reconnaît lui aussi par une adresse de voix, qu'est créé ce signifiant primordial, signifiant binaire ou *Vorstellungsrepräsentanz* du refoulement originaire⁴⁴⁷. Par cette reconnaissance, le sujet est certes aliéné à l'autre, mais il est déjà un sujet censé exister pour l'Autre, pourvu d'une capacité de séparation, et c'est là que réside la fonction de la liberté. Cette fonction mise en jeu est liée au mode de constitution du sujet lui-même. Lacan indiquait qu'au terme de l'analyse, du fait du désir de l'analyste, qui est « désir d'obtenir la différence absolue, celle qui intervient quand, confronté au signifiant primordial, le sujet vient pour la première fois en position de s'y assujettir ». Comment entendre autrement que comme une contradiction difficile à surmonter, qu'à la fin, le sujet aurait à s'assujettir au signifiant primordial ? Comment annoncer un tel but, alors que tout sujet patient vient à l'analyse pour se libérer de ses différents assujettissements ?

L'opération de « séparation » du sujet exige la traversée nécessaire par un temps de désobjectivation⁴⁴⁸, c'est-à-dire, souligne Lacan, de « décrotter le sujet du subjectif ». Si le signifiant primordial est un signifiant irréductible à tout sens, alors il est possible de considérer que, dans l'interprétation, l'important n'est pas tant que cette interprétation soit signifiante, mais que le sujet réalise à quel signifiant il est assujetti :

« L'interprétation n'est pas ouverte à tous les sens [...] Elle est une interprétation significative, et qui ne doit pas être manquée. Cela n'empêche pas que ce n'est pas cette signification qui est,

⁴⁴⁷ Lacan traduit la *Vorstellungsrepräsentanz* dans *Le séminaire, Livre XI* par « représentant de la représentation ».

⁴⁴⁸ Ce que Lacan nomme « desêtre » ou « destitution subjective » et qui correspond à la chute le sujet supposé savoir.

pour l'avènement du sujet, essentielle. Ce qui est essentiel, c'est qu'il voie, au-delà de cette signification, à quel signifiant – non-sens, irréductible, traumatique – il est, comme sujet, assujetti.⁴⁴⁹ »

Lacan ajoute dans la même séance du 17 juin 1964 du *séminaire Livre XI* :

« En tant que le signifiant primordial est pur non-sens, il devient porteur de l'infinisité de la valeur du sujet, non point ouverte à tous les sens, mais les abolissant tous, ce qui est différent. C'est ce qui explique que je n'aie pu manier la relation d'aliénation sans faire intervenir le mot de liberté. Ce qui fonde en effet, dans le sens et le non-sens radical du sujet, la fonction de la liberté, c'est proprement ce signifiant qui tue tous les sens.⁴⁵⁰ »

La cure met en jeu cette fonction de la liberté. Sans la destitution de tous les sens du signifiant auquel un sujet est assujetti, aucune séparation d'avec la mélancolie n'est possible et aucun désir d'analyste n'est concevable⁴⁵¹. L'aliénation du sujet à la structure n'est donc pas incompatible avec la liberté, mais constitue la condition de possibilité d'une liberté, qui, chez Lacan comme chez Hegel, est liée au destin propre du désir. Le contraire de la liberté relève donc de ce qui méconnaît cette condition (à savoir l'imaginaire ou le sens) ou bien « la perte de la réalité » qui dénoue cette aliénation.

Toute émancipation qui ne sera pas du semblant trouvera donc sa source dans l'aliénation même du sujet, aliénation qui se rejoue effectivement dans l'opération de « séparation », là où « le sujet trouve le point faible du couple primitif de l'articulation signifiante », dans l'intervalle entre les deux signifiants, et peut ainsi se retrouver lui-même comme manque, « manque de son aphanisis.⁴⁵² » Ce dont le sujet a à se libérer, à l'intérieur même du champ symbolique cette fois-ci, c'est donc de l'effet aphanistique du signifiant binaire pour se constituer comme désirant, et non de son aliénation comme telle. La liberté - aliénation comprise - est ici liberté du désir pour le désir. L'acte de désirer est l'acte libre par excellence, et comme tel il détermine l'essence de l'homme. C'est pourquoi l'interprétation,

⁴⁴⁹ *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, éd. citée, p. 226.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 227.

⁴⁵¹ La séparation est l'une des seules issues du « meurtre », qui peut-être aussi bien « le meurtre d'âme » schrébérien que le masochisme. Quand Lacan dit qu'il faut toujours « que le vaincu ne périsse pas pour qu'il fasse un esclave », il met l'accent sur l'assertion suivante : « le pacte est partout préalable à la violence avant de la perpétuer, et ce que nous appelons le symbolique domine l'imaginaire, en quoi on peut demander si le meurtre est bien le maître absolu ».

⁴⁵² *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, éd. citée, p. 199.

dans *Le séminaire, Livre XI*, libère le sujet de l'effet aphanistique du signifiant binaire et constitue un effet de vérité qui est aussi un effet de liberté :

« Ce dont le sujet a à se libérer, c'est de l'effet aphanistique du signifiant binaire, et, si nous y regardons de près, nous verrons qu'effectivement, ce n'est pas d'autre chose qu'il s'agit dans la fonction de la liberté.⁴⁵³ »

L'abandon de la dialectique du maître et de l'esclave n'implique pas celui de la fonction de la liberté. La situation en est différente dans la nouvelle forme de reconnaissance qui s'esquisse, au-delà de la dialectique du maître et de l'esclave. Et ce maintien de la question de la reconnaissance du désir et du désir d'être reconnu constitue le lien réel de Lacan à Hegel. Comme nous l'avons constaté avant, la position d'un sujet clivé implique nécessairement la problématique de la méconnaissance/reconnaissance dans le rapport du sujet à lui-même, c'est-à-dire son identité. Ceci constitue une constante chez Hegel et Lacan. A la différence de la philosophie, la théorie analytique nous révèle toutefois que l'on peut désirer être reconnu comme autre chose qu'une personne juridique ou un citoyen libre. N'est ce pas en effet une identité singulière qui est âprement revendiquée par tout sujet au cours de l'analyse.

Le désir de reconnaissance, au lieu d'être entendu comme désir d'être reconnu d'une conscience autonome, se déterminera désormais par le repérage de la dépendance du sujet dans la structure, par l'acceptation de son aliénation au champ de l'Autre ; autrement dit, par le repérage de son identité disjoignante. Ce qui signifie que la quête incessante d'une identité est maintenue, mais que celle-ci passe maintenant par l'expérience paradoxale de la réalisation de l'identité dans le *spaltung*. Et c'est ainsi que Lacan transforme Hegel :

« Mais s'il reste quelque chose de prophétique dans l'exigence où se mesure le génie de Hegel de l'identité foncière du particulier à l'universel, c'est la psychanalyse qui lui apporte son paradigme en livrant la structure où cette identité se réalise comme disjoignante du sujet.⁴⁵⁴ »

Comment peut-on comprendre toutefois cette identité disjoignante qui renverse la dialectique « convergente » de Hegel ?

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 200.

⁴⁵⁴ *Écrits*, éd. citée, p. 292.

Le principe de ce paradoxe revient à penser l'identité en termes topologiques. C'est le lieu de mon énonciation qui définit mon identité. Je suis là où je suis (en terme de lieu donc), et je suis en vérité (non en réalité) là ou « ça parle ». Je suis donc un sujet de l'énonciation. Or, comme cette place est excentrée par rapport à mes énoncés, l'excentricité de la place d'ou je parle instaure une déhiscence à la fois temporelle et spatiale entre mes énoncés et mon énonciation, c'est-à-dire entre moi et moi, entre moi comme sujet de l'énoncé et moi comme sujet de l'énonciation. C'est ainsi que ma propre identité énonciative, situé dans l'Autre, me divise. En outre, comme elle est par ailleurs identité du particulier et de l'universel, en tant que l'Autre est discours trans-individuel tenu à mon propos, l'identité dialectique de l'universel et du particulier est elle aussi « détournée ». Telle est la première signification de « l'identité disjoignante » dont parle Lacan. Comme on l'a vu dans le *Séminaire XI* concernant la logique de la réunion des ensembles, le désir de reconnaissance du sujet est à compter pour un avec le désir de l'Autre. Si le vrai désir du sujet est le désir de l'Autre, alors le désir du sujet d'être reconnu s'en trouve du même coup renversé comme désir de l'Autre d'être reconnu.

Avec ce renversement, le désir d'être reconnu de « l'être de soi conscient » s'y révèle désir de l'Autre subvertissant le sujet dans son unité et ses objectivations ego-imaginaires. C'est bien là d'ailleurs le paradoxe d'une identité disjoignante qui dévoile un au-delà de l'objectivation imaginaire de l'identité et du désir de reconnaissance (qu'offrent les structures de méconnaissances systématiques qui caractérisent la formation du Moi) : le désir du sujet, c'est le désir de l'Autre d'être reconnu. L'identité du sujet équivaut derechef à son « excentricité radicale ».

La vérité du désir de reconnaissance se comprendra par la suite comme l'insistance du désir de l'Autre, insistance farouche pour être entendu à « la cantonade » dans et par les formations de l'inconscient : rêves, lapsus et autres figures rhétoriques de l'inconscient, en un mot tout ce que peut dire la voix basse et insistante du désir :

« Ainsi le désir du maître paraît être, dès son entrée en jeu dans l'histoire, le terme, de par nature, le plus égaré. Par contre, quand Socrate désire obtenir sa propre réponse, c'est à lui qui n'a aucun droit de faire valoir son désir, à l'esclave, qu'il s'adresse. Cette réponse, de lui, il est assuré toujours de l'obtenir. *La voix de la raison est basse*, dit quelque part Freud, mais elle dit exactement la même chose. On ne fait pas le rapprochement que Freud dit exactement la même

chose du désir inconscient. À lui aussi, sa voix est basse, mais son insistance est indestructible. C'est peut-être qu'il y a de l'un à l'autre un rapport. C'est dans le sens de quelque parenté qu'il nous faudra diriger notre regard vers l'esclave, quand il s'agira de repérer ce que c'est le désir de l'analyste.⁴⁵⁵ »

Ainsi, le désir d'être reconnu, qui se prépare au lieu de l'Autre, c'est le désir de l'Autre d'être analysé. Cette hypothèse me semble confirmée par ceci que le négatif de cette forme de reconnaissance du désir, la méconnaissance qui lui est inséparable, correspond à l'idée-force de la découverte freudienne, celle de refoulement (*verdrängung*). Dans la doctrine analytique, il ne s'agit pas véritablement du mépris (*Missachtung*) ou du déni de la reconnaissance d'une personne, mais bien de la méconnaissance intra-subjective de son propre désir. Le mensonge hystérique (le proton pseudos du sujet hystérique) sur son désir constitue, entre autres, une rupture originaire du sujet parlant avec lui-même comme Autre.

C'est ici qu'apparaît également toute l'importance du refoulement. Le refoulement est le moment négatif du rapport au désir, le moment de la censure ou du rejet vis-à-vis de l'Autre comme vis-à-vis de soi. La reconnaissance analytique du désir impliquera donc certainement la levée du non-dit. Toutefois, « la levée du refoulement » n'implique ni la suppression de la « terra incognita » qu'est l'inconscient, ni la fiction libertine du tout-dire. Le sujet analysé reste lui aussi divisé. Ici encore son identité reconnue ne supprime pas sa division.

La dialectique de la méconnaissance/reconnaissance du désir, supposée par tout sujet clivé, connaît donc une multitude de formes qui nous portent bien loin de Hegel. La reconnaissance du désir peut être envisagée sans la conscience de soi. Ce qui nous permet en outre de comprendre après coup pourquoi le désir de l'analyste possède une fonction centrale dans la psychanalyse ; c'est en effet le désir de l'analyste qui instaure un nouveau lien dialectique avec le désir inconscient qui insiste dans l'entre deux du sujet et de l'Autre. Le désir de l'analyste fait partie de l'inconscient en ceci qu'il est de même orientation que le désir fondamental de l'inconscient. Il veut savoir l'insu du Soi, c'est-à-dire reconnaître/analyser le désir de l'Autre. En outre, c'est grâce à lui que naît l'amour de transfert. Il opère ainsi une médiation entre le sujet et l'Autre suivant le sens de la coupure qui à la fois les relie et les sépare.

⁴⁵⁵ *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, éd. citée, p. 230.

Ainsi, nous pouvons dire qu'avec Lacan, le désir d'être reconnu de la conscience de soi est devenu le désir de l'Autre d'être analysé, en désir d'analyse. « Si j'ai dit que l'inconscient est le discours de l'Autre avec un grand A, c'est pour indiquer l'au-delà où se noue la reconnaissance du désir au désir de reconnaissance.⁴⁵⁶ » Telle est le sens du nouage, dans l'Autre, du désir d'être reconnu à la reconnaissance du désir. La cure analytique est donc l'une des formes de la reconnaissance au sens plein du terme. Ce qui explique également, par une autre voie que la jouissance, sa fonction de lien social.

La lutte ne peut pas en effet prétendre être la seule possibilité de satisfaction du désir de reconnaissance. Au-delà de Hegel, Lacan nous invite à entendre différemment les formes canoniques et orthodoxes de la reconnaissance humaine. Néanmoins, ce qui est remarquable dans cette transformation du désir de reconnaissance, dans son nouage dans l'Autre avec le désir d'être reconnu, c'est-à-dire son inversion structurale en désir d'analyse, c'est que l'inconscient qui désire être reconnu et qui par là-même trouble l'identité ego-imaginaire, reste tout de même un « *Der Arbeiter* »⁴⁵⁷. C'est le sens du rapprochement effectué par Lacan entre le désir de l'esclave et le désir inconscient. Le vrai désir inconscient freudien, le « *Wunsch* » indestructible qui reste à jamais à l'origine des rêves et des formations de l'inconscient est donc un désir au travail, un désir qui dit toujours la même chose, de la même voix basse et souterraine, celle de l'esclave. Par conséquent, le désir d'être reconnu, c'est le désir, qui inlassablement, « se chiffre » dans le langage du rêve ou celui qui affecte le corps dans le symptôme⁴⁵⁸.

⁴⁵⁶ *Écrits*, éd. citée. p. 524.

⁴⁵⁷ L'« inconscient implique-t-il qu'on l'écoute ? A mon sens, oui. Mais il n'implique sûrement pas sans le discours dont il ex-siste qu'on l'évalue comme savoir qui ne pense pas, ni ne calcule, ni ne juge, ce qui ne l'empêche pas de travailler (dans le rêve par exemple). Disons que c'est le travailleur idéal, celui dont Marx a fait la fleur de l'économie capitaliste dans l'espoir de lui voir prendre le relais du discours du maître : ce qui est arrivé en effet, bien que sous une forme inattendue. Il y a des surprises dans ces affaires de discours, c'est même là le fait de l'inconscient », « *Télévision* », *Autres écrits*, éd. citée, p. 518. « Il est donc vrai que le travail (du rêve entre autres) se passe de penser, de calculer, voire de juger. Il sait ce qu'il a à faire. C'est sa définition : il suppose un "sujet", c'est *Der Arbeiter*. Ce qui pense, calcule et juge, c'est la jouissance, et la jouissance étant de l'Autre, exige que l'Une, celle qui du sujet fait fonction, soit simplement castrée, c'est-à-dire symbolisée par la fonction imaginaire qui incarne l'impuissance, autrement dit par le phallus », « ... ou pire », *Ibid.*, p. 551.

⁴⁵⁸ Dans *Le séminaire, Livre III, Les psychoses*, Lacan répond à la question « Qu'est-ce que le refoulement pour le névrosé ? » comme suit : « C'est est une langue, une autre langue qu'il fabrique avec ses symptômes, c'est-à-dire, si c'est un hystérique ou un obsessionnel, avec la dialectique de l'imaginaire de lui et de l'autre. Le symptôme névrotique joue le rôle de la langue qui permet d'exprimer le refoulement. C'est bien ce qui nous fait toucher du doigt que le refoulement et le retour du refoulé sont une seule et même chose, l'endroit et l'envers d'un seul et même processus », éd. citée, p.72.

L'inversion structurale du désir du sujet d'être reconnu par un autre sujet, en désir de reconnaissance de l'Autre aurait donc pour expression le désir d'être analysé. L'inconscient insisterait pour être reconnu, il y travaillerait en permanence :

« L'Autre est donc le lieu où se constitue le je qui parle avec celui qui entend, ce que l'un dit était déjà la réponse et l'autre décidant à l'entendre si l'un a ou non parlé. Mais en retour ce lieu s'étend aussi loin dans le sujet qu'y règnent les lois de la parole, c'est-à-dire bien au delà du discours qui prend du moi ses mots d'ordre, depuis que Freud a découvert son champ inconscient et les lois qui le structurent. Ce n'est pas en raison d'un mystère qui serait celui de l'indestructibilité de certains désirs infantiles que ces lois de l'inconscient déterminent les symptômes analysables. Le modelage imaginaire du sujet par ses désirs plus ou moins fixés ou régressés dans leur relation à l'objet est insuffisant et partiel à en donner la clé. L'insistance répétitive de ces désirs dans le transfert et leur remémoration permanente dans un signifiant dont le refoulement s'est emparé, c'est-à-dire où le refoulé fait retour, trouvent leur raison nécessaire et suffisante, si l'on admet que le désir de la reconnaissance domine dans ces déterminations le désir qui est à reconnaître en le conservant comme tel jusqu'à ce qu'il soit reconnu. Les lois de la remémoration et de la reconnaissance symbolique, en effet, sont différentes dans leur essence et dans leur manifestation des lois de la réminiscence imaginaire, c'est-à-dire de l'écho du sentiment ou de l'empreinte (*Prägung*) instinctuelle, même si les éléments qu'ordonnent les premières comme signifiants sont empruntés au matériel auquel les secondes donnent signification.⁴⁵⁹ »

Tel est certes le message social de la théorie analytique en tant « voix aux sans voix », « porte-parole » de l'inconscient sur la scène sociale. Faisant corps, le symptôme doit être entendu ; et il n'est pas question que sa clinique soit établie au nom des normes qui régissent l'économie du manque, celles de la loi de l'offre et de la demande libidinale. Étant une « insistance de la lettre », la voix de l'inconscient veut être analysée pour ce qu'elle est.

Par conséquent, le mode de reconnaissance propre au désir inconscient, correspond, de quelque manière qu'on le limite (interprétation, coupure, écoute, ponctuation dialectique, etc.), à l'essence même de l'acte analytique. Certes, ce mode de reconnaissance n'a rien à voir avec la lutte sociale qui prend son point de départ dans le conflit imaginaire du maître et de l'esclave. Il n'empêche que la reconnaissance analytique ouvre la voie à des formes inédites de lutte sociale pour la reconnaissance.

⁴⁵⁹ *Écrits*, éd. citée, p. 431.

Mais, au cours de la séance analytique, ce n'est pas pourtant sous forme de lutte que la reconnaissance peut avoir lieu⁴⁶⁰. Autrement il n'y aurait pas réellement une nouvelle forme de reconnaissance. Comme le montre la praxis analytique, c'est dans le transfert comme expérience d'amour, comme ouverture au savoir inconscient, que la dialectique de la reconnaissance se développe. C'est donc sur le mode de l'amour que la reconnaissance au niveau analytique trouvera son terreau fertile ; et les autres formes, y compris la lutte de la théorie analytique sur la scène sociale, en dépendra. L'amour de transfert semble ainsi s'arracher la nouvelle forme de reconnaissance offerte par la le discours analytique. Ceci est conséquent, étant donné le poids de la dialectique méconnaissance/reconnaissance qui a nécessairement pour point d'origine la *spaltung* du sujet.

⁴⁶⁰ Bien que dans une réaction thérapeutique négative propre au transfert imaginaire, l'analysant peut porter des sentiments d'hostilité à l'égard de l'analyste. Cette question a été étudiée par Lacan dans la Thèse III du texte sur « L'agressivité en psychanalyse », *Ibid.*, pp. 106-109.

Partie III

LA DIALECTIQUE DE LA RECONNAISSANCE DANS LA THÉORIE CRITIQUE DE LA SOCIÉTÉ (HONNETH)

1. Le point de départ de Honneth : la théorie critique de Habermas

Le débat sur l'interprétation de la normativité des mouvements sociaux, constitue le point essentiel de la théorie critique de Habermas à partir duquel Honneth part. Donner un sens à ce débat, requiert une explication succincte de la première critique de Habermas faite à Marx, portant sur la réduction de toutes les formes de l'interaction sociale à une seule forme, à savoir le travail :

« Marx n'explique pas à proprement parler le lien entre travail et interaction, mais qu'il réduit l'un de ces deux moments à l'autre sous le titre non spécifique de pratique sociale, en l'occurrence qu'il fait remonter l'activité communicationnelle à l'activité instrumentale. L'activité productive qui assure la régulation des échanges entre l'espèce humaine et la nature qui l'entoure – de même que dans la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna l'utilisation des outils opère la médiation entre sujet travaillant et les objets naturels – cette activité naturelle devient le paradigme qui permet de produire toutes les catégories ; tout est absorbé dans le mouvement propre (*Selbstbewegung*) de la production.⁴⁶¹ »

Dans ce contexte, Habermas soutient que le « travail » doit être compris comme l'application de la « rationalité instrumentale » dans le maniement de la « nature extérieure ». Naturellement, selon la *Théorie de l'agir communicationnel*, c'est la domination de ce type de rationalité technique qui, par sa « colonisation du vivant » (*Kolonisierung der Lebenswelt*) à travers le système des impératifs, a déplacé de plus en plus la solution du problème à partir d'un point de vue moral. En outre, le réductionnisme théorique de Marx est incapable de discerner ou de faire face de façon adéquate à ce problème théorique et pratique, notamment parce qu'il évalue le progrès du développement social à l'aune de la raison instrumentale. Selon Habermas, ce réductionnisme propre à la théorie de Marx avec sa nature catégoriquement limitée, privilégiant le travail, les modes de production et la raison instrumentale comme force d'impulsion du progrès social, ne lui permet pas d'expliquer les conflits sociaux actuels ou comprendre le progrès à travers la raison communicationnelle et les discussions publiques.

La première solution théorique alternative de Habermas, au réductionnisme de Marx et au privilège accordé au « travail », consiste à revenir aux écrits de Hegel de la période

⁴⁶¹ « Travail et interaction. Remarques sur la *Philosophie de l'esprit* de Hegel à Iéna », in *La Technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Denoël-Gonthier, pp. 209-210.

d'Iéna. À partir de ces écrits, il construit un cadre catégorique plus différencié avec les concepts de « travail », de « langage » et d'« interaction ». Bien que, selon lui, ces trois catégories soient implicites chez Marx, ce dernier ne les a pas employées comme il aurait dû clairement expliquer la logique de socialisation et de développement social à partir de chaque catégorie. Alors que le travail n'est qu'une forme de l'activité rationnelle par rapport à une fin (*Zweckrationalität*), régie par une logique rationnelle-instrumentale et médiatisée par les règles linguistiques de deux autres formes de pratiques afin d'optimiser le contrôle sur le monde physico-naturel ; l'interaction est expliquée en termes d'action communicationnelle médiatisée par un langage orienté vers la compréhension mutuelle et la reconnaissance réciproque des sujets et, en tant que tel, médiatisé par les normes universalisables et réciproques. Dans la perspective de Habermas, à cause du réductionnisme théorique constaté chez lui et la surévaluation de la catégorie du travail avec sa propre logique instrumentale de développement, Marx n'était pas en mesure de formuler une logique de l'émancipation qui peut être expliquée par l'action communicationnelle. Habermas exprime ce contraste en termes de différentes logiques de développement de la manière suivante :

« Mais la libération des forces productives de la technique, y compris la construction de machines susceptibles d'apprentissages et de guidage qui simulent le secteur d'exercice de l'activité rationnelle par rapport à une fin bien au-delà des capacités de la conscience naturelle et se substituant aux performances humaines, ne se confond pas avec le fait de dégager des normes qui puissent accomplir la dialectique de la relation morale dans une interaction libre exempte de domination sur la base d'une réciprocité qui est vécue sans contrainte. La libération de la faim et de la misère ne coïncide pas nécessairement avec la libération de la servitude et de l'humiliation, car l'évolution du travail et celle de l'interaction ne sont pas automatiquement liées.⁴⁶² »

2. La conception critique du travail chez Honneth

Avant la publication de l'œuvre majeure, *La lutte pour la reconnaissance*⁴⁶³, Axel Honneth s'est intéressé à l'examen du potentiel normatif du travail en tant que catégorie de l'activité humaine, tout en évitant la conception marxiste du travail comme catégorie centrale

⁴⁶² *Ibid.*, éd. citée, pp. 210-211.

⁴⁶³ Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung : Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag 1991, erweiterte Ausgabe, 2003. En français : *La lutte pour la reconnaissance*, trad. de Pierre Rusch. Paris, Les éditions du Cerf, 2002.

de l'émancipation de la vie sociale. Le « concept critique de travail » décrit dans le « *Travail et agir instrumental* »⁴⁶⁴ assure une double fonction : récupérer la valeur normative de travail comme une activité exercée par un individu dans la société moderne, mais aussi souligner les limites de la catégorie de Habermas de l'action instrumentale. La conception critique de travail chez Honneth, distingue entre l'action instrumentale dans laquelle le sujet contrôle librement la nature et la capacité de son travail, et celle dans laquelle la liberté individuelle est limitée par les régimes imposés et les attentes. Cette conception justifiée par l'affirmation implicite de l'interprétation qu'avait faite le jeune Marx de Hegel et de Feuerbach, qui définissait l'idéal du travail comme un moyen de formation de l'identité individuelle, est toujours en vigueur comme l'indiquent de récentes études de cas en sociologie et en psychodynamique du travail⁴⁶⁵.

La conception critique du travail chez Honneth peut être considérée comme un argument préalable qui plaide pour un élargissement de la théorie critique contemporaine afin de mieux reconnaître ses origines matérialistes. Ce travail met en évidence l'influence du tournant intersubjectif de Habermas sur les idées propres de Honneth, mais il suggère aussi qu'en 1980, Honneth avait lui-même déjà exploré l'idée d'une théorie alternative de la société dont le pouvoir normatif ne repose pas uniquement sur les échanges intersubjectifs et communicationnels.

Honneth estime que la théorie sociale de Marx, compliquée et problématique, finit par succomber face au processus de l'expansion industrielle du XX^{ème} siècle. L'alternative théorique offerte par Habermas démontre l'erreur catégorique de Marx dans la désignation du travail social comme facteur déterminant d'émancipation sociale. Toutefois, Honneth soutient dans son essai de 1980, que la théorie sociale obsolète de Marx renferme un argument

⁴⁶⁴ « Arbeit und instrumentales Handeln », paru dans Axel Honneth, Urs Jaeggi (dir.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, pp. 285-333. Traduit par Isabelle Gernet, « Travail et agir instrumental », *Travailler*, n° 18, 2007, pp. 34-35.

⁴⁶⁵ Bernoux Philippe, « La résistance ouvrière à la rationalisation : la réappropriation du travail », in *Sociologie du travail*, n° 1, 1979, p. 76-90. Christophe Dejours, *Travail vivant*, vol. I : *Sexualité et travail*, Paris, Payot, 2009. Voir aussi du même auteur, « Subjectivity, Work, and Action », in J.P. Deranty, D. Petherbridge, J. Rundell, R. Sinnerbrink (ed.), *Recognition; Work, Politics. New Directions in French Critical Theory*, Leiden Brill, 2007, pp. 71-87.

convaincant en ce qui concerne la teneur normative de l'activité de travail individuel, celle que le tournant linguistique de la théorie critique n'a pas réussi à conserver.

Alors que sa théorie de la reconnaissance fournit certaines justifications à la conservation de la portée normative du travail au niveau de l'analyse sociale, le modèle de Honneth ne peut pas assumer la fonction jouée par la conception critique du travail en mettant l'accent sur l'importance de l'activité de travail au niveau du sujet individuel. L'argument avancée dans le « *Travail et l'agir instrumental* » peut être aussi employé dans la critique de la catégorie de la reconnaissance chez Honneth, sur la base de sa dépendance excessive à l'égard de l'intersubjectivité en tant que source exclusive de la teneur normative du travail. La catégorie de la reconnaissance elle-même ne peut pas épuiser le potentiel normatif inhérent à la conception critique du travail, d'où la nécessité pour les travailleurs de rester totalement autonomes dans leur activité, indépendamment du savoir si leur contribution est reconnue ou non par les autres. Par conséquent, la théorie de la reconnaissance n'est pas en mesure de critiquer les situations dans lesquelles les structures du travail garantissent que les ouvriers soient reconnus pour leurs œuvres, mais leur refusent l'autonomie nécessaire dans l'organisation du processus du travail⁴⁶⁶. C'est là une lacune importante dans la théorie de la reconnaissance chez Honneth, qui peut être comblée par la reconnaissance de l'importance des interactions du sujet à objet dans le processus de formation de l'identité individuelle ainsi que dans la production des normes intersubjectives.

⁴⁶⁶ « La reconnaissance de la subjectivité à laquelle le nouveau management procède n'est pas sans contrepartie. D'une part, le salarié est condamné à une complète instabilité, puisqu'il passe d'une reconnaissance *ex ante*, définie par les conditions *a priori* de la compétence liée à la possession d'une qualification, à une reconnaissance *ex post* qui est largement indépendante de la réalité de son travail, puisqu'elle dépend principalement de la réussite du projet, c'est-à-dire de la manière dont il est évalué par la hiérarchie et le marché. D'autre part, le travail n'étant plus soumis à des prescriptions rigides, on identifie sa qualité à l'investissement personnel du salarié dans la réussite du projet. Or, puisque cet engagement n'est pas matérialisable, il faut que le salarié œuvre lui-même à le faire reconnaître : il lui faut mettre en scène son identité au travail, aussi bien en témoignant de son engagement personnel complet dans le projet que de sa capacité de mobiliser un réseau de collaborateurs compétents et d'accompagner, si ce n'est à anticiper, toutes les modifications organisationnelles requises. Le salarié est ainsi soumis à des "contraintes de présentation de soi", qui constituent en fait une nouvelle forme de déni de la subjectivité. Le néomanagement prétend que la nouvelle organisation du travail offre des possibilités de réalisation de soi dans le travail, mais plus qu'à un dépassement de l'aliénation tayloriste, c'est une nouvelle "phénoménologie de l'aliénation qui se développe" », Emmanuel Renault, « Reconnaissance et travail », *Travailler*, n° 18, 2007, p. 131. La citation interne est d'Hermann Kocyba, « Der Preis der Anerkennung: Von Der Tayloristischen Missachtung zur strategischen Instrumentalisierung der Subjektivität der Arbeitenden », in Ursula Holtgrewe, Stephan Voswinkel, Gabriele Wagner (Hrsg.), *Anerkennung und Arbeit*, Uvk-Verlag, Konstanz 2000.

Dans le « *Travail et l'agir instrumental* », Honneth présente l'histoire de la disparition lente du marxisme traditionnel, et la responsabilité qui en résulte pour la théorie critique de réagir aux tendances du processus de la production capitaliste qui ont rendu le marxisme impopulaire. En conséquence de ce dernier échec, et en dépit des travaux des premiers théoriciens de la génération critique, la philosophie sociale a connu une tendance selon laquelle l'apport social de la sphère du travail est considéré comme sans importance, voire nuisible à l'individu et à la moralité sociale. Honneth examine en détail les théories d'Arendt et de Scheler, qui tous deux ont consciemment tenté « de contester et de démanteler de différentes manières le statut théorique émancipatoire du concept de travail hérité du XIX^{ème} siècle.⁴⁶⁷ »

Le rejet conséquent de « l'agir instrumental » par Habermas comme catégorie centrale de l'émancipation sociale, a contribué à un mouvement dans la théorie critique dans lequel le potentiel normatif de l'activité de travail auto-dirigée a complètement disparu. Pour Habermas, le concept fondamental à travers lequel l'émancipation sociale est révélée, est l'« action communicationnelle », complétée par la catégorie secondaire de l'action instrumentale qui englobe toute activité humaine orientée vers la nature. Cette formulation dépouille l'action du sujet/objet de tout contenu normatif. Honneth trouve cela particulièrement importun, en soulignant que « Habermas a abandonné les moyens catégoriels qui lui auraient permis de saisir de manière analytique la dissociation systématique de tout contenu de travail à partir des modes d'action instrumentale.⁴⁶⁸ »

Le « *Travail et l'agir instrumental* » présente la conviction de Honneth selon laquelle le concept de travail pris exclusivement comme une forme de l'activité humaine individuelle, pourrait être instructif pour la théorie critique de la société qui a embrassé, dans son éloignement de la tradition marxiste, un tournant intersubjectif et langagier. Cette conception pourrait indiquer les limites de la réduction de la formation de normes sociales au seul processus d'échange communicationnel.

Commençant par une interprétation de la philosophie de Marx qui met l'accent sur la catégorie du travail comme une activité individuelle, Honneth distingue soigneusement le

⁴⁶⁷ « Travail et agir instrumental », pp. 34-35.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 53.

jeune Marx des « *Manuscripts parisiens* » du dernier Marx des écrits économiques (*Capital*, *Grundrisse*). S'intéressant dans les « *Manuscripts parisiens* » principalement aux potentiels de l'activité de travail dans le développement de l'identité du sujet, dans ses écrits économiques Marx fournit une analyse négative décrivant le rôle du capital dans le refoulement de cet aspect de l'activité de travail.

« La force suggestive sur le plan de la philosophie de l'histoire, qui découle de l'idée selon laquelle l'espèce humaine devient consciente de ses besoins et de ses capacités dans le même processus de travail par lequel elle reproduit socialement son existence, permet de faire du concept de travail le paradigme catégoriel du matérialisme historique de Marx. Le cadre théorique, dans lequel sont ancrées de la même manière la théorie de l'aliénation orientée anthropologiquement des écrits précoces de Marx et la théorie du capital développée dans ses écrits économiques, définit l'histoire du monde comme un processus d'autocréation, d'autoconservation et d'émancipation de la société par le travail.⁴⁶⁹ »

Honneth ne souhaite pas récupérer le poids historique du travail social à partir de la philosophie de Marx, mais il s'intéresse uniquement au potentiel normatif de l'activité de travail elle-même que Marx a laissé, au mieux, partiellement développé.

« Cependant, à aucun moment dans ses écrits, Marx ne décrit explicitement les limites catégorielles qui différencient ce modèle du travail social des autres types d'activité ; il ne discute pas non plus des limites dans lesquelles son concept de travail peut ou devrait être appliqué à l'explication des conduites individuelles ou collectives. Le paradigme de base du travail fondé dans une philosophie de l'action apparaît au contraire, dans toute son œuvre, comme une figure de pensée qui donne une impulsion à la construction de son projet théorique à ses différents niveaux.⁴⁷⁰ »

La conception du travail esquissée par Honneth lui-même, insiste sur l'importance qu'un individu soit pleinement libre dans la nature et les moyens par lesquels son travail est entrepris. Cela crée les bases pour une critique des normes et des structures du travail existantes. La première philosophie sociale de Marx a tiré le concept du travail social d'au moins de deux modèles théoriques différents. Honneth s'est appuyé, dans sa propre conception, sur le potentiel expressiviste que Marx attribuait à l'activité de travail au niveau

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 22.

du sujet individuel, et qui a été traité exhaustivement dans ses premiers écrits⁴⁷¹. Marx a emprunté directement cet aspect de la conception hégélienne du travail en tant qu'objectivation de soi⁴⁷². Pour Hegel, lui-même influencé par la théorie de Herder, le travail sert comme moyen par lequel un sujet arrive à comprendre soi-même et le monde. L'action sur les objets naturels les transforme de façon à donner au contenu de chaque conscience une présence matérielle. Le travail permet donc à l'individu de s'auto-exprimer et de s'auto-développer.

Hegel constitue pour Marx un point de départ pour sa propre théorie de l'émancipation sociale. Si Hegel explique le processus par lequel le travail acquiert de l'importance sur le plan individuel, il ne prévoit pas les moyens par lesquels il pourrait avoir une signification émancipatrice collective. Cette étape est essentielle au concept du travail social. La possibilité permettant l'élargissement de la conception individualiste de Hegel a été ouverte par Feuerbach, dont le matérialisme anthropologique pourrait expliquer l'importance de l'expression du travail comme besoin naturel de l'espèce humaine. Marx s'est servi de

⁴⁷¹ « Personne ne niera que le jeune Marx ait hérité, par l'intermédiaire de Hegel, de ce que j'ai appelé l'aspiration expressiviste. Et dès les années 1840, la combinaison de cette problématique et du courant radical des Lumières allait mener à la puissante synthèse marxiste [...] Mais la théorie de Marx doit son extraordinaire puissance au fait qu'il joint à cette tendance radicale des Lumières la tradition expressiviste. Selon cette théorie telle que formulée dans les *Manuscrits de 1844*, inédits du vivant de Marx, la transformation de la nature est aussi une transformation de soi. En agissant sur son environnement naturel, l'homme transforme son propre "corps inorganique". Il est d'abord victime d'aliénation parce que, vivant dans une société de classes, son travail et le produit de son travail, une nature transformée – ce produit lui appartenant au sens le plus fort puisqu'il fait partie de son être, qu'il exprime – lui échappant pour devenir une réalité étrangère obéissant à sa propre dynamique et qui se retourne contre lui. Ce concept d'aliénation est intrinsèque au mode de pensée expressiviste. Le travail et son produit, une nature remodelée, sont l'expression même de l'homme, de sorte que la perte de cette expression n'est pas seulement une privation, mais une négation de soi ; et sa répercussion, davantage qu'un moyen d'atteindre au bonheur, est surtout le recouvrement de son intégrité et de sa liberté. Car en produisant, l'homme se produit lui-même, il est sa propre création (*Selbsterzeugung*) », Charles Taylor, *Hegel et la société moderne*, Paris, Cerf, 1998, pp. 141-142. Voir aussi, de Charles Taylor, *Les sources du Moi. La formation de l'identité moderne*, trad. de C. Melançon, Paris, Seuil, 1998, chapitre 21 : « Le tournant expressiviste ».

⁴⁷² « 3.) Cette extériorisation de la conscience n'a pas seulement une signification négative, mais aussi une signification positive et 4) elle a cette signification positive non seulement (410) *pour nous* ou en soi, mais pour elle, pour la conscience elle-même. 5) *Pour elle*, le négatif de l'objet ou son auto-suppression a cette signification positive consistant en ce qu'elle s'extériorise *soi-même* – ou bien elle *sait* cette *nullité* de l'objet parce qu'elle s'extériorise *soi-même*, car, dans cette extériorisation, elle se *sait* en tant qu'objet ou bien elle sait l'objet comme étant elle-même, à cause de l'unité indivisible de l'*être-pour-soi*. 6) D'un autre côté, gît en même temps ici l'autre moment consistant en ce que la conscience a tout autant supprimé et repris en elle cette extériorisation et cette objectivité, et donc que, dans son *être-autre en tant que tel*, elle est *auprès de soi*. » Karl Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, introduits, traduits et annotés par F. Fischbach, Paris, Vrin, « Textes & Commentaires », 2007, pp. 167-168.

cette thèse pour identifier le travail social non seulement en tant que force motrice de l'économie, mais aussi comme un facteur par lequel la moralité sociale pourrait être comprise. Il a employé également cette conception pour soutenir son analyse de l'histoire du monde au sein de laquelle l'humanité luttait afin d'atteindre la liberté absolue. En rejetant la conception de Marx de l'histoire du monde, Honneth souligne aussi son échec à définir de manière adéquate le type d'activité qui relève de la catégorie du travail social. Cet échec assez flagrant permet à Marx de façonner librement le concept du travail social pour en faire deux modèles théoriques distincts de l'action de la révolution sociale, dont aucun au final n'a réussi à garantir l'héritage du marxisme.

Le premier modèle de Marx figurant dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, considère la compréhension hégélienne du travail comme étant un processus à travers lequel la classe ouvrière prend conscience d'elle-même en tant qu'acteur du processus historique d'émancipation de l'homme. En ce sens, les ouvriers deviennent les représentants de l'humanité en général, étant donné que l'activité qui les définit dans un contexte social est une activité naturelle et donc normativement importante d'êtres humains. L'impasse du capitalisme peut être comprise comme l'équivalent historico-mondial de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, dans laquelle les classes dominantes cherchent à aliéner les travailleurs dans le produit de leur travail, ce qui entrave à la fois le processus d'autoréalisation humaine mais aussi la progression naturelle de l'Histoire. Honneth relève le dilemme conceptuel qui découle de ce modèle, générée par les incohérences logiques entre la dialectique hégélienne et le modèle social de Marx. Ce dilemme laisse Marx dans l'incapacité d'identifier la conscience collective, qui œuvre depuis le début à l'abolition des processus de production capitaliste. En d'autres termes, il n'y a pas une identité collective suffisamment développée qui considère le capitalisme comme un processus négatif. Si le maître (la classe dominante) conforte le processus de production aliénant, et l'esclave (la classe ouvrière) ne forme qu'une conscience à travers le produit de son travail – à partir duquel les classes dominantes les aliènent –, alors ni l'un, ni l'autre ne forme l'attitude nécessaire à la révolte contre le capitalisme.

Le modèle tardif de Marx sur le travail social, qui transparaît dans le *Capital* et les *Grundrisse*, se focalise sur le processus de production capitaliste lui-même. Ici, il affirme que l'expérience négative de l'aliénation du produit de leur travail, dompte et contrôle d'une

manière ou d'une autre les travailleurs au point où ils finiront tôt ou tard par se révolter en tant qu'acteurs chargés de l'émancipation sociale. Mais cette conception n'a pas réussi au final à expliquer comment les travailleurs arrivent eux-mêmes à se considérer tout d'abord comme des acteurs chargés du changement social, étant donné que c'est le processus capitaliste qui fournit aux prolétaires cette image d'eux-mêmes. Le modèle souffre aussi de la caractérisation dualiste sous-développée de Marx de l'activité de travail : modelée d'un côté sur l'idéal de l'artisan totalement autonome, et déterminée de l'autre côté par le processus aliénant de la production, dépossédant le sujet travailleur des résultats matériels de son activité. Marx a tenté d'appliquer cette double conception à la description historique de la dégénérescence des pratiques de travail sous l'influence du processus capitaliste. Il n'a pas pu, malheureusement, de rendre compte conceptuellement de cette dégénérescence, et a fini par abandonner finalement cette ligne d'argumentation. Honneth soutient que si Marx avait continué dans cette ligne, il finirait par reconnaître que, sur le plan social, « les sujets qui travaillent pourraient toujours anticiper de manière contrefactuelle les dimensions de l'exécution privée, autocontrôlée et reproduite par l'expérience, qui caractérisent la connaissance du travailleur.⁴⁷³ » En d'autres termes, Marx se serait rendu compte que la norme sociale de l'activité de travail artisanal ainsi que le processus capitaliste lui-même trouvent leurs origines dans la sphère de la communication intersubjective.

Dans le « *Travail et l'agir instrumental* », Honneth s'est surtout intéressé à la sauvegarde de la conception expressiviste du travail de Marx en tant qu'activité normative essentielle pour l'auto-développement individuel. Cette conception se présente en opposition complète à d'autres conceptions du travail, basées sur les contributions d'Arendt et de Scheler (qui réagissaient tous deux, et à différents degrés, à la conception même de Marx), et au milieu desquelles Habermas a développé son concept non-normatif de l'action instrumentale. Honneth semble accorder une certaine importance à la théorie hégélienne de l'auto-développement par le travail, qui expose l'organisation sociale du travail en tant que question normative, même si elle ne détermine pas exclusivement, comme le prétend Marx, les structures normatives de la société. Cet argument permet à Honneth de se tourner vers la sociologie contemporaine pour le soutien empirique. Reprenant là où Marx s'est arrêté, c'est-à-dire son premier modèle du travail social, Honneth se tourne vers un essai de Philippe

⁴⁷³ « Travail et agir instrumental », éd. citée, p. 27.

Bernoux exposant une étude empirique d'un environnement du travail industriel dans lequel les travailleurs « enfreignent et contournent systématiquement les règles de production déterminées par le management et qui sont incarnées dans l'organisation technique du travail.⁴⁷⁴ » Cette étude ne montre pas seulement que les travailleurs sont souvent plus capables à diriger la production que leurs supérieurs, mais qu'ils sont, aussi et surtout, désireux et capables de contester les formes imposées de l'organisation du travail. Bernoux déclare que l'effort collectif « traduit une volonté d'organiser et de contrôler la production, de se définir autonome et comme groupe face à l'organisation, de se faire reconnaître un droit sur l'outil de production.⁴⁷⁵ »

C'est à travers ce raisonnement que Honneth justifie la contestation de la théorie de l'action communicationnelle de Habermas jugée comme étant trop communicationnelle. La division de l'action entre les sphères communicationnelles et celles instrumentales accorde à la théorie de Habermas une attitude vis-à-vis du travail qui ressemble aux représentations négatives chez Arendt. Selon Honneth, la division effectuée par Arendt dans l'action humaine entre les concepts aristotéliens de *praxis* et de *poïesis* l'a empêché de rendre compte de la contribution que le travail peut apporter à la dynamique sociale. La théorie communicationnelle de Habermas souffre du même problème.

« Habermas a abandonné les moyens catégoriels qui lui auraient permis de saisir de manière analytique la dissociation systématique de tout contenu de travail à partir des modes d'action instrumentale. Il applique le concept d'agir instrumental en référence à la tradition des conceptions socio-philosophiques récentes qui ont neutralisé de manière normative le concept de travail, en lui attribuant, de manière non critique, chaque forme d'activité qui a quelque chose à voir avec le fait de manier un objet.⁴⁷⁶ »

Les raisons de cette refonte sont claires lorsqu'on considère les difficultés théoriques rencontrées chez Marx. En créant une fracture entre l'action communicationnelle et celle instrumentale, Habermas divise le potentiel de la rationalité humaine en deux modes : l'un adressé à la structuration normative de la société, et l'autre pour garantir sa survie matérielle. Honneth reconnaît les avantages de cette division dans la clarification de la connexion

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁷⁵ Philippe Bernoux, « La résistance ouvrière à la rationalisation : la réappropriation du travail », *Sociologie du travail*, éd. citée, p. 77. Cité par Honneth p. 56.

⁴⁷⁶ « Travail et agir instrumental », éd. citée, p. 53.

douteuse que Marx a tenté d'établir entre le travail social et la libération sociale. Pour Habermas, c'est le travail qui garantit la survie de la société contre la brutalité de la nature, alors que la rationalité communicationnelle est le moyen pour la société de se libérer d'elle-même.

Mais cette refonte conduit à de nouveaux problèmes. Par exemple, la catégorie habermassienne de l'action instrumentale constitue un rejet de la conception hégélienne du travail conçue comme un processus d'autoréalisation et de développement. Cette lacune importante entraîne l'incapacité de distinguer, comme le fait Marx avec sa dichotomie sous-développée entre le travail artisanal/travail abstrait, entre les conceptions positives et celles négatives de l'organisation du travail. De surcroît, la catégorie habermassienne de l'action instrumentale est exclue de toute contribution normative dans le fonctionnement de la société car, par définition, elle n'implique aucun échange langagier, le seul moyen permettant la production ainsi que la compréhension des normes sociales. Cela constitue la principale objection formulée par Honneth à l'égard de la théorie sociale de Habermas dans le « *Travail et l'agir instrumental* ». Honneth a indiqué clairement dans sa controverse la réussite considérable de Habermas à souligner le rôle fondamental que joue l'intersubjectivité, sous la forme de l'échange langagier, dans la constitution des normes sociales. Cependant, Habermas n'a pas compris que des distinctions peuvent être opérées au sein de sa catégorie de l'action instrumentale qui permettent de distinguer aussi entre les actions du sujet/objet ayant un impact sur la normativité et ceux qui n'ont pas. C'est ce que la conception critique du travail permet de démontrer, c'est-à-dire que la normativité humaine ne soit pas constituée dans le seul horizon de l'échange intersubjectif.

Le « *Travail et agir instrumental* » met l'accent sur la distinction épistémologique sous-jacente de Habermas entre une connaissance morale communicationnelle et celle technique instrumentale, qui « soutient la conception de Habermas à propos du matérialisme historique. » Dans la théorie de l'agir communicationnel, l'accomplissement total du potentiel d'émancipation au sein de la société passe par la génération communicationnelle de la connaissance morale. Honneth affirme que la théorie de Habermas ne tient absolument pas compte de la capacité des sujets travailleurs de développer une prise de conscience de l'injustice rencontrée dans leur environnement de travail, mais aussi de décrire le processus qui leur permet de se libérer sur le lieu de travail. Honneth fait valoir que, dès que l'injustice

liée à l'aliénation des sujets travailleurs se produit dans la sphère instrumentale, ils doivent aussi générer en son sein leur attente normative. Mais, étant donné qu'elle opère sous la logique amoral de la connaissance technique, la sphère instrumentale ne peut pas produire des normes morales. Le modèle habermassien sous-tend donc l'argument soit que l'aliénation des travailleurs ne se produit pas dans la société moderne, soit qu'elle n'apporte pas une contribution normative qui méritait l'explication théorique : « les concepts de base [de Habermas] sont déployés d'emblée comme si le processus de libération des relations de travail aliéné, que Marx avait déjà en vue, était devenu aujourd'hui historiquement superflu.⁴⁷⁷ » Honneth introduit le compte rendu empirique de Bernoux afin de démontrer que la théorie sociale doit véritablement prendre en compte le phénomène, et d'élaborer la catégorie de l'« appropriation » pour tenter de montrer comment il peut être pris en compte théoriquement.

En 1990, c'est-à-dire dix ans après la rédaction du « *Travail et agir instrumental* » et juste avant la publication de *La lutte pour la reconnaissance*, Honneth reconnaît que la théorie de l'agir communicationnel de Habermas était capable de décrire comment les travailleurs pourraient développer des normes qui soutiennent leur révolte contre les régimes de travail⁴⁷⁸. Pour Habermas, c'est au sein de la sphère communicationnelle que toutes les questions concernant la structure de la société sont débattues et modifiées. Les questions morales concernant les sphères de l'action instrumentale ne font pas exception. Les normes se développent donc communicationnellement, en ce qui concerne le cadre institutionnel au sein duquel le travail se médiatise, et non pas par un certain processus mystérieux inhérent à la sphère instrumentale elle-même. Mais, entre-temps, Honneth avait clairement perdu tout intérêt pour la conception critique du travail, et s'oriente vers une théorie de la reconnaissance comme modèle de la morale sociale.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁷⁸ Honneth A., "Author's Introduction" in *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Theory*, edited and translated by Charles W. Wright. Albany, New York, SUNY Press, 1995, pp. XVII-XIX. Traduction anglaise de *Die Zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

La lutte pour la reconnaissance prend comme point de départ une intuition sous-entendue dans l'œuvre de Habermas lui-même, à savoir que la reconnaissance constitue un moment fondamental de l'échange intersubjectif. Honneth affirme que la reconnaissance elle-même constitue le fondement normatif de la structure de la société, et non pas l'agir communicationnel, comme le prétend Habermas. Ceci représente une évolution considérable car elle lui permet d'expliquer comment la société développe une conscience normative *sui generis* à travers des interactions intersubjectives, sans limiter sa genèse à des échanges purement linguistiques. L'un des principaux avantages de cette approche est que l'on peut montrer que l'intersubjectivité présente dans l'activité de travail contribuant aux processus normatifs de la société. Le travail peut donc devenir une question sociale normative par le fait que les travailleurs individuels désirent être reconnus par les autres dans leur contribution à la reproduction matérielle de la société. Le concept de reconnaissance constitue donc un sérieux défi à l'entreprise de Habermas, notamment parce qu'il crée un moyen permettant de rétablir le potentiel normatif de certaines activités humaines qui n'impliquent pas forcément les échanges strictement linguistiques.

La comparaison entre le « *Travail et agir instrumental* » et *La lutte pour la reconnaissance* révèle un renoncement de la conception du travail en tant qu'action du sujet/objet ayant une valeur normative pour le sujet individuel, en faveur d'une extrapolation de sa valeur sur le plan social. L'activité de travail a été seulement évoquée dans *La lutte pour la reconnaissance*, mais a été discuté plus en détail dans ses écrits plus tardifs, plus particulièrement dans sa collaboration avec Nancy Fraser, *Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange*, et dans la *Tanner Lecture*. Dans *Redistribution or Recognition*, les travailleurs deviennent suffisamment reconnus en vertu de ce qu'il appelle le « principe de performance », à travers lequel ils apprennent à compter sur la reconnaissance des autres dans les succès de leurs activités. Dans *Tanner Lecture*, la « lutte pour la reconnaissance » a été remplacée par ce que Jean-Philippe Deranty appelle « la reconnaissance affective »⁴⁷⁹, ce qui souligne le point de vue exprimé dans *La lutte pour la reconnaissance*, selon lequel, dans le cadre de relations affectives, « une attitude de reconnaissance bénéficie d'une priorité génétique et catégorique sur toutes les autres attitudes

⁴⁷⁹ Deranty, Jean-Philippe, "Repressed Materiality: Recovering the Materialism in Axel Honneth's Theory of Recognition" in J.P. Deranty, D. Petherbridge, J. Rundell, R. Sinnerbrink (ed.), *Recognition; Work, Politics. New Directions in French Critical Theory*, Leiden Brill, 2007, p. 153.

à l'égard de soi et du monde.⁴⁸⁰ » Ce n'est donc que par le lien intersubjectif primaire avec un autre, qu'émerge tout d'abord une prise de conscience normative.

Mais pour que le travail soit thématiquement efficace comme un problème normatif compatible avec la conception critique du travail, la relation qui s'installe entre le sujet et l'objet dans l'activité de travail doit être reconnue, en dehors des échanges intersubjectifs, comme un processus normatif à part entière. C'est la seule façon pour avancer le processus permettant de démontrer que l'activité véritablement libre du travail se développe en tant que norme critique dans la société. En ne tenant pas compte de cet aspect de l'activité de travail, Honneth rend le concept de reconnaissance incapable de compenser, sur le plan normatif, la conception critique du travail, qui est inconditionnelle dans la hiérarchisation des actions instrumentales dans lesquelles « ni les contrôles accompagnant l'activité ni la structuration relative à l'objet ne sont laissés à l'initiative du sujet qui travaille.⁴⁸¹ »

Deranty fait valoir que, bien qu'elle constitue un modèle valable permettant une analyse critique de la société moderne, la théorie de la reconnaissance de Honneth hésite à utiliser le potentiel normatif de son idée-force. En introduisant la conception de Feuerbach de l'objet comme « quasi-sujet », Honneth pourrait donner à son concept clé la capacité d'accomplir la tâche de sa conception critique du travail. Celle-ci décrit le processus à travers lequel un objet inerte devient presque un co-sujet au sujet percevant, fondé sur la matérialité commune de l'objet et du corps du sujet. La rencontre qui en résulte sert de substitut à l'authentique échange intersubjectif, en fournissant au sujet un sentiment de reconnaissance en l'absence d'autres sujets « réels »⁴⁸². Cela explique comment le sujet peut développer une conscience normative à travers son interaction immédiate avec la nature, indépendamment du reste de la société. Cela donne aussi à la théorie de la reconnaissance, la possibilité de rendre compte des attentes normatives de la totalité des conditions autonomes du travail qu'exige la conception critique du travail⁴⁸³.

⁴⁸⁰ Honneth A., *Reification. A New Look at an Old Idea. With Judith Butler, Raymond Geuss and Jonathan Lear*, Martin Jay ed., Oxford University Press, 2008, p. 36.

⁴⁸¹ « Travail et agir instrumental », éd. citée, p. 54.

⁴⁸² Deranty, J-P., "Repressed Materiality: Recovering the Materialism in Axel Honneth's Theory of Recognition" in *Recognition; Work, Politics. New Directions in French Critical Theory*, éd. citée, pp. 154-157.

⁴⁸³ Pour une analyse de la place ambiguë du travail dans la théorie de la reconnaissance développée par, voir Emmanuel Renault, « Reconnaissance et travail », *Travailler*, n° 18, éd. citée, pp. 123-127.

La conception critique du travail, esquissée dans le « *Travail et agir instrumental* », s'avère efficace pour défendre un nouvel examen du potentiel normatif du travail dans le cadre d'une théorie sociale issue des écrits révolutionnaires de Marx. Elle permet de dégager ainsi que d'exposer les limites normatives de la théorie communicationnelle de la société de Habermas, et propose une activité de teneur normative qui exige d'être intégrée dans la théorie critique de la société. La théorie de la reconnaissance ultérieure d'Honneth, elle-même ne tenait pas compte du potentiel normatif propre à l'activité de travail. La conception critique du travail peut donc servir de guide à sa propre théorie de la reconnaissance en insistant sur la norme selon laquelle les sujets travailleurs réclament la liberté de participer à l'activité de leur choix, sans le type d'attentes imposées dans les sociétés modernes.

3. L'éthicité naturelle

L'intersubjectivité hégélienne repose sur l'idée que les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance et non pas uniquement des conflits d'intérêts unilatéraux. L'idée d'une grammaire morale des luttes sociales se rencontre dans les écrits de Hegel d'Iéna, où ce dernier se montre violent à l'égard de Kant ainsi que toute la tradition du droit naturel.

Selon Hegel, l'intersubjectivité se produit dans une société réconciliée, c'est-à-dire dans « une communauté réalisant l'intégration éthique de citoyens libres »⁴⁸⁴. Ceci doit être considéré comme directement opposé à Kant, et comme une tentative pour rompre avec l'emprise de la conception atomiste de la tradition du droit naturel. La critique cruciale de Hegel vise la compréhension de la communauté comme une agrégation de sujets individuels et la société comme une multitude unifiée plutôt qu'un organisme. Il affirme que, quelle que soit la conception « empirique » ou « formelle » du droit naturel, les deux « présupposent catégoriellement "l'être de l'individu" comme "principe suprême".⁴⁸⁵ » Dans le premier cas, les théories partent d'un concept de nature humaine ; dans le second cas, l'introduction d'un élément transcendantal, la raison par exemple, reflète une nature humaine en quelque sorte purifiée. Par contre, dans les deux cas, la dernière instance de jugement est et reste l'individu. Mais Hegel a en tête une conception différente, à savoir celle d'une société réconciliée qui fait rappeler, à première vue, la *polis*.

⁴⁸⁴ *La lutte pour la reconnaissance*, éd, citée, p. 21.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 20.

Dans son article d'Iéna de 1802-1803, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, le jeune Hegel affirme que « la vie publique ne doit pas être considérée comme le résultat d'une limitation réciproque d'espaces de liberté privées, mais au contraire comme une possibilité offerte à tous les individus d'accomplir leur liberté.⁴⁸⁶ » Ceci fait rappeler « l'idée aristotélicienne selon laquelle la nature de l'homme comporte en elle-même une dimension communautaire qui se développe pleinement dans la *polis*.⁴⁸⁷ »

Le caractère organique d'une communauté doit être compris comme son *ethos*, ou ce que Hegel appelle, son *Sitte*. Les mœurs et les coutumes « règlent les échanges au sein d'une collectivité sociale », et constituent « les attitudes intersubjectives réellement mises en pratique ». Les échanges, dans ce cadre, ne doivent pas être pris dans le même sens que l'acte d'argumentation de Habermas. La conception hégélienne de la communication est beaucoup plus large, car elle rend compte de l'ensemble des « mœurs existantes ». Bref, elle introduit tous les éléments de la culture.

Le choix du concept de *Sitte* est délibéré. Les mœurs « ne sont ni les lois promulguées par l'État, ni les convictions morales de différents sujets »⁴⁸⁸. Elles renferment les attitudes intersubjectives qui offrent au sujet un moyen d'intégration dans une communauté. Par cette intégration, « les sujets apprenant, dans le cadre établi de telle relation de reconnaissance réciproque, de plus en plus de choses sur leur identité particulière – puisque c'est toujours une nouvelle dimension d'eux-mêmes qu'ils y trouvent ainsi confirmée –, ils doivent à chaque fois se détacher conflictuellement du stade éthique précédemment atteint, pour accéder en quelque sorte à la reconnaissance d'une forme plus exigeante de leur individualité »⁴⁸⁹.

Toutefois, l'idée d'une interaction sociale préexistante n'est pas initialement l'équivalent à celle de la reconnaissance. L'une des intuitions les plus géniales de Hegel à Iéna consistait à transformer la solution ontologique de Hölderlin aux dualismes kantien, c'est-à-dire l'unité dans l'être située en dessous de la scission du sujet et l'objet, en une

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 27.

intersubjectivité primaire au fondement de la subjectivité, en recourant à la logique de la reconnaissance de Fichte telle qu'elle est présentée dans son *Fondement du droit naturel*.

Honneth montre que cette transformation de la solution initiale de Fichte a permis Hegel de transformer la conception aristotélicienne du développement téléologique de l'éthicité en un modèle plus dynamique des séries de « processus intersubjectif de reconnaissance mutuelle » :

« Les relations éthiques d'une société représentent désormais pour lui l'expression d'une intersubjectivité pratique dans laquelle le lien de complémentarité et donc de nécessaire solidarité des sujets opposés entre eux se trouve garanti par un mouvement de reconnaissance mutuelle.⁴⁹⁰ »

La socialité primaire offre donc un schéma dynamique des interactions intersubjectives des sujets sociaux interdépendants et mutuellement liés. La logique de la reconnaissance est plus dynamique pour deux raisons : d'abord, parce que l'intersubjectivité ainsi définie est « pratique », le produit des attitudes des sujets les uns à l'égard des autres (qui débouchera sur une succession de conflits et de réconciliations) ; et aussi parce que la reconnaissance, une fois établie, elle continue d'évoluer vers d'autres formes d'interaction. Mais l'intuition fondamentale reste, à savoir que ces interactions réciproques ne sont possibles que sur la base d'une capacité primaire d'interagir, qui est située au cœur des sujets concernés.

La seconde conséquence essentielle de la « dynamisation » de l'holisme social initial chez Hegel, est la découverte de la nature agonale de la réalité sociale. La réciprocité finale de « sujets opposés », cette unité des sujets totalement individualisés au sein d'une socialité parvenue à son point d'achèvement qui caractérise la *Sittlichkeit*, s'atteint paradoxalement grâce à une série de ruptures de la socialité qui doivent être surmontées. Le « mouvement de reconnaissance mutuelle » est intrinsèquement un mouvement négatif, même si le contenu réel lui-même de la reconnaissance est positif. En récapitulant formellement la logique de la « négativité » dans le *Système de la vie éthique*, Honneth résume de manière plus générale son propre point de vue sur la logique dynamique de ce processus :

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 26.

« La structure d'une telle relation de reconnaissance est pour Hegel la même dans tous les cas : un sujets, pour autant qu'il se sait reconnu par un autre dans certaines de ses capacités et de ses qualités, pour autant qu'il est donc réconcilié avec celui-ci, découvre toujours aussi des aspects de son identité propre, par où il se distingue sans nul doute possible des autres sujets et s'oppose de nouveau à ceux-ci comme tel être particulier. Mais dans cette logique du rapport de reconnaissance, Hegel identifie aussi une dynamique intérieure qui l'amène à dépasser le modèle initial de Fichte : les sujets apprenant, dans le cadre établi de telle relation de reconnaissance réciproque, de plus en plus de choses sur leur identité particulière – puisque c'est toujours une nouvelle dimension d'eux-mêmes qu'ils y trouvent confirmée –, ils doivent à chaque fois se détacher conflictuellement du stade éthique précédemment atteint, pour accéder en quelque sorte à la reconnaissance d'une forme plus exigeante de leur individualité ; le mouvement de la reconnaissance, qui fonde toute relation éthique entre sujets, se compose ainsi d'une succession de conflits et de réconciliations qui se résorbent les uns dans les autres. On voit aisément que Hegel introduit dans le concept aristotélicien de la vie éthique un potentiel moral qui ne découle plus d'un simple postulat sur la nature humaine, mais d'un certain mode de relation entre les hommes. Sa pensée philosophico-politique ne trouve plus ses repères dans une vision téléologique de la nature, mais dans une conception de la réalité sociale constitutivement traversée par une tension intérieure.⁴⁹¹ »

Dans le *Fondement du Droit naturel*, Fichte a initialement conçu la reconnaissance comme une « action réciproque » (*Wechselwirkung*) entre les individus et le droit qui valide les relations juridiques entre les deux. Il soutient que les sujets ne peuvent développer une conscience de la liberté que s'ils se reconnaissent mutuellement comme des êtres libres et s'incitent mutuellement de faire usage de leur autonomie :

« Dans le cadre, qui est celui du *Fondement du droit naturel*, d'une déduction de l'intersubjectivité comme condition de possibilité de la subjectivité, il est d'abord rencontré dans la première section (1-4 : “Déduction du concept du droit”) où s'effectue cette déduction, que la conscience de soi (la subjectivité) n'est possible que “si l'être raisonnable, dans un seul et même moment indivis, peut attribuer une causalité, et opposer quelque chose à cette causalité” (*DN*, p. 46). La subjectivité n'est possible qu'en étant *indivisiblement* une conscience de soi comme sujet (ou activité), et une conscience d'objet (ou passivité), de telle sorte que la conscience de soi comme sujet n'anéantisse pas la conscience d'objet et qu'inversement la passivité ne rende pas impossible l'activité : ces deux caractères contradictoires ne peuvent être conciliés qu'à la condition qu'un objet particulier soit donné tel qu'à l'occasion de son appréhension l'activité du sujet ne soit pas posée comme empêché mais,

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 27.

au contraire, soit incitée à s'exercer. Un tel objet "n'est pas conçu autrement, et ne peut être conçu autrement, que comme simple appel à agir adressé au sujet", de sorte que "dans l'exacte mesure où le sujet conçoit cet objet, il a le concept de sa propre liberté"» (*DN*, p. 49). Ainsi est déduite l'existence hors de moi d'un "objet" qui me donne à comprendre ma propre existence comme celle d'un sujet libre et actif puisqu'il vient à moi en m'appelant à l'exercice de ma propre activité. Mais cela suppose que cet "objet" ait lui-même agi en se représentant ma propre activité, ce qui implique : 1/ que cet "objet" soit lui-même un être raisonnable agissant en fonction de la représentation d'une fin, et donc qu'il soit un sujet ; 2/ que cet autre sujet m'ait reconnu à titre de sujet puisqu'il a agi sur moi en limitant sa propre activité et en faisant place au libre exercice de ma propre activité (c'est-à-dire en instituant avec moi une relation juridique). » [...] Maintenant, dans le *Fondement du droit naturel*, c'est l'autre qui à l'initiative et à son initiative, à son acte de m'appeler à l'activité, que je dois ma conscience de moi-même comme d'un sujet libre et fini. De sorte que la question n'est désormais plus de savoir comment j'ai puis reconnaître autrui, mais d'abord celle de savoir comment j'ai pu être *reconnu* par l'autre comme sujet dans la mesure où il a agi sur moi en m'appelant à l'activité, et donc en limitant la sienne propre. C'est seulement une fois cette question résolue – non plus celle du *reconnaître*, mais celle de l'*être reconnu* – que sera parfaitement déduite mon existence à titre de sujet de droit ou de "personne".⁴⁹² »

Hegel a retiré du modèle fichtéen tous les caractères transcendants pour l'appliquer directement sur les différentes formes de l'action réciproque entre les individus. Comme nous l'avons vu, Hegel affirme que le progrès éthique se déploie à travers des luttes intersubjectives que doivent mener les sujets en vue de confirmer les exigences de leurs identités. En plaçant le modèle fichtéen de la reconnaissance au sein d'une théorie du conflit, Hegel n'aboutit pas seulement à une conception plus dynamique de la reconnaissance, mais rend également son champ de développement négatif plus concret.

« Cette dynamisation du modèle fichtéen de la reconnaissance dans le cadre d'une théorie du conflit permet à Hegel de donner une première détermination du potentiel intérieur de l'éthicité humaine, et d'en concrétiser en même temps le développement "négatif".⁴⁹³ »

4. Dynamisation du modèle fichtéen de la reconnaissance

Le *Système de la vie éthique* se compose d'une série ascendante (succession d'étapes ascendante) d'étapes que Hegel, empruntant une terminologie schellingienne, nomme

⁴⁹² Franck Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, éd. citée, pp. 54-56.

⁴⁹³ *La lutte pour la reconnaissance*, éd. citée, p. 27.

« puissances » (*Potenzen*). Chaque *Potenz* est caractérisée en fonction de la relation de subsomption entre le « concept » (*Begriff*) et l'« intuition » (*Anschauung*), où le « concept » semble désigner la multiplicité ou la division et l'« intuition » semble désigner l'unité. Le texte comprend trois parties principales : « La vie éthique absolue selon le rapport » ou « La vie éthique naturelle », « Le négatif ou la liberté ou le crime » et la « Vie éthique ».

À mon sens, le texte en entier peut être interprété avantageusement comme un engagement critique avec la théorie du droit naturel de Fichte, qui se concentre sur son interprétation de la reconnaissance. Dans la première section, « la vie éthique naturelle », Hegel montre que l'interprétation fichtéenne de la reconnaissance ne peut pas remplir le rôle que Fichte souhaite qu'elle joue. La deuxième section, « le négatif ou la liberté ou le crime », montre l'échec de la reconnaissance de Fichte et sa transformation en une nouvelle forme supérieure de la reconnaissance. La troisième section expose l'interprétation positive de Hegel de la vie éthique, intégrant à la fois la nouvelle forme de reconnaissance et celle de Fichte dans une interprétation de la constitution et du gouvernement.

La vie éthique naturelle porte sur l'effort de l'individu de retrouver l'unité perdue de la nature et de retourner ainsi à l'« absolu ». L'examen de cette tentative s'effectue en deux moments : le « Puissance de la nature, subsomption du concept sous l'intuition » et la « Puissance de l'infinité, idéalité, dans le formel ou dans le rapport ». C'est dans la deuxième puissance, « Puissance de l'infinité, idéalité, dans le formel ou dans le rapport », que la première critique hégélienne de Fichte commence à prendre forme. Dans la première puissance, l'« individualité » a été le principe directeur. L'individu agit sur la nature afin de satisfaire ses besoins particuliers, son activité devient de plus en plus universelle autant qu'elle est développée. Dans la deuxième puissance, au contraire, l'universel est dominant, même s'il s'agit simplement d'un universel « abstrait », par lequel Hegel semble désigner un universel qui ne pénètre ni informe le particulier, mais lui impose une forme extérieure. Cet universel abstrait organise et structure le particulier, régulant les diverses relations qui le constituent. Dans ce processus, l'activité de travail est réglementée et uniformisée. La division du travail se manifeste sous la forme des tâches simplifiées et distribuées parmi la population. Le travail devient « totalement quantitatif, sans diversité », ce qui facilite la

mécanisation du processus de production⁴⁹⁴. Dans la mesure où il a été réduit à un type général de travail, le travail de l'individu est coupé de ses besoins réels. Il en va de même pour le produit abstrait de son travail qui est son bien. N'ayant pas de valeur d'usage pour le sujet, il devient pour lui un « excédent ». Toutefois, d'autres sujets peuvent avoir besoin de sa possession pour satisfaire leurs besoins et Hegel fait ainsi valoir que « sa relation à l'usage est une relation universelle⁴⁹⁵ ». En d'autres termes, le fait que le produit de l'individu peut être désiré par d'autres, établit un réseau des relations possibles à d'autres individus. L'individu peut donc aliéner son bien en échange de produits qui répondent à ses besoins. Dès son entrée dans ce réseau de relations possibles, l'individu est reconnu en tant que propriétaire et entre ainsi dans la sphère du droit. L'individu devient donc une « personne », c'est-à-dire un être libre possédant des droits. Le droit permet d'assurer la propriété privée et de régler les relations d'échange entre les personnes. Il assure aussi l'égalité des personnes juridiques : chacun, par le simple fait d'être un être libre, a le droit au même traitement.

Tout ceci semble très fichtéen. Toutefois, c'est ici que Hegel expose ce qu'il croit être la faiblesse dans l'interprétation fichtéenne de la reconnaissance. Cette interprétation vise à établir l'égalité de traitement pour tous les sujets rationnels, indépendamment de la classe ou de la race. Selon Fichte, un sujet rationnel a le droit à un traitement égal en vertu de sa capacité d'agir librement. L'allégation de Hegel porte désormais sur le fait que le type d'égalité établi par Fichte est simplement une égalité « abstraite » ou « idéale », compatible avec les relations réelles de domination. Fichte conçoit les individus comme ayant une capacité abstraite, c'est-à-dire celle d'agir librement. Il vise à établir l'égalité entre les individus par la construction d'un système de droit qui limite partiellement l'exercice de chaque individu de l'activité libre dans la même mesure, assurant ainsi l'égalité de tous. Mais ce que Fichte ne parvient pas à comprendre, c'est que dans un tel système de contrainte, les individus peuvent exercer plus ou moins le reste de leur liberté, et que cela pourrait être la source des rapports de domination et d'assujettissement. À ce niveau, Hegel affirme :

⁴⁹⁴ Hegel, *Système de la vie éthique*, trad. de J. Taminiaux, Paris, Payot, 1976, p. 130.

⁴⁹⁵ *Ibid.*

« l'individu-vivant se tient face à l'individu vivant, mais avec un pouvoir de vivre inégal ; l'un est donc pour l'autre le pouvoir (*Macht*) ou la puissance (*Potenz*)⁴⁹⁶ ».

Cette inégalité du « pouvoir de la vie » conduit inévitablement à une relation de « domination et de servitude », dans laquelle le plus fort impose sa domination au plus faible. Cette relation survient, suggère Hegel, indépendamment de l'égalité simplement juridique défendue par Fichte :

« il ne faut pas penser ici à un droit ni à une égalité nécessaire. L'égalité n'est rien d'autre que l'abstraction, et la pensée de la vie, de la première puissance, pensée qui n'est qu'idéelle et sans réalité. Dans la réalité par contre est posée l'inégalité de la vie, et par là le rapport [de domination] et de servitude ; car dans la réalité il y a la figure et l'individualité et le phénomène, donc la diversité dans la puissance ou le pouvoir ; ou l'identité relative, selon laquelle un individu est posé comme indifférent, mais l'autre comme différent.⁴⁹⁷ »

On a donc une relation de maîtrise et de servitude entre une conscience indifférente ou « indépendante » et une conscience différente ou « dépendante ». On pourrait dire que le pouvoir ici en cause est la force physique et que la relation a été générée par la lutte. On pourrait dire que Hegel fait seulement valoir que, de fait, certains individus sont physiquement plus forts que d'autres.

Cependant, ceci n'est pas ce que Hegel soutient comme le montre son affirmation selon laquelle la « force ou la faiblesse plus grandes ne sont rien d'autre que ceci : l'un est compris dans une différence, y est fixé, et déterminé d'une manière quelconque, selon laquelle l'autre n'est pas déterminé »⁴⁹⁸. La « différence » dans laquelle le plus faible se retrouve est, comme le souligne H. S. Harris, celle qui existe entre le besoin et sa satisfaction⁴⁹⁹. Le plus faible dépend du plus fort pour la satisfaction du besoin, et doit fournir un service en échange d'une partie de l'excédent du plus fort. Comme le précise Hegel :

« Le maître est en possession d'un excédent, de ce qui proprement est physiquement nécessaire, et l'autre est dans le manque de ce nécessaire, et cela de telle sorte que cet excédent

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p.139.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ Harris Henry Sifton, "Hegel's *System of Ethical Life: An Interpretation*" in Hegel: *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, ed. and trans. by HS Harris and TM Knox, Albany, NY: State Univ. of New York, 1979, pp. 40-41.

comme ce manque ne sont pas des côtés singuliers mais plutôt l'indifférence des besoins nécessaires.⁵⁰⁰ »

Ainsi, la relation de domination et la servitude, est une relation *économique* de domination. Elle ne constitue pas, à ce stade, le résultat d'une lutte pour la vie et la mort. En effet, ce qui importe dans la critique hégélienne de Fichte c'est la relation économique, car Hegel veut montrer que la reconnaissance de Fichte est compatible avec les inégalités flagrantes. Le « système de la propriété et du droit » de Fichte peut veiller à ce que ses membres soient reconnus à part égale comme producteurs et propriétaires, mais il n'empêche pas l'apparition de la servitude économique. Bien entendu, on peut objecter que la critique hégélienne tourne autour de l'idée selon laquelle il y a dans la servitude économique quelque chose de dégradant, et que Fichte doit la traiter comme une question morale. Mais la critique de Hegel ne tourne pas autour de cette seule idée. Elle tourne aussi autour de l'idée que la servitude économique constitue une relation dans laquelle un sujet est à la merci d'un autre sujet ou plusieurs sujets, c'est-à-dire dépend de la volonté arbitraire d'un autre. Et Fichte doit considérer cela comme un problème, dans la mesure où son « système de la propriété et du droit » est conçu pour protéger tous les sujets contre cette vulnérabilité et dépendance. Hegel a ainsi montré que la conception fichtéenne de la reconnaissance ne peut pas atteindre son objectif : elle établit une égalité abstraite, compatible et facilite dans une certaine mesure, les énormes inégalités économiques. En résumé, elle établit la liberté dans les chaînes économiques.

L'inégalité de la domination et de la servitude économique est surmontée dans la famille patriarcale qui est, affirme Hegel, la « totalité la plus haute dont la nature soit capable ». La famille a l'apparence d'être inégale, dans la mesure où le père est maître du foyer. Cependant, son essence intérieure étant l'unité, la famille mène une vie commune dans laquelle la propriété est détenue en commun.

L'examen de Hegel de la famille, conclut la section sur la vie éthique naturelle, et il se tourne maintenant vers la section intitulée « Le négatif ou la liberté ou le crime ». Cette section nie la « particularité » des relations établies dans la section précédente, en les élevant à l'universalité de la vie éthique véritable. C'est dans cette section qu'il examine la relation

⁵⁰⁰ *Système de la vie éthique*, trad. de J. Taminiaux, éd. citée, p.140.

entre le crime et la reconnaissance. Attendu que la « dévastation » est la destruction systématique de la vie éthique naturelle, le crime constitue une atteinte à un autre être raisonnable. La relation universelle abstraite du droit n'intéresse pas le criminel, il viole la liberté d'une personne particulière afin de satisfaire un besoin particulier. Cependant, la relation de droit existe toujours, quels que soient les intérêts ou les intentions du criminel. Hegel fait ainsi valoir qu'en violant la liberté de l'autre, le criminel « annihile » en même temps la reconnaissance, en portant atteinte à l'individu comme un sujet abstrait de droit. Le criminel « annihile » ainsi, qu'il soit conscient ou pas, la relation de reconnaissance juridique examinée par Hegel dans la section précédente. En d'autres termes, le criminel détruit la reconnaissance fichtéenne. L'annihilation du criminel de la reconnaissance soulève la question de la peine. C'est là que la seconde critique hégélienne de Fichte commence.

Dans le *Fondement du Droit naturel*, Fichte a examiné la peine de façon assez détaillée. Dans « l'application systématique du concept de droit, ou : la doctrine du droit » (Première Partie, Section III), il soutient que, avant l'établissement contractuel de l'État, chaque sujet a un « droit de contrainte » dont il peut faire usage si un autre sujet viole ses droits, et donc ne le reconnaît pas. Toutefois, en l'absence d'un tiers, l'exercice de ce droit de contrainte peut conduire à des conflits. L'individu peut punir excessivement la partie contrevenante, ou la partie incriminée peut penser qu'il a été trop puni. Cela peut entraîner des représailles et, finalement, un état de guerre. La possibilité du conflit nécessite l'aliénation de ce droit à un tiers, qui est en fin de compte l'autorité de l'État. Il est intéressant désormais de souligner l'explication de Fichte de la raison pour laquelle, en l'absence d'une telle autorité, la victime d'un crime peut être amenée à punir l'autre de façon excessive. Selon Fichte, la victime du crime punit l'autre excessivement parce qu'il n'a aucune garantie que l'autre va limiter son activité libre et mettre son comportement en conformité avec la « loi juridique ». Il ne peut pas se fier à l'autre pour faire ceci car, *ex hypothesi*, « il n'existe aucune raison de croire à son honnêteté.⁵⁰¹ » Il continue donc de le punir afin de garantir sa sécurité. La peine excessive est donc mue par un désir d'assurer son bien-être.

Ce que l'interprétation de Fichte ignore, c'est qu'il pourrait y avoir une autre explication de la peine excessive, et c'est cette explication alternative qui est au cœur de la

⁵⁰¹ Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. d'A. Renaut, Paris, Puf, 1984, p. 113.

critique hégélienne. Selon Hegel, le crime, si insignifiant soit-il, est vécu par la victime comme une lésion à sa personnalité toute entière, comme une atteinte à son statut d'être raisonnable et libre. Ou, comme le dit Hegel, la victime éprouve la blessure comme une offense à son « honneur ». Par l'honneur, écrit Hegel, « le singulier devient un tout et quelque chose de personnel, et la négation qui porte apparemment sur des singuliers seuls est la lésion du tout »⁵⁰².

Le crime est donc vécu par la victime comme une offense à son honneur et il cherche à rétablir cet honneur en subjuguant et en dominant le criminel. Prenant l'exemple du vol, Hegel affirme que la victime tente de rétablir son honneur en faisant du voleur son « esclave ». Et il est prêt à n'importe quoi pour atteindre cet objectif, après avoir fait « de cette lésion personnelle l'affaire de sa personnalité entière »⁵⁰³. Cependant, il n'a pas besoin d'aller très loin, car le voleur le capitule volontairement. C'est parce que le voleur ne cherche que la satisfaction de ses besoins particuliers et donc, écrit Hegel, « se pose comme seulement comme particularité »⁵⁰⁴. À cause de cette capitulation, une véritable relation de domination et de servitude n'émerge pas, « car celui qui a volé, affirme Hegel, ne fera pas non plus un bon esclave »⁵⁰⁵. Il n'a pas prouvé cette confiance, ajoute Hegel, parce qu'il n'a pas confirmé son indépendance vis-à-vis des besoins matériels et des intérêts finis. Il ne peut démontrer s'il est prêt à risquer sa vie, et donc sa personnalité, qu'en résistant à l'attaque de la victime. Si le criminel est prêt à prendre ce risque, « ainsi s'introduit le combat de la personne totale contre la personne totale »⁵⁰⁶, une lutte pour la reconnaissance. Dans une telle lutte, des antagonistes risquent leur vie. Ce risque démontre une indépendance vis-à-vis des intérêts matériels limités. En risquant leur vie, les antagonistes prouvent qu'ils tiennent plus à leur liberté qu'à leur l'existence finie et aux intérêts mondains.

Cet arrachement des deux combattants au règne de la finitude, établit une relation d'égalité entre eux. Une égalité tout à fait différente de la fausse égalité de droit fichtéenne. En tant que « personnes entières », les antagonistes sont égaux et le motif du conflit devient insignifiant. Peu importe de connaître l'auteur du crime, ou même ce qui a déclenché le

⁵⁰² *Système de la vie éthique*, trad. de J. Taminiaux, éd. citée, p.153.

⁵⁰³ *Ibid.*, p.152.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p.153.

⁵⁰⁶ *Ibid.*

conflit serait identifié normalement comme un crime. Il est intéressant de noter que, ce qui importe pour le droit fichtéen, c'est de savoir qui a commis le crime, que la relation entre le criminel et la victime est inégale, et que le criminel étant soumis à la contrainte. Dans la section précédente, la vie éthique naturelle, l'égalité fichtéenne a été démontrée compatible avec une inégalité réelle. Ici, au contraire, l'inégalité fichtéenne est démontrée compatible avec l'égalité réelle : l'égalité entre les antagonistes qui sont prêts à risquer leur vie pour l'honneur.

La lutte pour la vie et la mort peut entraîner une relation de domination et de servitude. Ceci n'a pas grand-chose à voir avec la domination et la servitude économique de la section précédente, dans la mesure où elle résulte de la supériorité de l'un des antagonistes. Comme le dit Hegel : « la violence posée de manière individualisée : la force, décide la subsumption »⁵⁰⁷. Malheureusement, Hegel explore un peu plus la relation de la domination et la servitude ; mais ne fournit aucune explication, comme il le fait dans la *Phénoménologie de l'esprit*, sur sa nature paradoxale.

La reconnaissance en jeu dans l'interprétation hégélienne du crime est évidemment fort différente de celle qui est en jeu dans l'interprétation de Fichte du droit naturel. Comme je l'ai souligné, Fichte conçoit la reconnaissance dans la sphère juridique comme une limitation intéressée et égoïste de l'activité libre. Hegel, par contre, pense qu'il y a une forme de reconnaissance dans la sphère du droit qui est distinctement de nature morale. Cette forme de reconnaissance consiste à respecter l'intégrité ainsi que le caractère raisonnable et libre d'un autre être. L'acte criminel est amené à exprimer le manque d'une telle estime et à déclencher la lutte pour la reconnaissance.

Hegel a donc démontré que la conception fichtéenne de la reconnaissance doit, dans l'expérience du crime, faire place à une forme de reconnaissance supérieure et distinctement morale. Hegel pense que l'expérience du crime est le catalyseur de cette transformation. La victime éprouve le crime non pas comme un obstacle à son activité égoïste, mais comme une blessure morale, une atteinte à son honneur. Cette expérience du crime en tant que blessure morale est quelque chose que Fichte ne peut pas, étant donné sa séparation entre le droit et la morale, incorporer à sa philosophie du droit. Néanmoins, dans la mesure où elle est source de

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p.154.

conflits sociaux et de litiges, l'expérience du crime semble être quelque chose que la philosophie politique de Fichte devrait exploiter. Comme nous l'avons vu précédemment, le phénomène du duel pose un problème à la distinction fichtéenne, entre le droit et la morale dans la mesure où les spectateurs et les antagonistes manifestent des attitudes morales distinctes : l'estime pour les adversaires de la part des spectateurs, une demande d'estime et de réparation de l'honneur de la part des antagonistes. Maintenant, si l'interprétation hégélienne de l'expérience du crime est correcte, le problème de l'honneur ne se limite pas à la pratique anachronique du duel, il constitue, comme le crime lui-même, un élément inévitable de la vie sociale. Mais si c'est le cas, la séparation stricte établie par Fichte entre le droit et de la morale semble être insoutenable. Le crime rompt la limite entre le droit et la morale en ce qu'il peut susciter une demande d'estime, une demande que Fichte souhaite reléguer au domaine de la moralité. Et avec la rupture de cette limite naît une nouvelle conception de la reconnaissance dans laquelle la liberté de la « personne totale » est en jeu. Selon l'interprétation de Hegel, ce ne sont pas les seuls participants à un duel qui sont prêts à risquer leur vie pour l'honneur. Tout sujet qui tient vraiment à sa liberté est prêt à prendre ce risque.

Hegel reconnaît bien entendu que tout le monde ne sera pas prêt à risquer sa vie pour l'honneur. De nombreux sujets, bien qu'ils vivent le crime comme un conflit moral, se sentiront davantage concernés par le rétablissement de leur sécurité et la compensation de leur perte matérielle. À ce titre, ils demeurent des individus fichtéens, s'intéressant au fini et au particulier. La reconnaissance appropriée pour eux est celle de la non-ingérence d'ordre prudentiel dans la liberté des autres. Certains sujets, cependant, seront prêts à risquer leur vie pour l'honneur et la reconnaissance qui leur convient est celle du respect de leur intégrité. Bien qu'il présente initialement les sujets comme étant motivés par un désir pour l'honneur personnel, l'interprétation de Hegel ne s'arrête pas là. Car ces sujets font partie d'une famille, d'une unité organique qui préfigure l'unité véritable de la vie éthique. Et c'est dans les querelles entre familles qu'ils apprennent à risquer leur vie pour l'honneur du tout. La reconnaissance qu'ils revendiquent, c'est la reconnaissance en tant que membres d'une communauté.

Hegel a donc offert deux critiques à l'interprétation fichtéenne de la reconnaissance dans le domaine du droit. Dans la première critique, il a fait valoir que la reconnaissance chez

Fichte ne représente que l'égalité juridique et que celle-ci est compatible avec les énormes inégalités économiques. Dans la deuxième critique, Hegel souligne qu'à travers l'expérience du crime, se dégage un autre type de reconnaissance, à savoir la reconnaissance morale de la personne totale. Cette nouvelle forme de reconnaissance abolit la distinction établie par Fichte entre droit et la morale.

5. Hegel et Hobbes

Pendant son séjour à Iéna, Hegel s'est approprié la théorie fichtéenne de la reconnaissance en tant que relation constituée par le mouvement dialectique du sujet. Pour dire les choses très simplement, ce mouvement est celui dans lequel la réalisation des particularités d'autrui, développe chez lui des nouvelles potentialités. Lorsque ce processus est mutuel, la reconnaissance réciproque se produit. Alors que dans *Les écrits théologiques de jeunesse* Hegel explore la manière dont la reconnaissance pourrait se produire dans les relations d'amour, le mariage et la procréation, ce travail n'a pas saisi pleinement la nécessité d'un facteur galvanisant qui pousse la vie communautaire fondée sur la famille à un niveau d'organisation supérieure, c'est-à-dire la communauté véritablement politique. Un principe qui puisse unir des individus s'opposant les uns aux autres au sein des différentes familles est nécessaire, comme le relève Habermas lorsqu'il dit :

« Le sens propre d'une identité du moi reposant sur la reconnaissance réciproque ne se comprend bien que dans la perspective où le rapport dialogique de la réunion complémentaire de sujets opposés signifie en même temps un rapport au niveau de la logique *et* de la pratique vécue. Cela se manifeste dans la dialectique de la relation morale que Hegel a développée sous le mon de la *lutte pour la reconnaissance*.⁵⁰⁸ »

Dans *L'esprit du christianisme et son destin*⁵⁰⁹, Hegel avait déjà commencé à souligner l'importance du rôle logique et pratique de l'acte criminel⁵¹⁰ dans l'étape

⁵⁰⁸ *La technique et la science comme « idéologie »*, éd. citée, p. 173.

⁵⁰⁹ *L'esprit du Christianisme et son destin*, trad. de Franck Fischbach, Paris, Press Pocket-Agora, 1992, pp. 86-93. Dans la brève analyse consacrée aux *Écrits théologiques de jeunesse*, Robert Williams écrit, citant George Lukács, que « "ce qui est sous-entendu" dans les *Écrits théologiques de jeunesse* de Hegel est "la décadence de ce 'sujet collectif', qui se transforme en individus privés dont la simple 'somme' constitue désormais la société" [...] Le christianisme traditionnel est une source d'aliénation et d'oppression. Hegel a réexaminé cette interprétation en saisissant que le christianisme ne signifie pas seulement l'aliénation, mais aussi la réconciliation qui surmonte l'aliénation. Ce qui est intéressant, c'est le fait que Hegel pose ces questions en termes socio-intersubjectifs », *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*, Albany, SUNY Press, 1992, p. 74. La citation

intermédiaire de la formation des relations morales. Lorsqu'il est puni pour avoir détruit une totalité morale, un criminel fait l'expérience de la punition comme une « vie désunie » (*entzweit*), d'où naît « le désir d'un retour à ce qui a été perdu, qui conduit à identifier dans l'existence étrangère combattue la sienne propre niée.⁵¹¹ » Dans le *Système de la vie éthique*, Hegel continue d'explorer la violation ou l'acte criminel comme un facteur clé dans l'établissement de rapports sociaux largement intersubjectifs. À cette fin, Hegel oppose le meurtre et le vol aux mécanismes naturels de négation dans la vie familiale, à savoir la trahison de l'amour et celle de la confiance. Puisque ces dernières désignent un mouvement de transgression, de repentir et de pardon, motivant ainsi l'amour et la solidarité communautaire, Hegel doit introduire l'acte criminel pour déclencher une série de réactions nécessaires dans lesquelles les individus s'engagent dans une lutte pour l'honneur, pour la reconnaissance et, en dernier lieu, pour leur propre totalité individuelle.

Comme l'ont souligné Henry Harris et Ludwig Siep, ce raisonnement capital chez le jeune Hegel tire son origine de son engagement avec les théoriciens du contrat social, notamment Hobbes. Hegel transforme foncièrement « la guerre de tous contre tous » de Hobbes en exacerbant les éléments historiques en jeu. Bien que Hobbes se focalise sur le motif de l'honneur dans la lutte pour la reconnaissance dans plusieurs de ses œuvres, Siep soutient que l'importance de l'honneur dans le contexte plus large de son œuvre est peu claire⁵¹². Pour Hegel, en revanche :

interne est de George Lukács, *Le jeune Hegel : sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, tome I, trad. de Guy Haarscher et Robert Legros, Paris, Gallimard, 1981, p. 85.

⁵¹⁰ Le meurtre et le vol sont-ils plus justement appelés violence ou crime dans une communauté pré-politique ? Hegel utilise résolument ce dernier terme tout au long du *Système de la vie éthique*, sans reconnaître la contradiction apparente qui en découle dans un contexte communale, qui n'est pas encore juridique. La violence impliquant une action moralement péjorative, est une catégorie morale primitive, qui semble fonctionner dans le contexte de la vie éthique, mais n'est jamais utilisée par Hegel dans ce contexte. Dans l'élargissement de Honneth de la théorie hégélienne de la reconnaissance, cette dernière s'oppose aux « droits » considérés comme une garantie sociale contre la violation. Comme le note Harris, l'impulsion criminelle dans la vie éthique n'existe que dans le contexte du droit juridique reconnu, un droit que Hegel tente d'établir dans le texte mais sans le présupposer. La « criminalité » de l'acte criminel est l'existence d'« une forme de vie consciente, qui ne le cède pas à la crainte de la mort, qui rend nécessaire, en termes de justice naturelle elle-même, le passage à la condition politique fondé sur une constitution qui est publiquement établie, généralement reconnue, et impartialement maintenue », Harris Henry Sifton, *Le développement de Hegel*, t. II. *Pensées nocturnes* (Jéna 1801-1806), trad. de Ph. Muller, L'Âge d'homme, 1991, p. 155.

⁵¹¹ Hegel, *Système de la vie éthique*, éd. citée, 1976, p.174.

⁵¹² Siep Ludwig, "The Struggle for Recognition: Hegel's Dispute with Hobbes in the Jena Writings", in *Hegel's dialectic of desire and recognition: texts and commentary*, edited by John. O'Neill. Albany, New York, SUNY Press, 1996, p. 275.

« La lutte pour la reconnaissance s'inscrit dans le contexte de la noble conscience guerrière, défensatrice de l'honneur familial et de la propriété. Cette analyse présuppose le développement ultérieur de la volonté, qui a été enfoncée dans l'unité immédiate de la famille. Cette forme de reconnaissance se concentre sur le conflit intersubjectif entre deux volontés.⁵¹³ »

Cependant, plus de distance par rapport à Hobbes est requise. Alors que Hobbes met l'honneur au service de la lutte pour l'auto-conservation, Hegel voit dans cette lutte une tentative de surmonter la particularité. Cette éthique de la particularité il l'a trouvée enracinée dans le contractualisme empirique qui n'a pas pu concevoir une communauté donnée comme un tout, comme participant à l'Idée absolue. La « conscience empirique », écrit Hegel,

« est empirique parce que les moments de l'absolu apparaissent en elle dispersés, les uns à côté des autres, se suivant les uns les autres, fragmentés ; mais elle ne savait aucunement elle-même une conscience commune si la vie éthique ne se présentait pas tout autant en elle ; parmi ces manifestations multiformes de l'éthique et du non-éthique, qui se présentent dans la conscience empirique, cette philosophie formelle dont il a été question avait le choix, et ce n'est pas la faute de la conscience commune, mais de la philosophie, si elle a choisi la manifestation du non-éthique et a cru avoir, dans l'absoluité négative ou dans l'infinité, le véritable absolu.⁵¹⁴ »

L'intérêt porté par Hegel à la liberté individuelle conduit le *Système de vie éthique* à une universalisation sociale normative et positive posant chaque membre comme une « totalité » individuelle. Une telle totalité ne peut être atteinte grâce aux formes « naturelles » de la reconnaissance mutuelle dans les sphères familiales ou juridiques. Pourtant, vers la fin du texte, comme le fait remarquer Harris, on constate que « c'est là l'intuition du peuple, et le concept pur comme vie absolue dans le peuple (c'est-à-dire l'auto-sacrifice volontaire) qui est le *ratio essendi et cognoscendi* du *Système de la Vie éthique*.⁵¹⁵ »

6. L'action criminelle et reconnaissance

Dans le *Système de la vie éthique*, Hegel complète Hobbes par Aristote : la téléologie ou la phase finale de l'Idée absolue fixe le modèle de normativité d'après lequel le reste du

⁵¹³ Robert R. Williams, *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*, éd. citée, pp. 86-7.

⁵¹⁴ Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972, p. 34.

⁵¹⁵ *Le développement de Hegel, t. II. Pensées nocturnes (Iéna 1801-1806)*, éd. citée, p. 140.

système doit être jugé. L'organisation du texte à travers une série de « puissances » (*Potenzen*) se prête à la stratégie de la subsomption réciproque de l'« intuition » (*Anschauung*) et du « concept » (*Begriff*) dans chacune de trois *Potenzen* : les besoins naturels primitifs, le contexte institutionnel et les échanges entre les communautés politiques :

« Ce qui guide son argumentation entière, souligne Harris, c'est l'intuition positive de l'Idée Absolue, la conception déterminée et entièrement individualisée de la vie du peuple, construite comme un idéal mathématique, dans l'« intuition pure » (mais, de toute évidence suggérée et fournie par notre expérience historique) ; et l'intuition négative du Concept absolu, l'unité de contradictions qui est directement intuitionnée comme la liberté de l'agent rationnel singulier.⁵¹⁶ »

Selon cette interprétation, le projet hégélien dans le *Système de vie éthique* vise à réaliser une synthèse du récit historique de Hobbes avec la conception d'une communauté politique se caractérisant par la reconnaissance mutuelle comme Idée absolue, tout en évitant les implications de son matérialisme sur la non-liberté de l'individu. Ce qui distingue certainement Hegel de Hobbes, c'est la conception de ce dernier de la lutte, qu'il conçoit comme un conflit entre des individus ou groupes familiaux, provoqué par un acte criminel. Cette vision de la lutte se situe systématiquement comme une étape médiane dans la totalisation des individus constitutive d'une communauté éthico-politique. Honneth formule l'objectif de cette étape comme suit :

« ...Hegel n'utilise pas encore le modèle de la lutte pour rendre compte du passage entre les degrés qu'il a jusqu'à présent distingués dans le mouvement de la reconnaissance ; au contraire, il les associe pour leur faire succéder un stade unique rassemblant différentes sortes de conflits dont l'effet commun doit être d'interrompre sans cesse le processus déjà engagé de la reconnaissance mutuelle.⁵¹⁷ »

Dans la structure des puissances (*Potenzen*) dans le *Système de la vie éthique*, ces luttes sont mues par deux mobiles différents de l'acte criminel, lesquels modèlent la subsomption réciproque du concept et de l'intuition.

Quand la raison se subsume sous « une simple passion aveugle pour la destruction », la subsomption du concept sous son intuition s'effectue dans la violence, que Hegel appelle

⁵¹⁶ *Ibid.*, pp. 139-140.

⁵¹⁷ *La lutte pour la reconnaissance*, éd. citée, p. 30.

« dévastation ». Dans la dévastation, l'activité libre devient libre précisément parce qu'elle est indéterminée et sans but. C'est une force naturelle qui exerce une fonction sans en avoir conscience. Assimilée à une destruction brutale et un meurtre commis par une horde humaine, ou à une désobéissance civile réussie sur le modèle de la Révolution française, cette « intuition négative » primitive abolit les éléments déficients de la culture, mais sans les remplacer. L'escalade de dévastation menace de prendre le dessus sur tout ce qui s'y oppose, car même les défenseurs de la raison trouvent que pour la vaincre, ils doivent céder à la destruction irrationnelle. Cette fureur nihiliste (*Wut*) ou furie négatrice Hegel la caractérise comme le déchaînement de la liberté absolue sous sa forme purement négative et sans contenu, c'est-à-dire une intuition aveugle.

Dans le pôle opposé de la subsumption de l'intuition sous le concept, une autre forme de l'action criminelle se présente, à savoir le vol. La violence faite ici est d'ordre conceptuel puisque le voleur prend la propriété dans son caractère uniquement objectif. Au fond, le voleur ne considère pas un bien appartenant à une autre personne comme une modalité de la personnalité, c'est-à-dire que le fait d'avoir une possession constitue un aspect de la personnalité, mais comme une idéalisation de la propriété elle-même. Le vol d'un bien appartenant à une autre personne constitue une destruction du concept même de la propriété individuelle. L'opposition pratique du vol par rapport à la dévastation consiste dans le fait que ce dernier n'a aucune implication explicite sur l'abolition des droits de possession et constitue donc une négation de ces relations dans la vie éthique que Hegel qualifie d'« objectivement universelle, et donc dans un rapport indifférent avec un autre »⁵¹⁸. D'autre part, le vol ne reconnaît pas seulement l'objectivité de la possession, mais s'y attache. Hegel explique :

« Laisser ainsi subsister la détermination mais annihiler l'indifférence de la reconnaissance, c'est là une violation du droit, dont la manifestation en tant qu'elle est une annihilation réelle de la reconnaissance est aussi une rupture de la relation de la détermination au sujet ; car la reconnaissance reconnaît justement cette relation, qui est en soi est seulement idéale, comme une relation réelle ; il est par là équivalent que le sujet se soit effectivement associé de manière indivisible et absolue la détermination, ou que l'association ne soit posée qu'en relation relative avec lui, dans la forme, dans la possibilité ; par la reconnaissance la relation relative elle-même devient indifférente, et sa subjectivité devient en même temps objective. La suppression réelle

⁵¹⁸ *Système de la vie éthique*, éd. citée, p. 150.

de la reconnaissance dépasse aussi cette relation ; et elle est *spoliation*, ou en tant qu'elle vise purement l'objet avec lequel il y a relation elle est *vol.*⁵¹⁹ »

Ces deux formes de violation posent des défis véritables aux sphères vitales de l'autoréalisation humaine définies par Honneth, à la suite de Hegel et Mead, comme étant les droits corporels et juridiques de la personne. Vu que la reconnaissance est essentielle à la formation de l'individu comme totalité, la charge de la preuve de l'établissement d'un état supérieur de la communauté politique se déplace maintenant vers la théorie hégélienne du conflit. En d'autres termes, il doit envisager l'attribution d'un rôle normatif soit à l'action criminelle soit à la lutte inévitable qu'elle contraint. Il est crucial pour opérer cette distinction de s'interroger sur le mobile du crime, le produit de la nécessité.

Dans la première puissance des besoins naturels dans le *Système de la vie éthique*, la théorie hégélienne de l'autosuffisance de l'organisme animal le conduit à placer les fondements de l'éthicité naturelle dans la famille mononucléaire. Les négations naturelles, en revanche, auxquelles la famille est confrontée sont la mort et la nécessité. Pourtant, la mort en tant que vérité nécessaire de la vie familiale et la nécessité comme mort de la liberté abstraite doivent être distinguées des activités destructrices d'un criminel dont la nécessité d'agir provient d'un sentiment naturel élevé au niveau d'un besoin extrême. À l'instar du meurtre, l'objectivation de la puissance d'un crime rompt, selon Hegel, la simple reconnaissance mutuelle de la vie familiale en introduisant une réciprocité nécessaire.

« Un meurtre supprime le vivant comme singularité, comme sujet, mais la vie éthique en fait autant ; cependant la vie éthique supprime sa subjectivité, sa détermination idéale, tandis que le meurtre supprime son objectivité, le pose comme un négatif, un particulier, qui retombe par le fait qu'il était lui-même quelque chose d'objectif sous la contrainte de l'objectif auquel il s'arrachait.⁵²⁰ »

C'est un acte de négation objective auquel le meurtre se livre en instituant une réaction réciproque nécessaire égale à la négation initiale. La réaction vengeresse élargit, selon Hegel, le champ du conflit au-delà de l'auteur du crime et de la victime, car c'est la famille qui doit chercher à se venger. Toutefois, Hegel insiste dans ce rapport sur la nature extérieure de la réciprocité de la négation et de la réaction. Hegel écrit : « le niant se fait cause

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *Ibid.*, p.146.

et se pose comme indifférence négative [...] Ce qu'il niait, doit tout aussi bien être nié réellement en lui, et il doit être subsumé tout aussi bien qu'il subsumait »⁵²¹.

Le crime et la justice vengeresse sont donc liés par une « nécessité absolue ». Ils sont à la fois l'opposé et la subsumption opposée au sein de l'Idée absolue. Nulle part dans son analyse de l'action criminelle initiale dans le *Système de la vie éthique* Hegel tente de lui garantir une autre position, hormis en tant que « purement négative ». En réponse, la justice vengeresse, bien qu'universelle et objective dans sa nécessité, ne possède aucun poids normatif positif dans le système. L'usage fluctuant de Hegel de la peine à la fin du *Système de la vie éthique* en est la preuve. Ce qui ressort clairement d'une vengeance justement appliquée, c'est qu'elle opère systématiquement comme la négation de la négation du crime. Hegel ajoute que « cette indifférence fait face à l'abstraction de la particularité blessée, par ceci c'est aussi cela qui est idéellement posé, et ce qui est lésée est l'honneur.⁵²² » La lutte pour l'honneur découle donc de cette dynamique. Puisque Hegel établit sa première conception du droit sur cette lutte, il conviendra d'examiner les conceptions du droit et de la liberté en tant qu'elles émanent de la lutte pour l'honneur dans le *Système de la vie éthique*. Je propose d'abord un bref examen de la téléologie de la théorie hégélienne de la tension qui engendre une telle lutte. Un tel examen révélera que Hegel n'a pas encore établi le statut normatif du conflit.

7. La capacité créatrice du crime dans la formation des liens juridiques

Un examen plus attentif de la conception hégélienne du conflit à travers les niveaux de sa négation et de sa totalisation révèle à Hegel plusieurs opportunités de créer un noyau normatif autour du crime, de la vengeance et de la justice. Pour ce faire, la relation conceptuelle entre la théorie hégélienne du conflit et de l'Idée absolue de la vie éthique au sein d'une communauté politique doit démontrer que l'étape médiane du conflit est nécessaire, du point de vue causal, à la réalisation de l'Idée absolue. Cette démarche est nécessaire à l'illustration de la normativité systématique de la théorie du conflit. Hegel doit en même temps veiller à déterminer et à annuler ces activités socialement perturbatrices qui

⁵²¹ *Ibid.*, p.147.

⁵²² *Ibid.*, p.153.

enrayent la fonction réconciliatrice de la reconnaissance. Il a essayé de démontrer la nécessité causale, mais il a accordé peu d'attention aux potentialités de la *méconnaissance*.

Puisque l'argumentation de Hegel oppose la nature et la vie éthique comme étant deux puissances de la vie comme totalité, le mouvement vers l'Idée absolue du sentiment naturel passe par la vie éthique « selon le rapport ». Quoique subsumés par la négation, la nécessité naturelle et les éléments positifs produisant la vie éthique, sont présentés comme deux pôles opposés dans ce mouvement. En identifiant l'action du criminel à la pression de la nécessité, Hegel situe clairement ce type de force sociale du côté du pôle « naturel », inférieur, par opposition au pôle « rationnel », lequel apparaît comme reconnaissance.

Hegel relie initialement ces oppositions en définissant le crime comme étant l'aspect négatif de l'exercice d'un sujet de la liberté abstraite. Ce qui motive précisément le crime, au moins au sein de la vie « naturelle », est peu clair ; Honneth tente brièvement de lier les mobiles aux « formes élémentaires de mépris »⁵²³ dans le but d'établir une conception parallèle au traitement hégélien de la rupture de contrats par des sujets dans le cadre institutionnel de la loi⁵²⁴. En fait, c'est seulement dans la *Realphilosophie* de 1805 que Hegel tente de définir ce que pourrait être le mépris. À la suite de son travail sur la pure extériorité de la contrainte, Hegel fixe le motif du crime au niveau des sentiments de mépris envers la personne juridique. De même que la victime vit le crime comme outrage, la contrainte juridique est considérée comme atteinte à la personnalité. Pour défendre cette affirmation, Hegel souligne que :

« La source intérieure du crime est la contrainte du droit ; la détresse et autres sont des causes extérieures qui appartiennent au besoin animal, mais le crime comme tel va contre la personne

⁵²³ *La lutte pour la reconnaissance*, éd. citée, p. 31.

⁵²⁴ « Le crime au sens strict n'intervient que qu'avec le type d'actions négatives que Hegel introduit au deuxième niveau : en spoliant autrui, le sujet porte volontairement atteinte à la forme générale en reconnaissance qui s'est réalisée dans les rapports juridiques en vigueur. Si Hegel ne dit rien des mobiles qui peuvent présider à des actes destructeurs de cette sorte, le contexte de l'argumentation suggère cependant qu'ils s'inscrivent dans l'expérience d'une reconnaissance juridique abstraite. C'est ce qui ressort non seulement de la formule volontariste dans laquelle Hegel présente la "violation du droit" comme le but de la spoliation, mais aussi de la description qu'il donne de l'évolution de la situation conflictuelle créée par la spoliation. Certes, cet acte criminel ne fait d'abord que priver un sujet de son droit sur tel et tel bien, mais par là même, il le lèse aussi plus généralement en tant que "personne", selon la formule de Hegel. Étant donné que nous nous trouvons encore sur le plan de la vie éthique naturelle, ou même l'abstraction du droit "n'a pas encore sa réalité et son appui dans quelque chose qui est lui-même universelle", où elle ne trouve que s'imposer le renfort d'aucune autorité étatique, chaque sujet doit se charger lui-même de préserver ses droits et se trouve donc menacé dans son identité même par le vol. », *Ibid.*, pp. 31-32.

comme telle et contre *le savoir qu'elle a* de l'autre, car le criminel est intelligence ; sa justification intérieure, c'est ceci, la contrainte, l'acte de rétablir sa volonté singulière [pour en faire] la *puissance*, le valoir, l'être reconnu. Il veut *être quelque chose* (comme Erostrate), non pas précisément célèbre, mais il veut accomplir sa volonté en dépit de la volonté universelle.⁵²⁵ »

Le rôle du motif dans l'acte criminel joue un rôle bien plus important dans le cadre de l'examen de la normativité de l'ensemble de la théorie du conflit dans la section IV. En l'occurrence, deux considérations sont importantes : la nécessité d'un sentiment de préjudice de la part de la personne tout entière lésée par un tel crime (qu'il s'agisse d'une famille ou d'un individu), et la nécessité conséquente de se venger.

L'outrage fait à la personne entière, qui nécessite la punition, est l'outrage à l'honneur, défini ici par Hegel comme « abstraction de la particularité blessée »⁵²⁶. Cet aspect de l'individu qui a été menacé ou anéanti par la violation devient une affaire de la personne entière lésée, et la question prend une ampleur plus grave qu'une simple réciprocité. « Mais même lorsqu'un outrage, souligne Hegel, a précédé et que donc la personnalité et la totalité sont en jeu, alors l'outrage est entièrement inégal à la négation totale en relation à la réalité ; l'honneur est certes lésé, mais l'honneur peut être distingué de la vie.⁵²⁷ » Ce qui rend cette affaire singulière est la volonté tant du violeur que celui qui a subi la violation de s'arracher du niveau de la blessure particulière à la nécessité de défendre l'intégrité de sa personne et d'affirmer son propre droit à être reconnu en tant qu'individu, et non pas *simplement* en tant que criminel ou victime. « Dans la mesure, conclut Honneth, où j'accepte de mourir, je témoigne publiquement que j'attache plus d'importance à mes particularités et à mes fins individuelles qu'à ma survie physique »⁵²⁸.

Ce cycle de conflit est le préalable nécessaire à l'établissement d'une relation entre des sujets sociaux caractérisés par la reconnaissance mutuelle. En violant les droits et l'honneur de personnes, le criminel fait de la dépendance des individus un « savoir » public. Cette confrontation ouvre la voie à des relations politiques plus vastes en préparant les sujets à des relations de reconnaissance mutuelle. Ce qui n'est pas clair, au moins dans le *Système de*

⁵²⁵ Hegel, *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie*, 1805, trad. de Guy Planty-Bonjour, Paris, Puf, 1982, p. 64.

⁵²⁶ *Système de la vie éthique*, éd.citée, p.153.

⁵²⁷ *Ibid.*, pp.154-155.

⁵²⁸ *La lutte pour la reconnaissance*, éd. citée, p. 34.

la vie éthique, est la façon dont la logique du conflit prépare les sujets à la reconnaissance mutuelle, étant donné que le crime et la vengeance, quoique essentiellement opposés, ne sont pas liés à la reconnaissance dans une telle relation. C'est, en effet, le duel d'honneur et ses résultats incertains que Hegel considère comme la totalité de ces négations - et, comme on peut le voir clairement, c'est la *liberté* elle-même qui limite le rapport entre conflit et la reconnaissance.

C'est sur ce point qu'on peut constater que l'argument de Hegel ne lie pas suffisamment la violation à la reconnaissance. Comme nous l'avons déjà fait observer, Hegel attend de chaque violation de la personne juridique ou physique par le crime qu'elle soit hantée par une réaction égale. Nous pouvons être d'accord sur cette hypothèse, mais même Hegel lui-même s'est rendu compte justement que la solution ne préfigure pas nécessairement dans le caractère nécessaire de la vengeance. Contrairement aux réactions mécaniques inhérentes au schéma fichtéen de la reconnaissance, la résolution du conflit pour Hegel est beaucoup plus incertaine. Tel est le rôle de la liberté dans le chapitre médian du *Système de la vie éthique*, car comme le note Williams,

« (...) Hegel considère que "ce qui est posé dans cette liberté est aussi bien la possibilité de la non-reconnaissance, et de la non-liberté". En d'autres termes, la reconnaissance mutuelle n'est pas quelque chose de donné ou nécessairement un succès. La lutte est, au contraire, toujours possible et signifie l'*Anerkennen* en mode de défaillance (*Nichtanerkennen*), c'est-à-dire comme refus et rejet.⁵²⁹ »

Le crime et le conflit qui suivent la vengeance sont donc nécessaires à la reconnaissance considérée comme la clé de la liberté à un niveau élevé de l'intégration sociale. Ce qui semble évident dans cette analyse est que, même s'il existe un rôle normatif pour l'acte criminel *portée par cette nécessité*, le conflit lui-même est sans valeur normative ; autrement dit, le crime et la vengeance sont comme une opposition de négations, non pas comme étant un tenant-lieu du droit ou de la justice. Qu'elle est donc la nature du rapport de chaque conflit ainsi caractérisé, la reconnaissance concomitante et la liberté ? On peut supposer que, pour Hegel, les normes déterminant les formes positives de l'intégration sociale (et ainsi une forme d'intégration plus supérieure) doivent résulter de ce rapport. La lutte pour

⁵²⁹ Robert R. Williams, *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*, éd. citée, p. 87. La citation interne figure dans le *Système de la vie éthique*, éd. citée, p. 138.

l'honneur est l'endroit dans la pensée de Hegel où un examen attentif du mouvement de la reconnaissance peut résoudre cette hypothèse.

Hegel conclut le chapitre médian du *Système de la vie éthique* par une analyse de l'honneur et du duel d'honneur comme la totalité des négations posées par l'acte criminel. Quand l'honneur est lésé, le fait de venger cette violation, comme on l'a montré plus haut, est élevé au niveau d'une lutte à mort. La blessure particulière posée par un acte criminel « s'idéalise » pour symboliser l'honneur de l'individu en tant que personnalité entière. Hegel distingue ce mouvement comme suit :

« et en tant que la vie est mise en jeu, pour [restituer] à l'honneur sa réalité, qui en tant qu'honneur lésé n'est qu'idéelle, l'enchaînement de l'idéalité de l'honneur avec sa réalité survient seulement par le fait que la détermination lésée est élevée à la réalité totale, et l'honneur consiste en ceci que lorsqu'une seule détermination est niée une fois, la totalité des déterminations ou la vie doit se concentrer sur cette seule détermination ; ainsi il faut que la vie propre soit mise en jeu, comme par quoi seulement cette négation de la singularité est transformée en un tout, ainsi qu'elle le doit.⁵³⁰ »

La puissance totalisante de la lutte pour l'honneur est importante pour Hegel, car elle attache la famille à ses possessions⁵³¹. La reconnaissance, selon Williams, est l'élément clé de ce processus : « Ce n'est que par la reconnaissance que la possession (*Besitz*) se transforme en propriété (*Eigentum*), c'est-à-dire que le droit d'exclure autrui de la possession doit être mutuellement reconnu.⁵³² » Ici, la reconnaissance ne se limite pas seulement à la reconnaissance de la propriété, mais aussi aux relations d'« un sujet socialisé et unique⁵³³ » au sens large stipulé par la troisième partie du *Système de la vie éthique*. En termes simples, la reconnaissance de l'honneur entre égaux permet le dépassement des stades les plus primitifs de la vie naturelle. Comme le dit Harris, « la reconnaissance d'autrui en tant qu'homme d'honneur constitue le fondement de la *confiance* et de l'«obéissance éthique» ». C'est au niveau de la résolution du duel d'honneur que Hegel a la possibilité d'établir non seulement les présupposés d'une communauté politique, mais aussi de fixer un modèle pour la

⁵³⁰ *Système de la vie éthique*, éd. citée, p. 155.

⁵³¹ Habermas relève de manière perspicace ce lien lorsqu'il tente de lier l'interaction et l'action instrumentale au niveau du « produit reconnu du travail » dans la *Phénoménologie*. « Cet honneur et cette vie ne sont pourtant reconnus que dans l'intangibilité de la propriété. Or la propriété comme substrat de la reconnaissance juridique se trouve au terme des processus du travail. » *La technique et la science comme « idéologie »*, éd. citée, p. 195.

⁵³² Robert R. Williams, *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*, éd. citée, p. 87.

⁵³³ *La lutte pour la reconnaissance*, éd. citée, p. 36.

normativité éthico-politique que nous avons recherché par l'élaboration correcte d'une conception du droit reposant sur les conséquences d'une issue juste de telle lutte. Ne voyant pas comment un duel pourrait être jugé juste tout en maintenant la liberté de ses participants, Hegel constate, comme nous le verrons, que seule l'intervention d'un critère juridico-formel de la normativité respectera les deux parties en conflit.

On a constaté auparavant que la question de l'honneur concerne l'extension de la particularité singulière de l'acte criminel pour englober la personnalité entière de la victime outragée. Quand les acteurs d'un tel conflit sont de force égale, il n'y a pas de réponse définitive à la question de savoir de quel côté la justice se penche, puisque « l'égalité du danger »⁵³⁴, autrement connu comme le « danger le plus débridé »⁵³⁵ de vivre avec honneur ou mourir, est propre à chaque individu mettant sa vie en jeu dans une lutte à mort. Parce que Hegel pose la lutte, comme la totalité des négations du crime et de la vengeance, la vengeance elle-même n'est pas une résolution juste. « La vengeance, souligne Hegel, est le rapport absolu contre le meurtre et le meurtrier singulier, elle n'est rien d'autre que l'inversion de ce qu'avait posé le meurtrier ; ceci ne laisse dépasser et rendre rationnel d'aucune autre manière »⁵³⁶. De même, la mort du criminel à la fin d'un combat est écartée par Hegel comme solution véritable, mais uniquement une « totalité brute »⁵³⁷ qui met fin à l'égalité du danger.

La justice semble exiger qu'une telle égalité soit satisfaite, dans la résolution du duel, par la mort ou la « mise en sujétion » du criminel. Hegel, cependant, ne s'est pas intéressé à la norme de la justice dans le cadre de la lutte, mais plutôt à son rôle systématique : une réciprocité juste garantie entre le criminel et le vengeur n'existe pas. Hegel veut nous conduire vers une autre compréhension de la vengeance, celle qui insiste sur le fait que le concept de vengeance « exclut immédiatement la singularité »⁵³⁸ et évite de devenir une « négation absolue » du fait qu'un vengeur n'est pas un individu isolé, mais plutôt un membre d'une totalité éthique, c'est-à-dire d'une famille. Grâce à ce mouvement conceptuel, nous sommes face à un déplacement de la responsabilité de la protection de l'honneur du niveau de l'individu à celui de la famille et, par l'extension de la reconnaissance juridique de la

⁵³⁴ *Système de la vie éthique*, éd. citée, p. 155.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 153.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 156.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 155.

⁵³⁸ *Ibid.*, pp. 156-157.

personnalité, aux protestations sociales ultérieures liées au « crime » et à la « punition » dans un contexte institutionnel. Selon la formulation hégélienne de ce mouvement, la partie lésée se place au sein d'une communauté familiale chargée de la vengeance, l'agresseur lui aussi se pose comme le membre d'un tout qui a causé le dommage.

Élargir ainsi les frontières de la lutte pour l'honneur, donne à Hegel la possibilité d'introduire une conception normative du droit dans le débat sur ce sujet. C'est grâce à une initiative comme celle-ci, que les conditions les plus élémentaires d'une communauté politique distincte, sont mises en avant. Hegel écrit :

« du côté lésé se trouve le droit, autrement dit ce côté est l'indifférent, le subsumant ; il l'est absolument, car l'égalité absolue doit s'exhiber par l'inversion ; auparavant le subsumant, il est maintenant le subsumé. Mais avec l'étendue du corps encore vivant, s'amoindrit la perte du membre perdu, et par là aussi le droit ; et le droit ou l'indifférence se transforment en honneur et sont par là égaux des deux côtés, par le fait que la particularité de l'action de l'outragé passe dans l'indifférence du tout, devient l'affaire du tout »⁵³⁹.

La raison justifiant la vengeance d'un groupe contre son agresseur est l'égalisation du droit, la famille porte garant de l'honneur en vengeant le sang d'un de ses membres particulier annihilé. Normativement parlant, le principe du droit inhérent à toute solution potentiellement juste à la lutte pour l'honneur est une question distincte et supérieure à celle des conflits particuliers et subjectifs des individus impliqués dans la dialectique du crime et de la vengeance. Cependant, le résultat final probant de la reconnaissance forcée qui découle de ces luttes sert de modèle pour des rapports intersubjectifs constitutifs de la vie éthique. Honneth l'exprime ainsi :

« la présentation de la "vie éthique absolue", qui fait suite au chapitre sur le crime, fonde la communauté future sur une relation spécifique entre les sujets, désignée à l'aide de la catégorie de "intuition réciproque" : l'individu, à ce stade, "s'intuitonne dans chacun comme dans soi-même" »⁵⁴⁰.

Avec cette affirmation, toutes les dimensions des questions normatives suscitées ici commencent à prendre forme. Pourquoi le concept hégélien du droit, représentatif de la conjonction de la reconnaissance juridique et objective de la personne et la reconnaissance

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 157.

⁵⁴⁰ *La lutte pour la reconnaissance*, éd. citée, p. 35.

réci-proque des individus, est-il si distancié des actes des individus, en commettant des actes criminels ou en se vengeant de l'auteur d'un tel acte ? Autrement dit, quel est le lien entre la liberté négative de l'agir individuel, le concept du droit qui, semble-t-il, se produit uniquement dans le contexte institutionnel d'une communauté politique, avec les présuppositions de la lutte et de relations de reconnaissance corrélatives ?

Comme nous l'avons vu, la critique de Honneth au sujet des mobiles de l'acte criminel est seulement l'un de problèmes que rencontre Hegel en instituant la normativité systématique de la reconnaissance comme objectif de la communauté politique. Au niveau de la vie familiale, où le crime se heurte à la vengeance comme une nécessité, et non comme un acte juste ou de droit, le crime aussi bien que la vengeance sont considérés comme des actes particuliers de négation. Suivant le *Système de la vie éthique*, le crime n'est pas le produit de forces sociales, mais il est mû plutôt par des formes de mépris. Ce qui est paradoxal, c'est qu'il sera difficile, dans la conception hégélienne de la société, de distinguer le criminel de la victime, puisque le même mépris qui incite un criminel à l'action est celui qui motive la vengeance. Ces éléments négatifs de la théorie du conflit, pris séparément ou ensemble, n'ont aucune normativité essentielle, mais favorisent plutôt, dans l'ensemble, la production de la lutte pour l'honneur.

Il est en effet un deuxième niveau, peut-être plus supérieur, de la tension impliquée dans la tentative hégélienne d'intégrer une notion du droit dans les relations institutionnelles de reconnaissance contre l'égalité naturelle présente dans sa théorie du conflit. Ce que Harris appelle la « tragédie de l'éthique » se rencontre dans le conflit entre l'honneur personnel et la piété familiale propre à la vie éthique naturelle centrée sur la famille. Les tensions présentes ici existent au niveau de l'amour naturel des familles, sous la forme simple d'encouragement de la reconnaissance valorisant la vie et la solidarité et pourvoyant aux besoins, et la responsabilité des familles de venir en aide et, si nécessaire, de venger l'un de ses membres quand elles estiment que sa personnalité est atteinte. Ces tensions marquent, pour Harris, la transition d'une éthique naturelle à une éthique politique dans n'importe quelle philosophie sociale. Pour Hegel, cependant, la fragmentation de la vie éthique naturelle s'opère principalement au niveau des actes criminels qui sont exclus du concept qu'il a développé d'une véritable *Sittlichkeit* ; ces actions sont des expressions de la liberté radicale.

Dans le *Système de la vie éthique*, les questions de l'honneur personnel tranchées par un duel remplissent deux fonctions : la mise en œuvre de relations de reconnaissance et la garantie de ce que sera, au cours du développement ultérieur de la communauté politique vers l'Idée absolue, la plus grande expression de la liberté subjective que l'on trouve dans le système. Siep relie cette notion de liberté négative à la fragmentation de la simple vie éthique lorsqu'il dit que :

« La négation de l'éthique naturelle et son unification de l'individu dans le droit et dans la famille démontrent de façon significative que l'individu constitue lui-même une totalité. Afin d'établir le développement de la conscience individuelle de la liberté débridée en tant que débridée, la liberté de la personne dans la lutte pour l'honneur doit être d'abord arrachée à toute contrainte.⁵⁴¹ »

L'engagement d'un individu libre dans une lutte d'égal à égal pour l'honneur est ce qui fait de la reconnaissance un objectif souhaitable dans le système de Hegel et ce qui fonde la normativité de la vie éthique absolue en tant que communauté politique et état supérieur. Le droit, comme nous l'avons vu, forme la trame de sa théorie du conflit seulement dans l'élaboration de ce à quoi peut ressembler précisément « l'égalité du danger » dans la lutte. Le droit, que ce soit affirmé ou nié, ne fonde ni la vengeance ni le crime. En outre, en tant que principe organisateur de l'Idée absolue dans la communauté politique, la normativité du droit sert de justification pour Hegel de la nécessité de la lutte dans l'instauration des relations de reconnaissance à l'aide d'une conception particulière de la personnalité juridique.

Comme nous l'avons vu, il y a cependant plusieurs possibilités que la reconnaissance en tant que terme à la lutte aboutit à l'échec. Certaines de ces possibilités proviennent de l'inégalité potentielle des parties qui s'affrontent ; Hegel ne définirait pas, toutefois, l'issue d'un tel duel dans le droit, puisque ce dernier a été défini ici uniquement comme l'élévation d'une violation subie par les deux côtés au statut d'une affaire d'honneur. Une telle affaire ne peut trouver sa résolution que dans l'égalité du danger dans une lutte à mort. Pourtant l'inégalité des parties est une possibilité que Hegel reconnaît, une possibilité qui conduit à la longue à une égalité formelle entre les deux côtés. La lutte prend plus d'extension et embrasse un plus grand nombre d'individu, ou la guerre. « Cette égalité, écrit Hegel juste avant la

⁵⁴¹ Ludwig Siep, "The Struggle for Recognition: Hegel's Dispute with Hobbes in the Jena Writings", *Hegel's dialectic of desire and recognition: texts and commentary*, éd. citée, p. 275.

conclusion du chapitre médian du *Système de la vie éthique*, devant laquelle s'évanouit le côté du droit et de la subsumption nécessaire, est la *guerre* ; dans la guerre la différence du rapport du subsumer est évanouie et l'égalité est ce qui domine »⁵⁴². Une véritable guerre d'égaux se conclut par l'échec de la reconnaissance que Hegel caractérise comme paix ou « mise en sujétion »⁵⁴³.

Alternativement, la lutte caractérisée par une véritable « égalité du danger » ne garantit pas la résolution du conflit par l'instauration de rapports de reconnaissance. Rappelons que, dans la Section III, la garantie promise par le mécanisme de reconnaissance chez Fichte a été rejetée par Hegel. Dans cette optique, la lutte « n'est possible, que parce que l'*Anerkennung* implique la distance intersubjective, l'incertitude et l'opposition⁵⁴⁴ », que quand elle s'établit à chaque situation non-résolue par l'établissement de la reconnaissance sociale. Ceci rend nécessaire, à partir de la logique de la théorie hégélienne du conflit, non pas la reconnaissance, mais de relations intersubjectives d'un niveau supérieur par rapport à l'amour familiale, dans un climat d'une plus grande liberté négative que celui connu jusque-là. La difficulté de cette conclusion tient au fait que la normativité dans le *Système de la vie éthique* est affaiblie par le manque d'articulation entre le conflit et la reconnaissance.

Il est clair que l'issue indéterminée du duel pour l'honneur entendu comme lutte pour la reconnaissance, liée par Hegel à une conception du droit qui se prononce sur la forme et non pas sur la justesse du résultat d'une telle lutte, privilégie la liberté sur la reconnaissance comme norme. Puisque les relations de reconnaissance réciproque constituent l'élément déterminant dans le développement d'une communauté politique, l'objectif fondamental de Hegel aurait dû être de combiner la liberté et la reconnaissance d'une manière plus efficace de telle sorte que l'évaluation normative des actions du sujet engagé dans la dialectique du crime et de la vengeance pourrait être établie. Construire une norme de justice, basée peut-être sur la reconnaissance, comme une norme implicite dans l'évolution de l'intersubjectivité dans la communauté politique, pourrait être une façon de s'en approcher.

Cette opposition peut être repérée très clairement par l'examen de la façon dont Hegel, dans la *Philosophie du droit*, se sert de la justice comme une norme dans la

⁵⁴² *Système de la vie éthique*, éd. citée, p. 157.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 152.

⁵⁴⁴ Robert R. Williams, *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*, éd. citée, p. 87.

construction d'une analogie philosophique entre l'essor historique de la société civile dans laquelle la reconnaissance fonctionne partout, et la manière dont la liberté est présupposée comme un état final ou une Idée absolue. Dans ce dernier texte, le crime est défini comme étant une « violence exercée par un être libre, qui lèse l'existence de la liberté en son sens *concret*, le droit en tant que droit, est *crime* »⁵⁴⁵. Pendant qu'il tisse la toile de fond de la conception de la valeur, et donc de la rétribution, notamment la manière dont les crimes de vol doivent être compensés (cela se produit dans la section sur le « Droit abstrait » et est donc étroitement liée au contrat, plutôt qu'avec un concept entièrement juridique de la rétribution), Hegel traite les crimes de violence comme des lésions de la volonté de la partie offensée. Dans cette conception du crime, le criminel suit une « volonté négative » — sa volonté de blesser un autre n'a pas de contenu positif, et est normativement limité dans son mouvement dialectique de faire réagir d'autrui contre le criminel. L'acte criminel lui-même est une négation pure, et ne se pose pas dans un rapport symétrique à la rétribution - comme ce fut le cas dans le *Système de la vie éthique* - ce qui causerait des problèmes dans la compréhension de la signification de la reconnaissance pour le jeune Hegel. Au contraire, dans la *Philosophie du droit*, Hegel est très explicite quant au rôle de la négation dans l'apprentissage de la reconnaissance, lorsqu'il dit :

« Les différents points de vue qui relèvent de la punition, en tant que phénomène, et de sa relation à la conscience particulière, et qui concernent les conséquences sur la représentation (intimider, améliorer, etc.), sont à leur place, et, surtout au seul point de vue de la *modalité* de la punition, ils sont à bon droit considérés comme essentiels, mais ils présupposent que soit fondée la *légitimité* de l'acte de punir en et pour soi. Dans notre explication intervient seulement le fait que ce qui doit être supprimé est le crime, non pas comme production d'un mal, mais comme transgression du droit comme droit : quelle est l'existence que possède le crime et qui doit être supprimée ?⁵⁴⁶ »

En résumé, le rôle systématiquement négatif du crime dans le *Système de la vie éthique*, qui est tout au plus instrumental, est à la tête d'une chaîne de nécessitation sociale qui conduit à la lutte à mort pour l'honneur. Puisque Hegel fonde le droit à partir de la personne juridique et de « l'égalité du danger » inhérente à l'idée même d'une lutte pour l'honneur, il a fini par privilégier la forme de la lutte ainsi que son libre exercice entre les individus sur une

⁵⁴⁵ *Principes de la philosophie du droit*, éd. citée, § 95, p, 163.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, § 99, pp, 166-167.

norme de justice qui pourrait potentiellement condamner le crime, justifier la vengeance, ou agir comme un pouvoir médiateur dans la lutte pour l'honneur. D'un point de vue normatif, une telle norme de justice positionnerait plus encore la communauté politique émergente concernant ce type de tels actes. Selon Hegel, une communauté politique auto-réalisée ne recèle aucun principe de jugement sur le crime et la vengeance, sauf comme des antécédents historiques de sa propre origine.

8. Le besoin de naturaliser la théorie de la reconnaissance

Parce que la théorie de Hegel contient encore des forts présupposés métaphysiques inappropriés pour une philosophie post-métaphysique cherchant à établir, sous les conditions d'un pluralisme des valeurs, une base normative d'une théorie de la justice, il est souhaitable de présenter une interprétation naturalisée de la théorie de la reconnaissance. Évidemment, une telle tentative a déjà été établie par Axel Honneth qui a essayé d'utiliser les variations hégéliennes sur la reconnaissance comme une base à teneur normative d'une théorie critique de la société. Dans *La lutte pour la reconnaissance*, Honneth soutient tout d'abord que, bien que les écrits de jeunesse d'Iéna et la théorie de la reconnaissance ont été intersubjectivement basés et orientés vers une « histoire de la société » – c'est-à-dire « une analyse de la transformation orientée des rapports sociaux »⁵⁴⁷, qui voyait dans le processus de l'individualisation une libération des relations communicationnelles existantes – les écrits hégéliens de la fin de la période d'Iéna ainsi que l'œuvre de la maturité se sont orientés vers une philosophie de la conscience examinant « le mouvement par lequel l'individu se forme à la vie en société.⁵⁴⁸ » Suivant la perspective initiale dans *La lutte pour la reconnaissance*, Hegel s'appuie fondamentalement sur des présupposés spéculatifs et métaphysiques qui considèrent les relations intersubjectives comme un « mécanisme de formation mettant en jeu des intelligences singulières » plus qu'« un événement empirique survenant à l'intérieur du monde social.⁵⁴⁹ » Puisqu'un tel fondement spéculatif constitue un cadre inapproprié pour une théorie critique de la société post-métaphysique, ce qui nécessite, selon Honneth, « de pouvoir reconstruire et exploiter la typologie hégélienne dans une perspective actuelle, (...) sous le

⁵⁴⁷ *La lutte pour la reconnaissance*, éd. citée, p. 41.

⁵⁴⁸ *Ibid.*

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 83.

contrôle des données empiriques » qui permettrait d'être « en mesure de vérifier et, le cas échéant, de corriger la proposition théorique de Hegel.⁵⁵⁰ »

Bien sûr, suite aux critiques qui lui ont été adressées après la publication de *La lutte pour la reconnaissance*, Honneth a changé d'avis sur cette interprétation. Surtout dans *Les pathologies de la liberté*⁵⁵¹, on constate qu'Honneth relève au moins une certaine continuité entre les écrits d'Iéna consacrés à la question de la « lutte pour la reconnaissance » et la *Philosophie du droit* de la maturité, plus qu'une discontinuité qui s'est produite lors d'une soi-disant conversion à une philosophie de la conscience. La reconnaissance joue encore un rôle important dans la *Philosophie du droit* et peut être considérée comme permettant les conditions normatives de l'activité pratique libre.

Mais en laissant cette question de l'interprétation de côté, la tentative de grande envergure qu'entreprend Honneth pour naturaliser la théorie de reconnaissance par le biais de la psychologie sociale mérite un examen minutieux. Tout d'abord, il a essayé de naturaliser les hypothèses spéculatives de Hegel grâce à la psychologie sociale de Mead afin que cette théorie de reconnaissance puisse être vérifiée et corrigée, et cette transformation naturalisante des relations de reconnaissance garantissant la préservation de l'autonomie subjective a l'avantage de mettre en corrélation les différentes conditions nécessaires de l'autonomie avec les différentes formes de méconnaissance pouvant porter préjudice à l'identité individuelle.

À cet égard, Honneth propose une interprétation alternative d'une « critique reconstructive immanente », en développant les besoins concrets de la reconnaissance dans une « conception formelle de la vie éthique » qui « conçoivent les principes universalistes d'une morale post-conventionnelle comme étant constitutives des conditions délimitant chaque modèle du bien basé dans la communauté, [où] ... toutes ces notions collectives de la vie bonne qui seront acceptables sont ceux qui sont assez réflexives et pluralistes qu'ils ne violent pas le principe de l'autonomie individuelle de tous et de chacun.⁵⁵² » En d'autres termes, une telle « conception formelle de la vie éthique » cherche à établir le point de vue moral à partir des conditions fondamentales pour l'autoréalisation, mais exige que de telles

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 84.

⁵⁵¹ *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad. de Franck Fischbach, Paris, La Découverte, 2008.

⁵⁵² Honneth A., *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Theory*, éd. citée, 245-246.

conceptions de la vie bonne soient « assez réflexives et pluralistes » pour ne pas violer la liberté individuelle. C'est cette « conception formelle de la vie éthique » ou la conception normative de la communauté que propose Honneth dans *La Lutte Pour la reconnaissance*. Il prend comme base à cette « conception formelle de la vie éthique », les variations hégéliennes sur la reconnaissance dans les écrits de l'époque d'Iéna.

9. Les différents niveaux de la reconnaissance intersubjective

Dans les écrits de Hegel à Iéna, Honneth distingue trois moments dans le processus de reconnaissance. Ces formes varient selon celui qui est reconnu et la façon dont il obtient la reconnaissance. Tout d'abord, dans la reconnaissance affective apportée par la famille, l'individu humain assimilé en tant qu'être nécessaire. Ensuite, dans les rapports cognitifs et formels de la reconnaissance issue de la loi, l'être humain est perçu en tant que personne juridique abstraite. Enfin, dans les rapports émotionnellement éclairés de la reconnaissance au sein de l'État, il est appréhendé en tant qu'universel concret, c'est-à-dire comme un sujet socialisé à partir de ses qualités singulières et de ses performances. Ces trois étapes peuvent être résumées comme suit : l'amour provenant de la sphère familiale, la reconnaissance juridique au sein de la société civile, et la solidarité qui se rapporte à la sphère de l'État. Chacune d'elles offre au sujet une nouvelle dimension plus exigeante de son identité et de son individualité⁵⁵³.

9.1. Premier niveau : la reconnaissance affective

La première forme de la reconnaissance mutuelle décrite dans la *Realphilosophie* de 1805 est celle qui se développe dans l'« amour » familial. Toutefois, selon Hegel, le concept de l'amour n'est pas « éthique » au sens véritable du terme : l'amour, comme le suggère Hegel, n'est qu'un « élément » ou un « pressentiment » de la vie éthique. Tant que les

⁵⁵³ Jean-Philippe Deranty estime que « les trois sphères de reconnaissance sont donc avant tout le produit de l'évolution historique », "Reflective critical theory: a systematic reconstruction of Axel Honneth's social philosophy", in Danielle Petherbridge (ed), *Axel Honneth: Critical Essays: With a Reply by Axel Honneth*, Leiden, Brill, 2011, p. 61. Pour une analyse des ces trois sphères de reconnaissance en corrélation avec la conception hégélienne de la « liberté sociale », voir Axel Honneth « Recognition as the form of social freedom », « Justice as institutionalized freedom. A Hegelian Perspective », in Asger Sorensen, Morten Raffnsøe-Møller, Arne Gron (ed), *Dialectics, Self-consciousness, and Recognition. The Hegelian Legacy*, Malmö, NSU Press, 2009, pp. 178-185.

individus reliés par des sentiments d'amour n'apparaissent pas aussi comme des volontés libres en conflit, leur reconnaissance mutuelle est seulement implicite et imparfaite. La reconnaissance véritable ne peut avoir lieu qu'à travers la « lutte à mort », qui est le trait fondamental de l'état de nature. Toutefois, selon Hegel, cet état de nature n'est pas en même temps un état « original », bien au contraire, il est lui-même le produit de la suppression des relations familiales reposant sur l'amour. La société civile elle-même, qui est le terrain de la reconnaissance mutuelle entre les individus, est considérée par Hegel comme étant la conséquence de la dissolution de la famille.

Considérer l'amour comme un « pressentiment de l'éthicité », signifie, comme dans *Le système de la vie éthique*, que « c'est seulement dans l'expérience d'être aimé que le sujet voulant peut pour la première fois s'éprouver aussi comme un sujet porteur de besoins et de désirs avoir eu l'expérience d'être aimé »⁵⁵⁴. Honneth constate que le concept logique d'« intuition » a acquis une connotation péjorative dans la *Realphilosophie* de 1805, il désigne un moment imparfait et peu développé, anticipant plutôt que saisissant pleinement la réalité en question. Cette connotation négative, cependant, avait un côté positif, et ce côté positif avait d'énormes conséquences pour la théorie sociale. Il renvoie essentiellement à l'idée que les relations affectives de la première sphère sont en effet un modèle imparfait de la pleine interaction sociale, mais représente néanmoins la condition génétique de la vie sociale. Cet argument confirme l'importance décisive de la « socialité primaire ». L'amour constitue l'ouverture primordiale du sujet vers l'autre, la constitution du sujet à travers des attitudes affirmatives à son égard, dont dépendent la totalité des relations sociales ultérieures⁵⁵⁵ :

« Parler de l'«amour» comme d'un «élément» de l'éthicité, cela ne peut signifier dans notre contexte qu'une chose : que l'expérience d'être aimé est pour chaque sujet la condition de sa participation à la vie publique d'une collectivité [...] si l'on ne connaissait pas le sentiment

⁵⁵⁴ *La lutte pour la reconnaissance*, éd. citée, p. 50.

⁵⁵⁵ « En estimant pouvoir expliquer l'unité éthique des sociétés modernes directement par les liens affectifs des sujets, Hegel peut-il, partant primordialement de l'amour conjugal, modeler de façon convaincante la structure sociale de la liberté ? Dans la relation d'amour, où la liberté n'est plus un simple désir, mais déjà réflexive et se présente comme attraction érotique, la satisfaction de la liberté réflexive émergente de deux sujets s'effectue grâce à leur reconnaissance mutuelle comme des êtres conscients de leur interdépendance : «Le désir se libère ainsi de la relation à la jouissance, il devient un être-un immédiat des deux < membres de la relation >, dans l'être-pour-soi absolu des deux. En d'autres termes, il devient amour ; et la jouissance consiste en cet < acte de > s'intuitionner soi-même dans l'être de l'autre conscience.» » Axel Honneth, «Justice as institutionalized freedom. A Hegelian Perspective », in *Dialectics, Self-consciousness, and Recognition. The Hegelian Legacy*, éd. citée, p. 180. La citation interne est de Hegel, *Le Premier Système. La philosophie de l'esprit 1803-1804*, éd. et traduction de Myriam Bienenstock, Paris, Puf, 1999, pp. 82-83.

d'être aimé, le concept de communauté éthique resterait dans une certaine mesure une représentation vide, sans référent dans l'intériorité du psychisme individuel.⁵⁵⁶ »

Hegel recourt à l'expérience de l'amour en tant qu'idéal-type afin d'asseoir la dialectique originaire de l'ouverture. L'amour nécessite la reconnaissance de l'altérité. La conception hégélienne de l'amour est celle dans laquelle la nuit de l'imagination auto-génératrice et créatrice se situe dans un espace social spécifique, celui de l'intimité de manière qui non seulement déplace la force imaginaire, mais la transforme car, selon les termes de Hegel, elle constitue une forme de cognition. Cependant, ceci minimise la place importante qu'accorde Hegel à l'amour. Tandis que l'image de la pulsion lui est interne, ce qui importe dans l'amour, pour Hegel, est qu'il constitue une extériorisation, une médiation réflexive auto-libératrice d'une relation spécifique au monde qui force le sujet de renoncer à son rêve d'indépendance autiste. Pour cette raison, la condition de l'amour est l'état d'insatisfaction car, n'étant jamais satisfait en soi, le sujet cherche sa satisfaction dans l'autre. D'ailleurs, ce qui est crucial ici ce n'est pas exclusivement la reconnaissance de l'altérité, mais la reconnaissance de la différence que l'autre lui procure, une différence qui est à l'extérieur et qui continue à l'être. En se concentrant sur la dialectique de l'altérité réflexive, autrement connu comme la dialectique de la reconnaissance, Hegel résiste à la tentation suscitée par l'interprétation romantique de l'amour, comme celle de Goethe, en tant qu'amour fusionnel. Comme l'affirme Hegel, l'amour

« est l'être non satisfait en soi, mais [doit] avoir son essence dans l'autre par le fait qu'il se sait dans l'autre, se supprime en tant qu'étant pour soi, en tant que divers. Ce propre acte de supprimer est son *être pour un autre* en lequel se convertit son être *immédiat*. Son propre acte de supprimer devient pour chacun dans l'autre en tant qu'être *pour l'autre*. L'autre est donc pour moi, c'est-à-dire qu'il se sait en moi. Il est seulement être pour un autre c'est-à-dire qu'il extérieur de soi.⁵⁵⁷ »

Selon Hegel, l'amour se concrétise et s'exprime en tant qu'amour mutuel ou reconnaissance mutuelle dans la totalité de liens intimes symétriques s'exprimant d'une manière relationnelle, à savoir la procréation naturelle, la vie en commun, la sollicitude, le gain, l'éducation, etc. Comme l'affirme Hegel, il est « ce total mouvement en soi – être reconnu, [...] considérer avec soin, faire, travail et revenir dans l'enfant, à la génération, mais

⁵⁵⁶ *La lutte pour la reconnaissance*, éd. citée, pp. 51-52.

⁵⁵⁷ *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie, 1805*, éd. citée, p. 37.

justement en cela dissolution, intervenir dans le tout.⁵⁵⁸ » Dans ce sens, l'amour ainsi que sa concrétisation sous la forme socialement objectivée du mariage, est le « *mélange de personnalité* (en tant qu'une pratique de détachement réflexif) *avec l'impersonnalité du naturel*.⁵⁵⁹ »

Cependant, Hegel attire notre attention sur le point de tension interne propre à l'amour qui le pousse au-delà de la dialectique de la reconnaissance symétrique. Il existe des points de tension sur lesquels Hegel attire notre attention, et nous fait douter quant à la capacité de l'amour d'être au fondement d'une interprétation de la rationalité pratique telle qu'elle est inscrite dans *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie*, ce que Honneth propose également. Premièrement, la relation affective entre deux individus suppose une dimension d'exclusivité ou de particularité, en ce qu'elle devienne le point de référence. En étant exclusive, l'égalité initiale établie entre deux sujets différents mutuellement reconnus, génère l'inégalité de ceux qui sont exclus de cette relation, et la famille constitue sa forme objectivée. Par conséquent, l'autre de cette nouvelle forme d'interdépendance n'est pas l'économie affective de la reconnaissance mutuelle, mais l'économie émotionnelle de l'envie et du ressentiment. Comme le dit Hegel :

« L'exclu lèse la possession de l'autre ; il pose son être pour soi exclu, son *mien*. En cela, il corrompt quelque chose, – acte d'anéantir comme celui du désir pour se donner son sentiment de soi, toutefois non pas son vide sentiment de soi, mais en autoposant son soi dans son autre, dans le savoir d'un autre. L'activité ne porte pas sur le négatif, la chose, mais sur le se savoir de l'autre. Par là est posée une différence dans le *savoir* de l'autre qui en posait seulement une dans l'être là de l'autre. De même, l'autre en est irrité ; il est séparé *en soi* et son acte d'exclure qui portait sur l'être est converti dans un acte d'exclure le savoir. Il prend conscience qu'il faisait tout autre chose que ce qu'il *visait* ; son *acte de viser* était le pur acte de référer son être à soi-même, c'était son être pour soi ingénu.⁵⁶⁰ »

Le manque apparent de « négativité » et de conflit dans le concept de l'amour dans la philosophie de Hegel constitue l'une des raisons pour lesquelles la plupart des théoriciens tardifs de la reconnaissance conçoivent aussi la reconnaissance affective comme non-politique ou, tout au plus, pré-politique. Lorsque la lutte pour la reconnaissance est jugée nécessaire

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, pp. 46-47. Cité par Honneth, p. 58.

pour le développement de l'esprit, et la famille est considérée comme exempt de conflit, le passage de la conscience de soi propre à la sphère familiale à celle de la société civile et de l'État devient très difficile à penser. Selon son interprétation de la reconnaissance, Honneth considère que la condition nécessaire de l'élévation du sujet d'un niveau à un autre de la vie éthique, est l'élément du conflit qui habite chaque forme de reconnaissance. Cependant, ni Honneth ni aucun autre lecteur de Hegel n'établit véritablement une conception de la lutte ou du conflit qui conduit la conscience de soi de la reconnaissance affective au stade suivant de la reconnaissance politique.

Honneth considère la force de la théorie hégélienne de la reconnaissance par rapport à celle de Fichte consiste en l'ajout du conflit et, implicitement, l'abandon progressif du « stade primitif » de la reconnaissance harmonieuse constitutive de la relation affective. Il affirme que l'approche de la reconnaissance, à partir d'un modèle dynamique de la lutte et du conflit, a permis Hegel dans ses écrits d'Iéna de décrire plus concrètement le « développement négatif »⁵⁶¹ de la vie éthique. La reconnaissance affective au sein de la famille constitue donc, selon Honneth, un mode de reconnaissance incomplet parce qu'il ne prend pas en considération cette négativité. Le mouvement de l'amour vers la lutte pour la vie et la mort, est un progrès vers un mode plus satisfaisant et plus avancé dans lequel le mouvement de la reconnaissance « a déjà dépassé l'horizon limité qui était le sien, au premier stade, dans la sphère particulière des liens familiaux.⁵⁶² » Cet ajout de la lutte permet donc de passer d'un état peu développé de la *Sittlichkeit* à un stade plus avancé de relations éthiques.

En général, Honneth conçoit la lutte pour la reconnaissance en tant que moyen de passage d'une étape de la vie éthique à l'étape suivante :

« Les différents conflits semblent au contraire constituer, pris globalement, le processus qui prépare le passage de la vie éthique naturelle à la vie éthique absolue en apportant aux individus les qualités et les connaissances nécessaires. Hegel ne veut pas seulement montrer comment les structures sociales d'une reconnaissance élémentaire sont détruites par des actes de liberté négatifs ; il cherche aussi à établir que c'est seulement par de tels gestes destructeurs

⁵⁶¹ *La lutte pour la reconnaissance*, éd. citée, p. 27.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 29.

que se forment des rapports de reconnaissance plus avancés, à partir desquels une « communauté de citoyens libres » peut effectivement voir le jour »⁵⁶³.

Le problème que pose cette interprétation est la difficulté d'imaginer quelle sorte de lutte pour la reconnaissance au sein de la famille puisse conduire l'individu à chercher une forme de reconnaissance plus avancée en tant que personne juridique dans la sphère de la société civile. Dans *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie*, l'amour désigne, avant tout, « cet être-reconnu sans opposition de la volonté »⁵⁶⁴. À l'exception d'Andreas Wildt⁵⁶⁵, pratiquement tous les lecteurs traitant de la théorie de la reconnaissance chez Hegel, semblent convenir sur le fait qu'il n'y a aucune forme de lutte dans la sphère de la famille. Honneth lui-même conclut que le caractère incomplet de la reconnaissance affective est dû au manque de conflit qui contraindrait l'esprit subjectif de s'apercevoir en tant que personne juridique ayant des droits universels intersubjectivement reconnus.

Si la sphère de la famille ne dispose pas un potentiel interne nécessaire pour que le conflit génère la lutte pour la reconnaissance, nécessaire au développement de l'esprit selon Honneth, comment alors le passage de la sphère affective à celle de la société civile et de l'État serait-il possible ? La difficulté à expliquer cette transition a pu être une des raisons pour laquelle Hegel a abandonné le concept de l'amour en tant que moment dans la formation de la conscience de soi dans la *Phénoménologie de l'esprit*, au profit du conflit des consciences. Cependant, la *Realphilosophie* de 1805-06 et *La première philosophie de l'esprit* de 1803-1804 nous livrent quelques indices sur les raisons expliquant l'incorporation du conflit dans la famille et dans l'amour familial. Honneth a décidé, me semble-t-il, de ne pas tenir compte de la négativité inhérente aux relations affectives, dans son projet d'élaboration d'une théorie hiérarchique de la reconnaissance, parce qu'il a fixé les relations entre les individus dans la société. Toutefois, l'idée d'une interaction civile et l'État en opposition stricte aux relations familiales, conçues comme une forme simplement naturelle et primitive de la reconnaissance.

La négativité qui ébranle cette première unité découle de l'éducation de l'enfant, ce qui l'introduit dans la société civile où il est considéré désormais comme un sujet universel

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁶⁴ *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie*, éd. citée, p. 45.

⁵⁶⁵ *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, p. 360.

porteur de droits abstraits. La reconnaissance est désormais plus universelle, mais aussi plus abstraite.

Dans la marge du texte de *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie de 1805*, Hegel a ajouté une note énigmatique : « Les sauvages de l'Amérique du Nord tuent leurs parents ; nous faisons de même.⁵⁶⁶ » *La première philosophie de l'esprit* (1803-1804) donne des précisions sur les relations mortelles entre l'enfant et ses parents. L'enfant « est une conscience en laquelle devient la conscience des parents, ou que les parents doivent éduquer. En éduquant l'enfant, ils posent en lui leur conscience < qui est > devenue < telle >. Ils produisent aussi leur mort, en leur faisant vivre jusqu'à ce qu'il atteigne la conscience [et la conscience des parents].⁵⁶⁷ »

Hegel décrit par ailleurs l'éducation comme un processus dans lequel « l'unité sans conscience » de l'enfant se supprime et devient une « conscience formée < à la culture > » par le processus d'auto-suppression et de l'organisation interne. « La conscience des parents constitue pour < l'enfant >, ce aux dépens de quoi il se forme < à la culture >.⁵⁶⁸ » Les parents représentent pour l'enfant « un pressentiment obscur et inconnu de lui-même ; ils suppriment son être-en-soi simple et compact. Ce qu'ils lui donnent, ils le perdent. Ils dépérissent en lui, car c'est leur propre conscience qu'ils lui donnent. La conscience est ici le devenir d'une autre conscience dans l'enfant ; et dans son devenir, les parents intuitionnent leur propre suppression-en-devenir. » Hegel décrit donc la relation entre les parents et les enfants comme un processus cannibalistique dans lequel la conscience de soi donnée par les parents à leur enfant est perdue pour eux.

La négativité qui est consubstantielle à cette relation va pourtant dans les deux sens. Dans le *Système de la vie éthique*, Hegel décrit la relation des enfants aux parents comme celle du particulier à l'universel : « les parents sont l'universel, et le travail de la nature vise à la suppression de ce rapport tout comme le travail des parents qui suppriment toujours davantage la négativité extérieure de l'enfant et par là même posent une négativité interne

⁵⁶⁶ *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie, 1805*, éd.citée, p. 38, note 56.

⁵⁶⁷ Hegel, *Le premier système, La philosophie de l'esprit 1803-1804*, trad. de Myriam Bienenstock, Fragment 21, Paris, Puf, 1999, p. 84.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 85.

plus grande et par là une plus haute individualité.⁵⁶⁹ » Par la suppression de la négativité externe de l'enfant, Hegel faisait référence sans aucun doute au processus d'éducation en tant que discipline, c'est-à-dire les interdictions et les punitions imposées par les parents qui conduisent l'enfant à l'intériorisation de la négation et donc à « une plus haute individualité ». Il s'agit là de l'un des endroits dans lesquels Hegel semble anticiper de façon frappante la théorie psychanalytique.

Il est donc manifeste que Hegel ne conçoit pas l'amour au sein de la sphère familiale comme totalement exempt de conflit ou « opposition de la volonté ». L'enfant en tant qu'expression extérieure de l'union d'amour, signifie en même temps, la mort des parents et le terme de cette union. Ce que les parents reconnaissent l'un dans l'autre n'est pas uniquement leur particularité corporelle, mais aussi leur conscience. L'enfant constitue donc l'expression et le site de leur conscience reconnaissante et reconnue. La conscience de l'enfant lui parvient toujours de l'extérieur en tant que conscience de l'autre. Dans la mesure où les parents réussissent à se placer comme une conscience d'un autre, les valeurs reconnues par l'enfant ne sont, tout d'abord, juste celles de ses parents. Hegel, ayant vécu pourtant avant l'élaboration du concept d'« adolescence », ne conçoit pas la relation entre les parents et les enfants sur le modèle de la dialectique de la maîtrise et de la servitude de la *Phénoménologie de l'esprit*. Le conflit est moins explicite, mais il est symboliquement bien plus légal : l'avènement de la conscience de l'enfant passe par la disparition de celle de ses parents⁵⁷⁰.

Dans le cadre de la dialectique de la domination, cependant, Hegel et Honneth effleurent la question du potentiel de tension permanent suscitée par l'amour, et donc de son potentiel propre à la domination. Bien que Hegel ne le dise pas d'une manière explicite, la dialectique de l'amour est une dialectique de la reconnaissance asymétrique. En d'autres termes, dans ce registre, l'amour constitue une forme intersubjective à la fois d'exclusivité et de don et possède comme son intériorité contrefactuelle la possibilité toujours présente du déni, du retrait et de l'absence. Pour cette raison, et contre Honneth et Winnicott, l'amour ne

⁵⁶⁹ *Système de la vie éthique*, éd. citée, p. 122.

⁵⁷⁰ Sur l'alternance entre les générations, voir l'Anthropologie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III : *La science de la logique*, § 396, trad. de Bernard bourgeois, Paris, Vrin, 1988, pp. 191-192. Sur ce point, voir aussi, Christophe Bouton, « Les âges de la vie », in *Hegel-Jahrbuch 2007 : Das Leben denken*, Zweiter Teil, Berlin, Akademie Verlag, 2007, pp. 320-324.

peut pas servir de base pour une dialectique de la rationalité pratique, bien qu'il est l'élément le plus important de la formation de l'identité. Ayant une forme intersubjective, l'amour constitue le fondement de la dialectique du développement humain, de la créativité ou la productivité. Autrement dit, il constitue la dialectique interne de l'Eros, de même que l'agapè.

Néanmoins, Hegel et Honneth combinent la forme d'intersubjectivité propre à l'amour avec la forme institutionnelle de la famille. C'est à ce niveau que la difficulté surgit, parce que la forme familiale est résorbée dans sa systémicité normative avec sa structure ternaire (l'esprit subjectif, objectif, et absolu). Compte tenu de ce poids systémique, Hegel se concentre sur la reconnaissance formelle des entités juridiques habitant le monde de l'esprit objectif dans une position réelle ou potentielle de réciprocité symétrique ou de reconnaissance réciproque. Le monde de l'esprit objectif, ainsi que la position qu'occupent les sujets les uns par rapport aux autres intersubjectivement, constituent la sphère de la politique et de l'expérience du raisonnement pratique. En d'autres termes, Hegel et Honneth tentent de résoudre un point de tension située à l'intersection de l'amour et de la raison pratique en subsumant l'intersubjectivité propre à l'amour sous sa forme institutionnelle. Hegel exploite sa forme institutionnelle – c'est-à-dire le mariage en tant qu'image publique de la forme intersubjective de l'amour – afin d'établir un pont vers le champ socio-politique *sui generis*, c'est-à-dire vers la structure de la société civile et les « formes de sociation » ou d'intersubjectivité et leurs antinomies qui y présentent. Certainement, le mariage débouche sur la forme éthique de la vie affective, ou sur son *éthicité*, aussi bien sur le plan intérieur que sur le plan extérieur. Une fois reconnu, le mariage permet au partenariat de passer, sur la base de la coexistence, de l'exclusivité à l'inclusion, mais une différence demeure entre l'amour et l'amitié. L'amour constitue l'horizon interne de la relation, l'amitié est son horizon externe.

Toutefois, c'est l'amitié ou la réciprocité symétrique, et non pas l'amour qui constitue l'horizon intersubjectif particulier du raisonnement pratique. C'est cette image qui se livre dans la *Phénoménologie de l'esprit* et dans la *Philosophie du droit*, mais elle-même destinée à nous aviser contre les tensions intérieures à la modernité politique qui se situent sur les lignes de faille de la démocratie, de la « juridification » (*Verrechtlichung*), de l'administration et de la formation de l'État-nation. En outre, chacune d'elle refoule son moment de non-symétrie, qui ne s'exprime ni par le registre de l'amour ni par celui de l'amitié, mais par celui du pouvoir.

9.2. Le deuxième niveau : la reconnaissance juridique

La reconnaissance intersubjective propre à l'expérience affective s'effectue donc dans un « arc de tension communicationnel qui relie continuellement l'expérience de la capacité d'être seul à celle de la fusion avec autrui.⁵⁷¹ » Cette expérience fournit au sujet deux choses : d'une part, le « sentiment de confiance dans la satisfaction sociale de ses exigences personnelles⁵⁷² ». La satisfaction procurée par le partenaire d'interaction, donne au sujet un sentiment de sécurité concernant la particularité de sa naturalité même, c'est-à-dire en tant que « sujet porteur de besoins et de désirs », ce qui le confirme « dans sa nature instinctuelle particulière et lui procure une dose indispensable de confiance en soi.⁵⁷³ » D'autre part, elle lui apporte « la confiance en soi sans laquelle il ne peut participer de façon autonome à la vie publique.⁵⁷⁴ » Ce sentiment de sécurité permet au sujet de courir le risque inhérent à l'expérience de l'autonomie, déjà puisée, au sein de l'expérience affective, dans le développement de son autonomie de sujet capable d'être seul.

Pour Hegel, comme le dit Honneth très explicitement, l'amour ne constitue pas encore « l'éthicité, la vie éthique à proprement parler, mais l'élément de l'éthicité », le milieu au sein duquel la vie éthique va pouvoir se développer. « Parler de "l'amour", écrit Honneth, comme de l'élément de l'éthicité, cela ne peut signifier dans notre contexte qu'une chose : que l'expérience d'être aimé est pour chaque sujet la condition de sa participation à la vie publique d'une collectivité.⁵⁷⁵ » Simple élément de l'éthicité, l'amour reste pour Hegel et Honneth, restreint à des relations particulières, et il constitue pour les sujets « un champ d'expérience insuffisant », dans lequel « rien ne permet d'instruire le sujet sur le rôle que certains droits mutuellement garantis auront à jouer dans l'ensemble de la vie sociale.⁵⁷⁶ »

Dans la sphère des relations juridiques, il s'agit donc de se reconnaître mutuellement comme des sujets porteurs de droits – précisément au sens juridique, des « personnes dotées de droits intersubjectivement reconnus⁵⁷⁷ », et ceci parce que, selon cette fois Mead, « ils ont

⁵⁷¹ *La lutte pour la reconnaissance*, éd. citée, p. 129.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 127.

⁵⁷³ *A Ibid.*, p. 53.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, pp. 51-52.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁷⁷ *Ibid.*

l'un comme l'autre connaissance des normes sociales qui président dans leur communauté, à la répartition légitime des droits et des devoirs. »

Hegel et Mead ont présenté la structure du droit à partir du fait que le sujet peut se comprendre comme porteur de droits et qu'il a aussi connaissance des obligations normatives auxquelles il est tenu à l'égard d'autrui. Le sujet doit donc accepter la notion normative d'un « autrui généralisé » qui lui apprend à reconnaître les autres membres de la communauté en tant que porteurs de droits, pour pouvoir aussi se comprendre soi-même comme une personne juridique, dans la mesure où il est assuré de voir certaines de ses exigences satisfaites dans le cadre social :

« Dans l'État, l'esprit du peuple, la coutume éthique, la loi, sont ce qui domine. Alors l'homme est reconnu et traité comme homme rationnel, comme libre, comme personne ; et l'individu singulier, de son côté, se rend digne de cette reconnaissance par ceci qu'il obéit, en surmontant la naturalité de sa conscience de soi, à un universel, à la volonté qui est en et pour soi, à la loi – qu'il se conduit ainsi à l'égard des autres d'une manière universellement valable –, qu'il les reconnaît comme ceux pour quoi il veut lui-même passer, comme libres, comme des personnes »⁵⁷⁸.

L'autonomie individuelle constitue donc pour Hegel le produit d'une modalité de reconnaissance particulière, inscrit dans le droit positif, tandis que pour Mead, avec son concept « d'autrui généralisé », elle se rapporte à la logique de la reconnaissance juridique comme telle. Pour Mead, tout être humain peut être considéré comme porteur de droits quelconques, du moment qu'il est reconnu socialement en tant que membre d'une communauté. Accomplissant une fonction socialement acceptée au sein d'un groupe organisé sur le principe de la division du travail, l'individu jouit de certains droits qu'il peut naturellement faire respecter en invoquant un pouvoir de sanction doté d'autorité. Ce concept étroit définit la reconnaissance juridique dans les sociétés pré-modernes, ce qui donne un contenu normatif restreint. Ici, celui qui accède à la reconnaissance intersubjective, ce n'est pas le sujet individuel en tant que tel, mais plutôt son appartenance légitime à un groupe social.

⁵⁷⁸ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III : *La philosophie de l'esprit*, éd. citée, add. § 432, p. 533.

Le droit moderne, conçoit le système juridique comme l'expression des intérêts universalisables de tous les parties prenantes au sein de la communauté juridique, de sorte qu'il exige lui-même de n'admettre ni exception, ni privilège. Les sujets interagissants n'acceptent de suivre des normes juridiques que si d'abord ils ont pu y souscrire en tant qu'être libres et égaux. On assiste donc avec l'introduction de la reconnaissance du droit, à une nouvelle forme de réciprocité extrêmement exigeante. Pour autant qu'ils se soumettent à la même loi, les sujets juridiques se reconnaissent réciproquement comme des personnes capables de porter un jugement rationnel et autonome sur les formes morales. Contrairement à l'analyse meadienne, les déterminations mises en exergue par Hegel correspondent donc à l'ordre juridique d'une société qui s'est déjà libérée de l'autorité immédiate de la tradition éthique, pour s'appuyer sur un principe universaliste.

Cela exige de montrer, d'une part, en quoi consiste un type de respect qui doit s'être affranchi de tout sentiment de sympathie et d'inclination, tout en conservant la faculté de diriger les comportements individuels et d'expliquer, d'autre part, ce que signifie le fait que les sujets, dans ce nouveau contexte juridique, se reconnaissent comme mutuellement responsables. Cette qualité, devant être commune à tous les sujets, ne peut désigner des capacités humaines qui seraient établies définitivement, qualitativement et quantitativement. Bien au contraire, il semble que l'indétermination essentielle de ce qui constitue le statut d'une personne responsable crée une ouverture structurelle au sein du droit moderne.

Dans le droit pré-moderne, l'éthicité conventionnelle propre à ces communautés dessine un horizon normatif où la diversité des droits et des devoirs individuels demeure lié à la valeur des différentes tâches effectuées au sein du dispositif de coopération sociale. Ici, la reconnaissance sociale est encore hiérarchique et dépend de l'importance jouée par l'individu au sein de la société. Dans l'« éthicité post-traditionnelle à caractère démocratique⁵⁷⁹ », ce lien se disparaît. La reconnaissance juridique, qui doit en principe s'appliquer à tous les sujets, est disjointe désormais de toute estime sociale, au point que l'on voit apparaître deux types de respect :

« Rudolf von Ihering, à la fin du siècle dernier, avait déjà introduit dans la notion de “respect” une distinction qui recouvrait largement la dissociation historique entre reconnaissance

⁵⁷⁹ *La lutte pour la reconnaissance*, éd. citée, p. 210.

juridique et estime sociale [...] “la reconnaissance juridique” [...] traduit le fait que chaque sujet humain doit pareillement être considéré comme une “fin en soi”, tandis que le “respect social” souligne la “valeur” d’un individu, pour autant qu’elle se laisse mesurer intersubjectivement selon des critères d’importance sociale [...] Pour avancer sur ce point, nous pouvons utiliser les réflexions qui, dans le contexte de la philosophie analytique, visent actuellement à distinguer plus clairement les unes des autres différentes formes de respect [...] Ainsi, Stephen L. Darwall est lui aussi convaincu qu’il nous fallait distinguer deux formes de respect, l’une qui admet et l’autre qui au contraire exclut différents degrés d’évaluation.⁵⁸⁰ »

La question cruciale est donc de savoir comment se définit la qualité constitutive de la personne, relativement à sa reconnaissance juridique dont la légitimité se fonde sur l’idée d’un consensus rationnel entre individus égaux en droits et suppose la responsabilité morale de tous les membres de la communauté⁵⁸¹. Or, un sujet individuel capable d’agir d’une manière autonome à la lumière de la raison peut s’entendre de différentes manières, selon l’idée que l’on se fait d’une procédure d’accord rationnel. La détermination des capacités qui distinguent constitutivement l’individu en tant que personne dépend donc d’hypothèses premières quant aux conditions subjectives qui habitent l’individu à participer à la formation rationnelle de la volonté collective : plus cette procédure est exigeante, plus étendues devront être les qualités constituant ensemble la responsabilité morale d’un sujet. Or ces qualités sont sujettes à transformation dans le cadre de droits subjectifs. Il est donc nécessaire, dans une lutte pour la reconnaissance, d’augmenter le nombre des conditions dont dépend la participation à la formation d’une volonté collective rationnelle. Ces droits subjectifs se divisent en droits civils, politiques et sociaux⁵⁸².

Marschall caractérise le droit post-traditionnel ainsi : « Lorsque les exigences juridiques individuelles sont dissociées de la jouissance de tel ou tel statut social, alors seulement s’instaure ce principe universel d’égalité qui n’admet désormais d’ordre juridique

⁵⁸⁰ *Ibid.*, pp. 136-137.

⁵⁸¹ Comme le signale à juste titre Ludwig Siep, « contrairement à Hegel, Honneth comprend le droit moderne à partir d’une théorie du contrat social : toute communauté juridique moderne est “fondée dans l’acceptabilité de la capacité morale de tous ses membres à être responsables, ne serait-ce que parce que sa légitimité dépend de l’idée d’une entente rationnelle entre des individus égaux en droit” », « Esprit objectif et évolution sociale. Hegel et la philosophie sociale contemporaine », *Dans quelle mesure la philosophie est pratique: Fichte, Hegel*, éd. M. Bienenstock et M. Crampe-Casnabet, Paris, ENS Editions, 2000, p. 254.

⁵⁸² Tout d’abord, les droits civils sont les droits négatifs qui protègent la personne dans sa liberté, sa vie et sa propriété face aux empiètements illégitimes de l’État. Ensuite, les droits politiques, positifs, garantissent la participation à la volonté publique. Enfin, les droits sociaux, positifs, assurent à chacun une part équitable dans la distribution des biens élémentaires.

que s'il ne tolère ni exception ni privilège. Parce que cette exigence se rapporte au rôle que l'individu joue comme citoyen, l'idée d'égalité prend en même temps le sens d'une appartenance "de plein droit" à la communauté politique : indépendamment des différences de ressources économiques, chaque membre de la société jouit au même titre que les autres de tous les droits qui lui permettent de sauvegarder ses intérêts de citoyen.⁵⁸³ » C'est à partir de là que les droits civils au 18^{ème}, les droits politiques au 19^{ème} et les droits sociaux aux 20^{ème} ont été instaurés. L'extension des droits politiques de participation demeurent purement formels en fonction de la masse de la population tant que leur exercice n'est pas garanti par un certain niveau de vie social ainsi qu'un certain degré de sécurité économique : c'est ainsi que ces demandes d'égalité donnèrent naissance au 20^{ème} siècle, à la nouvelle catégorie des droits sociaux, dans le cadre de l'État-Providence, qui devait garantir à chaque citoyen les moyens matériels d'exercer tous ses autres droits. En effet, chaque accroissement des libertés individuelles peut être compris comme une progression dans la réalisation de l'idée morale selon laquelle tous les membres de la société doivent d'abord avoir donné leur consentement éclairé à l'ordre juridique établi, si l'on veut qu'ils soient prêts à en suivre les règles.

L'institutionnalisation des libertés civiles a entamé un processus d'innovation permanente sous la pression des groupes endommagés, parce que tous les individus concernés ne disposaient pas des éléments nécessaires afin de participer sur un pied d'égalité à un processus d'accord rationnel. Pour pouvoir agir comme une personne moralement responsable, l'individu n'a pas seulement besoin d'être protégé par la loi, il faut aussi qu'elle lui garantisse la possibilité de participer au processus de formation de la volonté publique, ce dont il n'est pas toujours assuré quant à son niveau de vie.

Marschall révèle bien que l'élargissement des droits fondamentaux acquis à travers les conflits sociaux ne représentait qu'un aspect d'un processus plus large, résultant de la rencontre de deux lignes de développement qui demandent à être distinguées. Le principe d'égalité admis dans le droit post-traditionnel devait enrichir de manière concomitante le statut de la personne, vers de nouveaux groupes sociaux jusque là exclus ou lésés, mais aussi son extension à un nombre plus important d'individus.

⁵⁸³ *La lutte pour la reconnaissance*, éd. citée, p. 141.

Les conflits pratiques provoqués par les expériences du déni de la reconnaissance ont donc pour enjeu à la fois l'élargissement matériel et l'extension sociale du statut juridique de la personne. L'on peut considérer que le « respect de soi » (*Selbstachtung*) est à la relation juridique ce que la « confiance en soi » (*Selbstvertrauen*) est à l'amour, puisqu'en effet les droits juridiques peuvent être compris comme des signes devenus anonymes du respect social, de la même manière que l'amour nous est apparu comme l'expression affective d'une sollicitude qui résiste même l'éloignement : « Tandis que l'amour maternel créé en chaque être humain le fondement psychique à partir duquel il pourra se fier aux pulsions nées de ses propres besoins, ses droits légaux lui font prendre conscience qu'il peut aussi se respecter lui-même, parce qu'il mérite le respect de tous les autres sujets.⁵⁸⁴ »

9. 3. Le troisième niveau : l'estime ou la solidarité

Aux développements consacrés par Hegel au crime succède, dans le *Système de la vie éthique*, un chapitre sur « la vie éthique absolue ». La communauté des sujets y est fondée sur une relation spécifique dite « intuition réciproque ». Cette relation est introduite à propos du peuple, « forme dans laquelle apparaît » l'« idée de la vie éthique » car, dans le peuple, « l'individu s'intuitionne dans chacun comme soi-même ». L'intuition (*Anschauung*) désigne une forme de relation intersubjective supérieure à la relation cognitive. Grâce à elle, la reconnaissance s'étend jusqu'au domaine affectif. C'est cette forme de relation que Honneth propose d'appeler la solidarité pour faire droit à la composante individuelle de l'existence dans les sociétés modernes. Bien plus que la relation juridique qui consacre les individus comme des personnes, l'intuition fournit une base sur laquelle des individus isolés et des personnes juridiques, « peuvent à nouveau être intégrés dans le cadre englobant d'une communauté éthique ». Mais Hegel rompt à cet endroit précis « le fil de la théorie de la reconnaissance » et le *Système de la vie éthique* se poursuit en un développement sur les éléments qui rendent possible la relation politique constructive de la vie éthique absolue ou de l'État. Lorsqu'elle prend en charge la dimension individuelle de l'existence, en d'autres termes, lorsqu'elle se transforme, la vie éthique absolue s'appelle la solidarité (*Solidarität*).

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 144.

Au niveau du droit, l'objet de la reconnaissance concerne les prérogatives communes à tous les membres de la société qui sont reconnues. Ce qui n'est pas reconnu au niveau du droit c'est ce qui fait du sujet un être singulier, c'est-à-dire socialisé et unique. La singularité se fait l'objet non pas d'un respect (*Achtung*), mais l'objet d'une « estime » (*Schätzung*). Ce terme est approprié parce que dans l'estime, il y a « estimation ». Cela signifie que, sur le plan du droit, nous sommes tous strictement égaux, alors que, sur le plan de ce qui nous rend estimable, nous avons des valeurs différenciées.

Le problème c'est que la demande d'estime suppose un cadre de référence en fonction duquel précisément la singularité de chacun puisse être évaluée. On ne peut chercher à être estimé qu'à l'intérieur d'une sorte de communauté de valeur. Il y a une évolution entre sociétés traditionnelles et sociétés modernes. Dans les premières sont fixées de façon stricte et hiérarchisées les valeurs, et en fonction de ce cadre strict, l'estime prend la forme de l'honneur. Dans les sociétés modernes, ce cadre strict hiérarchisé se dissout, on a un élargissement potentiel du cadre de référence et donc le passage d'un honneur bien calibré à une estime beaucoup plus fluide, mobile, infiniment plus individuelle. Donc Honneth lie ici le phénomène moderne de reconnaissance à cette mutation des systèmes de référence.

Pendant que le droit moderne représente un médium de reconnaissance, la solidarité est un médium social permettant d'exprimer les caractères distinctifs des sujets humains d'une manière universelle : cette fonction de médiation est garantie sur le plan social par un cadre d'orientation symboliquement structuré dans lequel sont formulées les valeurs et les fins éthiques dont la somme dessine la conception qu'une société se fait d'elle-même. L'idée que se fait, culturellement, une société d'elle-même fournit les critères sur lesquels se fonde l'estime sociale d'une personne, dont les capacités et les prestations sont jugées intersubjectivement en fonction de leur aptitude à concrétiser les valeurs culturellement définies de la collectivité.

Les qualités sur lesquelles se fonde l'appréciation sociale d'une personne ne sont donc pas celles d'un sujet considéré dans sa vie individuelle mais celle d'un état situé dans une typologie culturelle. Lorsque l'estime sociale s'organise sur le modèle d'une société ainsi structurée les formes de reconnaissance qui lui sont liées prennent le caractère de relations symétriques à l'intérieur de chaque groupe, mais asymétriques d'un groupe à l'autre entre des

individus caractérisés selon une typologie culturelle des conditions sociales. Même dans cet ordre de reconnaissance relativement stable, il n'est naturellement pas exclu que certains groupes sociaux s'engagent dans la voie particulière d'une contre culture du respect compensatoire.

Si l'ordre social des valeurs offrait dans le monde traditionnel le cadre de référence dans lequel on pouvait déterminer d'une façon pour ainsi dire objective l'idée que chaque état se faisait de ce qu'était un comportement honorable, cela tenait avant tout à l'arrière plan sur lequel cet ordre s'offrait à la connaissance : en effet, il devait encore sa validité sociale au pouvoir persuasif intact des traditions religieuses ou métaphysiques et qui constituaient par conséquent une grandeur de référence méta-sociale ancrée dans la conception culturelle que la société se faisait d'elle-même.

Privé de son assise transcendante traditionnelle, et avec fondement métaphysique, l'univers social des valeurs perd, une fois pour toutes, à la fois son caractère d'objectivité et sa capacité d'établir une hiérarchie de prestige social qui puisse servir de norme aux comportements individuels. Puisqu'on ne décide plus d'avance quels modes de vie doivent être admis comme éthiques, ce ne sont pas des qualités collectives, mais les capacités développées par chacun au cours de son itinéraire personnel qui en viennent désormais à déterminer l'estime sociale. Un certain pluralisme des valeurs entre désormais dans le référentiel culturel qui évalue la contribution et donc la valeur sociale de chaque individu.

Ce mouvement conceptuel, implique le déclin de la catégorie de l'« honneur » (*Ehre*) qui se limite à la sphère privée. En revanche, la position qu'occupait l'honneur est reprise par les concepts de « considération » ou de « prestige ». L'estime sociale n'est plus donc attachée ni à des quelconques privilèges juridiques ni à des certaines qualités morales personnelles. Cette forme d'organisation post-traditionnelle aboutit tôt ou tard à des « conflits culturels chroniques ».

Les rapports d'estime sociale sont, dans les sociétés modernes post-traditionnelles, l'enjeu d'une conflictualité permanente, dans laquelle les différents groupes s'évertuent, sur le plan symbolique, de valoriser les capacités liées à leur mode de vie particulier et de démontrer leur importance pour les fins communes. Aussi longtemps que la forme de reconnaissance de l'estime s'organise selon les différents états composant la société, l'expérience de la

considération sociale ne touche, pour une large partie, que l'identité collective du groupe. Les prestations dont la valeur sociale apportée à l'individu la reconnaissance restent encore tellement ancrées dans les qualités collectives caractéristiques de son état qu'il ne s'identifie pas lui-même, dans sa subjectivité individuelle, comme le destinataire de l'estime : c'est l'ensemble du groupe qui, à travers lui, devient objet de considération.

L'individu ne doit plus rapporter à un groupe tout entier le respect que lui valent ses prestations selon certains comportements et valeurs prédéfinies ; il peut les assigner positivement à sa propre personne. « Dans ce contexte transformé, souligne Honneth, l'expérience de l'estime sociale s'accompagne dès lors d'un sentiment de confiance quant aux prestations qu'on assure ou aux capacités qu'on possède, dont on sait qu'elles ne sont pas dépourvues de "valeur" aux yeux des autres membres de la société.⁵⁸⁵ » Ce type de relation à soi est ce que Honneth appelle « le sentiment de sa propre valeur » ou « l'estime de soi » (*Selbstschätzung*), lequel constitue la destination catégoriale des concepts de « confiance en soi » et de « respect de soi ».

La solidarité dans les sociétés modernes est donc conditionnée par des relations d'estime symétrique entre des sujets individualisés et autonomes. « S'estimer en ce sens, écrit Honneth, c'est s'envisager réciproquement à la lumière de valeurs qui donnent aux qualités et aux capacités de l'autre un rôle significatif dans la pratique commune.⁵⁸⁶ » « Symétrique » au sens que chaque sujet reçoit, hors de toute hiérarchisation collective, la possibilité de se percevoir dans ses qualités et ses capacités comme un élément précieux de la société. Cela implique des rapports sociaux dans lesquels la concurrence pour l'estime sociale puisse se faire sans souffrance, c'est-à-dire sans soumettre les sujets à l'expérience du mépris.

Contrairement à l'éthique du discours chez Habermas, examinant l'« interaction réussie », la théorie sociale chez Honneth prend en compte en plus les pratiques négatives de méconnaissance. Autrement dit, tandis que le souci premier de Habermas consiste à reconstruire rationnellement la normativité implicite des formes positives d'association des individus libres, notamment les actions communicationnelles, Honneth examine en plus les formes négatives de méconnaissance. En analysant ces actes de méconnaissance, la

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 157.

⁵⁸⁶ *Ibid.*

normativité propre aux actions de reconnaissance se révèle *ex negativo*. La solidarité représente désormais une forme positive de la reconnaissance dont l'humiliation et les actes d'injure sont considérés comme ses revers négatifs. La solidarité est définie comme étant une forme de relation interactive « dans laquelle les sujets s'intéressent à l'itinéraire personnel de leur vis-à-vis, parce qu'ils ont établies entre eux des liens d'estime symétrique.⁵⁸⁷ » L'estime symétrique ou l'appréciation mutuelle constitue donc le cœur de cette approche de la solidarité. A l'instar de la théorie habermassienne de l'agir communicationnel, la théorie de la reconnaissance de Honneth partage la prémisse hégélienne selon laquelle la reconnaissance réciproque constitue la forme idéale de la reconnaissance. Le concept de solidarité chez Honneth est donc adapté à la structure réciproque des actes de solidarité, qui peuvent aussi se traduire par la pratique symétrique « selon laquelle l'un doit répondre de l'autre »⁵⁸⁸. L'acte asymétrique de la solidarité serait, selon la terminologie hégélienne, l'état dans lequel le mouvement de réflexion entre deux consciences de soi est incomplet. Cet état d'inachèvement fait apparaître un déséquilibre entre les deux consciences de soi, c'est-à-dire entre la conscience de soi du maître et celle de l'esclave. En raison de cette relation asymétrique entre le maître et l'esclave, l'acte asymétrique de la solidarité peut dès lors se comprendre comme un mode déficient de la solidarité réciproque. Les actes asymétriques de solidarité instaurent la relation du maître et de l'esclave et donc d'asservissement.

10. La reconnaissance en tant que fait de la modernité : Hegel contre Marx

Dans la *Philosophie du droit* Hegel fait valoir que, tandis qu'elle rationalise les relations éthiques, l'économie de marché permet en outre l'émergence de l'individualisme, le posant comme l'engagement central des sociétés modernes. De même, Honneth affirme que la modernité a introduit une série d'engagements qui ont été institutionnalisés par les luttes sociales. Pour Honneth, comme pour Hegel avant lui, les sociétés capitalistes possèdent un potentiel normatif⁵⁸⁹. À la suite de Talcott Parsons, Honneth écrit :

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 156.

⁵⁸⁸ Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris, cerf, 1992, p. 68.

⁵⁸⁹ « Marx, de son vivant, n'a jamais renoncé à cette conception spécifique de la liberté sociale. Il a toujours cru que l'effectivité de la liberté réflexive des individus n'est possible que là où la formation de leur propre autoréalisation productive est complémentaire de l'autoréalisation des autres. Le concept esquissé dans ses

« On peut dire avec Parsons que la mise en place d'un système économique capitaliste dans les sociétés modernes n'a réussi que parce que, simultanément, ont été institutionnalisés (a) "l'individualisme" comme représentation de soi dominante, (b) l'idée d'égalité universelle comme forme de régulation juridique et (c) l'idée de performance (*Leistung*) comme principe d'attribution statutaire. En complément de ces conceptions, nous considérons en outre (d) qu'avec l'idée romantique de l'amour est apparu un lieu d'évasion utopique préservant la vision, pour des membres de la société pris de plus en plus dans des contraintes calculatrices, d'un dépassement émotionnel des instrumentalités de la vie quotidienne.⁵⁹⁰ »

À la suite de Marx et de la tradition de la gauche hégélienne, Honneth vise à fournir une conception matérialiste approfondie de la critique immanente. Il affirme donc que la tâche philosophique d'une théorie critique de la société, est de fournir une justification des normes et des principes possédant déjà une validité normative dans la société elle-même. La théorie critique, écrit Honneth, doit « expliquer comment les normes et les principes considérés comme étant justifiés auraient pu déjà devenir socialement valides.⁵⁹¹ » Les principes de l'égalité, de l'intimité, de la performance et de l'individualisme – les acquis normatifs les plus incontestables de la modernité – structurent les sociétés modernes, non seulement parce qu'étant institutionnalisés, ils sculptent les différentes sphères de l'action. Ces principes possèdent également une validité normative puisque les sujets, exposés aux expériences de l'injustice, peuvent s'en recommander dans les luttes sociales. Ils fournissent une perspective normative à la mesure de quoi les sujets peuvent affirmer que les organisations sociales sont déficientes. Comme le relève Jean-Philippe Deranty,

premiers écrits a servi de fondement normatif d'une critique sociale qui va bien au-delà du sens que Hegel a accordé à sa théorie de la liberté. Alors que Hegel voulait asseoir le libéralisme en soulignant le besoin qu'il recèle d'une liberté préservatrice de l'institution, Marx, en revanche, a à l'esprit une critique du mode de socialisation dans la société capitaliste en général. Dès que les activités productives des individus ne sont plus coordonnées directement entre elles par l'instance médiatrice de la coopération, mais plutôt par celle du "médiateur aliénant" de l'argent, les relations de reconnaissance mutuelle sont occultées, de sorte qu'à la fin, chacun s'aperçoit comme un être solitaire capitalisant son égoïsme. Le capitalisme, permettant à la circulation de l'argent de se substituer à la coopération comme instance médiatrice, crée des rapports sociaux dans lesquels "notre complémentarité mutuelle" n'est qu'"une simple apparence" soutenue par un "pillage mutuel". Bien qu'au cours d'un travail ultérieur, Marx ait changé et nuancé cette image, celle-ci conserve, au demeurant, ses caractéristiques générales. Même dans *Le Capital : Critique de l'économie politique* de la maturité, la formation sociale capitaliste est critiquée avant tout parce qu'elle engendre l'aspect matériel de la médiatisation des relations sociales, ce qui occulte la structure intersubjective de la liberté. » Axel Honneth, « Justice as institutionalized freedom. A Hegelian Perspective », in *Dialectics, Self-consciousness, and Recognition. The Hegelian Legacy*, éd. citée, pp. 186-187. Voir aussi du même article « The ethical life as institutional prerequisite for freedom », pp. 187-194.

⁵⁹⁰ Honneth, *La société du mépris : Vers une nouvelle Théorie critique*, éd. citée, p. 277.

⁵⁹¹ Fraser Nancy et Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*. Trans. Joel Golb, James Ingram, and Christiane Wilke, London, Verso, 2003. p. 257.

« L'idée de la reconnaissance mutuelle en tant que fait historique et, surtout, l'idée du droit moderne comme l'une des expressions institutionnelles clés du principe de l'égalité universelle, ont d'importantes implications méthodologiques. Elles ont poussé Honneth à avoir très vite des doutes à l'égard de toute approche théorique impliquant une interprétation *pessimiste* de la modernité. C'est l'un des motifs essentiels de sa première évaluation critique de la première génération de la Théorie critique, de Foucault ainsi que de l'ensemble des études sociologiques contemporaines. C'est également l'une des raisons importantes de son scepticisme à l'égard de la lettre du matérialisme historique de Marx. Sa critique de Marx comporte évidemment d'autres aspects, mais celle qui découle directement de sa vision de la modernité considère que la totalisation chez Marx de théorie de l'idéologie est restée aveugle aux réalisations de la modernité, notamment le progrès normatif inhérent au droit moderne. Cette lecture de l'histoire sous-tend également son rejet constant des arguments structuralistes, qu'ils soient employés dans la construction de la théorie de la société, ou dans la lecture de Marx. Ce rejet ne tient pas seulement pour origine son scepticisme théorique à l'égard du fonctionnalisme dans la théorie sociale, mais découle avant tout de sa lecture téléologique de la modernité qui met l'accent sur la *continuité* normative de l'histoire moderne.⁵⁹² »

Honneth cherche à établir que les principes de reconnaissance sont eux-mêmes explicitement progressifs, car il vise à laisser ouvert l'écart entre l'idée normative et la réalité, entre les faits et les valeurs. Le « surplus de validité » (*Geltungsüberhang*) de la reconnaissance est précisément ce qui permet à ces principes d'accomplir les tâches de diagnostic et de transformation d'une analyse critique de la société. Cependant, comprendre le noyau normatif de la catégorie de la reconnaissance comme étant explicitement progressif réifie l'écart entre les faits et les normes. L'écart se chosifie en un dualisme entre le normatif et le factuel, puisque Honneth suppose que l'idéal possède une intégrité normative par rapport à la réalité. Ces hypothèses sont incompatibles avec l'idée même d'une dialectique de la transcendance et de l'immanence du contexte. À mon avis, une dialectique de l'immanence et de la transcendance qui reste ancrée dans la réalité sociale, ne se tient pas en tension productive en justifiant l'intégrité du normatif contre le factuel. L'approche la plus féconde est plutôt celle qui énonce le caractère réversible et interchangeable de l'idéal. Cela débouche sur une notion plus cohérente de la critique immanente, car le caractère réversible des normes établit la nécessité des modes entièrement contextuels de la justification et de l'engagement.

⁵⁹² "Reflective critical theory: a systematic reconstruction of Axel Honneth's social philosophy", in Danielle Petherbridge (ed), *Axel Honneth: Critical Essays: With a Reply by Axel Honneth*, éd. citée, p. 61.

Honneth hérite la notion de la critique immanente de Max Horkheimer en transformant la critique en une affaire de justification. À mon sens, la justification ontogénétique de la reconnaissance par Honneth doit être considérée comme la clé de voûte de sa théorie sociale, bien que lui-même s'oppose à une telle reconstruction de sa théorie. La justification de la reconnaissance est indispensable, car elle répond à la prétendue nécessité de fixer les catégories de la critique en établissant leur validité transcendant⁵⁹³.

On peut spécifier le déficit de la théorie critique de Horkheimer en examinant comment, dans *Théorie traditionnelle et théorie critique*⁵⁹⁴, sa philosophie de l'histoire ne respecte pas les critiques énoncées dans son propre texte. Pour Horkheimer, la théorie n'est critique que si elle se rend compte de ses co-implications avec le monde du capital⁵⁹⁵. Bien qu'il souligne que le prolétariat n'avait pas de statut épistémique privilégié pour une analyse critique de la société, il adhère étroitement aux hypothèses marxistes en repérant les structures qui reproduisent et maintiennent les injustices ainsi que celles qui les débordent. Le point de référence pour la critique se trouve dans les expériences négatives de la classe ouvrière dans des conditions capitalistes. En outre, « l'idée d'une organisation de la société conforme à la raison et aux intérêts de la collectivité »⁵⁹⁶, considérée comme impliquée dans le travail humain, guide l'objectif visant à promouvoir le changement des relations de production.

Le déficit n'est pas dans le repérage des pratiques dans la réalité sociale, qui peuvent servir de base pour la critique. C'est précisément ce qu'a fait Horkheimer en thématissant les

⁵⁹³ Pour une reconstruction différente de la théorie critique d'Honneth, voir *Ibid.*, pp. 59-88. Deranty affirme que les « trois décisions théoriques de base qui forment le noyau argumentatif du modèle d'Honneth sont : une thèse historico-théorique sur la modernité, une double thèse socio-ontologique sur la constitution du sujet et la reproduction sociale, et enfin un axiome politique ayant un impact sur la forme et le contenu de deux premières thèses », p. 60. Si je partage l'avis de Deranty que l'aspect politique et, surtout, la thèse historique sont d'importants éléments dans la théorie d'Honneth, je pense que la thèse sur le développement du sujet représente l'élément indispensable de sa théorie normative de la société.

⁵⁹⁴ Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974.

⁵⁹⁵ « La dichotomie, écrivait Horkheimer, caractéristique de l'organisation sociale actuelle considérée dans son ensemble atteint chez les sujets qui adoptent l'attitude critique le niveau de la contradiction consciente. En reconnaissant dans le système économique établi et sa superstructure culturelle tout entière le produit du travail humain, la forme d'organisation que l'humanité de notre temps s'est donnée en fonction de ses possibilités, ces sujets s'identifient eux-mêmes à cette totalité et la conçoivent comme volonté et comme raison, comme leur univers propre. En même temps ils apprennent que les processus sociaux sont comparables à des processus naturels, non humains, purement mécaniques, parce que les formes de civilisation qui reposent sur la lutte et l'oppression ne témoignent pas d'une volonté unifiée et consciente d'elle-même ; ce monde, tel qu'il est, n'est pas leur monde, mais celui du capital », *Ibid.*, p. 38.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 44.

luttons de ceux qui, selon les propres termes de Honneth, souffrent d'un « poids excessif » dû aux conditions de la division du travail répartissant les individus en classes différenciées et hiérarchisées, et en esquissant les structures normatives qui visent à démanteler les sources de l'injustice. L'insuffisance que repère Honneth réside plutôt dans l'absence de justification de ces sources. Horkheimer suppose simplement l'importance du diagnostic et les capacités de transformation propres à la classe ouvrière. Il ne précise pas ce qui rend les expériences négatives de la classe ouvrière privilégiées. De plus, il n'explique pas ce qui fait de nouveaux rapports de production, la transformation sociale qui abolirait l'injustice institutionnalisée. En bref, Horkheimer n'établit pas l'autorité normative de la catégorie du travail humain.

Honneth tente de sauver l'« idée originale » de Horkheimer en la renvoyant au projet de la gauche hégélienne, à savoir la reconnaissance de la « raison comme la rose dans la croix de l'expérience présente.⁵⁹⁷ » Néanmoins, Honneth agit dans ce sens en lisant l'expression célèbre de Hegel comme suggérant le pouvoir d'identifier et de justifier les pratiques dans la réalité sociale, qui peuvent alors – et seulement alors – servir de point de référence nécessaire à la critique. Dans son échange avec Nancy Fraser en 2005, Honneth explique que l'analyse critique de la société doit justifier l'autorité normative des « sources pré-théoriques » dans la réalité sociale en montrant pourquoi elles ne constituent pas « le résultat de situations de conflit contingentes, mais expriment plutôt les attentes insatisfaites de l'humanité entière.⁵⁹⁸ » Ici, la justification signifie montrer l'universalisabilité des revendications de justice sociale.

Honneth n'a certainement pas soutenu que l'autonomie soit le produit de conditions idéales et irréalistes. La possibilité d'un rapport à soi qui permettrait aux individus de poursuivre leurs objectifs aussi librement que possible, ne dépend pas d'une réalisation totale des conditions idéales, mais plutôt des relations qui sont plus et non pas moins réciproques. L'élément crucial, c'est que la réciprocité est la modalité des relations intersubjectives qui prend en considération la dépendance psychologique et matérielle constitutive.

Une conception moderne et égalitaire de la *Sittlichkeit* peut donc être reconstruite. La notion hégélienne de la *Sittlichkeit* recouvre ici l'« ensemble des conditions intersubjectives dont on peut prouver qu'elles constituent les présupposés nécessaires de la réalisation

⁵⁹⁷ *Principes de la philosophie du droit*, « Préface », éd. citée, p. 75.

⁵⁹⁸ *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*, éd. citée, p. 244.

individuelle de soi.⁵⁹⁹ » Honneth esquisse donc trois sphères de reconnaissance au sein desquelles les sujets développent ces trois types de relations à soi. Ces sphères d'action sont des « biens sociaux », parce qu'elles sont « des attentes stables qui peuvent être considérées comme l'expression subjective de l'impératif de l'intégration sociale.⁶⁰⁰ » Elles portent donc une signification politique. L'élargissement des sphères sociales est progressif lorsque ces sphères deviennent plus inclusives, car elles garantissent les conditions de possibilité de l'autoréalisation pour un nombre croissant d'individus dans la société. Honneth établit donc trois principes de reconnaissance correspondants – l'amour, l'égalité et le principe de performance (*Leistungsprinzip*) – qui servent de critères dans les différentes sphères de l'action.

Toutefois, certaines affirmations dans *La lutte pour la reconnaissance* ont conduit les commentateurs à penser que Honneth lie trop étroitement les principes de la reconnaissance aux institutions spécifiques, notamment la famille, l'ordre juridique et l'État. Ce mode de « réactualisation de la philosophie du droit », serait importun, puisque les limites strictes entre ces sphères ne peuvent être maintenues dans les sociétés contemporaines fluctuantes et dynamiques. Afin d'éviter ce problème, Honneth a souligné que les principes de reconnaissance doivent être compris comme des « formes sociales et morales de reconnaissance mutuelle ». Honneth a ajouté récemment l'« individualisme » comme quatrième principe et a déclaré que, au cours du développement social et historique, tant d'autres pourraient acquérir une importance normative⁶⁰¹. Honneth tient à rappeler à cet égard que, bien qu'il s'appuie sur l'interprétation du développement du sujet et sur la reproduction sociale qu'elle aborde sous la bannière de la reconnaissance, sa théorie sociale forme une théorie du développement historique. Les principes de la reconnaissance se rapportent aux réalisations historiques possédant déjà une validité normative dans les sociétés modernes. Ils sont les fruits de l'évolution de la modernité acquis à travers des luttes sociales réelles.

Suite à ces engagements matérialistes, Honneth a systématiquement affirmé que l'analyse critique de la société doit établir son autorité normative en se référant aux expériences de l'injustice dans la réalité sociale. Au lieu de fournir des points de référence

⁵⁹⁹ *La lutte pour la reconnaissance*, éd. citée, p. 204.

⁶⁰⁰ *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*, éd. citée, p. 244.

⁶⁰¹ À ce sujet, voir *Ibid.*, p. 138.

pour la critique qui sont stables *a priori*, l'analyse critique de la société doit définir l'autorité normative des concepts critiques qui tirent leur origine du développement socio-historique et qui sont toujours déjà à l'œuvre dans la réalité sociale. La tâche philosophique de la théorie critique est donc de fournir une justification de la validité de la transcendance du contexte des catégories de la critique. À cette fin, Honneth a offert une justification de la catégorie de la reconnaissance au fil de sa carrière.

Par exemple, Honneth considère le concept d'égalité – le concept normatif majeur de la modernité – comme historiquement révisable et transformable. Ce concept est révisé progressivement en fonction des expériences d'inégalité toujours nouvelles au sein de la réalité sociale.

Les principes de reconnaissance, en tant que principes, encodent l'attente normative de la réciprocité. Cela leur permet d'avoir un « surplus de validité », notion centrale dans l'œuvre de Honneth. Pour l'instant, le point important consiste à dire que ce qui est désigné par les principes de reconnaissance, excède toujours leur réalisation effective dans la réalité sociale. Chacun de ces principes, écrit Honneth, « possède un potentiel normatif puisque les idées qui les fondent contiennent toujours un surplus d'exigences et d'obligations susceptibles d'être légitimées par rapport à leur réalisation effective dans la réalité sociale.⁶⁰² »

Les principes de reconnaissance veillent donc à ce que l'écart entre la réalité et la norme reste ouvert. C'est ce qui rend possible leur potentiel critique. Parce qu'ils encodent l'attente normative de la réciprocité qui excède le factuel, les principes de reconnaissance peuvent rendre visible les pratiques dans lesquelles les relations interpersonnelles et institutionnelles ne permettent pas de répondre aux besoins et aux attentes du sujet. De même, parce que la qualité de ces relations peut être mesurée par l'attente normative transcrite dans les principes, les sujets peuvent leur faire appel pour exiger que leurs besoins soient mieux pris en compte.

Quoique la reconnaissance ait été reconstruite à partir de la réalité sociale, la justification par Honneth de sa normativité à travers une analyse du développement du sujet et de la reproduction sociale, la fixe comme point de référence solide pour la critique. Cela est

⁶⁰² *La société du mépris : Vers une nouvelle Théorie critique*, éd. citée, p. 278.

indispensable pour son concept de critique immanente, car c'est précisément parce que les besoins et les attentes de reconnaissance ont été précisés, que des relations de reconnaissance différenciées historiquement peuvent être évaluées de façon critique et qu'en outre les « formes sociales et morales de reconnaissance mutuelle », acquises au cours du développement socio-historique, peuvent contenir un « surplus de validité ».

11. Vers une théorie de la justice basée sur la reconnaissance

Même si, dans les révisions ultérieures de son approche critique initiale, Honneth a admis que la conversion de Hegel à une philosophie de la conscience ne constitue plus un obstacle aux analyses hégéliennes ultérieures de la reconnaissance, et que le système hégélien de la maturité peut donc maintenir l'idée première sur la constitution intersubjective de l'autonomie.

La raison pour laquelle Honneth a exclu la *Phénoménologie de l'esprit* de sa première enquête sur la notion de la reconnaissance dans les écrits hégéliens de la période d'Iéna est clairement mentionnée au début de son livre : « dans la *Phénoménologie de l'esprit*, avec laquelle s'achève la production de Hegel à Iéna, le modèle d'une lutte pour la reconnaissance a déjà perdu sa fonction directrice.⁶⁰³ » Peut-être étant encore sous l'influence de la lecture habermassienne de Hegel, que Honneth distingue nettement entre le jeune Hegel et ses écrits de la maturité (y compris la *Phénoménologie de l'esprit*). Comme l'avait fait montré Habermas quelques années auparavant, dans *Le discours philosophique de la modernité*, ce qui aurait pu être chez le jeune Hegel un contre-discours important sur la modernité ainsi qu'à sa « philosophie du sujet », est absorbé par un modèle monologique autoréflexif, ou, selon les termes de Honneth, par les niveaux réflexifs d'un esprit compris d'une manière « monologique » : l'autoréalisation par l'accomplissement d'un « savoir "absolu" de lui-même »⁶⁰⁴. Au lieu de comprendre « l'histoire de l'esprit humain », comme l'avait fait le jeune Hegel, « comme un processus d'universalisation conflictuelle de potentiels "moraux", déjà présents dans l'éthicité naturelle comme des germes "cachés et non développés" », « sa théorie politique de l'éthicité perd même tout à fait le caractère d'une "histoire de la société", d'une analyse de la transformation orientée des rapports sociaux, pour

⁶⁰³ *La lutte pour la reconnaissance*, éd. citée, p. 12.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 43.

reporter progressivement son intérêt sur le mouvement par lequel l'individu se forme à la vie en société. »⁶⁰⁵ Ainsi, comme l'a également précisé Ludwig Siep, la philosophie hégélienne de l'esprit dans la *Phénoménologie* finit par être, sous l'influence de Fichte, un « procès de formation de l'esprit », qui « réduit les formes de la reconnaissance à des étapes de l'esprit dans l'extériorisation et le retour à soi de l'esprit.⁶⁰⁶ » Ceci aboutit, comme le souligne Siep en confirmant la critique de Honneth, au constat d'une « asymétrie » fondamentale dans la théorie hégélienne de la reconnaissance : « une asymétrie en faveur du Nous ou plutôt de la substance spirituelle d'une communauté par rapport aux individus.⁶⁰⁷ »

Il est probable que le rejet d'Honneth de la *Phénoménologie de l'esprit* en tant que une source précieuse pour un examen s'intéressant à la réactualisation du concept hégélien de la reconnaissance – même après avoir reconnu, comme il l'avait fait dans *Les pathologies de la liberté*, les potentialités de la philosophie hégélienne de la maturité – est dû au fait qu'il lit les développements de la reconnaissance dans la *Phénoménologie* à la lumière d'une ligne d'interprétation très traditionnelle. Comme le décrit Honneth lui-même, la lutte pour la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit* est exclusivement consacrée à « former la conscience de soi [...] telle qu'elle se dessine dans la dialectique du maître et de l'esclave »⁶⁰⁸. Honneth semble partir d'un lieu commun – d'un malentendu commun même parmi les lecteurs de Hegel, à savoir que le développement de la notion de reconnaissance mutuelle, comme il est mentionné au début du chapitre sur la « conscience de soi » de la *Phénoménologie de l'esprit*, trouve sa résolution finale et unique dans la dialectique du maître et de l'esclave.

Hegel, souligne Honneth, était conscient que le monde moderne se caractérise par une « perte de sens » ou un désenchantement du monde. Il était aussi convaincu que les deux modèles abstraits de la liberté caractéristiques de la société moderne, le « droit abstrait » et la « moralité », n'étaient pas seulement devenus une puissance influente au sein d'une telle société, mais qu'ils avaient déjà conduit à des distorsions au cœur du « rapport pratique des sujets avec eux-mêmes ». Ceci est dû, selon Hegel, à leur usage inapproprié ainsi que leur

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁰⁶ Ludwig Siep, « *Le mouvement de la reconnaissance dans la Phénoménologie de l'esprit* », in *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : lectures contemporaines*, Textes édités par Dario Perinetti et Marie-Andrée Ricard, Paris, Puf, 2009, p. 203.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 198.

⁶⁰⁸ *La lutte pour la reconnaissance*, éd. citée, p. 79.

transgression « la frontière délimitant la sphère de validité légitime des sphères du “droit abstrait” et de la “moralité”⁶⁰⁹ ». Ce constat le conduit à se référer en différents endroits dans la *Philosophie du droit* aux phénomènes pathologiques qu’il tente d’exprimer à travers des expressions telles que « la solitude » (§ 136), la « vacuité » (§ 141) et l’« abattement », expressions pouvant témoigner de la « souffrance liée au fait d’être indéterminé » de l’époque.

Dans *Les pathologies de la liberté*, dans une note Honneth cite aussi la *Phénoménologie de l’esprit* parmi les différents endroits où Hegel pointe « les dangers de l’autonomisation de la moralité » et les « effets négatifs d’une restriction aux libertés comprises de façons purement juridiques » :

« C’est naturellement d’abord la *Phénoménologie de l’esprit* qui se laisse comprendre comme une critique motivée par un diagnostic de l’époque et adressée à de telles figures modernes de la conscience, à des modèles restreints de la liberté et à leurs conséquences pathologiques »⁶¹⁰.

Néanmoins, pour Hegel, le fait d’être indéterminé n’est pas uniquement symptomatique d’une époque, mais renvoie aussi à la nature même du sujet. La conception du sujet telle qu’elle est utilisée dans la *Théorie Critique*, la philosophie continentale moderne et la psychanalyse avait ses origines chez Hegel. Tel que le révèle Judith Butler,

⁶⁰⁹ *Les pathologies de la liberté*, éd. citée, p. 52.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 60. Dans la *Lutte pour la reconnaissance*, Honneth remarque que l’« approche nouvelle – certes supérieure au point de vue de la méthode – que propose *La phénoménologie* fait ainsi l’effet d’une profonde rupture dans le développement de la pensée de Hegel. Elle lui interdit désormais tout recours à la puissance de ses intuitions premières, au modèle resté inachevé de la “lutte pour la reconnaissance”. Les grandes œuvres qui suivront ne présenteront par conséquent plus que de vagues souvenirs du programme des écrits d’Iéna ; ni le concept intersubjectif de l’identité humaine, ni la distinction des différentes sphères à travers lesquelles la reconnaissance se développe graduellement, ni l’idée du rôle productif joué dans l’histoire par la lutte morale n’occuperont plus une fonction systématique dans la philosophie politique de Hegel », p. 80. Plus loin il ajoute qu’« on ne trouve ni chez Hegel ni chez Mead un examen systématique des formes de mépris qui, comme le pendant négatif des différents rapports de reconnaissance, amènent les acteurs sociaux à faire l’expérience concrète d’un déni de reconnaissance », éd. citée, p. 115. Dans la *Phénoménologie de l’esprit*, l’expérience du « déni de reconnaissance » se vit dans la figure de la *conscience malheureuse*. Cette dernière n’est pas surmontée par une « lutte pour la reconnaissance », mais plutôt par un processus d’expérience au sein duquel la conscience se rend compte de l’origine sociale de son malheur. Dans *Les pathologies de la liberté* dit ceci : « Sans la représentation libératrice de ce qu’ils ne souffrent d’être indéterminés que parce qu’ils ont adopté, sans s’en apercevoir, au sein de leur praxis de vie, des conceptions unilatérales de la liberté, les sujets ne peuvent absolument pas accéder à ce concept intersubjectif de justice qui est donné dans l’idée d’une éthicité moderne », éd. citée, p. 83. Pour Honneth, la praxis libératrice à laquelle la philosophie donne lieu ne transforme pas un monde faux mais une fausse compréhension du monde, c’est-à-dire uniquement « la manière de voir unilatérale de la conscience en tant que telle », *Phénoménologie de l’esprit*, éd. citée, p. 419.

« Introduit dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, ce désir du sujet est structuré par des intentions philosophiques : il veut se connaître lui-même, mais veut trouver aux confins de lui-même tout le monde extérieur ; en effet, son désir est de découvrir tout le domaine de l'altérité comme une *réflexion* de lui-même, non seulement pour incorporer le monde mais pour extérioriser et repousser les frontières de son vrai soi.⁶¹¹ »

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel a cherché à décrire le processus par lequel le sujet se constitue par « la médiation avec soi-même du devenir-autre par rapport à soi.⁶¹² » Le sujet hégélien se déploie au cours de son itinéraire existentiel en intériorisant le monde objectal qu'il désire, et en s'appropriant ce qui tout d'abord lui fait face en tant qu'Autre. Le désir du sujet est donc d'être conscient de soi, et de situer en lui-même le monde extérieur. En expérimentant cognitivement le monde afin de confirmer sa position imaginaire d'être-au-monde, le but final de cette trajectoire dramatique est la conscience de soi du sujet comme substance. Le sujet est, pour Hegel, la « négativité pure et simple », une fonction de la structure sociale qui ne fait l'expérience de soi-même comme unité qu'à travers la négation déterminée de la diversité même de son objet que lui-même avait produit. Ceci constitue ce que Hegel appelle *la négation de la négation*. Cette interprétation du sujet s'oppose à la conception du sujet autonome et désincarnée, au fondement de la théorie libérale du contrat social.

Toutefois, Žižek a décrit comment Hegel, à plusieurs reprises, dans ses textes de jeunesse, revient au thème de l'échec du sujet à imposer sa vision sur le monde et à s'accomplir dans l'ordre symbolique.

« Hegel insiste sur le fait *que la subjectivité est intrinsèquement pathologique*, biaisé, limitée à un point de vue déformant et déséquilibré sur le Tout. Ainsi, Hegel a accompli l'exploit de *combiner*, de manière inédite, *le caractère ontologiquement constitutif de l'activité du sujet avec l'irréductible distorsion pathologique du sujet*. Quand ces deux traits sont pensés ensemble, et conçus comme mutuellement dépendants, nous obtenons l'idée selon laquelle *une distorsion pathologique est constitutive de la réalité elle-même*.⁶¹³ »

Ce clivage foncièrement structurel de la subjectivité ainsi que sa méconnaissance originaire du monde, sont essentiels à la compréhension de l'indétermination dans l'œuvre

⁶¹¹ Judith Butler, *Sujets du désir*, « Préface à la première édition (1987) », éd. citée, p. 18.

⁶¹² *Phénoménologie de l'esprit*, éd. citée, p. 69.

⁶¹³ Žižek, S. *Le sujet qui fâche : Le centre absent de l'ontologie politique*, éd. citée, p. 106.

hégélienne. L'indétermination (*Unbestimmtheit*), quoiqu'elle constitue une conséquence de la pathologie sociale, de la « souffrance liée au fait d'être indéterminé » d'une époque, est également fondamentale à la subjectivité humaine ainsi qu'à son devenir.

La conception de la « vie éthique » a été fondée sur l'idée hégélienne que la subjectivité ne se réfère pas uniquement à l'esprit humain, mais aussi à son caractère social. Ce caractère social de la pensée a été défini par Hegel, et plus tard par l'École de Francfort, comme une « seconde nature », un mode de pensée qui homogénéise le monde social et réduit sans cesse le différent au même. Ce concept de « seconde nature » constitue, pour Hegel ainsi que pour l'École de Francfort, un concept nécessaire à la compréhension de la pathologie sociale et à l'indétermination relative au sujet.

En s'appuyant sur la philosophie critique de Hegel, l'École de Francfort a soutenu que les limites de la pensée ne sont pas liées principalement à des limites internes ou à des pathologies individuelles, mais déterminées par les limites de l'auto-compréhension de la société et de ses institutions dans son ensemble. Les distorsions et les mutilations énoncées dans le langage représentent les processus inconscients des formes sociales, et non pas les pathologies propres à l'individu⁶¹⁴. Le concept de « seconde nature », tel qu'il est développé par l'École de Francfort, est donc nécessaire à l'exploration de la relation du langage à la structure sociale et de l'applicabilité des catégories psychanalytiques aux phénomènes sociaux.

La *Philosophie du droit* renferme une interprétation de la vie éthique ainsi que sa relation au droit et à la moralité. Son intention était d'objectiver les abstractions du droit et de la morale et de donner à sa philosophie un corps politique. Le concept de *Sittlichkeit*, soutient Honneth, « me paraît quant à lui contenir la thèse selon laquelle, dans la réalité sociale sinon en général, du moins dans celle de la modernité, on rencontre des sphères d'action au sein

⁶¹⁴ Ces distorsions et mutilations de la seconde nature qui se reflètent dans le langage, ne se rapportent pas seulement au langage ordinaire ou à l'individu, mais au langage propre aux pratiques sociales spécifiques, à « ce que Freud appelle patrimoine spirituel de la civilisation : conceptions religieuses du monde et rites, idéaux et systèmes de valeur, stylisations et productions artistiques, le monde des représentations projectives et de l'apparence objective ; bref, le monde des "illusions". » Quoique réelles, ces dernières représentent les processus inconscients des formes sociales. Cet aspect a été élaboré par Habermas dans *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976, 310.

desquelles des inclinaisons et des normes morales, des intérêts et des valeurs sont déjà par avance amalgamés dans la forme d'interactions institutionnalisées.⁶¹⁵ »

Le point de départ de Hegel était une théorie des liens sociaux. Ces liens, constitués et reproduits intersubjectivement, sont déjà existants. Comme l'affirme Honneth, la socialisation humaine, chez Hegel, suppose une « base naturelle », c'est-à-dire « un état qui est toujours déjà caractérisé par l'existence de formes élémentaires de communauté intersubjective.⁶¹⁶ »

Ce que Hegel a voulu exposer clairement n'est pas l'origine de la formation de la communauté en général, mais plutôt la reconstruction ainsi que le développement des formes élémentaires de la vie éthique dans les relations les plus immédiates de l'interaction sociale. Selon Honneth, cette reconstruction prend la forme « d'un processus téléologique, par lequel une substance originelle déploie progressivement sa réalité immanente.⁶¹⁷ »

« Hegel cherche à identifier la voie par laquelle “la nature éthique obtient son droit selon la vérité” comme un processus de négations réitérées, à travers lesquels les relations éthiques de la société se dépouillent successivement de leurs derniers traits unilatéraux et particuliers.⁶¹⁸ »

Hegel pose donc l'éthicité comme étant la totalité des liens sociaux intersubjectifs qui existent déjà. Cependant, la réalisation de ces liens se détermine par la structure socio-institutionnelle existante au sein de la société. Bien qu'il soutienne fortement le dépassement de la société civile, Hegel est resté prisonnier des contraintes de l'État bourgeois moderne. Les questions intrigantes, laissées toutefois ouvertes par Hegel, portent sur la légitimité des institutions étatiques. La légitimité dépendait, chez Hegel, de la capacité de ces institutions à garantir à tout un chacun la possibilité de participer activement à la société civile afin de pouvoir réaliser sa liberté individuelle. Ce n'est qu'à travers cette réalisation « objectivement possible » de la raison, c'est-à-dire le potentiel rationnel déjà propre aux institutions et aux pratiques sociales, que la légitimation pourrait être fondée.

⁶¹⁵ *Les pathologies de la liberté*, éd. citée, p. 28.

⁶¹⁶ *La lutte pour la reconnaissance*, éd. citée, p. 23.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁶¹⁸ *Ibid.*

« Hegel part d'un concept éthique de la liberté individuelle pour en déduire l'importance relative du droit abstrait et de la moralité, essentiellement dans le but de montrer qu'ils doivent nécessairement être incluses dans les différentes sphères communicationnelles qui, ensemble, représentent des conditions définitives pour l'autoréalisation individuelle. Par conséquent, il croit que la légitimité d'un ordre juridique moderne dépend de sa capacité d'assurer à chaque citoyen la possibilité de participer dans ces sphères. Chacune de celles-ci doit en même temps être assurée dans sa propre intégrité normative.⁶¹⁹ »

Si les contraintes étatiques ne peuvent pas assurer aux citoyens une vie libre et autodéterminée, alors les relations intersubjectives constitutives de la vie éthique qu'envisage Hegel se transforment en ce que Hegel décrit dans *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie de 1805* comme étant « la nuit du monde »⁶²⁰. Bien qu'elle puisse renvoyer à des images positives de la communauté, à savoir les vertus habituelles, les affections et les liens de parenté, l'éthicité peut également être utilisée pour décrire des aspects les plus négatifs, tels que le conformisme culturel, les mœurs irréfléchies et la coercition aveugle de la tradition qui sont le résultat de l'échec de restructuration et du développement des formes élémentaires de la vie éthique. L'immersion donc dans la vie éthique et dans l'ordre socio-symbolique peut prendre aussi chez Hegel des formes pathologiques. Cet aspect de la vie éthique peut être traduit par le concept d'Adorno de la « violence éthique » :

« [...] rien n'est plus dégénéré que l'espèce d'éthique ou de moralité qui survit sous la forme que prennent les idées collectives après même que l'Esprit du monde a cessé de les habiter – pour utiliser l'expression hégélienne comme une sorte de sténographie. Une fois que l'état de la conscience humaine et que l'état des forces sociales de production ont abandonné ces idées collectives, ces idées deviennent violentes et répressives. Et ce qui oblige la philosophie au type de réflexion que nous exprimons là, c'est l'élément de contrainte que l'on trouve au sein des mœurs rationnelles ; c'est cette violence, et ce mal, qui amènent ces mœurs à entrer en conflit avec la moralité [*Sittlichkeit*] – et non pas le dépérissement du moralisme que déplorent les théoriciens de la décadence.⁶²¹ »

⁶¹⁹ Honneth, A. *Suffering from Indeterminacy: An Attempt at a Reactualisation of Hegel's Philosophy of Right*, Amsterdam, Van Gorcum, 2000, p. 60.

⁶²⁰ « C'est cette nuit qu'on découvre lorsqu'on regarde un homme dans les yeux – on plonge son regard dans une nuit qui devient effroyable, c'est la nuit du monde qui s'avance ici à la rencontre de chacun. » *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie, 1805*, éd. citée, p. 13.

⁶²¹ T. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1997, p. 30. Cité par Judith Butler, in *Récit de soi*, Paris, Puf, 2005, p. 4. Voir sur ce point, Christophe Bouton, « La violence éthique », « Les apories de la lutte pour la reconnaissance », in *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, éd. citée, pp. 62-64.

L'universalité concrète de la vie éthique peut prendre des formes violentes et répressives et tente d'imposer « une fausse unité essayant de réprimer les difficultés et les ruptures qui perdurent au sein de tout ethos contemporain.⁶²² » La vie éthique peut adopter, selon Hegel, des formes pathologiques. Ce sont ces réflexions mélancoliques les plus sombres de la pensée hégélienne qui, à l'encontre de son système dans son ensemble, ont influencé la Théorie critique et son développement du concept du *Sittlichkeit* comme étant une « seconde nature ».

Hegel affirme que l'État rationnel considéré comme étant « l'effectivité de l'idée éthique », peut surpasser la dichotomie particulier/général et, par conséquent, réparer et cicatriser « la blessure du corps social »⁶²³. Hegel présente ainsi une théorie de la vie éthique qui permettrait aux individus de mener une vie rationnelle conformément aux objectifs socialement admissibles et donc de faire l'expérience satisfaisante de leur vie. Cependant, Hegel était aussi profondément conscient des contraintes au cœur de la société libérale moderne qui a empêché cet événement.

La société civile est initialement et essentiellement dominée par l'auto-affirmation et l'intérêt particulier, et au sein de la sphère sociale, mue par « un ensemble de besoins, et un mélange de nécessité naturelle et de volonté de choix »⁶²⁴, les individus agissent comme des « bourgeois » ou « des *personnes privées* qui ont pour but leur intérêt propre.⁶²⁵ » Ce statut établit la reconnaissance juridique sur le « droit abstrait », la garantie exprimée pour la première fois dans le droit des personnes à la sécurité et à la propriété propre au droit romain. Mais ici, il convient de souligner que Hegel ne croyait pas que la personne abstraite, au sens de la pure détermination de soi, pourrait être rendue superflue, car un tel acte compromet totalement le principe moderne de la liberté. Toutefois, Hegel reconnaît que ce sens de la

⁶²² Judith Butler, éd. citée, p. 4.

⁶²³ Žižek, S. *Le Sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique*, éd. citée, p. 113. Face à l'expérience du mépris social, qui est la négation même de l'identité individuelle, il y a l'exigence d'une cicatrisation de la blessure, d'une reconnaissance, qui peut culminer dans la négation de l'ordre socio-politique injuste ainsi engendré et à travers cette négation même s'entend l'exigence d'un ordre juste. Emmanuel Renault dit, en commentant Hegel dans *La phénoménologie de l'esprit* : « Que le déni de reconnaissance soit une expérience radicale, Hegel le voyait bien lorsqu'il en faisait la cause des "cicatrices de l'esprit" et de "la suprême révolte de l'esprit", lorsqu'il allait jusqu'à soutenir que dans la situation où une conscience s'obstine à en traiter une seconde comme une chose celle-ci "doit tendre à la mort de l'autre" », Emmanuel Renault, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Bordeaux, Éditions du Passant, 2004, p. 34.

⁶²⁴ *Principes de la philosophie du droit*, éd. citée, § 182, p. 249.

⁶²⁵ *Ibid.*, § 187, p. 252.

personne, aussi importante soit-il, risque aussi d'éroder les fondements des valeurs et des pratiques communes. Comme l'exprime Honneth de façon succincte :

« Pour Hegel, le véritable défi posé donc par cette époque devrait être la question soulevée par la Révolution, à savoir comment cette sphère de la liberté abstraite acquise à travers la lutte politique pourrait être elle-même incorporée dans un cadre global, de sorte qu'elle ne provoquera pas l'atomisation de sa capacité *ad infinitum*, mais constituera au contraire un élément formateur positif dans une communauté éthique.⁶²⁶ »

Le droit constitue pour Hegel à la fois un mécanisme de la société civile et une manifestation de la raison dans la vie éthique. Toutefois, au fil de sa théorie, Hegel a reconnu que la société civile présente une dialectique sinistre qui mine l'existence de la vie éthique en l'exposant à un conflit structurel profond. Par conséquent, la libération du sujet par le droit ainsi que sa réconciliation avec la communauté éthique ne peut avoir lieu si la reconnaissance est refusée par la communauté. Ainsi, comme le dit Seyla Benhabib,

« La philosophie politique moderne, de Hobbes à Kant, affirme que le consentement rationnel constitue le fondement de l'autorité politique légitime. En rejetant cette affirmation [...] Hegel [...] manifeste une profonde ambivalence à l'égard de la modernité et de sa différenciation caractéristique de la vie sociale en des sphères publiques, privées et intimes.⁶²⁷ »

L'action « transposée plus tard dans l'existence extérieure, qui se développe, selon sa connexion à la nécessité extérieure, en différents côtés, a des *conséquences* multiples.⁶²⁸ » Ce décalage existant entre l'intention et les conséquences, au moment où la volonté individuelle se sent empêché de vivre selon des objectifs rationnels, est dû à l'incapacité de la société de bien exprimer la potentialité rationnelle déjà inhérente aux institutions ainsi qu'aux pratiques et routines quotidiennes.

Honneth situe la rationalité au sein des structures de la reconnaissance elles-mêmes et la relation dynamique entre le « droit de la *liberté subjective* »⁶²⁹ et le « droit de l'*objectivité* »⁶³⁰. L'activité intentionnelle humaine dépend donc des pratiques sociales ainsi

⁶²⁶ Axel Honneth, "Atomism and Ethical Life: on Hegel's Critique of the French Revolution", in *Philosophy and Social criticism*, Vol. 14, n° 3-4, 1988, pp. 361-362.

⁶²⁷ Benhabib, S. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* New York: Columbia University Press, 1986, pp. 9-10.

⁶²⁸ *Principes de la philosophie du droit*, éd. citée, § 118, p. 181.

⁶²⁹ *Ibid.*, § 124, p. 187.

⁶³⁰ *Ibid.*, § 132, p. 194.

que des institutions et des formes de reconnaissance qu'elles incarnent, mais les pratiques sociales ne peuvent être qualifiées de rationnelles en dehors de l'échange intersubjectif de raisons, c'est-à-dire sans les acteurs qui acceptent ou rejettent comme leurs propres raisons qui leur sont assignées en vertu de la forme de la reconnaissance à laquelle ils participent. Cet aspect indique la façon dont le « droit de la subjectivité » est préservée par Hegel au sein des institutions de la *Sittlichkeit*. Il n'existe donc pas chez Hegel un idéal de rationalité indépendant de celui que recèlent les pratiques et les interprétations de ces pratiques elles-mêmes. C'est plutôt la raison consubstantielle à ces pratiques sociales, la « raison dans l'histoire » et l'histoire comme « un processus de développement » de la rationalité sociale, qui fournissent un critère pour la critique ainsi que transformation sociale permanente.

La sphère de l'éthicité est, pour la *Philosophie du droit* de Hegel, le contexte privilégié pour l'apparition de la justice institutionnelle. Au lieu d'être soumise à un idéal moral, la vie éthique contient en elle-même à la fois le « droit abstrait » et la « moralité » comme ses principaux éléments dialectiques. Au sein d'une telle sphère, les relations interpersonnelles établies sur la base des relations de reconnaissance atteignent, dans ces conditions, une pleine conscience rationnelle. La reconnaissance constitue, pour Hegel, l'obligation primaire d'une connexion intersubjective entre les membres d'une communauté éthique. Les institutions concrètes sont le moyen-terme d'une synthèse dialectique, qui suppriment en elles mêmes l'immédiateté de la norme morale purement subjective ainsi que l'anomie de la substance objective non-rationnelle et non-articulée, comme c'est le cas pour Hegel de la substance spinoziste. À travers l'activité réflexive de la rationalité subjective auto-consciente s'exposant à l'examen du contenu rationnel des organisations institutionnelles, une véritable signification de la liberté peut se produire. La rationalité qui se déploie dans les organisations institutionnelles exprime la forme de la rationalité réalisée par l'auto-détermination de la volonté, de sorte que : « Ce qui est rationnel, c'est ce qui est réel ; et ce qui est réel, c'est ce qui est rationnel.⁶³¹ »

La co-implication chez Hegel de « ce qui est rationnel » et de « ce qui est réel » dépend en fait du repérage d'un mécanisme de dépendance réciproque entre la rationalité et les institutions sociales et politiques, c'est-à-dire entre le développement par le sujet des

⁶³¹ *Ibid.*, p. 73.

capacités rationnelles de penser et d'agir et l'incarnation d'une telle rationalité au sein des institutions politiques.

Et pourtant, si nous suivons *La philosophie de l'esprit 1803-1804*, il serait nécessaire d'admettre également que la vie éthique tire son origine du déni de reconnaissance, de la lutte, c'est-à-dire la méconnaissance. L'omniprésence du rôle de la lutte pour la reconnaissance dans la philosophie de Hegel, est quelque chose de central, même au sein de sa *Philosophie du droit*. Ici, la négativité propre à la société civile (comme champ de l'expérience du risque de mort d'inanition ou de violence) constitue un moment essentiel dans le développement des relations rationnelles de reconnaissance, comme le démontre la force du contreponds des « états » ou positions sociales (*Stände*) dans la suppression des effets négatifs de la société civile :

« Dans la corporation, souligne Hegel, la famille *a* non seulement son sol stable comme l'*assurance* de sa subsistance, conditionnée par la *capacité*, à savoir un patrimoine stable (§ 170), mais, de plus, les deux éléments sont *reconnus*, de telle sorte que le membre d'une corporation n'a pas besoin de présenter, par d'autres *attestations extérieures*, sa qualification, sa manière ordinaire de réussir et de prospérer, en tant qu'il *est quelque chose*. Du même coup, on reconnaît aussi que le membre relève d'un tout qui est lui-même membre de la société universelle, et qu'il a de l'intérêt et se donne de la peine pour les buts plus désintéressés de ce tout ; - il a ainsi *son honneur dans sa position sociale*.⁶³² »

Une telle négativité dialectique du processus de la reconnaissance, tout en distanciant Hegel de la conception de fichtéenne de la reconnaissance étant donné la déduction transcendantale du droit, relie le processus générateur de la vie éthique à la « lutte pour la reconnaissance » et la crainte de la mort qui dominent les relations égoïstes dans la société civile, car ce n'est qu'en faisant face à la dévastation des déterminations naturelles que l'individu peut s'élever au niveau de la conscience de soi. Au sein de la société civile, qui reste au niveau de la « nécessité extérieure », la reconnaissance elle-même est déterminée selon son extériorité. L'objet de la reconnaissance dans cette dimension est la propriété, et la subjectivité n'est reconnue qu'autant qu'elle est identifiée à la propriété. Néanmoins, la même possibilité d'accéder à la propriété dans la société civile ne peut se produire qu'à travers les

⁶³² *Ibid.*, § 253, p. 294. Voir à ce propos, Jean-François Kervégan, « La médiation sociale du politique : les états dans la *Philosophie du droit* », in *Hegel, Carl Schmitt : La politique entre spéculation et positivité*, Paris, Puf, 1992, pp. 245-251.

« corporations », ce qui explique la référence hégélienne à la recombinaison du processus de la reconnaissance au sein de la corporation en termes d'honneur. Ce dernier constitue une détermination particulière de la relation de reconnaissance qui, à la différence d'un concept immédiat de la reconnaissance, se rapporte à une forme médiatisée où l'élément médiateur est fourni par la propriété.

En essayant de reformuler la conception hégélienne de l'éthicité et de la reconnaissance, aussi bien de la rationalité du moment institutionnel réflexif, il est important avant tout de tenir compte que les organisations institutionnelles orientées vers la production du droit ne doivent plus être considérées comme l'incorporation des catégories logico-métaphysiques. Dans la pensée philosophique post-métaphysique, il semble que, pour la génération des actions communicationnelles, c'est plutôt la « rationalité du réel » qui devrait être reformulée en termes de structure socio-institutionnelle discursive. La reconnaissance peut devenir ainsi une dimension discursive de la dialectique de la reconnaissance, une dimension dont la réalisation représente toujours les résultats perfectibles de l'auto-compréhension critique de la communauté politique. Puisque les institutions ne sont plus l'incarnation rationnelle de la progression historique de l'« Idée » métaphysique, leur rationalité ne peut pas être mesurée en fonction de leur capacité d'exprimer une forme particulière de l'accomplissement de l'« Absolu ». Le rôle des institutions se limite plutôt à la capacité fonctionnelle d'exposer la garantie la plus large d'une intégration discursive pluraliste. En effet, la forme dialogique de la reconnaissance dialectique ne peut être opératoire que sous la condition de la cohabitation de la vie éthique par une pluralité d'opinion, ainsi que l'orientation des organisations institutionnelles vers l'intégration dialogique maximale de ses membres.

En vertu du moment négatif inhérent au processus de reconnaissance, la forme non-médiatisée du principe de coordination peut s'accomplir mutuellement sans le moment primordial d'une méconnaissance discursive. Les symptômes d'une méconnaissance dialogique apparaissent quand le refus absolu précède la demande de coordination des actions. La réconciliation dialectique chez Hegel, propre à l'« être-auprès-de-soi-même-dans-l'autre », constitue donc la condition posée par le moment médian de la négation absolue ou déterminée. En effet, au sein de la forme discursive de la dialectique de la reconnaissance, le refus dialogique absolu d'un acte illocutoire proposée entrave n'importe qu'elle forme de

responsabilité dialogique. Sous la condition de la reconnaissance de l'interlocuteur comme porteur légitime d'une demande de coordination, la négation prend la forme d'un refus absolu et déterminé qui, loin de conduire à une rupture totale du dialogue, ouvre la voie vers un moment réflexif d'entente de niveau supérieur, c'est-à-dire une reconnaissance éthique.

Lorsqu'elle est confrontée à d'autres modèles discursifs orientés vers la coordination de l'action, la conception dialectique de la reconnaissance considère l'entente mutuelle comme étant le résultat médiatisé de la confrontation argumentative entre les sujets. Le présupposé intuitif initial de la coordination de l'action n'est qu'un point de départ pour le développement de l'idée de l'acceptabilité publique soumise à l'épreuve de la critique pluraliste. En effet, la dialectique de la reconnaissance défend l'idée que, dans la sphère publique, le processus discursif d'un désaccord argumentatif est un moment nécessaire à la réalisation de la coordination de l'action à un niveau éthique supérieur. Le désaccord est le noyau même du processus de la reconnaissance discursive, et grâce à sa dialectique interne, il favorise un véritable progrès communicationnel entre les sujets. Cette négativité dialectique inhérente à la validité de la demande constitue la force directrice d'une véritable entreprise dialogique de coordination de l'action.

Est-il possible de parler d'une alternative hégélienne à la « théorie de la justice » ? Peut-on comprendre la relation entre la société civile et l'État comme une relation qui ne dépend pas de la possibilité de déterminer *a priori* les conditions de la justice, mais s'établit plutôt en fonction d'une dialectisation des relations entre la société civile et l'État ?

La reconstruction « indirecte »⁶³³ de la pensée hégélienne proposée dans *Les pathologies de la liberté* renoue aussi avec la plupart des thèmes régissant la reconstruction des textes d'Iéna. Ceci est surprenant, étant donné la grande méfiance envers la *Philosophie du droit* provoquée par les spécialistes allemands de Hegel dans les années 1970. Ce changement d'attitude chez Honneth envers le Hegel de la maturité peut être expliqué par l'apparition d'un nouveau cadre dans l'interprétation de Hegel, créée par une vague d'interprétations modernisantes de la philosophie sociale et politique de Hegel. Elle a vu le

⁶³³ Pour une lecture critique de cette reconstruction « indirecte » de la *Philosophie du droit* de Hegel, voir Pierre Macherey, « Le Hegel husserliannisé d'Axel Honneth. Réactualiser la philosophie hégélienne du droit. À propos de : Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* », in *La revue internationale des livres & des idées*, n° 11, mai-juin, 2009, p. 53 - 58.

jour après la publication de *La lutte pour la reconnaissance*, et a contribué à la délivrance de la *Philosophie du droit* de sa condamnation unanime par les spécialistes allemands de la génération précédente.

Parmi ces nouvelles interprétations, dont la plupart est anglo-saxonnes, l'une des plus déterminantes est sans doute celle proposée par Robert Williams. Dans deux importantes études sur le rôle de la reconnaissance chez Hegel⁶³⁴, Williams a montré que, contrairement à Habermas et aux remarques critiques de Siep, et malgré le fait que le concept semble à peine avoir la même fonction après *La phénoménologie de l'esprit*, la structure de la reconnaissance demeure le schéma catégoriel principal sous-tendant l'éthique ainsi que la philosophie politique hégélienne de la maturité. En accord avec Williams, Honneth reconstruit la doctrine hégélienne de la *Sittlichkeit* de la maturité en tant que théorie de l'autodétermination par l'autoréalisation dans les conditions de la modernité, avec un paradigme intersubjectiviste reliant l'épanouissement individuel et social. En d'autres termes, Honneth décèle désormais dans l'œuvre berlinoise, le même projet de base entrepris par Hegel en 1802. Indépendamment du bavardage logique et systémique, Hegel avait en fait l'intention de présenter :

« une théorie normative de la justice sociale qui – sous la forme de la reconstruction des conditions nécessaires de l'autonomie individuelle – tente de justifier quelles sont les sphères sociales qu'une société moderne doit englober ou aménager en son sein afin de procurer à tous ses membres la chance d'une réalisation de leur autoréalisation.⁶³⁵ »

Le progrès considérable, par rapport à la théorie de la reconnaissance de la jeunesse, est que celle exposée dans la *Philosophie du droit* ajoute désormais à l'idée d'une confirmation réciproque du statut normatif de l'autre, le « côté pratique, ayant trait à la manière de se comporter, de la reconnaissance ».

« se reconnaître réciproquement ne signifie pas seulement aller à la rencontre de quelqu'un avec une attitude déterminée, confirmatrice, mais cela signifie aussi et d'abord se comporter

⁶³⁴ Robert R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, éd. citée, et *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, University of California Press, 1997.

⁶³⁵ *Les pathologies de la liberté*, éd. citée, p. 45.

par rapport à l'autre de la manière déterminée qui est exigée par la forme correspondante de reconnaissance.⁶³⁶ »

Les « sphères sociales » identifiées par Hegel comme étant les conditions de l'autoréalisation individuelle sont donc conçues par Honneth comme des « pratiques d'interaction » entre les sujets. Dans la perspective intersubjectiviste, ces interactions constituent la condition pour ces formes différenciées de reconnaissance qui permettent non seulement l'autoréalisation individuelle, mais donne lieu également à des « procès de formation » à travers lesquels les sujets apprennent, via la socialisation, à limiter leurs instincts, pulsions et désirs, dans la reconnaissance normative des autres. Ceci se produit remarquablement dans la sphère de la *Sittlichkeit* qui comprend, selon l'interprétation de Honneth, les « pratiques d'interaction qui doivent pouvoir garantir l'autoréalisation individuelle, la reconnaissance réciproque et les procès de formation leur correspondant⁶³⁷ ». Nous pouvons supposer que ce nouvel éclairage pragmatique sur la *Philosophie du droit*, qui voyait en elle une théorie normative et sophistiquée de l'action, n'est pas influencé uniquement par la littérature qui traite précisément de la philosophie sociale hégélienne mais aussi, plus essentiellement, par la lecture « non-métaphysique » de Pippin, Brandon et Pinkard. Cependant, de même que *La lutte pour la reconnaissance* s'est écartée de façon importante et originale des spécialistes allemands de Hegel des années 1970 et du début des années 1980, *Les pathologies de la liberté* reste aussi fortement original.

Contre la théorie normative de la justice exposée dans le troisième chapitre portant sur la *Sittlichkeit*, Honneth, comme beaucoup d'autres commentateurs, conçoit les deux premiers chapitres de la *Philosophie du droit* comme des reconstructions critiques des deux modèles nécessaires mais bornés et, en l'absence de tout contrôle, potentiellement pathologiques de la liberté, dont le modèle le plus intégré de l'autoréalisation par la reconnaissance incorporant ces modèles, correspond aux deux premiers moments dans la triple définition célèbre de la volonté dans le § 5 et 7 de l'Introduction : le moment négatif de la liberté qu'incarnent les droits subjectifs, et le moment « optionnel » au fondement de la liberté morale. Honneth lit ainsi la méthode hégélienne dans la *Philosophie du droit* comme un excellent exemple de négativisme méthodologique :

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 89.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 96.

« Hegel procède de façon négative dans son argumentation, en ce sens qu'il cherche à délimiter la "place" appropriée, le "droit" spécifique des deux modèles bornés de la liberté en montrant à quels dommages sociaux conduirait leur usage totalisant »⁶³⁸.

Ces « pathologies de la liberté individuelle » à l'origine des « dommages sociaux » sont donc traitées dans le moment « thérapeutique » de l'œuvre, la troisième partie normative portant sur l'éthicité :

« Le passage à l'"éthicité", en même temps qu'il permet de surmonter les attitudes pathologiques, doit aussi permettre de comprendre les conditions communicationnelles qui constituent le présupposition sociale grâce à laquelle tous les sujets peuvent accéder de façon égale à la réalisation de leur liberté »⁶³⁹.

Les grandes lignes de l'interprétation de Honneth du troisième chapitre de la *Philosophie du droit* demeurent, à l'évidence, en parfaite continuité avec celles des textes d'Iéna dans *La lutte pour la reconnaissance*, et plus généralement avec les hypothèses fondamentales de sa théorie sociale. Elles constituent une « théorie de l'action » d'obédience interactionniste et normativiste. Les traits essentielles de son interprétation forment une « théorie de l'action » interactionniste, dans la mesure où ils définissent les différents ordres de la vie sociale en termes de formes de base de l'action sociale, qui doivent elles-mêmes être définies en fonction des formes d'attentes intersubjectives ainsi que les réalisations qui s'accomplissent en elles.

Cette lecture interactionniste guide déjà la reconstruction du concept hégélien de l'autonomie, c'est-à-dire l'exposition dialectique inaugurale de la « volonté libre » dans l'Introduction, et semble loin d'être incontestable. Honneth interprète l'« autre » dans l'énoncé « être-auprès-de-soi-même-dans-l'autre » dans un sens purement intersubjectiviste :

« pour qu'elle puisse se vouloir elle-même comme libre, il faut que la volonté se limite à ceux de ses "besoins, désirs et pulsions", bref à celle de ses "*first-order volitions*" dont la réalisation peut à son tour être expérimentée en tant qu'expression et confirmation de sa propre liberté ; mais cela n'est possible qu'à condition que l'objet même du besoin ou de l'inclination possède la qualité d'être libre parce que seul un tel "autre" permet à la volonté de faire effectivement

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 83.

l'expérience de la liberté.⁶⁴⁰ »

Honneth considère toujours l'« autre » comme un autre sujet humain. Il préconise donc une lecture « intersubjectiviste » forte, où l'intersubjectivité est conçue effectivement comme une interaction entre les sujets individuels. Tel est le point de départ crucial de lectures institutionnalistes qui prennent au sérieux la construction syllogistique de Hegel de la volonté libre. Dans cette interprétation alternative, qui est le fil conducteur par exemple de la lecture de Siep, la reconnaissance mutuelle des sujets passe par leur intégration au sein des institutions universelles plus larges dans lesquelles leur particularité est surmontée. Ces interprétations divergentes sont à l'origine de toutes les différences ultérieures dans l'évaluation de la théorie sociale de Hegel.

La lecture de Honneth est normativiste en ce que ces attentes intersubjectives et ces réalisations sont normatives. En fin de compte, le processus d'intégration au sein des sociétés modernes est donc expliqué par les différents types de structures normatives constitués intersubjectivement, les mêmes structures que la *Lutte pour la reconnaissance* a nommé les « sphères de reconnaissance ». Ces sphères indiquent aussi les conditions d'autoréalisation individuelle dans les conditions de la modernité. Cette lecture, correspond chez Honneth à ses propres options théoriques dans la théorie sociale. Au niveau le plus fondamental, sa lecture de Hegel aussi bien que son propre modèle de la théorie sociale, s'appuient sur une décision théorique majeure concernant les éléments constitutifs de base de la vie sociale, c'est-à-dire sur une décision majeure concernant l'ontologie sociale. Selon ses propres termes, cette base interactionniste du principe socio-ontologique, doit être qualifiée d'« expressiviste ». Honneth considère les institutions sociales, conçues sur l'assise des formes d'interactions sociales de base, comme des expressions de la reconnaissance et des incarnations sociales des différents types d'attitudes normatives que les acteurs sociaux peuvent prendre les uns à l'égard des autres. Le passage suivant rend cette perspective expressiviste particulièrement explicite :

« cette capacité, propre à quelques types de l'agir social, de pouvoir exprimer des attitudes intersubjectives de reconnaissance, est maintenant ce qui permet à Hegel de parler de la sphère

⁶⁴⁰ *Ibid.*

de l'éthicité dans son ensemble comme un dispositif à plusieurs niveaux composé de différentes formes de reconnaissance.⁶⁴¹ »

C'est cette option socio-ontologique fondamentale que l'on retrouve derrière le rejet de Honneth des arguments institutionnalistes, que ce soit chez Hegel, dans la lecture qu'on en fait, ou dans la théorie sociale en général. Elle est à l'origine de sa critique du chapitre sur l'« éthicité ». Selon Honneth, Hegel complique son analyse normative de l'intégration sociale au sein de la société moderne en y ajoutant une analyse critique des institutions modernes :

« Il veut produire une analyse structurelle et normative des sociétés modernes afin d'identifier les conditions historiquement produites de la liberté individuelle, mais il mène aussi et en même temps une analyse institutionnelle en ce qu'il légitime des ensembles d'organisations déjà existants et ancrés dans le droit.⁶⁴² »

Pour Honneth, cette confusion devient particulièrement manifeste et préjudiciable dans le chapitre sur l'« État ». Hegel était bien engagé sur cette voie qui mène à un « concept emphatique de la liberté “publique” », selon lequel « chacun peut reconnaître dans l'activité de l'autre une contribution aux buts poursuivis ensemble »⁶⁴³, mais son « institutionnalisme fort » a fait occulter cet aspect. « Or, souligne Honneth, à l'endroit où [...] Hegel en vient à parler du rapport de reconnaissance qui lui correspond, une relation verticale prend soudainement la place d'une relation horizontale »⁶⁴⁴. Cette relation verticale entre l'individu et l'institution politique aboutit finalement à une verticalité funeste reliant l'individu à l'État comme un accident à une « substance ».

Honneth lui-même emploie les concepts de Sierp de formes horizontales et verticales de l'intégration sociale, et choisit clairement et exclusivement l'alternative interactionniste horizontale, ce qui donne lieu à une conception « expressiviste » des institutions. À la lumière des lectures alternatives actuelles et même à la lumière de la lettre du texte de Hegel, des réflexions critiques analogues à celles concernant les textes d'Iéna, s'imposent. Du point de

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 124. Suivant en cela Hegel, les représentants de l'École de Francfort, toutes générations confondues, ont commis selon Honneth ce genre de confusion : « Comme chez Hegel, les frontières se brouillent entre description et prescription, entre pure description et fondation normative : l'explication des circonstances entravant ou limitant le processus de réalisation de la raison doit posséder en soi la force de conviction rationnelle pour créer une praxis sociale coopérative. » *La société du mépris : Vers une nouvelle Théorie critique*, éd. citée, p. 113.

⁶⁴³ *Les pathologies de la liberté*, éd. citée, p. 125.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 126.

vue du type d'approche avancé par Siep, il est fort douteux qu'une lecture interactionniste et expressiviste de la *Philosophie du droit* soit vraiment convaincante. Il est trop aisé de relever les nombreux passages dans l'ouvrage de Hegel où la *Sittlichkeit* est présentée comme un ordre des institutions, qui ne peut être compris dans un sens interactionniste et expressiviste stricts. Hegel ne définit pas uniquement l'État, mais également l'ensemble de la *Sittlichkeit*, comme une substance dont les sujets sociaux ne sont que des « accidents ». Hegel a présenté notamment le rôle structurel des institutions de la liberté, en tant qu'institutions, comme des « pouvoirs éthiques » lors de l'examen de la *Sittlichkeit* dans son ensemble. Selon Hegel, les relations « verticales » ne sont donc pas déterminantes qu'au niveau de l'État, mais marquent la totalité de la *Sittlichkeit*. La famille et la société civile sont elles-mêmes des sphères où les relations intersubjectives ne constituent qu'une seule dimension qui dépend toujours de celle institutionnelle. L'interaction verticale, au niveau familial, se produit entre le sujet et la famille en tant qu'institution, une interaction qui fait de lui uniquement un membre de la famille, c'est-à-dire un parent ou un enfant et non pas un partenaire. Sans cela, il est difficile de comprendre les fonctions spécifiquement normatives, irréductibles à l'interaction intersubjective, des institutions familiales, notamment le contrat ou la propriété. Au niveau de la société civile, nous avons un complexe qui organise systématiquement les diverses institutions dans lesquelles, une fois de plus, le sujet est défini à partir de ses interactions avec elles, en tant qu'institutions, et non pas seulement par ses interactions avec d'autres sujets. En effet, l'analyse hégélienne de la société civile est précieuse, précisément pour sa sensibilité précoce à la nature systémique de l'économie de marché.

Mais Honneth s'est intéressé plus à cette question dans *Les pathologies de la liberté* que dans la *Lutte pour la reconnaissance*. Il reconnaît explicitement que son interprétation interactionniste n'est pas tout à fait fidèle à la lettre du texte. En effet, c'est sur ce point qu'elle s'écarte d'une stricte exégèse et apparaît comme une « réactualisation », c'est-à-dire une « reconstruction » tout aussi critique. Du moment où Hegel n'attribue plus un seul mode d'interaction intersubjective à un ordre spécifique de la société, dans laquelle l'autoréalisation individuelle et le mode spécifique de reconnaissance sont intimement liés, mais tente d'intégrer l'interprétation de plusieurs types d'institutions dans ce ordre, il passe de la reconstruction normative des conditions de la liberté individuelle, où Honneth situe son projet, à l'impossible tâche de comptabiliser ces conditions par l'analyse théorique des

institutions réellement existantes de son temps. Le problème qui se pose ici, selon Honneth, n'est pas seulement que les institutions que Hegel tente d'intégrer concrètement dans son interprétation normative sont obsolètes, mais plutôt le problème plus grave de la confusion entre la reconstruction normative et la description institutionnelle :

« Plus fortement Hegel commence dans le chapitre sur l'éthicité à pourvoir les sphères éthiques de structures institutionnelles normativement différentes, voire antagonistes, et moins grande est la possibilité de les identifier toutes à un ensemble spécifique de pratiques sociales.⁶⁴⁵ »

Là encore, la faiblesse et, en même temps, la force de l'interprétation que fait Honneth de Hegel apparaît en pleine lumière. Il est nécessaire d'admettre que cette lecture doit abandonner une grande partie du texte (une grande partie du troisième chapitre, notamment la totalité de la section sur l'État), et ne doit pas tenir compte de sa propre auto-compréhension, afin de le sauver. En effet, une autre approche du texte serait possible, celle qui verrait dans l'analyse concrète des institutions réellement existantes l'un de ses points forts, plutôt que sa faiblesse. Une lecture différente de Hegel, celle proche de nombreuses lectures actuelles de l'œuvre berlinoise, soulignerait que l'ouvrage est si important, précisément parce qu'il est la première analyse de la société moderne qui a tenté de rendre compte, grâce à une théorie assez complexe, de sa complexité inouïe, voire de son aspect systématique manifeste, tel qu'il apparaît dans la différenciation et encore l'interdépendance des sphères de l'agir social. Une telle lecture laisse présumer que l'on ne dissocie pas l'analyse institutionnelle de la reconstruction normative. Quelques lectures remarquables de la *Philosophie du droit* ont défendu, par exemple, le recours de Hegel à l'institution de la corporation et ont montré que, loin d'être perçue comme un modèle vieux et inadapté, elle constitue chez lui l'élément nécessaire de la médiation qui réunit les institutions sociales et politiques⁶⁴⁶. L'usage plus bienveillant de la *Logique* permet de comprendre comment cette médiation spécifique fonctionne, chez Hegel, comme un conditionnement réciproque de la sphère juridico-économique par l'État et de l'État par l'ordre juridico-économique. Cette solution, si elle est prise au sérieux, conduit à une solution hautement féconde dans le champ de la philosophie politique contemporaine. Elle conduit notamment à une minimisation

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 123.

⁶⁴⁶ Voir par exemple, Jean-François Kervégan, « L'accomplissement institutionnel du social : la corporation », in *Hegel, Carl Schmitt : La politique entre spéculation et positivité*, éd. citée, pp. 251-256.

relative de la sphère de l'État dont il est démontré son ancrage effectif dans des formes non-politiques de la pratique sociale. Elle contribue également à donner à la politique hégélienne une perspective participative beaucoup plus que dans l'approche de Honneth. En raison de son manque d'intérêt pour la section sur l'État ainsi que son rejet de toute référence à la *Logique*, Honneth se montre incapable de trouver une fonction rédemptrice pour ce qui constitue la majeure partie du livre qu'il avait l'intention de sauver. On peut se demander, sur le plan socio-théorique, s'il est convaincant de réduire les institutions sociales à des types d'attentes intersubjectives et normatives ? Ne s'agit-t-il pas d'une réduction de l'institutionnel à la morale ?

En réponse à de telles critiques, cependant, la mise en garde méthodologique inaugurale de Honneth n'est pas sans vigueur. Si l'on veut défendre la lettre de la théorie hégélienne de la société moderne, on s'engage à parler sérieusement de l'armature de la logique spéculative qui la maintient. Mais si l'on veut aussi continuer de lire la *Philosophie du droit* en vue d'une « réactualisation », alors on doit pouvoir démontrer que la Logique, et même la conception systématique de Hegel de la philosophie comme science, peuvent s'accorder encore avec « nos standards post-métaphysiques de rationalité⁶⁴⁷ ». C'est là une chose que Honneth, contrairement aux lectures américains récentes de Hegel et celles plus classiques, qui prennent au pied de la lettre l'affirmation de Hegel que son ouvrage ne peut être compris indépendamment de sa place au sein du système, ne croit pas à sa possibilité.

Indépendamment des questions étroites de la philosophie de Hegel, les différents gains théoriques de la lecture peu orthodoxe de Honneth doivent être soulignés. Mais en saisissant la logique de la reconnaissance en jeu dans la *Philosophie du droit*, Honneth peut montrer que l'ouvrage représente une alternative importante dans le domaine de la philosophie politique contemporaine. Dans *La lutte pour la reconnaissance*, Honneth s'était déjà engagé dans une reconstruction réactualisante en tenant compte des débats contemporains en matière de philosophie politique et morale. Son objectif explicite était d'utiliser la *Sittlichkeit* hégélienne afin de développer une troisième voie entre les analyses néo-aristotélicienne et néo-kantiennes. La position néo-aristotélicienne, montre de manière convaincante que l'autodétermination doit être conçue à partir des conditions sociales qui lui

⁶⁴⁷ *Les pathologies de la liberté*, éd. citée, p. 26.

permettent d'être commensurable avec l'autoréalisation, fournissant ainsi un contenu à l'universalisme formel des analyses néo-kantiennes. Toutefois, elle est incapable de montrer de manière tout à fait plausible comment la détermination éthique de l'autonomie ne signifie pas nécessairement le relativisme culturel, dans la mesure où il ne peut y avoir de modèle universel de la vie bonne. En revanche, introduire les exigences universalistes constitue précisément le point fort de la position néo-kantienne. Avec la notion des sphères de reconnaissance propres à la société moderne, Honneth affirme qu'un « Hegel revisité » peut tirer le meilleur des deux positions (la détermination sociale et l'universalisme), tout en évitant leurs écueils dogmatiques, à savoir le relativisme et le formalisme.

Dans son engagement renouvelé à l'égard de Hegel dans *Les pathologies de la liberté*, Honneth poursuit le même objectif que *La lutte pour la reconnaissance*, à savoir une « réactualisation » de Hegel, afin de dégager une alternative valable dans la philosophie politique contemporaine. En fait, cette fois-ci le modèle contesté clairement par Honneth, c'est tout simplement la tradition post-kantienne de la philosophie politique. Cela s'explique par le fait que, lors de la rédaction du *Leiden an Unbestimmtheit*, les prémisses néo-kantiennes ont inspiré la majorité des positions dominantes dans la philosophie morale et politique, mais aussi au fait que le libéralisme avait atteint une position quasi-hégémonique dans les débats philosophiques. Comprendre dès lors la nouvelle lecture de Hegel en tant que critique renouvelée du libéralisme, n'est pas inexact. Ainsi compris, les traits de son hégélianisme de gauche sous-jacent commencent à apparaître. En effet, comprendre le diagnostic de la souffrance liée au fait d'être indéterminé d'une façon radicale, est possible. Cette souffrance désigne le manque d'orientation morale subi par les individus modernes qui ne voient plus la rationalité immanente des institutions existantes. Au premier abord, ce type de pathologie, qui fait penser à la désorientation morale et à la détresse psychologique, semble être beaucoup moins dramatique que les types de pathologies que Marx avait à l'esprit comme source d'inspiration négative pour sa critique de l'économie politique moderne. En effet, la nouvelle pensée politique hégélienne de Honneth semble être devenue fortement intellectualiste, s'éloigne du matérialisme et régresse à des positions idéalistes, puisqu'il lit désormais d'un œil approbateur la solution hégélienne aux pathologies de la modernité comme consistant à substituer les figures unilatérales et abstraites de la liberté avec celles plus concrètes, intégrées dans la notion de *Sittlichkeit*.

Cependant, ce qui semble être un enfermement dans une philosophie spiritualiste peut aussi être examiné de façon plus substantielle. Il existe une interprétation plus radicale de la pathologie de l'« indétermination ». Le point méthodologique crucial sur lequel repose une reconstruction réactualisante est le passage à l'abstraction conceptuelle, afin d'empêcher la théorie de se généraliser improprement en des énoncés normatifs généraux sur la base des caractéristiques réelles et historiques d'une société donnée. La souffrance liée au fait d'être « indéterminé » n'est donc qu'un concept abstrait qui peut recevoir un certain nombre d'instanciations concrètes, y compris les pires formes pathologiques de l'injustice sociale qu'ont connu les sociétés contemporaines actuelles. Pour savoir comment cela est-il possible, il est nécessaire de se rappeler du contenu positif de la solution hégélienne telle qu'elle est reconstruite par Honneth. Selon lui, Hegel définit la justice dans la société moderne comme la garantie donnée à tous les sujets de participer à parts égales à des interactions sociales qui leur permettent de s'autoréaliser individuellement.

L'indétermination renvoie tout d'abord à un type d'action qui est normativement indéterminée ; mais dans la mesure où la détermination normative spécifique en question s'engage à assurer l'autoréalisation de tous, l'indétermination équivaut donc à la violation d'un engagement égalitaire fondamental de l'épanouissement de tous, un engagement qui porte en particulier sur le bien-être socialement conditionné des sujets. En d'autres termes, d'après la lecture de Honneth, Hegel a développé l'idée selon laquelle les pathologies sociales découlant des déterminations bornées et formelles de la liberté sont pathologiques non seulement dans le sens où elles laissent les sujets agissants dans l'indécision, mais plus profondément, en ce qu'elles portent préjudice à leur bien-être ; ce qui affecte la société dans son ensemble.

Les conséquences anti-libérales d'une telle lecture deviennent tout à fait claires si l'on met suffisamment l'accent sur la spécificité de la vision normative de Hegel et se demander précisément ce qu'elle met en avant à l'encontre de l'« indétermination », à savoir la constitution sociale de l'action permettant l'autoréalisation individuelle. L'accent est mis sur la constitution sociale du sujet social. Si l'on prend une telle position socio-ontologique au sérieux, alors le concept de pathologie sociale gagne une considération égale. Si les sujets dépendent dans leur bien-être entièrement de l'interaction intersubjective avec d'autres sujets, c'est parce que toute leur vie subjective est en jeu dans la vie sociale. Cependant, ceci est, en

termes très abstraits, ce qui a inspiré précisément Marx lui-même dans sa critique du capitalisme. Hegel et Marx partagent, de ce point de vue, la même conception de base, à savoir l'identité entre la liberté et la raison s'incorporant dans une société où l'universalité de la raison suppose l'épanouissement de chacun grâce à la qualité des relations sociales. L'aspect anti-libéral ici, consiste à responsabiliser essentiellement les approches libérales de la justice de l'« indéterminisme », du dualisme et du « manque de contenu », qui sont dénoncés tout autant par Hegel que par Marx. L'autodétermination est liée aux conditions sociales de l'autoréalisation individuelle. Ainsi, une analyse qui ne définit le principe normatif que comme procédure (Habermas), ou une analyse qui conçoit le principe de justice comme une procédure à travers laquelle des « biens de base » doivent être distribués d'une manière équitable (Rawls), ne pose pas la question de la justice au bon endroit. Des telles analyses n'indiquent pas le lien essentiel entre la justice et le bien-être, ou inversement, entre l'injustice et les pathologies socialement induites.

Ces réflexions mettent en évidence la force normative dans la position interactionniste de Honneth, ainsi que la radicalité politique qu'abrite en son sein l'idée de « socialité primaire ». Cette perspective peut paraître naïve sinon tronquée, en raison de la complexité des sociétés modernes. Elle semble ignorer l'autonomie fonctionnelle et normative des institutions, mais aussi conduire à une lecture réductrice de Hegel. Mais en mettant l'accent, comme il le fait systématiquement, sur la dépendance intersubjective des sujets socialisés, Honneth est capable de reprendre dans des termes valables pour la théorie contemporaine l'intuition la plus fondamentale qui définit la tradition de la gauche hégélienne. Il peut reprendre, certes, l'intuition de base qui constitue l'élément moral de la critique marxiste du capitalisme, à savoir que les relations sociales constituent l'ultime racine du mal-être ou du bien-être de l'individu, et que la libération de ce dernier de ses pathologies nécessite, par voie de conséquence, une libération de la société elle-même. En effet, l'implication qui se découle implicitement de sa lecture de Hegel est la justification d'une transformation sociale radicale. Une définition sociale de la justice conduit directement à l'idée que ce sont les rapports sociaux eux-mêmes qui doivent être interpellés et transformés si la justice devait être concrètement réalisée. En outre, si on estime, comme l'a fait Hegel et Marx, que les germes de la nouvelle rationalité de la société libre fonctionnent déjà dans la

modernité, alors la notion de transformation sociale devient non seulement une possibilité, mais une réalité, voire une nécessité.

12. La liberté comme autoréalisation et la reconnaissance comme affirmation

Dans *Les pathologies de la liberté*, Honneth a tenté de réinterpréter la théorie hégélienne de la liberté qu'il considère comme précurseur de sa propre conception de la liberté comme autoréalisation. « Hegel, souligne Honneth, part quant à lui de l'autoréalisation individuelle pour déduire, à partir des conditions de cette dernière, la tâche d'un ordre juridique moderne.⁶⁴⁸ » Interprétant d'une façon individualiste la conception hégélienne de la liberté, infiniment plus complexe, cette lecture est trop sélective et donc discutable. Hegel ne part pas de l'autoréalisation individuelle, mais plutôt de la relation bilatérale impliquant la relation du sujet à soi-même et à l'autre. La liberté ne peut être dite effective chez Hegel que lorsque la relation bilatérale est telle que l'on peut « être-auprès-de-soi-même-dans-l'autre ». Donc, la signification de l'« être-auprès-de-soi-même-dans-l'autre » est beaucoup plus large que ne l'imagine Honneth. Qu'il puisse être simplement pris pour synonyme d'autoréalisation, me semble peu convaincant.

De Fichte à Heidegger, il y a eu de nombreuses tentatives pour repenser la signification de l'auto-détermination de la liberté comme impliquant cette relation bilatérale. Pour Hegel, comme pour Heidegger, la liberté perçue comme autodétermination nécessite plus qu'un jugement ou une action autonome. Elle exige qu'un sujet puisse faire l'expérience de son discours et de son action en tant que siens. Mais Hegel, à la différence de Heidegger, conçoit le fait d'être capable d'éprouver son discours et son action en tant que siens propres, comme exigeant un rapport de reconnaissance réciproque entre le sujet et l'autre. Ce qui peut être considéré comme mien, c'est-à-dire comme librement voulu par moi, ne peut pas être considéré comme le sien propre, si ce n'était pas par rapport à d'autres dans une relation réciproque envers qui je suis en mesure de distinguer et de confirmer qu'il est le mien. Tout cela suppose idéalement un monde social au sein duquel on peut être reconnu dans sa

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 58.

singularité ; un monde au sein duquel on peut reconnaître, et de ce fait, un monde *pour* lequel et *par* lequel on est responsable.

Afin d'éviter la réduction de la conception hégélienne de la liberté à un compte rendu purement individualiste du sens de la liberté, nous devons l'aborder sous l'angle interprétatif du droit, un angle que Hegel a fourni dans l'addition du § 7 de l'introduction à la *Philosophie du droit*, où l'« être-auprès-de-soi-même-dans-l'autre » implique l'autolimitation. Plus précisément, il implique l'autolimitation librement voulue par rapport à l'autre, puisque c'est seulement dans cette limitation que « l'on se sait être soi-même ».

« Ce que nous appelons en définitive volonté contient en soi les deux moments précédents. Le moi est d'abord, en tant que tel, pure activité, l'universel qui est auprès de soi. Mais cet universel se détermine et, par là, n'est plus auprès de soi, mais se pose comme quelque chose d'autre et cesse d'être universel. Le troisième moment consiste dans la possibilité pour le moi de se retrouver auprès de soi-même dans sa limitation, dans cet autre, dans le fait de rester auprès de soi et de ne pas cesser de s'en tenir à l'universel, tout en se déterminant. C'est cela qui est le concept concret de la liberté, tandis que les deux moments précédents ont été reconnus entièrement abstraits et partiels. Cette liberté existe déjà sous la forme du sentiment, par exemple, dans l'amour et l'amitié. On n'est plus partiel en soi, mais on se limite volontiers dans un rapport à un autre et l'on se sait soi-même dans cette limitation. Dans la détermination, l'homme ne doit pas se sentir déterminé, mais c'est seulement quand on considère l'autre comme quelque chose d'autre, que l'on a le sentiment de soi. La liberté ne réside donc ni dans l'indétermination, ni dans la détermination, mais elle est à la fois l'une et l'autre. L'entêté a une volonté qui ne se limite uniquement à un ceci et il ne se croit libre lorsqu'il ne peut réaliser ce qu'il veut. Mais la volonté n'est pas liée à un contenu restreint, elle doit aller au-delà, car la nature de la volonté n'est pas cette unilatéralité ni cette liaison. La liberté consiste, au contraire, à vouloir quelque chose de déterminé, sans cesser d'être auprès de soi dans cette détermination et en revenant de nouveau à l'universel.⁶⁴⁹ »

Naturellement, l'autolimitation chez Hegel, comme chez Kant, nécessite un lien intime avec la raison. Contrairement à Kant, l'autolimitation chez Hegel n'est pas répressive, mais constitue un acte expressif de la raison, parce qu'elle ne dépend pas d'une opposition entre la nature et la liberté. L'autolimitation n'est donc pas censée conduire à une auto-aliénation, mais à la production d'un monde social au sein duquel l'on peut être « auprès de soi ». Peu importe ce qu'être « auprès de soi » peut signifier, il ne doit désigner ni un monde

⁶⁴⁹ *Principes de la philosophie du droit*, trad. de Robert Derathé, Paris, Vrin, 1982, add. § 7, pp. 76-77.

dans lequel la question de ce que doit être « auprès de soi » est réglée une fois pour toute, ni désigner un monde dans lequel être « auprès de soi » est l'équivalent d'être fixe.

En tout cas, l'élément le plus distinctif de la conception hégélienne de la liberté ne résulte pas uniquement du rôle que fait jouer ce dernier aux relations de reconnaissance, mais aussi du rôle attribué à la raison dans ces mêmes relations. De ce point de vue, Hegel demeure kantien, car il s'est consacré à préserver l'identité de la raison et de la liberté. L'acte d'autolimitation est aussi bien un acte cognitif qu'affectif, se mouvant dans un espace des raisons extensible. En outre, la question de savoir ce que tel ou tel acte de reconnaissance doit accomplir reste ouverte, car il n'est pas ni connaissable ni décidable à l'avance. En revanche, concevoir la liberté comme autoréalisation et l'autoréalisation comme un bien suprême, oblige Honneth à présenter les relations de reconnaissance comme l'instrument de l'autoréalisation individuelle. Elles ont donc un objectif prédéterminé dans l'ordre de la reconnaissance, et l'ordre de la reconnaissance prédétermine l'ordre des raisons. Bien qu'il nie d'une manière explicite que son approche théorique de la reconnaissance soit instrumentale, sa tentative de réfuter cette accusation en traitant le besoin de reconnaître les « qualités évaluatives » de l'autre comme une obligation morale n'est pas tout à fait convaincante⁶⁵⁰. Après tout, le seul argument que peut avancer Honneth pour justifier la nature spécifiquement morale de cette obligation, c'est qu'elle constitue la condition nécessaire à l'autoréalisation. Dès que nous identifions un bien particulier comme un « bien premier » vers lequel tendent tous les autres, et à la lumière de quoi tous les autres doivent être évalués, l'instrumentalisation de tous les autres biens est tout simplement inéluctable.

⁶⁵⁰ « The first problem that arises in this context results once again from my repeated assertion that recognitional behaviour serves to enable autonomy or self-realization; this formulation leaves the impression that recognition is accorded the role of a merely instrumental value, whereas autonomy or self-realization occupies the truly decisive position as the highest moral value. I shall first reply briefly to the charge of “instrumentalism” just voiced, before I then turn to the charge of cultural “particularism”. The suspicion of instrumentalism arises from my starting assumption that social recognition is a necessary condition for the individual autonomy of persons. The character of that claim changes markedly, however, as soon as one notes additionally that these acts of recognition also represent the morally appropriate response to individuals' evaluative qualities; for what was initially just a ‘condition’ loses its purely instrumental meaning in coming to be also a matter of meeting a moral or ethical demand. Just as Kant locates both a precondition and an obligation in the concept of “respect”, one must see the concept of “recognition” as simultaneously representing both as well: it is in virtue of being in accordance with individuals' potential evaluative qualities that recognition comes to be a condition for the development of their autonomy. In this sense, it would be a mistake to follow Kauppinen in speaking of “recognition” as merely secondary to a primary goal of “selfrealization”; on the contrary, the point is that individuals' autonomy can reach its fullest development only via the relevant recognitional responses, and it would thus be entirely inappropriate to draw a primary/secondary distinction here. » Honneth, “Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions”, in *Inquiry*, Vol. 45, n° 4, 2002, p. 516.

En essayant de médicaliser des critères normatifs de la critique sociale, Honneth a finit par médicaliser implicitement les relations de reconnaissance. Parce qu'il comprend l'acte de reconnaissance comme synonyme d'un acte d'affirmation, et parce qu'il comprend l'affirmation à la fois comme une condition nécessaire et suffisante à l'identité personnelle, les actes de méconnaissance ou les expériences du déni doivent être considérés comme un « endommagement » ou une « atteinte » à la formation de l'identité individuelle. Lorsque l'acte de reconnaissance est si étroitement lié à l'affirmation, tout défi critique aux exigences de l'identité devrait être compris comme une tentative de nier non seulement un droit légitime, mais un « besoin humain vital » aussi bien psychologique, qu'anthropologique. La réparation des pratiques injustes du déni de reconnaissance, du mépris exige une affirmation ou une confirmation d'une certaine qualité jusque là sous-estimée. La reconnaissance désirée est soit accordée légitimement, soit illégitimement refusée ; mais ce qui est accordé ou refusé, c'est toujours l'affirmation de certaines qualités individuelles sinon de groupes, à travers l'usage d'une catégorie positive d'évaluation. La proposition d'une telle catégorie positive d'évaluation est destinée à réparer les dommages causés.

Donc, nous avons ici une conception de la reconnaissance qui instaure son but essentiel sous forme d'établissement d'un certain degré d'immunité contre l'imprévisibilité de l'avenir, la contingence, le déficit, etc. Considérée comme un acte d'affirmation, cette conception de la reconnaissance n'apparaît pas seulement chez Honneth au niveau de la reconnaissance affective dans la sphère intime de la famille, mais aussi dans la sphère publique. C'est une tendance qui marque son cadre normatif dans son ensemble. En assimilant la reconnaissance à l'affirmation, Honneth neutralise en fait l'avenir en tant que source de perturbation et, par là, de nouveauté. En outre, cette assimilation limite, sinon interdit complètement le rôle que peuvent jouer le défi normatif, l'*Aufforderung*⁶⁵¹ et la critique dans les pratiques de reconnaissance, un rôle considéré à la fois par Fichte et Hegel comme étant essentiel à la pratique réussie de la reconnaissance.

⁶⁵¹ L'« *Aufforderung* » est thématiquement par Fichte dans le *Fondement du droit naturel*, et signifie sommation, sollicitation, appel, injonction. Contrairement à l'« *Anstoss* », qui est une affection par un extérieur, l'*Aufforderung* est un choc non comme effet d'une chose mais comme appel d'un autre homme. Cet appel est une incitation à agir, « *une détermination du sujet à l'autodétermination* », invitation à la liberté. *Fondement du droit naturel*, éd. citée, p. 48. Sur ce point, voir aussi Axel Honneth, « Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: § 3) », in Jean-Christophe Merle (éd.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 63-80.

D'un certain point de vue, toutefois, Honneth et Hegel n'aperçoivent pas que la reconnaissance désirée peut fonctionner aussi bien négativement que positivement, qu'elle peut aussi bien limiter que rendre possible la réalisation de la liberté humaine, ce qui revient à dire, que même sous ses formes les plus positives ou affirmatives, la reconnaissance peut encore limiter la possibilité de notre liberté. Ceci est l'un des enseignements les plus importants qui peuvent être tirés des analyses de Heidegger du « On » (*das Man*) dans *l'Être et temps*⁶⁵² : même les relations de reconnaissance réciproques peuvent limiter, déguiser ou bloquer certaines possibilités d'élargissement de la liberté qu'aucun dispositif social ou transformation culturelle ne peut anéantir. Il est donc très important de dire que chaque forme de reconnaissance contient en elle-même un moment potentiel, si ce n'est pas réel, de méconnaissance. Toutefois, Hegel a mieux compris que Heidegger que les relations de reconnaissance, c'est-à-dire les structures de l'intersubjectivité, ne sont pas seulement l'origine du problème de la « mienneté », mais aussi l'origine de sa solution inévitablement imparfaite. Quiconque donc espère faire avancer la question de la reconnaissance, doit prendre en compte cette perspective heideggérienne, afin de constituer une interprétation de la relation entre la liberté et la reconnaissance plus complexe que celle qui est disponible à l'heure actuelle.

Encore une fois, le monisme normatif d'Honneth, c'est-à-dire son examen de la totalité sociale sous l'angle d'un seul point de vue normatif, affaiblit considérablement la potentialité de son modèle critique. Dans son effort visant à démontrer que la reconnaissance, entendue comme affirmation, constitue le remède à tous les maux de la société moderne, Honneth n'a aperçu pas les limites internes de la reconnaissance, même dans sa version hégélienne plus large. En même temps, le point de vue normatif d'Honneth est incapable de pointer les phénomènes sociaux qui bloquent davantage le processus d'individualisation et qui n'ont quasiment rien à voir avec l'expérience du déni de reconnaissance. Tout comme dans le cas de sa tentative initiale de déduction des critères normatifs, en tant que dispositif dont l'objectif est le diagnostic critique des « pathologies sociales », à partir d'une théorie formelle du bien, la tentative actuelle d'Honneth d'offrir à la critique sociale des critères normatifs à

⁶⁵² Le chapitre IV d'*Être et Temps*, « *L'être-au-monde en tant qu'être-avec et en tant qu'être-soi-même. Le on* », éd. citée, pp. 155-173. Voir aussi sur ce point, Susanna Lindberg, « La reconnaissance et l'être-avec », in *Heidegger contre Hegel. Les irréconciliables*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 107-142.

partir de sa théorie de reconnaissance, transforme l'acte de critique sociale en un exercice de « jugement déterminant ».

Conclusion

Nous pouvons distinguer deux formes de dialectique de reconnaissance. Tout d'abord, il y a une dialectique négative, comme l'illustre la dialectique du maître et de l'esclave. Ensuite, étant réciproque, la reconnaissance ne permettait d'aboutir qu'à une dialectique paradoxale de l'in-dépendance. Cependant, ce qui importe avant tout, c'est de savoir qu'une telle dialectique de l'indépendance n'absorbe pas le caractère *négatif* de la dialectique de la reconnaissance. Ceci signifie que nous devrions établir une autre distinction entre les différentes formes de négativité. Le caractère *négatif* de la dialectique de la reconnaissance ne se limite pas au rapport du maître et de l'esclave. Celui-ci forme une dialectique négative de la reconnaissance en ce double sens que son point de départ est négatif – le projet d'être reconnu *sans* reconnaître –, et que le processus lui-même est négatif à cause de son échec interne. « Mais on pourrait se demander, écrit Jean-Louis Vieillard-Baron, si Hegel n'a pas voulu mettre en évidence, dans la lutte du Maître et du Serviteur, une sorte de mal radical, ou d'immoralité foncière des relations interpersonnelles, à savoir qu'une position de domination existe dès que deux consciences sont face à face.⁶⁵³ » À travers l'*expérience* du processus négatif, le sens de la logique de la reconnaissance se confirme : la reconnaissance n'advient qu'à condition d'être réciproque. Ainsi, la dialectique négative de la reconnaissance montre à quoi correspond la logique de la reconnaissance. Cependant, ceci ne signifie pas que la dialectique de la reconnaissance négative est instrumentale. Ces deux distinctions que nous avons faites ici devraient être prises ensemble. Tout d'abord, la dialectique de la reconnaissance peut être comprise, dans un sens positif, comme une dialectique de la logique de la reconnaissance. La reconnaissance réciproque est une dialectique positive de la dépendance et de l'indépendance : être reconnu comme sujet implique aussi la reconnaissance de l'*autre* comme sujet. La dialectique de la reconnaissance concerne, d'un point de vue positif, l'interdépendance du rapport à soi du sujet ainsi que de son rapport à l'autre se rapportant à soi-même. Ensuite, la dialectique de la reconnaissance possède toujours un caractère négatif concernant l'expérience de l'altérité. C'est n'est

⁶⁵³ « L'héritage hégélien aujourd'hui », *Revue philosophique*, n° 2, 2010, p. 234.

qu'alors que nous pourrions parler d'une éventuelle dialectique de l'indépendance. Et c'est sur l'expérience de l'altérité que la réciprocité doit porter.

Dans quel sens la dialectique de la reconnaissance est *dialectique* ? Appréhendée sous la forme de la dialectique du maître et de l'esclave, la dialectique de la reconnaissance est, contrairement à la logique de la reconnaissance, *négative*. À travers l'expérience négative – l'échec de la reconnaissance unilatérale – nous voyons ce qu'est la reconnaissance selon son concept, c'est-à-dire réciproque. Mais celle-ci constitue une *expérience* de la réciprocité. En effet, la dialectique de la reconnaissance n'illustre pas seulement la logique de la reconnaissance, mais laisse entrevoir aussi ce que la réciprocité signifie en termes d'expérience de l'altérité. Si la reconnaissance est une question de réciprocité, celle-ci est une question de reconnaissance de l'altérité. Dans cette optique, nous devons s'interroger sur la signification de la dialectique de la reconnaissance. Comment devrions-nous la comprendre comme une dialectique ?

Définie en termes de *relations* entre l'identité et la différence, la dialectique s'intensifie sous la forme d'une dialectique de la reconnaissance portant sur les relations entre des parties reliées entre elles. Entre les parties prenantes dans ces relations, c'est-à-dire dans et à travers leur recoupement, se produisent des relations. Dans ce mode intensifié, la dialectique porte sur le rapport entre rapport à soi du sujet et son rapport à l'autre, entre mon rapport à l'autre et le rapport de l'autre à soi-même et, par conséquent, entre deux formes de dédoublement : d'abord, celui de mon rapport à l'autre et le rapport de l'autre à soi-même, puis entre le rapport à soi et celui à l'autre. La dialectique porte sur l'interdépendance dans ce rapport entre soi-même et l'autre. De part et d'autre, le rapport à soi et le rapport à l'autre sont étroitement imbriqués. Mais cela soulève le problème suivant : si l'esprit désigne l'unité dans le dédoublement, ceci s'applique-t-il à soi-même seulement, ou constitue-t-il l'unité dans le doublement du soi *et* de l'autre ? Dans cette occurrence, la dialectique de l'identité peut être perçue comme totalisante ou englobante. Pourtant, elle n'a pas besoin de l'être. C'est pourquoi la *dialectique* de la reconnaissance peut accentuer une différence essentielle dans la perspective, c'est-à-dire entre le rapport du sujet à l'autre et le rapport de l'autre à lui-même, et, encore plus important, la différence de perspective sous-entendue dans le concept d'altérité.

La dialectique de la reconnaissance n'illustre pas seulement la dialectique en termes de relations entre identité et différence, mais transforme la dialectique elle-même en une question : constitue-t-elle une dialectique de l'identité ? On peut la considérer dans un sens. En tant qu'identité d'un sujet, l'identité est dialectique. Le sujet est certes identique à lui-même, mais son identité n'est pas sans différence avec soi. Mais est-ce que l'altérité est également dialectique ? Elle le semble aussi. Néanmoins, l'altérité ne concerne pas seulement l'autre mais également le sujet qui, en se rapportant aux autres, s'altérise de pied en cap. Le sujet doit se comprendre soi-même comme un sujet ayant des rapports aux autres, mais ce n'est pas ainsi qu'il doit comprendre l'autre. Naturellement, l'autre est aussi un sujet ayant des rapports aux autres, mais son altérité interne, le fait qu'il soit un autre, signifie qu'il est en soi. C'est ainsi qu'on doit l'appréhender. En ce sens, son altérité constitue *pour moi* une exigence éthique : je dois le considérer en tant qu'autre, c'est-à-dire en soi et en dehors de notre relation. La différence de perspective est donc d'ordre éthique. Nous ne pouvons l'appréhender comme nous devons nous appréhender nous-mêmes. Cette asymétrie éthique surgit au milieu de la dialectique de la reconnaissance qui accentue la réciprocité.

Quelle est la différence de perspective qui est implicite dans le concept d'altérité ? Ce qui transforme la dialectique de la reconnaissance en une dialectique, c'est l'expérience de l'altérité : nous rencontrons l'autre échappant à notre emprise et ayant un regard totalement différent sur nous-mêmes et sur le monde. Bien qu'il se rapporte à nous, l'autre, en tant que sujet, est en soi-même. En se rapportant à moi, l'autre s'avère être en soi-même. Cela signifie qu'il n'y a pas d'unité dans le dédoublement entre le sujet et l'autre. Examinée tout au long de la dialectique de la conscience, la dialectique de la reconnaissance ne peut pas être intégrative et serrante. Mais nous devons accorder encore plus d'attention à la subjectivité inhérente aux différences de perspective. Quand l'autre inverse la perspective du sujet, ce dernier devient distancié à soi, et pourtant, il est crucial que le sujet voie l'autre le voir. Bien que je puisse devenir un autre à soi-même ou autre que moi-même, je ne le suis pas dans le même sens que les autres le sont pour moi. La différence essentielle dans la perspective implique que l'altérité interne (étant un autre à soi-même) est radicalement différente de celle des autres.

Quelle est la négativité sous-entendue dans une dialectique de la reconnaissance ? La négativité ne se résume pas à la reconnaissance unilatérale ou inégale. Le fait que la reconnaissance est réciproque s'apprend aussi à travers les expériences négatives de la

réciprocité. Mais le caractère négatif est d'autant plus intrinsèquement lié à la question de la reconnaissance. Si dans le rapport à l'autre, c'est la reconnaissance qui est en jeu, en quoi consiste cette reconnaissance ? Quel est son enjeu ? La reconnaissance est une affaire de dialectique dans le sens où le sujet et l'autre sont en rapport l'un avec l'autre. Le problème est de savoir donc de quelle façon se rapportent-ils, comment se perçoivent-ils qualitativement eux-mêmes et entre eux. Si la reconnaissance doit être réciproque, chacun devrait envisager l'autre comme un autre sujet, indépendant et « pour-soi ». Cela révèle une dimension normative de la reconnaissance. Cependant, celle-ci ne doit pas être prise en compte si l'on tient compte de la possibilité négative implicite. Les formes de méconnaissance de soi ou de l'autre sont multiples. Le sujet apprend ce qu'est la reconnaissance suite aux possibilités négatives inhérentes à la rencontre avec l'autre, c'est-à-dire celles qui disent quelque chose sur lui, sur ce qu'il est en tant que sujet. La dialectique de la reconnaissance ouvre ainsi la question de la normativité, de la négativité et de la subjectivité.

La dialectique de la reconnaissance est souvent appréhendée en termes d'une théorie de l'ipséité selon laquelle le devenir-sujet passe toujours par l'opération de sa reconnaissance. Cependant, la dialectique de la reconnaissance elle-même exige que nous soyons des sujets : en se rapportant aux autres, le sujet aussi se rapporte à lui-même. Ce qui est en jeu dans la reconnaissance est donc l'ipséité dans un sens normatif, c'est-à-dire au sens où, en tant que sujets, nous pouvons échouer. L'ipséité dans un sens normatif ne consiste pas dans la prise en charge de la façon dont les autres nous voient, mais dans l'appropriation de ce que nous sommes en tant que sujets. Nous sommes donc ceux qui reconnaissent l'autre. L'ipséité dépend de ce sens actif de la reconnaissance, c'est-à-dire de ne pas être seulement reconnu, mais de reconnaître activement l'autre, en l'envisageant comme tel. Ainsi, le sens normatif de l'ipséité se révèle être une question de reconnaissance de l'altérité. Ceci constitue en soi un point crucial. Cependant, l'autre point essentiel est que ceci ne transforme pas la reconnaissance de l'autre en un mode d'accomplissement de l'ipséité. Si nous reconnaissons l'altérité de l'autre afin d'accomplir notre propre potentialité en tant que sujets, ce n'est ni l'altérité que nous reconnaissons, ni l'ipséité que nous réalisons.

Cela signifie que le lien entre l'ipséité et l'altérité est compliqué au point d'affecter le sens même de la dialectique, définie en termes de relations entre identité et différence. En effet, la dialectique de la reconnaissance ne transforme pas simplement la question de

l'identité et de la différence en une question de l'ipséité et de l'altérité, de sorte que l'ipséité reviendrait à l'identité et l'altérité à la différence de l'autre. Par ceci, nous ne voulons pas seulement dire que l'ipséité elle-même devient une question d'altérité, c'est-à-dire se considérer soi-même comme un autre (l'altérité interne) et reconnaître l'altérité de l'autre (l'altérité externe). Ce que nous voulons dire, c'est qu'il est généralement impossible, d'un point de vue critique, de reconnaître l'altérité de l'autre. À cet égard, reconnaître l'altérité de l'autre, c'est se rendre compte des limites à notre propre façon de voir, car l'autre je ne connais pas et que je ne peux pas connaître. En ce sens, nos façons de voir s'altèrent. L'altérité ne concerne pas seulement la différence de l'autre, mais plutôt son identité. Celle-ci est en elle-même, et non pas seulement différente de moi-même ou pour moi-même.

« Je suis toujours, pour ainsi dire, autre que soi-même, et il n'y a pas de moment final où s'opère un retour sur soi-même. En fait, s'il nous faut faire suivre la *Phénoménologie de l'esprit*, les rencontres dont je fais l'expérience me transforment invariablement ; la reconnaissance devient le processus qui me fait devenir autre que ce que j'étais et qui m'empêche de redevenir ce que j'étais. Il y a donc une perte constitutive dans le processus de reconnaissance, puisque le "je" est transformé par l'acte de reconnaître. Ce n'est pas tout son passé qui est réuni et connu dans cet acte ; l'acte de reconnaissance altère l'organisation de ce passé et sa signification en même temps qu'il transforme le présent de celui qui reçoit la reconnaissance. La reconnaissance est un acte qui empêche également le "retour à soi" pour une autre raison. Une rencontre avec Autrui entraîne une modification du soi qui ne peut connaître de retour en arrière. Ce qu'on reconnaît d'un soi au cours de cet échange, c'est que le soi est le type d'être qui ne peut rester en lui-même.⁶⁵⁴ »

Or, comment l'identité de l'autre est-elle donc altérité ? Celle-ci est-elle son identité vue par lui-même ? Dans la mesure où nous devrions considérer l'autre en tant qu'autre, la réponse est positive. Mais l'altérité ne renvoie-t-elle donc pas toujours à l'ipséité ? Oui, mais c'est à double titre : d'une part, nous devons considérer l'autre en tant qu'autre et, en ce sens, affirmer ou reconnaître son altérité, et, d'autre part, nous devons prendre en compte qu'il est *en soi-même*, en dehors de nous ainsi que de la relation qu'il entretienne avec nous. Cette altérité surgit précisément dans sa relation avec nous où se recèle une certaine transcendance. Le rapport à l'autre contient quelque chose qu'il ne peut pas englober, à savoir l'autre non-

⁶⁵⁴ Judith Butler, *Récit de soi*, éd. citée, p. 28.

interchangeable, existant au-delà de notre rapport à lui. Telle est le sens de la dialectique de la reconnaissance : que l'on rencontre l'autre qui nous échappe en lui-même, et qui nous voit ainsi que le monde différemment, et c'est cette reconnaissance qui est précisément en jeu dans le rapport à l'autre. L'altérité n'est pas quelque chose que nous devons voir et reconnaître, mais celle que nous sommes invités à reconnaître en nous-mêmes venant voir différemment, en considérant l'autre être au-delà de notre façon de le voir.

En reformulant la dialectique de la reconnaissance, nous devons réexaminer la question de l'ipséité et de l'altérité. Nous ne pouvons pas mettre l'accent sur l'altérité, pour ne pas l'intégrer, sans une forte conception de l'ipséité. Celle-ci n'est pas seulement ce qui doit advenir dans et par une dialectique de la reconnaissance, mais elle est implicite à la fois dans la prise en compte que l'autre doit être reconnu et en le reconnaissant effectivement. Qui est donc cet autre qui doit être reconnu comme tel ? La réponse semble aller dans deux directions : en tant que *sujet* et en tant qu'*autre*. Cependant, ce qui doit être reconnu c'est l'autre être en lui-même, au-delà de mon rapport à lui ; et c'est ceci que nous devrions prendre en compte. En tant que sujet qui nous échappe, en lui-même voyant le monde, en lui-même n'ayant aucun trait à nous. L'altérité est une autre identité, elle est l'autre être lui-même. Celui-ci n'est pas une identité partagée. Nous pouvons parvenir à partager une compréhension, en parvenant à nous comprendre nous-mêmes différemment. Ainsi, reconnaître l'altérité implique la possibilité d'avoir sa propre façon de voir complètement transformée. Toutefois, ceci est implicite dans une forte conception de l'ipséité.

Une dialectique de l'ipséité et l'altérité ne suit donc pas mais complique plutôt le modèle de la dialectique définie en termes de relations entre identité et différence. Elle met l'accent sur la relation en tant que relation entre les parties se rapportant les unes aux autres, transformant ainsi leur relation en une relation, en *la considérant comme* telle. Mais en tant que relation entre sujets se rapportant les uns aux autres, la relation constitue elle-même une question de perspective, c'est-à-dire une relation entre différences essentielles de perspective. Bien que nous puissions et devions partager la vie l'un de l'autre, chaque sujet mène une vie en propre.

La reformulation de la dialectique de la reconnaissance doit répondre à deux éléments essentiels : tout d'abord, que l'altérité de l'autre signifie que son identité ne m'est

pas accessible (extériorité), ensuite, que l'ipséité signifie que je ne suis comme aucun autre. Si je suis un autre pour moi-même, c'est au sens où aucun autre n'est (l'intériorité). Les deux éléments compliquent le concept du sujet comme sujet relationnel. Nous ne sommes pas nous-mêmes en nous-mêmes mais en rapport avec les autres, et en se rapportant aux autres nous devenons autres à nous-mêmes, mais cette altérité interne diffère radicalement de l'altérité de l'autre. Être soi-même comme un autre signifie donc être soi-même comme aucun autre.

Comment est-il possible de reformuler la dialectique de la reconnaissance à la lumière de l'ipséité et de l'altérité ? Tout d'abord, l'altérité de l'autre renforce l'ipséité du sujet. La dialectique de l'altérité et de l'ipséité ne consiste pas à s'identifier avec l'autre ou chercher à se voir en lui comme c'est le cas chez Hegel. L'ipséité signifie plutôt que je suis celui qui reconnaît l'autre, c'est-à-dire celui qui le considère comme tel et en dehors de tout échange. L'altérité de l'autre est *pour moi-même*. Dans ce point de vue, je suis moi-même et non pas l'autre. En outre, je peux et je dois envisager l'autre en tant qu'autre au sens où celui-ci ne peut ni ne doit l'être. L'autre n'est pas autre de soi-même au sens de l'altérité devant nous, qui nous fait face.

Pourquoi faudrait-il que l'altérité et l'ipséité soient formulées en termes de reconnaissance ? La reconnaissance signifie apparemment de se voir dans l'autre, en le reconnaissant comme sujet. En tout cas, c'est ce qui apparaît au premier plan chez Hegel. Cependant, la reconnaissance porte sur la reconnaissance des limites de notre représentation de l'autre. Il ne s'agit pas de reconnaître l'autre au sens de l'identifier, mais de le reconnaître en lui-même et en dehors de toute représentation qu'on puisse faire de lui.

À mon avis, la dialectique de la reconnaissance porte sur l'autre se déroband à notre emprise, et c'est ceci qui doit être reconnu en dernière analyse. Ce que nous devons reconnaître, c'est l'altérité de l'autre dans le sens presque paradoxal qu'elle est en elle-même, au-delà de notre relation. C'est précisément ce que nous devons prendre en compte. L'altérité exige donc que l'ipséité elle-même devienne une question de reconnaissance de l'altérité de l'autre. En reformulant la dialectique de la reconnaissance un peu davantage, la reconnaissance porte sur l'autre au-delà de la reconnaissance.

Qu'est-ce qui fait d'elle une dialectique de la reconnaissance ? En ce double sens qu'elle porte, d'une part, sur l'expérience de l'altérité et que c'est l'altérité de l'autre qui doit

être reconnue, et d'autre part sur la question ouverte si nous reconnaissons effectivement l'autre en tant qu'autre. *Reconnaître ce caractère ouvert* fait partie de la reconnaissance de l'autre. Cette façon de réinterpréter la dialectique de la reconnaissance cherche à rendre justice au lien entre la négativité et la normativité. La dialectique porte sur l'expérience de l'altérité, mais celle-ci se révèle être une question de reconnaissance de l'autre en tant qu'autre. Le caractère négatif de la dialectique de la reconnaissance montre donc que la reconnaissance est toujours une question ouverte : est-elle vraiment une reconnaissance ? Ceci renvoie à son tour à la subjectivité, c'est-à-dire à la possibilité de ne pas reconnaître l'autre en tant qu'autre. L'altérité de l'autre exige l'ipséité, et celle-ci porte sur soi-même reconnaissant l'autre. Dans cette dialectique accentuée de l'altérité et de l'ipséité, c'est la reconnaissance qui est en jeu. Ceci rouvre la question de la dialectique et de l'éthique qui a été souvent fermée chez la plupart de commentateurs de Hegel.

La dialectique de la reconnaissance engage et requiert une éthique de la reconnaissance, mais en tant que telle, elle ne l'est pas. La question de la reconnaissance n'est pas seulement une affaire de dialectique, mais constitue aussi une exigence éthique. Elle se produit certes au cours d'un échange dyadique, mais requiert aussi que chaque partie prenante de cet échange renonce à sa perspective unilatérale. Ce surplus normatif témoigne de la possibilité négative qu'un tel procès relationnel ne parvienne pas à produire la reconnaissance. À partir de là, on peut affirmer que la normativité s'introduit dans le processus dialectique pour indiquer la manière dont les parties s'interconnectent, car autrement le processus ne peut être une dialectique de la *reconnaissance*. En ce sens, l'exigence éthique fait partie intégrante du processus dans lequel deux parties se rapportent réciproquement l'une à l'autre dans une lutte pour la reconnaissance.

Comment peut-on comprendre la reconnaissance comme exigence éthique ? La reconnaissance est une exigence de réciprocité, mais la réciprocité elle-même implique l'exigence de soi-même d'être *reconnaissant*, non pas seulement d'être *reconnu*. Dans un second temps, la reconnaissance peut devenir une demande à l'autre, mais à la seule condition qu'elle soit réciproque. Toutefois, une éthique de la reconnaissance ne peut pas se résumer à une simple éthique de la réciprocité. En effet, dans la mesure où la reconnaissance de l'altérité de l'autre signifie l'affirmation d'une identité qui ne dépend pas de nous, mais plutôt s'y

soustrait, la reconnaissance implique aussi l'asymétrie. C'est en étant retirée voire recluse pour nous, qu'elle peut être dite altérité.

La description effectuée par Honneth de la structure de la reconnaissance au sein des relations sociales, culminant dans l'appréciation réelle de l'identité ou les réalisations de l'autre, renferme un obstacle à la rencontre avec l'autre qui remonte, à mon sens, à la psychologie à laquelle il se réfère dans sa reconstruction corroborée empiriquement de la structure tripartite de reconnaissance, qu'il décèle dans les écrits du jeune Hegel. Honneth a exposé les conditions sensibles requises dans le processus de maturation réussie d'un sujet, et a décrit soigneusement les différents types de violation qui doivent être évités afin de créer les conditions de reconnaissance mutuelle des sujets. Cela implique des « violences physiques : torture ou viol » (au niveau des relations affectives), des atteintes aux « droits » (au niveau aux relations juridiques) et des « offenses » ou des « atteintes à la dignité » (au niveau aux relations d'estime), mais n'implique pas une autre forme de rencontre avec l'Autre « au-delà du mur du langage », comme le dit Žižek, et c'est là que la psychanalyse lacanienne offre une perspective qui est passé inaperçu dans le type de psychologie empirique mobilisée par Honneth. À mon avis, la combinaison entre le jeune Hegel et la psychologie empirique limite Honneth à une conception de la reconnaissance centrée sur les qualités personnelles. Lacan, quant à lui, en admettant que l'intersubjectivité est en réalité essentielle à la psychologie humaine, ne procède pas par l'analyse des pratiques de relations de reconnaissance interpersonnelles au sein d'une communauté de langage, mais se concentre plutôt sur le « reste » généré par l'opération de l'insertion de l'individu dans des structures de signification trans-subjectives. Bien entendu, le devenir-sujet est conditionné par l'assujettissement au langage et aux formes de vie environnantes, c'est-à-dire par sa subjectivation symbolico-imaginaire. Mais le sujet fait l'expérience, en même temps, d'un certain manque qui le constitue en tant que S barré, le produit du son *splitting* traumatique. Ce « résidu » accompagne le sujet et ne quitte jamais l'usager du langage.

Le projet d'Honneth semble être très intéressant d'un point de vue lacanien. S'il insiste tant sur la question de la reconnaissance, c'est pour surmonter le penchant monologique de la philosophie moderne. Sa critique adressée à l'égard de la conception atomiste du sujet se rapproche de celle adressée par Lacan à la psychologie de l'ego. Cependant, Honneth s'éloigne au fond de la critique pénétrante de Lacan. Malgré

l'importance accordée par Honneth à la constitution dialogique du sujet, sa valorisation de la reconnaissance risque d'hypostasier l'ordre symbolique et de le transformer davantage en un autre produit imaginaire. La surévaluation de la reconnaissance au détriment de l'inconscient risque de transformer la transparence d'une culture en un objet positivé, faisant de lui un autre fétiche imaginaire. Il me semble que le concept lacanien de l'objet *a* annonce le « concept formel de l'éthicité » chez Honneth et permet d'éviter un problème crucial dans la politique de reconnaissance. Ce qui distingue Lacan de Honneth, est que pour Lacan le reste non-intégré dans l'ordre symbolique est un objet insaisissable et méconnaissable. L'objet *a*, qui est à la fois impossible et nécessaire à l'ordre symbolique, donne une pulsion politique au programme critique d'Axel Honneth et permet donc de perfectionner la théorie de la reconnaissance. Si l'une des contributions majeures de Honneth est de repenser la lutte pour la reconnaissance en termes éthiques, la psychanalyse lacanienne peut renforcer et enrichir le contenu éthique de la revendication. La force critique de l'objet *a* ne s'arrête pas au niveau du renforcement de la grammaire morale, mais fournit de façon significative un moyen puissant pour la démocratisation de la Loi, en lui permettant d'admettre sa propre imperfection, la forçant ainsi à être plus ouverte à une justice en dehors des limites de la Loi. Chez Lacan, le Réel ne se tient pas à l'extérieur de l'ordre symbolique, mais il l'habite et le perturbe sans cesse.

Ce que je veux faire valoir, c'est que la rencontre réelle, au-delà du langage qui encadre la rencontre, implique ce qu'on pourrait appeler une transgression, c'est-à-dire que l'on passe de l'apparence de la personne incorporée, par exemple, dans un contexte socio-culturel précis à sa subjectivité en tant que telle ou, en termes hégéliens, à sa reconnaissance comme « conscience de soi subsistante-par-soi ». L'autre n'est pas *autre* par ce qu'il montre ou dit, mais précisément par ce qu'il ne montre pas et ne dit pas, et peut-être même n'en est pas conscient. La rencontre avec l'Autre réel signifie donc de rencontrer sa distance secrète par rapport à sa « reconnaissance publique » ou à son mandat symbolique en tant que *sujet symbolico-imaginaire mandaté par le grand Autre symbolique* – en d'autres termes à ce qu'il est devenu – qu'il dévoile lui-même, par exemple, dans un lapsus, en racontant un fantasme privé ou une peur intense et ainsi de suite. Si la reconnaissance est un concept éthique, elle devrait donc avoir quelque chose à dire à propos de la transgression, à propos de la manière dont je pourrais reconnaître l'autre comme quelqu'un qui n'est pas seulement une personne

juridique ou porteur d'une culture, mais celui qui n'est pas aussi tout cela. En ce sens, je pense que la transgression de l'attente de la reconnaissance de l'autre pourrait effectivement jouer un rôle important et constructif. En transgressant les limites de l'identification symbolique et imaginaire de l'autre comme étant celui qui est devenu comme tel, nous pourrions ouvrir la possibilité de le reconnaître tout simplement comme un sujet, c'est-à-dire celui qui se trouve devenu comme tel. La distance polie entre le soi et l'autre doit donc être surmontée pour qu'une « rencontre authentique avec l'Autre »⁶⁵⁵ ait lieu.

Cependant, quoiqu'elle serve à l'enfant d'un point de départ pour le développement de sa personnalité, l'identification imaginaire initiale marque simultanément un point de séparation ou le *splitting* du sujet. L'identification avec l'imgo miroité entraîne un processus de refoulement de la prise de conscience, car le miroir ne peut pas refléter parfaitement l'organisme en entier : quel que soit l'angle à partir duquel je me regarde dans le miroir, quelque chose demeure exclu *ad infinitum*, un résidu de l'opération spéculaire. Cette expérience n'est pas articulée et demeure inconsciente ou marque plutôt l'émergence de l'inconscient. En devenant un sujet parlant, l'enfant ne refoule pas seulement quelques aspects de lui-même, mais aussi la prise de conscience même de ce refoulement. En intériorisant les normes et les standards familiaux, l'enfant pourrait être reconnu comme un bon garçon ou un bon citoyen, sans tenir compte de la négativité du manque couverte par de telles identifications. S'identifier entièrement à une identité imaginaire et symbolique que l'on assume dans l'ordre symbolique signifie donc renoncer à sa subjectivité comme telle. Il convient de rappeler que la subjectivité au sens lacanien ne réside pas dans l'oubli de son vrai Soi, d'un noyau d'authenticité qui a été refoulé par les normes sociétales, mais dans une éventuelle prise de conscience de ce que je suis devenu dans et par l'opération des normes. Le sujet ressurgit comme une capacité à se distancier du mandat symbolique : « Pourquoi suis-je ce que tu me dis être ?⁶⁵⁶ » Ce retour du sujet ne peut avoir lieu qu'à condition que quelque chose vienne perturber l'ordre des choses et force le sujet à s'interroger sur sa position subjective ou même à réorganiser l'ensemble des faits et l'ordre des choses actuel au sein duquel il se meut et vit. La subjectivité ne se réduit donc pas à un processus de remémoration

⁶⁵⁵ Slavoj Žižek, *Essai sur Schelling. Le reste qui n'éclôt jamais*, trad. d'E. Doisneau, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 75.

⁶⁵⁶ Slavoj Žižek, *Ils ne savent pas ce qu'ils font, le sinthome idéologique*, Paris, Point hors ligne, 1990, p. 140.

ou de revendication, mais réside plutôt dans la capacité du sujet à réorganiser communauté des relations linguistiques et donc à devenir autre que ce qu'il était. Honneth insiste sur la capacité qu'a l'homme de se transformer et de devenir différent, et c'est pour cette raison précise qu'il y a divergence de vues avec Lacan. La reconnaissance correspond, aux yeux d'Honneth, à ce que le sujet devient grâce à sa capacité à assumer et à développer une identité alors que, chez Lacan, l'accent porte plutôt sur sa capacité à devenir soi-même.

Le trouble, par exemple, qui ouvre la voie au retour du sujet pourrait être une rencontre qui envisage l'autre non pas comme un représentant d'une certaine culture, mais comme un sujet nu. Cette rencontre perturbe la stabilité de l'identité personnelle de deux sujets et ouvre ainsi de nouvelles perspectives de reconnaissance et de solidarité. Par ailleurs, éviter la rencontre nous empêche d'accomplir la dimension proprement humaine de la subjectivité. C'est pourquoi, lorsque nous réduisons la subjectivité de l'autre à sa position dans l'ordre symbolique, nous réduisons du même coup le potentiel propre au « reste » qui survit à l'opération de notre insertion dans cet ordre. Nous évitons que la rencontre fonctionne comme subversion ou recréation de notre identification symbolique et imaginaire :

« La “diversité” fascinante de l'Autre fonctionne comme un fétiche nous permettant de préserver l'identité non problématique de notre position subjective : bien que nous prétendons “relativiser historiquement” notre position, nous dissimulons en fait sa scission et nous leurrions quant à la façon dont cette position est déjà “décentré de l'intérieur”. Ce que Freud appelait le “complexe d'Œdipe” est un noyau traumatique “anhistorique” (le traumatisme de la prohibition sur laquelle est fondé l'ordre social) et les diverses régulations historiques de la sexualité et de la société ne sont rien d'autre que de multiples façons (toujours infructueuses) de la maîtrise de ce noyau traumatique. “Comprendre l'Autre” signifie l'apaiser et éviter que sa rencontre devienne une rencontre avec le Réel qui mine notre propre position. Nous rencontrons le Réel comme ce qui “revient toujours à la même place” quand nous nous identifions avec le Réel dans l'Autre, c'est-à-dire quand nous nous reconnaissons dans l'impasse et l'obstacle, en raison de l'échec de l'Autre, notre propre obstacle, ce qui est “en nous plus que nous”.⁶⁵⁷ »

⁶⁵⁷ « “The fascinating “diversity” of the Other functions as a fetish by means of which we are able to preserve the unproblematic *identity* of our subjective position: although we pretend to “historically relativize” our position, we actually conceal its split; we deceive ourselves as to how this position is already “decentred from within”. What Freud called the “Oedipus complex” is such an “unhistorical” traumatic kernel (the trauma of prohibition on which the social order is based) and the miscellaneous historical regulations of sexuality and society are none other than so many ways (in the final analysis always unsuccessful) of mastering this traumatic kernel. To “understand the Other” means to pacify it, to prevent the meeting with the Other from becoming a meeting with the Real that undermines our own position. We come across the Real as that which “always returns to its place”

Quand Lacan dit que « l'inconscient c'est le discours de l'autre », il accentue alors ce fait fondamental que l'expérience de l'autre subjectivité m'est à jamais étrangère. Elle ne peut pas entrer dans le champ de ma conscience. Ce qui entre dans le champ de ma conscience ce sont les paroles qu'elle m'adresse, et donc les signifiants communément admis dans ma culture. Mais ce qu'il y a au-delà dans cette parole, c'est-à-dire l'intention qui la commande, m'échappe. Et c'est précisément ce qui échappe de ce que veut dire l'Autre primordial qui est l'inconscient, bordé d'une part par le Réel de l'altérité et l'hallucination que je m'en forme et d'autre part par les signifiants de la reconnaissance réciproque qui tissent l'ordre symbolique.

Et c'est pour cela que le vis-à-vis, le face à face entre deux sujets se révèle être en fait un quadripôle. L'autre que je saisis dans le premier mouvement de la reconnaissance n'est pas l'autre réel qui est en fait aboli par la projection désirante. Par conséquent l'autre réel manque, manque dans le champ de ma conscience qui le vise déjà néanmoins. C'est pour cette raison que le lien social est l'occasion d'une circulation infinie. Si l'autre réel était réellement présent comme tel dans le champ de l'expérience de ma conscience, je ne lui parlerais pas, je serais dans la fusion avec lui. Mais il manque et c'est pour ça que la mécompréhension est toujours est toujours l'autre versant de la compréhension entre les êtres humains. L'autre réel existe, mais il n'existe qu'au-delà du champ de ma conscience, et c'est parce qu'il manque qu'à sa place surgit pour moi l'autre symbolique comme lieu de ce qui médiatise mon rapport à lui et son rapport à moi : le lieu du langage des signifiants de la reconnaissance réciproque.

La différence entre l'interprétation de Hegel proposée par Honneth et celle de Žižek est très révélatrice à ce sujet. Ces deux auteurs s'appuient, dans leur retour à Hegel, à des théories psychologiques très différentes, à savoir celle de Winnicott et celle de Lacan. Celles-ci offrent des théories discordantes du développement de l'enfant, et ces dernières offrent le cadre dans lequel chaque auteur reprend à son compte l'interprétation hégélienne de l'évolution de l'esprit humain. Winnicott appartient à une tradition psychologique post-freudienne connue sous le nom de l'« ego-psychologie », une école de pensée qui conçoit la

when we identify with the Real in the Other - that is to say: when we recognize in the deadlock, hindrance, because of which the Other failed, our own hindrance, that which is "in us more than ourselves" », Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, Londres, Verso, 1991, p. 102.

vie sociale humaine comme une crise définie par un idéal normatif de réconciliation mutuelle. Lacan, par contre, établit une psychologie post-freudienne traditionnelle qui se distingue par l'attention portée à la méconnaissance ainsi qu'à l'antagonisme social en tant que structures de base de l'échange social et de la constitution de l'identité. En termes simples, Winnicott conçoit le développement humain comme un processus progressif de transformation méliorative – la sublimation – des pulsions humaines, alors que Lacan conçoit le développement humain comme un processus de déconstruction progressive et d'extraction à partir des relations sociales essentiellement compromettantes.

Étant donné la différence du référent psychologique, Honneth et Žižek nous livrent deux lectures de Hegel. En effet, si Honneth présente Hegel comme champion de la *réconciliation mutuelle*⁶⁵⁸ en tant qu'idéal fondamental de l'éthicité, Žižek, quant à lui, défend une autre vision de Hegel qui met en évidence la négativité, l'antagonisme et la rivalité inconciliables comme étant les conditions permanentes de la coexistence sociale, c'est-à-dire une lutte pour la reconnaissance qui s'avère structurellement incurable. Alors qu'Honneth défend une modernité engagée en faveur des normes universelles de la reconnaissance mutuelle ainsi que le développement moral qui lui sont inhérentes, Žižek insiste sur la permanence de l'antagonisme politique et de la différence, et propose une vision des relations sociales en tant que structure fondée sur l'antagonisme. Ce qui fait de Hegel une figure fascinante dans la théorie sociale contemporaine est son rôle central dans le débat moderniste/postmoderniste, où différentes interprétations de Hegel définissent les trois positions centrales actuellement défendues : à savoir, la position moderniste (Habermas et Honneth), postmoderniste (Butler), et celle qui se considère ni comme l'une ni comme l'autre (Žižek).

⁶⁵⁸ Voir à ce propos, par exemple, Robin Celikates, « Nicht versöhnt. Wo bleibt der Kampf im „Kampf um Anerkennung“? » [« Non réconcilié. Où réside le conflit dans la lutte pour la reconnaissance ? »], in *Socialité et reconnaissance: Grammaires de l'humain*, Georg Bertram, Robin Celikates, Christophe Laudou et David Lauer éd., Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 213-228.

Bibliographie

I. Sources :

1. Textes de Georg Wilhelm Friedrich Hegel :

Encyclopédie des sciences philosophiques, t. I : *La science de la logique*, trad. de Bernard bourgeois, Paris, Vrin, 1970.

Encyclopédie des sciences philosophiques, t. III : *La philosophie de l'esprit*, trad. de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.

Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, trad. de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1972.

La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie, 1805, trad. de Guy Planty-Bonjour, Paris, Puf, 1982.

Le premier système, La philosophie de l'esprit 1803-1804, trad. de Myriam Bienenstock, Paris, Puf, 1999.

L'esprit du Christianisme et son destin, trad. de Franck Fischbach, Paris, Press Pocket-Agora, 1992.

Phénoménologie de l'esprit, trad. de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.

Principes de la philosophie du droit, trad. de Jean-Louis Vieillard Baron, Paris, Flammarion, 1999.

Principes de la philosophie du droit, trad. de Robert Derathé, Paris, Vrin, 1982.

Système de la vie éthique, trad. de Jacques Taminiaux, Paris, Payot, 1976, p. 130.

2. Textes d'Alexandre Kojève :

Esquisse d'une phénoménologie du droit, Paris, Gallimard, 1981.

Essai d'une Histoire raisonnée de la philosophie païenne, Vol. I, Paris, Gallimard, 1968.

Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Gallimard, 1947.

Kant, Paris, Gallimard, 1973 (posthume).

L'Athéisme, trad. de N. Ivanoff, présentation et révision de Laurent Bidard, Paris, Gallimard, « Tel », 1998.

« Lettre à Tran-Duc-Thao datée de 7 octobre 1948 », dans G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel : 150 ans de pensée hégélienne*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 65.

« Note inédite sur Hegel et Heidegger », (1936) (compte tenu d'un ouvrage oublié d'Alfred Delp : « Tragische Existenz. Zur philosophie Martin Heideggers »), présentation de Bernard Hesbois, in *Rue Descartes*, n° 7, « Collège international de philosophie », *Logique de l'éthique*, Albin Michel, 1993, pp. 29-46.

« Tyrannie et sagesse » dans Léo Strauss, *De la tyrannie*, Gallimard, coll. « Tel », 1954.

3. Textes de Jacques Lacan :

Autres écrits, Paris, Seuil, 2001.

Écrits, Paris, Seuil, 1966.

De la psychose paranoïaque avec ses rapports avec la personnalité, Paris, Seuil, 1975.

« La Troisième », in *Lettres de l'École freudienne*, n° 16, 1975, pp. 177-203.

Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre, Paris, Seuil, 2006.

Le Séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme, inédit.

Le Séminaire, Livre X, L'angoisse, Paris, Seuil, 2004.

Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation, inédit.

Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de l'analyse, Paris, Seuil, 1978.

Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, Paris, Seuil, 1975.

Le Séminaire, Livre III, Les psychoses, Paris, Seuil, 1981.

Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1973.

Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1986.

Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert, Paris, Seuil, 1991.

Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une bévée s'aile à mourre, inédit.

Le Séminaire, Livre XIII, L'objet de la psychanalyse, 1965-1966, inédit.

Mythe individuel du névrosé, Paris, Seuil, 2007.

« Quelques réflexions sur l'ego », *Le coq-héron*, 1980, n° 78, pp. 3-13.

4. Textes d'Axel Honneth :

“Atomism and Ethical Life: on Hegel's Critique of the French Revolution”, in *Philosophy and Social criticism*, Vol. 14, n° 3-4, 1988, pp. 359-368.

« Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: § 3) », in Jean-Christophe Merle (éd.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 63-80.

« Du Désir à la reconnaissance. La fondation hégélienne de la conscience de soi », *Comment penser l'autonomie? Entre compétences et dépendances*, Marlène Jouan et Sandra Laugier édés., Paris, Puf, 2009, pp. 21-40.

“Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions”, in *Inquiry*, Vol. 45, n° 4, 2002, p. 499-520.

« Justice as institutionalized freedom. A Hegelian Perspective », in Asger Sorensen, Morten Raffnsoe-Moller, Arne Gron (ed), *Dialectics, Self-consciousness, and Recognition. The Hegelian Legacy*, Malmö, NSU Press, 2009, pp. 171-200.

La lutte pour la reconnaissance, trad. de Pierre Rusch. Paris, Les éditions du Cerf, 2002.

La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique, édition établie par Olivier Voirol, La Découverte, Paris, 2006.

Les pathologies de la liberté, trad. de Franck Fischbach, Paris, La Découverte, 2008.

Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange, (co-écrit avec Fraser Nancy) Trans. Joel Golb, James Ingram, and Christiane Wilke. London: Verso, 2003.

Reification. A New Look at an Old Idea. With Judith Butler, Raymond Geuss and Jonathan Lear, Martin Jay ed., Oxford University Press, 2008.

Suffering from Indeterminacy: An Attempt at a Reactualisation of Hegel's Philosophy of Right, Amsterdam, Van Gorcum, 2000.

The Fragmented World of the Social, edited and translated by Charles W. Wright. Albany, New York, SUNY Press, 1995.

« Travail et agir instrumental », *Travailler*, n° 18, 2007, pp. 17-58.

II. Autres ouvrages et articles cités :

Adorno Théodor W., *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1997.

Agamben Giorgio, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. de Joël Gayraud, Payot et Rivages, 2006, Paris, pp. 26-27.

Althusser Louis, *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, Paris, Stock/IMEC, 1994.

—, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976.

Balmès François, *Ce que dit Lacan de l'être (1953-1960)*, Paris, Puf, 1999.

Benhabib Seyla, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* New York: Columbia University Press, 1986.

Bernoux Philippe, « La résistance ouvrière à la rationalisation : la réappropriation du travail », in *Sociologie du travail*, n° 1, 1979, p. 76-90.

Benoist Jocelyn, « La fin de l'histoire, forme ultime du paradigme historiciste », in Jocelyn Benoist/Fabio Merlini (éds.) : *Après la fin de l'histoire: temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, collection « Problèmes et controverses », décembre 1998, pp. 17-59.

Bidard Laurent, « Présentation » de *L'Athéisme*, Paris, Gallimard, « Tel », 1998, pp. 7-66.

Borch-Jacobsen Mikkell, *Lacan, le maître absolu*, Paris, Flammarion, 1990.

Bouton Christophe, « Hegel penseur de "la fin de l'histoire" », in Jocelyn Benoist/Fabio Merlini (éds.) : *Après la fin de l'histoire: temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, collection « Problèmes et controverses », décembre 1998, pp. 91-112.

—, « La conception hégélienne du temps à Iéna », *Philosophie*, n° 49, mars 1996, pp. 19-49.

—, « Les âges de la vie », in *Hegel-Jahrbuch 2007 : Das Leben denken*, Zweiter Teil, Berlin, Akademie Verlag, 2007, pp. 320-324.

—, « Les apories de la lutte pour la reconnaissance », in *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, coordonné par Fabienne Brugère et Guillaume Le Blanc, Paris, Puf, « débats philosophiques », 2009, pp. 35-67.

Butler Judith, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, trad. de Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

—, "Commentary on Joseph Flay's Hegel, Derrida and Bataille's Laughter", in William Desmond, ed., *Hegel and His Critics: Philosophy in the Aftermath of Hegel*, State University of New York Press, Albany, 1989, pp. 174-178.

—, "Competing Universalities", in Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary dialogues on the left*, Londres, Verso, 2000, pp. 136-181.

—, *Défaire le genre*, Éditions Amsterdam, Paris, 2006.

—, *Le pouvoir des mots : Politique du performatif*, trad. de Charlotte Nordmann. Éditions Amsterdam, Paris, 2004.

—, "Poststructuralism and postmarxism", in *Diacritics*, vol. 23, n° 4, 1993.

—, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel* (co-écrit avec Malabou Catherine), Paris, Bayard, 2010.

—, *Récit de soi*, Paris, Puf, 2005.

- , “Review of Michael S. Roth’s *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*”, in *History and Theory*. Vol. 29, n° 2, 1990.
- , *Sujets du désir : Réflexions hégéliennes au vingtième siècle en France*, trad. Philippe Sabot, Paris, Puf, 2011.
- Celikates Robin, « Nicht versöhnt. Wo bleibt der Kampf im „Kampf um Anerkennung“? » [« Non réconcilié. Où réside le conflit dans la lutte pour la reconnaissance ? »], in *Socialité et reconnaissance: Grammaires de l’humain*, Georg Bertram, Robin Celikates, Christophe Laudou et David Lauer éd., Paris, L’Harmattan, 2006, pp. 213-228.
- Charfeddine Slim, « La mise à jour de la philosophie de la nature hégélienne par Alexandre Kojève. La théorie des Primats », dans : *Méta, Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Vol. II, n° 1, 2010, p. 199-234.
- Dejours Christophe, “Subjectivity, Work, and Action”, in J.P. Deranty, D. Petherbridge, J. Rundell, R. Sinnerbrink (ed.), *Recognition; Work, Politics. New Directions in French Critical Theory*, Leiden Brill, 2007, pp. 71-87.
- , *Travail vivant*, vol. I : *Sexualité et travail*, Paris, Payot, 2009. Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf, 1962.
- Deranty Jean-Philippe, “Reflective critical theory: a systematic reconstruction of Axel Honneth’s social philosophy”, in Danielle Petherbridge (ed), *Axel Honneth: Critical Essays: With a Reply by Axel Honneth*, Leiden, Brill, 2011, pp. 59-88.
- , “Repressed Materiality: Recovering the Materialism in Axel Honneth’s Theory of Recognition” in J.P. Deranty, D. Petherbridge, J. Rundell, R. Sinnerbrink (ed.), *Recognition; Work, Politics. New Directions in French Critical Theory*, Leiden, Brill, 2007, p. 137-164.
- Derrida Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- , *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Éditions Galilée, 1996.
- Descombes Vincent, *Le Même et l’autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.
- Di Ciaccia Antonio, « Sur le Nom-du-Père », in *Filozofski vestnik*, Volume/letnik XXVII, number/Številka 2, Ljubljana, 2006. pp. 31-43.
- Douailler Stéphane, « Le droit, l’amour, le refus de céder », in *Genre, inégalités et religion*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines - AUF, 2007, pp. 315-322.
- Fichte Johann Gottlieb, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. de Renaut, Paris, Puf, 1984.
- Fischbach Franck, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, Puf, 1999.
- , *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.
- Gault Jean-Louis, « La formation hégélienne de Lacan », *La Cause freudienne* n° 51, mai 2002, pp. 147-150.
- Gauthier Yvon, *Entre science et culture : introduction à la philosophie des sciences*, Les Presses de l’Université de Montréal, 2005.
- Habermas Jürgen, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976.
- , *De l’éthique de la discussion*, Paris, cerf, 1992.
- , « Travail et interaction. Remarques sur la *Philosophie de l’esprit* de Hegel à Iéna », in *La Technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Denoël-Gonthier, pp. 209-210.
- Harris Henry Siltan, “Hegel’s *System of Ethical Life: An Interpretation*” in *Hegel: System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, ed. and trans. by HS Harris and TM Knox, Albany, NY: State Univ. of New York, 1979.
- , *Le développement de Hegel*, t. II. *Pensées nocturnes* (Iéna 1801-1806), trad. de Ph. Muller, L’Âge d’homme, 1991.

- Heidegger Martin, *Être et temps*, trad. de François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
- , *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-Finitude- Solitude*, trad. de Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992.
- Horkheimer Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974.
- Ikäheimo Heikki, *Self-Consciousness and Intersubjectivity. A study on Hegel's Encyclopaedia Philosophy of Subjective Spirit (1830)*. Jyväskylä: Publications in Philosophy 67. University of Jyväskylä, 2000.
- Jarczyk Gwendoline et Labarrière Pierre-Jean, *De Kojève à Hegel : 150 ans de pensée hégélienne*, Paris, Albin Michel, 1996.
- Kervégan Jean-François, *Hegel, Carl Schmitt : La politique entre spéculation et positivité*, Paris, Puf, 1992.
- Koyré Alexandre, « Hegel à Iéna », in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 160-175.
- Kristeva Julia, *Histoires d'amour*, Paris, Denoël, Folio Essais, 1983.
- Lemaire Anika, *Jacques Lacan*, Bruxelles, Éditions Mardaga, 1977.
- Lindberg Susanna, *Heidegger contre Hegel. Les irréconciliables*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- Lukács George, *Le jeune Hegel : sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, tome I, trad. de Guy Haarscher et Robert Legros, Paris, Gallimard, 1981.
- Macherey Pierre, « Lacan avec Kojève, philosophie et psychanalyse », in *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991.
- , « Lacan et le discours universitaire », adresse URL : <http://philolarge.hypotheses.org/>
- , « Le Hegel husserliannisé d'Axel Honneth. Réactualiser la philosophie hégélienne du droit. À propos de : Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* », in *La revue internationale des livres & des idées*, n° 11, mai-juin, 2009, p. 53 - 58.
- Malabou Catherine, « Négatifs de la dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger : Hyppolite, Koyré, Kojève », in *Philosophie*, n° 52, *Hegel : Études*, Paris, Éditions de Minuit, 1996, pp. 37-53
- Marx Karl, *Le capital. Critique de l'économie politique*, livre premier, trad. de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Puf, 1993.
- , *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, introduits, traduits et annotés par Franck Fischbach, Paris, Vrin, « Textes & Commentaires », 2007.
- Miller Jacques-Alain, « Donc, je suis ça », *La Cause freudienne, La passe : fait ou fiction ?*, n° 27, 1994, pp. 9-20.
- Moggach Douglas, « Travail, dialectique et intersubjectivité chez Hegel », in *Pensée, politique et idéologies*, Les presses de l'université d'Ottawa, 2004.
- Olivier Tinland, « Portrait de Nietzsche en anti-hégélien. Retour sur le *Nietzsche et la philosophie* de Gilles Deleuze », in *Klesis*, revue en ligne de l'Université de Montpellier-III, Automne 2007.
- Ong-Van-Cung Kim Sang, « Reconnaissance et vulnérabilité : Honneth et Butler », *Archives de Philosophie* 73-1, 2010, pp. 119-141.
- Pirotte Dominique, *Alexandre Kojève. Un Système anthropologique*, Paris, Puf, 2005.
- Pontalis Jean-Baptiste, compte rendu (agréé par Lacan) du « Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation », *Bulletin de psychologie*, 1959-1960, t. XIII, n° 5, pp. 263-272.
- Ramond Charles, « Désir de reconnaissance et "sentiment d'injustice" », intervention lors de la Journée d'Études « la Reconnaissance », CREPHINAT / Masters Recherche Bordeaux 3, Toulouse 2 et Poitiers, 2 mars 2007.

- Renault Emmanuel, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Bordeaux, Éditions du Passant, 2004.
- , « Reconnaissance et travail », *Travailler*, n° 18, 2007, pp. 119-135.
- Sabot Philippe, « Attachement et relationnalité : Butler face à Hegel », *Methodos* [En ligne], 11 | 2011, mis en ligne le 31 mars 2011, consulté le 11 juillet 2011. URL : <http://methodos.revues.org/2603> ; DOI : 10.4000/methodos.2603
- , « De Kojève à Foucault. La “mort de l’homme” et la querelle de l’humanisme », *Archives de Philosophie*, 2009/3, Tome 72, p. 523-540.
- , « Spectres de Hegel. À propos de Subjects of Desire », Judith Butler. *Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, coordonné par Fabienne Brugère et Guillaume Le Blanc, Paris, Puf, « débats philosophiques », 2009, pp. 21-34.
- Siep Ludwig, « Esprit objectif et évolution sociale. Hegel et la philosophie sociale contemporaine », *Dans quelle mesure la philosophie est pratique: Fichte, Hegel*, éd. M. Bienenstock et M. Crampe-Casnabet, Paris, ENS Éditions, 2000, pp. 245-263.
- , *Hegel’s dialectic of desire and recognition: texts and commentary*, edited by John O’Neill. Albany, New York, SUNY Press, 1996.
- , « Le mouvement de la reconnaissance dans la Phénoménologie de l’esprit », in *La Phénoménologie de l’esprit de Hegel : lectures contemporaines*, Textes édités par Dario Perinetti et Marie-Andrée Ricard, Paris, Puf, 2009, pp. 181-206.
- , “The Struggle for Recognition: Hegel’s Dispute with Hobbes in the Jena Writings”, in *Hegel’s dialectic of desire and recognition: texts and commentary*, edited by John O’Neill. Albany, New York, SUNY Press, 1996, pp. 273-288.
- Taylor Charles, *Hegel et la société moderne*, Paris, Cerf, 1998.
- , *Les sources du Moi. La formation de l’identité moderne*, trad. de C. Melançon, Paris, Seuil, 1998.
- Vieillard-Baron Jean-Louis, « L’héritage hégélien aujourd’hui », *Revue philosophique*, n° 2, 2010, pp. 223-234.
- Weir Allison, *Sacrificial Logics. Feminist theory and the critique of identity*. New York: Routledge, 1996.
- Wildt Andreas, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.
- Williams Robert R., *Hegel’s Ethics of Recognition*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- , *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*, Albany, SUNY Press, 1992.
- Žižek Slavoj, *Essai sur Schelling. Le reste qui n’éclôt jamais*, trad. d’E. Doisneau, Paris, Harmattan, 1996.
- , *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, Londres, Verso, 1991.
- , *Ils ne savent pas ce qu’ils font, le sinthome idéologique*, Paris, Point hors ligne, 1990.
- , *Le plus sublime des Hystériques : Hegel passe*, Paris, Point hors ligne, 1988.
- , *Le sujet qui fâche. Le centre absent de l’ontologie politique*, trad. Stathis Kouvélakis, Paris, Flammarion, 2007.

Table des matières

Remerciements	3
Introduction.....	4
Partie I :	
Du désir anthropogène à l'État de la reconnaissance universelle (Kojève).....	22
1. La stase du sentiment de soi animal et l'extase du désir humain	23
2. La constitution horizontale du Temps humain : primat de l'Avenir	28
3. L'articulation du sujet à l'Avenir : la théorie de l'action.....	33
4. De l'Autre divin à l'Autre comme Projet humain fini ou la reconnaissance universelle.....	43
5. L'origine anthropologique de la négativité.....	53
6. L'altérité au fondement du désir anthropogène : le désir d'un autre désir.....	57
7. L'aliénation dans l'être-autre et le désir de reconnaissance.....	63
8. Travail et reconnaissance : domination et lutte anthropogène pour la reconnaissance.....	68
9. Le désir d'avenir et l'immobilité rocheuse de la fin de l'histoire	82
10. Dialectique de la reconnaissance et l'évolution du Droit	89
11. La critique butlerienne de la fin de l'histoire.....	93
Partie II :	
La dialectique de la reconnaissance en métapsychologie freudienne (Lacan).....	121
1. Les variations hégéliennes dans la pensée de Lacan : la dynamique dialectique du sujet	122
2. Les dimensions dialectiques de l'expérience du sujet	127
2.1. La dialectique de l'identification	129
2.1.1 La dialectique de l'identification imaginaire.....	130
2.1.2 La reprise de la dialectique de l'imaginaire dans Les complexes familiaux.....	137
2.1.3 La dialectique de l'identification symbolique.....	148
2.1.4 La dialectique de l'imaginaire et du symbolique	156
2.2. La phénoménologie structurale du désir.....	158
2.2.1. La manifestation du désir	159
2.2.2. Le déploiement du désir	161
3. La praxis analytique lue à travers la thématique de la reconnaissance du désir.....	163
4. La dialectique du maître/esclave comme modèle de l'aliénation ontologique du sujet.....	171
4.1. La genèse de la dialectique du maître et de l'esclave.....	174
4.1.1. La reconnaissance symbolique primordiale.....	174
4.1.2. La lutte imaginaire pour la maîtrise	176
4.1.3. La redéfinition symbolique	180
4.2. La dépendance du sujet vis-à-vis de l'ordre signifiant	185
4.3. La dialectique du savoir avec la jouissance	190
5. La sortie de la dialectique de la maîtrise et de la servitude.....	199
5.1. La reconnaissance inconsciente dans le fantasme fondamental	199
5.2. Pas de conscience de soi avec le désir.....	209
5.3. Du désir de reconnaissance à la reconnaissance du désir	216

Partie III :

La dialectique de la reconnaissance dans la théorie critique de la société (Honneth)....225

1. Le point de départ de Honneth : la théorie critique de Habermas	226
2. La conception critique du travail chez Honneth	227
3. L'éthicité naturelle.....	240
4. Dynamisation du modèle fichtéen de la reconnaissance	244
5. Hegel et Hobbes.....	253
6. L'action criminelle et reconnaissance	255
7. La capacité créatrice du crime dans la formation des liens juridiques.....	259
8. Le besoin de naturaliser la théorie de la reconnaissance	270
9. Les différents niveaux de la reconnaissance intersubjective.....	272
9.1. Premier niveau : la reconnaissance affective	272
9.2. Le deuxième niveau : la reconnaissance juridique.....	281
9.3. Le troisième niveau : l'estime ou la solidarité.....	286
10. La reconnaissance en tant que fait de la modernité : Hegel contre Marx	290
11. Vers une théorie de la justice basée sur la reconnaissance	297
12. La liberté comme autoréalisation et la reconnaissance comme affirmation.....	321

Conclusion327

Bibliographie341

