

B
20.5
UL
2004
D592
C:2

OLIVIER DIONNE

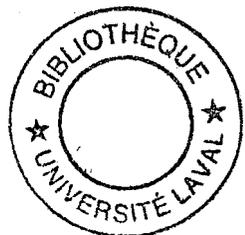
**LES FONDEMENTS HÉGÉLIENS DE LA THÉORIE
LACANIENNE DE LA SUBJECTIVITÉ**

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie
pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

NOVEMBRE 2004

© Olivier Dionne, 2004



RÉSUMÉ

Le présent travail a pour but de mettre en lumière la filiation existant entre les conceptions hégélienne et lacanienne du développement de la subjectivité humaine dans le lien social. En montrant que la conscience de soi n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu, Hegel a justifié philosophiquement l'importance décisive du rapport à autrui pour la formation de la subjectivité. Ainsi a-t-il dégagé la structure *intersubjective* de la reconnaissance qui comporte quatre pôles (conscience de soi *en soi*, conscience de soi *pour soi*, l'autre, l'Autre) entre lesquels circule le signifiant de la reconnaissance. Mais de plus, Hegel avait d'ores et déjà pensé cette structure comme *intrasubjective*. Lacan l'a suivi sur cette voie et importé cette analyse pour la placer au centre de la théorie psychanalytique du sujet. Il s'en est servi tout au long de son oeuvre pour expliquer dans une perspective structurale les différentes pathologies de l'esprit humain (névrose, perversion, psychose).

AVANT-PROPOS

Il m'aurait été impossible de réaliser ce mémoire sans le concours d'acteurs envers qui je désire ici exprimer toute ma gratitude. J'aimerais tout d'abord remercier le *Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture* d'avoir bien voulu m'accorder l'aide financière nécessaire à l'achèvement d'un tel projet. Je tiens ensuite à témoigner ma reconnaissance auprès du personnel enseignant de la Faculté de philosophie de l'Université Laval pour l'excellente formation académique dont j'ai bénéficié jusqu'à maintenant. Merci aussi au personnel administratif de cette même faculté et tout spécialement à Me. Francine Roy qui m'a aidé à passer au travers des méandres de la bureaucratie universitaire. Je ne saurais non plus passer sous silence l'apport incommensurable de mon directeur, M. Olivier Clain, qui n'a eu de cesse de me motiver intellectuellement et de m'épauler tout au long de la réalisation de ce projet. Enfin, à tous mes amis, frères et parents, mais surtout à mon père Richard et à ma mère Claire, merci du fond du cœur d'avoir toujours cru en moi en me laissant libre de choisir ma voie. La curiosité et le goût pour la vie sont de précieuses qualités qui ne sont malheureusement pas données à tous. Grâce à votre amour et votre propre intérêt pour les belles choses de ce monde, vous avez pourtant su les faire grandir en moi. C'est là avec le don de la vie le plus beau cadeau que vous m'ayiez jamais fait. Voici donc pour vous les fruits de mon travail qui, d'une certaine manière, sont aussi les vôtres.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	II
AVANT-PROPOS.....	III
TABLE DES MATIÈRES	III
LISTE DES FIGURES	V
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I: LA STRUCTURATION DE LA CONSCIENCE DE SOI	
DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT	7
A. STRUCTURE DU RAPPORT INTERSUBJECTIF.....	9
B. LA DIALECTIQUE DU MAÎTRE ET DU VALET : UNE LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE.....	17
1) <i>La lutte à mort</i>	17
2) <i>La domination du maître</i>	20
3) <i>Renversement dialectique : la victoire du valet</i>	24
C. L'INTERPRÉTATION KOJÉVIEENNE DU « DÉSIR DE DÉSIR »	28
CHAPITRE II: LA DIFFÉRENCIATION DU « SOI »	
DANS LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT	34
A. L'ÂME NATURELLE.....	35
B. L'ÂME QUI RESSENT.....	40
1) <i>L'âme qui ressent, en son immédiateté</i>	41
2) <i>Le sentiment de soi</i>	44
3) <i>L'habitude</i>	48
CHAPITRE III: LA STRUCTURE DE LA SUBJECTIVITÉ CHEZ JACQUES LACAN.....	55
A. LE SCHÉMA L.....	57
1) <i>Détermination des lieux</i>	57
2) <i>Les dimensions symbolique et imaginaire de la subjectivité</i>	62
B. LE STADE DU MIROIR.....	65
1) <i>L'observation d'un fait</i>	66
2) <i>Naissance prématurée de l'être humain</i>	67
3) <i>Fonction de l'Imago</i>	68
4) <i>Recours au monde animal</i>	69
5) <i>Le stade du miroir comme « phase » et « structure ontologique » du monde humain</i>	70
6) <i>Lacan et l'œuvre de Henri Wallon</i>	73
7) <i>Illustration du stade du miroir et rapport à Hegel</i>	75
C. LA THÉORIE DU DÉSIR	80
1) <i>Genèse du désir</i>	82
2) <i>L'agressivité en psychanalyse et le cas « Aimé »</i>	86
D. LE COMPLEXE D'ŒDIPE.....	88

1) <i>Premier moment</i>	89
2) <i>Deuxième moment</i>	90
3) <i>Troisième moment</i>	91

CHAPITRE IV: L'ANALYSE STRUCTURALE DES « STRUCTURES EXISTENTIALES »

CHEZ DOR ET JURANVILLE	96
-------------------------------------	----

<i>A. LA NÉVROSE</i>	99
----------------------------	----

<i>B. LA PERVERSION</i>	104
-------------------------------	-----

<i>C. LA PSYCHOSE</i>	110
-----------------------------	-----

1) <i>Le schéma R</i>	115
-----------------------------	-----

3.2 <i>Le schéma I</i>	123
------------------------------	-----

CONCLUSION	130
-------------------------	-----

BIBLIOGRAPHIE	137
----------------------------	-----

LISTE DES FIGURES

<i>FIGURE 1 : schéma X.....</i>	<i>12</i>
<i>FIGURE 2 : schéma L.....</i>	<i>57</i>
<i>FIGURE 3 : schéma L simplifié.....</i>	<i>78</i>
<i>FIGURE 4 : schéma R modifié.....</i>	<i>97</i>
<i>FIGURE 5 : schéma de la phobie.....</i>	<i>101</i>
<i>FIGURE 6 : schéma de l'hystérie.....</i>	<i>101</i>
<i>FIGURE 7 : schéma de la névrose obsessionnelle.....</i>	<i>101</i>
<i>FIGURE 8 : schéma du masochisme.....</i>	<i>107</i>
<i>FIGURE 9 : schéma du sadisme.....</i>	<i>107</i>
<i>FIGURE 10 : schéma du narcissisme.....</i>	<i>107</i>
<i>FIGURE 11.....</i>	<i>116</i>
<i>FIGURE 12.....</i>	<i>117</i>
<i>FIGURE 13.....</i>	<i>119</i>
<i>FIGURE 14.....</i>	<i>121</i>
<i>FIGURE 15 : schéma R.....</i>	<i>121</i>
<i>FIGURE 16.....</i>	<i>124</i>
<i>FIGURE 17 : schéma I.....</i>	<i>126</i>

INTRODUCTION

Dans un article intitulé *Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité*¹, Paul Ricoeur se demande si la phénoménologie husserlienne réussit à faire l'économie du concept de *Geist* hégélien en lui substituant un concept d'intersubjectivité, « c'est-à-dire une modalité de la conscience qui ne fait pas recours à quelque entité supérieure à la conscience, à un esprit commun, collectif, historique »². Car s'il est possible de rendre compte des constructions culturelles et historiques décrites par Hegel simplement à partir du réseau que tissent les rapports intersubjectifs, il ne sert à rien de faire appel à une entité collective distincte des acteurs sociaux, laquelle se révèle alors être inutile et vaine.

En faisant ainsi tomber le « rasoir d'Ockham » sur le *Geist* hégélien, Ricoeur reproche à ce concept son caractère trop substantialiste. Sa critique qui se profile à travers un combat contre le danger lié à la réification des entités collectives est par ailleurs implicitement partagée par notre époque post-hégélienne. On pourrait discuter, sur la base du concept d'Esprit absolu, de l'Esprit comme réel du collectif ou bien sur la base de l'une seule de ses manifestations phénoménales, le fait de savoir si Ricoeur a raison ou non de taxer le concept hégélien de « substantialiste ». On pourrait faire valoir que de toute façon dans l'œuvre c'est moins le concept lui-même qui est substantialiste que tel ou tel usage circonstancié qui peut l'être. Mais de toute façon la critique de Ricoeur passe à côté de quelque chose de central en omettant de reconnaître dans la *Phénoménologie de l'Esprit* l'existence d'un concept *structural* d'Esprit : dès la première parution de son *opus*

¹ Cf. P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 1986, p. 311-334.

² *Ibid.*, p. 311.

magnum, le concept de subjectivité que se donne Hegel est d'ores et déjà structural. La dialectique de la reconnaissance par l'intermédiaire de laquelle se constitue la conscience de soi dévoile une structure fondamentale qui, parce qu'elle est à la fois intra-subjective et intersubjective, est la structure même de l'Esprit. Il existe donc chez Hegel une tension fondamentale entre ces deux pôles du concept d'Esprit. Il faut prendre garde par conséquent de ne pas écarter ou négliger l'un au profit de l'autre, car le caractère mystique de sa construction n'est pas pour autant antinomique avec sa dimension structurale.

En outre, ce qui est trop souvent passé sous silence, c'est que si Hegel postule bel et bien dans sa théorie l'existence d'une « substance mystique » s'autonomisant de la nature, l'Esprit absolu, qui règle à rebours chacune des étapes du développement progressif de l'Esprit, cette théorie a aussi comme signification fondamentale de reconnaître l'Esprit à l'œuvre *dans* la nature, donc comme nature se spiritualisant, et doit par conséquent se faire théorie philosophique qui assume l'existence de l'inconscient, mieux qui en a besoin. Car si l'Esprit s'exerce déjà dans la nature avant même l'avènement de la conscience, les déterminations qui le lient au surgissement de celle-ci doivent dès lors forcément suivre un dynamisme inconscient. Cela explique – du moins en partie – pourquoi il existe une *théorie de l'inconscient* dans la première partie de la *Philosophie de l'Esprit*.³

Dans ce mémoire, nous explorerons l'usage que la théorie psychanalytique lacanienne contemporaine fait de la structure hégélienne de l'Esprit et de ses représentations schématiques, dites des schémas *L*, *R* et *I*. Notre but consiste précisément à mettre en lumière la filiation existant entre les conceptions hégélienne et lacanienne du développement de la subjectivité et à montrer l'étendue de l'usage qui est fait dans la théorie psychanalytique de la structure intersubjective découverte par Hegel. Car Lacan ne s'est pas borné à répéter Hegel en ses propres termes. En effet, il a enrichi les déterminations de cette structure en l'utilisant pour rendre compte du développement concret et de la constitution interne de la subjectivité humaine. En y faisant par ailleurs figurer les différents personnages de la socialisation primordiale de l'enfant (mère, père réel, père symbolique), Lacan a jeté les bases pour une déduction structurale des formes

³ Cf. G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques III, Philosophie de l'Esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 202-210.

pathologiques de l'esprit humain (névrose, perversion, psychose) ainsi que des fantasmes originaires des différents types de névrose et de perversion.

Dans le premier chapitre, nous nous attaquerons directement au processus intersubjectif de structuration de la conscience de soi tel que décrit par Hegel dans le chapitre IV de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Nous tenterons ainsi de dégager à travers la *dialectique de la reconnaissance* la structure intersubjective du lien social qui sera ultérieurement reprise par Lacan dans l'horizon de la psychanalyse.

Le deuxième chapitre aura pour objet d'analyser la manière dont Hegel, au tout début de la *Philosophie de l'Esprit*⁴ (*l'Esprit subjectif*), conçoit la succession logique des

⁴ En tant que troisième et dernière partie de son *Encyclopédie des sciences philosophiques* (les deux premières parties de l'*Encyclopédie* sont respectivement la *Science de la logique* et la *Philosophie de la nature*), la *Philosophie de l'Esprit* expose le déploiement progressif de l'Esprit absolu dans le rapport qu'il entretient avec son autre, la nature. L'Esprit, dans son développement, comprend trois degrés qui structurent la division du texte : l'*Esprit subjectif*, l'*Esprit objectif* et l'*Esprit absolu*. L'*Esprit subjectif*, en tant que premier stade de l'auto-manifestation de l'Esprit, rend compte du surgissement du spirituel hors et à partir de la nature. Il s'agit donc de la spiritualisation de la nature qui toutefois ne se saisit pas encore comme spiritualité. L'Esprit subjectif est *cognitif, théorique*. Il trouve son objet, son autre (la nature) comme quelque chose de déjà là et qui ne dépend pas de lui, et se remplit de son être. Il « se croit immédiatement » l'autre de la nature. Il est aussi et en même temps un sujet limité, déterminé et posé par le réel de celle-ci. Ainsi, l'Esprit subjectif n'est pas encore conscient de sa subjectivité en sa vérité absolue, c'est-à-dire comme auto-position, auto-différenciation et auto-détermination de soi de l'Esprit. Bref, il ne se sait pas encore *libre* même si il est déjà libération partielle de soi.

Du moment que l'Esprit parvient au savoir de soi en devenant objet pour lui-même, il entre dans le règne de l'objectivité. L'*Esprit objectif* marque le processus d'*objectivation du sujet*, l'Esprit se saisissant objectivement comme liberté ou auto-détermination se réalisant dans le monde. L'Esprit objectif est *pratique*, il est *agir*. Contrairement à l'Esprit subjectif, il ne se rapporte pas à l'objet comme à quelque chose de présupposé et de substantiellement différent de lui. L'Esprit objectif pose lui-même son objet par l'auto-objectivation de soi en un monde éthique, juridique et politique. Bref, il est l'activité d'*engendrer un monde* comme quelque chose de posé par lui. L'Esprit objectif n'est toutefois pas encore conscient de lui-même en sa vérité absolue puisqu'il est toujours fini, limité par un autre – la part d'objectivité, de nature qu'il nie en tant qu'elle ne procède pas de l'auto-détermination que le sujet est certain d'être devenu – qu'il n'a pas encore intégralement identifié à soi.

On remarquera que l'explication hégélienne demeure tributaire de l'Esprit absolu qui surmonte le dualisme d'une nature subsistante par soi et d'un Esprit commençant à être pour-soi mais ne se concevant pas encore en son unité avec celle-là. En sa vérité absolue, il réalise l'identité du présupposer et du poser, du connaître et du vouloir, du théorique et du pratique. La nature est alors conçue comme n'existant que par l'Esprit *infini*, comme la création de celui-ci. C'est précisément là la limite de notre accord avec Hegel. Pour lui, l'Esprit absolu n'est pas seulement réconciliation de l'Esprit théorique et de l'Esprit pratique mais il se reconnaît dans l'Absolu comme créateur de la nature elle-même : « L'esprit absolu se saisit comme étant lui-même l'être, comme produisant lui-même son autre, la nature et l'esprit fini, de telle sorte que cet autre perd toute apparence de subsistance-par-soi face à lui, cesse complètement d'être une borne pour lui et apparaît seulement comme le moyen grâce auquel l'esprit accède à l'être-pour-soi absolu, à l'unité absolue de son être-hors-de-soi et de son être-pour-soi, de son concept et de son effectivité. », G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques III, Philosophie de l'Esprit, op. cit.*, p. 396.

étapes concourant à la formation de la subjectivité humaine comme idéalité pure. Autrement dit, Hegel répond ici à la question suivante : comment une subjectivité, qui est d'abord inconsciente et dans un état de totale indifférenciation par rapport aux sensations éparses qui la singularisent, parvient-elle à projeter hors d'elle ces déterminations pour se constituer comme intériorité réflexive pure? C'est dans ce cadre qu'il pose le problème de la spiritualisation de la nature. Nous verrons à travers ce chapitre que Hegel n'a pas simplement anticipé le développement de la psychanalyse par la mise en lumière du caractère profondément structurant du signifiant de la reconnaissance pour la formation de la subjectivité humaine. Avant même la création de cette science par Freud, il en avait déjà anticipé le surgissement en postulant l'existence de l'*inconscient* sous la forme d'une *théorie du génie* de même qu'en appelant la création d'une science particulière, une *physiologie psychique*, qui aurait pour but de faire la théorie de la traduction corporelle du sentir intérieur de la subjectivité. En montrant ainsi comment la subjectivité, en intégrant symboliquement son sentir, s'auto-affecte, Hegel appréhendait déjà le mécanisme psychique à l'origine des formations de symptômes. Enfin, il y présente une théorie structurale de la folie dont nous retrouverons d'importantes traces dans l'œuvre de Lacan.

Le troisième chapitre sera consacré à la présentation de la conception lacanienne du développement de la subjectivité, développement que le psychanalyste formalise sous le titre du *schéma L*. Notre but consistera à établir la dette intellectuelle que Lacan entretient à l'égard de Hegel en montrant que la structure de la subjectivité qui est au cœur de sa théorie psychanalytique est en tout point semblable à celle sous-jacente à la dialectique hégélienne de la reconnaissance. Ce sera pour nous l'occasion de constater l'importance décisive que Lacan accorde au *signifiant de la reconnaissance* pour la psychogénèse et le développement intersubjectif *concret* de l'être humain. Sans utiliser l'expression du « signifiant de la reconnaissance » qui est proprement lacanienne, Hegel est tout de même le premier penseur à avoir montré d'une manière générale que l'Homme, pour exister et se considérer spécifiquement comme un être *humain*, doit nécessairement faire l'objet d'une *reconnaissance* provenant d'abord d'autrui et ensuite de lui-même. Lacan s'est approprié cette théorie philosophique générale pour l'appliquer au contexte socio-historique familial à l'intérieur duquel s'effectue concrètement le développement de l'individu. En insistant sur

le fait que l'être humain, dès sa naissance, désire essentiellement être aimé et reconnu, Lacan montre comment s'organisent les attentes de l'enfant à l'égard des trois figures qui président à sa socialisation (la mère, le père réel et le père symbolique), de même qu'il dégage les effets structurants et/ou pathologisants des différents processus et modes de reconnaissance mis en cause. En substance, la théorie lacanienne de la subjectivité dévoile l'importance *effective* de cet acte symbolique (la reconnaissance) non seulement en ce qui a trait à la structuration de l'*ego* – ce que Hegel appelle la conscience de soi *pour soi* – mais aussi en ce qui concerne la formation du sujet de l'inconscient. Elle établit aussi que c'est essentiellement – quoique non exclusivement⁵ – par la médiation de la parole que s'effectue concrètement la reconnaissance des Hommes entre eux.

Le schéma L se retrouve partout dans l'œuvre de Lacan. Introduit pour la première fois lors du *Séminaire II*⁶ afin d'illustrer la *structure interne* de la subjectivité, il revient ensuite à plusieurs reprises, tant dans son *Séminaire* que dans ses *Écrits*, pour rendre compte de la maturation de l'être humain dans une perspective *intersubjective*. Qu'on pense par exemple à l'usage qui en est fait tout au long du *Séminaire IV*⁷ pour mettre en lumière les rouages de la phobie du *petit Hans*, pour illustrer dans le *Séminaire V*⁸ le complexe d'Œdipe et théoriser l'hystérie de *Dora* ou encore pour dévoiler le mécanisme fondamental de la psychose dans *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*⁹.

Mais si le schéma L est omniprésent dans la théorie lacanienne, cela ne signifie pas pour autant qu'il soit utilisé par son auteur de manière systématique. En fait, Lacan s'en sert bien plus pour ouvrir de nouvelles pistes de recherche que pour asseoir un système quelconque. Dans le dernier chapitre, nous nous intéresserons à la postérité du schéma L en psychanalyse contemporaine. En nous référant aux travaux de Joël Dor et Alain Juranville, nous montrerons à travers un effort de systématisation comment il est possible de déduire à partir de cette structure les trois formes pathologiques de l'esprit humain, ce que suivant

⁵ Il existe aussi certains signifiants de la reconnaissance qui, comme un regard ou un geste, sont de nature non verbale.

⁶ Cf. J. LACAN, *Le Séminaire II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 284.

⁷ Cf. J. LACAN, *Le Séminaire IV : La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1998.

⁸ Cf. J. LACAN, *Le Séminaire V : Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998.

⁹ Cf. J. LACAN, *Écrits II*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 1999, p. 9-61.

Juranville¹⁰ nous appellerons « les structures existentielles de l'esprit » : la névrose, la perversion et la psychose.

¹⁰ Cf. A. JURANVILLE, *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, 1996, p. 237.

Chapitre I

La structuration de la conscience de soi dans la *Phénoménologie de l'Esprit*

Le concept de *reconnaissance* joue un rôle de premier plan dans l'articulation de la philosophie de l'Esprit de Hegel. En effet, nous pouvons dire que c'est sous son primat que se réalise progressivement l'Esprit à travers la succession de ses figures : « Die Bewegung des Anerkennen ist [...] das »Telos«, das Ziel das durch alle Entwicklungsstufen des praktischen Geist erreicht werden soll »¹¹. Qu'entendons-nous par là? Pour Hegel, l'expérience fondamentale de l'être humain est celle de la limite. Devant l'immensité et la diversité de la nature extérieure, devant sa propre nature (sentiments, désirs et tendances instinctives), devant les autres de même que devant l'histoire, l'esprit de l'homme s'éprouve comme étant séparé de la réalité. Le caractère étranger et même parfois hostile du monde suscite chez lui un profond sentiment de désunion, d'éloignement, de dépossession de soi-même, bref de divorce. L'homme se retrouve donc perdu au milieu des choses pour la simple raison qu'il ne s'y *reconnaît* pas, qu'il est incapable d'y retrouver sa propre ressemblance.

Cette expérience fondamentale constitue le point de départ de la philosophie hégélienne. Pour Hegel, la tâche qui incombe à la philosophie de son temps est de

¹¹ L. SIEP, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000 p. 98. Traduction libre : «Le mouvement de la reconnaissance est le «Telos», le but qui doit être atteint à travers toutes les étapes du développement de l'esprit pratique.»

découvrir le moyen de réconcilier l'esprit humain avec lui-même et la nature. Cette réconciliation, nous l'aurons deviné, s'effectue par la *reconnaissance* de soi dans le réel : « Reconnaître, pour finir, d'une manière ou d'une autre, l'homme, l'homme comme esprit, en toute chose, ce sera par définition être réconcilié avec toute chose. »¹² L'entreprise philosophique de Hegel consistera donc à réconcilier l'esprit avec le réel, à montrer que l'homme historique, celui qui accumule des connaissances théoriques sur le monde et transforme le réel par son travail, constitue en fait l'esprit se reconnaissant progressivement dans le réel, se libérant des chaînes de la limitation pour ainsi se retrouver, où qu'il soit, parfaitement libre chez soi, sans privation, ni contrainte, ni dépendance.

Nous allons ici analyser la manière dont Hegel, dans le chapitre IV de la *Phénoménologie de l'Esprit*, thématise ce que nous pourrions appeler la relation fondamentale de reconnaissance dans le rapport intersubjectif. Cette relation qu'il présente sous la forme d'une *dialectique de la reconnaissance* nous permettra d'exhiber la structure du rapport intersubjectif de même que de comprendre comment la conscience de soi se développe dans son rapport à autrui.

Après avoir analysé dans les trois premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'Esprit* l'expérience cognitive que la conscience fait du monde sous la triple détermination de la sensation, de la perception et de l'entendement, Hegel se penche, à partir du quatrième chapitre (*la vérité de la certitude de soi-même*), sur l'expérience éthique de cette même conscience. La subjectivité, qui n'était appréhendée à travers ses différents contenus de pensée que comme sujet de la science, est maintenant considérée sous l'angle du rapport à autrui.

C'est dans ce contexte d'une analyse phénoménologique de l'expérience éthique que Hegel développe le thème de la dialectique de la reconnaissance. Cette dialectique, qui fait l'objet de la section « A. autonomie et non-autonomie de la conscience de soi; domination et servitude », se présente sous deux aspects. D'une part, Hegel déploie de manière schématique et condensée la structure du rapport intersubjectif tel qu'il se présente en soi. D'autre part, il procède à ce que nous pourrions appeler une « genèse fictive » de

¹² F. GRÉGOIRE, *Études hégéliennes*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1958, p. 5.

cette relation de reconnaissance, où il ne s'agit pas tant de faire l'histoire de la première relation intersubjective proprement humaine que d'analyser les conditions de possibilité de la *reconnaissance symétrique* sur laquelle repose en fait l'existence et l'efficience de la structure en question. Contrairement à la *reconnaissance réciproque* pour laquelle il n'y a pas nécessairement un rapport d'égalité et d'identité entre les parties qui se reconnaissent (par exemple la reconnaissance mutuelle entre un père et un fils), la reconnaissance symétrique implique que les acteurs en présence se reconnaissent de manière égale et identique. Pour le cas qui nous intéresse, la reconnaissance symétrique dont il s'agit est celle de deux subjectivités se reconnaissant mutuellement comme des consciences de soi, comme des *ego* libres et autonomes.

A. Structure du rapport intersubjectif

Dans les sept paragraphes ouvrant la section A du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'Esprit*¹³, Hegel mène une réflexion générale et abstraite sur le mode d'être de la conscience de soi. La théorie de la reconnaissance qu'il y déploie s'efforce de partir de ce que la conscience de soi n'est comme telle qu'en tant qu'elle est reconnue par une autre. Bref Hegel désigne le *processus de reconnaissance* comme étant l'*essence* même de la subjectivité humaine. C'est ce que l'on retrouve dès la première phrase du premier paragraphe qui à elle seule résume tout le procès de la reconnaissance: « La conscience de soi est *en soi* et *pour soi* en ce que, et par le fait qu'elle est en soi et pour soi pour un autre ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu. »¹⁴ Ce que Hegel affirme ici pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, c'est que la subjectivité humaine n'existe réellement comme subjectivité *proprement humaine* qu'en tant qu'elle est *a priori* reconnue par une autre.

¹³ G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, pp.150-152.

¹⁴ *Ibid.*, p. 150. La première partie de ce chapitre reprend l'essentiel de ce qui a été développé par Olivier Clain in CLAIN, O., « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », *Société*, n° 17, été 1997, p. 1-24.

Le mode d'être de la conscience de soi n'est pas le même que celui d'une chose ou encore d'un organisme. Que le soleil par exemple soit dans le champ de ma conscience ou non, il n'en conserve pas moins toute sa réalité, ce qui n'est pas le cas de la conscience de soi. Bien qu'elle soit aussi réelle que la nature, sa propre réalité lui vient d'autre chose que de sa consistance matérielle. Elle est idéelle et provient du *signifiant de la reconnaissance*, celui-ci conférant à la subjectivité humaine une existence spirituelle ou encore symbolique. La conscience de soi ne peut donc pas être immédiatement, sans distance intérieure ni médiation, conscience de soi. Elle ne le devient que par la médiation de la reconnaissance d'autrui. Bref, avant même qu'elle ne la désire ou la demande, la conscience de soi suppose la reconnaissance reçue d'autrui.

Pour bien comprendre la dialectique intersubjective de la reconnaissance qui, nous le verrons, constitue la *structure ontologique de l'Esprit*, il convient d'abord d'établir la distinction entre conscience de soi *en soi* (le soi) et conscience de soi *pour soi* (l'*ego*). En illustrant ensuite cette dialectique à l'aide d'un schéma que nous appellerons le schéma X, nous serons à même de visualiser le processus de structuration de la conscience de soi dans son rapport à autrui.

Il ne faut pas penser la distinction entre *conscience de soi en soi* et *conscience de soi pour soi* comme une distinction substantielle. Il s'agit plutôt d'une différenciation formelle entre deux limites de la conscience de soi. L'*en soi* désigne l'existence immédiate et singulière de la conscience comme désir.¹⁵ Celle-ci, puisqu'elle est d'emblée reconnue par autrui, a déjà la structure de la reconnaissance mais ne le sait pas. Elle ne se sait pas, ne se reconnaît pas comme conscience de soi. En tant qu'elle est un désir qui ne se «connaît» pas, la conscience de soi *en soi* (le soi) est tout à fait désintéressée d'elle-même. Le *pour soi*, au contraire, est certain de sa libre réflexion sur soi. Il s'agit de l'*ego* monadique refermé sur lui-même, de l'univers du moi conscient de sa propre réflexion. En somme, le soi est un mouvement de reconnaissance qui n'existe pas pour lui-même alors que l'*ego* se reconnaît, est présent à lui-même dans son mouvement de reconnaissance.

¹⁵ Cf. §426 de la *Philosophie de l'Esprit* dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, op. cit.: «La conscience de soi dans son immédiateté est un singulier et un désir.»

Dans le premier paragraphe, Hegel présente sa thèse de la dialectique de la reconnaissance d'une manière générale. En plus d'affirmer que le signifiant de la reconnaissance (l'acte symbolique de reconnaître quelqu'un comme *humain*) fonde l'existence réelle de la subjectivité comme subjectivité *spécifiquement* humaine, il nous invite à comprendre cette dialectique comme une totalité « organique » dont les moments constituants ne sont qu'analytiquement différenciés :

Le concept de cette sienne unité qu'elle [la conscience de soi] a dans son redoublement, [...] est un entrecroisement complexe et multivoque ainsi fait que, pour une part, les moments qui le constituent doivent être rigoureusement tenus à distance les uns des autres, et que par ailleurs ils doivent aussi en même temps être pris dans cette différenciation même et reconnus comme n'étant pas différenciés, ou toujours dans leur signification opposée.¹⁶

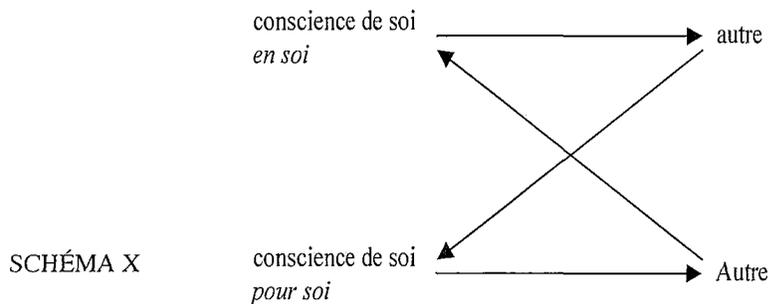
Il définit ainsi la dialectique de la reconnaissance comme le *concept de l'unité de la conscience de soi*, et demande à ce que les moments qui la constituent, « dans leur entrecroisement complexe et multivoque », ne soient pas tenus comme étant substantiellement différenciés. L'en soi et le pour soi de la conscience de soi ne doivent pas être pensés comme extérieurs à la dialectique de la reconnaissance mais bien comme lui étant immanents. Autrement dit, il ne faut pas postuler d'abord l'existence *a priori* de l'en soi et du pour soi de consciences de soi dont la rencontre donnerait lieu dans un deuxième temps au processus de reconnaissance. C'est plutôt au sein même de la dialectique de la reconnaissance, à l'intérieur de son mouvement que se différencient ces moments constituants.

Nous allons illustrer cette dialectique à l'aide d'un schéma – nommons-le le *schéma X*¹⁷ – qui nous permettra d'apprécier clairement le processus de structuration de la conscience de soi dans son rapport à une autre conscience de soi. Du point de vue d'une seule subjectivité, la structure conduisant le signifiant de la reconnaissance dans le lien social se présentera comme un quadripôle dont les moments seront la conscience de soi en

¹⁶ G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., p. 150.

¹⁷ Nous nous sommes inspirés du schéma L de Lacan pour construire notre schéma X. La raison pour laquelle nous lui avons donné un autre nom tient à notre volonté de le différencier de celui tracé par le psychanalyste. Cela nous permettra, d'une part, de mieux mettre en lumière la dette conceptuelle que Lacan entretient à l'égard de la dialectique hégélienne de la reconnaissance. D'autre part, il nous sera ainsi plus facile de montrer ce que Lacan, par l'introduction de son schéma, y a apporté de neuf.

soi (le soi), l'autre conscience de soi en tant que la première s'y projette (le petit autre), la conscience de soi pour soi (*l'ego*) et enfin l'autre conscience de soi en tant que radicalement Autre (le grand Autre) :



Nous verrons que chaque moment du lien social s'engendre doublement, c'est-à-dire que chaque acte de reconnaissance est couplé d'un acte d'abolition. Cela signifie que dans chaque acte de reconnaissance, il y a un moment réel où le sujet qui reconnaît disparaît au moment même où il reconnaît et où la subjectivité reconnue disparaît elle aussi au moment où elle est reconnue.

Le premier moment de la dialectique de la reconnaissance, que Hegel décrit dans le second paragraphe, est un mouvement de reconnaissance immédiate de soi dans l'autre :

Il y a pour la conscience de soi une autre conscience de soi; elle est parvenue *hors d'elle-même*. Ceci a pour signification double que, *premièrement*, elle s'est perdue elle-même, puisqu'elle se trouve comme étant une *autre* essence; et que, *deuxièmement*, elle a par là même aboli l'autre, puisqu'elle ne voit pas non plus l'autre comme essence, mais se voit *elle-même* dans l'*autre*.¹⁸

Ce premier mouvement immédiat de reconnaissance de l'autre est en même temps une double abolition. «Il y a pour la conscience de soi une autre conscience de soi; elle est parvenue *hors d'elle-même*.» Qu'est-ce à dire? Le soi cesse ici d'être conscience de soi pour être conscience de l'autre. Puisque nous sommes dans l'immédiateté du processus de reconnaissance, ce qui signifie que la conscience de soi n'est pas présente à elle-même dans son acte posant l'autre comme signifiant, le soi ne peut pas être à la fois conscience de soi

¹⁸ *Ibidem*.

et conscience de l'autre. C'est pour cette raison qu'*elle est parvenue hors d'elle-même*, qu'*elle s'est perdue elle-même*, bref que la conscience de soi est sortie d'elle-même, s'est abolie. La conscience de soi se supprime donc en se projetant dans l'autre. Cependant, cette reconnaissance est aussi une abolition à l'endroit de l'autre puisque ce n'est pas l'altérité de l'autre qu'elle reconnaît mais plutôt elle-même qu'elle voit dans l'autre. En tant que désir immédiat qui ne se sait pas, la conscience de soi en soi projette en l'autre la reconnaissance de soi qui lui fait défaut et abolit par le fait même l'autre conscience dans son altérité réelle.

Le troisième paragraphe découvre un mouvement de reconnaissance de soi *médiatisé* par l'abolition de l'autre :

Il faut qu'elle abolisse cet *être-autre* qui est le *sien*; ce qui est l'abolition du premier double-sens, et donc soi-même un second double-sens; *premièrement*, elle doit aller abolir l'*autre* essence autonome pour parvenir par là même à la certitude de *soi* comme étant l'essence; *deuxièmement*, elle va ainsi *s'abolir elle-même* puisque cet autre c'est elle-même.¹⁹

Bien que cette reconnaissance ne soit plus *immédiate*, son mouvement donne lieu, une fois de plus, à une double abolition. Le verbe *falloir* vient ici traduire la nécessité pour la conscience de soi d'exister *pour soi*. Cette nécessité tient au fait que la conscience de soi, en elle-même (en soi), est déjà pour soi au sens où elle est d'ores et déjà un savoir de soi (qui s'ignore). Pour devenir effectivement certaine de soi, la subjectivité doit donc *abolir cet être-autre qui est le sien*, c'est-à-dire abolir son aliénation dans l'autre, se déprendre de sa projection réifiante en autrui. Mais cette abolition a un caractère double puisque, d'une part, en abolissant son aliénation dans l'autre, la conscience de soi abolit *l'autre essence autonome*, c'est-à-dire qu'elle se détache de toute interaction avec l'Autre²⁰. D'autre part, dans la mesure où elle se récupère non pas comme un soi mais comme un *ego*, c'est-à-dire comme pur mouvement de reconnaissance existant pour lui-même, la conscience de soi abolit son identité immédiate, abolit cette singularité de l'objet projeté en l'autre qui la caractérisait comme singularité.

¹⁹ *Ibid.*, p. 150-151.

²⁰ Nous utilisons ici le terme *Autre* avec un « A » majuscule pour désigner l'autre subjectivité dans son *altérité radicale et réelle*. Cela nous permet ainsi de la distinguer de l'*autre* avec un « a » minuscule, lequel est l'autre de la conscience de soi, *son autre*, c'est-à-dire l'image d'elle-même projetée dans l'Autre.

– Le troisième moment de la dialectique de la reconnaissance que l'on peut considérer comme étant le versant positif du mouvement précédent est le mouvement par lequel la conscience de soi reconnaît l'Autre dans le réel de son altérité. Il s'agit là d'une double affirmation :

Cette abolition à double sens de son être autre à double sens est pareillement un retour à double sens *en soi-même*; *premièrement*, parce qu'elle se réobtient elle-même par l'abolition; parce qu'elle redevient identique à soi par l'abolition de *son être-autre*; mais, *deuxièmement*, elle redonne tout aussi bien l'autre conscience de soi à celle-ci, parce qu'elle était soi dans l'autre, parce qu'elle abolit cet être qui est le *sien* dans l'autre, et donc re-libère l'autre.²¹

Dans un premier temps, ce mouvement pose l'existence de l'*ego* et rend la conscience de soi présente à elle-même dans l'acte de reconnaissance. Ensuite, par l'affirmation même du moi qui permet à la subjectivité de se déprendre de son aliénation dans l'autre, ce mouvement de reconnaissance a pour fonction positive de *re-libérer* l'Autre, de le laisser être par et pour lui-même. C'est ainsi que la conscience de soi s'ouvre civiquement à l'Autre (et vice-versa), le laisse se poser – en reconnaissant son altérité – comme une conscience de soi libre et autonome qui la reconnaît et qui exige d'être reconnue.

Nous venons de présenter les trois premiers mouvements de la dialectique de la reconnaissance du point de vue d'une seule subjectivité. Or, dans le cinquième paragraphe, Hegel insiste sur le fait que « cette activité de l'une des consciences de soi a elle-même cette signification double d'être aussi bien *son activité* que *celle de l'autre* »²². Du point de vue de l'*ego*, chaque conscience de soi « voit l'*autre* faire la même chose que ce qu'elle fait; chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre, et fait aussi, en conséquence, ce qu'elle fait, *uniquement* dans la mesure où l'autre fait la même chose »²³. Hegel introduit ici une dialectique de la *spécularité* et de l'*exigence de symétrie* pour montrer que la dialectique de la reconnaissance n'est effective que par l'intervention des deux consciences

²¹ *Ibid.*, p. 151.

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

de soi : « l'activité unilatérale serait inutile; parce que ce qui doit arriver ne peut réussir que par l'intervention des deux. »²⁴

Il va plus loin encore dans le paragraphe suivant en précisant qu'en réalité il ne s'agit pas comme le pense l'*ego* de deux processus symétriques de reconnaissance mais d'une seule activité qui est « de manière *inséparée* [nous soulignons] tout autant *celle de l'une* que *celle de l'autre*. »²⁵ Ce qui veut dire que l'acte de reconnaissance n'appartient en propre ni à l'une, ni à l'autre conscience de soi et qu'il constitue par conséquent un tiers par rapport à chacune. L'acte de reconnaissance est la substance même du lien social (ce qui nous semble être l'Esprit) qui, n'appartenant en propre à personne, circule continuellement à travers le quadripôle que nous avons schématisé ci-haut. C'est en ce sens que la dialectique de la reconnaissance exhibe une structure intersubjective qui est la structure ontologique de l'Esprit.

Enfin, Hegel présente dans le septième paragraphe le quatrième et dernier moment de la dialectique de la reconnaissance. Ce mouvement, en supportant les trois premiers, vient rendre compte du fait que la subjectivité est *a priori* reconnue. Il s'agit d'un mouvement de reconnaissance de soi *par* l'Autre. Cette reconnaissance provenant de l'Autre est la condition de possibilité du processus de reconnaissance tel que décrit. Si le soi n'était pas d'emblée reconnu par un Autre, il lui serait impossible de participer de cette dialectique et de se constituer comme *ego*. Ce dernier mouvement, puisque nous savons maintenant que la reconnaissance est une activité qui s'effectue à double sens dans le lien social, se laisse comprendre comme reconnaissance des signifiants de la reconnaissance réciproque. Hegel le dit de la manière suivante : « Les extrêmes se *reconnaissent* comme se *reconnaissant mutuellement*. »²⁶ Cela est tout à fait logique puisque cette reconnaissance provenant de l'Autre, pour qu'elle soit effective, doit elle-même être reconnue par le sujet qui en fait l'objet. C'est par l'intermédiaire d'un tiers (les signifiants de la reconnaissance réciproque), à savoir le langage ou tout autre symbole communément reconnu dans le lien social, que cette reconnaissance mutuelle devient possible. C'est d'ailleurs ce dont

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibid.*, p. 152.

témoigne l'origine du mot symbole. Le *symbolon*, du grec, était un morceau d'argile que deux amis, en signe d'amitié, brisaient et dont chacun gardait un morceau. Vivant souvent très éloignés les uns des autres pour des raisons de démographie et de transport, les gens de l'époque qui se rencontraient lors de leurs périples ne savaient jamais vraiment quand ils se voyaient pour la dernière fois. Le *symbolon* garantissait alors la survie de leur lien d'amitié après leur mort puisqu'il permettait à leurs descendants, lors de leurs propres voyages, de se reconnaître mutuellement comme amis et ainsi de s'aider, s'héberger, etc...

Nous avons analysé ces sept paragraphes dans le but de dévoiler le processus *intersubjectif* par lequel la subjectivité humaine se révèle à elle-même comme individu conscient de soi. Nous avons pu y remarquer que c'est par l'intermédiaire d'un double rapport à autrui que peut se réaliser une telle prise de conscience. Il y a dans un premier temps l'Autre qui reconnaît l'être humain comme étant une conscience de soi. Sans cette reconnaissance provenant d'autrui, le soi ne disposerait pas de ce ressort lui permettant de chercher à se reconnaître dans l'autre. Il s'agit là d'un rapport *symbolique*. Et dans un deuxième temps il y a évidemment cet autre qui, en tant que support *imaginaire*, joue le rôle d'un *miroir* permettant au soi d'accéder à lui-même. On comprend dès lors à quel point l'autre constitue une partie intégrante de la conscience de soi, sans quoi l'être humain ne pourrait jamais advenir à lui-même : « Ce qui est pour lui, c'est qu'immédiatement il *est*, et *n'est pas*, une autre conscience. Et, pareillement, que cet autre n'est pour soi qu'en s'abolissant lui-même en tant qu'être pour-soi, et n'est pour soi que dans l'être pour soi de l'autre. »²⁷ Bref, nous avons pu constater avec la dialectique de la reconnaissance que la conscience de soi trouve le concept de son unité dans un rapport inextricable et indivisible à autrui. Cette dialectique nous a en outre permis de construire un schéma illustrant la structure ontologique intersubjective de l'*Esprit*.

²⁷ *Ibidem*.

B. La dialectique du maître et du valet : une lutte pour la reconnaissance

Le procès de la *lutte pour la reconnaissance* qui succède aux sept chapitres décrivant la structure ontologique de l'Esprit montre les conditions de possibilité ainsi que la nécessité historique de la *reconnaissance symétrique*. L'exposition de la *dialectique de la reconnaissance* nous avait révélé que seule la reconnaissance réciproque procure aux consciences de soi leur réalité spécifiquement humaine, créant par le fait même l'élément de la vie spirituelle. Nous verrons maintenant comment s'origine cette reconnaissance, comment aussi elle doit nécessairement se parfaire, s'achever comme reconnaissance symétrique, à partir de la rencontre de subjectivités qui, *a priori*, ne se reconnaissent pas comme consciences de soi. En d'autres termes, nous assisterons ici – d'une façon certes métaphorique – au *passage* d'un état de nature animal à un état de sociabilité proprement humain, ou encore à l'*apparition de l'Esprit* par l'émergence de la *conscience de soi* dans le milieu de la vie. Dès lors que le maître et le valet se reconnaissent mutuellement comme tels, il existe entre eux un lien social fondé sur la reconnaissance réciproque. Cet état toutefois est considéré par Hegel comme étant imparfait et inachevé, et doit par conséquent être surmonté, se parfaire en une forme de reconnaissance – la reconnaissance symétrique – qui établisse l'*égalité* ou encore la *parité* entre les consciences de soi. Avec la *dialectique du maître et du valet*, Hegel prétend dévoiler comment la réciprocité doit nécessairement laisser place à la symétrie des rapports de reconnaissance.

1) La lutte à mort

Il faut se représenter une situation originaire où chaque conscience de soi, n'étant pas encore objectivement certaine d'elle-même, se réduit à un pur soi :

La conscience de soi est d'abord simple être pour soi, identique à soi par l'exclusion *de soi de tout ce qui est autre*; elle a pour essence et objet absolu *Je*; et dans cette immédiateté, dans cet *être* de son être pour soi, elle est entité

singulière. Ce qui pour elle est autre chose, est, en tant qu'objet inessentiel, marqué du caractère du négatif.²⁸

Il s'agit de la conscience de soi en tant qu'elle n'est qu'un *désir*²⁹ *singulier* pris dans une relation animale au monde. Tout ce qui est autre pour elle est « objet inessentiel marqué du caractère du négatif. » Cela signifie que ses seuls objets sont ceux de l'animal, c'est-à-dire de simples objets de *consommation*. Ils sont inessentiels, d'une part, parce qu'ils n'existent qu'en tant qu'ils permettent à la conscience de soi de s'éprouver comme étant l'essentiel. D'autre part, ils sont marqués du caractère du négatif dans la mesure où la subjectivité, en les consommant, les nie. En effet, la conscience de soi s'éprouve comme étant l'*essence absolue* grâce à son *action négatrice* qui consomme, c'est-à-dire détruit et assimile l'altérité désirée.

Chaque conscience de soi est ainsi prise dans une pure relation de consommation où l'autre lui apparaît comme un *objet naturel*. Chacune d'elle est certitude de soi pour soi-même mais *chose vivante* pour l'autre. Chaque conscience de soi a donc bien la *certitude de soi*, mais cette certitude n'a pas de vérité puisqu'elle n'est que *subjective*. Ce n'est que par la médiation de la reconnaissance d'autrui que chacune pourra rendre sa certitude objective et ainsi trouver sa vérité, c'est-à-dire exister comme conscience de soi réellement humaine. Pour se faire reconnaître non pas comme un simple *en soi* mais comme une conscience de soi *pour soi*, comme *être humain*, il faut selon Hegel que le sujet risque sa vie biologique afin de montrer qu'il n'est attaché à aucun être-là particulier :

Mais cette *présentation* de soi comme pure abstraction de la conscience de soi consiste à se montrer comme pure négation de sa modalité d'objet, ou à montrer qu'on est attaché à aucune *existence* déterminée, absolument pas attaché à la singularité universelle de l'existence, qu'on n'est pas attaché à la vie.³⁰

En envisageant cette solution, Hegel est tout à fait conséquent avec ce qu'implique la *mode d'être* même de la conscience. La conscience de soi, en effet, existe comme

²⁸ *Ibid.*, p.152.

²⁹ Dans l'introduction de son *Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève remarque avec justesse que seul un désir (désir de manger par exemple) peut rappeler à lui-même l'homme absorbé dans la contemplation. C'est le désir qui révèle l'homme à lui-même en le poussant à dire «Je». Voir A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

³⁰ G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 153.

puissance négative. Elle est ce qui se nie constamment soi-même tout en se maintenant dans cette négation. Concrètement, nous entendons par là « l'existence même de l'homme qui n'est jamais ce qu'il est, qui se dépasse toujours soi-même, est toujours au-delà de soi, ayant un avenir, et se refuse à toute permanence, si ce n'est la permanence de son désir conscient de soi comme désir. »³¹ C'est donc parce qu'il s'agit de faire reconnaître son mode d'être propre que la conscience de soi doit se présenter à l'autre comme pure négation de sa manière d'être objective ou encore comme n'étant pas attachée à la vie.

On peut par ailleurs arriver au même résultat – la nécessité de mettre sa vie biologique en jeu – en s'interrogeant cette fois-ci non pas directement sur le mode d'être de la conscience de soi mais plutôt sur la différence des désirs de l'être humain et de l'animal. Pour que l'homme soit vraiment humain, il faut que son désir humain l'emporte effectivement en lui sur son désir (instinct) animal. Or, l'instinct animal vise la conservation de l'espèce. Par conséquent, l'être humain ne peut véritablement s'afficher comme tel que s'il risque sa vie biologique en fonction de son désir humain. Et comme l'être humain désire fondamentalement la *liberté*, celle-ci ne peut se réaliser que s'il met son existence en jeu, car un tel risque lui permet de s'élever au-dessus de la vie et ainsi de se *libérer* du seul véritable esclavage possible, celui de l'assujettissement à la logique de conservation de la vie. Ce n'est donc que par et dans ce risque que la réalité humaine peut s'engendrer, se réaliser et se révéler à elle-même par l'entremise de ceux qui la constituent. Tel est l'argument de Kojève dans son commentaire de la lutte à mort pour la reconnaissance.³²

Conscientes donc de la nécessité de montrer qu'elles ne tiennent pas à la vie, les consciences de soi s'engagent ainsi dans une lutte à mort pour la reconnaissance de leur humanité. Chacune provoque l'autre en duel, d'une part pour lui montrer son indépendance face à la vie, d'autre part pour l'inviter à faire de même, puisque la reconnaissance qu'elle exige doit lui venir d'un *alter ego*. Chaque conscience de soi tend donc à la mort de l'autre tout en risquant sa propre vie. Cette lutte à mort s'avère toutefois être une impasse. Car si

³¹ J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, p. 160.

³² Cf. A. KOJÈVE dans son introduction de *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 14.



l'une l'emporte au prix de la mort de l'autre, elle anéantit par le fait même le but de son action, à savoir la reconnaissance qu'elle attend de l'autre. Et si les deux périssent au combat, alors personne sinon un tiers exclu (de la lutte) ne saura que deux consciences de soi authentiques se sont livrées bataille. Pour que puisse progressivement s'installer la réalité humaine, il faut donc supposer que l'une l'emporte et que l'autre ne meure point.

— 2) La domination du maître

L'expérience précédente nous révèle que la vie et la pure abstraction de l'être-pour-soi sont deux moments essentiels de la conscience de soi. Toutefois, au terme de ce combat, ces deux éléments constitutifs du sujet se sont disjoints, se distinguant ainsi comme « deux figures opposées de la conscience » :

Les deux moments sont essentiels – mais étant donné qu'ils sont d'abord non identiques et opposés, ils sont comme deux figures opposées de la conscience, dont l'une est la conscience autonome, pour qui l'essence est l'être pour soi, et l'autre la conscience non autonome, pour qui l'essence est la vie ou l'être pour un autre; la première est le *maître*, la seconde, le *valet*.³³

Le vaincu fait l'expérience historique de ce que la vie est aussi essentielle que la liberté du pur être pour soi, alors que le vainqueur réalise la nécessité d'*asservir* l'autre, c'est-à-dire de supprimer chez lui toute autonomie tout en lui conservant la vie afin d'obtenir la reconnaissance escomptée. C'est ainsi que l'affrontement des consciences de soi dans la lutte pour la reconnaissance se transforme en domination politique du maître sur le valet.

Le maître est une conscience de soi *pour soi*. Il l'est d'ailleurs de manière *objective* puisqu'il a été reconnu comme tel par la conscience servile. Le valet, par contre, est une conscience de soi non autonome pour qui l'essence est d'être *pour autrui*. Il a, dit Hegel, la *figure de la chosité* (die Gestalt der Dingheit). Il est *synthétisé avec la chosité en général* parce qu'il a préféré la vie à la liberté, préféré l'être *naturel*, l'animalité à l'être proprement humain. C'est pourquoi il se considère lui-même comme le maître le considère, c'est-à-dire comme *chose*, comme instrument du désir du maître.

³³ G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., p. 154.

Nous allons maintenant analyser à la suite de Hegel la *situation de domination* telle qu'elle se présente pour le maître. Au moment où, au cœur même de la lutte à mort, il refusait obstinément de sacrifier sa *liberté* pour survivre, dans cette monstration effective de son mépris pour la vie, le *futur* maître était «pour soi» de manière *immédiate*. Mais dès lors que la situation s'est stabilisée et qu'il est *effectivement* tel, le maître se trouve désormais dans une nouvelle position où il se rapporte à la fois à l'*objet de son désir* et au *valet*. Il devient ainsi un être-pour-soi de manière *médiate*, d'une part par l'intermédiaire de la chose (désirée), d'autre part par l'intermédiaire du valet. Enfin, il est aussi médiatement un être-pour-soi dans son rapport à la chose médiatisée par le valet et dans son rapport au valet médiatisé par la chose. Le maître est donc médiatement «pour soi» : a) en se rapportant à la chose, b) en se rapportant au valet, c) en se rapportant à la chose par l'intermédiaire du valet, d) en se rapportant au valet par l'intermédiaire de la chose.

Après avoir distingué ces différents rapports de domination, Hegel en fait l'analyse en débutant par l'explication de la toute dernière relation :

La relation du maître au valet s'opère médiatement par l'intermédiaire de l'être autonome; car c'est précisément à cela que le valet est tenu; c'est sa chaîne, dont il n'a pu faire abstraction dans le combat, montrant par là qu'il n'était pas autonome, qu'il avait son autonomie dans la chosité.³⁴

Nous avons affirmé que le maître domine l'esclave par l'intermédiaire de la *chose*. Or, dans cette relation, Hegel ne parle pas de chose mais d'*être autonome* («das selbstständige Sein» qui signifie l'*être qui se tient par lui-même*). Il est évident qu'il n'a pas en vue la chose comme simple objet de consommation. Il pense plutôt à la chosité en général, c'est-à-dire à la *nature* qui se suffit parfaitement à elle-même. Par conséquent, dire que le maître domine l'esclave par l'intermédiaire de l'être autonome signifie que le rapport de domination est médiatisé par cette nature, et plus précisément par l'attitude (dépendante ou indépendante) que chacun a eu face à elle durant le combat : c'est parce que le maître s'est montré indépendant par rapport à la vie et son esclavage, et que le valet, au contraire, s'est montré soumis à la chosité en ayant peur de la mort, que le maître domine le valet. En d'autres termes, le maître domine la nature qui domine le valet.

³⁴ *Ibid.*, p. 154-155.

« De la même façon, le maître *est en relation médiate à la chose par l'intermédiaire du valet* ». ³⁵ Hegel montre ici la manière dont le maître se rapporte à l'objet de son désir. En fait, c'est par la médiation du *travail* du valet qu'il accède à la chose. Étant sorti victorieux de la lutte pour la reconnaissance, le maître est autorisé à ne pas travailler et peut ainsi se présenter comme *pur désir*. C'est ainsi qu'il assouvit immédiatement chacun de ses désirs grâce au travail du valet. Ce dernier, en effet, puisqu'il s'est montré soumis à la nature, est contraint de la travailler pour le compte du maître. Il doit maintenant la soumettre à son action transformatrice en créant des objets destinés à la consommation du maître. Ainsi le maître soumet-il la chose à son désir en contraignant l'esclave au travail.

Enfin, ces rapports médiats, d'une part au valet par la chose, d'autre part à la chose par le valet, sont à la fois des rapports immédiats à chacun d'eux. En effet, le maître se rapporte immédiatement au valet par la *commandement* et immédiatement à la chose par la *jouissance*. Le maître *ordonne* au valet de travailler pour lui. Il ne s'y rapporte donc directement qu'en lui donnant des ordres et directives, laissant à ce dernier le soin de lutter physiquement avec la nature. Ensuite, le maître se rapporte immédiatement à la chose de manière *négative* puisqu'il ne la travaille pas mais en *jouit* directement dans la consommation.

La structure de domination du maître sur le valet, de cette quadruple médiation par laquelle le premier s'affiche comme étant l'essentiel, c'est-à-dire un être-pour-soi, nous révèle en même temps la double inessentialité à laquelle ressortit le valet. Dans sa relation au maître, le valet est non essentiel, d'une part, parce qu'il travaille la chose sans pouvoir en jouir, et d'autre part parce qu'il est dépendant «*par rapport à une existence déterminée*» ³⁶ (le maître) en ayant préféré la vie naturelle à la liberté que lui aurait procurée la mort. Ensuite, nous pouvons constater que c'est le valet qui fait effectivement advenir, du moins en partie, la reconnaissance du maître en réalisant certaines des conditions permettant à ce dernier de s'affirmer *objectivement* comme être-pour-soi. En effet, le valet se considère lui-même comme le maître le considère, c'est-à-dire comme une chose

³⁵ *Ibid.*, p.155.

³⁶ *Ibidem.*

dépendante; il s'abolit en tant qu'être-pour-soi, reconnaît et légitime par le fait même le maître comme étant l'essentiel, la seule figure effective de la liberté.

Cette reconnaissance s'avère cependant insuffisante parce que non symétrique. Hegel la qualifie en effet d'unilatérale et d'inégale (*einseitig und ungleich*) : « Toutefois, il manque à la reconnaissance proprement dite le moment où le maître ferait aussi à l'encontre de lui-même ce qu'il fait à l'encontre de l'autre, et où ce que le valet fait à l'encontre de lui, il le ferait aussi à l'encontre de l'autre. »³⁷ D'un côté, le maître ne travaille ni ne diffère la satisfaction de son désir en le soumettant aux caprices du valet. De l'autre, le valet ne commande ni ne jouit immédiatement de son commerce avec les choses comme le fait le maître. Dès lors qu'on a un rapport profondément inégal, d'un côté ce qui est essentiel et autonome, de l'autre leur négation, la reconnaissance véritable est tout simplement nulle et non avenue.

Comme dans le cas de la lutte à mort, nous sommes une fois de plus devant une impasse historique. La domination politique nous présente une situation où le maître est reconnu par une conscience de soi *qu'il ne reconnaît pas*, d'où tout le tragique et l'échec assuré de l'entreprise. Le maître, au bout du parcours, échoue dans sa tentative d'être reconnu. C'est à cause de ce paradoxe que la reconnaissance réciproque s'avère pour Hegel insuffisante et qu'elle doit par conséquent se muter en une forme de reconnaissance plus achevée qui permette aux subjectivités de se reconnaître également comme des consciences de soi libres et autonomes.

La manière dont Hegel, à partir de la relation de domination, rend compte de l'échec du maître annonce au même instant la victoire prochaine et nécessaire du valet : « la conscience inessentielle est pour le maître l'objet qui constitue la *vérité* de la certitude de soi-même. »³⁸ Ou encore : « Il s'ensuit que la *vérité* de la conscience autonome, c'est la *conscience servile du valet*. »³⁹ Nous assistons ici à un *renversement dialectique*. Le maître n'est maître que parce que le valet le reconnaît comme tel. Il n'est maître que parce qu'il a un valet qui accepte de travailler pour lui, n'est autonome que par la médiation du valet à

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibid.*, p. 156.

³⁹ *Ibidem*.

qui revient la tâche de lutter avec la nature pour pourvoir à sa conservation. Bref, sa vie ne consiste qu'à consommer les produits du travail servile, à vivre de et par ce travail. Par conséquent, le maître sans le valet ne serait rien. Voilà pourquoi le valet est en réalité l'essentiel, c'est-à-dire la vérité de la conscience du maître.

Ce renversement de la logique de la domination obéit pour Hegel à une *nécessité ontologique d'extension de la liberté humaine* qui est au fondement même de la détermination du cours de l'histoire. C'est donc en fin de compte pour cette raison que le valet, qui est *en soi* libre, doit le devenir *pour soi*.

3) Renversement dialectique : la victoire du valet

Le maître est acculé à un mur. Il est figé dans sa maîtrise, sa valeur suprême et indépassable. Puisqu'il ne travaille pas, il ne peut aspirer à rien d'autre que de reproduire indéfiniment la même situation de domination et de consommation des produits du travail du valet. Cette condition stagnante caractérisée par la *reproduction du même* n'épuise manifestement pas les nombreuses possibilités de l'existence humaine et ne correspond que bien maladroitement à son essence négative puisqu'il y manque le côté du *dépassement de soi*, c'est-à-dire ce mouvement par lequel la conscience de soi se refuse à toute permanence en se donnant des buts, des perspectives d'avenir grâce auxquelles elle se transcende constamment tout en recueillant le fruit de ses expériences passées.

Pour le valet, par contre, il n'y a rien de fixe. Il n'a pas voulu être valet et comprend par le fait même la vanité des conditions de son existence. Il est prêt à modifier sa situation et voit dans la figure même du maître l'idéal d'une liberté à conquérir. En fait, le valet est le moteur du changement. Puisqu'il travaille, il est lui-même transcendance, transformation, éducation, devenir historique. Autrement dit, et c'est là une thèse importante de Hegel, le travail est la source de tout progrès humain, social, historique.

De prime abord, le valet n'apparaît pas comme étant la vérité de la conscience de soi. Cependant, il va le *devenir* en vertu de la nécessité ontologique d'extension de la liberté. Le valet, parce qu'il est libre *en soi*, doit se libérer de manière effective et devenir

liberté-pour-soi. Mais pourquoi et comment le valet est-il déjà *en soi* liberté avant même de le savoir?

Le valet a déjà chez soi la vérité de la *négativité pure*, dit Hegel, parce qu'il a eu *peur de la mort* :

Simplement, elle [la conscience servile] a *chez elle-même, en fait*, cette vérité de la *négativité pure* et de l'*être pour soi* [...] car elle a fait sur elle-même l'*expérience* de cette essence. Cette conscience, en effet, a eu peur non pour telle ou telle chose, ni en tel ou tel instant, mais pour son essence tout entière; car elle a ressenti la crainte de la mort, de ce maître absolu.⁴⁰

Puisque dans la lutte à mort il a eu peur de mourir, le valet a eu *conscience de la mort possible*. Il a tremblé de tout son être en s'imaginant comme pur néant, comme l'absence de toute positivité dans l'être, bref comme négation absolue. Nous n'avons abordé jusqu'à présent le thème de la mort qu'indirectement, alors qu'il joue en fait un rôle central et décisif dans la genèse fictive de la vie spirituelle telle que Hegel nous invite à la penser. La conscience d'une mort possible est au fondement même du choix existentiel des subjectivités de risquer leur vie ou non. En effet, si elles n'avaient pas conscience de leur être-pour-la-mort, elles n'auraient logiquement aucune vie à risquer. C'est précisément cette anticipation d'une mort à venir qui fait de tout homme, quel qu'il soit, un être-pour-soi immédiat, une liberté. C'est là d'ailleurs son privilège, car il est le seul animal à pouvoir anticiper sa mort comme un néant absolu. Être conscient de la mort, c'est être conscient *qu'on peut instituer un rapport négatif au monde et à soi*, ce qui constitue l'expression même de la liberté. Ainsi, *l'être-pour-la-mort est le fondement ontologique de la liberté humaine*, ce qui le fait libre et conscient de soi.

Hegel explique le renversement de la logique de la domination en deux temps. Premièrement, comme nous venons de le voir, il rend compte de la nécessité ontologique de libération du valet en montrant que ce dernier, en soi, est déjà un être-pour-soi libre. Ensuite il analyse comment cette libération, par la médiation du service et du travail, se réalise effectivement dans l'histoire.

⁴⁰ *Ibidem*.

Le valet est pris dans une relation de domination politique où le maître lui impose de travailler pour lui. S'il n'était pas ainsi asservi, il ne lutterait manifestement pas aussi violemment contre la nature et se contenterait d'un mode de vie moins exigeant. Or, le *travail* qui nous apparaît ici comme une conséquence du rapport de domination est précisément pour Hegel l'organe de son renversement : « quand bien même la crainte du maître est le début de la sagesse, la conscience y est *pour elle-même*, elle n'est pas l'*être-pour-soi*. Mais par le travail, elle parvient à elle-même. »⁴¹ Il explique le rôle fondamental du travail dans le passage de la conscience de soi en soi à la conscience de soi pour soi à partir de deux dimensions, l'une positive, l'autre négative.

Le rapport de domination du maître sur le valet, dans la mesure où il faisait apparaître la jouissance de l'un comme l'unique but et essence de l'activité de l'autre, ne donnait aucun rôle essentiel au travail de ce dernier. Mais le travail est en réalité fondamental puisqu'il permet la transformation de la nature en monde humain, supposant par là la production d'un savoir technique et théorique culminant dans un savoir de soi du valet, c'est-à-dire la progressive prise de conscience de son autonomie et de sa liberté.

Le maître est prisonnier de sa oisiveté. Puisque la jouissance est quelque chose d'instantané et de disparaissant, son activité est soumise à la nécessité de sa reproduction infinie sans pour autant que celui-ci ne progresse en transformant les modalités de son existence : « Le désir s'est réservé la négation pure de l'objet et le sentiment de soi sans mélange qu'elle procure. Mais précisément pour cette raison, ce contentement n'est lui-même qu'évanescence, car il lui manque le côté *objectal* de ce qui est là et *pérexiste*. »⁴² Par contre, grâce au travail, la conscience servile se forme en transformant la nature. Le désir du valet est un désir « *refréné*, évanescence *contenue* : il *façonne*. »⁴³ Que ce passe-t-il exactement lorsque le valet façonne un objet? Dans un premier temps, il se bute à l'*autonomie* ou l'*indépendance* de celui-ci, c'est-à-dire qu'il se rend bien compte que les choses ne vont pas de soi et que *la nature lui résiste*. Cependant, par l'activité formatrice, il

⁴¹ *Ibid.*, p. 157.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

réalise progressivement sa propre indépendance *dans* la chose en la soumettant à ses plans, la rendant de ce fait *dépendante* de lui :

Cet élément médian *néгатif*, l'*activité* qui donne forme, est en même temps la *singularité* ou le pur être pour soi de la conscience qui accède désormais, dans le travail et hors d'elle-même, à l'élément de la permanence; la conscience travaillante parvient donc ainsi à la contemplation de l'être autonome, *en tant qu'il est elle-même.* »⁴⁴

En instituant ce rapport négatif à la nature qu'est le façonnage de la chose, le valet voit sa propre liberté incarnée et réalisée de manière stable dans la chose. C'est ainsi que le rapport purement instrumental à la nature permet à la conscience servile de prendre *positivement* conscience de son autonomie.

Le travail est aussi libérateur de manière *néгатive* dans la mesure où il permet au valet de *nier* sa peur du maître et par conséquent de *nier* la maîtrise elle-même. En effet, dans l'activité formatrice, il acquiert la certitude de sa liberté, prend conscience de son propre pouvoir sur le monde et cesse par le fait même de reconnaître le pouvoir et la liberté du maître. En découvrant son être-pour-soi, le valet peut ainsi nier l'être-pour-soi étranger du maître. Ces deux dimensions de la libération du valet, l'une positive dans son rapport à la chose, l'autre négative dans son rapport au maître, sont toutes deux nécessaires à ce que sa liberté se réalise pleinement dans le monde.

Hegel termine cette section sur la dialectique du maître et du valet en insistant sur le fait que la peur absolue, la discipline du service et de l'obéissance ainsi que l'activité formatrice constituent les trois conditions *nécessaires* de la libération de l'homme. Premièrement, pour être liberté-en-soi, l'homme *doit* vivre la peur absolue de mourir en se réfléchissant comme pur néant. Ensuite, il faut que cette peur soit réellement entretenue par une discipline sévère, sans quoi elle demeurerait formelle sans se répandre *sur l'effectivité consciente de l'existence*. La domination politique du maître, outre le fait qu'elle entretient la crainte de l'esclave, est aussi le moteur de son travail, ce sans quoi il n'y aurait pas de rapport instrumental au monde. Enfin, l'activité formatrice est tout autant nécessaire à

⁴⁴ *Ibidem.*

l'établissement effectif de la liberté humaine car sans elle, la peur du valet demeurerait *interne et muette*; elle ne pourrait s'extérioriser et se réaliser comme ce de quoi elle n'est en vérité que le signe, à savoir comme négativité pure, être-pour-soi, liberté effective.

Quoiqu'elle ne vise pas explicitement à analyser les conditions et la nécessité historique de la reconnaissance symétrique, la *dialectique du maître et du valet* en réalise pourtant la tâche. En effet, partant d'une situation fictive où deux *futures* consciences de soi ne se reconnaissent pas encore comme telles, Hegel dévoile en fait comment il est historiquement nécessaire que cette reconnaissance de la liberté et de l'autonomie de chacun advienne et que s'installe par le fait même la liberté humaine effective. Le fondement de cette nécessité repose, comme nous l'avons vu, dans le fait que l'être humain est *ontologiquement* libre, c'est-à-dire qu'étant le seul animal pouvant anticiper sa propre mort comme le néant entier de son être, il se révèle comme étant essentiellement une négativité pure, une liberté-en-soi qui *doit* se réaliser dans le monde.

La *dialectique du maître et du valet* dévoile trois conditions de possibilité fondamentales de la reconnaissance symétrique : la peur absolue, la soumission, et le travail. Ensuite, la nécessité historique de sa réalisation s'affirme dans l'analyse formelle de la nécessité dialectique des rapports entre le maître et le valet : alors que la domination du maître et la reconnaissance unilatérale qu'elle engendre sont une impasse, le valet qui travaille se libère, s'autonomise et apprend progressivement à se reconnaître en tant qu'être libre.

C. L'interprétation kojévienne du « désir de désir »

La dialectique du maître et du valet a considérablement influencé l'œuvre de Lacan. Le psychanalyste en effet a prétendu trouver dans la lutte pour la reconnaissance l'expression même du désir le plus fondamental de l'être humain. Essentiellement, le désir de l'homme selon Lacan est *désir de reconnaissance*, ou encore *désir du désir de l'Autre*. Puisqu'il a constitutivement pour objet le désir d'autrui, on peut dire du désir lacanien qu'il

est structuré de manière intersubjective, c'est-à-dire qu'il n'a d'être qu'à se trouver au cœur de ce qui lie une subjectivité humaine à une autre. Les passages de l'œuvre de Lacan où il est fait mention de cette structure intersubjective du désir sont légion. Pour n'en indiquer qu'un, voici ce que nous pouvons lire dans *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* : « Pour tout dire, nulle part n'apparaît plus clairement 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. »⁴⁵

Ainsi l'homme est-il au plus profond de son être travaillé par le désir de l'autre. Et pour Lacan, influencé d'abord par Kojève, l'homme veut être aimé et reconnu car c'est là ce qui fonde non seulement son humanité mais aussi son identité. Pourtant, dans la dialectique du maître et du valet, Hegel ne parle pas de *désir* mais bien d'*exigence de reconnaissance*. Tout en se réclamant de Hegel, c'est de Kojève que Lacan tient en vérité sa formule du désir, lequel s'est exprimé dans l'*Introduction à la lecture de Hegel* en des termes à peu de choses près identiques. Dans son « en guise d'introduction », laquelle constitue justement une traduction commentée de la section A du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'Esprit* portant sur la dialectique du maître et du valet, Kojève s'exprime ainsi quant au désir de l'être humain :

Le Désir humain doit porter sur un autre Désir. [...] Ainsi, dans le rapport entre l'homme et la femme, par exemple, le Désir n'est humain que si l'un ne désire pas le corps [le corps animal, naturel, "donné"], mais le Désir de l'autre, s'il veut « posséder » ou « assimiler » le Désir pris en tant que Désir, c'est-à-dire s'il veut être « désiré » ou « aimé » ou bien encore : « reconnu » dans sa valeur humaine, dans sa réalité d'individu humain.⁴⁶

Bien que son interprétation ne soit pas dénuée de sens, Kojève confond ici ce que Lacan finira par distinguer, soit le désir et la demande (cf. *infra.*, « La genèse du désir », p. 82.) Les deux consciences de soi qui se livrent bataille au début de la dialectique du maître et du valet sont certaines en elles-mêmes (subjectivement) d'être des consciences de soi mais veulent être reconnues comme telles (objectivement), par la médiation de la reconnaissance de l'autre. Ce que nous révèle ici Hegel, c'est que toute conscience de soi pour soi non

⁴⁵ J. LACAN, *Écrits I*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 1999 p. 266.

⁴⁶ A. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 13.

seulement *demande* mais *doit* être reconnue par une autre car il en va de *l'objectivité même de son être*. C'est cette exigence et cette nécessité pour la conscience de soi d'être reconnue que Kojève a librement interprétée comme désir du désir de l'autre, désir de reconnaissance. Kojève ajoute par ailleurs que le désir, pour s'avérer spécifiquement humain, doit porter sur un autre désir car c'est là ce qui le distingue du désir animal, lequel ne porte que sur des étants positifs, "subsistants présents", nécessaires à la conservation de l'espèce.⁴⁷ Mais *comme quoi* la conscience de soi désire-t-elle être reconnue par son semblable, et pourquoi cette reconnaissance implique-t-elle une lutte à mort?

Pour Hegel, la conscience de soi exige d'être reconnue comme *liberté*, c'est-à-dire comme pure abstraction, « pure négation de sa modalité d'objet »⁴⁸, bref comme pure activité (autonome et indépendante) pouvant engendrer un rapport négatif au monde et à soi. Pour ainsi se manifester à l'autre comme cette essence qu'elle se sait être subjectivement, la conscience de soi doit s'engager dans une lutte à mort afin de montrer qu'elle n'est attachée à aucune existence déterminée, que contrairement à l'animal elle n'est pas attachée à la vie. Bien que nous ayions déjà longuement réfléchi sur les tenants et aboutissants de cette lutte à mort, nous en résumerons ici l'essentiel car c'est précisément sur ce point que Lacan, suivant l'interprétation anthropologisante et heideggérienne de Kojève, s'éloigne de Hegel quant à la résolution ou la non-résolution de cette dialectique intersubjective.

Contrairement à Hegel pour qui il y va, avec la dialectique du maître et du valet, de la réalisation de la liberté et de l'esprit, Kojève insiste sur le rôle qu'y joue le *désir humain*, ce qui ne l'empêche toutefois pas d'épouser le même mouvement dialectique et d'arriver à la même solution que ce dernier. Comprenant ainsi la dialectique du maître et du valet comme une dialectique du désir, Kojève fait de l'histoire humaine une histoire des *désirs désirés*, le désir de l'homme s'aliénant constamment dans le désir de l'autre. D'abord, le valet reconnaît le maître sans être reconnu par lui et le maître est reconnu par quelqu'un (le valet) qu'il ne reconnaît pas comme étant un homme, d'où insatisfaction réciproque des

⁴⁷ Dans ce contexte, Lacan ne parlerait pas de *désir animal* mais bien de *besoin*, réservant ainsi l'emploi du concept de désir à la réalité humaine uniquement.

⁴⁸ G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., p. 153.

désirs de reconnaissance. Cet état, toutefois, est censé prendre fin au moment où le valet parvient à se faire reconnaître par le maître tout en se reconnaissant en lui, supprimant ainsi leur opposition dans un État universel et homogène réalisant enfin le règne de la liberté. Chacun se reconnaissant en chacun, *le désir de désir est enfin satisfait*, s'éteignant au sein d'un « *Je*, qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Je* ». ⁴⁹

Or Lacan n'est pas d'accord avec cette conception d'un État idéal dans lequel le désir de reconnaissance se verrait *satisfait, réalisé*. Admettons que cet État soit réalisé, la rivalité entre les *ego* n'en serait que plus impitoyable : les « savants » envieront ceux qui s'amuse dans les boîtes de jazz, et ceux-ci, « les braves, les gentils, les libidineux », envieront à leur tour le savoir des savants⁵⁰. Et pourquoi cela? Tout simplement parce que contrairement à Hegel et dans la mouvance la pensée existentialiste, Lacan ne croit pas qu'il y ait dans l'homme une *essence* (la liberté) qui doit être reconnue comme telle pour que les tensions sociales s'estompent. Le désir qu'il s'agit de faire reconnaître dans l'homme n'est pas un désir d'être *soi-même* – ou s'il en est un, c'est toujours sous le mode d'*autre chose* puisque, comme l'écrivait Bataille qui avec Lacan a suivi le séminaire de Kojève : « L'homme devient toujours *autre*. L'homme est l'animal qui diffère continuellement de lui-même. »⁵¹ Étant toujours *autre*, le sujet du désir ne pourra donc jamais pour Lacan être identique à lui-même; l'identité du je=je ne s'applique pas à la structure de son être : « désirant le désir de l'autre, il se désire certes "lui-même" – *mais en tant qu'il n'est précisément jamais "lui-même", jamais "identique à lui-même"*. »⁵² En ce sens, le sujet lacanien n'a donc rien d'une conscience de *soi*. Il se rapproche bien plutôt, étant donné sa structure *ek-statique*, du *Dasein* heideggérien. En effet, le *soi* dont parle Lacan est constamment *pro-jeté* au-devant de lui-même vers son être, se reconnaissant dans une image *autre, extérieure, aliénante*. Cette image à partir de laquelle il comprend son rapport au monde l'aliène à *lui-même* au sens précis où ce "lui-même" (son être), puisqu'il est identifié au *désir* (manque à être), n'est au fond rien de positif, c'est-à-dire qu'il est néant, non-étant ou encore rien.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 149.

⁵⁰ J. LACAN, *Le Séminaire II*, *op. cit.*, p. 92.

⁵¹ G. BATAILLE, *Hegel, l'homme et l'histoire* (1956), Œuvres complètes, t. XII, Paris, Gallimard, 1988, p. 363.

⁵² M. BORCH-JACOBSEN, *Lacan Le maître absolu*, Paris, Flammarion, 1995, p. 115.

L'être humain est donc fondamentalement un désir de rien, ou encore de néant, de mort. C'est là l'essentiel de ce que Lacan a retenu de l'enseignement de Kojève. Ce dernier ne décrivait-il pas le désir comme la « révélation d'un vide », comme un « néant révélé »? Ne disait-il pas que le désir humain, « transcendant » tout donné, « dépassant » tout « être réel et statique », devait porter sur un autre désir, donc sur un autre « vide irréel » :

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 donnée. Or la seule chose qui sépare ce réel donné est le désir lui-même. [...] Le Désir étant la révélation d'un vide, étant la présence de l'absence d'une réalité, est essentiellement autre chose que la chose désirée, autre chose qu'une chose, qu'un être réel statique et donné, se maintenant éternellement dans l'identité avec soi-même.⁵³

Nous pouvons ici constater que Lacan, sous l'influence de Kojève, donne à *la lutte à mort pour la reconnaissance* une autre signification que celle suggérée par Hegel. Alors qu'il s'agissait pour ce dernier de la reconnaissance de la *conscience de soi*, laquelle devait être surmontée dans ce mouvement dialectique par la constitution de l'Esprit, Lacan y voit la manifestation du *désir humain* comme désir de mort. En substituant ainsi au concept de "conscience de soi" celui de "désir", Lacan interprète d'une manière radicalement différente la *négativité* dont il s'agit de faire reconnaître la valeur dans ce procès. Il est toutefois en parfait accord avec Kojève, et cette substitution paraît logique dans la mesure où, comme disait ce dernier : « L'homme "absorbé" par l'objet qu'il contemple ne peut être "rappelé à lui" [donc à la conscience de soi] que par un Désir [...] C'est le Désir (conscient) qui constitue cet être en tant que Moi et le révèle en tant que tel en le poussant à dire : "Je..." »⁵⁴ La négativité, pour Hegel, est un synonyme de liberté, un pouvoir de transformation grâce auquel se réalisera ultimement l'Esprit absolu. Pour Lacan par contre, elle caractérise l'être du désir, s'identifiant ainsi au manque au néant et à la mort.

En mettant sa vie en jeu dans une lutte à mort pour la reconnaissance, l'homme se sait mortel. Il s'affirme comme être-pour-la-mort et désire fondamentalement être reconnu

⁵³ A. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 12.

⁵⁴ *Ibid.*, p.11.

comme ce néant qu'il se sait être, reconnaissance qui lui est toutefois structurellement inaccessible puisqu'il lui faudrait mourir pour la réaliser:

Comment dès lors pourrait-il [le désir] jamais se révéler, se manifester ou se phénoménaliser en se posant devant soi, puisqu'il est toujours "au-delà" de soi, toujours ek-stasié dans ce pur néant qu'il "est" lui-"même"? La seule façon, pour l'homme désirant, de se révéler à lui-même – et donc d'être "satisfait", puisque c'est d'auto-manifestation qu'il s'agit dans le désir de reconnaissance – serait de verser dans le néant, de mourir.⁵⁵

Ayant pris peur à travers l'image du valet de la vérité mortelle de son désir, l'homme remplit ce néant vers lequel son existence le pro-jette sans cesse en s'identifiant à telle ou telle image de son désir, laquelle en tant que leurre lui permet de poursuivre son séjour dans l'être en s'évitant « comme pur désir de mort, comme pure ek-stase abyssale dans le "rien" du désir de l'autre. »⁵⁶

Nous analyserons dans le prochain chapitre la manière dont Hegel, au tout début de la *Philosophie de l'Esprit*, pense le surgissement de l'Esprit hors et à partir de la nature, lequel s'accomplit concrètement à travers la constitution et le développement de l'intériorité réflexive de l'homme. Nous aborderons donc plus précisément la conception hégélienne du développement du soi, c'est-à-dire comment l'être de l'homme, qui est à la base dans une unité immédiate avec ses sensations, parvient progressivement à se distinguer de celles-ci ainsi que de ses sentiments, comment enfin il parvient à projeter hors de lui les déterminations de son corps pour se constituer comme intériorité réflexive pure, comme conscience. Il ne s'agira donc plus comme dans le chapitre précédent d'une réflexion phénoménologique sur le développement intersubjectif de la conscience de soi mais plutôt d'une enquête formelle et *topologique* sur le processus conduisant à la détermination dans l'être de l'homme des limites d'un intérieur (la conscience) et d'un extérieur (le monde).

⁵⁵ M. BORCH-JACOBSEN, *op. cit.*, p. 116.

⁵⁶ *Ibid.*, p.121.

Chapitre II

La différenciation du « soi »

dans la *Philosophie de l'Esprit*

C'est dans la première partie de sa théorie de l'*Esprit subjectif* que Hegel expose, sous la forme d'une *anthropologie philosophique*, le développement du *soi*. Pour rendre compte de ce tout premier stade du développement de l'Esprit, le philosophe préfère toutefois utiliser le terme « âme » puisque l'âme, prise dans son acception aristotélicienne de principe du mouvement autonome d'un corps, traduit mieux qu'aucune autre notion l'aspect rudimentaire et non développé de l'Esprit qui, encore profondément entaché de corporéité, s'élève tout juste et à peine de la nature pour s'y mouvoir, sentir et ressentir.

L'*Anthropologie* de Hegel se subdivise en trois sections que sont l'*âme naturelle*, l'*âme qui ressent* ainsi que l'*âme effective*. La première section expose l'âme qui ne fait qu'être, qui est encore *non séparée* de sa détermination naturelle immédiate. On y progresse des déterminations naturelles les plus universelles et générales jusqu'aux déterminations singulières de l'âme individuelle sentante. Dans la seconde partie, nous voyons l'âme individuelle entrer dans un premier *rapport* à elle-même. Ainsi est-elle, en séparant d'elle-même son être immédiat, un *être-pour-soi abstrait*, une *âme qui ressent*. En tant qu'elle est ressentante, elle s'auto-affecte en intégrant symboliquement son sentir, c'est-à-dire que la signification que prennent ses sensations se répercute sur son propre corps sous la forme d'une auto-affectation. Enfin, l'*âme effective* achève la réalisation du soi comme *pour-soi*

immédiat, c'est-à-dire comme âme qui d'un côté s'est pleinement différenciée de son corps et du monde comme figures de l'extériorité, mais qui de l'autre s'identifie à ce corps puisque, ayant atteint une pleine maîtrise de celui-ci, elle s'exprime à travers lui par la parole, les expressions faciales, les gestes, etc... S'étant ainsi complètement différencié de la réalité extérieure, le soi peut désormais, dans son commerce avec celle-ci, se rapporter à lui-même comme pure idéalité. Il est devenu *conscience de soi en soi*. Cependant, puisqu'il ne s'est pas encore lui-même saisi, de manière objective et concrète, comme conscience de soi universelle, comme *ego*, il n'est pas encore une *conscience de soi pour soi*, un moi.

A. L'âme naturelle

Ce qui se présente en premier lieu dans l'*Anthropologie* est l'âme liée à ses déterminations naturelles immédiates. Ces déterminations, l'âme les possède en elle-même en tant que *qualités naturelles*. Hegel pense d'abord aux mécanismes les plus universels de la nature qui influencent et déterminent, ne serait-ce que minimalement, le destin d'une âme humaine en général. Ce sont dans un premier temps « la différence des climats, l'alternance des saisons, des moments de la journée, etc., »⁵⁷. Ces qualités naturelles réfléchies dans l'élément de l'idéalité (l'âme) représentent la substance universelle de l'Esprit, son tout premier stade où il n'est pas encore différencié de la nature, ce que Hegel nomme *la vie planétaire universelle de l'esprit-nature*. Alors que la plante et l'animal vivent essentiellement dans cette sympathie avec la nature en y demeurant assujettis – leur caractère spécifique et le développement de leurs particularités est en intime connexion avec ces déterminations naturelles immédiates – l'esprit de l'homme par contre, au fur et à mesure qu'il approfondit sa liberté, s'en détache progressivement.

Hegel passe ensuite à un degré plus concret des déterminations naturelles de l'âme en affirmant que « La vie planétaire universelle de l'esprit-nature se particularise dans les

⁵⁷ G.W. F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques, op. cit.*, p. 189.

différences concrètes de la Terre et se décompose dans les *esprits-nature particuliers* »⁵⁸. Ces « secondes » qualités naturelles immédiates qui dépendent des régions de la Terre et influencent la vie de l'âme d'une manière plus directe sont la diversité des races. À leur tour, ces déterminations raciales se particularisent dans la différence des esprits locaux, ce qui se manifeste dans les dispositions corporelles, intellectuelles et éthiques des peuples. Enfin, on voit les qualités naturelles *singularisées* dans les différences de physionomie, de tempérament, de talent, de caractère et autres idiosyncrasies qui distinguent les familles et les individus.

Après avoir fait la liste des déterminations naturelles immédiates de l'âme en suivant le chemin qui mène des plus universelles et abstraites aux plus singulières et concrètes, Hegel poursuit sa caractérisation toujours plus concrète de l'âme naturelle en se penchant cette fois-ci sur les *changements naturels* qui se produisent en chaque individu : « En l'âme, en tant qu'elle est déterminée comme un *individu*, les différences sont en tant que changements à même celui-ci, le sujet un qui persiste en elles »⁵⁹. Ces changements sont d'abord le cours naturel des âges de la vie de l'enfance à la vieillesse. Ensuite, le *rapport des sexes* où l'individu, dans le sentiment de son être inachevé et opposé à lui-même, se cherche et se retrouve d'une certaine manière dans un autre individu, au sein de la famille. Enfin, l'alternance du sommeil et de la veille.

Mais ce qui détermine le plus concrètement l'âme naturelle, ce qu'elle a justement de plus naturel et de particulier, c'est la *sensation* :

La sensation est le sourd tissage de l'esprit dans son individualité sans conscience et sans entendement, dans laquelle toute détermination est encore *immédiate*, est posée non développée suivant son contenu comme suivant l'opposition de quelque chose d'objectif au sujet, est en tant qu'appartenant à la réalité *propre* à lui en ce qu'elle a de naturel, de *plus particulier*.⁶⁰

Hegel considère le sentir tel qu'il se présente de manière immédiate pour l'âme qui ne s'est pas encore développée comme conscience et entendement. Par conséquent, en tant qu'elle

⁵⁸ *Ibid.*, p. 190.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 191.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 195.

est strictement sentante, l'âme ne pose aucune distinction entre un sentant et un senti, entre un subjectif et un objectif. Car la subjectivité de l'âme sentante est une subjectivité si immédiate et se différenciant si peu d'elle-même qu'elle ne peut prendre la mesure de ce qu'elle est en s'opposant quelque chose d'objectif. La sensation constitue donc la substance et le contenu déterminés de l'âme, la manière d'être la plus immédiate en laquelle elle *s'apparaît* et avec laquelle elle se tient dans une unité immédiate. À ce stade, l'âme est une subjectivité naturelle déterminée de l'extérieur par le contenu immédiat de ses sensations singulières et contingentes, absolument dépendante du temps et de l'espace circonstanciels du moment.

La sensation se scinde en deux catégories suivant l'origine de son contenu. Elle peut être soit *extérieure*, soit *intérieure*. Les sensations extérieures sont d'abord des déterminations de la *corporéité* puisqu'on les obtient par la médiation des cinq sens. Chaque sens est un mode déterminé et universel du sentir qui embrasse une sphère de sensations singulières pouvant varier selon la qualité et la quantité. Par exemple, nous avons la possibilité, grâce au sens de la vue, d'éprouver non pas une seule mais de multiples sensations visuelles dont l'intensité peut varier. Les sensations intérieures par contre sont issues de ce que Hegel nomme la sphère « des déterminités nées dans l'esprit, lui appartenant, qui, [...] pour être senties, sont *traduites corporellement*. »⁶¹ La colère et le courage, par exemple, que l'on sent dans la poitrine, dans le sang, etc. L'âme sentante, telle qu'elle est ici considérée par Hegel dans son immédiateté, n'est qu'un agglomérat, une mosaïque de sensations passagères et extérieures les une aux autres que rien ne permet de rassembler sous un principe unificateur.

Les sensations extérieures ne sont pas sans lien avec l'intériorité du sujet sentant. Puisque cette intériorité n'est pas quelque chose d'absolument vide, d'entièrement indéterminé, mais bien plutôt quelque chose de déterminé en et pour soi, il faut admettre qu'il existe en l'âme une certaine *déterminité de la réceptivité sensible* suivant laquelle la subjectivité réagit à ce qui lui provient de l'extérieur.

⁶¹ *Ibid.*, p. 196.

Dans son analyse du rapport entre la sensation extérieure et l'intériorité de l'âme, Hegel ne s'intéresse pas à la sensation interne de l'agréable ou du désagréable qui naît de la satisfaction ou non-satisfaction d'un besoin, ni à la stimulation externe des *tendances* sexuelles, agressives ou autres. Il préfère plutôt jeter une lumière sur la relation *inconsciente* qui existe entre l'extérieur et l'intérieur de l'âme : « Ce que nous avons à considérer en ce lieu-ci, c'est uniquement la mise en relation *inconsciente* de la sensation extérieure avec l'intérieur spirituel. »⁶² Cette relation fait naître en l'homme ce que Hegel appelle l'*humeur*.

La sensation extérieure produit dans l'intérieur spirituel un effet, c'est-à-dire qu'elle excite l'humeur, pour autant qu'elle (la sensation) se lie immédiatement – sans le concours de l'activité *consciente* – à une signification intérieure. Par cette signification nous dit Hegel, la sensation extérieure devient quelque chose de *symbolique*. La teneur symbolique de certaines couleurs, sons, parfums, saveurs ou étoffes est quelque chose que chacun peut constater. Pour ne prendre qu'un exemple, il existe manifestement des couleurs qui nous apparaissent comme étant sérieuses, tristes, gaies, douces, ardentes, etc..

Nous venons d'expliquer brièvement comment la sensation extérieure se rapporte à l'intérieur spirituel en affectant l'humeur. Il nous reste maintenant à décrire la traduction corporelle de cette affection, traduction que réalise la *sensation intérieure*. L'humeur est le contenu intérieur de l'âme surgissant de la rencontre de la sensation extérieure avec la *déterminité de la réceptivité sensible*⁶³ de l'intérieur spirituel. Mais pour que ce contenu se réalise, il faut qu'il soit *sent*, c'est-à-dire qu'il se traduise corporellement sous la forme d'une sensation intérieure. En effet, pour se manifester et advenir à l'être idéal effectif, le contenu intérieur de l'âme doit se différencier de celle-ci pour être ensuite ramené à l'identité avec elle dans leur relation. C'est ce mouvement qui est effectué dans la sensation intérieure. Le parcours menant de la sensation extérieure à la sensation intérieure est donc le suivant : la première se rapporte à l'intériorité de l'âme par un procès de symbolisation, ce qui se répercute sur l'humeur par la production d'une sensation intérieure.

⁶² *Ibid.*, p. 453.

⁶³ Nous aurons bientôt l'occasion d'approfondir cette détermination immédiate de l'âme que Hegel développe dans la seconde partie de son anthropologie, *l'âme qui ressent*, sous la forme d'une théorie du *génie*.

Un cercle de l'auto-affectation se profile à nos yeux dans la relation, intermédiée par le corps, de l'âme à elle-même. Le corps est la sphère du sentir. Il est le lieu borné où se manifeste toute sensation, intérieure comme extérieure. C'est à partir de ce lieu que l'âme se réfléchit, se rapporte à elle-même. Elle interprète, symbolise son sentir qui devient pour elle signifiant, ce qui se répercute sur son humeur et son propre corps par le surgissement de nouvelles sensations qu'elle interprète à nouveau et ainsi de suite. C'est ici que Hegel, dévoilant comment le dynamisme spirituel de l'âme humaine se répercute dans le corps sous forme d'affects, en appelle à la création d'une nouvelle science, une *physiologie psychique*⁶⁴. Celle-ci aurait pour tâche d'étudier la traduction corporelle du spirituel, ce qui lui permettrait de dresser une nouvelle cartographie du corps humain, différente de celle des anatomistes pour qui les organes du corps ne sont que des moments de l'organisme animal.

Il existe pour Hegel deux espèces de sensations intérieures. La première concerne la singularité immédiate se trouvant dans un contexte particulier. Elle comprend par exemple la colère, le désir de vengeance, l'envie, le regret, etc. La seconde espèce de sensations intérieures se rapporte au droit, à la vie éthique, à la religion, bref à une dimension universelle de la vie de l'âme. Tout comme les sensations extérieures, les sensations intérieures varient d'intensité. Elles peuvent être aussi bien profitables que dommageables pour l'âme. Enfin, même lorsqu'elle n'est pas intense, la traduction corporelle de l'intérieur spirituel s'empare selon Hegel plus ou moins immédiatement de l'organisme tout entier puisqu'en lui, « tous les organes et les systèmes se trouvent dans une unité vivante les uns avec les autres. »⁶⁵

Toutes les sensations, autant extérieures qu'intérieures, participent pour Hegel d'un même champ selon le côté qui les présente dans leur immédiateté comme des déterminations naturelles singulières, extérieures les unes aux autres et passagères de l'âme, comme de simples variations de sa substantialité. C'est uniquement en étant considérées de cette manière – découpées du réel puis regroupées analytiquement par le philosophe en un moment simplement *formel* du sentir – qu'elles peuvent faire l'objet d'une analyse de l'âme

⁶⁴ Cf. §401 de la *Philosophie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 197.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 457.

naturelle. Mais en réalité, comme nous l'a montré l'analyse des sensations intérieures, l'âme est en soi une totalité réfléchie de son sentir, une *âme qui ressent*. C'est parce qu'elle n'est jamais simplement l'identité immédiate de sa substantialité, une mosaïque de sensations diverses et éparses, mais bien plutôt d'emblée – aussi « endormi » soit-il – un *sentir* de cette substantialité, un *rapport* immédiat à celle-ci, que l'âme est en mesure de donner une signification *symbolique* à ses sensations pour ainsi produire des sensations intérieures en transposant corporellement son intérieur spirituel, c'est-à-dire en s'auto-affectant.

↪ *B. L'âme qui ressent*

Cette seconde section de l'*Anthropologie*, aussi difficile qu'intéressante, a pour tâche d'exposer la libération progressive de l'âme face à sa substance immédiate, de montrer comment elle en arrive à se séparer de cette substantialité, à s'élever au-dessus de ses sensations pour pouvoir y faire face et ainsi accéder au sentiment d'elle-même, à la conscience subjective de sa totalité. Bref, il s'agit ici d'élaborer le passage de l'*âme naturelle* immergée dans le flux contingent et multiforme de ses sensations singulières à l'*âme effective* devenue maîtresse d'elle-même, de son corps, et qui distingue le subjectif de l'objectif, pouvant ainsi se rapporter au monde comme à quelque chose d'extérieur à soi.

Ce passage comporte pour Hegel trois degrés. Le premier degré décrit l'âme occupée strictement à pressentir sa vie naturelle concrète. À ce stade, l'âme se trouve encore dans une unité immédiate et sans différence avec son objectivité. C'est ici que Hegel, en introduisant le concept de *génie* grâce auquel il développe une *théorie de l'inconscient*, s'explique au sujet de la détermination immédiate de la réceptivité sensible de l'âme. Le second degré, à l'intérieur duquel le philosophe élabore cette fois une *théorie la folie*, expose le point de vue où l'âme est mentalement dérangée, c'est-à-dire scindée en elle-même car d'un côté, elle est déjà maîtresse d'elle-même, libre et séparée de sa substance, alors que de l'autre, elle est encore non-libre, conditionnée par sa naturalité, «

maintenue fixement dans une *particularité singulière* où elle a son effectivité. »⁶⁶ Enfin, dans le troisième degré, l'âme devient définitivement maîtresse de son corps dont l'existence se voit réduite au rang de moyen au service de la réalisation de soi. C'est aussi à ce moment qu'elle parvient à cristalliser un monde objectif en projetant définitivement hors d'elle-même le *sentí*, c'est-à-dire le contenu de sa totalité substantielle qui n'appartient pas à sa corporéité.

1) L'âme qui ressent, en son immédiateté

Cette forme du développement de l'âme humaine se distingue de la précédente en ceci que l'âme y est considérée non plus simplement comme l'identité d'un contenu de sensations mais comme une totalité en soi réfléchie de ce contenu, une âme qui ressent, ce qui implique par conséquent que s'inscrive à l'intérieur du sujet une première opposition, certes immédiate et abstraite, entre le sentir et le senti. L'âme apparaît alors comme une *totalité-de-sentiment* qui, en tant qu'immédiate, n'est toutefois pas encore un sujet déterminé, réfléchi en lui-même. Ainsi, n'étant pas encore un *soi-même*, cette âme est *passive* : « L'individualité en tant qu'elle ressent est tout d'abord, certes, un individu monadique, mais qui, en tant qu'*immédiat*, n'est pas encore en tant que *lui-même*, n'est pas un sujet réfléchi en lui-même et, de ce fait, est *passif*. »⁶⁷ L'âme doit alors recevoir d'un Autre les déterminations qui la constituent en tant qu'*individualité*. Cet Autre, que Hegel nomme le *génie*, détermine et *individualise* la totalité-de-sentiment sans que celle-ci ne lui oppose aucune résistance.

Tel est selon Hegel le rapport où est pris l'enfant dans le ventre de sa mère. En effet, on assiste ici à une situation où deux individus se tiennent dans *une unité d'âme encore indivise*. Le premier, à savoir le fœtus, n'étant pas encore psychiquement constitué, est manifestement quelque chose d'immédiatement ouvert à l'influence de la vie maternelle. Le second, le soi de la mère, est la subjectivité active, l'âme des deux individus. C'est ainsi que, sans aucune médiation, le fœtus reçoit du soi de la mère les déterminations constitutives de son âme prochaine. Ces déterminations qui constituent le génie de l'enfant,

⁶⁶ *Ibid.*, p. 465.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 202.

le fœtus les accueille à la manière d'un dehors interne, les intègre progressivement comme l'activité d'un Autre qu'il porte en lui.

C'est pour cela que Hegel affirme du soi de la mère qu'il est le *génie* de l'enfant :

✓ La mère est le génie de l'enfant, car, par génie, on a coutume d'entendre la totalité étant-un-Soi de l'esprit, dans la mesure où elle existe pour *elle-même* et constitue la substantialité subjective d'un Autre, lequel est seulement posé extérieurement comme un individu; ce dernier a seulement un être-pour-soi formel.⁶⁸

Le soi de la mère, l'activité efficiente de sa subjectivité concrète, constitue la substantialité subjective, le génie de l'enfant. Au nombre des déterminations que l'enfant accueille originellement sous la forme du génie, on peut compter « aussi bien les dispositions à la maladie que les autres dispositions concernant la configuration, la manière de sentir, le caractère, le talent, les idiosyncrasies, etc... »⁶⁹

Le génie est donc le côté *actif* de l'âme qui ressent, ce qui la singularise et la différencie fondamentalement de toute autre. C'est lui qui constitue la *déterminité de la réceptivité sensible* de l'âme en vertu de laquelle elle s'auto-affecte en intégrant symboliquement son sentir. Il s'agit par conséquent de comprendre que c'est sous l'emprise du génie que l'âme, en chaque instant, ressent et réagit de cette manière-ci plutôt que de celle-là. Il est, comme l'écrit Hegel, *l'effectivité immanente de l'individu*, « la particularité de l'homme en tant qu'elle décide, dans toutes les situations et conditions où il se trouve, de son agir et de son destin. »⁷⁰ Son influence ne se borne pas à la vie de l'âme qui, plongée dans la particularité de son sentiment, ne peut que ressentir sans savoir qu'un monde existe par-delà sa subjectivité. Elle s'étend aussi à la conscience d'entendement éveillée qui souvent, malgré les motifs universels qu'elle détermine réflexivement comme étant à la source de ses actions, n'en demeure pas moins assujettie à son génie « d'une manière impliquant un tel excès de puissance de celui-ci que l'individu y apparaît dans un Rapport de la non-subsistance-par-soi qui peut être comparé avec la dépendance du fœtus à l'égard

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 203.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 470.

de la mère ou avec la façon passive dont, dans le rêve, l'âme accède à la représentation de son monde individuel. »⁷¹

Nous aimerions enfin insister sur le fait que Hegel, avec sa théorie du génie, reconnaît une division fondamentale à l'intérieur de la subjectivité. Le génie advient pour le soi à la manière d'un dehors interne. Tel un Autre à l'intérieur même de la subjectivité, il en détermine la particularité puisqu'il constitue l'individualité active de celle-ci. Nous pouvons donc constater qu'à l'intérieur même de la subjectivité se constituent, côte à côte, deux sphères dans le rapport que le soi entretient avec son contenu particulier qu'est le génie. La première, la sphère du *sentir*, est d'abord *passivation* fondamentale de la totalité-de-sentiment alors que la seconde, celle du *sentir*, circonscrit le lieu d'où le génie exerce son influence sur l'âme. Le soi, que l'on peut initialement définir comme *pur affect*, se singularise donc et se développe progressivement comme idéalité à force d'éprouver et d'intégrer les sensations produites par son génie, lesquelles s'inscrivent dans son psychisme et sur son corps. Il devient ainsi l'effet de son individualité, l'effet de son contenu. C'est pourquoi nous pouvons dire du génie qu'il est la *puissance régnant sur le soi*.

La théorie hégélienne du génie fait l'analyse du rapport entre le soi et son *inconscient*. Le génie est l'inconscient de l'homme au sens où ce dernier ne s'y rapporte pas consciemment comme à un autre à qui il pourrait choisir d'obéir ou non. Au contraire, le génie a d'emblée effectué son activité formatrice et laissé son empreinte dans le psychisme humain avant même que celui-ci n'arrive au stade de la conscience. Le génie est la singularité active de l'être humain. Il est ce que l'individu a de plus propre parce que c'est justement son activité qui est au fondement de l'individualisation de l'homme. Il détermine sa manière d'être, de sentir, de penser, d'agir et de réagir. La conscience, à défaut de ne pouvoir accéder directement à cet inconscient qui la détermine, découvre l'horizon qui est le sien comme le champ des effets (conscients) de l'activité (inconsciente) de son génie.

⁷¹ *Ibidem*.

2) Le sentiment de soi

Le *sentiment de soi* se distingue de la *totalité-de-sentiment* en ceci que l'opposition de l'âme à elle-même y apparaît de manière plus concrète et déterminée, lui permettant ainsi, comme individualité, de s'éveiller au *jugement au-dedans de soi*, c'est-à-dire d'éprouver des sentiments particuliers qu'elle pose comme étant les *siens*. À ce stade s'installe un nouveau rapport du soi à son génie. Alors qu'auparavant le soi était *passif* et *posé* par l'inconscient, il apparaît maintenant comme étant *actif*, posant lui-même les productions de son génie comme étant *signifiantes*; elles *lui* appartiennent. Ces déterminations concrètes qu'il produit dans son auto-affectation sont *ses* sentiments. Elles sont *sa* particularité signifiante, agissante, devant laquelle il est sidéré et à laquelle il se rapporte comme à un savoir, *son* savoir qui toutefois diffère du savoir conscient parce que c'est sans aucune médiation que le soi vient s'y fixer.

Dans le sentiment de soi, le sujet est d'une part tout à fait plongé dans la particularité de ses sensations et sentiments (désirs, tendances, passions ainsi que les satisfactions qu'ils reçoivent) puisqu'elles sont ce par l'intermédiaire de quoi il s'éveille pour la première fois à lui-même en tant que sujet « Un ». Cependant, précisément parce qu'il se rend compte de lui-même comme d'une totalité subjective, le sujet est désormais en mesure de s'élever au-dessus de sa corporéité, d'opposer à sa subjectivité une sphère de l'objectivité et donc de s'éveiller à la conscience d'entendement. C'est à ce stade du développement du soi que Hegel développe une théorie de la folie en présentant le risque encouru par l'âme de sombrer dans le *dérangement de l'esprit*. Celui-ci apparaît lorsque l'âme reste prise dans une particularité de son sentiment de soi qu'elle est incapable d'élaborer et de surmonter conformément aux exigences de la conscience objective qui sait ce qui est réellement effectif. Afin de bien exposer la *contradiction* en laquelle consiste le dérangement de l'esprit pour Hegel, il nous faut d'abord anticiper la manière dont la conscience formée, dotée d'entendement, se rapporte à elle-même et au monde.

Ce qui est déterminant lors du passage de l'âme à la conscience est l'opposition d'une *pensée subjective* et de l'*extériorité*. Le contenu senti que la conscience trouve ainsi

en dehors d'elle-même lui apparaît d'abord comme étant non-médiatisé, singulier et contingent. Ensuite, pour autant que l'activité de son entendement s'y dirige, la conscience transforme ce contenu en *représentations objectives*. Elle le découvre ainsi comme quelque chose « qui n'est pas simplement isolé en sa singularité et contingent, mais comme *moment* d'une grande *connexion*, comme un [être] se trouvant, avec un autre contenu, dans une médiation infinie et, par cette médiation, devenant quelque chose de *nécessaire*. »⁷² La conscience d'entendement se rapporte donc à un monde *objectif*, à une totalité systématique de déterminations concrètes infiniment variées dont chaque point est connecté aux autres et à la conscience de manière nécessaire par la médiation des catégories de l'entendement.

En plus de faire face à un monde objectif, la conscience d'entendement saine se rapporte à elle-même de manière objective, c'est-à-dire qu'elle se distancie de soi et se considère de l'extérieur comme faisant partie de cette grande connexion. Cette relation objective à soi constitue la norme de son comportement : ce n'est qu'en ayant une représentation juste d'elle-même, c'est-à-dire une représentation qui s'accorde avec son individualité et ses possibles, que la conscience peut distinguer ce qui est faisable de ce qui ne l'est pas et ainsi transposer ses buts et intérêts de leur subjectivité dans l'objectivité en se réalisant de manière effective dans le monde. Par conséquent, la conscience d'entendement saine est l'unité *objective* du subjectif et de l'objectif, la coordination harmonieuse, suivant l'effectivité concrète, des représentations intérieures et extérieures de la conscience.

Le dérangement mental manifeste qu'un homme aux prises avec une représentation simplement subjective croit avoir devant lui une représentation objective. Ainsi, il entre en contradiction avec l'objectivité effective et sombre dans la folie. Contrairement à l'homme sain qui réalise adéquatement l'unité *objective* du subjectif et de l'objectif, le fou ne parvient qu'à l'unité *subjective* de ceux-ci, c'est-à-dire qu'il tient ses hallucinations, les voix qui l'interpellent ou sa construction délirante pour ce qui est réel et effectif. Celui qui par exemple se prend pour un roi sans véritablement l'être ne tire sa certitude que d'un sentiment intérieur auquel rien ne correspond dans la réalité. Pour l'individu dérangé, cette représentation simplement subjective est tout aussi certaine que l'objectif. Pourtant, ne

⁷² *Ibid.*, p. 494.

dépendant que de son être, elle n'a aucune effectivité. Telle est pour Hegel la *manifestation phénoménale* de la folie qu'il faut distinguer de toute théorie qui tenterait d'en *expliquer la cause*.

Quant au fondement de la possibilité de prendre une représentation simplement possible comme étant quelque chose d'effectif, celui-ci réside dans le fait que l'individu est tout d'abord « un Moi *totalelement abstrait*, entièrement *indéterminé*, par suite *ouvert à tout contenu quel qu'il soit*. »⁷³ L'être humain est donc exposé au risque de la folie parce qu'il est essentiellement une *possibilité universelle indéterminée*, un soi, c'est-à-dire une *tabula rasa* pouvant se développer d'une multitude de manières différentes et se représenter des choses à l'infini.

La folie se développe dans la conscience d'entendement pour autant que cette dernière retombe au niveau du soi *abstrait, passif, impuissant*, c'est-à-dire à l'état de l'*âme qui ressent*. Celle-ci, bien qu'elle se rapporte à sa propre vie intérieure par le biais de ses sentiments particuliers et qu'elle soit par suite déjà en soi quelque peu développée et individualisée, ne connaît pas encore cette individualité qui est la sienne, ni la différence entre ce qui est effectif et ce qui ne l'est pas. C'est pour cette raison que l'âme, inconsciente qu'elle est à ce stade de son effectivité et de ses limitations, peut se fixer sur une représentation singulière inconciliable avec son effectivité concrète. Lorsque le moi concret retombe dans cet état, il perd la puissance absolue sur le système de ses représentations. Ainsi s'estompe la conscience de la différence de l'objectif et du subjectif, de l'effectif et de l'ineffectif, qui déterminait les limites de sa réalité. Le moi demeure alors prisonnier d'une représentation particulière simplement subjective qu'il n'arrive plus à situer à la place qui lui revient dans la totalité ordonnée que constitue la réalité :

Mais, demeurant pris dans une détermination particulière, il n'assigne pas à un tel contenu la place requise par l'entendement et la subordination qui lui revient dans le système-du-monde individuel qu'est un sujet. Le sujet se trouve, de cette manière, dans la *contradiction* de sa totalité systématisée dans sa conscience, et de la détermination particulière qui, en celle-ci, n'est pas fluide et n'est pas coordonnée et subordonnée, - [c'est là] le *dérangement de l'esprit*.⁷⁴

⁷³ *Ibid.*, p. 496.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 211.

Le sujet se voit ainsi expulsé du centre de son effectivité par cette représentation qui le captive et l'isole en sa particularité. Puisqu'il conserve encore en même temps la conscience d'entendement, l'individu dérangé possède désormais deux centres, le premier dans ce qui lui reste de sain, le second dans sa représentation d'esprit dérangé. La folie ou le dérangement de l'esprit est donc la *contradiction*, à l'intérieur même du sujet, entre la totalité systématisée de la conscience objective et la détermination ou représentation subjective particulière arrachée à cette totalité, détermination qui n'est pas fluide en celle-ci et que le sujet n'arrive pas à lui subordonner. Autrement dit, il s'agit de l'opposition entre le soi qui se fixe et se remplit sans aucune médiation du contenu inconscient que produit son génie et le moi, c'est-à-dire la conscience objective de l'individu qui régit son rapport à lui-même et au monde.

La théorie hégélienne de la folie peut être dite *positive* en ce sens qu'elle ne définit pas le dérangement mental en termes d'une déviation significative par rapport à un comportement typique communément reconnu dans une société donnée. Certes, Hegel constate un écart flagrant par rapport à la norme dans la manière d'être d'un individu dérangé mentalement. Cependant, la folie ne se réduit pas pour lui au constat de cet écart. Il s'agit bien plutôt, comme nous venons de le voir, de l'expression dans le monde d'une scission, d'une contradiction à l'intérieur de la conscience de soi où le sujet, prisonnier d'une production particulière de son génie qu'il n'arrive pas à surmonter conformément aux exigences de la conscience d'entendement saine et formée, tient quelque chose d'ineffectif pour effectif ou encore considère une réalité subjective comme étant objective.

Il peut être intéressant enfin de se demander pourquoi Hegel a jugé pertinent d'insérer ces considérations sur la folie à ce stade-ci de son anthropologie philosophique plutôt qu'à un autre. Nous avons déjà montré que le dérangement mental survient chez l'individu pleinement développé lorsque son état de conscience régresse en partie au stade du développement de l'âme que nous analysons présentement. Il semble donc normal que Hegel en discute ici. Mais là n'est pourtant pas la raison fondamentale pour laquelle le philosophe développe sa théorie de la folie à ce moment précis de son étude anthropologique. En fait, Hegel défend la thèse selon laquelle le dérangement mental est un

degré *nécessaire* dans le développement de l'âme. La folie serait structurellement impliquée dans l'élaboration des limites de la réalité corrélative à la prise de conscience progressive de soi. L'être humain étant le lieu d'une contradiction entre le potentiel universel de son âme naturelle et la singularité de son être individué, il advient nécessairement un moment dans son développement où il oscille entre la conscience d'entendement singulière qu'il est appelé à devenir et son âme ressentante qui, étant encore indéterminée et ouverte à tout contenu puisqu'inconsciente de son effectivité, le tient fixé à des représentations particulières et subjectives. Le philosophe s'empresse toutefois de préciser sa pensée en ajoutant qu'il ne faut pas en conclure que chaque âme doive nécessairement vivre ce moment de folie au sens fort du terme :

Cette appréhension, qui est la nôtre, du dérangement de l'esprit comme forme ou degré surgissant *nécessairement* dans le développement de l'âme, ne doit, naturellement, pas être entendue comme si, par elle, on affirmait que *chaque* esprit, *chaque* âme, devait passer par cet état d'extrême déchirement.⁷⁵

Il s'agit plutôt de comprendre que le dérangement mental est un *extrême* que l'esprit humain, en général, doit surmonter au cours de son développement. Toutefois, cet état de maladie n'apparaît pas chez chacun en tant qu'extrême mais plus souvent sous la forme de limitations, erreurs ou sottises que l'être humain arrive tôt ou tard à dépasser. En présentant dans son anthropologie philosophique la folie comme une étape nécessaire de la structuration de la conscience, Hegel propose la première théorie *compréhensive* du développement de cette maladie chez l'être humain. En effet, il est le premier qui, ne se bornant pas à décrire le phénomène en question ou à le présenter comme une malformation de l'*organisme* humain, tente plutôt de *comprendre* et d'expliquer la possibilité de son apparition en analysant la structure du développement de l'être (la conscience) de l'homme.

✧ 3) L'habitude

Il peut paraître étrange, de prime abord, que Hegel ait recours au concept d'*habitude* pour rendre compte de l'élévation de l'âme baignée dans le sentiment de soi au degré de l'*âme effective*, premier stade de la conscience : « Que l'âme fasse ainsi d'elle-même l'être

⁷⁵ *Ibid.*, p. 491.

universel abstrait, et réduise ce qu'il y a de particulier dans les sentiments (aussi dans la conscience) à être, à même elle, une détermination de l'ordre d'un simple *étant*, c'est là l'*habitude*. »⁷⁶ Il n'est pas aisé de comprendre comment l'habitude permet au sujet de se libérer du moment de sa corporéité en se saisissant comme la substance idéale subjective de celle-ci, sans faire intervenir l'idée de sublimation que retiendra la psychanalyse.

L'habitude est un point cardinal dans l'organisation de l'Esprit. De même que la mémoire est le mécanisme de l'intelligence, l'habitude est le mécanisme du sentiment de soi. Sans le concours de l'habitude, l'âme n'aurait aucune chance de s'assujettir son propre corps. Il lui serait impossible d'apprendre à maîtriser ses sensations, sentiments, désirs, passions, tendances, mouvements, etc., puisqu'elle s'y rapporterait à chaque instant pour la première fois, condamnée à ne retirer de ce commerce rien d'autre qu'une inaptitude à gérer et surmonter les déterminations qui l'affecteraient. En se référant implicitement à Aristote, Hegel affirme que c'est à bon droit que l'habitude est appelée une *seconde nature*. *Nature* parce qu'elle est un être immédiat de l'âme – il est naturel pour l'être humain achevé de disposer immédiatement et librement de son corps dans son rapport quotidien au monde – mais *seconde* car elle est *posée* par l'âme comme le fruit d'une « intégration et pénétration progressive et formatrice de la corporéité. »⁷⁷ L'habitude s'acquiert par l'intégration formatrice des déterminations relevant du sentiment dans l'être de l'âme, intégration s'effectuant par l'*exercice* de la *répétition* du rapport de l'âme à chacune et au tout de ces déterminations constitutives de sa corporéité.

Hegel distingue trois formes de l'habitude dont la détermination essentielle et insigne est la *libération* qu'elle procure au sujet à l'égard des déterminations de son corps. La première forme de l'habitude vient *nier* la *sensation* immédiate parce qu'elle permet à l'âme de la considérer comme *indifférente*. C'est ainsi que l'homme, par habitude, s'endurcit contre des sensations extérieures (le grand froid, la chaleur, la fatigue des membres, des odeurs, des goûts, etc.). Hegel y inclut aussi l'endurcissement de l'homme face à l'infortune, aux mauvaises circonstances qui sont autant d'embûches à ses projets de vie.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 214.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 215.

La deuxième forme de l'habitude procure au sujet l'indifférence à l'égard de la *satisfaction* de ses désirs et tendances : « les désirs, les tendances sont émoussés par l'*habitude* de leur satisfaction; c'est là la libération rationnelle d'avec eux ». ⁷⁸ L'individu apprend, à force de répéter le jeu de ses désirs et de leur satisfaction, à conférer à ce phénomène le statut d'un simple moment de sa vie spirituelle, permettant ainsi à l'être universel de son âme, à savoir sa réflexion consciente et abstraite, de se maintenir pour elle-même sans que l'exigence de satisfaction d'un désir quelconque ne la fasse sombrer dans une relation animale au monde.

Troisièmement, l'habitude comme *savoir-faire* permet de consolider le passage de l'âme à la conscience par l'extériorisation et l'instrumentalisation du corps propre. En effet, le fait de se rendre maître de la corporéité constitue la condition de la libération de l'âme, de son accession à la conscience objective. L'âme, en assujettissant le corps à sa domination, se sépare définitivement de celui-ci. Alors qu'elle était auparavant identique à sa corporéité, celle-ci lui apparaît maintenant « comme un être *extérieur immédiat* et comme une *borne*. » ⁷⁹ C'est là pour Hegel la fracture la plus déterminée de l'âme qui, à partir du moment où elle maîtrise suffisamment sa corporéité, ne se rapporte plus à une sensation, une représentation, un désir, etc., singuliers et contingents, mais à *elle-même*, à sa propre idéalité détachée des déterminités de son corps.

Grâce au savoir-faire, la conscience ne reste pas seulement auprès d'elle-même mais se fait valoir comme un *but* subjectif dans la corporéité, c'est-à-dire qu'en ayant instrumentalisé son corps, elle l'utilise comme moyen de l'exercice de sa liberté, condition grâce à laquelle elle pourra se réaliser, en tant qu'idéalité pure, dans le monde.

L'habitude permet à l'âme de faire de l'identité avec son corps une identité *posée* ou encore *médiatisée* par l'esprit. En prenant possession de son corps, en le façonnant comme un instrument de son activité, elle le transforme de telle sorte qu'à travers lui elle se rapporte à elle-même. Le corps est ainsi extériorisé et devient un accident de l'âme, c'est-à-

⁷⁸ *Ibid.*, p. 216.

⁷⁹ *Ibidem.*

dire qu'il n'est plus un simple corps mais bien le *signe* extérieur de l'intériorité spirituelle du sujet. L'âme, en tant qu'identité de cet intérieur avec l'extérieur qui lui est soumis, est *effective*. Elle se présente extérieurement grâce à ce corps auquel elle donne une figure humaine par sa manière d'être et de se mouvoir dans le monde (station droite, agilité du corps, expressions faciales, etc.), mais surtout par l'usage de la parole, laquelle fait immédiatement connaître la nature hautement spirituelle du corps humain. En excluant la totalité naturelle des déterminations de son corps propre et du monde comme quelque chose d'extérieur, l'âme effective s'éveille à l'universalité abstraite de la conscience puisque, dans son rapport à cette extériorité qui est la sienne, elle est immédiatement réfléchi en elle-même, ce qui fait d'elle une *pensée*, une *conscience*. Cependant, le soi ainsi pleinement achevé que l'on peut aussi nommer la *conscience de soi en soi* n'est pas encore une *conscience de soi pour soi* car il lui manque pour ainsi dire le côté de l'*objectivité*. En effet, bien qu'à travers son corps et le monde extérieur il se rapporte en fait à *lui-même*, le soi ne se reconnaît pas encore, et encore moins de manière objective, comme une conscience de soi. C'est seulement par la médiation de la reconnaissance d'autrui – ce dont nous avons rendu compte dans le dernier chapitre – que le soi peut se saisir comme conscience de soi pour soi.

Il y a trois choses sur lesquelles nous devons mettre l'emphase dans ce deuxième chapitre. Premièrement, nous avons montré qu'il existe bel et bien chez Hegel une théorie de l'*inconscient*. Dans son *Anthropologie* que nous pourrions aussi qualifier de *topologie de la subjectivité* dans la mesure où il y est question du déploiement des limites, des frontières entre l'intérieur spirituel et le monde extérieur, Hegel fait état d'une *déterminité de la réceptivité sensible* de l'âme qu'il appelle le « génie ». Comme nous l'avons déjà mentionné, le génie constitue le pôle actif de l'âme qui ressent, l'effectivité immanente de l'individu. En conférant une *signification inconsciente* aux sensations dont l'âme fait l'objet, le génie produit dans l'intérieur spirituel un effet qui se répercute sur le corps. La conception hégélienne de l'inconscient se rapproche ainsi fortement de celle de la psychanalyse. Le génie, en effet, se manifeste pour l'homme à la manière d'un dehors interne. Il s'agit d'un dynamisme inconscient qui règne incessamment sur le soi. Enfin, puisqu'il produit du sens, le génie ressortit à l'univers du symbole et de la représentation. Freud disait à cet effet que l'inconscient est formé de *représentations de mots et de*

représentations de choses, ce que Lacan traduisait en ses propres termes en affirmant qu'il est *structuré comme un langage*.

Ensuite, en rendant compte des effets que l'activité signifiante du génie produit sur le corps humain et s'interrogeant sur la création éventuelle d'une physiologie psychique qui permettrait de faire la théorie de ce rapport entre l'inconscient et le corps détaché de l'organisme, Hegel jetait les bases de la psychanalyse. Car celle-ci a en partie comme visée de faire surgir de l'inconscient un savoir qui permette de rendre compte des symptômes corporels et psychiques du patient.

Nous avons enfin montré qu'il existe dans l'*Anthropologie* de Hegel une théorie de la folie. Sans chercher à en expliquer la cause, Hegel met plutôt en lumière la structure de sa manifestation tout en s'interrogeant sur les conditions de sa possibilité. La folie est pour lui une étape nécessaire dans le développement de l'individu, lequel à l'origine est un moi totalement abstrait et indéterminé. Elle se manifeste par une contradiction entre le soi, d'une part, qui se fixe sans aucune médiation à une détermination inconsciente de son génie, et la conscience objective de l'individu d'autre part qui régit son rapport à lui-même et au monde.

Nous avons présenté la structuration de la conscience de soi chez Hegel en deux temps. Premièrement, nous avons analysé la manière dont elle prend objectivement conscience d'elle-même en se saisissant universellement comme *ego*, comme *conscience de soi pour soi*. Nous avons découvert à travers la section A du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'Esprit* que c'est par la médiation d'autrui que s'opère ce passage du soi à l'*ego*. Pour être objectivement certaine d'elle-même, la conscience de soi doit en effet d'une part être d'emblée *reconnue* par une autre conscience de soi. C'est cette reconnaissance provenant d'autrui qui à proprement parler fonde la *réalité objective* de l'*ego*. D'autre part, la présence d'autrui est incontournable et nécessaire à la prise de conscience de soi au sens où c'est dans l'autre que le soi, initialement, se reconnaît.

En nous référant ensuite à son anthropologie philosophique, nous avons montré comment le soi prend progressivement conscience non pas de lui-même comme conscience

de soi mais de son corps et du monde extérieur. Au départ, l'âme est dans une unité indivise avec ses sensations. Elle *est* pour ainsi dire ce qu'elle sent, substance idéale immédiate inséparée de la nature. En se développant, le soi se différencie et prend progressivement conscience de cette substance immédiate. Partant d'une *totalité-de-sentiment*, il accède au sentiment de son intériorité grâce à l'activité *singularisante* de son génie.⁸⁰ En prenant possession de sa vie intérieure, le soi apprend, dans la même foulée, à différencier son intérieur spirituel du monde extérieur. Il atteint enfin, par la force des choses et l'habitude, la pleine maîtrise de son corps. Il est ainsi une *âme effective*, un soi achevé ayant exclu de son intériorité réflexive toutes les déterminations naturelles de son corps propre et du monde.

La présentation que nous avons faite de la structuration de la conscience de soi chez Hegel peut porter à croire que la reconnaissance de soi comme *ego* par la médiation d'autrui ne peut temporellement se réaliser qu'une fois le développement du soi pleinement achevé. Or il en va bien entendu autrement dans la réalité, ne serait-ce qu'au regard du fait que le sujet, lors de sa venue au monde, est d'emblée assujetti à un rapport à l'Autre qui influence sans aucun doute sa structuration. D'autre part, il est évident que la présence à soi qui caractérise l'être de l'*ego* est d'emblée effective au moment où s'achève la distinction de la conscience de soi en soi et de la réalité extérieure.

Ce qui semble donc être deux « temps » du développement de la conscience de soi constitue en vérité deux perspectives, deux aspects différents sous lesquels se manifeste un seul et même processus. D'une part, Hegel se penche dans son *Anthropologie* sur la manière dont se constitue la différence d'un intérieur et d'un extérieur, du subjectif et de l'objectif. Il s'agit là d'une analyse *formelle* de la succession logique des étapes concourant à la formation de la conscience comme idéalité pure. Toute subjectivité en devenir doit nécessairement se développer à partir d'un état d'indifférenciation totale à l'égard des

⁸⁰ Le génie nous apparaît ici comme étant le moteur du développement de l'intériorité réflexive de l'homme. Dans la mesure où il creuse un écart initial à l'intérieur de la subjectivité entre une sphère du *sentir* et une sphère du *sentir* et dans la mesure aussi où il préside à l'individualisation permettant au soi de se détacher de sa substance immédiate tout en accédant au sentiment de son intériorité (instituant ainsi un premier rapport à soi), le génie se révèle comme étant le ressort principal du développement de la vie spirituelle, ce qui en définitive permet à l'homme de s'élever au-dessus des déterminations naturelles pour se maintenir dans l'élément de l'idéalité.

sensations éparses auxquelles elle s'identifie jusqu'à un état de pleine différenciation de son intériorité réflexive et de la réalité extérieure. D'autre part, à travers la dialectique de la reconnaissance, Hegel analyse ce processus d'un point de vue *phénoménologique*. Il y montre en effet que la conquête du rapport à soi ne se réalise pas sans l'intervention structurante d'autrui, de même qu'il insiste sur le fait que l'*ego* doit l'*objectivité* de son être à la reconnaissance provenant de l'Autre.

L'analyse du processus intersubjectif conduisant la subjectivité humaine à prendre conscience de soi comme *ego* nous a permis de dégager et d'illustrer à l'aide du schéma X une structure du lien social que nous avons qualifiée être la structure ontologique de l'Esprit. Il s'agit d'un quadripôle se soutenant de la circulation du signifiant de la reconnaissance entre ses extrêmes (conscience de soi en soi (soi), conscience de soi pour soi (*ego*), « petit » autre, « grand » Autre). L'objectif premier que nous poursuivrons dans le prochain chapitre consiste à montrer que Lacan a importé cette structure pour la placer au centre de sa théorie psychanalytique.

Chapitre III

La structure de la subjectivité chez Jacques Lacan

Le *schéma L* de Lacan occupe une position centrale dans sa théorie psychanalytique. En ayant pour fonction d'illustrer la *dialectique intra-subjective*, il offre une vue d'ensemble des différents registres où se déroule son activité et déploie du fait même le sol à partir duquel fixations inconscientes et identifications imaginaires se donnent à comprendre. Au reste, le schéma L situe l'espace de l'analyse et dévoile les principes d'où la cure tire son orientation.

La structure du schéma L est identique à celle du schéma X illustrant la structure ontologique de l'Esprit chez Hegel. Dans notre effort pour rendre compte des *fondements hégéliens de la théorie lacanienne de la subjectivité*, il convient tout naturellement d'entamer ce chapitre sur Lacan par une présentation en règle du schéma L. Nous y découvrirons que chacun de ses extrêmes est assimilable à chacun de ceux qu'exhibe la structure hégélienne de l'Esprit.

Dans un second développement portant sur le *stade du miroir*, il sera question de la manière dont se crée chez le nourrisson, grâce à un mouvement inaugural de *reconnaissance* autour de l'âge de six mois, la toute première ébauche de son moi. Il sera alors frappant de constater à quel point ce moment initial dans le développement de l'intériorité réflexive de

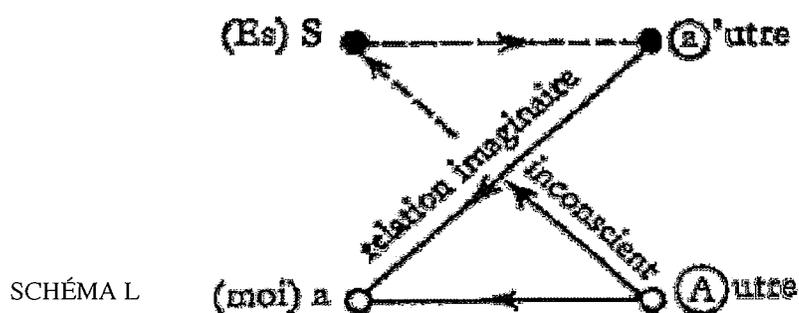
l'homme rappelle la manière dont Hegel théorise la structuration de l'*ego* dans les sept paragraphes introduisant à la dialectique du maître et du valet. Nous ferons ensuite un retour sur le schéma L afin de montrer d'une part en quoi cette structure est la résultante du processus intersubjectif de constitution de la subjectivité que découvre le stade du miroir. Nous démontrerons d'autre part l'origine hégélienne de cette structure en insistant sur la parenté de ce qu'illustrent les schémas L et X.

Le développement de la subjectivité selon Lacan ne se fait pas sans l'intervention d'un *dynamisme structurant* qui en guide le parcours. C'est sous l'impulsion du *désir* entendu comme « désir du désir de l'Autre » que le sujet procède à une série indéfinie d'identifications projectives à travers lesquelles se constitue progressivement son identité d'*ego*. Mais le désir pour Lacan n'est pas pour autant une détermination originaire de la subjectivité humaine. Il tire plutôt son origine de la rencontre entre le besoin et l'ordre symbolique du langage, du fait que l'être humain doit passer par une *demande* adressée à autrui afin d'obtenir satisfaction. Nous analyserons dans un troisième développement comment Lacan conçoit cette origine dans le rapport de l'*infans* à sa mère. Nous y comprendrons dès lors pourquoi le désir selon Lacan ne peut être structuré que de manière intersubjective.

Dans la quatrième et dernière section intitulée *Le complexe d'Œdipe*, nous mettrons l'emphase sur un second moment structurant du développement de l'enfant. À travers le drame à caractère incestueux qui le lie aux figures de sa prime socialisation (mère, père réel, père symbolique), nous verrons comment l'enfant doit abandonner une logique de la satisfaction pulsionnelle au profit d'une logique du *signifiant* s'il veut pouvoir vivre en société selon les exigences de la culture. Nous y constaterons alors que le drame oedipien – du commencement au déclin – se noue et se dénoue selon la logique psychique du *désir du désir de l'Autre*.

A. Le schéma L

Le schéma L de Lacan a pour fonction d'illustrer la structure interne de la subjectivité. Il a été introduit en 1955 lors du *Séminaire II*, puis repris ultérieurement sous une forme abrégée et dans quantité d'autres textes dont *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*⁸¹. En voici une reproduction tel qu'il apparaît dans le texte du *Séminaire II*⁸² :



Comme nous pouvons le constater, la structure quadripolaire du schéma L est identique à celle de l'Esprit hégélien que nous avons illustré à l'aide du schéma X. Pour nous rendre le schéma L intelligible et voir l'étendue de sa parenté avec la structure sous-jacente à dialectique de la reconnaissance, il convient d'abord d'en définir chacun des extrêmes. Ceux-ci circonscrivent des *lieux* qui par définition peuvent être occupés par différents personnages selon les circonstances.

1) Détermination des lieux

« S », c'est le sujet dans « son ineffable et stupide existence »⁸³. Nous pouvons sans ambages l'identifier au *soi* hégélien puisqu'il s'agit bel et bien d'un mouvement de reconnaissance qui ne se reconnaît pas comme tel. Pour sa part, Lacan l'associe ici au *ça*

⁸¹ J. LACAN, *Écrits II*, op. cit., p. 27.

⁸² J. LACAN, *Le Séminaire II*, op. cit., p. 284.

⁸³ *Ibidem*.

(« *Es* » en allemand) freudien. Le *sujet* est ainsi nommé parce qu'il est dans son être constitutivement *assujetti* à l'ordre symbolique du langage⁸⁴. En tant que tel, il est le lieu des effets du langage sur le corps. Puisqu'il *parle*, le sujet fait l'objet d'une *Spaltung*, d'une scission originaire et irrémédiable lui empêchant structurellement de se rapporter intégralement et en toute transparence à lui-même. C'est pour cette raison que Lacan symbolise aussi parfois le sujet à l'aide d'un « \$ ». L'introduction de la parole, en effet, nous impose de remarquer cette différence réelle qui existe entre le sujet de l'*énonciation* et le sujet de l'*énoncé* :

La refente du sujet de l'énonciation au sujet de l'énoncé rend manifeste l'impossible coïncidence des deux registres de la subjectivité séparés par la *Spaltung*. Le sujet qui n'est présent dans son discours qu'à la mesure d'y être *représenté* se commet alors à travers son discours à une entreprise de semblant.⁸⁵

Le sujet de l'énonciation, c'est-à-dire le sujet en tant qu'il est *parlant*, n'a pas de prise sur l'origine de son discours. Il peut certes le censurer en choisissant de dire certaines choses au détriment d'autres, mais essentiellement il n'a pas la maîtrise de ce qui – sous forme de parole – lui vient ou ne lui vient pas à l'esprit. Comment pourrait-il d'ailleurs en être autrement? Il faudrait pour cela affirmer l'existence d'une sorte de retranchement idéal (point d'Archimède) à partir duquel le sujet tout puissant pourrait en toute sécurité, en toute transparence et sans aucune influence extérieure, créer *ex nihil* les formes de son discours. Or nous savons manifestement qu'un tel sujet anhistorique n'existe pas. Le sujet est prisonnier d'une trame symbolique qui non seulement oriente mais détermine sa manière d'être au monde. Jamais il ne pourra s'en dépendre et contempler de l'extérieur les mécanismes de cette détermination. C'est exactement ça que signifie l'*assujettissement du sujet à l'ordre symbolique*. Plutôt que de dire “*Je parle*”, il serait donc plus juste de dire “*Ça parle*”. C'est pour cette raison que Lacan affirme du sujet qu'« il ne sait pas ce qu'il dit. »⁸⁶ Il ne sait pas ce qu'il dit puisque du lieu « *S* » où il est, il ne se voit pas, il ne sait pas qui il est. Il est comme tel *absent à lui-même*.

⁸⁴ L'ordre symbolique, nous le verrons, figure sur ce schéma au lieu de l'Autre.

⁸⁵ J. DOR, *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris, Denoël, 2002, p. 155.

⁸⁶ J. LACAN, *Le Séminaire II*, *op. cit.*, p. 285.

Là où la subjectivité *se* voit, là où elle *se reconnaît*, c'est en tant que sujet de l'énoncé. Elle se saisit alors en « a » comme cet *objet imaginaire* que son propre discours lui représente et que l'on appelle communément le moi : « les énoncés que le sujet articule sur lui-même entretiennent une véritable mystification dans laquelle il s'aliène en plein registre imaginaire. »⁸⁷ Pourquoi s'aliène-t-il? Parce qu'il croit mordicus que ce moi c'est lui alors qu'il n'en est rien : « Il peut croire que c'est ce moi qui est lui, tout le monde en est là, et il n'y a pas moyen d'en sortir. »⁸⁸

Le lieu de l'*autre* symbolisé par « a' » circonscrit l'univers des objets imaginaires du moi parmi lesquels figure au premier plan l'*autre imaginaire* qu'on appelle aussi l'*alter ego*. Le moi et le "petit" autre entretiennent une relation privilégiée au sens où ils délimitent, selon une logique spéculaire, un axe, une distance imaginaire permettant au moi de se comprendre à travers son rapport à autrui. Les formes du moi et de l'autre sont superposables. De là l'utilisation de la même variable « a » aux extrêmes de l'axe imaginaire du schéma :

Ce que nous apprend d'autre part l'analyse, c'est que le moi est une forme tout à fait fondamentale pour la constitution des objets. En particulier, c'est sous la forme de l'*autre spéculaire* qu'il voit celui que, pour des raisons qui sont structurales, nous appelons son semblable. Cette forme de l'autre a le plus grand rapport avec son moi, elle lui est superposable, et nous l'écrivons a'.⁸⁹

C'est avec le *stade du miroir* (cf. *infra*, p. 65.) que nous prendrons toute la mesure de ce qui est ici affirmé par Lacan, à savoir que le moi est une forme fondamentale pour la constitution des objets et que cette forme est superposable à celle de l'autre imaginaire. Le stade du miroir de Lacan fait la théorie d'un moment inaugural dans la constitution de la subjectivité humaine. Il s'agit d'une identification primordiale et aliénante à l'image de l'autre, laquelle par un mouvement de projection de soi à l'extérieur permet à l'*infans* de « créer » une première ébauche de son moi.⁹⁰ En s'identifiant à cette *imago* selon une

⁸⁷ J. DOR, *op. cit.*, p. 155.

⁸⁸ J. LACAN, *Le Séminaire II*, *op. cit.*, p. 285.

⁸⁹ *Ibidem.*, nous soulignons.

⁹⁰ Il est à remarquer que ce que nous décrivons ici du stade du miroir est en tout point semblable au premier mouvement de la dialectique hégélienne de la reconnaissance. Nous y reviendrons.

logique spéculaire (il *se* voit dans l'autre), le sujet inaugure la forme initiale à partir de laquelle il comprendra imaginativement à la fois son propre être et celui de l'autre. Cette forme se laisse d'ailleurs entrevoir dans l'interlocuteur idéal que chacun est à lui-même, interlocuteur qui se cache aussi derrière la manière dont l'*ego* appréhende son semblable. Par conséquent, puisque le moi et l'autre spéculaire sont solidaires d'une même structure en miroir, l'un se transforme, se modifie à la mesure de l'autre. Ils sont pour ainsi dire interdépendants :

Le rapport que le sujet entretient avec lui-même est donc toujours *médiatisé par une ligne de fiction* : l'axe *aa'*. Le rapport de S à *a* (moi) est donc sous la dépendance de *a'*, et inversement, le rapport que le sujet entretient avec l'autre (*a'*), son semblable, est sous la dépendance de *a*.⁹¹

Il y a donc d'une part un axe imaginaire, « le plan du miroir, le monde symétrique des ego et des autres homogènes », que l'on doit distinguer d'un autre axe, celui du « mur du langage »⁹², lequel est un axe *symbolique* s'inscrivant entre « S » et « A ».

L'Autre est sûrement le lieu le plus difficile à circonscrire. En effet, Lacan en parle à plusieurs reprises en des termes qui de prime abord semblent plutôt irréconciliables. L'Autre nous dit-il, « c'est de lui dont il s'agit dans la fonction de la parole. »⁹³ Mais ce sont aussi *des* Autres, « qui sont ce que nous ne connaissons pas, de véritables Autres, de vrais sujets. »⁹⁴ Enfin, « A est le lieu d'où peut se poser à lui [le sujet] la question de son existence. »⁹⁵ Comment articuler ces différentes dimensions entre elles? Nous procéderons simplement mais efficacement, en abordant concrètement la question d'un point de vue phénoménologique, c'est-à-dire à partir de ce qui, du rapport entre « S » et « A », se manifeste de lui-même. L'Autre est d'abord et avant tout un autre sujet, c'est-à-dire un véritable Autre échappant à toute capture imaginaire du monde des *ego*. C'est l'Autre dans son *altérité réelle*, celui que le sujet *ne connaît pas*. À cet Autre est intimement liée la fonction du langage. Dès sa naissance en effet, le sujet est introduit dans un univers de

⁹¹ J. DOR, *op.cit.*, p.159.

⁹² J. LACAN, *Le Séminaire II, op. cit.*, p. 285.

⁹³ *Ibid.*, p. 276.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 286.

⁹⁵ J. LACAN, *Écrits II, op. cit.*, p. 27.

parole. L'Autre (le parent), puisqu'il l'inscrit d'emblée dans l'ordre symbolique du langage, se présente à lui d'abord et avant tout en tant que langage, que signifiant. Ainsi, en s'y assujettissant, le sujet se fait progressivement *parole*. C'est pour cette raison que Lacan relie la fonction de la parole au lieu de l'Autre. La parole, en effet, « se fonde dans l'existence de l'Autre ».⁹⁶ Pourquoi enfin est-ce au lieu de l'Autre que se pose pour le sujet la question de son existence? L'Autre est comme tel inaccessible à l'expérience du sujet. Jamais le sujet ne pourra faire entrer le vécu de l'Autre dans le champ de sa conscience. L'Autre est, dans son altérité réelle, inconnaissable. Bien que ce soit à lui que, fondamentalement, il s'adresse, le sujet n'a de rapports conscients qu'aux petits autres imaginaires. Par conséquent, l'Autre se présente ici pour le sujet comme le lieu d'une *Absence*. Plus précisément, il est le lieu de *la présence de l'absence du réel de l'altérité d'autrui*. C'est de cet Autre que le sujet (le petit enfant) attend la réponse à la question « Qui suis-je pour toi ? ». Car si le champ de l'Autre était perméable au sujet, ce dernier n'aurait aucune question à se poser. Il saurait d'emblée – nous pourrions presque dire de manière instinctive – comment agir, comment se rapporter à l'Autre. C'est donc précisément du fait que l'Autre est absent que se pose pour le sujet, en ce lieu et nulle part ailleurs, la question de son existence :

Car c'est une vérité d'expérience pour l'analyse qu'il se pose pour le sujet la question de son existence, [...] en tant que question articulée : « Que suis-je là? », concernant son sexe et sa contingence dans l'être, à savoir qu'il est homme ou femme d'une part, d'autre part qu'il pourrait n'être pas, les deux conjuguant leur mystère, et le nouant dans les symboles de la procréation et de la mort.⁹⁷

Pour vaincre l'angoisse de ne pas savoir ce que veut l'Autre ou encore pour se sortir de cet état insupportable d'*indétermination* originelle, les êtres humains, dans leurs rapports, ont progressivement « construit » l'*ordre symbolique* qu'ils ont posé en lieu et place de cette Absence. La religion, les institutions, les lois, les fonctions sociales, bref toute forme de *norme* sociale vient se fonder en ce lieu. Mais l'analyse montre que même les signifiants en

⁹⁶ J. LACAN, *Le Séminaire II*, op. cit., p. 286.

⁹⁷ J. LACAN, *Écrits II*, op. cit., p. 27.

tant qu'ils sont immédiatement normatifs⁹⁸, suppléent à l'absence de l'Autre pour permettre au sujet d'organiser son rapport à autrui. C'est grâce aux normes communément reconnues au lieu de l'Autre que le sujet, sans régler une fois pour toute la question de son existence, peut à tout de moins en surmonter l'angoisse en occupant la place qui lui revient dans le lien social. Ce faisant, l'ordre symbolique témoigne de sa fonction structurante pour le lien social en ce sens qu'il l'ordonne et le stabilise.

En résumé, l'Autre est tout d'abord l'altérité en soi. Ensuite et par voie de conséquence, il est le lieu de la présence d'une absence, lieu à partir duquel se pose la question du sens de l'existence. Troisièmement, l'Autre est l'ordre symbolique qui vient recouvrir cette absence. Enfin, il vaut la peine d'ajouter que l'Autre est aussi le *garant* des normes, c'est-à-dire le signifiant qui fait tenir l'édifice symbolique, ce *au nom de quoi* les normes sont reconnues et respectées. Il s'agit pour Lacan du signifiant du *Nom-du-Père*, celui-là même qui au déclin de l'Œdipe assure pour l'enfant son passage à l'ordre du langage (cf. *infra.*, « Le complexe d'Œdipe », p. 88.).

2) Les dimensions symbolique et imaginaire de la subjectivité

Ce que Lacan appelle le « sujet » est bien différent de ce qu'on entend communément par ce terme en philosophie. Alors qu'il constitue en général pour les philosophes le pôle subjectif de l'expérience, le sujet lacanien renvoie strictement à l'être humain en tant qu'il est *assujetti* à l'ordre du langage. Pour Lacan, le sujet est d'emblée *sujet de l'inconscient*. C'est une singularité absolue, l'être parlant dans ce qu'il a de plus concret, là où il échappe à toute représentation. Ainsi défini, il est un mouvement immédiat de reconnaissance qui ne se reconnaît pas comme tel. Le moi par contre se reconnaît comme mouvement de reconnaissance. Il est en ce sens du domaine de la représentation. En tant que mouvement purement abstrait de retour réflexif sur soi, le moi est un *universel* puisque, pris selon l'angle de la conscience de soi, tous les *ego* sont identiques. La

⁹⁸ Le signifiant « table », par exemple, est normatif au sens où, en plus de désigner l'objet en question, il signifie au sujet une certaine *manière d'être*. Étant donné le lien intrinsèque qui l'unit à tous les autres signifiants du réseau symbolique, cette « table » peut être celle sur laquelle *je mange*, celle sur laquelle *je dois faire mes devoirs entre seize heures et dix-sept heures*, celle sur laquelle *il m'est interdit de m'asseoir*, etc..

subjectivité enfin représente l'unité du sujet et du moi au sein d'un seul et même individu. En termes hégéliens, c'est la conscience en soi et pour soi. La subjectivité est de fait écartelée aux quatre coins du schéma L, traversée par les dimensions imaginaire et symbolique qui structurent son être.

L'ordre symbolique est langage. C'est un système organisé, un réseau ou encore une trame composée d'éléments discrets (signifiants) qui se combinent entre eux suivant des règles. La principale caractéristique de cet ordre tient au fait que chaque signifiant n'a de valeur que dans son opposition à l'ensemble des signifiants. Ceci étant dit, il est important de comprendre que ce réseau *produit un effet* sur cet animal parlant qu'est l'être humain. Cet effet est *le sujet*, et plus précisément le sujet de *l'inconscient*. Pourquoi le sujet de l'inconscient ? Parce que l'assujettissement au symbolique fait commettre à l'homme des actes à son insu, des actes décisifs qui échappent au contrôle de son moi et qui sont, par conséquent, inconscients. C'est pour cette raison que, sur le schéma L, Lacan a écrit le mot « inconscient » le long de l'axe « SA » qui représente l'assujettissement de l'individu humain à l'ordre du langage.

Le symbolique n'est pas sans lien avec l'imaginaire entendu comme univers de ce qui est *représenté* à l'être humain à travers son discours. L'imaginaire est le monde tel que chacun de nous est en mesure de se le représenter et de le comprendre à travers son expérience personnelle. Essentiellement, il s'agit d'un monde d'objets offrant à l'*ego* un certain nombre de perspectives, lesquelles lui permettent de se bâtir un ou plusieurs projets de vie. Les fantasmes aussi, ces mises en scène qui procurent au désir les objets et les buts de sa quête, sont de l'ordre de l'imaginaire. Or c'est grâce à l'ordre symbolique qu'un monde imaginaire peut exister. En effet, c'est le langage qui ouvre au monde. C'est dans l'ouverture de ce qu'il permet de *nommer* que se déploie un univers de représentations qui fait sens pour l'être humain : « Le moi tel que nous l'entendons, l'autre, le semblable, tous ces imaginaires sont des objets [...] Mais ce sont bien des objets *parce qu'ils sont nommés comme tels dans un système organisé, qui est celui du mur du langage.* »⁹⁹ Autrement dit, *on ne voit que ce qu'on nomme*. En ce sens, l'ordre symbolique est le substrat, ce qui

⁹⁹ J. LACAN, *Le Séminaire II, op. cit.*, p. 285, nous soulignons.

supporte l'existence du monde imaginaire, même si dans l'ordre de la généalogie l'imaginaire de l'expérience animale supporte à son tour l'entrée dans le symbolique.

Mais pourquoi Lacan désigne-t-il l'axe symbolique comme étant le « mur du langage »? En quoi le langage est-il un mur? À quoi fait-il écran? Le sujet se fait parole dans son rapport à l'Autre. Se fondant dans l'Autre, c'est à lui que, essentiellement, il s'adresse. Cependant, le médium de l'adresse (le langage) est constitué de telle sorte qu'il empêche au sujet de l'atteindre : « Fondamentalement, ce sont eux [les Autres] que je vise à chaque fois que je prononce une vraie parole, mais j'atteins toujours a', a'', par réflexion. »¹⁰⁰ Le langage est donc un mur en ce sens qu'il empêche à la parole du sujet d'accéder à l'Autre, ce qui d'ailleurs ne doit pas nous étonner si nous nous rappelons que le langage creuse un fossé à l'intérieur de la subjectivité. Au même titre qu'il empêche à la subjectivité de se saisir intégralement, le langage lui barre l'accès à l'Autre. Puisqu'elle n'a de prise que sur ce qui est *énoncé* et non pas sur ce qui préside à l'*énonciation*, la subjectivité n'a aucune idée de « ce qui est dans le champ où le dialogue concret se tient »¹⁰¹. C'est pour cette raison qu'elle est prisonnière d'une ligne de fiction (l'axe « aa' ») où en tant qu'*ego* elle n'a affaire qu'à de petits autres. Les signifiants que la subjectivité mobilise dans son effort de saisir et de comprendre l'Autre sont la cause même de son échec puisqu'ils lui présentent un personnage, c'est-à-dire un autre désiré, représenté, objectivé : « Si la parole se fonde dans l'existence de l'Autre, le vrai, le langage est fait pour nous renvoyer à l'autre objectivé, à l'autre dont nous pouvons faire tout ce que nous voulons »¹⁰². Nous touchons ici à un paradoxe fondamental du langage, à savoir qu'il « est aussi bien fait pour nous fonder dans l'Autre que pour nous empêcher radicalement de le comprendre. »

Puisque le schéma L a pour fonction de représenter la structure de la subjectivité, il doit forcément être possible de l'utiliser pour y illustrer le procès de sa structuration, c'est-à-dire cette dynamique intersubjective (le stade du miroir) grâce à laquelle la subjectivité lacanienne parvient à se saisir elle-même comme conscience de soi. Avec cette entreprise

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 286.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 285.

¹⁰² *Ibid.*, p. 286.

nous pourrons nous rapprocher de la manière dont Hegel, à partir de la dialectique de la reconnaissance, a présenté sa propre version du développement de la conscience de soi. Cela nous permettra de consolider les liens qui unissent le schéma L au schéma X pour ainsi mettre en lumière la dette conceptuelle que Lacan entretient à l'endroit du philosophe allemand. Mais pour ce faire, nous devons avant tout nous familiariser avec le fameux stade du miroir.

B. Le stade du miroir

Dans sa thèse de doctorat en médecine, Lacan rend hommage à Freud à bien des égards, ce qui ne l'empêche toutefois pas de lui adresser d'importantes critiques. Son principal argument contre le père de la psychanalyse concerne sa conception du moi : « l'explication de la genèse du Moi dans la seconde topique fait problème et plus généralement c'est toute la conception freudienne du Moi qui est dans ce cas. »¹⁰³ Lacan lui reproche d'une part son manque de clarté dans la distinction qu'il fait entre auto-érotisme et narcissisme d'où découle une incertitude quant à l'origine de la libido narcissique. D'autre part il l'accuse, en quelque sorte, de présupposer le moi dans l'explication qu'il fait de sa genèse. En effet, Freud explique l'extériorisation du moi à partir du soi en faisant intervenir l'efficace du principe de réalité s'opposant au principe de plaisir régulant l'équilibre interne du soi. Or, pour que cette distinction entre le principe de réalité et le principe de plaisir soit effective dans la subjectivité, il faut tout d'abord que celle-ci soit en mesure de la poser (la distinction), ce qui par conséquent suppose le sujet de la connaissance, donc le moi. Un manque de *cohérence logique* caractérise donc, aux yeux de Lacan, l'explication de la genèse du moi dans la seconde topique freudienne.

Quelques années plus tard, Lacan remédie à sa manière à cette importante lacune et donne plein sens à sa critique en développant sa théorie du *stade du miroir*, laquelle attribue au rapport spéculaire le pouvoir d'instaurer le principe d'objectivité à partir duquel

¹⁰³ O. CLAIN, « L'inconscient et son sujet » in *L'anthropologie psychanalytique*, Paris, Anthropos, 2002, p. 122.

peuvent être distingués principe de plaisir et principe de réalité. On sait que le psychanalyste la présenta pour la première fois dans une communication orale au XIV^e Congrès psychanalytique international tenu à Marienbad en 1936. Cependant, l'article reproduit sous le même titre (*Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*) dans les *Écrits*¹⁰⁴ date de 1949. De quoi est-il donc question dans cet article? Qu'est-ce exactement que le stade du miroir?

Le stade du miroir définit en fait un moment inaugural dans la dialectique de la reconnaissance, moment où la subjectivité se transforme radicalement par le fait d'une *identification primordiale* où elle assume l'*image* d'un *autre* corps comme *sienne*. Lacan y propose donc de concevoir le moi à l'image de l'image : loin d'être un point de départ absolu, un noyau stable qui préexisterait à son image entendue comme simple *reflet* de soi, le moi est d'abord et avant tout hors de soi, extasié dans son image. Ainsi le stade du miroir rend-il compte du processus dialectique par lequel le petit enfant, autour de l'âge de six mois, se reconnaît – certes d'une manière primitive – pour la première fois en s'identifiant à une image, que ce soit la sienne ou celle d'un autre. Lacan utilise le terme « *imago* » pour caractériser cette image à laquelle s'identifie primordialement le moi et dont la fonction, comme nous le verrons, est de conférer au sujet une unité et une stabilité *imaginaires*. Puisque « c'est dans l'autre que le sujet s'identifie et même s'éprouve tout d'abord »¹⁰⁵, force nous est de constater cet effet nécessaire et incontournable de l'*imago* pour l'être de l'homme, à savoir l'*aliénation* fondamentale du sujet.

1) L'observation d'un fait

Lacan appuie sa théorie sur l'observation d'un fait empirique qui, pour peu qu'on y soit attentif, est accessible à n'importe qui. Il s'agit de la réaction d'un bébé dont l'action motrice est encore incoordonnée à la vue de sa propre image devant le miroir. On peut remarquer, soutient Lacan, qu'il la reconnaît déjà en y prenant de surcroît un plaisir manifeste :

¹⁰⁴ J. LACAN, *Écrits I*, op. cit., p. 92-99.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 180.

Cet événement peut se produire, on le sait depuis Baldwin, depuis l'âge de six mois, et sa répétition a souvent arrêté notre méditation devant le spectacle saisissant d'un nourrisson devant le miroir, qui n'a pas encore la maîtrise de la marche, voire la station debout, mais qui, tout embrassé qu'il est par quelque soutien humain ou artificiel [...] surmonte en un affairement jubilatoire les entraves de cet appui, pour suspendre son attitude en une position plus ou moins penchée, et ramener, pour le fixer, un aspect instantané de l'image.¹⁰⁶

Ce sont « les signes de jubilation triomphante et le ludisme de repérage »¹⁰⁷ qui, aux yeux du psychanalyste, démontrent qu'il y a là pour le sujet un phénomène spécifique et structurant de reconnaissance. Pour bien saisir la fonction de l'*imago* qui n'est autre que l'effet structurant de cette reconnaissance, il faut d'abord témoigner de ce que Lacan appelle « la prématuration spécifique de la naissance chez l'homme ».¹⁰⁸

2) Naissance prématurée de l'être humain

Lacan rappelle à plusieurs reprises dans ses *Écrits*¹⁰⁹, en s'appuyant notamment sur les données de l'embryologie et les travaux de Bolk, que l'être humain naît de manière prématurée. On peut objectivement constater, durant les six premiers mois suivant la naissance, une incomplétude et un retard du développement du névraxe du nourrisson qui se manifeste dans l'incoordination motrice et équilibratoire dont témoigne le comportement du petit homme. C'est en fonction de ce malaise, de cette détresse originelle, que pour Lacan doit être compris le stade du miroir. Preuve en est de l'indifférence manifestée par les animaux, le chimpanzé par exemple, à la vue de leur image. Le petit chimpanzé, devançant l'enfant en termes d'intelligence instrumentale et de motricité (ce dernier ne le rejoindra qu'à l'âge de onze mois), a tôt fait de se désintéresser de son image en constatant sa vanité objectale. Contrairement au nourrisson, l'image ne lui signifie rien. C'est pourquoi Lacan croit comprendre à sa juste valeur l'intérêt jubilatoire et captivé de l'enfant pour son image lorsqu'il affirme qu'en ces occasions il « anticipe sur le plan mental la

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 92-93.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 112.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰⁹ Cf. J. LACAN, *Écrits I, op. cit.*, p. 95-96, 111, 185.

conquête de l'unité fonctionnelle de son propre corps, encore inachevé à ce moment sur le plan de la motricité volontaire ». ¹¹⁰

3) Fonction de l'imgo

C'est ici que nous touchons au sens profond du stade du miroir, au caractère structurant du phénomène de reconnaissance qu'il dévoile : le petit enfant, livré qu'il est à cet état de détresse primordiale et de dépendance absolue, va anticiper son unité et sa maîtrise corporelles dans une image, qu'il s'agisse de son image proprement spéculaire ou de celle d'un semblable le fascinant par sa prestance et sa stature :

[...] le stade du miroir est un drame dont la poussée interne, se précipite de l'insuffisance à l'anticipation – et qui pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité [...]¹¹¹

Avant l'épreuve du miroir, le soi du nourrisson est un *corps morcelé*, c'est-à-dire un ensemble non unifié de zones érogènes où se font sentir pêle-mêle et comme extérieurs les uns aux autres les différents besoins reliés à ses fonctions vitales. Cette description n'est pas sans nous rappeler la manière dont Hegel, dans l'*Anthropologie*, conçoit le premier degré de développement du soi, où celui-ci, non encore effectivement réfléchi en lui-même comme *âme ressentante*, est identifié à la mosaïque de sensations qu'il est d'un point de vue strictement phénoménal. Nous aurons plus tard l'occasion de revenir sur les parallèles qu'on peut établir entre ces deux conceptions. Comme nous l'indique donc la citation précédente, l'*imgo* a pour fonction salutaire de rassembler le corps morcelé en une « image orthopédique de sa totalité », c'est-à-dire de lui fournir le support nécessaire à l'épreuve de soi comme totalité unifiée et stable. Le stade du miroir dévoile ainsi un véritable *dynamisme affectif* par où le sujet *se* reconnaît primordialement, c'est-à-dire s'éprouve, accède au sentiment de *soi*, en s'identifiant de manière projective à une forme, une image qui lui est extérieure. Soyons clairs : le sujet, même s'il perçoit la forme du

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 111.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 96.

semblable comme une unité, ne se distingue pas de l'image d'autrui, il s'y confond et s'y aliène. Nous constatons par conséquent que c'est grâce à la *fonction visuelle* et aux propriétés de l'image qui en découlent que le nourrisson peut se rassembler en un tout et ainsi anticiper mentalement ce qui lui est refusé sur le plan moteur : l'unité fonctionnelle de son corps. C'est parce qu'il la voit, c'est-à-dire la fige et la fixe dans l'instant du regard où elle se présente comme *une* forme extérieure et stable lui faisant face, que le petit homme peut ainsi être capté par son image spéculaire et s'éprouver dans le corps d'un *autre* : « C'est seulement par la vue, en effet, que le moi peut se dresser devant lui-même, comme une « belle totalité » close sur elle-même ». ¹¹²

4) Recours au monde animal

Afin de prouver le bien-fondé de son concept d'*imago*, c'est-à-dire de montrer qu'il est tout à fait admissible qu'une telle forme soit ainsi capable d'effets formatifs, structurants sur l'organisme, Lacan se réfère à deux expériences du monde animal. ¹¹³ La première concerne le travail de Harrisson publié dans les *Proceeding of the Royal Society* en 1939. Sachant que la femelle du pigeon isolée de ses congénères n'ovule pas, le scientifique a pu démontrer, par une série d'expérimentations, « que l'ovulation est déterminée par la vue de *la forme spécifique* du congénère, à l'exclusion de toute autre forme sensorielle de la perception, et sans qu'il soit nécessaire qu'il s'agisse de la vue d'un mâle ». ¹¹⁴ Fait plus remarquable encore, la simple vue par l'oiseau de son image propre à travers la glace suffit à déclencher l'ovulation.

Le psychanalyste s'appuie ensuite sur un second groupe de faits colligés par le travail de Chauvin et concernant le criquet pèlerin. Cet insecte comporte deux variétés – les types *solitaire* et *grégaire* – fort différentes tant du point de vue des instincts que de la morphologie. Suivant ses expérimentations, Chauvin constate que l'apparition du type grégaire est déterminée par la perception, durant les première périodes larvaires, de la

¹¹² M. BORCH-JACOBSEN, *op. cit.*, p. 68.

¹¹³ Cf. J. LACAN, « Propos sur la causalité psychique » in *Écrits I*, *op. cit.*, pp. 188-190.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 188-189, nous soulignons.

forme caractéristique de l'espèce. Ainsi, deux individus solitaires mis en compagnie évolueront-ils vers le type grégaire. Ce qui n'est pas sans étonner le physiologiste qui, bien embarrassé, est tenu de se rendre la chose intelligible en admettant qu'il doit bien y avoir là une sorte de *reconnaissance* (donc un phénomène psychique), aussi rudimentaire soit-elle, influençant le développement organique de l'insecte.

Ces expérimentations ont l'avantage de démontrer scientifiquement et hors de tout doute possible le pouvoir structurant de la perception visuelle de la forme d'un semblable. Par le fait même, elles appuient pour Lacan sa propre théorie de l'*imago* en lui conférant, par déplacement, un degré de certitude semblable à celui dont jouissent les sciences expérimentales.

5) Le stade du miroir comme « phase » et « structure ontologique » du monde humain

L'exposition que nous venons de faire de la théorie du stade du miroir, aussi claire et précise soit-elle quant à la description du phénomène, reste toutefois muette sur quelques points que la tâche de ce travail nous enjoint ici d'éclaircir. En effet, plusieurs questions font surface auxquelles le précédent développement n'a pu encore répondre. Par exemple : comment le stade du miroir s'insère-t-il concrètement dans le développement de l'enfant? S'agit-il d'une identification projective instantanée qui n'advient qu'une seule fois ou est-ce plutôt un processus s'étendant dans la durée? Par ailleurs, quelle est la portée du stade du miroir sur la formation du moi? Le temps est ainsi venu, d'une part, de situer le stade du miroir par rapport au développement historique et concret de l'individu, et d'autre part d'en tirer les conclusions qui s'imposent quant au statut ontologique du moi en général.

Il ne faut pas se laisser tromper par le terme de « stade » du miroir car il ne s'agit pas d'un stade de plus parmi d'autres déjà dégagés par les psychologues de l'enfant et les psychanalystes. Ainsi, là où Freud et ses disciples imaginaient une série de stades du développement de la libido allant de l'auto-érotisme au stade génital, Lacan comprend d'emblée tout rapport entre le moi et ses objets à partir de ce seul « stade » qu'il déchiffre à travers l'expérience de l'enfant au miroir. Ceci dit, pour bien nous faire comprendre et

répondre convenablement aux interrogations soulevées ci-dessus, nous définirons deux acceptions du stade du miroir : la première, particulière et circonstanciée et la seconde, plus générale et englobante.

Le stade du miroir peut être entendu, dans un premier temps, comme une *phase* du développement de l'enfant s'étendant de l'âge de six mois à environ deux ans et demi. Il marque alors le transitivity et l'ambivalence structurale qui caractérisent le comportement de l'enfant face à son semblable durant cette période :

C'est cette captation par l'*imago* de la forme humaine [...] qui entre six mois et deux ans et demi domine toute la dialectique du comportement de l'enfant en présence de son semblable. Durant toute cette période on enregistrera les réactions émotionnelles et les témoignages articulés d'un transitivity normal. L'enfant qui bat dit avoir été battu, celui qui voit tomber pleure. De même c'est dans une identification à l'autre qu'il vit toute la gamme des réactions de prestance et de parade, dont ses conduites révèlent avec évidence l'ambivalence structurale, esclave identifié au despote, acteur au spectateur, séduit au séducteur.¹¹⁵

En comprenant le stade du miroir comme phase temporellement circonscrite dans le développement psychique de l'individu, nous faisons référence à un processus bien déterminé, soit cette succession d'identifications affectives au corps de l'autre où l'enfant ne se distingue pas encore définitivement de l'image dans laquelle il projette le sentiment qu'il acquiert progressivement de lui-même.

C'est sur la base de cette « dialectique des identifications »¹¹⁶ que l'enfant apprendra à maîtriser la notion d'espace et à détacher progressivement son moi naissant du support visuel du corps de l'autre pour le fixer, le stabiliser enfin en une forme idéale purement abstraite reliée à l'image de son propre corps. La *distance réflexive* interne au sujet, grâce à laquelle celui-ci peut dorénavant se reconnaître en se rapportant à ce qu'il appelle son moi, se soutient en fait de la *distance spatiale* ouverte par le champ visuel dans le rapport spéculaire. Autrement dit, c'est grâce à la distance visuelle séparant le nourrisson de son image que le sujet peut s'élever au-dessus de ses sensations et ainsi se saisir de l'extérieur

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 112.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 111.

comme un tout. Le rapport qu'entretient l'*ego* à l'égard de lui-même n'est pour ainsi dire que l'introjection de cette structure.

Au fur et à mesure que se stabilise son moi, le sujet prend corrélativement conscience de l'existence de l'autre comme d'un *alter ego*, un autre moi, ce qui provoque « l'éveil de son désir pour l'objet du désir de l'autre ».¹¹⁷

Nous pouvons aussi définir le stade du miroir d'une manière plus englobante sous l'angle de la « structure ontologique du monde humain »¹¹⁸ qu'il dévoile. De ce point de vue, il n'existe qu'un seul « stade » à caractère narcissique dont la structure imprègne le développement intégral du sujet et le détermine ainsi profondément en son être.

L'interminable extase qui saisit l'enfant à la vue de son image spéculaire n'est rien d'autre, selon Lacan, que la première manifestation de son narcissisme. Qu'entendons-nous par là? Ce mouvement inaugural de reconnaissance de soi dans l'autre n'est pas simplement un phénomène d'ordre *cognitif*. Certes l'enfant, comme nous l'avons déjà dit, anticipe en s'identifiant à l'image de l'autre l'unité fonctionnelle de son propre corps et s'appréhende ainsi comme une totalité. Mais ce n'est pas tout. Il est important de saisir la portée *affective* ou encore *libidinale* de ce phénomène. Le stade du miroir inaugure un *amour de soi* qui déterminera toute l'existence du sujet. En effet, le mouvement de projection identificatrice en autrui est à la fois un véritable élan amoureux. Se reconnaissant ainsi dans l'*imago*, l'enfant s'aime à travers l'autre. Il s'agit là d'un fait de structure qui fonde tout rapport de l'homme envers son semblable. Pour l'expliquer brièvement, disons que le sujet recherche constamment l'approbation dans le regard d'autrui. Il veut découvrir à travers le regard de l'autre cette image de lui-même qu'il aime par-dessus tout et que chacun appelle communément son moi.

En plus de dévoiler le narcissisme fondamental de l'homme, le stade du miroir laisse son empreinte structurante sur le statut ontologique du moi. En nous enjoignant ici de penser l'instance du moi à l'image de l'image spéculaire, Lacan nous révèle son statut

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 112-113. Nous aurons l'occasion dans la prochaine section d'analyser la manière dont Lacan conçoit la *genèse du désir* chez l'être humain.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 93.

fondièrement *objectal*, *imaginaire* et *aliéné*. L'*imago*, par sa stature et l'unité idéale qu'elle réalise, symbolise la permanence mentale du moi. Voilà pourquoi le sujet s'aime dans l'image spéculaire. Elle représente tout ce qu'il n'est pas et qui lui est nécessaire pour exister comme être humain : unité, maîtrise, stabilité. Si donc le moi s'aime lui-même, c'est tout d'abord parce qu'il n'y a justement pas de *soi-même* : « il s'aimera toujours comme un *objet* [nous soulignons], dans cet *autre* adorable qui lui présente le mirage de sa propre toute-puissance ». ¹¹⁹ D'où le caractère fondamentalement *aliéné* du moi par rapport au réel du sujet. Par conséquent, au regard de la réalité chaotique du corps, il nous faut admettre que l'unité du moi est fondièrement *imaginaire* ou encore *fictive* : « Mais le point important est que cette forme [l'*imago*] situe l'instance du moi, dès avant sa détermination sociale, dans une ligne de fiction, à jamais irréductible pour le seul individu » ¹²⁰. La subjectivité lacanienne n'est pas sans rappeler le *Dasein* heideggerien au sens où elle est constamment *pro-jetée* au devant d'elle-même dans une image à partir de laquelle elle se comprend et règle son agir dans le monde. La théorie du stade du miroir « prolonge et même accomplit à sa manière la problématique moderne du sujet » en montrant que celui-ci est toujours et « d'emblée hors de soi, toujours-déjà représenté et ex-posé devant soi » ¹²¹.

6) Lacan et l'œuvre de Henri Wallon

Il serait injuste de présenter la théorie du stade du miroir de Lacan sans faire référence à celui qui en a inspiré l'élaboration de manière significative (bien que le psychanalyste en n'ait rien dit), à savoir le psychologue Henri Wallon. À s'en tenir à l'observation des réactions de l'enfant placé devant son image spéculaire, il semble que Lacan ait quelque peu exagéré en affirmant avoir « construit » ¹²² le stade du miroir. En effet, cette observation avait déjà été exposée en détail par Wallon ¹²³, qui en tirait par ailleurs des conclusions similaires à celles de Lacan : de même que Lacan en faisait un cas particulier de la fonction d'*imago*, qui est d'établir une relation de l'organisme à la réalité,

¹¹⁹ M. BORCH-JACOBSEN, *op. cit.*, p.68.

¹²⁰ J. LACAN, *Écrits I*, *op. cit.*, p.93.

¹²¹ *Ibid.*, p.76.

¹²² *Ibid.*, p. 184.

¹²³ H. WALLON, *Les Origines du caractère chez l'enfant*, Paris, PUF, 1993.

de même Wallon y voyait un procédé servant à l'enfant pour se saisir « comme un corps parmi les corps, comme un être parmi les êtres ». ¹²⁴ Wallon considérait le stade du miroir comme un épisode par lequel l'enfant parvient à former et s'approprier la notion de son corps dans l'espace : « Tout ce travail consiste donc à se donner de lui-même des images analogues à celles qu'il peut former extérieurement à lui-même et qu'il ne peut d'ailleurs former qu'ainsi » ¹²⁵. Pour ce faire, l'enfant doit modifier, à travers l'expérience du miroir, son *système de représentations* en se soumettant à cette double nécessité : « admettre des images qui n'ont que l'apparence de la réalité; affirmer la réalité d'images qui se dérobent à la perception » ¹²⁶.

Dé l'avis de Wallon, le stade du miroir est donc essentiellement une épreuve par où se forge la *capacité intellectuelle* de l'enfant à établir les distinctions et liaisons spatiales qui lui permettront de former la notion de son corps. En comparaison de cela, l'originalité de Lacan réside, d'une part, dans l'accent qu'il met sur la portée libidinale du phénomène :

Wallon parlait de l'image spéculaire en termes cognitifs de représentation : l'enfant se reconnaît; ainsi il y a progrès dans l'ordre de la connaissance de son corps comme objet dans le monde. Sans nier ce fait, Lacan met l'accent ailleurs : sur le « Ah! » de *jubilation* de l'enfant. L'image du semblable réjouit l'enfant, parce qu'il l'aime; il trouve en elle ce qui lui manque : unité, maîtrise, liberté motrice. ¹²⁷

D'autre part, Lacan se démarque du psychologue par le caractère structural et ontologique que, sous l'influence de Hegel, il donne à sa propre version du stade du miroir. Pour le dire en deux mots, son originalité est de l'ordre de la « combinaison généralisante » : « Lacan a “mixé” l'épreuve du miroir de Wallon avec le narcissisme de Freud et la dialectique de Hegel, en haussant du même coup les modestes propositions du psychologue au niveau d'une grandiose “structure ontologique du monde humain” ». ¹²⁸ Comment Lacan aurait-il pu, au demeurant, éviter la philosophie spéculative de Hegel? Ce que démontre le stade du miroir, chez Wallon comme chez Lacan, à savoir qu'il n'y a de représentation de soi

¹²⁴ *Ibid.*, p. 228.

¹²⁵ *Ibidem.*

¹²⁶ *Ibid.*, p.230.

¹²⁷ P. JULIEN, *Le retour à Freud de Jacques Lacan. L'application au miroir*, Toulouse, Érès, 1985, p. 47.

¹²⁸ M. BORCH-JACOBSEN, *op. cit.*, p. 66.

possible qu'au prix d'une extériorisation initiale et d'une dissociation de l'expérience immédiate, n'est-ce pas là ce que disait aussi Hegel de l'Absolu et de sa réflexion en soi-même?

7) Illustration du stade du miroir et rapport à Hegel

Nous avons déjà montré que les extrêmes du schéma L sont superposables à ceux de la dialectique hégélienne de la reconnaissance. En effet, « S », « a », « a' » et « A » sont respectivement assimilables à la conscience de soi en soi, l'autre en tant que le soi s'y projette, la conscience de soi pour soi ainsi que l'Autre en tant qu'il est laissé-être dans son altérité réelle. En tentant d'illustrer le stade du miroir à l'aide du schéma « L », nous allons voir dans quelle mesure il est possible de « lire » ce schéma selon les termes et la logique propres à la dialectique de la reconnaissance.

Le rapprochement que nous sommes ici en voie d'opérer n'a rien d'une entreprise conjecturale et hasardeuse. En effet, trois raisons majeures justifient notre tentative d'établir un tel parallèle entre la conception hégélienne du développement de la conscience de soi et le stade du miroir de Lacan. Premièrement, ces deux conceptions de la structuration de la subjectivité font du signifiant de la *reconnaissance* le ressort de la prise de conscience de soi. Ensuite, Lacan se rapproche de Hegel en ce qu'il conçoit lui aussi la formation du moi comme un processus éminemment intersubjectif : c'est *par* et *pour* autrui que se constitue l'*ego* : « Le moi dont nous parlons est absolument impossible à distinguer des captations imaginaires qui le constituent de pied en cap, dans sa genèse comme dans son statut, dans sa fonction comme dans son actualité, *par un autre et pour un autre.* »¹²⁹ Enfin, au-delà des nombreuses références à l'œuvre de Hegel que nous avons dévoilées jusqu'ici, Lacan affirme explicitement dans son *Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la « Verneinung » de Freud* que le moi doit être compris selon le mouvement par lequel se constitue la conscience de soi dans la *Phénoménologie de l'Esprit* :

¹²⁹ LACAN, J., *Écrits I, op. cit.*, p. 372, nous soulignons.

Autrement dit, la dialectique qui soutient notre expérience, se situant au niveau le plus enveloppant de l'efficacité du sujet, nous oblige à comprendre le moi de bout en bout dans le mouvement d'aliénation progressive, où se constitue la conscience de soi dans la phénoménologie de Hegel.¹³⁰

Tâchons de situer la dynamique du stade du miroir sur le schéma L tout en établissant les liens qui s'imposent avec la dialectique hégélienne de la reconnaissance. Rappelons-nous d'abord l'enjeu fondamental du stade du miroir. Essentiellement, il s'agit d'un *mouvement inaugural de reconnaissance de soi* au cours duquel le sujet accède pour la première fois au sentiment de soi comme totalité en s'identifiant de manière projective à l'image de l'autre. Sur le schéma L, ce mouvement est illustré par le vecteur « **Sa'** ». Ce segment dirigé représente en effet ce moment de reconnaissance inaugurale de soi dans l'autre, lequel évidemment est identique au premier mouvement de la dialectique hégélienne de la reconnaissance, mouvement par lequel la conscience de soi en soi sort d'elle-même pour *se reconnaître* immédiatement en autrui. Dès l'instant où se réalise cette identification primordiale à l'image de l'autre, la subjectivité bascule dans la dimension *imaginaire* de son être. En effet, l'assomption du corps de l'autre comme sien constitue pour la subjectivité le mouvement même par lequel se réalise la première ébauche de son moi. Cela ne doit pas nous étonner outre mesure puisque, comme nous l'avons déjà souligné, c'est aux propriétés de l'image que la subjectivité doit l'unité, la stabilité et la permanence qui caractérisent son *ego*. Il ne s'agit certes que d'une esquisse, que d'un « embryon » de moi qui ne se distingue pas encore de l'autre, son semblable. À ce stade, le moi occupe pour ainsi dire le lieu du « petit » autre.

Le comportement de l'enfant entre six mois et environ deux ans et demi est caractérisé par ce que nous avons appelé suivant les termes de Lacan un *transitivisme* et une *ambivalence structurale*. En procédant à une série d'identifications affectives au corps de l'autre, le sujet au cours de cette période apprend progressivement à se distinguer de l'image dans laquelle il projette le sentiment qu'il acquiert de lui-même pour enfin se fixer en une forme idéale et abstraite (le moi) reliée à l'image de son propre corps. C'est parce qu'il se dégage lentement de cette image que le pôle du moi oscille, s'identifiant tantôt à

¹³⁰ *Ibidem.*

celui qui regarde, tantôt à celui qui est regardé, tantôt à l'acteur, tantôt au spectateur, tantôt au bourreau, tantôt à la victime, etc... Durant cette période se creuse donc la distance imaginaire séparant « a » de « a' » de telle sorte qu'au fur et à mesure que se stabilise son moi, la subjectivité prend corrélativement conscience de l'existence de l'autre comme d'un *alter ego*. Cette phase est représentée sur le schéma L par le vecteur « a'a » et synthétise pourrions-nous dire les second et troisième mouvements de la dialectique de la reconnaissance de Hegel. Ceux-ci, convient-il de le rappeler, constituent les versants négatif et positif d'un même mouvement par lequel la subjectivité se déprend de sa projection réifiante en autrui pour se récupérer en tant qu'*ego*, c'est-à-dire comme pur mouvement de reconnaissance existant pour lui-même.

Bien que nous n'en ayons pas encore fait mention, il reste que pour Lacan la construction imaginaire du moi n'est pas indépendante d'un mouvement de reconnaissance provenant du lieu de l'Autre : « De fait, l'identification de l'enfant à son image spéculaire est rendue possible dans la mesure où elle est soutenue d'une certaine reconnaissance de l'Autre (la mère) »¹³¹. C'est dans *De nos antécédents* que Lacan souligne l'importance de la présence de l'Autre dans le mécanisme du stade du miroir :

Ce qui se manipule dans le triomphe de l'assomption de l'image du corps au miroir, c'est cet objet le plus évanouissant à n'y apparaître qu'en marge : *l'échange des regards*, manifeste à ce que l'enfant se retourne vers celui qui de quelque façon l'assiste, fût-ce seulement de ce qu'il assiste à son jeu.¹³²

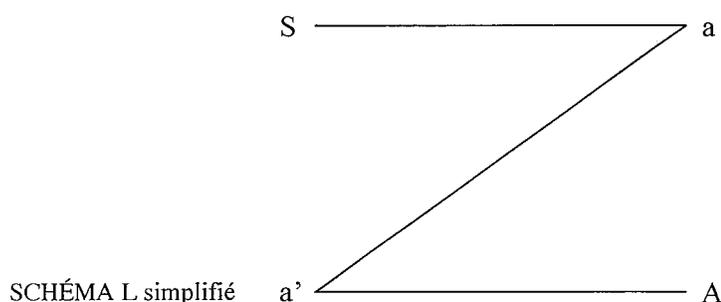
Cet échange des regards dont parle Lacan atteste de la *reconnaissance réciproque* qui anime le rapport des subjectivités concernées. En effet, l'enfant ne se reconnaît dans sa propre image que dans la mesure où il pressent que l'Autre l'identifie déjà comme tel. Autrement dit, c'est parce qu'il reconnaît qu'il est reconnu à travers le regard de l'Autre que l'enfant se sent légitimé de se reconnaître dans son image spéculaire. La réalisation du stade du miroir de même que le développement ultérieur de la subjectivité sont donc conditionnels à cette présence reconnaissante provenant du lieu de l'Autre. Celle-ci est illustrée sur le schéma L par le vecteur « AS » et correspond, nous l'aurons deviné, au

¹³¹ J. DOR, *op. cit.*, p. 156.

¹³² J. LACAN, *Écrits I, op. cit.*, p. 70, nous soulignons.

quatrième mouvement de la dialectique hégélienne de la reconnaissance, mouvement primordial provenant de l'Autre et supportant toute la dialectique en question.

Une dernière chose enfin pour démontrer que les sept paragraphes de Hegel introduisant à la *dialectique du maître et du valet* ont bel et bien inspiré Lacan pour son élaboration du schéma L de même évidemment que pour sa compréhension des enjeux relatifs à la structuration de la subjectivité. Lacan a présenté dans *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* une version simplifiée de son schéma L dont voici une reproduction¹³³ :



Il aurait facilement pu à l'aide de flèches y introduire des directions comme c'est le cas sur le schéma à partir duquel nous travaillons. Seulement il ne l'a pas fait pour la simple et bonne raison que le triple mouvement dont il s'agit dans la dialectique de la reconnaissance est à la fois l'activité de l'une et de l'autre subjectivité. L'Autre est aussi un sujet désirant être reconnu et se reconnaissant *de facto* dans son autre. Lacan était conscient du fait que « cette activité de l'une des consciences de soi a elle-même cette signification double d'être aussi bien *son activité* que *celle de l'autre* »¹³⁴. C'est donc parce qu'il savait que le triple mouvement en question est dans son essence *bidirectionnel* que le psychanalyste n'a pas jugé bon de "vectoriser" les segments dudit schéma.

La proximité des conceptions lacanienne et hégélienne du développement de la subjectivité est frappante à un point tel qu'il est impossible que Lacan ne se soit pas inspiré des sept chapitres en question de la *Phénoménologie de l'esprit* pour construire son schéma L. Que le psychanalyste se réfère explicitement à l'œuvre de Hegel, qu'il conçoive la

¹³³ J. LACAN, *Écrits II*, op. cit., p. 27.

¹³⁴ G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., p. 151.

structuration de la subjectivité en termes de reconnaissance dans un horizon intersubjectif, qu'à chaque mouvement de la dialectique hégélienne de la reconnaissance corresponde un mouvement équivalent dans le stade du miroir, tout cela atteste hors de tout doute possible du fondement hégélien de la structure lacanienne de la subjectivité telle qu'illustrée par le schéma L. Il ne faudrait toutefois pas conclure de cela que les deux penseurs tiennent essentiellement les mêmes propos. Il y a certes comme nous venons de le montrer une identité de structure, mais celle-ci se déploie dans des horizons théoriques différents.

Dans les sept paragraphes introduisant à la dialectique du maître et du valet, Hegel mène une réflexion générale et abstraite sur le mode d'être de la conscience de soi. La dialectique intersubjective de la reconnaissance qu'il y présente vise essentiellement à montrer que la conscience de soi n'existe comme telle qu'en tant qu'elle est reconnue par une autre conscience de soi. Bref Hegel désigne ce processus de reconnaissance comme étant l'essence même de la subjectivité humaine. Mais ce n'est pas tout. Ce mouvement de reconnaissance, en tant qu'il n'appartient en propre ni à l'une ni à l'autre conscience de soi, exhibe une structure qui est la structure même de l'Esprit. Il s'agit de fait d'une structure intersubjective qui se maintient de la circulation de sa substance (le signifiant de la reconnaissance réciproque) entre ses pôles.

Contrairement à Hegel, Lacan ne s'intéresse pas à la structure ontologique de l'Esprit. En tant que psychanalyste, son propos s'articule spécifiquement autour de la subjectivité humaine et de ses pathologies. De là son utilisation du schéma L, lequel l'aide à penser la subjectivité dans tous ses contours, dans ce qu'elle a de plus concret. Le schéma L illustre la structure interne de la subjectivité. Toutefois, en tant qu'il permet aussi à l'aide du stade du miroir d'illustrer le procès de sa structuration, il exhibe tout autant le déploiement d'une logique intersubjective. Structuré intra-subjective d'un côté, procès intersubjectif de structuration de l'autre, le schéma L permet de comprendre le développement de la subjectivité humaine comme l'intériorisation progressive d'une structure intersubjective de rapports. C'est ce à quoi nous faisons référence lorsque nous affirmions que la *distance réflexive* caractérisant l'être de l'*ego* se soutient de la *distance spatiale* ouverte par le champ visuel dans le rapport spéculaire et proprement intersubjectif. Il faut toutefois prendre garde de ne pas se représenter cette intériorisation à l'image d'une

« phagocytose », c'est-à-dire comme un processus par lequel la subjectivité engloberait cette structure en se refermant sur elle. Il ne convient pas de ce point de vue de distinguer entre un intérieur et un extérieur de la subjectivité. Comme le souligne Lacan en introduisant le schéma L, la subjectivité, contrairement à ce qu'en croit l'*ego*, n'est pas une totalité close sur elle-même. Elle est plutôt là dans ce qu'il appelle « *son ouverture* »¹³⁵. En tant qu'elle est constitutivement assujettie au rapport à l'Autre, la subjectivité est d'emblée ouverte au lien social, lequel la traverse de part en part. Elle fait donc partie intégrante d'un réseau, d'une trame intersubjective qui la dépasse et à laquelle, en tant qu'ouverte, elle participe. Bref, point de subjectivité sans lien social.

Il est aussi spécifiquement redevable à Lacan d'avoir opéré une distinction entre les dimensions imaginaire et symbolique de la subjectivité, de même que d'avoir repéré en l'Autre le lieu de la détermination inconsciente du sujet. Hegel, qui avec son concept de « génie » appréhendait déjà à son époque l'existence d'une telle chose que l'inconscient, n'en a pourtant pas articulé, dans sa *Phénoménologie*, le rapport au sujet. Les déterminations de l'inconscient, puisqu'elles sont *contingentes*, ne peuvent par définition appartenir au *Savoir* dont la *Phénoménologie de l'Esprit* fait l'objet, savoir qui est du registre de l'*universel*. D'où aussi le privilège que Hegel accorde à la dimension consciente de l'*ego* d'être l'élément réflexif au sein duquel ce savoir se fait jour.

C. La théorie du désir

Il serait impossible de présenter la conception lacanienne de la subjectivité sans faire état de l'épineuse question du *désir* humain. Nombreux sont ceux qui, au fil des siècles, ont tenté d'en rendre compte d'une manière ou d'une autre, soit en le mettant en scène dans la littérature, soit en expliquant la genèse et la raison d'être à la manière des philosophes. Si le désir a tant fait coulé d'encre, c'est sans doute parce qu'il caractérise le mode d'être le plus concret de l'être humain, participant de ce fait de toutes les sphères de

¹³⁵ J. LACAN, *Le Séminaire II*, *op. cit.*, p. 285.

son existence. Le désir marque en effet ce que nous sommes au plus profond de nous-mêmes. Il n'est pas une action, pas une pensée qui se réalise sans la présence structurante de celui-ci. Car le désir obéit à une logique intersubjective qui se trouve au cœur de la structuration du sujet.

La problématique du désir est au centre de la pensée de Lacan, ne serait-ce que parce que c'est de sa vérité dont il s'agit dans la cure psychanalytique. Quotidiennement confronté à l'analyse de celui-ci, Lacan en a développé une conception riche, profonde, concrète. Nous verrons dans un premier temps comment il comprend l'origine du désir. Celui-ci se creuse, du fait que l'homme doit passer par le langage pour satisfaire ses besoins, dans la béance ouverte entre le besoin et la demande :

Le désir 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).¹³⁶

Ce premier développement révélera pourquoi il est nécessairement impossible pour le désir d'obtenir une satisfaction pleine et définitive. Nous y verrons aussi que le désir se constitue de pied en cap dans un rapport à autrui – la mère au premier chef –, ce qui justifie d'autant plus cette tournure kojévienne dont Lacan se sert pour en exprimer la nature intersubjective : le désir, c'est le *désir du désir de l'Autre*. Profondément influencé dans sa conception du désir par la *dialectique du maître et du valet* de Hegel, il s'en est d'ailleurs inspiré pour réfléchir sur la nature et les enjeux de l'*agressivité* humaine. Dans la section suivante, nous aurons l'occasion de comprendre comment se manifeste concrètement le *désir du désir de l'Autre* à travers cette phase charnière de la structuration subjective que constitue le *complexe d'Œdipe*.

¹³⁶ J. LACAN, *Écrits II*, Paris, Seuil, 1999, p.294.

1) Genèse du désir

Une manière privilégiée d'exposer la genèse du désir humain selon Lacan est de retracer le processus de l'expérience première de satisfaction du nourrisson et de montrer, sur cette base, comment s'effectue son entrée dans l'univers du signifiant, passage qui barrera à tout jamais la répétition de cette prime expérience de jouissance. Nous nous référerons pour ce faire à l'excellent exposé qu'en a fait Joël Dor dans son *Introduction à la lecture de Lacan*¹³⁷. Nous pourrions y constater que la genèse du désir présuppose, au-delà du besoin, la présence de l'Autre, c'est-à-dire que le désir ne peut naître que dans une relation à l'Autre, qu'il est par conséquent de constitution intersubjective.

Comme tout animal, l'enfant naissant est constitutivement assujéti, dans son être, à l'ordre des exigences du besoin. Il doit se nourrir, respirer, faire ses besoins, etc... Étant donné l'état prématuré de sa naissance, il est toutefois incapable de satisfaire lui-même ces exigences organiques. C'est ainsi qu'il se trouve, dès sa venue au monde, complètement dépossédé et contraint à un état de dépendance totale face à l'Autre (ici la mère) qui a un réel pouvoir de vie ou de mort sur lui. C'est sur la base de ce rapport primordial à l'Autre, où il n'est question que de la satisfaction du besoin, que le désir prendra forme en se détachant progressivement de ce dernier sous l'effet de la demande. Comment donc s'effectue la prise en charge de l'enfant par l'Autre pour que naisse, exclusivement chez l'être humain, une telle chose que le désir?

Les besoins traversant l'existence du nourrisson se traduisent par des états de tension du corps que l'on remarque à ses cris et gesticulations. Ces manifestations sont d'emblées signifiantes pour l'Autre chargé de prendre soin de l'enfant. En effet, elles sont sujettes à son interprétation car c'est lui qui apprécie et décide que l'enfant est en état de besoin. Au stade de cette première expérience de satisfaction, il est tout à fait normal de supposer que l'enfant n'a aucunement l'intention, à travers la mobilisation de son corps, de délivrer un message à l'Autre. En revanche, le fait que ces manifestations font immédiatement sens pour l'Autre implique que l'enfant, sans même le vouloir, est

¹³⁷ J. DOR, *op. cit.*, p. 179-190.

d'emblée placé dans un univers de communication, à savoir l'ordre symbolique du langage, « où l'intervention de l'Autre se constitue comme une *réponse* à quelque chose qui a d'abord été supposé une *demande*. »¹³⁸ La mère, que nous supposons ici occuper le lieu de l'Autre, introduit donc immédiatement l'enfant dans un univers sémantique et un univers de discours qui est le sien. Elle fait pour l'enfant office d'Autre avec un *grand A* puisqu'elle s'y rapporte ici non pas en tant qu'autre imaginaire (le petit autre), c'est-à-dire la projection imaginaire du désir de l'enfant dans l'autre, mais bien comme altérité radicale.

Admettons que le besoin de l'enfant soit celui d'être nourri. Que se passe-t-il dans le rapport à l'Autre au moment où ce besoin se voit comblé ? L'assimilation de l'objet du besoin, le lait maternel par exemple, provoque dans le corps de l'enfant une détente organique, laquelle constitue à proprement parler la satisfaction. L'univers du besoin s'arrête là, marqué de trois temps qui en forment la logique : expression du besoin sous la forme d'une tension vécue dans le corps, assimilation de l'objet, détente organique liée à la satisfaction. L'Autre toutefois y voit quelque chose de plus que la simple résolution d'un mécanisme organique. En effet, les réactions corporelles de l'enfant sont une fois de plus investies d'un sens (sous-tendu par le désir de la mère) par l'Autre. La mère interprète en fait la détente qui se manifeste sur le visage et le corps du nourrisson comme un *témoignage de reconnaissance*. Elle y voit un message d'amour qui lui serait adressé par l'enfant. Nous constatons à la lumière de cette expérience que l'enfant est irréductiblement inscrit dans l'univers du désir de l'Autre dans la mesure où il est captif d'un ordre de langage auquel ce dernier l'assujettit.

La mère répond à la détente organique du corps de l'enfant par des mots, câlins, etc., qui seront pour l'enfant la source d'une détente prolongée. En fait, cette réponse va littéralement le faire jouir « au-delà de la satisfaction de son besoin. »¹³⁹ Par conséquent, la première expérience de satisfaction chez l'enfant se détache déjà, sous l'action attendrissante du désir de l'Autre, de l'ordre du besoin. Le nouveau-né fait l'expérience d'une satisfaction globale où l'excédent de « *jouissance supporté par l'amour de la mère*

¹³⁸ *Ibid.*, p. 186.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 187.

*vient s'étayer sur la satisfaction du besoin proprement dit. »¹⁴⁰ Ce n'est qu'au terme de cette première expérience de satisfaction – vécue sans qu'il ne l'attende – que l'enfant entre, à proprement parler, dans la sphère du désir et du langage, puisque c'est à partir de ce moment qu'il est mis en situation de pouvoir *désirer par la médiation d'une demande adressée à l'Autre*.*

L'expérience initiale de satisfaction n'est pas sans laisser de traces mnésiques dans le psychisme de l'enfant. Il s'agit en effet d'un vécu d'une intensité toute particulière que l'enfant cherchera évidemment à reproduire lorsque le besoin se fera sentir de nouveau. Dès l'instant où s'impose à l'enfant l'exigence de répéter l'expérience initiale de satisfaction, il ne se trouve déjà plus dans l'ordre du besoin. Cela s'explique par le fait que le nouvel objet de sa quête – à savoir *l'en plus* de jouissance que lui procure la présence de la mère suite à la satisfaction des exigences liées à son organisme – n'est manifestement plus l'objet d'un besoin mais bien celui d'une demande d'être aimé, reconnu. Au moment donc où advient la répétition du besoin, la tension ressentie dans le corps de l'enfant réactive l'image mnésique de la première expérience de satisfaction. Le sens de cette image étant pétri du réseau signifiant (paroles et gestes) de l'Autre, l'enfant associe ce nouvel état de tension à l'absence de la mère. Ainsi privé de l'amour maternel, il s'inscrit dans l'ordre de la demande, mobilisant de plus en plus intentionnellement les stimulations de son corps en une organisation de signes (un message) adressés à l'Autre dans l'attente du retour de satisfaction. Cette demande du jeune enfant, aussi rudimentaire soit-elle, est l'amorce d'une relation symbolique avec l'Autre, laquelle se cristallisera dans la maîtrise du langage articulé. Comme nous le voyons, c'est parce que la satisfaction anticipée à travers une demande devient disponible que l'on peut affirmer, selon une formule de Lacan, que le désir s'inscrit toujours entre la demande et le besoin : le désir naît de la demande engendrée par le caractère dialogique de la satisfaction du besoin.

La demande est double, c'est-à-dire qu'elle porte sur deux objets, l'un essentiel, l'autre inessentiel. Fondamentalement, il s'agit d'une demande d'amour à travers laquelle s'exprime aussi, mais de manière secondaire, la demande de satisfaction d'un besoin. Ce que désire profondément l'enfant, c'est d'être l'unique objet du désir de l'Autre qui satisfait

¹⁴⁰ *Ibidem*.

ses besoins. Puisqu'il est totalement à la merci de l'Autre et qu'il n'a aucune idée de ce que cet Autre veut de lui, il devient nécessaire pour l'enfant que ce dernier le désire, l'aime, etc... C'est pour cette raison que le désir se structure dans le lien social de manière intersubjective comme *désir du désir de l'Autre*.

En désirant le désir de l'Autre, l'enfant recherche la satisfaction originaire où il a pu jouir au-delà du besoin sans l'avoir demandé ni attendu. Son inscription à l'ordre du langage rend toutefois cette retrouvaille structurellement impossible. En effet, dès la seconde expérience de satisfaction, l'enfant y perd quelque chose de devoir passer par la demande pour jouir étant donné qu'un écart se creuse entre ce qui lui est donné immédiatement sans médiation psychique et ce qui lui est donné médiatement en tant qu'objet d'une demande. Mis en demeure de devoir signifier ce qu'il désire, l'enfant se situe donc désormais dans un univers symbolique qui lui empêche structurellement d'être satisfait sur le mode de l'*immédiateté*. La médiation de la nomination à laquelle il est assujetti introduit une inadéquation entre ce qui est désiré fondamentalement et ce qui s'en fait entendre dans la demande, inadéquation mesurant l'impossible retrouvaille de la jouissance première avec l'Autre.

Cet Autre de l'expérience originaire de satisfaction, malgré qu'il soit recherché et attendu, reste donc à tout jamais inaccessible et perdu en raison de la césure introduite par la demande. Il devient ainsi *la Chose*¹⁴¹ – moteur du désir – qu'aucune demande de l'enfant ne pourra jamais signifier adéquatement. Non seulement la Chose est-elle innommable, mais plus on tente de la signifier, plus elle s'éloigne dans l'écart que creuse la parole. Au fil des demandes, le désir se structure donc comme le désir d'un objet impossible. Il se répète inlassablement, toujours identique à lui-même, sous-tendu par le *manque* laissé par la Chose. Cette absence circonscrit ainsi un lieu vide qui pourra être occupé par n'importe quel objet, lequel se constitue toujours comme un substitut de l'objet manquant. Ainsi il n'existe à proprement parler aucun objet du désir, sauf à le désigner comme *objet éternellement manquant*.

¹⁴¹ La *Chose* est un concept important introduit par Freud mais développé par Lacan dans *Le Séminaire VII : L'éthique de la psychanalyse*, pour caractériser à la fois la cause du désir et son « objet » ultime, lequel par définition est hors-représentation ou encore suivant les termes de Lacan « hors signifié ». Cf. J. LACAN in *Le Séminaire VII : L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 67.

Le désir se séparant nécessairement du besoin sous l'effet de la demande est donc avant tout un *manque à être* s'inscrivant dans une relation indéfectible au désir de l'Autre. Le complexe d'Œdipe, nous le verrons, en exemplifie parfaitement les rouages intersubjectifs en mettant en scène la manière dont l'enfant procède à un remaniement identificatoire de son être suite au surgissement de sa libido génitale.

2) L'agressivité en psychanalyse et le cas « Aimé »

Nombreux sont les passages dans l'œuvre de Lacan où se profile l'influence hégélienne de la dialectique du maître et du valet. Le psychanalyste s'y rapporte dans la plupart des cas lorsqu'il s'agit de rendre compte de la structure du désir comme *désir du désir de l'Autre* ou encore comme désir de reconnaissance, ce qui pour lui revient au même. Il s'y réfère encore, dans *L'agressivité en psychanalyse*¹⁴², pour mettre en lumière la fonction de l'agressivité dans les rapports humains. Enfin, dans sa thèse de doctorat, on peut constater qu'il y a parenté de structure entre la paranoïa d'auto-punition d'Aimée et la relation maître/valet de la dialectique hégélienne¹⁴³.

Dans *L'agressivité en psychanalyse* – rapport théorique composé de cinq thèses prononcé lors du XI^e congrès des psychanalystes de langue française – Lacan identifie plus ou moins directement l'agressivité à la pulsion de mort freudienne. Celle-ci serait, comme le titre de sa quatrième thèse l'indique, une tension corrélative à la structure narcissique du moi : « L'agressivité est la tendance corrélative d'un mode d'identification que nous appelons narcissique et qui détermine la structure formelle du moi de l'homme »¹⁴⁴. Le stade du miroir nous a montré que le moi se forme dans un rapport érotique où l'individu se fixe à une image qui l'aliène à lui-même. Or de cette structure narcissique découle une tension conflictuelle – interne à la subjectivité – entre ce qu'elle est effectivement et ce qu'elle veut être à ses propres yeux et à ceux d'autrui. S'aimant ainsi plus que tout au

¹⁴² J. LACAN, *Écrits I*, op. cit., p. 100-123.

¹⁴³ Nous devons à Mikkel Borch-Jacobsen d'avoir découvert le lien unissant le drame d'Aimée à la dialectique du maître et du valet de Hegel in M. BORCH-JACOBSEN, *Lacan, le maître absolu*, op. cit., p. 41.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 109.

monde à travers une image à laquelle il s'identifie mais qu'il n'est manifestement pas, l'homme mobilise cette passion narcissique pour tenter de réaliser son idéal en imprimant cette image dans la réalité. Mais puisqu'une telle impression ne peut se réaliser que par la médiation de la reconnaissance d'autrui, les hommes doivent s'engager dans une lutte pour la reconnaissance de ce qu'ils désirent être. Tels sont pour Lacan les ressorts de l'agressivité dans les rapports humains, ce que selon lui Hegel a montré à merveille dans sa dialectique du maître et du valet:

Avant lui [Darwin] pourtant, un Hegel avait donné la théorie pour toujours de la fonction propre de l'agressivité dans l'ontologie humaine, semblant prophétiser la loi de 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'État Universel.¹⁴⁵

Dans sa thèse de doctorat, Lacan épousait le même mouvement dialectique pour rendre compte de la logique à l'œuvre dans la paranoïa d'auto-punition du cas *Aimée*. Selon lui, le paranoïaque aime un semblable, c'est-à-dire qu'il est pris d'affection pour quelqu'un qui représente ce que lui-même aimerait être. Aussi bien dire qu'il s'aime lui-même (ou se hait lui-même) dans un double ressemblant. Or il observe chez sa patiente que les figures persécutrices de son délire – et notamment la malheureuse actrice qu'elle finit par poignarder – étaient toutes des images de ce qu'elle voulait être elle-même. C'étaient des femmes célèbres, adulées du public, vivant dans le luxe, etc... Et si Aimée, ayant écrit deux romans, critiquait vigoureusement le caractère artificiel et corrompu de telles vies, c'était par jalousie, parce qu'elle aussi rêvait d'être romancière, de mener une grande vie et d'avoir de l'influence sur le monde. Ainsi Aimée a-t-elle frappé en sa victime son propre idéal extériorisé. La logique de son délire – que chacun rencontre pour lui-même à des degrés plus ou moins intenses – peut se retracer comme suit : ce que je ne suis pas moi-même effectivement (libre, autonome, indépendant, etc.), c'est toujours un autre (riche, célèbre, admiré, reconnu) qui l'est à ma place, à cette place que j'aimerais occuper et où je voudrais être. Je devrai donc rivaliser féroce­ment avec l'autre pour l'obtention de cet être et de cette place. Car si l'autre est à ma place, je ferai tout ce qui est en mon pouvoir pour l'en

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 120.

déloger afin d'être enfin moi-même. La structure logique de ce délire paranoïaque est effectivement la même que celle qu'exhibe Hegel dans la dialectique du maître et du valet. Tout y tourne en effet autour d'une lutte à mort de « pur prestige » pour la reconnaissance et la liberté, la persécutrice occupant la place du maître et la malade celle du valet. Le paranoïaque, idéaliste passionné, ne fait qu'exhiber au grand jour l'agressivité coextensive à la structure narcissique du sujet et inhérente à tout rapport social. Dans sa dialectique du maître et du valet, Hegel aurait donc, selon Lacan, mis à nu la logique – pour le moins agressive – des rapports intersubjectifs en société, laquelle se déduirait nécessairement de la structure narcissique et aliénante de l'*ego*.

D. Le complexe d'Œdipe

Le complexe d'Œdipe constitue un moment structurant dans le développement psychique du sujet. Il marque en effet un « remaniement identificatoire » de l'*ego*, « une *identification secondaire* par introjection de l'*imago* du parent du même sexe »¹⁴⁶ qui ne saurait être passée sous silence pour qui désire obtenir une vue d'ensemble sur la structuration de la subjectivité chez Lacan. Il s'agit en outre d'une mise en scène privilégiée nous permettant de constater les effets structurants du désir en tant que désir du désir de l'Autre. Il est à noter que l'Œdipe lacanien que nous allons ici présenter n'est pas l'Œdipe tel qu'il se réalise concrètement mais bien l'Œdipe tel qu'idéalement il *doit être*.

Le complexe d'Œdipe désigne ce moment où l'enfant, pris dans une relation duelle et quasi symbiotique à la mère, doit passer d'une logique de la *satisfaction pulsionnelle* à une logique du *signifiant*. Autrement dit il doit comprendre, sous l'effet des exigences culturelles et sociales symboliquement représentées par la figure paternelle, que certaines choses (par exemple coucher avec sa mère) ne se font pas. Fondamentalement, ce mouvement est identique à celui que nous avons exposé lors de la *genèse du désir* à cette exception près que l'enfant, ici, est mis en demeure de le *comprendre*. Ce qui était *en soi*

¹⁴⁶ J. LACAN, *Écrits I*, op. cit., p. 116.

dès l'assujettissement du nourrisson à l'ordre du langage doit ici devenir *pour soi*, ce qui n'est pas sans instituer une transformation radicale dans le psychisme de l'enfant. En tant que représentant de l'ordre symbolique et de la loi qui en découle, le père doit donc lui faire comprendre que cette *Chose* qu'il recherche dans son rapport à la mère est l'objet d'une satisfaction interdite, irrémédiablement perdue et à tout jamais manquante.

Le complexe d'Œdipe doit donc introduire l'enfant à l'ordre symbolique, au fait qu'il existe une société tout à la fois permissive et interdictrice. Ce passage s'effectue par ce que Lacan appelle la *métaphore paternelle*, laquelle a pour fonction de substituer, chez l'enfant, le désir de la *loi* au désir de la *Chose*. Par ailleurs, il nomme *castration* cette perte irrécupérable de la satisfaction primordiale à laquelle l'enfant est explicitement confronté avec le complexe d'Œdipe. À travers ce qui suit, nous allons approfondir ce tournant dans la structuration de la subjectivité selon les trois temps qui en scandent le développement.

1) Premier moment

Le premier temps de l'Œdipe décrit le type de relation qui, au sortir de la phase identificatoire du stade du miroir, caractérise le rapport de l'enfant à sa mère. Celui-ci se trouve à ce moment dans une relation d'indistinction quasi fusionnelle à celle-là. Assujetti qu'il est à la logique du désir lui enjoignant de désirer *le désir de l'Autre*, l'enfant cherche à s'identifier à ce qu'il suppose être l'*objet* du désir de la mère. Il s'agit là d'un rapport purement *imaginaire* dans la mesure où l'enfant, soucieux de conserver l'amour de sa mère sans toutefois être en mesure de savoir exactement ce qu'elle veut, cherche à s'identifier à un objet qu'il *imagine* être ce que sa mère désire qu'il soit. Cet objet susceptible de *combler le manque de l'Autre*, on l'appelle en psychanalyse le *phallus*. En fait, le phallus est le symbole du désir en général, c'est-à-dire qu'il symbolise à la fois le *désirant* (celui qui manque) et le *désirable* (ce qui est susceptible de combler le manque), lesquels sont les deux faces d'une même médaille.^x Lacan le définit d'ailleurs quelque part comme le *signifiant des effets du signifiants*, c'est-à-dire comme le symbole marquant les effets de l'assujettissement du sujet à l'ordre symbolique. Ces effets, comme nous l'avons vu

précédemment (*La genèse du désir*), se laissent comprendre comme *surgissement du désir humain*.

Deux choses doivent être mises à l'avant-plan dans ce premier moment du complexe d'Œdipe. Premièrement, il est bien important de comprendre que l'enfant se trouve dans une logique de la satisfaction pulsionnelle. En cherchant ainsi à se faire l'*objet* du désir de la mère, à *se constituer* comme phallus maternel, il s'imagine comme étant capable de combler le manque de l'Autre (ce qui le comblerait tout autant) et évite de ce fait la problématique de la castration. Deuxièmement, il faut voir qu'en jouant ainsi à *être* l'objet du désir de la mère, l'enfant procède à une série d'identifications qui, bien qu'elles feront plus tard l'objet d'un refoulement suite à l'accomplissement de la métaphore paternelle, ne jouent pas moins un rôle structurant dans le développement de l'identité subjective.

2) Deuxième moment

Le second moment de l'Œdipe s'amorce avec l'intrusion du père dans la relation mère/enfant, intrusion se manifestant sur un double versant selon les points de vue respectifs des protagonistes. Comme nous le savons, le père intervient ici à titre de *père symbolique* en tant que représentant de la loi. Du point de vue de la mère, il se présente comme celui qui la prive du phallus « qu'elle est supposée avoir en l'espèce de l'enfant identifié à l'objet de son désir. »¹⁴⁷ Autrement dit, le père symbolique interdit à la mère de faire de l'enfant son petit « double phallique »¹⁴⁸, cet objet de satisfaction que l'enfant aimerait bien *être* pour elle, en lui enjoignant de désirer *autre chose* que celui-ci. De la même manière donc qu'il est interdit à l'enfant de se constituer comme phallus maternel, il est interdit à la mère d'identifier l'enfant à l'objet de son désir. Du point de vue de l'enfant, le père se présente comme un « ayant droit » concernant la mère. Se rendant bien compte que le désir de sa mère porte *au-delà* de lui, le petit enfant en vient vite à s'imaginer qu'il se pourrait bien que l'objet du désir de la mère soit le père. Ainsi surgit pour l'enfant une

¹⁴⁷ J. DOR, *op. cit.*, p. 107.

¹⁴⁸ M. BORCH-JACOBSEN, *op. cit.*, p. 261.

rivalité avec le père, rivalité purement identificatoire dont l'enjeu est de savoir qui *est*, du père ou de l'enfant, le phallus maternel. Le deuxième temps de l'Œdipe lacanien est donc marqué par une identification hostile au père dont l'enjeu n'est pas, contrairement à Freud, l'objet maternel que l'enfant voudrait avoir mais plutôt l'objet phallique qu'il voudrait *être* à titre d'*ego*.

3) Troisième moment

Ce troisième temps, qui est à proprement parler le moment du *déclin du complexe d'Œdipe*, illustre l'accomplissement de la métaphore paternelle. Comment l'enfant en vient-il à surmonter cette rivalité imaginaire avec le père – laquelle le retient toujours prisonnier de cette logique de la satisfaction – pour accéder à l'ordre symbolique? Autrement dit, comment arrive-t-il à se représenter le père non plus comme un phallus rival mais comme le promoteur de la loi? C'est par l'intermédiaire de la mère que l'enfant en vient à rencontrer la *loi du père* : « L'enfant est confronté à cette loi dans la mesure où il découvre que la mère s'en trouve elle-même dépendante au niveau de la satisfaction qu'elle peut apporter aux demandes de l'enfant. »¹⁴⁹ À travers la conduite de la mère, l'enfant constate donc que son désir, au lieu de porter comme il se l'imaginait sur le père ou sur lui en tant qu'*objet de satisfaction*, est au contraire soumis à la *loi du désir de l'Autre*. Le fait que la mère réfrène et reporte la satisfaction de son désir en le soumettant à la loi du père implique pour l'enfant que ce dernier doit bien être en possession de quelque chose (le phallus) dont dépend le désir de la mère mais que lui (l'enfant) n'a pas. En posant et reconnaissant ainsi le père comme celui qui fait la loi, la mère permet donc à l'enfant de « promouvoir le Père en un lieu où il ne peut apparaître que comme dépositaire du phallus. »¹⁵⁰

Il se produit ici un renversement dans le rapport de l'enfant au phallus. En effet, nous pouvons voir qu'en reconnaissant le désir de la mère comme étant assujetti à la loi du père, l'enfant quitte la problématique de l'*être* (« Suis-je ou ne suis-je pas le phallus

¹⁴⁹ J. DOR, *op. cit.*, p. 108.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.110.

maternel?») pour entrer dans celle de l'*avoir* ("Père doit sûrement avoir le phallus puisqu'il en prive mère.")). Cela signifie que l'enfant est à ce moment en phase de cesser de se prendre pour le *phallus imaginaire* de la mère, pour l'*objet de satisfaction d'un autre*, ce que de toute manière il ne saurait être puisque, étant humain, il est essentiellement *sujet*.

Voilà ce que l'enfant doit « comprendre » en traversant l'Œdipe : l'être humain est constitutivement assujéti à l'ordre du langage. Cet ordre symbolique comporte des lois et le confronte à une perte de jouissance irrémédiable dont on constate les effets dans le manque qui gît au fond de tout désir. Rien ni aucun objet ne pourra jamais faire taire ce désir qui constitue en vérité le trait le plus fondamental de la condition humaine. L'être humain est condamné à être *sujet désirant*. Il doit accepter cette castration et s'assumer comme *désir perpétuel d'autre chose* au bout de quoi, inévitablement, il n'y a rien sinon la mort.

Au moment donc où il renonce à être le phallus imaginaire de la mère et que cesse du fait même la rivalité identificatoire avec le père, l'enfant peut librement s'engager dans la dialectique de l'*avoir* en s'identifiant à celui ou celle qui est supposé(e) avoir ou n'avoir pas l^à phallus. C'est en s'identifiant ainsi au parent que l'enfant peut se faire *sujet* et mobiliser son désir comme désir de sujet vers des objets substitutifs à l'objet perdu (la *Chose*). On peut alors considérer la métaphore paternelle comme étant accomplie puisque l'enfant, en s'identifiant au parent, renonce à se faire l'objet du désir de la mère et assume la castration en assujettissant son désir à la loi que représente le père symbolique. En termes lacaniens, nous dirions que l'enfant « substitue le signifiant du "Nom-du-Père" au signifiant du "Désir de la mère". »¹⁵¹ Lors de cette substitution signifiante, le signifiant du désir de la mère fait l'objet d'un refoulement et devient inconscient. L'enfant, autrement dit, refoule ses tendances amoureuses et désirs de satisfaction pulsionnelle à l'endroit de la mère. Il s'agit là selon Lacan d'un refoulement *originnaire*, c'est-à-dire du premier contenu de conscience à jamais passer sous la barre de l'inconscient.

Soulignons enfin le fait suivant, à savoir que l'issue du complexe d'Œdipe n'est pas la même chez la fille que chez le garçon. En effet, le déclin de la rivalité identificatoire

¹⁵¹ M. BORCH-JACOBSEN, *op. cit.*, p. 265.

pour le phallus se fait beaucoup plus aisément chez la petite fille puisque, n'ayant pas réellement de phallus, elle sera beaucoup plus naturellement portée à le céder au père qui l'a, « pour le recevoir symboliquement de lui en tant que femme (dans le coït) et/ou en tant que mère (sous forme d'enfant) ». ¹⁵² La solution de l'Œdipe est donc beaucoup plus simple pour elle car elle n'a pas à s'identifier au père symbolique. Puisqu'elle n'a pas de pénis réel, il lui sera beaucoup plus facile d'assumer la castration symbolique qui lui enjoint de ne pas être le phallus imaginaire. Tel n'est cependant pas le destin du petit garçon qui doit à la fois *s'identifier et ne pas s'identifier* au père. D'une part, il doit bel et bien s'identifier au père qui a le phallus pour accéder à cette position virile et devenir masculin. D'autre part, il ne doit pas s'y identifier pour ne pas rivaliser avec lui et se prendre pour le phallus imaginaire de la mère. En d'autres termes, le garçon doit certes s'identifier au père, mais pas en tant que ce dernier jouit de certains privilèges auprès de la mère. Les difficultés propres à l'Œdipe du garçon tiennent donc au fait « qu'il va lui être excessivement difficile de ne pas confondre le phallus symbolique qu'il doit avoir sans l'être et le phallus imaginaire qu'il est du fait de l'avoir. » ¹⁵³ C'est pour cette raison que le garçon peut plus aisément que la fille rester fixé à l'identification au rival paternel et refuser violemment la castration.

Le complexe d'Œdipe exemplifie clairement la manière dont la structure intersubjective du désir accomplit son œuvre dans le développement de la subjectivité humaine. On peut en effet constater que c'est sous la dépendance de la logique du désir comme *désir du désir de l'Autre* que l'enfant se développe et parvient progressivement à s'identifier (ou non) à l'*imago* du parent du même sexe.

Au commencement, l'enfant n'est rien. Il est donc tout à fait normal qu'il ne sache pas qui il est, à la fois pour lui-même et aux yeux de l'Autre. En fait, avant d'être quelqu'un pour lui-même, l'enfant sera quelqu'un pour autrui. C'est ce qu'enseigne la logique même des rapports intersubjectifs, à savoir que l'ego se construit par la médiation du rapport à autrui. C'est dire d'un point de vue strictement phénoménologique que l'enfant, bien avant de se demander *qui il est* devant l'absolu – ce qui est assez abstrait et nécessite un certain

¹⁵² *Ibid.*, p. 263.

¹⁵³ *Ibidem.*

degré de développement de la conscience –, s'interroge plutôt sur ce que cet Autre concret, posé là devant, attend de lui. Ainsi se demande-t-il dans son rapport à la mère : « Qui suis-je *pour toi*? Que me veux-tu? » Pour vaincre l'angoisse de ne pas savoir ce que l'Autre veut de lui de même que pour conserver l'amour de la mère, l'enfant s'imagine alors être le phallus maternel en s'identifiant à l'objet de son désir. C'est de cette manière qu'il se fait, dans un premier temps, *désir du désir de l'Autre*. En procédant ainsi à une série d'identifications par lesquelles il s'imagine être ce que sa mère attend de lui, l'enfant construit progressivement ce que Lacan appelle son *moi idéal*. Ces identifications sont en effet autant de sédiments qui, bien qu'elles seront refoulées suite à l'accomplissement de la métaphore paternelle, marqueront à tout jamais l'imaginaire de la subjectivité, c'est-à-dire son rapport à elle-même ainsi qu'à l'*alter ego*.

La métaphore paternelle s'effectue, elle aussi, selon la logique intersubjective du désir. Désirant le désir de l'Autre (la mère) et se rendant compte que le désir de celle-ci porte sur la *loi du père*, l'enfant acceptera par voie de substitution d'assujettir son propre désir à cette même loi. De cette métaphore découle alors une identification au parent du même sexe qui intériorise les exigences de la culture. Cette identification qui tient compte du fait que l'homme est un être social assujetti à un ordre symbolique, Lacan l'appelle l'*idéal du moi*.

Nous avons acquis au fil du présent chapitre une vision globale de la structure et du développement de la subjectivité humaine selon Lacan. Les assises hégéliennes de cette conception de la subjectivité se sont révélées dans l'importance que le psychanalyste accorde à autrui et au signifiant de la *reconnaissance* pour la formation de l'intériorité réflexive de l'homme. L'idée centrale de la théorie du stade du miroir selon laquelle l'enfant prend d'abord conscience de lui-même en s'identifiant à l'autre, en se reconnaissant dans une image lui étant extérieure, est identique au premier mouvement de la dialectique hégélienne de la reconnaissance. Au demeurant, c'est comme nous l'avons montré tout le processus identificatoire et intersubjectif à travers lequel le sujet lacanien se construit un moi qui est calqué sur cette dialectique. Preuve en est du schéma L qui, identique au schéma X, en illustre les quatre mouvements. On ne saurait non plus passer sous silence l'origine hégélienne – bien que ce soit via Kojève – de la conception

lacanienne du désir, le « désir du désir de l'Autre » constituant chez Lacan le ressort psychique de ce processus dialectique. Nous pouvons donc sans ambage affirmer que Lacan, pour construire sa théorie de la subjectivité, s'est fondé sur le concept structural d'Esprit que l'on retrouve dans la *Phénoménologie* de Hegel.

Chapitre IV

L'analyse structurale des « structures existentielles » chez Dor et Juranville

En introduisant son schéma L dans le champ psychanalytique, Lacan a jeté les bases pour une déduction structurale des trois seules formes pathologiques¹⁵⁴ de l'esprit humain admises par la psychanalyse : la névrose, la perversion et la psychose. Bien que ses recherches abondent de réflexions qui tendent dans cette direction, c'est à Alain Juranville qu'il revient d'avoir systématiquement opéré cette déduction dans son ouvrage *Lacan et la philosophie*¹⁵⁵.

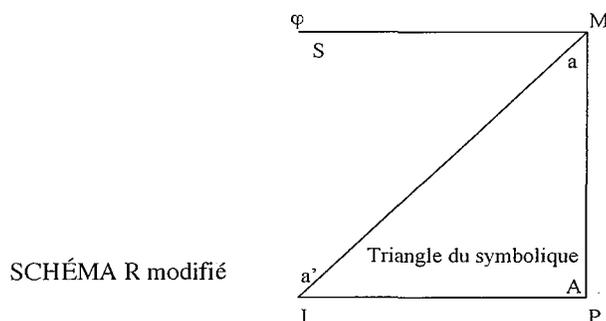
Ces trois types limites d'une seule et même structure de la subjectivité dépendent du lieu où s'identifie imaginativement le sujet de l'inconscient sur le schéma. Il n'y a que trois formes possibles de l'esprit puisqu'il n'y a que trois différents lieux où puisse se fixer le sujet. Lorsqu'il s'identifie à l'*objet*, c'est-à-dire au petit autre, le sujet de l'inconscient détermine la forme *perverse* de la subjectivité. Lorsqu'il y a identification au moi, on parle alors de *névrose*. Enfin, la fixation au lieu de l'Autre déclenche la *psychose*, phénomène que dans le langage courant on nomme « folie ».

¹⁵⁴ Dans la mesure où pour Lacan personne n'échappe à l'une de ces trois formes de l'esprit, elles ne méritent pas l'appellation de « pathologies ». Il sied plutôt de les caractériser simplement comme « trois espèces structurales du psychisme humain ».

¹⁵⁵ Voir à ce sujet la section intitulée « Les structures existentielles » in A. JURANVILLE, *Lacan et la philosophie*, *op. cit.*, p. 237-276.

L'objet du présent chapitre consiste justement à présenter à partir du schéma L ces trois espèces structurales du psychisme humain. Nous nous référerons pour ce faire à deux penseurs lacaniens contemporains, Dor et Juranville, ce qui nous permettra de prendre la mesure de l'ampleur du schéma L dans la théorie psychanalytique actuelle. Avec Juranville, nous aborderons dans un premier temps les formes de la névrose et de la perversion. Nous verrons qu'il déduit à partir du schéma L trois types de fantasmes originaires pour chacune de ces formes. Il sera ensuite question de la théorie lacanienne des psychoses sur laquelle nous nous pencherons aux côtés de Joël Dor¹⁵⁶. Il nous faudra alors distinguer dans l'œuvre de Lacan entre une théorie phénoménologique (fortement influencée par Hegel) et une théorie explicative de la folie.

Dans *Lacan et la philosophie*, Juranville se réfère explicitement au schéma L pour rendre compte des différentes formes de névrose et de perversion. Son exposé dénote par ailleurs l'extrême fécondité de ce schéma pour tout ce qui a trait à la conceptualisation ainsi qu'à la compréhension des mécanismes psychiques et sociaux en général. Pour suivre le fil de cette présentation, on devra tout d'abord modifier les extrêmes du schéma L de manière à y illustrer les figures de la socialisation primordiale du sujet :



Ce schéma de Juranville¹⁵⁷ est une simplification du schéma R que l'on retrouve chez Lacan dans *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*¹⁵⁸ (Cf. *infra.*, p. 121.), lequel a pour fonction – sur la base du schéma L – d'illustrer le processus de prime

¹⁵⁶ Cf. J. DOR in *Introduction à la lecture de Lacan*, *op. cit.*.

¹⁵⁷ A. JURANVILLE, *op. cit.*, p.161.

¹⁵⁸ J. LACAN, *Écrits II*, *op. cit.*, p. 31.

socialisation du sujet, c'est-à-dire la manière dont il entre dans le jeu des signifiants. Le stade du miroir et le complexe d'Œdipe y sont par conséquent représentés, de même que les triangles de l'imaginaire et du symbolique, séparés par une bande de « réel ». Pour les besoins de la présente cause, nous nous attarderons spécifiquement avec Juranville au triangle du symbolique, aux extrêmes duquel nous retrouvons les trois figures signifiantes du drame oedipien. En tant qu'il schématise par ailleurs la « chaîne signifiante fondamentale de l'inconscient »¹⁵⁹, ce triangle a pour fonction d'illustrer la structure des fantasmes propres aux différents types de névrose et de perversion.

Du côté du ternaire symbolique sont situés « a », soit la mère comme objet primordial (M), « a' » soit l'Idéal du moi (I), et enfin « A » où se trouve posé le signifiant du Nom-du-Père (P). De l'autre côté se trouve « S », le sujet qui comme on l'a vu entre dans le jeu (l'Œdipe) par l'intermédiaire du phallus « Φ ». Le désir de l'homme est pris dans ce quaternaire en tant qu'il est initialement désir de la Chose, cette « plénitude mythique du corps maternel ».¹⁶⁰ Cependant, conformément à la métaphore paternelle que l'on retrouve ici schématiquement illustrée, l'enfant devra tôt ou tard abandonner cette position d'objet du désir de la mère pour s'élever au rang de sujet désirant. Selon les termes de cette métaphore se trouve en lieu et place de la mère sur le schéma L le signifiant du « désir de la mère », qui en tant que signifiant ne laisse pas encore apparaître le manque présent dans le désir. Quant au signifié du « désir de la mère », il s'agit du phallus que l'enfant désire tout d'abord être pour la mère. Lorsque la mère apparaît elle-même comme désirante en se référant au Nom-du-Père comme à ce qui soutient son désir, c'est alors le *père réel* qui, à la place de l'Idéal du moi, devient signifiant pour le sujet. En s'y identifiant – l'identification au père réel est à la source de l'Idéal du moi – l'enfant, qu'il soit de sexe masculin ou féminin, peut désormais entrer dans le jeu du désir en tant que sujet désirant. Enfin, nous trouvons au lieu de l'Autre le signifiant du Nom-du-Père, ou encore le *père symbolique* auquel la mère se réfère lorsqu'elle désigne celui qui, dans la réalité, en occupe la fonction. Pourquoi cette distinction entre père symbolique et père réel? Parce qu'il existe

¹⁵⁹ A. JURANVILLE, *op. cit.*, p. 160

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 161.

un véritable écart entre la valeur référentielle du Nom-du-Père et le père réel, ce dernier étant lui-même désirant et marqué par la castration :

Le Père symbolique ou l'Autre absolu, c'est le Nom-du-Père laissé à sa pure valeur de signifiant, au-delà du père réel que pourtant il désigne, c'est la référence paternelle pure, ce qui soutenait le désir de la Mère, particulièrement son désir pour le père qui, lui aussi, doit désirer et connaître le manque, et donc déchoir de cette place de signifiant suprême.¹⁶¹

Nous verrons que c'est à partir des diverses positions que peuvent occuper aux sommets du ternaire symbolique ces trois figures de la socialisation primordiale du sujet (mère, père réel, père symbolique) que Juranville déduit les différents types de névrose et de perversion.

A. La névrose

La névrose, la perversion ainsi que la psychose sont des positions subjectives que le sujet adopte par rapport au désir et à la castration. Visiblement inspiré par le vocabulaire heideggerien, Juranville les désigne dans son ouvrage comme des *structures existentielles*, c'est-à-dire des modes d'existence de la subjectivité. « La névrose, nous dit-il, est nécessairement la première structure existentielle que doive rencontrer la théorie de l'inconscient. »¹⁶²

Face à l'*absence de l'Autre* génératrice d'angoisse, la stratégie du névrosé consiste à renforcer imaginativement son *ego*. Ainsi compense-t-il ce manque de symbolique en s'identifiant de manière excessive au père réel comme *sujet de la loi*, lequel devient alors le *père imaginaire*. Le processus caractéristique de la névrose est le *refoulement*. En effet, le sujet névrosé refoule le désir et la castration. Pourquoi refoule-t-il la castration? Parce qu'il croit qu'il peut être *absolument* sujet de la loi à laquelle il s'assujettit. Le désir refoulé est le

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 162.

¹⁶² *Ibid.*, p.242.

désir incestueux, à savoir le désir interdit du complexe d'Œdipe. D'où l'apparition de *symptômes*, lesquels constituent l'acte même du refoulement : « À chaque fois la névrose transforme le signifiant du désir en symptôme, ce qui en est le refoulement. »¹⁶³ Ou encore : « Tout refoulement [...] n'est autre que la présence du symptôme lui-même. »¹⁶⁴ Le symptôme est le signifiant du désir inconscient, lequel apparaît ainsi toujours dans le monde, mais y apparaît comme devant en être exclu. Le symptôme, par conséquent, exprime l'interdiction dont ce désir fait l'objet dans l'univers du sujet névrosé.

Les trois formes classiques de la névrose (phobie, hystérie, névrose obsessionnelle) dépendent des trois modes symptomatiques qui la caractérisent. Voyons comment il est possible, à partir de la chaîne signifiante fondamentale de l'inconscient, de déduire ces différents types de névroses, c'est-à-dire de comprendre la structure du fantasme originaire propre à chacun. On peut remarquer en considérant cette chaîne que le signifiant du désir, à savoir le Nom-du-Père¹⁶⁵, ne peut s'y trouver qu'en trois lieux, celui de l'objet, celui du sujet et enfin celui de l'Autre « qui est le spectateur de la scène du monde sur laquelle le sujet entre en relation avec l'objet. »¹⁶⁶ Il va sans dire que le Nom-du-Père doit finalement venir occuper le lieu de l'Autre. En se déplaçant dans cette structure ternaire, le père symbolique, qui est le personnage présentifiant ce signifiant sur la scène du monde – entraîne le déplacement des autres personnages, à savoir la mère et le père réel. Il convient donc de distinguer entre les places possibles du « drame de l'existence » (objet, sujet, Autre), lesquelles sont fixes, et les personnages qui tour à tour viennent les occuper (mère, père réel, père symbolique). Comme on l'a souligné plus haut, l'identification imaginaire, même si elle est le fait d'une identification inconsciente du soi, finit toujours par renforcer l'*ego*. Les schémas suivants¹⁶⁷ illustrent les trois espèces possibles de névrose. Le lieu de

¹⁶³ *Ibidem*.

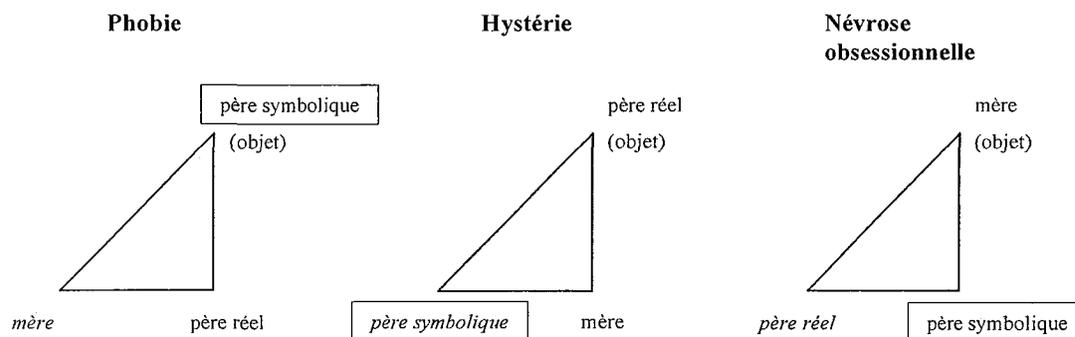
¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 244.

¹⁶⁵ Comme nous l'avons vu lors de la présentation du complexe d'Œdipe, le Nom-du-Père est le signifiant du désir en ce sens qu'il constitue ce sur quoi porte le désir de la mère. Par voie de conséquence, il est aussi ce sur quoi devra porter le désir de l'enfant pour que ce dernier puisse se hisser au rang de sujet *désirant*.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 246.

¹⁶⁷ Cf. A. JURANVILLE, *op. cit.*, p. 247. Bien que nous comprenions ce qui l'y a poussé – à savoir l'influence du paradigme philosophique de la relation sujet-objet –, Juranville a commis une erreur de « philosophe » en nommant « sujet » ce sommet du ternaire symbolique qui est à proprement parler le lieu du moi, de l'*ego*. Il s'est ainsi exposé à un défaut de compréhension important puisque, comme nous l'avons montré tout au long du mémoire, la psychanalyse opère une nette distinction entre le sujet et l'*ego*, se

l'identification imaginaire du névrosé y est en *italique*, alors que celui du désir, et par conséquent du symptôme, est encadré. Pourquoi est-ce toujours la figure du père symbolique qui détermine le lieu du symptôme? Parce que c'est en tant qu'il s'assujettit de fait au signifiant paternel que le névrosé refoule dans le même mouvement son désir incestueux.



La phobie se caractérise par la rencontre du signifiant du désir (Nom-du-Père) en lieu et place de l'objet. À défaut d'être suffisamment présent dans la réalité psychique du sujet, le père symbolique est imaginé par ce dernier sous la forme d'un animal ou autre chose qui à la fois le fascine et l'effraie. Le symptôme du phobique, à savoir l'objet effrayant, angoissant, révèle sa stratégie névrotique qui consiste à éviter la rencontre avec le signifiant paternel. Celui-ci, de même que la castration qu'il implique, sont interprétés par le sujet comme une menace de violence. On trouve un parfait exemple de comportement phobique dans *l'Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans*¹⁶⁸ de Freud. Le petit Hans ne veut pas sortir de chez lui de peur de rencontrer un cheval ou une voiture à chevaux, de même qu'il éprouve l'angoisse de rencontrer l'image de cet animal dans un livre. Ce qui se trouve derrière le cheval terrifiant n'est rien d'autre que le père symbolique menaçant. La peur des chevaux accomplit alors le refoulement du désir primordial, désir incestueux que le petit Hans nourrit à l'endroit de sa mère. En ce sens, le symptôme de l'enfant est aussi son désir, mais désir qui apparaît comme étant exclu. À la place du sujet

réservant exclusivement l'usage du terme « sujet » pour parler de l'être assujéti à l'ordre du langage, c'est-à-dire le sujet de l'inconscient.

¹⁶⁸ Cf. S. FREUD, *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1954, p. 93-198.

se trouve la mère. Phobique, le petit Hans est sa mère. Qu'est-ce à dire? Hans s'identifie à sa mère en position subjective dans la mesure où il adopte la même attitude qu'elle face au désir et au signifiant du désir. La mère manifeste phobiquement son angoisse face au désir de l'Autre en introduisant par exemple son enfant dans le lit conjugal. Elle évite la rencontre avec le signifiant paternel et refoule par le fait même la castration pour au moins deux raisons. Elle se rapporte à l'enfant comme à l'objet (le phallus) pouvant combler son manque, ce qui accuse un mode relationnel où la castration n'est pas assumée. Ensuite, elle s'interdit l'acte du désir avec le père réel. En position de spectateur se trouve le « pauvre » père réel, celui à qui le fantasme phobique impliqué dans le symptôme est signifié. C'est le père de Hans qui prend note de tout ce que le petit lui dit à propos de ce qu'il appelle lui-même sa « bêtise » afin de le rapporter ensuite au docteur Freud.

Dans le cas de l'hystérie, le signifiant paternel se trouve en position de sujet. Selon Lacan, le but de ce type de névrose est « d'assurer la permanence du désir (contre toute aphanisis) en "faisant désirer". »¹⁶⁹ L'hystérique fait désirer le père réel en position d'objet. Ce dernier, qui normalement est le représentant de la loi du désir, a aux yeux du sujet déchu de ce rôle. L'hystérique – dont la tradition psychanalytique montre qu'il s'agit plus souvent de femmes que d'hommes – s'institue alors elle-même comme père symbolique. Elle se donne comme la loi du désir visant à soutenir le désir du père. Contrairement à la phobie pour laquelle il s'agit de la rencontre du désir de l'Autre, la situation hystérique nous présente une rencontre *par* le désir de l'Autre, rencontre de celui qui doit se soumettre à la loi et désirer. En un mot, l'hystérique rappelle l'homme à l'ordre. Dans son *Fragment d'une analyse d'hystérie*¹⁷⁰, Freud rend bien compte de la manière dont Dora, par sa conduite, incarne le signifiant du désir en attisant constamment le désir de M. K tout en refusant véhémentement ses avances. La mise en scène de l'hystérique porte à croire que l'objet de son désir est le père. Mais ce n'est qu'un leurre auquel Freud lui-même n'a pu échapper, s'illusionnant sur l'amour de Dora pour son père, pour M. K et enfin pour lui-même, son analyste. Le véritable objet du désir primordial et refoulé de l'hystérique est la mère, c'est-à-dire le spectateur de l'intrigue, celle à qui ce rappel du père à l'ordre du désir

¹⁶⁹ A. JURANVILLE, *op. cit.*, p. 248.

¹⁷⁰ Cf. S. FREUD, *op. cit.*, p. 1-91.

est donné à voir : « L'objet vrai du désir oedipien, c'est l'Autre pour le regard duquel l'intrigue est ourdie et la scène montée, sa mère Jocaste pour Œdipe, Me. K la divine pour Dora. »¹⁷¹

En ce qui a trait enfin à la névrose obsessionnelle, le père symbolique est en dehors de la scène en position de spectateur du monde. Aucune rencontre n'est donc possible, ni du désir de l'Autre, ni par le désir de l'Autre. Puisque le signifiant du désir est mis hors-jeu, rien n'a vraiment de sens pour l'obsessionnel. Étant aux prises avec l'absence du désir, il erre dans un monde vide et vain. Le seul et unique lieu signifiant est la loi qui, comme si elle venait de l'extérieur (de l'Autre), se répète inlassablement en lui de manière obsédante. Tels sont d'ailleurs les symptômes obsessionnels que Freud, une fois de plus, a bien mis en évidence dans sa célèbre analyse de *l'homme au rat* (*Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle*¹⁷²). Ils se présentent sous forme d'impulsions et de commandements absurdes qui, sur le plan de l'action, ne mènent à rien. Considérons à titre d'exemple la compulsion qui pousse l'homme aux rats à maudire le nom de Dieu pendant ses prières, blasphème l'entraînant à recommencer indéfiniment son geste pieux. Soulignons encore cette action que Freud qualifie d'« annulation rétrospective », geste par lequel l'obsessionnel en question, pour la sécurité de sa maîtresse, enlève une pierre du chemin sur lequel sa calèche doit passer, puis la remet en se disant que c'est trop bête. On voit très bien à travers ces symptômes comment l'absence des signes du désir de l'Autre rend impossible la manifestation du désir de l'obsessionnel. Il vit dans un univers où le doute est perpétuellement présent, ce qui a pour effet de lui faire renoncer d'avance au désir qui est en jeu. L'obsessionnel s'identifie au père réel en position de sujet, c'est-à-dire qu'il se saisit comme un homme capable de procréer. À la place de l'objet se trouve la mère à l'égard de qui les sentiments de l'obsessionnel – tout comme envers le reste du monde – sont ambivalents, n'arrivent jamais à se fixer. C'est la « maîtresse » de l'homme au rat, tantôt aimée, tantôt haïe. Le problème de l'obsessionnel est un défaut de reconnaissance. De la place où il est dans un monde où tout lui est équivoque, il cherche à se faire reconnaître par le père symbolique en position de spectateur. Pour l'homme aux rats, il s'agit de son père

¹⁷¹ A. JURANVILLE, *op. cit.*, p. 249.

¹⁷² S. FREUD, *op. cit.*, p. 199-261.

décédé à qui il ouvre la porte de sa chambre pour lui montrer à la fois son pénis en érection et qu'il étudie assidûment.

B. La perversion

On considère en général la perversion comme un comportement transgressif par rapport à la loi, la norme ou parfois même la nature. Le pervers serait cet individu sans scrupules qui pour atteindre son plaisir ferait fi de ce que le symbolique a institué en empruntant des voies bien plus rapides et efficaces que le névrosé. Cela décrit relativement bien le comportement en question. On tomberait toutefois dans l'erreur à vouloir trop rapidement en conclure que le pervers n'obéit à rien, qu'il est dans son essence « hors la loi ». Tout comme le névrosé, le pervers est assujéti à l'Autre et à sa loi, à cette différence près qu'il ne s'agit pas dans les deux cas de la même loi. Comme l'a montré Lacan dans *Kant avec Sade*¹⁷³, le pervers se fait *l'instrument de la jouissance de l'Autre*. Ce à quoi il est assujéti n'a visiblement rien à voir avec la loi de la castration et du désir. C'est au contraire ce qui lui permet de dénier la castration. La loi à laquelle le pervers obéit est dans son essence une loi *transgressive*, c'est-à-dire une loi qui commande de « faire la loi », une loi qui par conséquent appelle instamment sa propre transgression. Il faut donc distinguer entre deux lois. La première, la loi *transgressée*, est celle en dehors de quoi se situe le pervers. La seconde est la loi transgressive, loi de la jouissance qui lui commande de « rechercher la jouissance par tous les moyens, sans être retenu par aucune limite, particulièrement par aucune loi. »¹⁷⁴ Le pervers, en tant qu'instrument de l'Autre comme « volonté de jouissance », tend à constituer un monde où l'on ne cesse de jouir.

Pour qu'il soit possible au pervers de « faire la loi » et d'en jouir, il faut que le signifiant de la loi apparaisse dans le réel. Il doit être palpable voire « manipulable » et donc objectivé. Le signifiant de la loi est le *fétiche*, lequel apparaît pour le pervers comme

¹⁷³ J. LACAN, *Écrits II*, op. cit., p. 243-269.

¹⁷⁴ A. JURANVILLE, op. cit., p. 261.

la condition absolue du désir. Le fétiche est reçu par le sujet comme ce qui fait la loi et commande la jouissance. À partir de la mise en évidence du fétiche et de sa détermination dans l'univers psychique du sujet, Juranville parvient à décrire une structure existentielle de la perversion où le rôle du fétiche correspond à celui du symptôme dans la névrose. Tous deux circonscrivent le lieu du désir et ont pour fonction – chacun à sa manière – d'éviter la castration : le symptôme la refoule, le fétiche la dénie. Contrairement au symptôme toutefois, le fétiche ne surgit pas dans le monde comme en étant exclu. Offert à l'usage du pervers, il y est tout à fait admis. Plus encore, il est pour le pervers ce qui assure la cohérence, la plénitude imaginaire de son univers.

Alors que le propre de l'économie subjective du névrosé est de renforcer son ego, celui du pervers consiste dans le fait qu'une partie de la subjectivité (le sujet de l'inconscient) demeure fixée derrière l'image du petit autre. Ainsi, dans sa relation à l'autre ou à l'objet, le moi du pervers se rapporte en fait à lui-même. L'identification imaginaire, au principe de la perversion, est une identification à la mère comme *objet primordial*. C'est d'ailleurs en rapport avec cette place signifiante de l'objet primordial maternel que l'érection du fétiche se donne à comprendre. En effet, le fétiche à la base a pour fonction de combler le manque de la mère : « Dans le fétiche se trouve le phallus, l'objet censé combler le manque de la mère. »¹⁷⁵ La logique du pervers est donc la suivante : pour réaliser cette plénitude mythique du corps maternel qu'est la Chose, il se fait phallus en s'identifiant imaginairement à l'objet manquant de la mère. C'est parce qu'il interprète le manque comme étant comblable que le pervers dénie la castration. Le déni, en tant qu'il se présente comme le refus de reconnaître quelque chose, en suppose en fait le savoir. C'est donc parce qu'il refuse de reconnaître le manque inassouissable auquel le confronte la castration de l'Autre que le pervers érige le fétiche par l'intermédiaire duquel est censée se réaliser la plénitude de la Chose.

En réalisant son fantasme sous l'égide du fétiche, le pervers donne libre cours à son désir transgressif, lequel s'accompagne nécessairement de l'exercice effectif d'une violence. L'objet subit alors la transgression devant procurer la jouissance qui comble le

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 260.

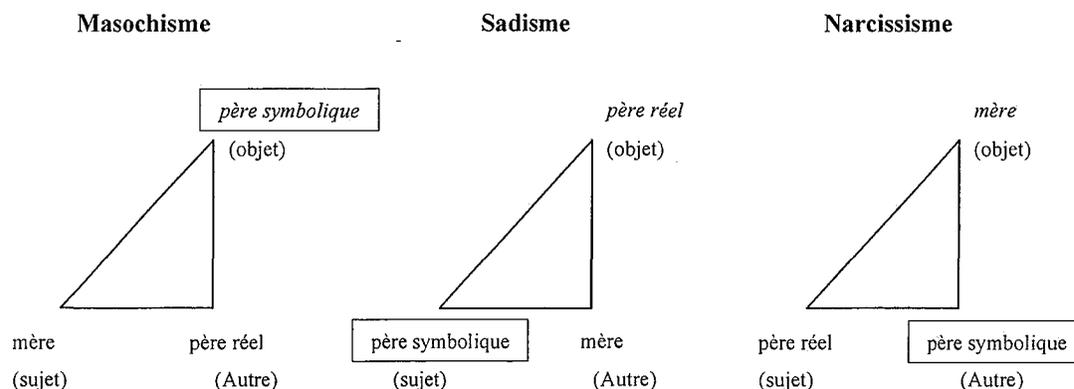
manque. C'est par l'accomplissement de la transgression que le pervers fait surgir dans la réalité le signifiant de la loi qui fait jouir. On remarque ici au sujet du mécanisme de la perversion que le désir transgressif se donne à la fois comme ce qui creuse et ce qui doit combler le manque.

Comme dans le cas de la névrose, Juranville déduit à partir du triangle du symbolique trois formes structurales de la perversion : le masochisme, le sadisme et le narcissisme. Ce sont essentiellement les mêmes configurations signifiantes que celles exposées précédemment à cette exception près que le pervers s'identifie inconsciemment non pas au lieu du *sujet* mais à celui de l'*objet*. Soyons clairs : tout pervers ne se fait pas *consciemment* objet dans sa relation aux autres. On dit qu'il s'identifie au lieu de l'objet au sens où il se fait l'*instrument* de la jouissance de l'Autre et dans la mesure où une partie de sa subjectivité, soit le sujet de l'inconscient, doit nécessairement demeurer fixée derrière l'image du petit autre pour qu'il y ait jouissance.

La pensée de Juranville est assez claire en ce qui a trait à la structure générale de la perversion. Ce que dans la foulée de Lacan et sur la base du schéma L il y avance – l'assujettissement du pervers à la loi de la jouissance de l'Autre, l'identification du sujet de l'inconscient en lieu et place de l'objet, la détermination du fétiche comme pendant pervers du symptôme névrotique – est cohérent et intéressant. En somme, sa définition *structurale* de la perversion est tout à fait consistante, ce qui par conséquent le légitime dans sa tentative ultérieure de mener une réflexion structurale sur les différentes formes de perversion. Cependant, contrairement à ce qui se passe pour la description des types de névroses dont il a bien rendu compte, Juranville est plus flou quant à la description de l'expérience « existentielle » associée aux trois modes possibles de comportements pervers. Il se fait plus bref, voire allusif. Dans ce qui suit, nous essayons de reconstruire pour notre propre compte les schémas de Juranville en demeurant le plus possible dans la voie de ce qu'il a lui-même décrit comme étant la structure existentielle de la perversion. Ceci étant dit, passons maintenant à la déduction structurale des trois formes de perversion¹⁷⁶. Une fois de plus, le lieu de l'identification inconsciente du sujet figure en italique alors que la place du

¹⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 266.

désir pervers, qui est celle du fétiche et de la loi transgressive suppléant au signifiant paternel, est encadrée.



Dans le cas du masochisme, le sujet de l'inconscient s'identifie en lieu et place de l'objet au père symbolique. En *ordonnant* à la mère en position de sujet de le frapper ou de l'humilier, le masochiste érige son propre corps comme fétiche et accomplit de ce fait la loi transgressive qui procure la jouissance. C'est ainsi qu'il se fait l'*instrument de la jouissance de l'Autre* ou encore le signifiant du désir, le phallus censé combler le manque du père réel en position de spectateur.

La structure de ce fantasme a ceci de particulier que le masochiste se présente à la fois comme le père symbolique *violentant et violenté*. D'une part, il exerce une violence en ordonnant qu'on lui inflige de la douleur. D'autre part, bien entendu, parce que cette violence lui est destinée, il la subit. Mais puisque le fétiche par l'intermédiaire duquel la jouissance devient possible est son propre corps violenté, meurtri, mortifié, il faut voir que c'est précisément en tant qu'il s'identifie à la *douleur du père symbolique* que le masochiste accède à la jouissance qu'il suppose être celle de l'Autre. Plus encore, c'est parce qu'il se fait l'*objet de la violence maternelle* que le masochiste jouit et s'identifie au père symbolique.

Le sadisme par contre nous présente une configuration signifiante où le fétiche se trouve en position de sujet. En effet, c'est à titre d'*ego* que le sadique s'identifie au personnage du père symbolique et s'érige ainsi comme fétiche. Mais il ne s'agit plus ici de

la douleur corporelle du masochiste. Le fétiche du sadique consiste dans le *faire la loi*, dans l'exercice effectif d'une violence contre le père réel en position d'objet. Ainsi le *faire la loi* devient-il le cœur du fantasme sadique pour autant qu'il se présente comme un contrôle de la jouissance à laquelle il donne accès. Contrairement au masochiste qui jouit de n'avoir aucune prise sur la violence exercée par son agresseur, le sadique trouve sa jouissance dans le contrôle de la violence qu'il exerce sur l'autre.

Le sadique se présente donc comme condition absolue du désir et fait apparaître le signifiant de la loi dans la réalité en frappant, en battant, en humiliant le père réel en position d'objet. Cependant, il ne se fait ainsi l'*instrument de la jouissance de l'Autre* que dans la mesure où il s'identifie inconsciemment au lieu de l'autre. En effet, pour que le sadique puisse jouir et réaliser son fantasme, il faut que son soi s'identifie à la douleur du père réel. Ce n'est qu'en étant aussi cette douleur de l'autre infligée par lui-même en position de sujet actif, conscient, que le sadique devient l'instrument de la jouissance de l'Autre (la mère) en « s'imaginant » à quel point cet Autre doit jouir de contempler le père violenté, dégradé.

Il reste enfin une dernière forme de structure perverse : le narcissisme. Celui-ci constitue en un sens la forme fondamentale et générique de toute perversion puisqu'il y apparaît clairement que le pervers, dans son rapport à l'objet, n'est en relation qu'avec lui-même. Contrairement au masochiste et au sadique, le narcissique n'éprouve cependant aucun désir profondément enfoui à l'égard de l'Autre, ni pour la mère, ni pour le père réel. De fait, nous constatons sur le schéma exhibant la structure du fantasme narcissique que le signifiant du désir (le fétiche) est hors-scène, c'est-à-dire en position de spectateur. En lieu et place de l'objet se trouve la mère, celle à qui s'adresse le désir du père réel en position de sujet. À ce désir pourtant elle ne répond pas, certaine qu'elle est du désir de l'Autre hors de la scène.

À l'instar de tout pervers, le narcissique s'identifie inconsciemment au lieu de l'autre. L'exhibitionniste qui se contemple lui-même à travers le regard de celui ou celle à qui il montre son corps nu constitue d'ailleurs un parfait exemple d'identification du soi narcissique à l'objet du rapport. Inconsciemment donc, le narcissique *est* le regard de

l'autre à travers lequel il se contemple. Cela toutefois ne suffit pas à rendre compte de la logique du fantasme narcissique, lequel est tributaire de l'érection du fétiche au lieu de l'Autre. Car ce qui en définitive est visé par l'agir du narcissique est le regard de l'Autre érigé comme fétiche. Ce regard Absolu, impersonnel et omniprésent, voire divin, constitue ici le fétiche, l'acte transgressif procurant la jouissance, au sens où on lui suppose contempler quelque chose *qui ne doit pas être vu ni montré*. Ainsi le narcissique réalise-t-il son fantasme et accède à la jouissance en créant cette mise en scène où le regard absolu de l'Autre jouit de voir l'autre (objet) regarder le moi (sujet).

Voilà donc ce que nous avons à présenter concernant les différentes formes de névrose et de perversion. Celles-ci, soit dit en passant, ne sont pas des déterminations *exclusives*. Un phobique par exemple peut aussi présenter des symptômes obsessionnels. Ce sont donc des logiques psychiques ou autrement dit des mises en scène qui à l'intérieur d'une même *structure existentielle* – un névrosé ne peut pas par contre être aussi pervers, ni un pervers être aussi psychotique – sont toutes susceptibles de traverser le sujet selon différents degrés d'intensité.

Le pari de Juranville, et c'est ce que nous avons tenté de démontrer avec lui, est de prétendre qu'il est possible de déduire structurellement ces mises en scène (fantasmes) à partir de la chaîne signifiante fondamentale de l'inconscient, laquelle n'est rien d'autre pour le sujet que l'effet de sens qu'a produit la présence et l'inter-relation des trois figures de sa prime socialisation. Quant aux chemins qui conduisent ces figures à se cristalliser dans le psychisme du sujet selon ces différentes configurations signifiantes, ils ne ressortissent pas au domaine de la théorie mais bien à celui de la clinique puisqu'ils dépendent de l'histoire personnelle de chacun. C'est pour cette raison que nous avons évité d'en parler dans notre présentation des fantasmes névrotiques et pervers. Enfin, les raisons qui nous ont poussé à présenter ces fantasmes tiennent – au risque de nous répéter – à notre volonté de rendre compte de l'extrême fécondité conceptuelle du schéma L dans le champ de la psychanalyse. Dans le même ordre d'idées, il nous reste maintenant à présenter la troisième et dernière forme pathologique de l'esprit humain, à savoir la psychose, laquelle sur le schéma se manifeste d'une identification du sujet de l'inconscient au lieu de l'Autre.

C. La psychose

Il faut distinguer dans l'œuvre de Lacan deux différentes manières d'aborder la question de la folie. Ces perspectives ne s'opposent pas mais se complètent – un peu à la manière de l'*Anthropologie* et de la dialectique de la reconnaissance de Hegel qui prises ensemble permettent de mieux comprendre le développement de la conscience de soi. Ici toutefois, la succession de ces façon d'en discourir témoigne d'un approfondissement de la réflexion lacanienne des psychoses. Quelles sont donc ces deux perspectives que nous retrouvons respectivement dans *Propos sur la causalité psychique* (1946) et *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* (1958)?

En reprenant les grands axes de l'analyse du cas *Aimée* qui faisait l'objet de sa thèse de doctorat, Lacan expose dans le premier texte ce qu'il appelle une « phénoménologie de la folie »¹⁷⁷. Il prétend par là non pas en *expliquer* la *cause* mais bien en *décrire* la *structure manifeste*, c'est-à-dire exhiber ce phénomène tel qu'il se présente en lui-même. Nous verrons d'ailleurs que cette exposition est calquée sur le modèle de la figure hégélienne de la *belle âme*, ce dont Lacan ne se cache pas en avouant que Hegel a su dégager « la formule générale de la folie »¹⁷⁸. Ensuite, un peu à la manière de Hegel dans l'*Anthropologie*, Lacan *universalise* en quelque sorte la folie, « cette folie par quoi l'homme se croit un homme »¹⁷⁹, en prétendant dégager son principe au cœur même du mouvement dialectique par lequel se structure la subjectivité humaine.

Quelques dix ans plus tard, après avoir consacré une année entière de son séminaire au thème des psychoses, Lacan s'attaque plus directement au problème de la psychose en produisant une étude où il tente cette fois d'*expliquer* le mécanisme psychique au fondement de ce phénomène. Il ne s'agit alors plus de décrire et de définir la folie de manière générale et dans un horizon somme toute assez hégélien mais bien de montrer sur

¹⁷⁷ Cf. J. LACAN, « Propos sur la causalité psychique » in *Écrits I, op. cit.*, p. 168 et suiv.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 171.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 187.

la base d'une réflexion proprement psychanalytique comment et pourquoi cette structure psychique de même que les symptômes qui la caractérisent (hallucinations et délires) se développent chez certains sujets plutôt que chez d'autres. Sa réflexion s'articule autour des *Mémoires d'un névropathe*¹⁸⁰ de Daniel Paul Schreber (1903), récit autobiographique décrivant une expérience prise pour le cas paradigmatique de la paranoïa depuis que Freud en a fait l'analyse dans *Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa*¹⁸¹.

Voyons d'abord comment Lacan assimile l'expérience d'Aimée à l'histoire de la *belle âme* hégélienne. Nous avons déjà montré la parenté de structure entre ce cas et la *lutte à mort pour la reconnaissance*, premier moment de la dialectique du maître et du valet. Ce qui avait alors attiré notre attention était la lutte, sous-jacente au délire, à laquelle se livrait la patiente de Lacan afin d'être reconnue en un lieu occupé par ses persécutrices. Ici par contre, c'est à travers la mise en lumière d'une « structure générale de la méconnaissance »¹⁸² que Lacan compte opérer le rapprochement du cas *Aimée* et de la figure de la belle âme.

Les persécutrices qui se succèdent dans l'histoire d'Aimée incarnent toutes à peu de choses près le même idéal négatif de malveillance contre quoi son besoin d'agression va croissant. Ce sont des femmes qui ont « réussi », c'est-à-dire des femmes célèbres (actrices, romancières, etc.) qui vivent dans le luxe et jouissent d'une grande influence sur le monde. Aimée les critique et les condamne pour la vanité de leur mode de vie, la froideur de leur attitude et l'abandon de leurs devoirs naturels de mères. Ce qu'elle *méconnaît* radicalement par contre, alors qu'elle se prend elle-même pour une femme pure, dévouée et victime des entreprises de l'être détesté, c'est que non seulement elle désire se faire reconnaître de ceux qui incarnent ce type idéal, mais encore qu'elle tente de réaliser pour elle-même ce mode de vie et par suite ce mal qu'elle n'a de cesse de condamner :

Or non seulement elle a recherché constamment la faveur et du même coup les sévices, de personnes incarnant ce type, parmi celles qui lui étaient accessibles

¹⁸⁰ Cf. D.P. SCHREBER, *Mémoires d'un névropathe*, trad. P. Duquenne et N. Sels, Paris, Seuil, 1975.

¹⁸¹ Cf. S. FREUD, *Cinq psychanalyse*, *op. cit.*, p. 263-324.

¹⁸² J. LACAN, *Écrits I*, *op. cit.*, p. 169.

dans la réalité, – mais elle tend dans sa conduite à réaliser, sans le reconnaître, le mal même qu'elle y dénonce : vanité, froideur et abandon de ses devoirs naturels.¹⁸³

C'est cette structure de méconnaissance, repérée par Lacan comme la contradiction essentielle et l'épicentre du délire paranoïaque auto-punitif d'Aimée, qui rapproche ce cas de celui de la belle âme hégélienne, laquelle méconnaît que le désordre du monde qu'elle condamne n'est que la figure inversée ou encore le corollaire de son désir inconscient d'ériger la loi de son cœur en ordre moral effectif du monde.¹⁸⁴ De la même manière en effet, Aimée n'est pas consciente du motif qui la pousse à condamner la conduite d'un certain type de femmes dont elle se sent par ailleurs persécutée, motif consistant dans le désir refoulé d'incarner l'idéal que ces femmes représentent dans le lien social. Cette contradiction que Lacan découvre au cœur de l'expérience de sa patiente, à savoir la coexistence d'une haine (consciente) et d'une adulation (inconsciente) vis-à-vis d'un certain idéal féminin, Hegel l'avait déjà décrite dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Lacan la reprend alors pour son propre compte dans son article et la hisse au rang de « formule générale de la folie », réduisant par le fait même le cas *Aimée* au statut de simple exemplification d'une structure que le philosophe avait été le premier à dévoiler:

Cette méconnaissance se révèle dans la révolte, par où le fou veut imposer la loi de son cœur à ce qui lui apparaît comme le désordre du monde, entreprise « insensée » [...] en ceci plutôt que le sujet ne reconnaît pas dans ce désordre du monde la manifestation même de son être actuel, et que ce qu'il ressent comme loi de son cœur, n'est que l'image inversée, autant que virtuelle, de ce même être.¹⁸⁵

Phénoménologiquement donc, dans le sillage de la compréhension hégélienne de la folie, la « folie » d'Aimée se manifeste aux yeux de Lacan comme une *double identification contradictoire*. Alors que son *ego* s'identifie à un idéal de dévotion, de respect, de mère vertueuse consciente de ses devoirs etc., son soi, à savoir le sujet de l'inconscient, s'identifie de son côté à un idéal contraire, celui de la femme du monde riche et populaire qui ne se soucie guère d'autres choses que de son succès.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 168.

¹⁸⁴ Voir à ce sujet « La loi du cœur, et la folie de l'infatuation » in G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 258-264.

¹⁸⁵ J. LACAN, *Écrits I*, *op. cit.*, p. 171.

Lacan soutient ensuite une thèse semblable à celle de Hegel dans l'*Anthropologie* lorsqu'il affirme que la formule générale de la folie est logiquement impliquée dans la structuration même de la subjectivité :

Je dis : formule générale de la folie, en ce sens qu'on peut la voir s'appliquer particulièrement à une quelconque de ces phases, par quoi s'accomplit plus ou moins dans *chaque destinée* le développement dialectique de l'être humain, et qu'elle s'y réalise toujours comme une stase de l'être dans une identification idéale qui caractérise ce point d'une destinée particulière.¹⁸⁶

À défaut de savoir *qui il est* ou encore, à l'instar de l'animal, d'être originellement déterminé par l'instinct, l'être humain, confronté à l'*absence de l'Autre*, doit se développer de manière dialectique selon une suite d'identifications idéales qui le feront progressivement prendre conscience de lui-même. C'est uniquement de cette manière qu'il peut développer un certain savoir de soi, acquérir une identité. Cependant, c'est précisément parce qu'il est condamné à devoir s'identifier à quelque chose qu'il n'est manifestement pas que l'homme est constamment confronté au risque de sombrer dans la folie, « Car le risque de la folie se mesure à l'attrait même des identifications où l'homme engage à la fois sa vérité et son être. »¹⁸⁷ Et Lacan d'ajouter : « Loin donc que la folie soit le fait contingent des fragilités de son organisme, elle est la virtualité permanente d'une faille ouverte dans son essence. »¹⁸⁸ Cette faille, cette béance ouverte dans l'essence de l'homme n'est rien d'autre que l'absence de l'Autre, ce trou, cette indétermination radicale qui extirpe l'homme du registre animal pour l'assujettir à l'ordre symbolique et le faire entrer dans le jeu du signifiant. Sans le savoir peut-être, Lacan défend ici en d'autres termes la thèse promue par Hegel dans l'*Anthropologie* concernant la condition de possibilité du surgissement de la folie chez l'homme. Hegel écrivait en effet que l'être de l'homme est sujet à la folie parce qu'il est essentiellement « un Moi *totalelement abstrait*, entièrement *indéterminé*, par suite *ouvert à tout* contenu *quel qu'il soit*. »¹⁸⁹ Pour Lacan comme pour Hegel, c'est donc l'*indétermination originelle* de la nature de l'homme qui, nécessitant un mode de structuration de soi par identification, expose ce dernier au risque de la folie. Et

¹⁸⁶ *Ibidem.*, nous soulignons.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 175.

¹⁸⁸ *Ibidem.*

¹⁸⁹ G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques III, Philosophie de l'Esprit, op. cit.*, p. 496.

dans la mesure où on dit du fou qu'il se prend pour un autre, Lacan n'a pas tort de reconnaître – en cherchant certes un peu à faire sensation – l'existence d'une folie universelle par quoi l'homme se croit un homme : « Les premiers choix identificatoires de l'enfant, choix « innocents », ne déterminent rien d'autre, en effet, à part les pathétiques « fixations » de la névrose, que cette folie par quoi l'homme se croit un homme. »¹⁹⁰ Car rien selon Lacan ne prédestinait l'être humain à suivre le long de son histoire cette pente civilisatrice et répressive des pulsions qui fait de lui un homme. Et l'on voit bien, au surplus, à la violence qui se perpétue dans nos sociétés et au nombre de ceux qui sont enfermés dans les institutions pénitentiaires et psychiatriques, qu'il ne va pas de soi pour la subjectivité de participer à ce *délire* névrotique mais civilisateur, partagé par le plus grand nombre, qui consiste à se prendre pour ce que l'on ne sera jamais intégralement, c'est-à-dire un pur signifiant, une fonction sociale, un homme.

Nous disions de la folie qu'elle se manifeste sur le schéma L d'une identification du sujet de l'inconscient au lieu de l'Autre, identification qui – vaut-il la peine de le préciser – entre en contradiction avec l'effectivité consciente de la subjectivité qu'illustre l'axe imaginaire de la relation entre *ego*. Il est important de se rappeler que cette illustration schématique de même que ce qu'elle représente ne constituent pas une explication des causes ou de la genèse de la folie mais plutôt une description structurale de sa manifestation. Comme nous l'avons vu en effet, la belle âme hégélienne de même qu'Aimée, la patiente de Lacan, s'identifient toutes deux inconsciemment au lieu de l'Autre, la première en ce qu'elle se prend pour la Loi, la seconde parce qu'elle s'identifie à une fonction (la femme célèbre) dans l'ordre du monde, fonction qu'elle n'incarne manifestement pas dans la réalité.

La réflexion que Lacan, dix ans plus tard, développera dans *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, contribue d'une manière tout à fait différente à la compréhension du phénomène de la folie. D'une part, il quitte le terrain hégélien pour penser la psychose à partir des concepts propres à la psychanalyse, référant notamment la folie à un défaut, un manquement intervenant en ce carrefour du développement de la subjectivité que constitue le complexe d'Œdipe. D'autre part, et c'est

¹⁹⁰ J. LACAN, *Écrits I*, op. cit., p. 187.

là un véritable bond épistémologique, Lacan ne tente plus simplement de décrire phénoménologiquement la manifestation de la psychose mais se propose au contraire d'en retracer l'origine et par conséquent d'en expliquer la cause. Le propos qu'il y développe consiste essentiellement à rendre compte du mécanisme psychique de la psychose de manière figurée en le symbolisant par une transformation réglée *du schéma R en schéma I*. Nous nous proposons ici d'en faire tout autant. Cependant, contrairement au psychanalyste qui dans ce texte comme dans plusieurs autres d'ailleurs fait montre d'une économie explicative pour le moins déconcertante, nous déploierons un à un tous les arguments nécessaires à une compréhension claire et complète du phénomène en question. C'est dans ce qu'il appelle la *forclusion du Nom-du-Père* qu'il prétend localiser le mécanisme psychique à l'origine des psychoses. Comme nous allons bientôt le constater, c'est précisément de cette forclusion dont il s'agit dans le passage du schéma R au schéma I.

1) Le schéma R

Qu'est-ce donc que le schéma R? À quel usage est-il destiné, que sert-il à illustrer? Comme il en a déjà été question, le schéma R a pour fonction de symboliser le processus par lequel un sujet fait son entrée dans l'univers proprement humain du signifiant (ou du sens) en s'assujettissant progressivement à l'ordre symbolique. Le stade du miroir ainsi que le complexe d'Œdipe y sont en quelque sorte représentés. Y sont par ailleurs logiquement illustrés les trois ordres qui forment le lieu de la psychanalyse lacanienne, soit l'imaginaire, le réel et le symbolique. Il s'agit donc d'une représentation très dense qui relie entre eux plusieurs notions et concepts fondamentaux de la théorie psychanalytique. D'où la tâche nécessaire qui nous incombe de distinguer et de déployer logiquement les différents moments qui concourent à sa construction, ce que Lacan n'a malheureusement pas fait mais que nous nous proposons ici à l'instar de Joël Dor¹⁹¹ de réaliser en cinq temps.

Nous avons pu remarquer dans la section portant sur la *genèse du désir* que le sujet (nourrisson) fait son entrée dans l'univers du sens ou encore accède à l'ordre de la demande

¹⁹¹ Cf. « Le schéma R – Le schéma I. Seconde approche des processus psychotiques » in J. DOR, *Introduction à la lecture de Lacan, op. cit.*, p. 279-303.

par l'intermédiaire du désir de la Chose, cette plénitude mythique et impossible du corps maternel. Il y était question d'une situation originaire d'indistinction *fusionnelle*, d'une relation *duelle* mère-enfant où ce dernier était pris dans une dynamique désirante aliénée au désir de la mère. Cette façon de se représenter les choses est en partie vraie, en partie fausse : apparemment vraie puisqu'il n'y a que deux acteurs en jeu mais logiquement fausse parce que la dynamique en question exige la présence d'un tiers, à savoir le phallus. En effet, cette interaction que l'on dit « duelle » et « fusionnelle » entre la mère et l'enfant ne peut être cohérente qu'en fonction d'un manque auquel le phallus est censé pouvoir remédier. C'est parce que la mère est pressentie comme *manquante* que l'enfant peut s'identifier *imaginativement* au phallus et ainsi aspirer, à travers cette identification à l'objet du manque dans l'Autre, à la plénitude de la Chose. L'introduction du sujet à l'ordre du signifiant ne se fait donc pas à proprement parler dans le cadre d'une relation purement et simplement duelle entre la mère et l'enfant. Et s'il sied toujours ici de parler d'indistinction fusionnelle, c'est au prix de la précision suivante, qu'il n'y a de fusion possible que par l'intermédiaire d'une identification imaginaire au phallus :

L'indistinction fusionnelle ne se fonde que parce qu'il lui préexiste un tiers terme : le *manque* et l'existence imaginaire d'un objet susceptible de le combler : le *phallus*. En conséquence, c'est donc bien l'objet du manque comme tel, qui appelle et nourrit la dynamique de la relation fusionnelle.¹⁹²

C'est donc en réalité par l'intermédiaire de l'identification au phallus que le sujet témoigne de son désir pour la Chose et fait ainsi son entrée bien malgré lui dans l'ordre du signifiant. Nous pouvons dès lors schématiser cette situation originaire par le triangle suivant¹⁹³ qui constitue la cellule de base du schéma R tout en circonscrivant le lieu logique de l'activité imaginaire du sujet :

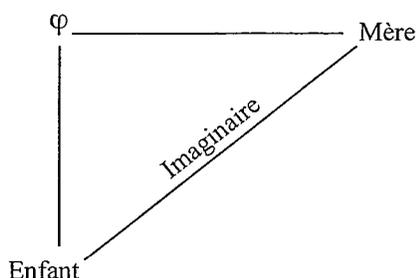


FIGURE 11

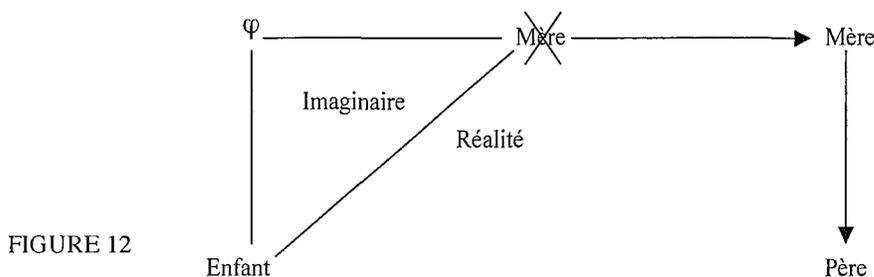
¹⁹² *Ibid.*, p. 282.

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 283.

On peut constater que cette configuration signifiante initiale détermine la logique même du désir jusque dans l'Œdipe où l'enfant cherche justement à *être* le phallus qui manque à la mère. Enfin convient-il de souligner que la structure intersubjective du désir comme *désir du désir de l'Autre* est déjà effective dans le rapport originaire de l'enfant à la mère.

Passons maintenant à la seconde étape de la construction du schéma R. Comme dans le deuxième moment de l'Œdipe, il s'agit ici de représenter l'intrusion de la figure paternelle dans la relation d'indistinction fusionnelle mère-enfant. Cette intervention *réelle* du père venant bousculer l'imaginaire de l'enfant aura pour fonction d'articuler cet imaginaire à l'ordre symbolique. Comment cela se produit-il? Face au *réel* de ce qui advient dans la cellule familiale, l'enfant n'a d'autre choix que de constater l'intérêt que la mère porte au père. Ainsi prend-il progressivement conscience du fait que dans la réalité de son existence il ne pourra jamais *être* tout pour l'Autre.

En faisant irruption dans la triangulation imaginaire mère-enfant-phallus, la présence du père remet en cause l'identification de l'enfant au phallus et engendre par le fait même la circulation de ce dernier dans le lien social familial. Pour un temps seulement, le père fera office pour l'enfant de *père imaginaire*, c'est-à-dire de phallus rival auprès de l'Autre (la mère), suspendant ainsi la logique désirante de l'enfant à la question « être ou ne pas être le phallus? ». Ce vacillement du phallus dont la mère est manquante entraîne tout de même un déplacement de cette dernière par rapport à l'espace de configuration imaginaire originaire puisqu'il est désormais clair pour l'enfant que son désir est mobilisé par ce pôle d'attraction que représente le père. Voici comment Joël Dor illustre schématiquement cette intrusion du père sous l'emprise de la réalité de même que le déplacement subséquent de la mère de son lieu primitif imaginaire¹⁹⁴ :



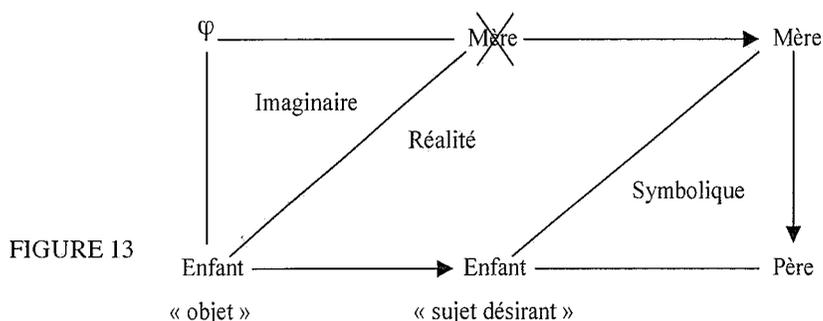
¹⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 285.

Nous avons déjà pris acte du mécanisme permettant à l'enfant de se déprendre de son identification au phallus maternel et de sa rivalité concomitante avec le père imaginaire. C'est essentiellement par la médiation de la conduite maternelle que la dimension symbolique fera irruption dans la dialectique oedipienne et que se réalisera par conséquent la métaphore paternelle. En effet, la mère doit signifier à l'enfant le rôle privilégié que joue le père à l'endroit de son propre désir de telle sorte qu'il n'ait d'emblée rien à attendre de son identification au phallus : « Il en va ainsi d'une *prescription symbolique* qui consiste à lui signifier sans équivoque ni ambiguïté, que c'est de lui, son homme, qu'elle escompte obtenir l'objet qui lui manque. »¹⁹⁵ Dans son rapport à l'enfant, la mère doit donc savoir se montrer symboliquement dépendante du père. Par ailleurs, c'est souvent lorsqu'une telle monstration tourne à la parodie que certaines voies du développement psychique ultérieur de l'enfant peuvent être compromises. Lacan y repère en effet le point d'ancrage de la structure perverse. Les ambiguïtés et équivoques relatives au signifiant paternel, lorsqu'elles s'érigent en règle pour la conduite du sujet, fixent l'enfant au lieu de jouissance de la rivalité phallique. Enfin, le père doit bien entendu faire sa part du travail visant l'assujettissement de l'enfant à l'ordre symbolique en se posant comme celui qui fait la loi à la mère.

La réalisation de la métaphore paternelle ainsi que l'assomption correspondante de la castration par l'enfant font passer ce dernier d'une dialectique de l'*être* à une dialectique de l'*avoir* concernant le phallus. À travers ce mouvement, l'enfant renonce à s'identifier à l'objet du désir maternel et reconnaît du même coup le père comme celui qui possède le phallus et qui peut le donner à la mère qui ne l'a pas. Ainsi s'opère un changement significatif du mode d'être de l'enfant. Celui-ci en effet se désassujettit du désir de la mère pour se saisir progressivement comme sujet désirant, ce qui a pour conséquence de modifier la relation mère-enfant qui ne se réalise plus selon la logique imaginaire de la triangulation d'origine. Au-delà de l'épreuve de la réalité, ce rapport s'arrime à un espace symbolique dans lequel se situent dorénavant le père et la mère. Nous représenterons ce déplacement de l'enfant de son statut d'objet imaginaire vers celui de sujet désirant de

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 285-286.

même que la nouvelle relation symbolique mère-enfant qui en découle de la manière suivante¹⁹⁶ :



Nous disposons enfin de tous les éléments nécessaires à la compréhension du schéma R de Lacan. Comme dans le cas du schéma L, lequel – nous le verrons – est inclus dans le schéma R, le schéma duquel nous prenons ici acte a une double fonction. D'une part, il illustre – certes de façon plus détaillée que le schéma L – le processus intersubjectif de structuration de la subjectivité dans son rapport aux figures primordiales de socialisation. C'est le schéma tel que nous venons de le présenter, où sont illustrés tous les ressorts du complexe d'Œdipe de même que, plus implicitement, le mécanisme imaginaire du stade du miroir. D'autre part, ce schéma permet de symboliser la structure intrasubjective de la subjectivité qui découle de ce processus intersubjectif de structuration. C'est là à proprement parler ce qu'exhibe le schéma R de Lacan. Pour y arriver, il nous reste donc à induire les effets que ces déplacements et rapports intersubjectifs produisent au niveau de la structuration subjective de l'enfant.

Prenons d'abord le triangle imaginaire phallus-mère-enfant. L'étude du stade du miroir nous a révélé que la première relation imaginaire vécue par le sujet (*infans*) est un rapport que celui-ci entretient avec lui-même sous le mode de l'identification à l'image spéculaire « i ». Bien que la mère soit présente, ce n'est pas à elle à proprement parler que le nourrisson, autour de l'âge de six mois, se rapporte, mais bien à lui-même, c'est-à-dire à une première ébauche de son moi. Il faut donc remplacer sur le schéma la mère « imaginaire » par l'image spéculaire. Cette image constitue par ailleurs le noyau dur ou

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 287.

encore la forme élémentaire de la représentation imaginaire que l'enfant, progressivement, acquiert de lui-même, ce que Lacan appelle le moi idéal « **m** »¹⁹⁷. Le phallus comme nous l'avons déjà dit incarne dans l'algèbre psychanalytique à la fois le signifiant du manque et le signifiant de l'objet susceptible de combler ce manque. L'identification de l'*infans* à son image spéculaire constitue par conséquent une identification *phallique* au sens où le sujet y trouve l'unité, la stabilité et la maîtrise qui lui font défaut. Quant à l'enfant de la triangulation imaginaire, il doit laisser sa place dans l'économie intrasubjective au moi idéal qui, à partir de l'image spéculaire, se forme progressivement à la suite d'une série d'identifications phalliques à l'objet du désir maternel. Il faut ici saisir la subtilité dialectique suivante, à savoir que l'engendrement du moi idéal à partir de l'image spéculaire de même que l'apparition de la mère dans l'univers imaginaire du sujet participent d'un seul et même mouvement. Le moi idéal et la mère imaginaire s'appellent l'un l'autre, se développent réciproquement en s'échangeant – dans le psychisme du sujet – les déterminations imaginaires du manque et de ce qui est estimé pouvoir venir le combler.

Considérons maintenant la triangulation symbolique mère-père-enfant, celle-là même à partir de quoi nous avons déduit la structure des fantasmes propres aux différentes formes de névrose et de perversion. Premièrement, la mère qui se laisse ici appréhender n'est plus celle au désir de laquelle l'enfant cherchait d'abord à s'identifier comme objet selon la logique de la réalisation de la Chose. Un renversement, pourrions-nous dire, s'est opéré dans le rapport de l'enfant à la mère. En effet, en étant passé au statut de *sujet désirant* par la localisation du désir de la mère et la découverte du signifiant paternel, l'enfant se rapporte désormais à la mère comme au premier *objet* de son désir de *sujet*, ce que Lacan appelle l'*objet primordial* « **M** », objet qui par contre est immédiatement interdit et refoulé au déclin du complexe d'Œdipe. Quant au déplacement de l'enfant du statut

¹⁹⁷ Afin d'éviter tout quiproquo il nous faut spécifier ceci : le moi idéal n'apparaît à proprement parler dans les *Écrits* de Lacan qu'en 1960 avec sa *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache* : « *Psychanalyse et structure de la personnalité* », où Lacan commente justement la distinction qu'introduit Lagache des fonctions du moi idéal et de l'idéal du moi. Dans ce texte, notre auteur symbolise le moi idéal par « **i(a')** », témoignant par le fait même de l'importance du rôle joué par l'image spéculaire « **i** » dans la formation de ce pôle de la subjectivité. Dans *D'une question préliminaire...* (1956), Lacan parle plutôt du moi qu'il symbolise par « **m** ». Nous nous sommes permis d'identifier l'un à l'autre puisqu'il s'agit dans ces textes d'une seule et même entité à laquelle Lacan a donné des noms différents en des temps différents. Tous deux en effet se définissent à partir de l'image spéculaire comme le résultat d'une série d'identifications à l'objet phallique maternel.

d'objet à celui de sujet castré assujéti aux exigences symboliques de la culture, il est désigné comme le passage du moi idéal à l'idéal du moi « I ». Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'idéal du moi peut aussi se décrire en termes d'identification au père. Le schéma suivant¹⁹⁸ illustre ce dont nous venons de rendre compte, à savoir la manière dont se cristallisent dans le psychisme du sujet les vestiges des rapports intersubjectifs primordiaux ayant façonné sa socialisation :

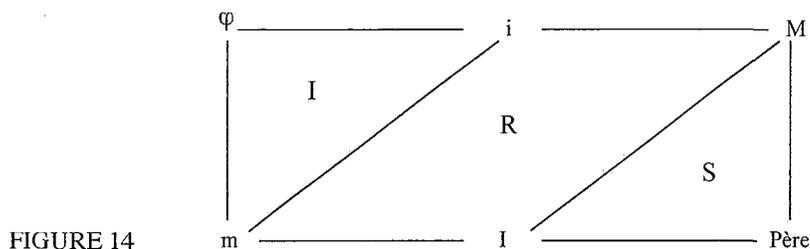


FIGURE 14

Enfin, avec l'accomplissement de la métaphore paternelle viennent respectivement se placer aux lieux du phallus « Φ » et du Père le sujet « S » de même que le phallus symbolique, lequel donne toute son importance au signifiant Nom-du-Père « P ». C'est là la dernière étape de la construction du schéma « R ». La translation de l'espace imaginaire à l'espace symbolique est en effet rendue possible pour l'enfant par la localisation du phallus symbolique au lieu de l'Autre, ce qui a pour effet de consacrer le père dans sa fonction symbolique de représentant de la loi et de permettre à l'enfant d'advenir comme sujet à la place de son identification primordiale imaginaire à l'objet du désir maternel « Φ ». Voici donc la configuration complète du schéma R telle qu'exposée par Lacan dans *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*¹⁹⁹ :

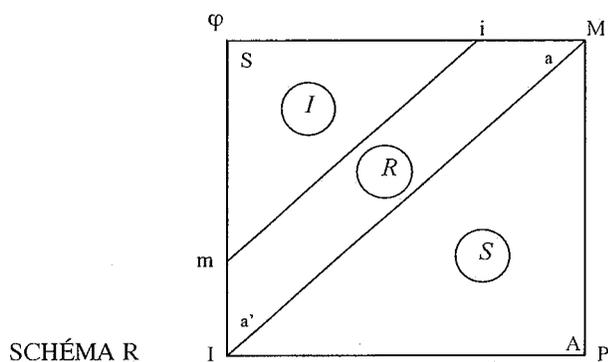


SCHÉMA R

¹⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 289.

¹⁹⁹ Cf. J. LACAN, *Écrits II*, op. cit., p.31.

Nous pouvons d'emblée remarquer que dans la structure du schéma « R » vient s'intégrer celle du schéma L, circonscrite par le quadrilatère que forment les extrêmes « **Saa'A** ». Entre « **i** » et « **M** », soit en « **a** », se retrouvent toutes les différentes figures de l'autre imaginaire. De la même manière s'inscrivent sur le vecteur « **mI** » (**a'**) toutes les identifications imaginaires formatrices du moi, tendues entre l'objet du désir maternel et l'identification paternelle de l'idéal du moi :

On peut ainsi situer de *i* à **M**, soit en *a*, les extrémités des segments *Si*, *Sa*, *Sa*¹, *Sa*², *Sa*ⁿ, **SM**, où placer les figures de l'autre imaginaire dans les relations d'agression érotique où elles se réalisent, – de même de *m* à **I**, soit en *a'*, les extrémités de segments *Sm*, *Sa*^{'1}, *Sa*^{'2}, *Sa*^{'n}, **SI**, où le moi s'identifie, depuis son *Urbild* spéculaire jusqu'à l'identification paternelle de l'idéal du moi.²⁰⁰

On remarque aussi sur le schéma R que la bande du réel « **MimI** » est aussi bien ce qui sépare que ce qui relie les triangles imaginaire et symbolique. Pour illustrer la continuité des ordres imaginaire et symbolique, à savoir le renvoi continu dans le psychisme du sujet des déterminations d'un ordre à celles de l'autre et vice-versa, Lacan accorde à cette bande la structure d'une bande de Möbius et assimile par le fait même le schéma R à l'étalement d'un plan projectif. Qu'est-ce à dire?

Pour faire de la surface « **MimI** » une bande de Möbius, il suffit de joindre « **i** » à « **I** » et « **M** » à « **m** » en effectuant une torsion. Cela nous donne alors une surface *unilatère* (à une seule face et à un seul bord) que l'on peut parcourir en totalité sans jamais franchir aucun bord. C'est là ce qui confère à la bande du réel une structure möbienne. Si nous considérons maintenant les espaces imaginaire et symbolique qui y sont chacun de leur côté liés, nous obtenons une seule et même « rondelle » (certes difficile à imaginer). C'est en ce sens que le schéma R est un plan projectif « dont la représentation en deux dimensions n'est jamais qu'une "mise à plat" obtenue par une coupure qui étale la bande »²⁰¹.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ J. DOR, *op.cit.*, p. 292.

Le recours à la bande de Möbius a permis à Lacan d'illustrer la manière dont l'imaginaire et le symbolique sont liés entre eux par le réel, de telle sorte qu'on puisse passer de l'un à l'autre et vice-versa de façon continue. Cela nous permet d'une part de visualiser en quelle façon l'introduction de l'enfant à l'ordre symbolique, bien qu'elle constitue une étape importante de son existence, se réalise progressivement à partir de l'imaginaire et sans rompre avec lui, sans en enrayer le dynamisme. Nous y comprenons d'autre part comment il est possible que le sujet, à peine advenu à l'ordre du langage, soit aussitôt renvoyé dans l'imaginaire en se divisant (*Spaltung* du sujet). De ce point de vue, la bande de Möbius constitue une représentation essentielle à la compréhension de l'organisation structurale de la subjectivité.

3.2 Le schéma I

Pour bien saisir dans le passage du schéma R au schéma I le mécanisme explicatif de la psychose, il faut d'abord se rappeler une chose concernant le schéma R : il s'agit de garder à l'esprit que tous les déplacements amorcés à partir de l'espace imaginaire initial ont été induits par la portée structurante de la fonction symbolique du père inauguralement introduite par la médiation du discours maternel. En désignant dans la réalité le père comme celui qui détient le phallus symbolique et fait la loi, la mère garantit pour l'enfant l'instauration du signifiant Nom-du-Père au lieu de l'Autre, ce qui permet à ce dernier de se déprendre de son identification au phallus imaginaire et d'être convenablement introduit à l'ordre symbolique. On comprend dès lors le rôle éminemment structurant du signifiant paternel dans le développement de la subjectivité. Qu'advient-il par contre lorsque le Nom-du-Père ne parvient pas à s'inscrire au lieu de l'Autre? Nous verrons avec le schéma I que ce défaut d'inscription que Lacan appelle la *forclusion du Nom-du-Père* entraîne d'importantes modifications structurelles de la bande du réel qui permettent de représenter ce qui advient dans les psychoses.

La défaillance du Nom-du-Père au lieu de l'Autre se répercute à deux niveaux dans l'organisation subjective. D'une part, cela entrave l'accès de la subjectivité à l'ordre symbolique. D'autre part et par voie de conséquence, l'enfant se voit dans l'impossibilité

de se repérer *par rapport* au phallus imaginaire auquel il reste identifié. Il ne pourra donc jamais advenir comme « \$ », c'est-à-dire comme sujet désirant barré par la castration. Dans de telles conditions, l'enfant demeure prisonnier d'une relation d'immédiateté à la mère où lui manque la référence à l'instance paternel. Joël Dor réalise le schéma suivant²⁰² pour représenter ces deux défauts d'inscription constitutifs de la psychose :

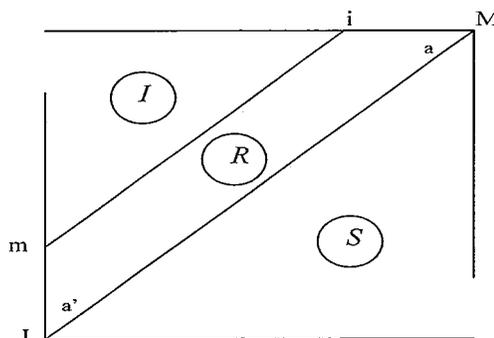


FIGURE 16

Il s'exprime à ce sujet en termes d'« absence de phallus imaginaire Φ et du signifiant Nom-du-Père »²⁰³. L'absence du signifiant paternel ne pose aucun problème, ce qui n'est pas le cas de l'absence de *phallus imaginaire* qui a tout d'une expression équivoque. En effet, dans le mesure où l'enfant s'y identifie comme à l'objet du désir maternel, le phallus imaginaire n'est-il pas au contraire *présent*? Nous résumerons la position de Joël Dor de la manière suivante : il y a certes, *en soi* ou *pour nous*, présence de ce que symbolise le *phallus imaginaire*. Ce phallus cependant est absent *pour le sujet*. Cela signifie qu'il est impossible pour le sujet psychotique de se faire une représentation imaginaire d'un tel objet. Le sujet autrement dit est incapable de s'imaginer l'existence d'un objet (le phallus symbolique) qu'il ne possède pas encore mais qu'il pourra obtenir en temps et lieu et dont la possession permet de soutenir le désir de l'Autre de même que d'exercer la loi.²⁰⁴

Dans la théorie lacanienne, le signifiant Nom-du-Père est garant de l'ordre symbolique. C'est lui qui assure la stabilité et la cohérence de l'univers normatif de la

²⁰² *Ibid.*, p. 294.

²⁰³ *Ibidem.*

²⁰⁴ Ce dont nous rendons compte ici de manière plus détaillée n'est autre que l'impossibilité dont est structurellement frappé le sujet psychotique de ne pouvoir passer d'une dialectique de l'être à une dialectique de l'avoir concernant l'objet phallique.

subjectivité. Mais l'ordre symbolique comme nous le savons ne renvoie pas simplement aux normes et lois qui ont force d'autorité dans une société. Il est d'une manière plus générale et abstraite le lieu du « trésor du signifiant »²⁰⁵ ou encore le lieu du code, du langage. Tout message nous dit Lacan doit y être estampillé. En tant qu'il est « gardien et dépositaire de l'authentification symbolique »²⁰⁶, le lieu du code s'impose à toute parole comme ce qui en détermine la signification. Le rôle du signifiant paternel, par conséquent, consiste à introduire le sujet à l'ordre symbolique de telle sorte qu'il puisse convenablement y référer sa propre parole :

En ce sens, la fonction du père, à travers le processus de la métaphore paternelle, introduit donc, au premier chef, l'enfant au registre qui garantit une telle authentification symbolique. Pour peu que le signifiant maître Nom-du-Père n'advienne pas dans le procès de cette substitution métaphorique, alors tout le rapport que le sujet entretient avec l'ordre symbolique s'en trouve d'autant perturbé.²⁰⁷

On conçoit dès lors comment la forclusion du Nom-du-Père permet de comprendre le *délire* psychotique, phénomène où la parole du sujet, en tant qu'elle est totalement détachée de son ancrage symbolique, se maintient de la production de chaînes signifiantes autonomes et débridées dont les liens vont au-delà de ce qui est prévu et admis par le code.

Puisqu'il est incapable de se référer au signifiant paternel, le moi du psychotique reste dépendant d'une relation singulière à la mère, instituée comme Autre, dont il cherche l'authentification symbolique. Mais cette authentification comme on le sait demeure impossible puisque d'une part la mère *psychotisante* est incapable de la lui procurer et d'autre part parce que l'enfant ne peut la convoiter autrement que selon la dialectique de l'être, c'est-à-dire selon un mode relationnel où l'enjeu consiste à *plaire* à l'Autre. Par conséquent, la loi de la mère ne peut être autre pour l'enfant qu'une « loi de pure convenance personnelle »²⁰⁸.

²⁰⁵ J. LACAN, « Subversion du désir et dialectique du sujet dans l'inconscient freudien » (1960), cité par J. DOR in *Ibidem*.

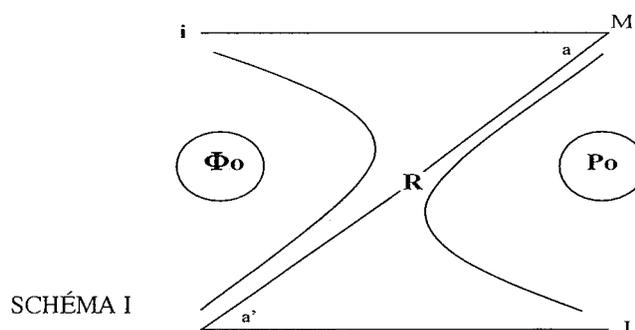
²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ J. DOR, *op. cit.*, p. 295.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 296.

Cette occurrence particulière (la forclusion du Nom-du-Père) de même que les effets qui en découlent dans l'organisation psychique de la subjectivité exige que l'on pense et schématise autrement l'articulation de l'imaginaire et du symbolique par le réel. Rappelons-nous que la continuité des registres imaginaire et symbolique n'est assurée que dans la mesure où on peut concevoir la bande « **MimI** » selon une structure möbienne, ce qui suppose que l'on puisse lier « **I** » à « **i** » et « **m** » à « **M** ».

Le vécu (réel) du psychotique s'organise autour du rapport immédiat entre un moi et une mère qui, au lieu de l'Autre, assume une fonction symbolique ne pouvant en rien authentifier quelque chose comme le ferait la loi du père. Par conséquent, la théorie tend à reconnaître dans ce défaut d'authentification symbolique une rupture entre « **m** » et « **M** ». La jonction « **IΦi** » va dès lors se tordre autour de cette faille, témoignant ainsi de la discontinuité des registres imaginaire et symbolique. C'est ce qu'illustrent sur le schéma I²⁰⁹ les deux asymptotes qui ne se rejoindront jamais et qui s'ouvrent chacune de leur côté sur les béances ouvertes par l'absence de la représentation imaginaire du phallus symbolique (**Φo**) d'une part et l'absence du Nom-du-Père (**Po**) au lieu de l'Autre d'autre part :



Ceci étant dit, il est bien important de prendre acte des limites intrinsèques à toute forme de schématisation. Les figures auxquelles nous nous sommes référés tout au long du travail ont pour fonction de représenter des processus et des structures appréhendées par la pensée. Ce sont autrement dit des *supports visuels* pour la compréhension de phénomènes

²⁰⁹ Nous nous référons à la reproduction qu'a fait Joël Dor du schéma I in J. DOR, *op.cit.*, p. 297.

complexes, rien d'autre. Il faut donc se garder d'utiliser ces schémas au-delà de leurs limites, de les hisser au rang de principe d'explication pour en déduire autre chose que ce pourquoi ils ont été conçus.

La forclusion du Nom-du-Père, ce défaut d'inscription du signifiant Maître en un moment capital du développement de la subjectivité, constitue pour Lacan le mécanisme qui est au fondement de la psychose. Ce manquement, autrement dit, expliquerait selon le psychanalyste pourquoi l'esprit de certains individus se structure de manière psychotique plutôt que névrotique ou perverse.

Comment lier ce que nous venons de présenter comme la cause des psychoses à sa manifestation? Pourquoi autrement dit la forclusion du Nom-du-Père permet ou plutôt engendre-t-elle la fixation du sujet de l'inconscient au lieu de l'Autre? Le Nom-du-Père est le *garant* du symbolique. Il assure pour l'enfant un accès à cet ordre dans la mesure où il en fait quelque chose de *crédible* à ses yeux. Car l'enfant aux prises avec la pulsion doit pouvoir asseoir sa croyance en l'effectivité du symbolique, sans quoi il n'y assujettirait jamais son désir. Le Nom-du-Père, par conséquent, garantit et même fonde auprès de l'enfant l'authenticité de cet ordre. En suppléant ainsi à l'*infondé* du symbolique, le signifiant paternel en assure la stabilité et l'effectivité. Lorsque la métaphore paternelle s'accomplit au moins en partie, l'enfant peut, *au nom* du Nom-du-Père, régler ses hallucinations²¹⁰ et désirs sur ce que l'ordre symbolique détermine comme étant recevable, acceptable, effectif. Mais dans le cas où cette métaphore échoue, l'ordre symbolique qui n'est pas soutenu par le signifiant paternel accuse alors un important défaut de crédibilité et de stabilité, et perd par conséquent l'emprise qu'il devrait normalement avoir sur le développement du sujet. C'est ce défaut d'arrimage à l'ordre symbolique qui laisse ouverte

²¹⁰ L'objet du présent travail ne nous a pas donné l'occasion de développer sur le thème de l'*hallucination*. Bien qu'il n'y ait pas de place ici pour une réflexion approfondie sur ce sujet, il convient tout de même de souligner que la plupart des psychanalystes s'entendent aujourd'hui pour dire que tout être humain, en bas âge, est aux prises avec des hallucinations auditives et visuelles dont témoignent par exemple les amis imaginaires et les fantômes ou autres entités malfaisantes cachées sous le lit des enfants. Au regard de ces hallucinations, le rôle somme toute *névrosant* de l'ordre symbolique consiste à définir le *recevable* en opérant la gestion de l'*audible* et du *visible*, déterminant par le fait même l'effectif et le non-effectif. En effet, l'ordre symbolique, par l'intermédiaire des lois et normes qui le constituent, détermine la conduite des individus et des groupes d'individus, ce qui n'est rien d'autre que le mode de réalisation ou encore d'*effectivation* de soi dans le monde.

la voie d'une fixation du sujet au lieu de l'Autre, fixation s'exprimant chez le psychotique par le biais du délire et des hallucinations. Les hallucinations d'une part font retour à partir de ce lieu de l'Autre puisqu'elles sont prises par l'individu comme étant réelles, effectives et étrangères. D'autre part s'organise, en rapport avec ces hallucinations, le délire du psychotique. Celui-ci consiste en un exercice de symbolisation de l'imaginaire. Comme tout être humain, le psychotique confronté à l'absence de l'Autre a besoin des apports du symbolique pour pouvoir se conduire dans le monde. Ainsi, à défaut de pouvoir se référer à l'ordre symbolique communément admis en société et mis en demeure de donner un sens à ses hallucinations, il se mettra par exemple à croire qu'une importante mission lui est dévolue mais que quelqu'un quelque part cherche à en empêcher la réalisation. Ce délire qui est manifestement une production imaginaire et inconsciente du psychotique lui apparaît alors du lieu de l'Autre comme l'ordre effectif du monde et accomplit dès lors sa fonction symbolique de gestion de l'agir subjectif.

Le schéma L se retrouve partout dans la théorie lacanienne de la subjectivité. Non seulement illustre-t-il la structure interne de celle-ci, mais nous venons de voir avec la présentation du schéma R – lequel n'est en définitive qu'une version plus achevée et complexe du schéma L – que Lacan s'en sert aussi pour exposer de manière synthétique tout le théâtre de la socialisation primordiale du sujet : son introduction à l'ordre du signifiant par la voie du désir de la Chose, son identification imaginaire au phallus, son rapport aux trois figures familiales originaires et l'influence de celles-ci sur son développement, le complexe d'Oedipe et le mouvement corrélatif du signifiant phallique, la formation du moi idéal et de l'idéal du moi. Face à cela, l'originalité de Juranville ne consiste pas tant dans le fait d'avoir inscrit les personnages de la socialisation primordiale sur le schéma que dans celui des les y avoir fait tourner pour développer une théorie structurale des différentes fixations névrotiques et perverses. Sans oublier aussi qu'on lui doit d'avoir explicitement déduit à partir de celui-ci les trois formes limites d'une seule et même structure de la subjectivité (névrose, perversion, psychose). Avec Joël Dor par contre il n'a pas été question de théories novatrices s'inspirant du schéma L. Il nous a plutôt été utile pour éclaircir et approfondir la théorie des psychoses que Lacan développe dans *D'une*

question préliminaire à tout traitement possible de la psychose, nous permettant par le fait même de retracer dans le détail les étapes concourant à la formation du schéma R.

CONCLUSION

L'univers originare de l'enfant selon Lacan est caractérisé par un rapport fusionnel et imaginaire à la mère, guidé par une recherche constante de satisfaction pulsionnelle. Mais pour que la constitution d'un moi soit possible, il faut que cette relation soit articulée à un Autre espace, soit l'ordre symbolique représenté par la fonction paternelle. Par l'intervention symbolique du père comme représentant de la loi et du langage, l'enfant doit passer d'une logique des sens à une logique de l'Esprit. Il doit accepter de ne plus être le seul objet du désir de la mère, de même qu'il doit comprendre que certaines choses comme la socialisation et la loi sont plus importantes que la satisfaction pulsionnelle. Lacan nomme « métaphore paternelle » ce passage qui lie le désir de l'enfant à l'ordre symbolique. Lorsque la métaphore paternelle échoue – la fonction paternelle n'étant signifiée à l'enfant ni dans le discours de la mère, ni dans la présence effective du père – on dit que le signifiant « Nom-du-Père » est forclos au lieu de l'Autre. Nous savons au demeurant que la forclusion du Nom-du-Père constitue pour Lacan le mécanisme originare de la psychose, en compromettant gravement pour l'enfant l'accès à l'ordre de la loi, qui est aussi celui du symbole et du langage.

Aussi originale et intéressante soit-elle, la théorie lacanienne du Nom-du-Père n'en demeure pas moins allusive, voire imprécise sur certains points, soulevant ainsi moult questions d'ordre épistémologique dont l'abord constituerait sûrement un important avancement pour la théorie psychanalytique des psychoses. Par exemple, quel statut convient-il d'attribuer à cette notion centrale qu'est la forclusion du Nom-du-Père ? S'agit-il d'un état ou d'un processus ? Peut-on supposer qu'elle soit un trou originel, un défaut

dans la constitution du sujet ou n'est-elle pas plutôt un mécanisme de défense de celui-ci devant la perte irrémédiable à laquelle l'inscrirait le passage à l'ordre symbolique ? Quant au Nom-du-Père en tant que tel, ce signifiant qui pour l'enfant est censé permettre tout à la fois son accès au langage, à la loi du symbolique et au monde comme totalité signifiante – ce qui n'est pas rien et ne va pas de soi – comment est-il possible d'un point de vue philosophique d'en justifier l'existence ? Quelles sont enfin les assises épistémologiques de la théorie lacanienne du langage permettant de rendre compte du fait que l'absence de ce signifiant Maître chez le psychotique entraîne un remaniement de tous les autres signifiants se stabilisant dans le délire ?

C'est donc en définitive à une enquête philosophique et épistémologique sur les fondements de la conception lacanienne du sujet, du langage et de leur rapport à la Loi, que nous convient les insuffisances de la théorie du Nom-du-Père. Cette enquête au demeurant s'avère pertinente et d'actualité pour au moins deux raisons. Devant les récents progrès de la psychiatrie en matière de classification et de traitement de la schizophrénie et autres troubles psychotiques, et face à l'importance croissante des hypothèses biologiques d'explication de ces troubles au détriment des modèles psychogénétiques, il y a lieu de se demander si la compréhension structurale des psychoses que propose Lacan peut encore aujourd'hui jouir d'une certaine autorité dans le domaine. Ensuite, il existe à l'intérieur même du mouvement psychanalytique des divergences quant au statut de la fonction paternelle et son influence sur le développement du sujet. Dans son ouvrage « Lacan et les sciences sociales »²¹¹ Markos Zafiroopoulos s'interroge justement sur la signification qu'il faut donner au déclin de la fonction paternelle, cette forclusion du Nom-du-Père, ratage de la métaphore paternelle, dans l'explication de toutes les pathologies contemporaines, du suicide en passant par les états-limites jusqu'à la psychose. Il brosse un tableau où finalement s'opposent deux camps. D'une part il y a ceux qui croient que tout peut s'expliquer par les carences du signifiant paternel identifié à la puissance sociale du chef de famille. Dans cette perspective, pour peu qu'on s'effraie d'une panne du symbolique, on finit par voir partout un déficit paternel qu'on veut soi-disant soigner par des « injections » de symbolique. De l'autre côté, il y a ceux qui désormais se méfient de la thèse dans ce

²¹¹ M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et les sciences sociales*, Paris, PUF, 2001.

qu'elle peut avoir de dogmatique. Une réflexion de fonds sur la théorie du Nom-du-Père est donc requise pour clarifier et approfondir les enjeux relatifs à ce débat contemporain.

En ce qui concerne maintenant l'objet de notre travail, nous sommes nous suffisamment acquitté de la tâche nous incombant de mettre en lumière les fondements hégéliens de la théorie lacanienne de la subjectivité? Tout porte à croire que oui.

D'entrée de jeu, nous avons pu remarquer que la théorie de Lacan sur la structuration de la subjectivité est calquée sur le modèle hégélien de la dialectique de la reconnaissance. Tout comme Hegel, Lacan place le signifiant de la reconnaissance au centre de ce qui préside au développement et à la détermination symbolique de la subjectivité dans le tissu social. Dès le *stade du miroir*, l'enjeu du nourrisson en quête d'unité fonctionnelle et motrice est fondamentalement un enjeu de reconnaissance. En effet, c'est en se reconnaissant initialement dans une image que le jeune enfant construit la première ébauche de son *ego*. On peut ici prendre la mesure du caractère éminemment structurant de ce phénomène originaire de reconnaissance, acte purement spirituel par lequel le sujet rassemble et unifie un divers sensible sous la forme d'une image à laquelle il s'identifie. Comme le montre le stade du miroir, il est tout à fait logique que le premier acte de reconnaissance produit par une subjectivité humaine quelques six mois après sa naissance ait pour objet le moi. Comment pourrait-il en être autrement? Comment quelqu'un pourrait-il reconnaître quelque chose d'extérieur à lui sans avoir préalablement pris acte de sa propre position? Comment pourrait-on reconnaître l'*alter ego* sans s'être reconnu auparavant comme *ego*? Le phénomène originaire de reconnaissance de soi dans l'autre – peu importe qu'il prenne pour objet la mère, le frère ou l'image au miroir – creuse le centre réflexif autour duquel se grefferont ensuite les innombrables autres actes de reconnaissance par quoi l'homme découvre progressivement le monde qui l'entoure. En montrant avec le stade du miroir que la subjectivité humaine ne peut prendre conscience de d'elle-même qu'au prix d'une extériorisation initiale et d'une dissociation de l'expérience immédiate, Lacan a épousé la même logique dialectique que celle développée par Hegel pour théoriser non seulement la structuration de la conscience de soi mais, plus généralement, le déploiement progressif de l'Esprit Absolu et sa réflexion en soi-même.

Au-delà du fait que Lacan se soit inspiré de Hegel pour penser la constitution intersubjective de la subjectivité en termes de *reconnaissance* et de *projection de soi en autrui*, nous avons pu remarquer avec l'introduction du schéma L que la structure intersubjective de l'Esprit sous-jacente au développement de la conscience de soi chez Hegel (Cf. schéma X) a été reprise presque telle quelle par le psychanalyste pour caractériser la constitution interne de la subjectivité. Ainsi la *conscience de soi en soi* devient-elle chez Lacan le sujet de l'inconscient et la *conscience de soi pour soi*, le moi. Le « petit » autre, lieu de la projection de soi en autrui qui qualifiait le premier mouvement de la dialectique hégélienne de la reconnaissance, est défini par Lacan comme le lieu de l'*alter ego* et des *objets imaginaires* du moi. Quant au « grand » Autre, l'Autre en tant qu'il est reconnu dans son altérité radicale, il prend chez Lacan plus d'un visage. Il s'agit d'abord du lieu d'une absence (de détermination) que vient ensuite recouvrir l'ordre symbolique du langage.

En reprenant ensuite le stade du miroir à la lumière du schéma L, nous avons pu retracer dans le texte de Lacan les quatre mouvements de reconnaissance qui président au développement de la conscience de soi chez Hegel : 1) reconnaissance de soi dans l'autre, 2) reconnaissance de soi comme *ego*, 3) reconnaissance de l'altérité d'autrui, 4) reconnaissance [provenant] de l'Autre. Cependant, Lacan a apporté en ce qui concerne le premier moment quelque chose de tout à fait novateur par rapport à Hegel. Cela a trait à la fonction d'*imago*. Alors que Hegel n'attribuait à l'image de l'autre qu'une fonction spéculaire, Lacan de son côté insistait aussi sur l'aspect rassembleur, unificateur et totalisant de l'*imago* à l'égard du corps morcelé. Bien que Hegel dans son *Anthropologie* ait fait état d'un stade du développement de la subjectivité pouvant être identifié au corps morcelé de Lacan, il n'a pas su dégager par quelle forme d'intervention il peut être dépassé. Il affirmait d'un côté que l'*âme sentante* prise dans son immédiateté est un agglomérat de sensations éparses et de l'autre qu'elle est en soi une totalité réfléchie de ce sentir, une *âme qui ressent*, sans toutefois montrer comment l'une cède le pas à l'autre. Lacan a su combler cet écart en faisant intervenir la fonction d'*imago*. C'est en effet selon lui grâce à l'intervention structurante de l'image de l'autre que l'*infans* parvient à prendre le dessus sur son corps morcelé. Il passe effectivement au stade de l'*âme qui ressent* en projetant sur

l'image le sentiment qu'il acquiert de soi, créant par ce mouvement même la distance réflexive nécessaire pour pouvoir se rapporter à soi et ainsi se saisir comme totalité.

Après avoir identifié dans l'œuvre de Lacan la structure quadripolaire de la subjectivité et établi son origine hégélienne en montrant qu'elle est en tout point semblable à la structure intersubjective du lien social de Hegel, nous nous sommes enquis de l'usage qui en est fait dans le champ de la psychanalyse. Nous y avons découvert d'une part qu'elle permet de faire la théorie structurale des trois différents modes de l'esprit humain. Dans cette perspective, la perversion se manifeste d'une identification du sujet de l'inconscient au lieu du « petit » autre. En se fixant ainsi derrière l'image de l'autre, le pervers surdétermine autrui comme objet de *son* désir. Il en fait sa chose et l'utilise à son gré pour jouir en réalisant son fantasme. Chez le névrosé par contre, le sujet de l'inconscient se fixe au lieu du moi. La stratégie du névrosé consiste ainsi à renforcer son *ego* à coups de lois et d'interdits auxquels il s'assujettit afin d'éviter la rencontre avec l'absence de l'Autre. Le psychotique enfin se fixe inconsciemment au lieu de l'Autre en prenant son délire et ses hallucinations pour ce qui est réel et effectif. À travers la mission à caractère absolu (par exemple sauver l'humanité) dont il se croit chargé, le psychotique tente tant bien que mal de réparer le défaut du monde en comblant l'absence de l'Autre. En nous appuyant sur Juranville, nous avons d'autre part montré comment il est possible à partir de cette structure de mettre en lumière la logique fantasmatique des trois différents types de névroses et perversions. En faisant occuper tour à tour aux figures de la socialisation primordiale les lieux de l'*ego* (sujet), de l'autre (objet) et de l'Autre (spectateur), nous avons dévoilé la configuration signifiante originaire des fantasmes névrotiques (phobie, hystérie, névrose obsessionnelle) et pervers (masochisme, sadisme, narcissisme). À la rigueur, nous aurions pu en faire de même pour les différents types de psychoses que sont la paranoïa, la schizophrénie et la maniaco-dépression. Cependant, il y a tant de questions et de recherches qui s'effectuent actuellement dans les différents milieux s'intéressant à la folie (sciences sociales, psychanalyse, psychiatrie, neurobiologie, génétique, etc.), tant de cliniciens pour qui le traitement des psychoses pose encore de nombreux problèmes, bref il y a tant d'incertitude régnant autour de cette problématique qu'il serait inconvenant de prétendre faire la théorie structurale des différentes formes de psychose.

L'influence de Hegel sur Lacan ne s'est pas limitée à la structure intersubjective de la subjectivité bien que ce soit là son apport principal et le plus déterminant pour la pensée du psychanalyste. On ne saurait non plus passer sous silence l'origine hégélienne de la conception lacanienne du désir. En effet, c'est en se basant sur la *dialectique du maître et du valet* que Lacan a trouvé dans le *désir de l'Autre* l'objet fondamental du désir. Sous l'effet de l'interprétation anthropologisante de Kojève, il a transformé l'*exigence de reconnaissance* – dynamisme fondamental de la dialectique du maître et du valet – en *désir du désir de l'Autre*. Dans *L'agressivité en psychanalyse*, il s'est aussi servi du concept hégélien de *lutte pour la reconnaissance* pour déterminer le ressort fondamental de l'agressivité humaine, tendance qu'il qualifie cliniquement d'universelle. L'agressivité est selon lui corrélative à un défaut de reconnaissance. Elle se manifeste ainsi chaque fois où un individu n'est pas reconnu là où il le désire (d'où la nécessité de la lutte), ce qui est le lot de chacun puisque, conformément à sa structure narcissique, l'homme est toujours voué à s'aimer et à se vouloir reconnu là où il ne sera jamais véritablement, à savoir dans un symbole (signifiant), une image aliénée de soi.

Enfin, Hegel a aussi inspiré Lacan sur le thème de la folie²¹². Lacan a en effet conçu une *phénoménologie de la folie* dont il a emprunté la formule générale à la figure de la *belle âme* hégélienne. Nous avons montré à cet effet que le phénomène de *méconnaissance* ainsi que la *double identification contradictoire* qui dans *Propos sur la causalité psychique* caractérisent pour Lacan la manifestation de cette pathologie ont été empruntés au concept de folie que Hegel introduit à travers le drame de la belle âme dans la *Phénoménologie de l'Esprit* et qu'il développe plus amplement dans l'*Anthropologie*.

Nous aimerions pour finir rappeler à l'attention un fait assez remarquable dans l'œuvre de Hegel, à savoir qu'il existe chez le philosophe de la conscience et du Savoir Absolu une véritable théorie de l'*inconscient*. Hegel affirme dans l'*Anthropologie*

²¹² Hegel eut une sœur de trois ans sa cadette qui sombra apparemment dans folie. Christiane Louise Hegel (1773-1832) fut effectivement enfermée pour cause de démence dans un établissement spécialisé en 1815, d'où elle ne sera libérée qu'en 1824. On dit qu'elle fut « un continuel souci pour Hegel qui éprouvait une profonde affection pour elle. » Cf. J. D'HONDT, *Hegel*, Paris, Calmann-Lévy, coll. Biographie, 1998, p. 30. Cela explique probablement, du moins en bonne partie, l'énergie que le philosophe consacra au problème de la folie dans son œuvre.

l'existence d'une détermination de la réceptivité sensible de l'âme qu'il appelle le *génie*. Le génie est originairement identifié par Hegel au *soi* de la mère. Lorsqu'il est dans le sein maternel, le fœtus ressent des choses. Ce qu'à ce stade il ressent sans aucune médiation n'est autre, nous dit Hegel, que l'effectivité immanente du sentir maternel. Alors qu'il n'est pas encore au monde, l'enfant subit l'affect de sa mère, lequel s'inscrit et se cristallise dans son être pour ainsi constituer, à la manière d'un dehors interne, son propre inconscient. Le génie est le côté actif de l'âme qui ressent. Autrement dit il détermine la manière dont l'être humain, tout au long de son existence, intériorise et ressent les déterminations sensibles provenant du monde extérieur. En tant que *singularité active* de l'homme, le génie constitue cette puissance inconsciente qui l'élève progressivement des déterminations naturelles de la corporéité, le singularise et le différencie des autres, déterminant sa manière de sentir, d'agir et de réagir. Il détermine aussi selon Hegel le caractère, le talent ainsi que les dispositions à la maladie ou à la santé. Le génie en somme est « la particularité de l'homme en tant qu'elle décide, dans toutes les situations et conditions où il se trouve, de son agir et de son destin. »²¹³

Il est tout de même incroyable de découvrir chez ce théoricien du Savoir Absolu les jalons d'une psychologie des profondeurs, lui qui d'entre tous est reconnu pour avoir privilégié tout au long de son œuvre la voie de la conscience, de la transparence et de la réflexivité. C'est à croire que Hegel a véritablement touché tout ce qui peut faire l'objet d'un savoir, aussi inconscient soit-il.

²¹³ G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques III, Philosophie de l'Esprit, op. cit.*, p. 470.

BIBLIOGRAPHIE

I – Ouvrages de G.W.F. HEGEL²¹⁴ :

**Encyclopédie des sciences philosophiques III, Philosophie de l'Esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.

**Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.

II – Ouvrages de J. LACAN :

**Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001.

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

**Écrits I*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 1999.

**Écrits II*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 1999.

Le Séminaire I : Les écrits techniques de Freud, Paris, Seuil, coll. Points essais, 1975.

**Le Séminaire II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978.

Le Séminaire III : Les psychoses, Paris, Seuil, 1981.

**Le Séminaire IV : La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1998.

**Le Séminaire V : Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998.

**Le Séminaire VII : L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.

III – Ouvrages critiques et commentaires de G.W.F. HEGEL :

*D'HONDT, J., *Hegel*, Paris, Calmann-Lévy, coll. Biographie, 1998.

FISCHBACH, F., *Fichte et Hegel, La reconnaissance*, Paris, PUF, coll. Philosophies, 1999.

*GRÉGOIRE, F., *Études hégéliennes*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1958.

*HYPPOLITE, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel (I)*, Paris, Aubier, 1946.

*KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

*SIEP, L., *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2000.

²¹⁴ Les ouvrages cités sont marqués d'un astérisque (*).

IV – Ouvrages critiques et commentaires de J. LACAN :

- ASSOUN, P.-L., *Lacan*, Paris, PUF (coll. Que sais-je?), 2003.
- *BORCH-JACOBSEN, M., *Lacan Le maître absolu*, Paris, Flammarion, 1995.
- CHARBONNEAU, M.-A., *Science et métaphore : enquête philosophique sur la pensée du premier Lacan*, Québec, Presses de L'Université Laval, 1997.
- *DOR, J., *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris, Denoël, 2002.
- *JULIEN, P., *Le retour à Freud de Jacques Lacan. L'application au miroir*, Toulouse, Éres, 1985.
- JULIEN, P., *Pour lire Jacques Lacan*, Seuil, coll. Points essais, 1990.
- *JURANVILLE, A., *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, 1996.
- MULLER, J.P. et RICHARDSON, W.J., *Ouvrir les Écrits de Jacques Lacan*, Toulouse, Éres, 1987.
- *ZAFIROPOULOS, M., *Lacan et les sciences sociales*, Paris, PUF, 2001.

V – Autres ouvrages :

- **L'Anthropologie psychanalytique*, sous la dir. de P.-L. ASSOUN, M. ZAFIROPOULOS, Paris, Anthropos, 2002.
- *G. BATAILLE, *Hegel, l'homme et l'histoire* (1956), Œuvres complètes, t. XII, Paris, Gallimard, 1988.
- DE SAUSSURE, F., *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1962.
- FREUD, S., *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1954.
- HONNETH, A., *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1994.
- JAKOBSON, R., *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974.
- POLITZER, G., *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, PUF, 1974.
- *RICOEUR, P., *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 1986,
- SCHREBER, D.P., *Mémoires d'un névropathe*, trad. P. Duquenne et N. Sels, Paris, Seuil, 1975
- *WALLON, H., *Les Origines du caractère chez l'enfant*, Paris, PUF, 1993.

VI – Articles :

- CLAIN, O., « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », *Société*, no. 17, été 1997.