
**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

LE SUJET DU LIEN SOCIAL
(Exposé d'Olivier Clain)
Séminaire du 23 février 1996

Cahiers de recherche

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Nathalie Freitag. Toute correspondance doit être adressée à :

**Groupe interuniversitaire d'étude de la
postmodernité
Département de sociologie
UQAM
C.P. 8888, Succ. A
Montréal, Québec
H3C 3P8**

**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

LE SUJET DU LIEN SOCIAL
(Exposé d'Olivier Clain)
Séminaire du 23 février 1996

Cahiers de recherche

LE SUJET DU LIEN SOCIAL

(Exposé d'Olivier Clain)

Séminaire du 23 février 1996

L'ensemble des sept paragraphes de *La phénoménologie de l'Esprit*¹ que je me propose de commenter ici forme un «tout». Il fait partie de ces sections de l'ouvrage à l'intérieur desquelles, Hegel, suspendant l'exposé phénoménologique de la succession des figures de l'expérience, procède directement à une analyse de la structure «ontologique» de l'Esprit. Les sept paragraphes en question qui débute la section A du chapitre IV traitent de *la structure* du processus de reconnaissance. Bien entendu cette structure n'est pas comme telle étrangère à l'expérience que les subjectivités font de la reconnaissance. Mais l'expérience qu'elles font excède finalement la structure du processus. Par la mise en œuvre d'une rivalité imaginaire dans la lutte pour la reconnaissance et par une distanciation symbolique radicale à l'endroit de leurs réalités vitales, les subjectivités réelles «rentrent» dans cette dialectique de la reconnaissance qui devient la structure «ontologique» de chacune. On va voir que dans l'exposé à caractère ontologique il s'agira seulement de rendre compte de la virtualité de ces manifestations, virtualité qui est néanmoins aussi réelle que leur «actualité».

Ces sept paragraphes font du *processus de reconnaissance l'essence de la subjectivité humaine*. Toute la section dont il va être question ici précède la célèbre analyse de la dialectique du maître et de l'esclave. Autant celle-ci a été commentée, analysée, disséquée, autant l'importance de la très brève section dont je veux vous parler, a été, à ma connaissance, sous-estimée voire ignorée des commentateurs de Hegel depuis deux siècles. Pour m'en tenir aux plus connus dans le monde francophone : Kojève saute littéralement par-dessus le commentaire de ces sept paragraphes après avoir introduit unilatéralement à la première phrase de ce passage. Hyppolite ignore, me semble-t-il, la portée métaphysique du même passage en passant par-dessus les difficultés du texte. Il va jusqu'à affirmer qu'on y a faire à une dialectique simple alors que c'est tout le contraire. Quant à Heidegger, on le sait, son commentaire — passionnant au demeurant — s'arrête précisément à l'introduction générale au chapitre IV qui précède les sept paragraphes dont je parle.

¹. Trad. J.-P. Lefevre, Aubier 1991.

Premier paragraphe

«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 une autre, c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu. Le concept de cette sienne unité qu'elle a dans son redoublement, de l'infinité qui se réalise dans la conscience de soi, 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 et en même temps être pris dans cette différenciation même et reconnus comme n'étant pas différenciés ou toujours dans leur signification opposée.»²

Considérons, si vous le voulez bien, uniquement pour l'instant la première phrase. Cette première phrase a une signification spéculative «inouïe» dans l'histoire de la philosophie. Hegel va bien au-delà de la dialectique de la reconnaissance telle qu'elle a commencé à être pensée dans la philosophie moderne. (Locke et Fichte postulent encore l'existence en soi d'une subjectivité humaine avant même le processus de reconnaissance venant d'une autre.) Il s'éloigne tout autant de la définition unilatérale de la «conscience de soi» comme désir de reconnaissance que proposera Kojève. On verra en fait que dans ces sept paragraphes il n'est nulle part question «de désir de reconnaissance» (mais de demande de réciprocité et de symétrie, ce qui n'est pas la même chose). En fait Hegel affirme d'abord que la subjectivité *humaine* existe (réellement) comme subjectivité *spécifiquement* humaine parce qu'elle est «a priori» reconnue. La Reconnaissance fonde l'existence réelle de la subjectivité. Pour la nature la conscience de soi n'existe pas. Le *Réel* de celle-ci vient donc d'autre chose que de la nature même si elle est tout aussi réelle que la nature et *la conscience de soi n'existe comme «Réelle» que par le détour du signifiant de la reconnaissance*. La subjectivité humaine est «par-être» comme dira Lacan. Avant même qu'elle ne la désire ou la demande la subjectivité humaine suppose la reconnaissance reçue et elle n'est *que* «quelque chose de reconnu» (encore une fois en tant que subjectivité humaine et non pas animale).

La détermination de la signification plus précise du paragraphe appelle en fait deux remarques supplémentaires. En premier lieu Hegel situe d'abord la relation logico-réelle entre trois termes. La «conscience de soi» en soi; la «conscience de soi» pour soi; *l'autre conscience de soi* (qui «reconnaît»). Cette triangulation fondamentale est telle que la division de la subjectivité en conscience de soi en soi et conscience de soi pour soi est immanente au processus de reconnaissance. Et on comprendra que cette division soit

². *La Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit. p. 150.

doublement présente : une première fois dans la subjectivité «reconnue», une seconde fois dans celle qui reconnaît, puisque l'unité de chaque subjectivité est extérieure à chacune des subjectivités. Ce que Hegel affirme d'abord, donc, c'est que l'acte de reconnaissance («de soi») par la subjectivité vient de l'extérieur à la subjectivité. Il existe d'abord en soi et pour soi chez *l'Autre*. Il existe ensuite *en soi* dans la conscience de soi en soi. Il existe encore *pour soi* comme conscience de soi pour soi, c'est-à-dire comme reconnaissance de la reconnaissance de soi. C'est la raison pour laquelle Hegel écrit «elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu.» Elle-même, qui n'est en son essence rien d'autre que de la reconnaissance, n'existe que reconnue.

La deuxième remarque que je veux faire ici touche précisément à la distinction entre *en soi* et *pour soi*. Cette distinction ne doit pas être prise pour une simple distinction superficielle que l'auteur introduirait ici par hasard. La distinction en soi/pour soi court tout au long de la *Phénoménologie de l'Esprit* comme la distinction la plus essentielle et la plus constante dans la mesure où Hegel s'en sert pour analyser chacune des figures de l'expérience de la conscience. D'autre part la distinction entre «conscience de soi en soi» et «conscience de soi pour soi» ne doit pas être pensée comme une distinction substantielle. C'est de la «même» subjectivité dont il est question dans l'un ou l'autre cas. Mais voilà : «la conscience de soi en soi» désigne *l'existence immédiate* de la subjectivité — sa stupide et ineffable existence comme Lacan le dira du S de son schéma. Pour Hegel, comme le note le traducteur, cet en soi a un désintéressement radical tout à fait «positif». Au contraire la notion de «pour soi» a un caractère péjoratif. Elle connote le renfermement sur soi. Le «pour soi» de «la conscience de soi» c'est l'Ego. Lorsque Hegel parle ici de «la conscience de soi pour soi» il désigne l'imaginaire du «pour soi», l'Ego, et s'il le connote négativement c'est que la vérité de la subjectivité est par lui d'ores et déjà comprise comme «Esprit» et doit l'être par le lecteur. La distinction «conscience de soi en soi» / «conscience de soi pour soi» apparaît donc, dans un premier temps, comme distinction Soi/Moi (distinction qui sera au centre de la 2^e topique freudienne). Plus loin dans le développement de l'argument elle servira de fondement à l'opposition entre maîtrise et servitude. Mais pour l'instant cette distinction doit être saisie au pied de la lettre : «la conscience de soi en soi» désigne *le mouvement de reconnaissance de la subjectivité en tant que ce mouvement d'interprétation n'existe pas pour lui-même* comme mouvement d'interprétation. La «conscience de soi pour soi» spécifie au contraire *la présence à soi de l'acte de reconnaissance*.

On vient de voir que pour Hegel la conscience de soi n'est pas quelque chose de fermé sur soi. Elle trouve, la conscience de soi, le «concept» de son unité — *la dialectique de la reconnaissance* — dans une autre. Qu'est-ce à dire? Le «concept» désigne chez Hegel la logique de maintien d'une essence dans l'existence. La

conscience de soi est donc assujettie au lien à l'autre réel pour trouver et maintenir son essence. D'autre part la conscience de soi qui *reconnaît n'est elle-même en soi et pour soi que parce qu'elle est (ou a été) reconnue* et, de surcroît, la reconnaissance qu'elle donne doit elle-même être reconnue. C'est la raison pour laquelle Hegel peut écrire : «Le concept de cette sienne unité qu'elle a dans son redoublement [...] est un *entrecroisement complexe et multivoque*.»³ Le lien social suppose au minimum deux subjectivités, chacune divisée du point de vue de l'autre et du point de vue ontologique; mais comme on le verra tout à l'heure, on doit en représenter la structure du point de vue d'une seule : le lien social est alors un quadripôle constitué par «la conscience de soi en 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 (le Moi), l'Autre conscience de soi en tant qu'elle est radicalement Autre (le grand Autre).

Chaque moment du lien social a ceci de particulier qu'il s'engendre doublement, qu'il contient un double sens et que ce double sens est sa vérité métaphysique. Plus précisément, et c'est là le secret caché du «mouvement de la reconnaissance», chaque *acte de reconnaissance se double d'un acte d'abolition*. Il y a dans l'acte de reconnaissance en général, un moment réel qui fait disparaître *son sujet* au moment même où il reconnaît et dans la subjectivité reconnue (qui peut aussi bien être la sienne propre) un autre moment réel qui la fait disparaître au moment même où elle est reconnue. *La dialectique de la reconnaissance apparaîtra donc aussi bien comme une série d'abolitions*. Chaque acte de reconnaissance / abolition aux sommets du quadripôle est à distance de l'autre et inverse ses moments dans l'autre. C'est là la raison pour laquelle Hegel recommande de ne pas considérer les moments logiques en question comme des moments absolument différenciés ni non plus d'ailleurs comme des moments «confondus».

Le mouvement d'ensemble que Hegel décrit dans les trois paragraphes suivants comporte trois temps principaux dont chacun va être analysé comme un double sens :

- 1) La subjectivité *reconnaît «immédiatement»*, c'est-à-dire pose comme *signifiante* une autre subjectivité mais du même coup *s'abolit* et abolit *le réel* de l'altérité qu'elle a posée comme signifiante.
- 2) La subjectivité *abolit* ce qu'elle a posé comme l'autre, et abolit son abolition en l'autre pour devenir «certaine de soi». Mais ce mouvement est autre chose que ce qu'il paraît être et elle abolit la singularité de son Soi pour devenir un Moi.

³. *Op. cit.* p. 150.

- 3) Elle devient néanmoins certaine de soi, se constitue comme Ego, et restitue à l'autre le réel de son altérité. Elle s'affirme positivement et abolit l'abolition de l'altérité réelle de l'Autre.

Deuxième paragraphe

«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.»⁴

C'est dans ce paragraphe que se saisit plus concrètement la signification que Hegel attribue pour l'instant au «double sens». Ce paragraphe décrit le *mouvement immédiat de reconnaissance de l'autre qui se révèle être une double abolition*. Ici, parce que nous sommes dans l'immédiateté du processus de reconnaissance, l'opération de reconnaissance de l'autre est à la fois une abolition «à l'endroit de soi» et une abolition «à l'endroit de l'autre». Elle reconnaît donc *une autre* conscience de soi hors d'elle-même. *La conscience de soi «parvient» hors de soi en s'abolissant donc*. Cette sortie de soi ne va pas de soi. Elle surgit comme le résultat d'un effort, d'une violence! Mais l'autre n'est pas non plus saisie dans son altérité réelle ou encore dans la réalité de son altérité puisqu'en fait la première se voit elle-même dans l'autre. Il est capital de remarquer ici que ce «*se voir elle-même*» n'est pas encore présent pour la conscience de soi elle-même. Il est le «*se voir*» inconscient de «*la conscience de soi en soi*», de la subjectivité immédiate, qui «se voit» nécessairement dans l'objet de son désir — sinon ce ne serait pas le sien — sans voir son «voir». De fait pour Hegel la conscience de soi en soi est une subjectivité *immédiate, singulière* qui en son essence est *désir* (Begeirde). C'est ainsi qu'au paragraphe 426 de la *Philosophie de l'Esprit*, Hegel commence par cette phrase : «La conscience de soi dans son immédiateté est un singulier et un désir»⁵. L'autre qu'elle voit en face d'elle-même recouvre *l'objet de son désir*. Et c'est en celui-ci, qu'en soi, elle se voit de façon néanmoins aveugle. *L'objet du désir contient son «se voir» et il est «savoir» de soi qui s'ignore. L'objet de son désir n'est pas directement l'autre qu'elle voit mais l'objet perdu qu'elle retrouve dans l'autre, la chose*

4. *Op. cit.* p. 150.

5. § 426 de la *Philosophie de l'Esprit* dans *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*, version 1830, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1988.

singulière posée comme objet manquant pour elle : elle se reconnaît sans le savoir dans l'objet qui lui manque et qu'elle projette en l'autre.

Troisième paragraphe

«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 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.»⁶

Ce paragraphe décrit un mouvement de reconnaissance de soi *médiatisé* par l'abolition de l'autre. Cette reconnaissance de soi est néanmoins encore, pour une part, un mouvement de double abolition. Le caractère positif de cette reconnaissance ne sera analysé que dans le paragraphe suivant.

La nécessité dans laquelle se trouve la *conscience de soi* d'exister *pour soi* — en soi, elle est déjà pour soi — l'oblige à abolir l'être-autre qui est le sien. Mais ce mouvement par lequel elle paraît se fixer solidement en existant pour elle-même comme conscience de soi s'annule dans le mouvement par lequel elle abolit elle-même sa singularité immédiate, sa spécificité réelle qui réside dans son «être-autre» *sien*. Dans la mesure où elle devient une pure abstraction, le pur mouvement de reconnaissance existant pour lui-même comme mouvement de reconnaissance mais détaché du mouvement immédiat de reconnaissance désirante de l'autre et finalement de tout contexte d'interaction avec l'Autre, dans la mesure où elle perd *son identité immédiate, telle qu'elle est projetée en l'autre et la jouissance simple de son désir, la conscience de soi perd sa singularité et «retombe» sur son vide ou abîme constitutif qu'elle est déjà en soi.*

Dans le premier mouvement est abolie l'altérité réelle de l'Autre, puisque la reconnaissance est le résultat d'une projection. Mais le Soi, on l'a vu, s'est aboli soi-même. En étant hors de soi-même, le Soi est «aliéné». On verra tout à l'heure que c'est un moment qui, si la subjectivité s'y fixe, constitue la virtualité de la perversion. Le deuxième mouvement dont il est question ici constitue donc le mouvement de déprise de cette aliénation : il faut que la subjectivité se récupère elle-même. Et à nouveau on a affaire à une double abolition : la subjectivité abolit son aliénation dans l'autre, pour se récupérer, pour devenir certitude «de soi». Mais en fait elle ne se récupère pas «soi» : elle se récupère comme un ego. Elle a aboli la singularité de l'objet projeté en l'autre, elle

⁶. *La Phénoménologie de l'Esprit, op. cit.* p. 151.

a donc aboli ce qui la caractérise comme singularité. Au moment même où elle croit affirmer sa singularité dans l'ego — le «je» qui se voit en miroir comme un «je» — elle la perd. Car lorsque le «je» se voit comme «je», il n'est plus le Soi ni comme sujet ni comme objet. Et on verra tout à l'heure que la définition hégélienne de la folie (Lacan y fait référence à plusieurs reprises dans son œuvre) ira jusqu'à évoquer le «splitting» de l'ego dans l'expérience de la folie : «détachement» des deux «je» qui cessent d'être symétriques l'un par rapport à l'autre en regard du miroir qui les égalise. En abolissant la projection, elle abolit sa singularité qui était à l'origine de sa projection, et en fait, c'est d'une fausse singularité dont se prévaut l'ego. Chacun d'entre nous tend à croire que c'est son ego qui le singularise. Les psychanalystes savent très bien que c'est là une illusion structurale de la subjectivité. Hegel aussi, le premier.

Quatrième paragraphe

«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.»⁷

Cette double abolition dont nous venons de parler est elle-même néanmoins une double affirmation. C'est là le troisième mouvement de la dialectique de la reconnaissance. (La première reconnaissance immédiate, qui est une projection, est une double abolition. La deuxième reconnaissance, qui est une reconnaissance médiante, de soi par soi, est encore accompagnée d'une double abolition. Mais la troisième reconnaissance médiante est une double affirmation.) Une fois que la subjectivité pose «je = je», elle est un pur moi,. Cette affirmation imaginaire de l'Ego a une fonction dans le lien social, celle de dépendre la subjectivité de la projection réifiante en autrui. Cette déprise de la projection «pervers», la psychanalyse la théoriserà à titre de névrose : défense contre la projection désirante du premier mouvement. Hegel soutient que l'Ego est une abolition de la singularité et néanmoins une véritable affirmation. Non seulement il y a vraiment de l'ego et l'imaginaire, l'imaginaire du pour-soi, de la reconnaissance abstraite de soi par soi, du «je = je», «consiste», comme finira par le soutenir Lacan, mais de surcroît cette consistance a pour fonction d'ouvrir civilement à l'autre, au réel de son

⁷. *La Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit. p. 151.

altérité : la reconnaissance devient «laisser-être» l'Autre Réel. Le repli soucieux de soi a pour vertu de laisser-être, de reconnaître civilement l'altérité.

Cinquième paragraphe

«Mais ce mouvement de la conscience de soi dans la relation à une autre conscience de soi a été représenté de cette manière comme l'activité de l'une; or 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; [...]; l'autre conscience de soi est en effet tout aussi autonome, arrêtée en soi-même, et il n'est rien en elle qui ne soit pas par elle-même. La première conscience de soi n'a pas devant soi l'objet tel qu'il est seulement d'abord pour le désir, mais un objet autonome qui est pour soi, sur lequel elle n'est rien capable de faire pour soi, si cet objet ne fait pas chez lui-même ce qu'elle fait chez lui. Le mouvement est donc tout simplement le mouvement double de l'une et l'autre conscience de soi. Chacune 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; l'activité unilatérale serait inutile; parce que ce qui doit arriver ne peut réussir que par l'intervention des deux.»⁸

L'acte de reconnaissance / abolition est la substance même du lien social et n'appartient en propre ni à l'une ni à l'autre des subjectivités : il devient en lui-même un *tiers* circulant par rapport à chacune. Le schéma L simplifié est donc à double sens, puisque chaque acte fait par l'une des subjectivités est également fait par l'autre. Et c'est maintenant que Hegel introduit quelque chose que Kojève confond avec le désir de reconnaissance. Hegel introduit ici la dialectique de la spécularité, dialectique de la demande et non du désir. Si je me fais violence pour reconnaître l'autre, je suis tenté d'exiger de l'autre la réciproque, voire une reconnaissance symétrique à la mienne. Chaque subjectivité pour soi exige de l'autre qu'elle fasse ce qu'elle fait elle-même sur soi, parce qu'elle se fait violence en reconnaissant l'autre. Hegel ne parle pas de *désir* de reconnaissance mais d'exigence de réciprocité.

Hegel va développer ce point assez longuement dans la mesure où il s'agit pour l'instant d'une exigence issue de l'imaginaire et non du fait premier et brut de la réciprocité dont il sera question dans le septième paragraphe. Dans la mesure où chez l'autre réel il y a «*pour soi*» *immédiat*, il y a aussi désir, et dans la mesure où il y a «*pour soi*» *médiat* il y a aussi demande. Nous avons une situation qui engendre un mouvement

8. *Op. cit.* p. 151.

supplémentaire, qui fait que chacune «exige» de l'autre le sacrifice qu'elle fait en reconnaissant l'autre. Et cette exigence, examinée du point de vue ontologique, se laisse comprendre comme «*impuissance*» de chacune. C'est parce que chacune des subjectivités ne peut rien faire «chez l'autre» que celle-ci ne fasse pas, c'est parce que chacune demeure «prise» dans l'interprétation qu'elle a de l'autre, que chacune *exige* une réciprocité et une symétrie imaginaires, exigence qui est à la mesure du sentiment de violence subie dans le sacrifice de soi pour reconnaître l'autre. Le comble du paradoxe de la situation ne s'éclairera qu'au septième paragraphe où il sera montré que la reconnaissance réciproque est d'ores et déjà présupposée par chacune.

Sixième paragraphe

«L'activité n'est donc pas seulement à double sens dans la mesure où une activité est tout autant à l'endroit de soi qu'à l'endroit de l'autre, mais aussi dans la mesure où elle est de manière inséparable tout autant celle de l'une que celle de l'autre.»⁹

Ce sixième paragraphe insiste seulement sur cet aspect central de la dialectique de la reconnaissance : elle est le surgissement du lien social comme tel en tant qu'il s'extériorise de chacune des subjectivités en présence. L'acte de reconnaissance, qui était dit être à double sens au début (parce qu'il est nécessairement un acte de violence en même temps qu'il est une reconnaissance), a une autre vérité cachée, c'est qu'il est l'acte de reconnaissance aussi bien de l'un que de l'autre et qu'il est donc le *tiers* par rapport aux deux. Et ce tiers qu'est l'acte de reconnaissance dans le lien social va être «imaginarié» différemment selon les cultures. Il entre en position de tiers symbolique entre les sujets. Hegel nous le dit pour l'instant d'une manière moins précise que la façon dont je le fais, mais ce point va s'avérer tout à fait crucial dans le septième et dernier paragraphe de ce passage.

Septième paragraphe

«Nous voyons se répéter dans ce mouvement le procès qui s'était présenté comme jeu des forces, mais dans la conscience. Ce qui dans le premier cas était pour nous, est ici pour les extrêmes eux-mêmes. L'élément médian est la conscience de soi qui se décompose en ses extrêmes, et chaque extrême est cet échange de sa détermination et un passage absolu dans l'extrême opposé. Toutefois, si, en tant que

⁹. *Op. cit.* p. 151.

conscience, l'extrême passe bien hors de lui-même, il est pourtant en même temps dans son être hors de soi retenu en lui-même, pour soi, et son hors de soi est pour lui. 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. Chacun est aux yeux de l'autre l'élément médian par lequel chacun s'intermédiaire et se concatène avec lui-même, et chacun est immédiatement à ses yeux et à ceux des autres une essence qui est pour soi, laquelle en même temps n'est ainsi pour soi que par cette médiation. Les extrêmes se reconnaissent comme se reconnaissant mutuellement.»¹⁰

Le début du paragraphe fait référence à l'analyse critique de la construction de la matière par Kant à partir des forces d'attraction et de répulsion¹¹. Nous ne pouvons nous y attarder sauf à pointer justement que pour Hegel le quadripôle dont il est question ici a une consistance ontologique toute générale bien que spécifiée par le fait que le quadripôle du lien social est fondé sur des «actes d'interprétation». Or c'est précisément cette particularité qui va recevoir maintenant tout son poids ontologique. Nous étions parti d'un mouvement de reconnaissance où la conscience de soi en soi sort d'elle-même pour reconnaître une autre sans savoir qu'en fait elle ne sort pas complètement d'elle-même puisque cet autre c'est encore elle-même. Or désormais nous posons qu'elle sait ou doit savoir cette ambiguïté primordiale : pour elle-même elle est *et* n'est pas l'Autre. Le laisser-être l'autre qui terminait le troisième mouvement (quatrième paragraphe) prend fin dans la mesure où le sujet *hallucine l'altérité* réelle de l'autre. Immédiatement *le Soi pose qu'il est l'Autre* : c'est le moment de *folie* du lien social, moment toujours présent mais recouvert, comme on va le voir, par la stabilisation normative de la reconnaissance réciproque. Hegel décrit donc ici le quatrième mouvement de la reconnaissance, celui qui supporte les trois premiers.

La *projection* dont nous avons parlé tout au début de ce passage impose le choix au soi : soit il reconnaît l'autre et s'abolit, soit il ne le «voit pas» et demeure en soi. Mais pour la conscience de soi en soi comme subjectivité brute, immédiate, il y a aussi cet autre moment où pour elle-même elle est et n'est pas «une autre» : le soi vient se fondre dans l'Autre Réel, dans l'altérité réelle, il vient s'y perdre et revient à lui, rebondit sur l'hallucination de l'altérité réelle. Il est *et* n'est pas l'Autre réel. Et l'autre *n'est pour soi qu'en s'abolissant comme pour soi immédiat* — ne le devenant que *dans le pour soi immédiat de l'autre*. Entre S et A, le lien social vient se fonder sur quelque chose de

¹⁰. *Op. cit.* p. 151.

¹¹. Voir chap. III de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

nouveau, sur «l'hallucination» de l'Autre Réel d'une part et sur ce qui vient la recouvrir, la stabiliser, sur le système symbolique. Pour chacune des subjectivités immédiates est garantie *la reconnaissance* par l'autre comme condition de son existence comme «pour soi» immédiat. Le trajet à double sens, $S \leftrightarrow A$ fait son apparition comme reconnaissance de la reconnaissance réciproque. Chaque sujet dans son immédiateté *postule la reconnaissance réciproque* comme a priori de sa reconnaissance de l'autre et de sa reconnaissance de lui-même et ce indépendamment de sa démarche imaginaire de reconnaissance (5^e paragraphe).

Nous sommes ainsi reconduits au départ du circuit du lien social. Le Soi anticipe, *pose a priori*, la reconnaissance réciproque dans le mouvement même par lequel il répond à ce qu'il interprète de l'Autre. Jean-Ernest Joos avait raison quand il disait, il y a trois semaines dans ce séminaire, que chez Hegel l'immédiateté est toujours médiatisée. Il faut bien comprendre que le Soi n'est pas vraiment immédiat. Hegel nous montre dans ce septième paragraphe qu'il est déjà effectivement médiatisé. Il est médiatisé par le fait que pour soi, immédiatement, la conscience de soi en soi *est et n'est pas* l'Autre. La folie, c'est de croire qu'on est l'Autre. Et le moment de folie du lien social, qui est présent comme moment logique dans le lien social et dans la parole humaine, c'est précisément ce de quoi le fou ne peut s'extraire. C'est un thème aussi fondamental dans les traditions orientales. Ainsi ce thème va être l'occasion d'une querelle théorique cruciale à l'intérieur de la tradition zen en Chine, au 7^e siècle, entre l'école du Nord et l'école du Sud, querelle sur la question de savoir si le soi (ce soi dont il s'agit, dans le bouddhisme, de retrouver la vérité une fois qu'on aura détruit l'ego) est vide en lui-même ou s'il n'est *que* l'Autre c'est-à-dire Esprit. Et, continue Hegel, puisque maintenant nous savons que tout est à double sens, et tout est à double sens parce que chacun fait la même chose, l'autre aussi immédiatement hallucine qu'il est le premier et qu'il ne l'est pas. Chacun est aux yeux de l'autre l'élément médian par lequel chacun s'intermédié et se «concatène» avec lui-même, et chacun est *«immédiatement»* (mot capital, sinon on serait dans une dialectique des ego et de l'imaginaire) à ses yeux et à ceux des autres une essence qui est pour soi par cette médiation. Chacun est immédiatement un pour-soi qui hallucine l'Autre réel et chacun rebondit sur cette hallucination grâce à la reconnaissance réciproque qu'il postule. En même temps la reconnaissance de la reconnaissance réciproque est la sortie d'une dialectique de l'imaginaire, l'affirmation de l'existence du lien symbolique au fondement du lien social. C'est cette fameuse médiation qui est supposée par l'immédiateté de l'une et l'autre des subjectivités. On retrouve ici une question qu'on avait discutée lors de l'exposé de Robert Laliberté : vous n'étiez pas du tout d'accord avec moi quand je soutenais que dans le lien social on hallucine toujours ce que veut l'autre, et que ce qui vient stabiliser l'angoisse que nous impose le fait de ne

pas savoir ce que veut l'autre, c'est la norme de la reconnaissance réciproque. La norme a pour fonction dans l'économie subjective de stabiliser l'angoisse du non-savoir de ce que veut l'autre et de permettre au Soi de rebondir sur ce «je suis l'Autre» (réel). Et quand Hegel dit qu'ils se reconnaissent comme se reconnaissant mutuellement, c'est bien dans la «reconnaissance réciproque» qui est reconnue à la place de l'altérité réelle de l'Autre. On est sorti de la demande de reconnaissance imaginaire des ego l'un par l'autre. Lacan va poser ici ce qu'il appelle la «parole pleine». La parole pleine, c'est quand s'adresse dans le message à autrui la reconnaissance de la reconnaissance réciproque. Par exemple, si je dis à quelqu'un : «Tu es mon fils», je lui dis : «Tu es celui qui peut dire que je suis son père.» C'est la même chose pour «Tu es mon maître» ou «Tu es ma femme», etc. La parole pleine va circuler entre le grand A et le S, par opposition à la parole vide, qui évite constamment la mise en situation explicite, dans le discours, de la reconnaissance réciproque — laquelle est néanmoins sous-jacente à ce discours. Chacune des subjectivités va poser *a priori* la reconnaissance réciproque. Quand le Soi pose *a priori* la reconnaissance réciproque, on est dans la dimension symbolique du lien social, par opposition à une dimension imaginaire de reconnaissance médiate de «moi» par l'autre et de l'autre par «moi».

Quand Lacan dit que «l'inconscient c'est le discours de l'Autre», il accentue alors ce fait fondamental que l'expérience de l'autre subjectivité m'est éternellement étrangère. Elle ne peut pas entrer dans le champ de ma conscience. Ce qui entre dans le champ de ma conscience, ce sont les paroles qu'elle m'adresse, et donc les signifiants communément admis dans ma culture. Mais ce qu'il y a au-delà dans cette parole, c'est-à-dire l'intention qui la commande, m'échappe. Et c'est précisément ce «ça m'échappe» de ce que veut l'Autre primordial qui est l'Inconscient, bordé d'une part par le Réel de l'altérité et l'hallucination que je m'en forme et d'autre part par les signifiants de la reconnaissance réciproque qui tissent l'ordre symbolique.

Hegel dévoile l'acte de reconnaissance comme fondement du lien social, l'acte de reconnaissance saisi dans son double sens de violence et de civilité. Mais il va maintenir sa réflexion dans le cadre qui privilégie l'axe de la rationalisation consciente du lien social, même si c'est pour dévoiler les logiques passionnelles qui soutendent les rationalisations morales. Il distinguera trois formes d'attitudes «morales» dans le lien social. L'attitude morale est l'engagement conscient du Moi, qui rationalise d'un point de vue unilatéral sa position dans le lien social. Soit la subjectivité ne s'intéresse qu'à son soi, elle rationalise son expérience en fonction de la recherche de la jouissance du soi : c'est le cas de figure de l'hédonisme. Soit la subjectivité s'intéresse uniquement à ce qui arrive au «petit autre» et c'est le sentimentalisme de la «belle âme». Soit l'ego va poser que la seule chose qui l'intéresse, c'est ce qui surgit au lieu de l'Autre comme Loi,

et cette loi rationalisée va apparaître comme loi morale. On est dans le cas de figure de la vertu. Il n'y a que trois positions éthiques rationnelles possibles¹².

De la même manière que la rationalisation scientifique de l'expérience cognitive peut être considérée comme une réflexion, une objectivation et une systématisation des a priori de la connaissance, la rationalisation morale de l'expérience subjective du lien social est le résultat d'une réflexion sur les a priori de l'action. Celle-ci peut à son tour être rapportée à une distanciation radicale à l'endroit des coutumes établies. La rationalisation morale du lien social est en fait l'expression historique de l'apparition de l'individualisme. Toute rationalisation morale suppose que «la conscience isolée pour soi» est «désormais à ses propres yeux l'essence». Et même sous la forme d'une morale universaliste (la morale kantienne) la rationalisation morale est en son essence le produit de l'individualisme.

La morale hédoniste dont il va être question maintenant pose que la subjectivité *en soi, comme soi* de la jouissance de la singularité de l'existence, est tout «le Réel». Elle doit rendre cette certitude *objective*; en agissant dans le monde. Elle se fixe unilatéralement sur son soi, mais en même temps prétend se saisir dans le monde, se saisir objectivée. Sa première visée sera donc *de se saisir elle-même, de se voir elle-même dans l'autre*. Toute l'analyse de Hegel, dans cette section intitulée «Le plaisir et la Nécessité»¹³ peut être comprise comme la mise en lumière de la logique passionnelle qui sous-tend l'expérience de la rationalisation hédoniste, aussi bien que de l'objectivation, dans l'expérience hédoniste elle-même, de cette logique sous la forme réifiée et réifiante de la loi du Destin, de la Nécessité pure, posée comme Sujet. La situation initiale pourrait se présenter comme le résultat d'une ignorance a priori du lieu de l'Autre, du lieu où surgit l'ordre symbolique, tandis que la situation finale impose le lieu de l'Autre sous la figure imaginaire particulière de la loi du Destin qui contient la vérité du Soi.

La rationalisation hédoniste semble reproduire une pure logique de l'intérêt vital, telle qu'elle existe dans le monde animal. Et pourtant la violence qu'elle engendre aussi bien que son mouvement essentiel ne sont pas naturels. La violence dont il s'agit résulte d'un mouvement (*de désir*) *non naturel* : entre l'objet du désir et le désir lui-même il existe un lien symbolique essentiel qui est représenté dans la conscience hédoniste. Ce qui fait le désirable dans l'objet et le désir du sujet pour l'objet n'a ici rien de naturel ni de contingent. D'autre part la représentation sociale de l'autonomie des individus qui est au fondement de leur respect n'est pas encore produite historiquement ou absente en tout cas de la situation décrite. C'est ainsi que la logique hédoniste se présente comme

12. Je commente ici l'expérience de la rationalisation de l'expérience éthique telle qu'analysée par Hegel au chapitre V, section B, de la *Phénoménologie de l'Esprit*. *Op. cit.* p. 254-271.

13. p. 254-257, éd. Aubier 1991.

appropriation «pervers» des autres, asservissement au désir immédiat du sujet et à l'espace de jouissance qu'il ouvre mais qu'elle n'aboutit pas nécessairement à la suppression pure et simple de l'objet dans la consommation «animale» de l'autre.

La violence de l'hédonisme nie plutôt de façon essentielle la séparation des subjectivités — disons la *castration qui est impliquée dans ce savoir de la différence réelle*. Dans son rapport à l'autre, la subjectivité hédoniste «n'en vient pas à l'anéantissement de l'essence objectale tout entière, mais seulement à la *négation de son être-autre ou de son autonomie* qui est une apparence sans essence; *car en soi cet être-autre est considéré par elle comme étant la même essence, ou comme sa propre ipséité...*»¹⁴ L'hédonisme est une rationalisation de la perversion et la perversion est dans son essence une fixation sur le premier mouvement de la reconnaissance décrit tout à l'heure. Sa violence réside précisément dans la négation qu'il opère de la *séparation réelle* des sujets par l'identification inconsciente du Soi à l'objet du désir projeté en l'autre¹⁵. La subjectivité hédoniste nie consciemment et rationnellement l'autonomie et l'altérité réelle de l'autre qui lui apparaissent comme une pure apparence et voit l'autre comme l'objet de *son désir* et de *sa jouissance*. Ce qui n'est qu'un moment logique du lien social, qu'on a analysé au niveau ontologique, devient ici une vérité «morale» : l'hédoniste nie consciemment l'altérité réelle de l'autre et affirme consciemment que l'autre est soi-même («Son» esclave...).

Néanmoins l'expérience hédoniste rencontre sa contradiction dans la mesure où elle ne parvient pas à conserver sa singularité *dans la conscience qu'elle prend de la jouissance de son objet* : «Elle atteint la fin qu'elle visait, mais apprend en cela ce qui était la vérité de cette fin, car elle ne devient pas pour elle-même objet en tant que cette réalité singulière-ci, mais au contraire en tant qu'unité de soi-même et de l'autre conscience de soi. Bref comme un singulier aboli, ou encore comme un universel.»¹⁶ Ce n'est pas de soi dont elle est certaine dans l'autre mais de *sa fusion avec le fétiche*. C'est ainsi que la loi de cette fusion va surgir au cœur de l'expérience hédoniste, comme loi de la rencontre avec l'autre, mais comme loi «étrangère» au Soi, étrangère au Soi c'est-à-dire Autre.

C'est cette *contradiction qui va faire surgir la Loi au lieu de l'Autre*, comme Loi de la rencontre, de la «tyché», comme Loi du destin. La conscience hédoniste est ici décrite dans sa contradiction essentielle, qui surgit au lieu même de sa visée, c'est-à-dire dans la jouissance. Hegel fait surgir de celle-ci une *loi autre que la loi du plaisir, au-delà du principe de plaisir*. «Le plaisir désiré consommé dans la jouissance a certes la

14. *Op. cit.* p. 255.

15. Voir Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, P.U.F. 1988, § 41, p. 258-268.

16. *Op. cit.* p. 255.

signification positive qu'on est devenu pour soi-même une conscience de soi objectale, mais il a tout autant cette signification négative qu'on est soi-même aboli, et dès lors que la conscience de soi n'a conçu son effectivité qu'au premier de ces sens, son expérience entre comme une contradiction dans sa conscience, où l'effectivité ainsi atteinte de sa singularité se voit anéantie par *l'essence négative, qui se dresse, inefficace et vide, face à elle, tout en étant cependant la puissance dévastatrice qui la dévore. Cette essence n'est pas autre chose que le concept de ce que cette individualité est en soi.*¹⁷

1^{ère} remarque

Hegel distingue plaisir et jouissance. Le plaisir est consommé dans la jouissance. Il est, comme dira Lacan, sa limite interne. Et dans ce plaisir la conscience de soi existe pour elle-même, elle s'est objectivée. Mais, par ailleurs, dans la jouissance le sujet disparaît : il n'y a pas de sujet de la jouissance. Autant «le plaisir» est l'objectivation immédiate de la subjectivité, autant la jouissance est la pulvérisation de la subjectivité dans la tension qu'elle suppose comme jouissance du signifiant. C'est précisément ce statut de la jouissance qui la rapproche de la mort : d'être jouissance du signifiant comme tel elle suppose la disparition du «sujet».

2^e remarque

L'expérience hédoniste, dit Hegel, est une expérience du renversement de ce qui est attendu. Elle devient, dans la conscience éthique effective, expérience de l'énigme devant cette Loi qui la terrorise et qui n'est que sa propre figure inversée. La vérité du Soi, qui est Loi de sa rencontre avec l'autre, va apparaître à la subjectivité hédoniste comme un Autre absolu, à la fois radicalement Autre mais aussi sujet abstrait et tyrannique (Autre symbolique imaginé sous cette figure).

L'hédoniste découvre la figure du Destin dans la rationalisation de la recherche de la jouissance fondée sur l'identification «narcissique»¹⁸ du soi à l'autre. C'est la rationalisation systématique de l'accès à la jouissance et non la jouissance elle-même qui révèle sa face morbide. Il n'est nullement indifférent que Hegel fasse intervenir ici la mort, comme chez Freud, au-delà du plaisir, dans la répétition de la recherche et finalement sa justification rationnelle :

17. *Op. cit.* p. 255.

18. Il ne s'agit pas du petit narcissisme du névrosé mais du «grand» narcissisme du pervers fondé sur l'identification inconsciente imaginaire du Soi à l'autre du rapport.

«La transition qui se produit passe de la forme de ce qui est Un dans celle de l'universalité; d'une abstraction absolue dans l'autre; de la fin visée par le pur être pour soi qui a rejeté la communauté avec d'autres, dans le contraire pur, savoir, dans l'être en soi qui par là même est tout aussi abstrait... Dès lors que, en tant que conscience, l'individu et l'unité de soi-même et de son naufrage, ce naufrage est encore pour lui; il est à la fois la fin qu'il vise et son effectivation, ainsi que la contradiction de ce qui à ses yeux était l'essence et de ce qui en soi est l'essence; *il découvre le double sens inhérent à ce qu'il faisait, savoir, de s'être ôté, de s'être pris la vie; il a pris la vie, mais ce faisant, ce qu'il saisissait c'était bien plutôt la mort.*»¹⁹

On retrouve ici une logique déjà analysée au niveau tout à fait général : le double sens reconnaissance / abolition devient double sens de la «recherche de la jouissance» / «recherche morbide». La subjectivité ne se reconnaît pas dans son destin qui est la Loi vide et morte. C'est la subjectivation de cette loi qui est en fait appelée par l'expérience hédoniste. Historiquement, cet appel est entendu dans la naissance de la figure éthique du sentimentalisme chrétien. Pour l'instant l'expérience hédoniste se représente le véritable Autre comme le pur «Soi» du Destin, comme l'inverse absolu du soi qu'elle est comme individualité vivante qui agit, dans le désir, son être-au-monde.

L'aliénation fondamentale de l'hédonisme, et en particulier de la forme qu'il revêt dans la Grèce antique, est bien désignée ici comme «fixation» passionnelle qui a des effets dans la représentation imaginaire du sujet hédoniste : il ne veut en fait rien savoir de sa vérité, de ses actes, et ce qu'il repousse ainsi resurgit sous la figure implacable du Destin.

La loi du cœur et la folie de l'infatuation

Hegel décrit maintenant «*le sentimentalisme*» et son envers «*la folie*» : «elle sait qu'elle (la conscience de soi) a immédiatement en soi l'universel, la loi» *et elle prend la singularité de son cœur (de son «Soi») pour la Loi*. L'expérience de la «belle âme», comme la nomme Hegel, est encore une figure de la rationalisation éthique : le sujet *est certain* de ne se sentir concerné que par le *bien des autres*; il se fixe consciemment sur l'autre, sur l'image de l'autre qu'il se donne pour l'aimer. Hegel montre l'envers passionnel de cette attitude éthique — au lieu de l'Autre le Soi s'identifie inconsciemment à la Loi — et le destin nécessairement tragique de la belle âme qui fait l'expérience de ce que les autres ne sont pas ce qu'elle voudrait qu'ils soient.

¹⁹. *Op. cit.* p. 254.

Le sentimentalisme se révèle un fanatisme dans la mesure où le monde des autres n'obéit pas à la loi du cœur, où il la contredit, et dans la mesure où cette «Loi du Cœur» est en fait l'objet véritable de la Passion du Soi. L'intérêt conscient et déclaré pour le monde des autres rencontre ainsi une première contradiction : la loi mondaine effective contredit la Loi posée par le Soi au lieu de l'Autre.

«Ce vers quoi cette individualité tend, c'est donc à abolir cette nécessité qui contredit la loi du cœur en même temps que les souffrances qu'elle fait exister. Si bien qu'elle n'est plus l'inconscience de la figure précédente, qui ne voulait que le plaisir singulier mais tout le sérieux d'une noble fin qui cherche le plaisir dans l'exposition de sa propre et excellente essence et dans la production du bien-être de l'humanité.»²⁰

La jouissance de la belle âme provient de l'identification du soi à la loi et d'autre part, a pour condition consciente la méconnaissance radicale de la vérité passionnelle de son engagement. Sa jouissance provient en partie donc de l'identification inconsciente du Soi non pas à l'autre *comme précédemment, mais de l'identification à la Loi comme telle*. Hegel : «Car à l'intérieur d'elle-même *l'individualité et le nécessaire* ne font immédiatement qu'un. Et la loi ne fait qu'un avec la loi du cœur.»²¹ (p. 259) C'est le monde des autres qui pour la conscience de soi sentimentale menace la loi du cœur. Et le sentimental poursuit de façon rationnelle son sentiment érigé en Loi; il le rend effectif. Mais s'accomplissant dans l'acte, la Loi du cœur cesse d'être la loi du cœur et peut aussi bien se retourner contre celui qui l'a promue, l'écraser en tant que réalisée dans l'être. De toute façon, en tant que loi du cœur des autres, elle écrase. Dans la mesure où tous font de même on aboutit à la lutte de tous contre tous. *La violence du sentimentalisme est la violence d'une perversion qui s'ignore et elle se fonde d'abord sur la jouissance inconsciente de faire la Loi aux autres.*

L'éthique sentimentale se réalise socialement; elle aboutit à une division nécessaire des subjectivités et à une violence aveugle au nom du bien universel dont chacun prétend connaître l'essence; elle-même se voit productrice de ce désordre; elle-même, parce qu'elle rationalise, se reconnaît dans le monde et y est consciemment engagée et va devoir reconnaître, dans le désordre lui-même, sa propre œuvre :

«Dans le même temps, l'ordre vivant et en vigueur est tout aussi bien *son essence et son œuvre propre*, elle ne produit rien d'autre que lui; cet ordre *est en unité*

²⁰. *Op. cit.* p. 258.

²¹. *Op. cit.* p. 259.

*tout aussi immédiate avec la conscience de soi, qui, de cette manière, ressortissant à une double essentialité opposée, et contradictoire en soi-même, est ébranlée au plus intérieur d'elle-même.»*²²

La conscience de soi fait une expérience contradictoire : elle s'identifie imaginativement et consciemment aux autres. Elle veut le bien des autres. Elle ne s'investit pour elle-même qu'en eux; elle ne veut que les aimer; mais elle demeure aussi inconsciemment fixée sur «la loi» qui s'oppose à la loi mondaine des autres; elle ressortit à une double essentialité qui *est elle-même contradictoire*. Entraînée par la rationalisation, la conscience de soi fait *l'expérience consciente de cette contradiction* : elle devient folle. Hegel introduit le concept phénoménologique de folie comme le résultat d'une double identification contradictoire : le moi se fixe sur l'autre, sur l'image qu'il en a et qu'il aime, alors que le Soi se fixe au lieu de l'Autre, sur la Loi. La contradiction n'existe cependant que constamment reproduite du fait même de la rationalisation morale et de l'engagement passionnel. On voit que le moment ontologique «Le Soi pose qu'il est l'Autre», dont on a parlé tout à l'heure, ne rend compte que de la possibilité ontologique de la folie. C'est cette possibilité qui est actualisée dans la rationalisation éthique du sentiment poussée à la limite existentielle avec «la belle âme». Nous avons là la définition à caractère structural de la folie. Cette folie se manifeste maintenant phénoménologiquement pour la subjectivité dans la scission de *la conscience et du Moi pour la conscience elle-même* : le Moi qui est interprétation consciente de la reconnaissance, la reconnaissance de la reconnaissance, se divise, éclate, selon le plan de symétrie qui le divise naturellement. On a vu que l'Ego peut être défini comme un système de deux actes qui sont «égalisés» (Je=Je) de part et d'autre d'un plan de symétrie. L'un et l'autre vont se «désappareiller» : l'un reste l'acte d'une conscience, l'autre d'une conscience de conscience. Pour autant que la conscience de conscience a un fondement passionnel elle entre en conflit avec la conscience.

«Le dérangement mental ne peut être tenu pour la situation où, de manière générale, une chose sans essence serait tenue pour essentielle, quelque chose d'ineffectif pour effectif, en sorte que ce qui pour l'un serait essentiel ou effectif ne le serait pas pour un autre, et que la conscience de l'effectivité et de l'ineffectivité ou la conscience de l'essentialité et de l'inessentialité, se désappareilleraient. *Si quelque chose est de fait effectif ou essentiel pour la conscience mais n'est pas pour moi, j'ai dans la connaissance de son néant,*

²². *Op. cit.* p. 261.

étant donné qu'en même temps je suis conscience en général, la conscience de son effectivité et dès lors que les deux facteurs sont fixés, on a là une unité qui est tout simplement la folie.»²³

La vertu et le cours du monde (264-271)

Le drame existentiel qui nous est maintenant décrit est celui de la conscience vertueuse. Hegel note ici une différence dans la manière dont chaque fois la conscience rationalisante rencontre son Autre dans l'épreuve éthique. Dans l'expérience hédoniste la conscience éthique refuse toute universalité propre pour se fixer sur la pure singularité de son Soi. Ce Soi de la conscience de soi hédoniste voit surgir sa Loi qui apparaît au lieu de l'Autre comme Loi du Destin, pure «universalité vide». Dans l'expérience sentimentale la conscience de soi pose que son Soi est l'Universel mais ne sait pas sa singularité et agit consciemment au nom de cet universel contre le monde des autres qui est néanmoins aimé en dépit qu'il la repousse comme une pure individualité. La conscience de soi sentimentale objective à la fois sa certitude passionnelle d'être la loi vraie et l'expérience du désaccord de l'individualité et de l'universel. Dans la dernière figure examinée, celle de la Vertu, se déroule un processus de négation consciente de la singularité et le cours du monde lui-même est aussi bien attendu comme renversement universel des prétentions de la singularité :

«Dans la première figure de la raison active la conscience de soi était pour elle-même pure *individualité*, et avait face à elle *l'universalité vide*. Dans la deuxième figure, les deux parties de l'opposition avaient chacune chez elle les deux moments, la loi et l'individualité, mais l'une d'elle, le cœur, était leur unité immédiate tandis que l'autre était leur opposition. Dans le cas présent, dans le rapport de la vertu et du cours du monde, les deux membres sont chacun et l'unité et l'opposition de ces moments ou encore sont un mouvement, l'une par rapport à l'autre, de l'individualité et de la loi mais un mouvement opposé.»²⁴

Chaque figure de l'expérience éthique — comme structure quadripôdique — se superpose à la précédente de telle sorte qu'on assiste à une densification progressive des moments. La Vertu est sans aucun doute la rationalisation éthique la plus «consistante» puisque cette fois-ci le Moi investit le lieu de l'Autre comme Loi morale, objet d'amour, et

²³. C'est cette définition phénoménologique de la folie que Lacan reprend en 1946 devant les participants réunis par Henri Ey autour du thème la causalité psychique. Voir *Écrits* 1966.

²⁴. *La Phénoménologie de l'Esprit, op. cit.* p. 264-265.

nie l'individualité du Soi aussi bien que l'individualité contenue dans le cours du monde. Dans l'expérience de la vertu *la loi* est le véritable objet de l'attachement de la conscience. Le mot d'ordre de la Vertu s'en déduit : il faut abolir *l'individualité*.

L'envers passionnel de la vertu est la névrose, c'est-à-dire en fait le refoulement absolu du Soi : «Pour la conscience de la vertu, *la loi est l'essentiel* et l'individualité ce qu'il faut abolir.» (p. 265) Pour la conscience vertueuse donc il s'agit *de refouler* les singularités. Le combat qu'elle engage avec le cours du monde est à l'image du combat qu'elle entreprend avec Soi : le résultat de la tentative d'imposer une Loi qu'on prétend par ailleurs exister en soi dans le monde auquel on prétend l'imposer. Mais cette loi apparaît désormais comme un pur universel. *Cette loi morale, la conscience vertueuse y croit donc seulement comme devant être*. La loi morale est une abstraction et la conscience vertueuse le sait puisqu'elle pose qu'elle a à se réaliser. *À la place de l'Autre* la vertu place le *Bien abstrait* en soi et pour soi qui doit vaincre le cours du monde. Mais ce faisant la conscience vertueuse ne peut pas *croire tout à fait en son combat contre le vice*. Du même coup son propre combat ne peut pas avoir la même signification pour elle et pour le cours du monde. Elle est nécessairement illusion parce qu'elle n'aime que l'abstraction de la Loi et le sait bien d'ailleurs même si elle en paie les conséquences.

La contradiction de l'expérience de rationalisation éthique de la vertu est ainsi rendue en quatre temps :

- Elle voulait sacrifier *l'individualité*, mais l'individualité est effective.
- *Le bien* était censé être ce qui est *en soi* et opposé à ce qui *est* mais cette distinction n'a pas de vérité : il est reconnu exister dans le cours du monde lui-même.
- *Le cours du monde* était censé être l'investissement du Bien mais *l'individualité est l'effectivité en son sein* (Réalisme absolu du Regard hégélien!).
- Le cours du monde triomphe des discours pompeux sur le Bien qui n'ont nulle réalité : le Réel triomphe du fantasme névrotique qui sous-tend l'action de la conscience vertueuse.

Lacan va postuler, comme Freud, que la première expérience du lien social, nous la faisons dans l'enfance, et que dans l'enfance nous faisons face à une structure anthropologique universelle : mère, père réel et père symbolique. Ce sont les premières figures de l'autre réel, les premières figures de la socialisation humaine, dans toutes les cultures, dans toutes les sociétés, à n'importe quelle époque (il suffit de convenir que ce sont des signifiants à caractère théorique qui rendent compte d'une partie de

l'expérience mais qui ne rendent pas compte de ses fluctuations culturelles). L'entrée dans le monde social se fait sous l'égide de trois figures particulières : la mère, qui est celle dont le soi du sujet «s'origine» et se sépare, et deux pères. Pourquoi deux? Le père réel, c'est le père effectif, celui qui est désigné tel par la collectivité et par la mère du sujet, et le père symbolique c'est ce qui le fait père, ce qui le fait père dans la parole de la mère et qui le fait père dans la loi. Même dans les sociétés matrilineaires, on n'exclut pas bien entendu le fait que quelqu'un exerce la loi de la socialisation, c'est-à-dire ait la charge de la socialisation de l'enfant — c'est le père symbolique. Dans certaines sociétés, père réel et père symbolique sont complètement distingués. Mais même dans notre tradition occidentale où les deux fonctions ont été soudées l'une à l'autre, depuis le judaïsme et le patriarcat antique, le père réel n'est père qu'en autant que la mère reconnaisse en lui un représentant du père symbolique, c'est-à-dire de la loi extrafamiliale. On a donc un triangle fondamental, où les trois figures ne prennent leur sens que relativement les unes aux autres. Il reste la quatrième figure, que Lacan va conceptualiser au titre du «phallus». Le phallus va symboliser le fait universel que le sujet de l'inconscient est sujet du désir. Le phallus, c'est la «puissance» d'être désirant, mais en même temps, comme par un effet de réversion immédiate, le signifiant du désirable. Le phallus symbolise ce qui fait le désirable pour le désir, et ce qui fait le désir du désirable, et comme tel il occupe une position toute spéciale en regard des signifiants verbaux. Et par ailleurs, il est symbolisé par le «-», parce que précisément il manque. Quelque chose, dans le père réel, est reconnu par la mère comme l'autorisant à être porteur de la loi sociale, ce quelque chose pouvant être pensé comme le pénis réel; mais justement ce n'est pas ce qui se passe. Du point de vue du sujet, du point de vue du soi (tout ce scénario se passe du point de vue du soi, c'est-à-dire de la conscience de soi en soi, du sujet immédiat), ce qui, à l'origine, circule entre les figures, c'est le phallus en tant qu'il est ce qui manque (à la mère). En fin de compte il peut légitimer le père réel à être celui qui remplit la fonction symbolique. De manière remarquable, Alain Juranville a dégagé les structures existentielles telles qu'elles sont théorisées chez Lacan, à partir de ces présupposés tout généraux²⁵. Le principe est ici de faire tourner les trois figures du père symbolique, du père réel et de la mère aux lieux du moi, de l'autre et de l'Autre. Dans la névrose, le soi du sujet vient se fixer imaginairement et inconsciemment sous l'ego, le prenant précisément comme objet de fixation passionnelle. Dans la perversion le sujet de l'inconscient s'identifie inconsciemment à ce qui agit derrière l'objet du rapport social.

Une subjectivité humaine est traversée par des logiques passionnelles multiples, elle est toujours une articulation singulière d'une pluralité de logiques passionnelles. La

25. Voir *Lacan et la Philosophie*, PUF 1^{ère} éd. 1983; dernière édition 1996.

façon particulière dont à chaque fois elles se nouent dans une subjectivité, c'est ce qui fait sa singularité ultime.

DISCUSSION

Dario De Facendis : Je voudrais d'abord dire que ton exposé d'aujourd'hui était excellent, sinon exceptionnel. Je vais commencer par quelques questions très simples qui me laissent songeur, et j'en arriverai ensuite à des choses plus consistantes. Ma première question est celle-ci : dans le schéma de Hegel que tu nous as exposé, d'où vient la capacité de rationalisation du sujet ? Tu dis que dans ses différentes structures, le sujet a toujours besoin d'un moment où il rationalise la structure dans laquelle il est pris : d'où vient cette capacité ? La deuxième question est peut-être encore plus simple. Dans les schémas que tu nous as présentés, le mouvement est toujours double, c'est-à-dire circulaire : ça part de l'un, mais le même mouvement est fait par l'autre. Les deux consciences de soi primitives sont donc dès l'abord prises dans le mouvement même dans lequel elles se constituent fondamentalement et structurellement comme imaginaires. Alors, d'où vient ta référence répétée à l'autre réel ? Dans le schéma, je ne vois pas l'autre réel, la possibilité que l'autre soit à un moment donné saisi comme réel, s'il est pris exactement dans le même mouvement.

Olivier Clain : Le chapitre IV, qui est consacré à l'expérience éthique de la subjectivité dans la *Phénoménologie de l'esprit*, fait suite à trois chapitres qui sont inclus dans une section que Hegel appelle «L'expérience de la conscience». L'expérience de la conscience, c'est l'expérience du monde, en tant qu'il est autre que le sujet. Au chapitre IV, on aborde l'expérience éthique, l'expérience qu'une subjectivité fait d'une subjectivité — elle-même ou aussi bien une autre réelle. Le chapitre V, où Hegel aborde les formes et les figures de la rationalisation, est un chapitre complètement distinct, à l'intérieur duquel Hegel divise la raison en trois dimensions : la raison qui rationalise l'expérience cognitive de la conscience (première section du chapitre V); la raison qui rationalise l'expérience de la conscience de soi, c'est-à-dire l'expérience éthique (deuxième section); et la raison qui rationalise l'expérience pratique, synthétique, à la fois théorique et éthique, qui pour Hegel existe dans l'activité poétique de création (troisième section). La figure de la raison, dans ces trois sous-sections du chapitre, est toujours la même : elle est définie par Hegel comme étant l'identité posée, sinon pensée, entre conscience et conscience de soi. Quelle que soit la rationalisation dont il s'agisse (cognitive, éthique ou synthétique), elle surgit quand le sujet pose qu'il est présent comme conscience de soi dans sa conscience et qu'il est conscience dans sa conscience de soi. Hegel va distinguer entre raison observante (science), raison légiférante (rationalisation morale), et raison productrice. Mais quelle qu'elle soit, cette rationalisation doit elle-même être pensée à un moment donné sous une forme inversée :

ce sont alors les *a priori* de l'action en général qui prennent conscience d'eux-mêmes à travers la raison singulière (chapitre VI sur l'Esprit). Du même coup, toute rationalisation de l'expérience singulière apparaît évidemment conditionnée historiquement. Toutefois, la rationalisation de l'expérience n'apparaît pas à la conscience phénoménale sous cet aspect mais lui apparaît comme le résultat de sa propre initiative, consciente, réflexive et autonome.

Venons-en à la deuxième question. Tu me dis que l'autre réel, tu ne le vois pas. Personne ne le voit. Quand je suis en rapport avec toi et que je te parle, ton altérité réelle m'échappe. Et c'est pour cela que le vis-à-vis, le face à face entre deux sujets se révèle être en fait un quadripôle. L'autre que je saisis dans le premier mouvement de la reconnaissance n'est pas l'autre réel qui est en fait, dit Hegel, aboli par la projection désirante. Par conséquent l'autre réel manque, manque dans le champ de ma conscience qui le vise déjà néanmoins. C'est pour cette raison que le lien social est l'occasion d'une circulation infinie. Si l'autre réel était réellement présent comme tel dans le champ de l'expérience de ma conscience, je ne lui parlerais pas, je serais dans la fusion avec lui. Mais il manque et c'est pour ça que je lui parle; et c'est pour ça que la mécompréhension est toujours l'autre versant de la compréhension entre les êtres humains. L'autre réel existe, mais il n'existe qu'au-delà du champ de ma conscience, et c'est parce qu'il manque qu'à sa place surgit pour moi l'autre symbolique comme lieu de ce qui médiatise mon rapport à lui et son rapport à moi : le lieu du langage des signifiants de la Reconnaissance Réciproque.

Gilles Gagné : Mais pourquoi la causalité ne serait-elle pas inverse, pourquoi le trou de l'autre réel ne serait-il pas le résultat de la présence de l'autre symbolique?

Olivier Clain : On pourrait aussi présenter les choses comme ça...

Gilles Gagné : Comme tu le dis, l'autre, c'est l'autre symbolique.

Olivier Clain : L'autre réel est en fait au-delà du mur du langage, son intention est au-delà. Ce qu'il me transmet, c'est de la parole, et dans sa parole il y a une intention, une indication, une voix et des mots. Essayez de vous replacer dans la situation de l'enfant de six mois, un an, qui ne parle pas encore, et qui est pourtant déjà dans un rapport avec un autre réel. Il entre dans le lien social avant le stade du miroir. Mais à partir du stade du miroir, entre six et dix-huit mois, dit Lacan, il est «saisi» par une question existentielle : dans le flot de vibrations sonores qui lui arrivent au tympan surgit la question existentielle et permanente pour le «sujet du lien social» : «Qu'est-ce qu'il veut,

l'Autre?». Dans le rythme des vibrations sonores, dans l'intonation de la voix, dans la succession des gestes et de la voix, dans leur convergence ou leur divergence, il a à charge de saisir une intention, une demande, un appel. Et cet appel, il existe réellement en l'autre au-delà de la médiation symbolique.

Gilles Gagné : Mais il me semble qu'on est en train d'engendrer le symbolisme d'un schéma qui le présuppose.

Olivier Clain : Quand, à la dernière phrase des sept paragraphes, Hegel dit qu'ils se reconnaissent comme se reconnaissant réciproquement, il introduit «logiquement» le symbolique. Tu as parfaitement raison, il était déjà présupposé, dès le premier mouvement : mais ce «déjà-là» ne se révèle qu'avec le dernier mouvement de la dialectique de la reconnaissance.

Gilles Gagné : Mais dans la première aussi!

Olivier Clain : C'est-à-dire que dans le premier mouvement, le symbolique était la médiation qui était la condition d'une immédiateté du soi dont on parlait. Mais, dans l'ordre logique de l'exposé, il est au terme la médiation «explicitée», «dépliée». Et en même temps il est toujours déjà là, comme la condition de la projection du soi. Si cette reconnaissance symbolique, la reconnaissance de la reconnaissance réciproque, n'était pas là au départ, alors effectivement il n'y aurait pas de projection. C'est ce qui arrive peut-être dans l'autisme et, partiellement, dans certaines formes de psychose.

Jacques Goguen : J'aimerais me faire l'avocat du point de vue du philistin... Je ne connais pas beaucoup Lacan, alors je ne mets évidemment pas en question l'intelligence du propos; j'émetts plutôt un doute sur la pertinence de la démonstration pour le monde réel, socio-historique, pour la société concrète. Cela me fait penser de prime abord à Fichte, qui reçoit une lettre d'un ami à propos des derniers développements en histologie sur les arrangements cellulaires, et qui répond : parfait, j'étais arrivé au même résultat, par déduction ! C'était à la fin du 18^e siècle ! Je voudrais émettre un grand doute et soulever deux petites objections. Je commence par le doute. On sait depuis peu que certains fous peuvent bien fonctionner dans la société, alors qu'il n'y a pas si longtemps on pensait que les fous étaient complètement absents à eux-mêmes, qu'ils n'avaient aucune conscience de soi. On sait maintenant qu'une conscience de soi peut coexister avec des moments de folie. C'est une découverte récente. (On peut penser au cas de Fabrikant, par exemple : le type était fou, mais en même temps il n'était pas complètement absent à

lui-même, ou encore possédé par le démon, comme on aurait pu le penser au Moyen Âge.) La folie peut coexister avec une présence à soi, une conscience de soi et du monde. Alors je me demande s'il ne se pourrait pas que, de la même façon, la démonstration de Lacan soit tout à fait géniale sur le papier mais ne colle pas au monde réel, socio-historique (Lacan donnait ses séminaires pendant les derniers mois en étant complètement aphasique, sans que personne ne s'en aperçoive). Et je voudrais aussi soulever deux petites objections — que tu vas certainement balayer du revers de la main. La première concerne ton interprétation du premier des sept paragraphes que tu as commentés, où Hegel dit que l'essence de la subjectivité est d'être déjà reconnue. Il faut s'entendre sur les mots. Il me semble qu'*a priori*, pour le sens commun, cette affirmation est choquante, parce que l'essentiel de l'activité du sujet (mais peut-être que je confonds sujet et subjectivité) est de quémander constamment sa reconnaissance, de la rechercher dans le travail, dans l'œuvre, dans l'amour, dans les relations sociales, etc. Ça, c'est plus concret. La deuxième objection que je voudrais te soumettre, c'est au sujet des obsessionnels compulsifs. Je voudrais te ramener à une dimension que tu as toi-même introduite dans ton exemple de cette femme qui, ayant eu un accident, tout à coup se replace, se met à fonctionner sans délirer. Il me semble que tu mets le doigt sur l'aspect physique du cerveau, aspect sur lequel on est en train de faire des découvertes très importantes. Lacan a un peu la position qui était celle de Fichte vis-à-vis de son copain biologiste, par rapport aux derniers développements dans la connaissance du fonctionnement du cerveau. Comme les compagnies d'ordinateurs cherchent à fabriquer des machines qui pensent, elles débloquent des milliards pour les neuro-sciences et les sciences cognitives, et en clinique on est en train de faire des découvertes fantastiques sur le fonctionnement concret du cerveau. Certaines découvertes vont probablement mettre à terre Piaget, Lacan, et Freud lui-même. Un exemple : celui des obsessionnels compulsifs. Ils ont trouvé en pharmacologie que la fluoxétine élimine les symptômes des obsessionnels compulsifs. Tu sais qu'il y a là une dimension d'atavisme : on a hérité des animaux certains comportements compulsifs obsessionnels, par exemple des chats, qui se lavent compulsivement. Il est vrai qu'on ne sait pas comment ça marche, mais c'est une dimension sur laquelle il faut insister.

Olivier Clain : En 1996, on ne peut pas philosopher sur les passions humaines sans passer par la théorie psychanalytique. Être dans l'ignorance complète de l'apport de la psychanalyse à la théorie des passions qu'on avait de Spinoza à Hegel, ce serait effectivement faire ce que tu reproches à Fichte. Il faut reconnaître l'apport inestimable d'une théorie psychanalytique des logiques passionnelles. Le «pathos» est une dimension fondamentale de l'expérience de la subjectivité, et pour la théorie du pathos la

philosophie ne peut pas se passer du détour par la psychanalyse. Maintenant, pour ce qui est du rapport avec la sociologie. Les logiques symboliques qui traversent le lien social n'appartiennent en propre ni au sujet singulier, ni au collectif, mais traversent aussi bien l'un que l'autre. Je n'ai dit à aucun moment que le sujet était lui-même une telle logique. J'ai dit que le sujet du lien social était traversé par ces logiques du pathos. D'autre part, ces logiques peuvent être en concurrence les unes avec les autres aussi bien dans une subjectivité que dans le lien social et la culture en général. Certaines logiques passionnelles traversent davantage une culture qu'une autre. Par exemple il est connu depuis très longtemps qu'il y a des caractères nationaux — Kant le dit, dans l'«Anthropologie d'un point de vue pragmatique», et Hegel reprend le thème dans la *Philosophie de l'esprit*. Toute culture a un autre réel dont elle se sépare. Cet autre réel dont elle se sépare, c'est au départ la nature. Chaque culture institue une coupure, toujours d'une manière différente, avec un autre réel qui est la nature. Et une fois qu'elle s'en est coupée, elle symbolise, toujours de façon singulière, ce qui lui paraît avoir été perdu dans l'opération. Sous la forme de la loi divine dont parle Hegel. Elle la symbolise encore sous la forme du héros mythique, sous la forme de l'animal totémique, sous la forme de la figure divine, des dieux, ou alors sous celle des forces cosmiques. Et d'autre part, chaque culture, en tant qu'elle est un «quasi-sujet» qui ne se voit pas, parce qu'elle ne s'est pas encore objectivée dans l'institution, projette sur une autre culture une attente déterminée par l'interprétation singulière de la loi divine. La culture qui se projette dans une autre culture se détache aussi de sa projection, pour s'objectiver elle-même, en construisant son identité propre à travers des institutions qui sont le lieu d'objectivation de soi de la culture. Je dirais que toute culture humaine suit ce trajet logique qui est celui que nous explique Hegel dans ces sept paragraphes. Toute culture est sujet d'un discours transcendant. Quand, en 1930, Ruth Benedict essaie de penser la *Gestalt* d'une culture, quand elle fait la comparaison entre des «styles existentiels» de sociétés proches du point de vue technologique, entre deux îles l'une à côté de l'autre, elle introduit une distinction qui pour être insatisfaisante sur le plan conceptuel — culture apolinienne / culture dyonisiaque — n'en éclaire pas moins ce dont il s'agit.

Pour répondre sur le deuxième point, je dirai que si j'insiste là-dessus, c'est par opposition à Kojève, et au premier Lacan. Si je dis que le désir fondamental de la subjectivité humaine est d'être reconnue, tu as raison, je rends compte de ce qui se passe souvent pour l'ego, puisque l'ego, c'est la reconnaissance qui se voit comme reconnaissance. Mais à ce moment-là, il faut dire la chose autrement : que la subjectivité *demande* la réciprocité de la reconnaissance. C'est une demande qui vient de l'ego, et pas du sujet de l'inconscient, pas de la conscience de soi en soi. Hegel n'écrit pas «la conscience de soi en soi demande». Là où il est dit que la subjectivité demande, il s'agit

de son ego. Il est vrai qu'il y a souvent demande de reconnaissance dans la névrose sociale. Dernière chose. Il y a une fameuse phrase chez Lacan, qu'il reprend à Kojève (c'est dans *l'Introduction à la lecture de Hegel*, dans les dix pages qui introduisent à la première phrase que je vous ai commentée) : «Le désir de l'homme, c'est le désir de l'autre.» («homme» générique). Si on analyse logiquement cette phrase, comment l'interprète-t-on? Kojève dit que c'est le désir d'être reconnu par l'autre. Je soutiens que c'est insuffisant. Parce que cette phrase se décompose, et sur le plan logique elle signifie en fait quatre choses différentes. La première interprétation, c'est que le désir de l'homme n'est pas le sien mais celui de l'Autre. Le désir de l'homme, dans sa vérité, c'est-à-dire du lieu où le désir surgit, est un désir qui vient d'ailleurs, c'est le désir d'un autre. La deuxième possibilité, c'est que le premier objet du désir de l'homme soit d'être reconnu par l'autre. Jacques Lacan dit cela dans les *Écrits*, dans le texte «Fonctions et champs de la parole et du langage en psychanalyse» (1956). La troisième possibilité, c'est : ce qui est désiré, l'est parce qu'il est désiré par l'autre. Cette dernière possibilité se distingue de la première parce qu'il s'agit de l'objet du désir cette fois-ci et non de la capacité désirante comme telle. La quatrième possibilité, c'est la position du mystique, et celle du psychanalyste : le désir de l'homme, c'est qu'au fond l'autre désire. Être dans la position d'analyste, c'est désirer que l'autre désire, que l'autre accède au désir. C'est la quatrième explication du terme. Par conséquent, dire que le désir de l'homme c'est le désir d'être reconnu par l'autre n'est qu'une des quatre significations logiques de cette phrase. Lacan en retient les deux principales : désir d'être reconnu, tout d'abord, et ensuite, plus tardivement, désir porté par le désir de l'Autre, qui devient la signification essentielle de la formule.

Ta troisième objection maintenant. Je te renvoie la question. Tu me dis qu'à l'origine de la folie il y a un trouble nécessaire de type neuro-physiologique. Mais comme le dit un des psychiatres travaillant sur l'autisme, Michel Botbol, qu'est-ce qui va nous permettre de dire que le trouble neuro-physiologique n'est pas le résultat d'une altération du rapport symbolique, plutôt que la cause de cette altération? Toi, tu postules arbitrairement qu'il en est la cause, mais pour ce psychiatre spécialisé dans l'autisme, le fait qu'il manque telle molécule pour que telle fonction cérébrale soit activée ne dit pas que c'est là la cause du trouble. Parce qu'il faudrait aussi expliquer pourquoi un enfant autiste, quand, par miracle, se passe quelque chose au niveau de la rencontre avec l'autre, peut devenir un mathématicien génial, un poète ou un linguiste!

Jean-Ernest Joos : Je vais déplacer la question. Je n'ai aucun problème avec ta reconstruction de la dialectique de la reconnaissance, je suis parfaitement d'accord avec ça. Le problème que j'ai, c'est qu'en retournant de Lacan à Hegel, j'ai l'impression que

tu effaces l'équivoque dans la pensée de Lacan, que tu produis un Lacan plus cohérent, mais dans un certain sens moins intéressant. Quand tu retournes à Hegel, ce que tu montres, c'est que toute différence à l'autre peut être considérée comme le parfait reflet de la différence à soi, c'est que la différence à l'autre et la différence à soi sont parfaitement réversibles l'une dans l'autre (ce qui est pour Hegel une façon très habile de résoudre la question de Spinoza, une façon de concilier la conscience avec l'existence des corps dans l'espace). Le problème, c'est que le tournant, la révolution psychanalytique, avec Freud, est d'avoir placé, à la constitution même du moi ou de la subjectivité, une différence qui serait justement antérieure à l'identité. Alors, cette différence, qu'on peut appeler différence sexuelle mais qui est fondamentalement *la* différence, à ce moment-là n'est pas simplement ce qui peut se déployer à partir d'un sujet divisé, mais ce qui au contraire détermine la division du sujet. Et quand Lacan arrive après Freud et qu'il retourne à Hegel, il le fait en restant malgré tout dans la tradition psychanalytique, c'est-à-dire dans une perspective où c'est la différence qui structure la division du sujet, et non pas l'inverse. Mais comme il est pris dans un modèle hégélien, il y a justement une ambiguïté, une équivoque dans sa pensée. Le modèle lacanien du rapport à l'autre — qui est donc le modèle hégélien de la dialectique de la reconnaissance — présuppose que pour que l'altérité se révèle dans le rapport à l'autre, il faut qu'il y ait une possibilité d'identification à cet autre. Si je veux donc penser ensuite la différence sexuelle, la seule façon dont je peux le faire, c'est en imaginant, en inventant quelque chose comme une instance qui ne serait pas sujet — la femme dans le *Séminaire xx, Encore*, c'est-à-dire en excluant quelqu'un de cette dialectique de la reconnaissance pour instaurer finalement la différence sexuelle. Et cela, on peut le considérer comme une équivoque dans la pensée lacanienne (et dans le fond, c'en est la richesse). Alors, ta reconstruction (où tu suis un certain nombre de post-lacaniens) est effectivement beaucoup plus cohérente que celle de Lacan, mais elle reste en deçà de l'originalité de la psychanalyse. Et je reviens à cette remarque du rapport entre conscience et le corps dans l'espace, parce que je crois que là est la clé : il s'agit de savoir effectivement dans quel sens se détermine la différence, le rapport entre la différence à soi du sujet et la différence à l'autre. Et il n'est pas sûr que la différence à l'autre, comme différence sexuelle, détermine chez les sujets une même différence à soi, et c'est là qu'intervient justement la différence sexuelle.

Olivier Clain : Belle question, je pense que tu touches un point important. C'est clair que dans l'exposé j'ai éliminé plein de choses, non seulement de l'œuvre de Lacan, mais même de ce qui constitue le discours analytique dans sa spécificité. Et j'ai un peu prévenu la chose en vous disant que je ne faisais pas un discours du point de vue de la

psychanalyse, mais de la philosophie; je ne prétends donc pas parler au nom de la psychanalyse. J'utilise Lacan que je considère comme un philosophe. Il est donc vrai que je n'ai pas parlé de la différence des sexes, ni du désir, etc. Je les ai volontairement laissés de côté pour m'attacher uniquement à décrire ce que j'appelle la logique du pathos. Et quand Lacan traite des structures existentielles, il le fait en les détachant nettement de la question de la différence sexuelle : la logique hystérique n'est pas exclusivement féminine. C'est la culture qui va faire que bien souvent les femmes auront à assumer cette position plus fréquemment que les hommes; mais il n'appartient pas en soi à l'essence de la féminité d'être pris dans une logique hystérique. De même pour les logiques obsessionnelle, phobique, et perverse. Mais on peut maintenant discuter la question de la différences des sexes, qui est effectivement une question centrale pour la psychanalyse, et pour la philosophie qui réfléchit sur la logique du pathos. Tu as raison de souligner que chez Lacan lui-même il y a une ambiguïté entre les deux modèles, mais j'aurais tendance à penser que là encore il n'y a pas de primauté. C'est-à-dire que si on repart du premier paragraphe, la division d'avec soi, la division interne, se résout dans l'unité que je trouve dans l'autre. Certes c'est vrai, on l'a vu, la différence réelle d'avec l'autre est la condition de ma division interne. Mais cette division se résout imaginativement dans l'unité «trouvée» comme autre. Je vous rappelle que le schéma tel que je l'ai fait, le schéma de la triangulation fondamentale, signifie que je suis irréductiblement divisé, parce que c'est en l'autre que se trouve le moment de mon unité logique et réelle. Je suis divisé par l'acte qui constitue mon unité, c'est-à-dire par l'acte de reconnaissance que l'autre me donne. Son acte de reconnaissance me divise en même temps qu'il est ce qui me donne l'idée d'une unité que je ne retrouverai jamais ailleurs qu'en dehors de moi.

Jean-Ernest Joos : C'est là la solution de Hegel, de Lacan... Mais que se passe-t-il effectivement si je suis devant un autre avec lequel je ne peux pas mettre en place une dialectique de reconnaissance parce qu'il constitue justement une altérité qui ne peut pas être assimilée? La différence des sexes est une différence fondamentale dont on ne peut pas présupposer d'emblée qu'elle puisse se ramener à une différence à soi. Le modèle hégélien est un modèle tautologique, il présuppose dès le départ ce qu'il va obtenir à la fin (et en ce sens-là il ne résout pas la question de Spinoza que tu as posée), il postule la solution pour pouvoir ensuite déduire un lien social qui se construit à l'intérieur d'un espace qui déjà est uniformisé. Et la psychanalyse, en tout cas Freud, va rompre avec ça.

Jean-Luc Cossette : Tu dis que cela ne répond pas au problème de Spinoza, c'est-à-dire à la question du rapport de la pensée au corps : pourrais-tu préciser?

Jean-Ernest Joos : Au problème de l'existence des corps dans l'espace. Ce que je dis, c'est qu'il faut présupposer que ce qui différencie, ce qui positionne l'interaction des corps dans l'espace, est une différence qui est assimilable à la différence à soi. C'est le postulat hégélien, et c'est ce que Freud va remettre en question... avec beaucoup de peine, mais il va le remettre en question.

Olivier Clain : Je ne suis pas sûr qu'il arrive à le remettre en question, parce qu'au fond, ce que révèle la différence des sexes, c'est essentiellement une différence réelle, une différence symbolique, une différence imaginaire. Thomas Laqueur (qui n'est pas un psychanalyste mais un historien des idées), dans un ouvrage remarquable sur la différence des sexes et des genres en Occident, montre que la théorie de la différence réelle depuis Aristote jusqu'à la fin du 18^e siècle se fonde sur une représentation imaginaire de l'ordre symbolique, réifié dans les polarités du masculin et du féminin. La médecine va constamment se représenter le sexe masculin et le sexe féminin comme étant exactement l'envers l'un de l'autre; on dira par exemple du vagin qu'il est un pénis rentré. On a dit cela pendant deux mille ans. Cela signifie que la différence symbolique et son imaginarisation culturelle prédominent sur la capacité du discours à atteindre le réel de la différence. Et le réel de la différence, quand on s'y attaque enfin à travers la différence anatomique, physiologique, hormonale et génétique (puisque en fait la différence réelle des sexes comporte plusieurs dimensions), semble devoir se dissoudre. On n'arrive pas à cerner la différence des sexes de façon univoque du point de vue biologique. Par contre, ce qui est très intéressant c'est que pendant deux mille ans on avait opposé radicalement du point de vue symbolique l'homme et la femme, la position masculine et féminine, positions qu'on avait imaginarisées, et qu'on avait réifiées dans des catégories ontologiques : un principe masculin, un principe féminin. Dans les sociétés traditionnelles, on croit qu'il y a «du» féminin et «du» masculin. En fait, du point de vue d'une dialectique de la reconnaissance, la différence fondamentale réside dans la position désirante, la manière dont on assume le désir. Le sujet désirant, l'homme, va désirer l'autre sur un mode immédiat en tant qu'il est l'incarnation de l'objet qu'il recherche, l'objet petit *a*, en tant qu'il recouvre l'objet petit *a*, comme dit Lacan; on est dans la position du désir et d'une jouissance qui est de type phallique, c'est-à-dire que l'autre incarne immédiatement pour le sujet désirant ce qui est désirable. Alors que la position féminine, elle, est désir du désir. Le désirable n'est plus immédiatement mais «médiatement». Ce qui lui donne accès à ce qu'il appelle une «autre jouissance», qui n'est pas la jouissance phallique. C'est cette asymétrie structurelle qui fonde la dialectique des désirs : désir de l'objet projeté en l'autre; désir de désir.

Jean-Ernest Joos : C'est exactement ce que je veux dire, c'est qu'il est obligé à ce moment-là de contredire la réciprocité même de la dialectique de la reconnaissance. Ce que je veux faire valoir, c'est que la dialectique de la reconnaissance que tu places au fondement du lien à l'autre est chez Lacan secondaire par rapport justement à une différence qui, elle, est symbolique (que j'appelle, moi, différence des sexes), et qui est antérieure — structurante de la dialectique de la reconnaissance, oui, mais première par rapport à cette dialectique. Alors que le retour à Hegel inverse les choses, et abolit alors, selon moi, la spécificité lacanienne.

Olivier Clain : Il y a quelque chose que j'ai oublié de souligner dans l'exposé et c'est très bien que tu amènes la question. Dans la théorie lacanienne, l'inversion ne consiste pas juste dans le fait qu'on s'intéresse au sujet du pathos plutôt qu'au sujet de l'ethos, mais vient du fait que Lacan va aller jusqu'à dire, effectivement, que l'acte de reconnaissance qui circule n'est pas un acte de reconnaissance entre sujets, mais entre signifiants. Et il est vrai que du point de vue de la dimension «Réelle» de l'inconscient, ce qui se passe ici au lieu de l'autre, ce sont des signifiants qui reconnaissent des signifiants; il est vrai qu'en autant qu'on est ici dans cette dimension de l'assujettissement d'une partie de la subjectivité à la loi de l'inconscient, l'acte de reconnaissance n'est pas un acte de reconnaissance entre des sujets, mais un acte de reconnaissance entre des signifiants. Exactement comme dans la folie, quand le délire tourne autour d'un trou dans le tissu du signifiant. Ceci dit, il ne fait que renverser Hegel, jusqu'au bout de ce que Hegel déjà ouvrait comme possibilité de renversement. Mais tu as raison, ce renversement existe chez Lacan, et si je l'ai effacé dans l'exposé, il faut le mettre sur le compte de la maladresse.

Maintenant, une remarque sur la question de la réciprocité et de l'asymétrie. Je vais procéder par une analogie. On dit que l'amour, c'est toujours la quête de la reconnaissance, la volonté d'être aimé. C'est ce que disent très fréquemment les psychanalystes. Kristeva, par exemple. À mon avis c'est insuffisant. Lacan ne soutient pas cette thèse, il est justement plus subtil. Proust soutient que jamais l'amour n'est réciproque, alors que Lacan répond que «les sentiments, c'est toujours réciproque, oui, même l'amour!» Lacan dit que l'amour est toujours réciproque. Proust dit que ce n'est jamais réciproque. La formule que je vous propose à partir de ce qu'on a vu de la dialectique de la conscience de soi est celle-ci : c'est toujours réciproque, ce n'est jamais symétrique. La question de la réciprocité ne se confond pas avec la question de la symétrie. La différence des sexes fait effectivement qu'il y a une asymétrie radicale, mais cela n'invalide pas le constat qu'il y a une réciprocité dialectique de la reconnaissance. Réciprocité ne veut pas dire symétrie. Mieux, c'est peut-être la confusion entre symétrie

et réciprocité qui est au cœur de la névrose. Dans la névrose, je dis : je veux que l'autre m'aime comme je l'aime. Je veux non seulement que ce soit réciproque mais je veux que ce soit identique. Mais ce n'est jamais identique, parce qu'il s'agit toujours de deux sujets différents, à deux moments différents de leur histoire, traversés par des logiques passionnelles différentes, etc.

Michel Freitag : Je voulais faire une remarque au début, à laquelle tu as en fait répondu en faisant la distinction entre exigence et désir. Mais je voudrais quand même prolonger cette remarque. Il y a une exigence structurelle constitutive d'un niveau ontologique. Pour entrer dans le champ humain, qui est le champ du symbolique, il faut une réciprocité, et cette exigence est toujours satisfaite (la non-satisfaction de cette exigence équivalant à une négation totale de l'humanité de quelqu'un, c'est-à-dire à le considérer en tout point réellement comme une chose). Et donc, dans cette structure de la reconnaissance, il y a une exigence du symbolique. Ensuite seulement jouent les stratégies du désir. Et il me semble alors qu'il y a là un problème de hiérarchie entre un modèle freudien et un modèle hégélien... En tant qu'être humain, à quoi est attaché fondamentalement notre être-humain? C'est uniquement dans une reconnaissance déjà donnée, dans une symétrie, qu'ensuite des différences prennent valeur de différences significatives entre êtres humains. Tandis que le contraire, l'ouverture d'un champ symbolique comme conditionné ou déterminé par l'altérité pure, est impensable. C'est-à-dire qu'il faut toujours postuler que la reconnaissance était déjà là. À la limite elle est déjà là animale à travers la reconnaissance des membres d'une espèce.

Jean-Ernest Joos : À ce moment-là, vous proposez un procès de reconnaissance qui est probablement beaucoup plus large que celui de Hegel, qui lui est un concept bien particulier de reconnaissance, puisqu'il est lié justement à cette différence à soi du sujet qui se déploie dans le rapport à l'autre sans aucune altération. Et c'est cela que je mets en question : le fait que la différence à soi soit rigoureusement identique à la différence à l'autre. Je pense qu'il y a là un problème.

Michel Freitag : Il y a peut-être un problème chez Hegel... Je le connais beaucoup moins bien qu'Olivier, mais j'ai aussi perçu qu'il y avait dans l'œuvre de Hegel un espace gris au niveau de la reconnaissance : lorsqu'elle est analysée soit en termes de la reconnaissance d'autrui par le sujet, soit ensuite au niveau de la dynamique socio-historique, de la dynamique de la reconnaissance maître et esclave, etc., les sujets, comme sujets de reconnaissance, sont toujours déjà donnés, le langage est toujours déjà là, et il n'y a donc pas chez Hegel de problématisation du langage à proprement parler. Les

quelques passages où il parle explicitement du langage montrent une conception un peu archaïque du langage, c'est-à-dire pré-saussurienne, une conception où le langage est identifié essentiellement à l'acte de nomination, mais où la dimension de construction de l'identité à travers le langage est escamotée, ainsi que tout le problème de la mise en place, réalisée déjà dans et par le langage d'une construction symbolique du monde, qui comprend la position des sujets dans le monde, etc. Mais c'est un acquis de la linguistique moderne post-saussurienne, et il est difficile de critiquer Hegel de ne pas l'avoir déjà anticipée... quoique il l'anticipe d'une certaine manière, puisque toujours le langage est déjà là : même si une description du mode de construction qui est propre au langage n'est pas donnée chez Hegel, dès qu'il y a des sujets le langage est déjà là.

Dario De Facendis : Ma plus grande objection à tout ça... D'accord : le langage est déjà donné, comme le dit Michel, et la différence qui structure la relation à l'autre est sexuelle, si l'on veut, mais alors dans un sens extrêmement radical, c'est-à-dire qu'elle est sexuelle dans la mesure où elle exclut tous ceux qui ne peuvent pas partager la dimension du sexe. Quand tu as fait ton schéma en disant qu'il y a une dimension qui doit déjà être construite au niveau culturel, ce que je vois alors dans le cheminement de Hegel et dans celui de Lacan, c'est qu'il y a un élément qui est forclus à la racine, qui est justement le réel naturel, l'autre, radicalement exclu du partage du sexe, autre qui n'est posé que pour être tout de suite effacé, car le but c'est de retomber dans ce cercle de la subjectivité dans lequel le sujet est pris. Le sujet est pris dans le Même, le Même est avec le Même. C'est pour cela que l'autre ne pourra jamais apparaître en tant que l'Autre réel : il doit toujours être ramené à la position du Même. Mais le sujet, l'autre dans sa subjectivité, n'est pas juste sujet, et c'est là que l'autre nous échappe, et c'est là que devrait commencer la vraie reconnaissance de l'altérité de l'autre.

Olivier Clain : Tu cherches quelque chose que tu as déjà posé dès le départ et que tu sais logiquement impossible. Tu es en quête de quelque chose qui serait la reconnaissance de la vraie altérité de l'autre, chose que par ailleurs tu sais très bien être impossible d'une manière logique.

Dario De Facendis : Non, parce que je suis, moi, convaincu que dans l'inconscient il n'y a pas juste de l'autre subjectif, et que nous sommes en train de faire l'économie de cet autre qui est là — il est là, il ne peut pas être ailleurs, car c'est une structure fondatrice du sujet, malgré que le sujet se définisse (et il est défini) après coup par l'exclusion même de cette dimension constituante. Dans le sujet, il y a autre chose que le sujet. Et cet «autre chose» qui est forclus n'est rien de transcendant, ni de transcendantal, c'est le concret,

l'irréductible concret de la nature. Il me semble que la situation dans laquelle nous sommes, c'est que cet autre va s'effacer de plus en plus dans une dialectique dans laquelle le sujet et l'autre sont toujours du même.

Olivier Clain : Dans le quatrième paragraphe du texte dont je parle ici, Hegel reconnaît le moment de cette séparation *réelle* entre les sujets. Cela va d'ailleurs être le fondement de sa critique de l'hédonisme : je ne peux pas confondre ma jouissance avec celle de l'autre. Toute sa critique de la confusion entre les sujets est fondée sur le fait qu'il a parfaitement conscience de la différence réelle, y compris d'ailleurs de la différence réelle entre l'homme et la femme. Quand il évoque cette dernière dans le chapitre VI de la *Phénoménologie*, il insiste sur cette différence réelle, en faisant d'ailleurs déjà la distinction entre différence réelle et différence culturelle, qu'il appelle différence éthique.

Jean-Luc Cossette : Mais tu pourrais aller plus loin (c'est pour ça que j'ai un peu de difficulté à comprendre la question en fait) : le moment «endormi» du pour-soi que tu trouves dans l'en-soi, c'est-à-dire le fait qu'il y ait déjà la possibilité d'une ouverture dans le moment de l'en-soi (ce n'est pas une pure immédiateté, sinon on resterait une roche), suppose déjà (même si ce n'est pas thématiquement, conscient, révélé à soi-même) l'altérité, c'est-à-dire suppose une rencontre réelle. Il y a une différence à soi au départ, donc une rencontre, une distance, sentie ou préconsciente, avec le moi et avec autrui, qui est déjà présente dans le premier moment.

Michel Freitag : Il me semble que la solution n'est pas si compliquée — je ne sais pas comment ensuite elle peut se trouver dans les textes de Hegel ou dans ceux de Lacan, mais il est évident qu'il n'y a de subjectivité qui peut se construire à travers la reconnaissance symbolique, médiatisée par le langage, etc., que pour des sujets qui s'appréhendent *déjà* comme une unité subjective synthétique dans l'appréhension sensible de soi qui est le propre de l'être-animal, du vivant. Et cette appréhension sensible de soi est corrélative d'une appréhension de l'altérité sensible du monde extérieur. Pichot insiste très bien sur cela. Il y a dans la sensibilité elle-même cette divergence fondamentale du soi sensible et de l'altérité perçue. Mais il faut éviter ici le piège des mots : ce «soi» synthétique donné comme l'appréhension-de-soi de tout vivant dans l'acte même de la perception sensible d'un milieu extérieur, on peut très bien appeler cela le «ça» lorsqu'on le saisit du point de vue de la conscience-de-soi symbolique. Ce que je veux dire, c'est que l'être-soi du sujet sensible est toujours déjà engagé, comme rapport ou comme soubassement, dans tout «retour sur soi» réflexif du sujet symbolique.

Olivier Clain : Oui, mais c'est déjà dans Hegel.

Michel Freitag : Mais il y a quand même une différence, c'est qu'au niveau de l'appréhension sensible, l'appréhension se produit dans l'ordre du «même», et pas dans l'ordre d'une pure altérité. C'est-à-dire qu'il y a un lieu de synthèse dans la sensibilité, qui joue sur la différence mais nécessairement dans l'ordre du même, qui est précisément le sensible. C'est la base, je veux dire la base présymbolique de toute identité et altérité. Alors je pense que la critique de Jean-Ernest Joos porte quand même, et que dans la démarche de Hegel, cela est effectivement un peu oublié : il le reconnaît quand il parle de la sensibilité, et ensuite c'est laissé derrière. Il y a un endroit où cela apparaît très clairement, c'est dans son *Esthétique*. *L'Esthétique* commence par un rejet catégorique du beau naturel (et la «nature» comprend ici aussi bien le monde inanimé que le monde du vivant). Alors que Kant, qui pourtant, dans la *Critique de la faculté de juger*, rattache exclusivement la dimension esthétique au jugement subjectif (le «jugement de goût»), se sent cependant obligé de revenir à plusieurs reprises sur la question d'une beauté objective de la nature (la «splendeur du ciel étoilé»). Alors, il lui faut introduire l'artifice d'un «comme si». Constatant que notre sentiment d'admiration esthétique est éveillé par l'appréhension de la multitude des *formes* sensibles synthétiques dont l'existence contingente ne saurait être simplement déduite de la nécessité universelle inhérente aux lois de la nature qui font l'objet de notre entendement cognitif, c'est-à-dire la science, Kant va subjectiviser la Nature, pour lui imputer une capacité créatrice propre, d'ordre subjectif et spirituel, «comme si» elle manifestait par là l'«intention» de se prêter à notre capacité de connaître non seulement en remontant analytiquement, selon des lois, des effets multiples vers des causes universelles et constantes, mais encore en ordonnant directement cette multiplicité des formes concrètes selon la logique de la classification hiérarchique des individus en genres et espèces, à l'intérieur d'un ordre d'ensemble en même temps contingent et harmonieux. Bien sûr, il y a derrière cette démarche l'idée de la Création, et la subjectivité ainsi reconnue comme immanente à l'ordre naturel, et manifestée en lui, est celle du créateur, que la réflexion philosophique ne peut ici désigner comme tel. Toutefois il est intéressant que cette abondance et cette harmonie que nous percevons dans les formes de la nature soient appréhendées, ontologiquement et épistémologiquement, comme un «excès» du particulier synthétique sur l'universel abstrait correspondant à la simple nécessité rationnelle, et que cet excès soit imputé à la puissance créatrice d'une subjectivité ou d'un esprit extérieur au sujet humain synthétique. Hegel reconnaît d'emblée cette objectivation de l'esprit dans l'œuvre esthétique, mais comme la genèse de l'esprit culmine pour lui dans l'anthropogenèse et la

sociogénèse, ce moment de la réalisation esthétique de l'esprit se limite à sa réalisation dans l'art humain, et il se trouve là dépassé par les objectivations ultérieures de l'esprit dans la religion chrétienne puis dans la science philosophique. Dans ce dépassement, qui s'appuie bien sûr historiquement sur les moments antérieurs, mais où le véritable sujet est finalement l'histoire elle-même qui est appréhendée rétrospectivement dans la perspective de la réalisation de l'esprit absolu, la part de l'anéantissement ontologique des formes ou moments «antérieurs» est prépondérante sur celle de leur «maintien».

Olivier Clain : Je ne suis pas tout à fait d'accord. Dans la *Philosophie de l'esprit*, donc avant la *Phénoménologie de l'esprit* (c'est vrai qu'il est gênant d'invoquer un texte que je n'ai pas commenté), la première partie qui s'appelle «Anthropologie» est consacrée à l'âme, et il y fait une distinction à propos du sentir — une distinction supplémentaire par rapport à celle que tu décris. Il y dit que le premier moment qui est la condition d'entrée dans le symbolique et qui est le premier moment d'unité du sujet, ne se passe pas dans le sentir, mais dans le ressentir. C'est dans ce passage qu'il parle du rapport de la subjectivité avec le corps et du partage originaire de la subjectivité (entre ce qu'elle est comme totalité synthétique, et ce qui lui apparaît déjà comme un autre que soi qui est pourtant encore son soi, qui est son corps) qui se fait à l'intérieur même de ce qu'il appelle l'âme ressentante. C'est là qu'il va aller chercher la division originaire du sujet.

Michel Freitag : Oui, mais il l'oublie après. Ou alors il faudrait le rappeler.

Olivier Clain : Mais cette division originaire se prolonge dans la division d'avec l'autre. L'autre réel n'est présent réellement au lieu de mon inconscient que parce qu'il manque. Et c'est ce manque de l'autre réel (mais qui a *réellement* existé) qui est contourné dans ce que Lacan appelle le surgissement de La Chose. La Chose, c'est ce qui est présent pour moi du réel de l'autre mais en tant qu'il manque : présent d'être absent! La Chose, c'est le réel de l'autre en tant qu'il est une subjectivité vivante et parlante, un «Tout» signifiant.

Michel Freitag : Oui, mais pour qu'il y ait du «manque», il faut qu'il y ait le soupçon de l'existence de ce qui manque, de manière actuelle, sa «présence en creux». Quand on passe au niveau symbolique (l'enfant, etc.), il y a un «laissé-pour-compte», mais celui-ci ne tombe pas dans le néant, il reste si l'on peut dire là où il était, dans le sujet sensible, à son niveau d'existence sensible, animale. Or le sujet humain reste, lui, un, dans son «clivage», une unité autoréférentielle qu'on peut bien dire «déchirée» entre ses deux niveaux ou modes d'autoréférence, sensible et symbolique. Il est «clivé» d'un côté —

dans son rapport symbolique à autrui qui n'assume pas directement son «être sensible» — et pourtant il reste «un» de l'autre, dans le sens que c'est le «même» sujet qui ressent et qui pense (qui éprouve le plaisir et la jouissance, etc.), même s'il ne parvient pas à s'assumer entièrement dans sa double constitution, s'il ne peut assumer chaque côté de sa double constitution depuis l'autre.

Olivier Clain : Je suis d'accord, parce que si j'insiste sur la question du réel...

Michel Freitag : Parce que d'un côté, du point de vue du symbolique, le réel lui-même est un pur manque; mais par ailleurs on le connaît déjà, mais pas symboliquement! On n'arrive pas à le symboliser, mais on le connaît déjà. Et c'est dans cette connaissance «déjà-là» de l'altérité qu'en même temps le sujet se saisit déjà, comme un en-soi qui ne s'est pas réfléchi dans le symbolique, en même temps qu'il «perd» cette saisie directe de soi lorsqu'il se ressaisit à travers ou dans la médiation symbolique. Mais celle-ci n'est pas autosuffisante.

Jean-Luc Cossette : Quand tu dis qu'elle n'est pas autosuffisante, c'est qu'elle s'enracine dans ce qui n'est pas encore d'ordre symbolique?

Michel Freitag : Elle s'y enracine, et elle ne peut pas tout réassumer. Il n'y a pas seulement un enracinement historique, un point de départ de l'ontogenèse, qui serait une fois pour toutes laissé derrière. Il y a un enracinement actuel. L'identité symbolique ne peut pas intégrer la totalité de l'expérience de l'altérité et de l'expérience de soi : elle s'y appuie en la «dénaturant» en quelque sorte, au sens propre. Et pourtant je suis d'accord que c'est au niveau symbolique que réside ontologiquement ce qu'il y a chez l'être humain de proprement humain. Mais l'homme n'est pas qu'homme, car il serait «ange». Le «proprement humain» est quelque chose d'insuffisant. On a toujours su cela, et on peut le dire de bien des manières. La théologie l'a dit avant la psychanalyse, et je ne prétends pas que la manière de la dire n'importe pas. Mais j'insiste sur le fait qu'on le «sait toujours déjà», parce qu'on ne pourrait pas le découvrir. On peut seulement «s'en rendre compte», de diverses façons. On a beau dire, grammaticalement : «mon» corps, on sait bien qu'on *est* ce corps. Sinon, «je» ou «moi» n'aurait aucun sens, et d'abord pour autrui.

Jean-Luc Cossette : Ce schéma est dès l'origine platonicien, c'est-à-dire que l'autre, comme moment d'unité, suppose l'existence d'un lieu où est possible une espèce de totalisation; il suppose qu'il y a dans une position purement idéale et qui transcende le

monde spatio-temporel la possibilité de refaire une unité. De là la dialectique qui, depuis Platon, vise la «compréhension» de la totalité par une démarche d'«élévation» à cette position idéale; et effectivement il y a là un moment qui échappe toujours à la conscience «finie», engagée dans le monde corporel.

Olivier Clain : Hegel ne dit pas comme Platon. Par exemple, dans la *Philosophie de l'esprit*, quand il parle du soi du sujet dans le ventre de la mère, il dit que le soi du sujet est d'abord réellement le soi de l'autre. Il est le soi de la mère. Il s'en sépare, il tend à s'en séparer. Et c'est cette sortie de La Chose maternelle (pour reprendre les termes lacaniens) qui est théorisée par Hegel. Il dit qu'à ce moment-là, l'autre réel est son «Génie». L'inconscient a non seulement un fonctionnement symbolique, mais il a aussi une face réelle : c'est l'autre réel qui a présidé à la venue au monde, à la socialisation, à l'entrée dans le lien social, c'est cet autre réel comme tout spirituel et psychique, Esprit-Nature, qui est l'inconscient de la question existentielle. L'inconscient c'est le lieu de l'Autre en tant que vient s'y enraciner le symbolique parce que l'autre réel manque. L'autre réel n'est précisément pas objet. Il est le réel de la production du symbolique. Ou pour le dire encore une fois autrement : l'autre, c'est la nature qui se saisit symboliquement et imaginativement elle-même, et le réel de l'autre, c'est un tout qui dépasse son pour-soi, qui dépasse même sa subjectivité en soi, qui est le fait que devant moi, quand je rencontre quelqu'un, c'est le réel qui se déploie dans sa totalité. Et on pourrait dire à ce moment-là, pour donner raison à Lévinas : c'est Dieu. Et il est évident que cette dimension est présente chez Hegel. Mais je ne tiens pas à accentuer cet aspect, parce que ça me paraît être présupposé par la théorie hégélienne de ce qu'est le réel : le réel inclut le symbolique et l'imaginaire. Le réel de l'autre, sa réalité, inclut son réel anatomique (il est un morceau de viande), mais il est aussi le lieu où se déploie le langage, où se déploie l'esprit, il est le lieu où l'esprit se saisit imaginativement pour lui-même comme étant existant. Il est tout cela à la fois, il est le nœud de réel, de symbolique et d'imaginaire, et il surgit pour moi comme ce qui manque.

Dario De Facendis : Lorsque Freud fait l'analyse des rêves (le fondement de tout discours psychanalytique), il dit, à un moment donné de son analyse d'un rêve : là, on est dans l'ombilic du rêve, le lieu où le rêve communique avec l'inconnu, le mystère, ce qu'on ne peut pas analyser. C'est l'inanalysable. Et ailleurs, dans ses notes (à la fin de sa vie, en 38), il écrit : «Mystique, le moment où l'on aperçoit l'autre mystérieux qui se tient derrière tout ça.» Ces deux moments, qui sont, l'un, l'ombilic du rêve, c'est-à-dire le moment où l'on est allé le plus loin dans l'analyse, et l'autre, le moment où on délaisse l'analyse, le moment mystique où on fait l'économie de l'analyse, représentent pour moi

le moment où Freud pointe le fait qu'il n'y a pas dans l'inconscient l'autre seulement dans sa dimension de sujet, mais qu'il y a autre chose, et que cet autre chose irréductible au sujet, au-delà et en deçà de lui, cet «autre chose» fait partie de l'inconscient. Et ce n'est pas parce qu'on ne peut rien en dire, parce qu'on ne peut pas l'analyser, qu'on doit le forclure, le nier comme si, en réalité, il n'existait pas.

Olivier Clain : Hegel, quand il parle de ça, utilise le terme de «rapport magique».

Jean-Luc Cossette : Je ne comprends pas le schéma... Du point de vue d'un premier sujet, le moment de l'autre est un moment d'altérité radicale, c'est-à-dire qu'il y a un manque. En fait, je reviendrais presque sur ce que j'ai dit tout à l'heure : c'est vrai que c'est dans l'autre que se trouve le moment d'unité; sauf que cet autre, je ne m'y tiens jamais, je ne peux jamais l'assumer totalement.

Olivier Clain : Voilà, on l'hallucine, point à la ligne.

Dario De Facendis : Il est évident qu'on ne peut pas l'assumer totalement! Nietzsche le disait : on ne peut pas totalement assumer le monde, on ne pourrait pas vivre. C'est évident qu'il y a une stratégie de survie, sans quoi on s'abolirait, on serait dans l'abolition de soi-même avant de commencer à se constituer en tant que soi-même. Culturellement non plus ce moment n'est pas originaire, mais il est un moment d'une opération qui a déjà été faite et forclose. Nous en sommes aujourd'hui à un moment où ce contenu-là, Das Ding... qui n'est pas juste le sujet de l'autre, ce n'est pas juste la mère, La Chose, mais c'est vraiment «quelque chose» qui ne peut pas être ramené au même, c'est ça le propre de Das Ding, c'est la chose-en-soi de Kant... alors voilà : cette chose-en-soi, si on n'en tient pas compte (comme le fait Hegel selon moi dans son schéma), alors on entre dans la logique de la maîtrise pure. Je crois que c'est la logique du pouvoir, de l'emprise et de la maîtrise qui est établie dans le discours hégélien.

Olivier Clain : Tu te fabriques le Hegel dont tu peux dire : voilà, il est le théoricien de la maîtrise. Tu en as le droit... Moi je te dis que ce n'est pas ça qu'il y a dans Hegel.

Jean-Luc Cossette : Il faut d'ailleurs remarquer la dualité, pour ne pas dire l'équivoque, qu'on trouve même dans le concept kantien de la chose-en-soi. D'un côté, elle renvoie bien à ce «moment» inatteignable pour la conscience «sensible» que représente l'unité *singulière* de la chose «derrière» le phénomène — ce que la chose singulière serait abstraction faite de la sensibilité humaine et du temps et de l'espace comme formes de

l'intuition : c'est la chose «cachée» en quelque sorte, l'unité dernière, absente pour moi à cause de ma finitude, qu'elle a dans son existence singulière. Mais il y a aussi, d'un autre côté, une seconde dimension au concept de la chose-en-soi, par laquelle elle n'est pas seulement l'étranger absolu : c'est celle selon laquelle elle est, pour la conscience transcendante, le principe ultime de l'unité objective, qui à la fois «fait face» et s'identifie (dans la synthèse ontologique) à l'unité transcendante de l'aperception. De ce point de vue, la chose-en-soi est plutôt l'«objet transcendantal», elle est «objet = x en général» et joue alors comme principe subjectif (mais universel et objectivement valable) d'unité de l'objet, ou plus précisément de sa «synthèse». Parfois, Kant glisse, d'ailleurs, de l'idée de la chose-en-soi comme «objet = x», comme principe *indifférencié* d'unité objective, à la chose-en-soi comme unité *singulière* de la «chose derrière le phénomène» — on le voit par exemple dans l'application du principe de causalité à la liberté, où l'objet transcendantal, c'est-à-dire un *principe* d'unité, devient porteur d'une «causalité» comprise comme pouvoir, c'est-à-dire qu'il devient une chose, ou un quelque chose *singulier*, caché mais agissant.

Olivier Clain : Si on insiste trop sur l'aspect dont tu parles, on risque de tomber dans Lévinas, ce que je redoute parce que c'est une théorie du rapport à l'autre qui nous écrase. Cette théorie postule qu'en fait, précisément parce que dans le visage de l'autre se tient la transcendance absolue, La Chose dont tu parles est au-delà du fait que l'autre est sujet du désir et de la demande. «Tu dois tout à l'autre.» La théorie de Lévinas est une théorie entièrement moralisante de la dette, c'est-à-dire une théorie où je suis écrasé, où la notion morale «du devoir» devient à proprement parler le tout du rapport à l'autre, donc aussi une catégorie «passionnelle». C'est peut-être la manière dont, pour Lévinas, se pose le problème existentiel de la Shoah.

Dario De Facendis : Ou c'est une philosophie qui prend en charge le fait qu'il y a eu une victime, et que cette victime-là on ne peut plus en faire l'économie.

Olivier Clain : Je ne dis pas que ce n'est pas une solution cohérente, mais c'est une solution que je récusé parce qu'elle ne remonte pas en deçà de la notion d'Autre comme exigence mais l'absolutise. Ce n'est pas vrai que je suis dans la dette absolue envers l'autre.

Dario De Facendis : Mais Lévinas, comme tu le dis, a comme point de départ l'holocauste. Pour un Juif conséquent qui examine la question de l'holocauste, la question se pose en tant que dette absolue envers l'autre — mais pas envers n'importe

quel autre, dette envers l'autre qui a été réduit en poussière et sur lequel on ne pourra plus pleurer, auquel on ne pourra pas offrir les rites dont il a besoin pour retrouver sa place dans le champ symbolique. Cette dette-là est donc une déchirure de ce même champ symbolique, elle ne sera jamais effacée. Alors, remets-le quand même dans son contexte.

Olivier Clain : Je souligne seulement le danger de cette position. Je suis d'accord avec toi, il faut maintenir l'altérité réelle de l'autre. Mais je dis qu'il n'est jamais complètement possible de «l'intérioriser». Hegel affirme que cela se produit au moment où j'hallucine que je suis l'autre. L'hallucination que je suis l'autre, c'est la condition pour qu'il existe comme altérité pour moi, mais en même temps c'est aussi une nouvelle forme d'abolition, et je relance le cercle du lien social.

Daniel Dagenais : J'ai de la difficulté à situer dans la réalité concrète «l'acte de reconnaissance» qui circule entre des consciences de soi. Le schéma que tu traces dans ton commentaire sur Hegel m'apparaît comme une reconstitution génétique et l'acte de reconnaissance circule dans le schéma théorique. Mais on ne rejoue pas cela chaque fois qu'on parle une fois adulte ! On ne rejoue pas constamment toutes les étapes du schéma : quelqu'un qui n'avait même pas conscience d'être, qui s'est pensé l'enfant de sa mère, qui s'est aperçu un jour qu'il était une personne comme les autres, etc.

Olivier Clain : Je ne suis pas d'accord avec toi. Je pense, moi, que le circuit du lien social est constamment mis en œuvre, que c'est un schéma ontologique. Il est, comme tel, structurant de toute dialectique intersubjective.

Jean-Luc Cossette : Mais c'est parce que, quand tu parles, il y a déjà une différence qui est supposée.

Olivier Clain : Quand je te parle, ma parole ne vient pas de l'ego. Mais, Lacan a parfaitement raison, ma parole s'origine du lieu de mon inconscient, elle surgit du lieu de mon inconscient, c'est-à-dire de la place de l'Autre. Ma parole traverse ma subjectivité, mon soi, les signifiants surgissent pour lui et l'affectent. L'ego va se réapproprier l'acte de parole comme en étant l'origine; mais l'origine de l'acte de parole, c'est d'abord ce que j'hallucine comme demande de la part de celui qui écoute. C'est ce qui se passe si je parle : j'hallucine quelque chose de ce que l'Autre attend, sans le savoir, et j'y réponds par une projection, sans le savoir, de quelque chose qui guide constamment mon discours, qui oriente le flux de mes paroles, qui est l'objet que je poursuis. Et si je parle

suffisamment longtemps, je vais découvrir cet objet petit *a* qui m'est propre, qui est mon objet petit *a*, à la fois objet petit *a* de mes pulsions, objet petit *a* de mes désirs, et objet petit *a* que je vais voir ou croire voir dans les personnes que j'aime. Mais je vais m'en défendre névrotiquement, en me disant que c'est moi qui suis à l'origine de la parole, que c'est moi qui réflexivement me détache du lien social concret que j'ai avec un autre réel et qui maîtrise la parole que je suis en train de te donner. Mais bien sûr que ce circuit joue constamment.

Gilles Gagné : Le lien social, on *entre dedans*. Il nous saisit.

Olivier Clain : C'est toujours le même circuit.

Jean-Luc Cossette : On entre dans un lieu de significations déjà établies.

Olivier Clain : Bien sûr. Mais ça n'empêche pas ces moments logiques. Que le lien social soit déjà établi, qu'il y ait des *a priori* du lien social, par exemple dans la parole que je tiens devant vous, c'est évident. Mais par ailleurs, que ces moments logiques soient toujours là, ce l'est aussi pour moi. Hegel dit dans le premier paragraphe qu'il faut faire attention à ne pas substantiver ces moments, c'est-à-dire qu'en fait ce n'est pas le soi, l'autre, le petit autre, le grand autre : ce sont des lieux, et la subjectivité se tient dans tous, la mienne comme la tienne.

Michel Freitag : Je suis d'accord avec toi pour dire que cette structure est toujours là. Mais, dans la «vie quotidienne», il y a bien tous ces pôles, mais tout le monde se tient juste dans l'un d'eux, c'est-à-dire dans la norme commune. On n'a pas cette autonomie d'avoir conjointement un soi et un moi entre lesquels on passerait librement, et qu'on jugerait librement. On fait «comme si». Les autres pôles se différencient très peu, c'est-à-dire qu'on n'est pas vraiment dans l'essence du langage, on est dans du laisser-aller, du laisser-faire, du laisser-être, on est saisi par la parole. Et ce n'est que dans l'effort d'être soi-même qu'on découvre que l'essence du symbolique, c'est tout cela. Le plus souvent, dans la vie quotidienne, on n'est pas dans l'essence du symbolique, on vogue dans le stimulus-réponse. La découverte de la première position surgit lorsqu'il y a crise dans la socialité ordinaire, où tout le monde s'identifie au «grand autre» qui dit tout ce qu'il faut faire, et où on ne se sent pas tellement être ni un soi, ni un moi, ni un ego.

Olivier Clain : Cette structure que j'ai essayé d'explicitier est toujours là dans le lien social. Elle est *la* structure logique du lien social, qui gouverne les différentes positions

éthiques possibles, indépendamment des cultures. Et toute culture va être un assemblage, toujours original, de positions passionnelles et éthiques. Je crois qu'il y a juste trois positions éthiques du point de vue de la description logique pure, et en même temps j'ai essayé de montrer, à partir de Lacan et de Juranville, quelles étaient les six logiques passionnelles possibles qui se déduisent de ce schéma.

Quelqu'un : J'aimerais simplement vérifier quelque chose. Ce que je comprends suite à cet exposé, c'est que le seul lieu ou moment de désaliénation, c'est le droit du désir. La condition même du lien social serait l'aliénation. Pour Jean Oury (dans son livre basé sur son séminaire sur l'aliénation), tout comme pour Lacan, la condition même de la désaliénation est la séparation. Alors quand vous dites qu'on laisse l'autre être réel et qu'on se sépare de lui, cela représente pour moi un autre moment de désaliénation, une espèce de retour sur soi-même pour que l'autre puisse être, et c'est peut-être le moment le plus fort de l'individualisme. Il y a un moment où le lien social se brise, et ce retour-là, constant, est nécessaire pour rétablir le lien social.

Olivier Clain : Je suis d'accord. Je crois que c'est exactement ce que dit Hegel dans le quatrième paragraphe : effectivement, dans le moment de constitution de l'ego, où l'acte de reconnaissance se voit lui-même comme acte de reconnaissance, il y a une abolition de sa singularité réelle. Hegel établit le caractère positif, la fonction ontologique de ce moment qui est pour une part aussi, en autant que la subjectivité s'y fixerait, névrotique. C'est le moment de la civilité. De l'ego à l'autre, au petit autre, se déploie le rapport que j'appelais, lors de la discussion du texte de Robert Laliberté, le moment de la projection imaginaire de ma propre réflexion consciente. L'autre est posé comme un «alter-ego». D'ailleurs le jeune Hegel va produire sur cette base une distinction fondamentale entre ce qu'est la morale et ce qu'est le politique. Dans la morale, je conçois toujours l'autre comme un alter-ego, comme un autre moi-même, qui a les mêmes besoins, les mêmes désirs, les mêmes demandes, les mêmes exigences que moi. Le politique, au contraire, c'est se rapporter à l'autre comme réellement différent, à la fois naturellement (différence des sexes, etc.), et socialement. La psychanalyse ouvre la question du politique dans le lien intersubjectif immédiat, puisqu'en fait la technique analytique même vise au laisser-être l'autre dans sa parole réelle. Dans le politique, il faut savoir composer avec la différence de l'autre en tant qu'elle est naturellement et socialement produite. Hegel avait donc déjà pensé cette différence entre la morale et le politique dans les textes de jeunesse (1793-1800).

Dario De Facendis : Ce moment politique est le moment politique légitime, ce n'est pas le moment politique illégitime dans lequel on vit et qui consiste justement à empêcher l'autre d'apparaître dans sa différence.

Olivier Clain : Je suis d'accord.

Daniel Dagenais : Je ne comprends pas pourquoi tu n'insistes pas pour accorder tout son poids au caractère spécifiquement moderne de l'identité telle que tu la théorises. Il me semble que l'universalisation de l'identité est fondamentale dans la conception du sujet dont tu parles. Je te donne un exemple par lequel tu vas mieux voir le sens de mon objection. Sur la constitution fondamentale de l'être humain. Dans une société moderne, nous ne sommes pas appelés à être un être social quelconque, mais à être un individu-comme-les-autres, c'est-à-dire un représentant de l'homme universel. C'est à ce titre-là qu'on est appelé à être un être humain. Même le genre propre de chacun va apparaître sur fond de cette identité-là. Mon genre propre m'apparaît comme un attribut de ma subjectivité. De telle façon que quand je me présente à l'autre comme homme, c'est comme quelqu'un qui est d'abord un individu et qui est de façon secondaire un homme. Et c'est pour cette raison-là, parce que le genre apparaît sur fond de subjectivité, que je mets en scène pour l'autre mon genre comme lui étant destiné. Dans la société traditionnelle le genre se réalise objectivement, par la participation au monde objectif qui définit mon genre. L'identité d'homme, quand tu es un être subjectif, tu la montres comme étant destinée à la femme; et l'identité de femme, sur fond de subjectivité, elle la montre comme t'étant destinée. Même dans la sexualité cela apparaît. Ce ne sont pas les attributs charnels concrets qui sont montrés pour exciter l'autre, mais la destination de mon genre en l'autre en une mise en scène (ex. : mimer les gestes du rapt ; ou séduire son chum comme une pure étrangère). Alors, je ne comprends pas pourquoi tu n'insistes pas sur l'importance de l'universalisation de l'identité dans ce que devient le sujet autant dans le schéma lacanien que dans le schéma hégélien.

Olivier Clain : Je ne suis pas en train de dire que la sociologie n'a pas d'importance, ou que je ne fais pas cas des catégories historiques. J'ai dit au début que mon exposé, en autant que je parle du sujet du lien social, n'est pas à caractère sociologique, et que là je me tiens dans un discours que j'appelle avec Hegel «anthropologique». Hegel distingue trois disciplines à l'intérieur de la *Philosophie de l'esprit* : l'anthropologie, la phénoménologie et la psychologie. Quand il parle de l'anthropologie, il traite de la psyché qui n'est pas immédiatement équivalente à l'Esprit. On dit toujours que Hegel historicise tout, mais ce n'est évidemment pas le cas. Il y a certaines descriptions qui sont

a-historiques. Quand il parle de l'hypnose, il ne rentre pas dans la problématique du sujet moderne. Il sait très bien que le discours sur l'hypnose a fait son apparition en Occident à partir de 1775. Mais il connaît sans doute déjà aussi l'histoire, il sait très bien qu'on peut trouver des formes ancestrales de pratique de l'hypnose dans les pratiques shamaniques. Mais pour comprendre le phénomène psychique de l'hypnose nul besoin de cela. Et il en est de même quand il s'agit du rapport entre le soi de l'enfant et le soi de la mère. Ce qui ne veut pas dire que l'histoire ne traverse pas ces dimensions. Mais que conceptuellement elles sont à saisir plutôt comme conditions de l'historicité et de l'histoire. Je pourrais prendre un autre exemple. Quand Freitag, dans *Dialectique et société*, commence avec les trois moments d'objectivation — le moment des déterminations empiriques, le moment de la construction des concepts, le moment du jugement théorique — et qu'il pose une distinction de formes d'objectivation entre le niveau sensori-moteur, le niveau symbolique et le niveau formel, il confère d'abord à cette description un caractère logique et formel qui n'a pas une signification historique. Une fois qu'il a dégagé cette structure fondamentale à caractère ontologique, il situe historiquement des fonctions différenciées de ces moments, par exemple en disant qu'il est intéressant de voir que le moment de la rupture entre science et sens commun se passe avec la construction opératoire, que le moment de la détermination empirique peut, dans la science, devenir l'objet d'une rationalisation expérimentale.

Jean-Luc Cossette : Kantien...

Olivier Clain : Non, pas kantien, hégélien. Ceci dit, je vous répondrai par une «mise en garde» : faites attention de ne pas historiser «également» *toutes* les dimensions de l'expérience humaine car c'est recourir finalement à une pensée «abstraite» que de nier la consistance ontologique et donc «structurale» de l'Esprit.

Michel Freitag : Oui, il y a un «universel» qui est constant. Mais il manquerait peut-être dans l'analyse de faire ensuite une analyse historique des formes concrètes que prennent le moi, le soi, l'autre. Et on verrait que c'est peut-être au niveau de l'autre que ce serait le plus utile.

Olivier Clain : Bien sûr. L'examen à caractère ontologique et l'analyse phénoménologique n'excluent nullement les schémas historiques. On voit bien d'ailleurs que dans l'analyse phénoménologique de l'ethos et du pathos Hegel densifie la loi : on passe de la loi vide, pure, abstraite, la loi du destin, à la loi du cœur, puis au niveau

supérieur à la loi morale. L'expérience «répète» à des niveaux différents le même schéma quadripodique.

Michel Freitag : Oui, et on peut l'historiciser avant la loi, c'est-à-dire avant que l'autre n'apparaisse sous la forme de la loi, avant qu'elle puisse être énoncée dans un lieu de surplomb, ou qu'elle puisse prendre la figure du destin, etc., et qu'il y ait déjà une rationalisation éthique de la loi. Car il y a déjà bien des choses en arrière de ces moments-là.

NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0- *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel **Freitag** et discussion). *Le pacifisme face à la guerre du Golfe* (à partir de l'exposé de Dario **De Facendis**, au dernier séminaire). *Média et éthique* (Michel **Freitag**). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert **Larochelle** et discussion). Séminaire du 1^{er} mars 1991.
- 3- *L'«histoire» de la postmodernité : modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François **Côté** et discussion). *Analyse structurelle et historique du procès de la constitution de l'art dans la modernité* (Michel **Freitag**). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. **Haesler** et discussion). «*Abolition*», article qui traite de l'exacerbation de l'abstraction économique, permettant d'envisager, virtuellement, «une société sans argent» (tiré de L'Encyclopédie des nuisances, tome I, fascicule 11). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges **Lebel** et discussion). *Références bibliographiques sur la notion de postmodernité* (texte soumis par Yves **Bonny**). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Liotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles **Gagné** et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben* (exposé de Jacques **Mascotto** et discussion). *Sémiotique transcendantale, ou anthropologie transcendantale, ou encore : épistémologie critique ou ontologie réflexive?* (texte de Michel **Freitag** sur Apel). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier **Clain** et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles **Taylor** et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen **Schecter** et discussion). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François **Côté** et discussion). Séminaire du 21 février 1992.
- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier **Clain** et de Jacques **Mascotto** et discussion). *Fiche de lecture : Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale* (ouvrage de Jean-Daniel Reynaud, commenté par Gilles **Gagné**). «*L'idéologie des juges*»; *remarques sur la recherche d'Andrée Lajoie, de Régine Robin, et de Armelle Chitrit*, par Gilles **Gagné**. Séminaire du 19 mars 1992.

- 13- *Lévinas : essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. **Haesler** et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille : constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel **Dagenais** et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques **Goguen** et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben.* (exposé de Dario **De Facendis** et discussion). Séminaire du 12 février 1993.
- 17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard **Arcand** et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.
- 18- *La conscience* (exposé de Michel **Freitag** et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.
- 19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario **De Facendis** et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.
- 20- *Homo economicus, transformations historiques* (exposé de Jean **Pichette** et discussion). Séminaire du 11 juin 1993.
- 21- *La fin de l'histoire et le dernier homme* (de Francis Fukuyama) : présentation par les membres de la revue **Conjoncture** et discussion. *Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique philosophique et sociologique de l'ouvrage de Francis Fukuyama* (Michel **Freitag**). Séminaire du 17 septembre 1993.
- 22- *Les expressions philosophiques et esthétiques d'une crise de la civilisation moderne* (exposés de Stephen **Schecter** et de Jacques **Mascotto**, et discussion). Séminaire du 15 octobre 1993.
- 23- *La postmodernité comme théorie de la société : Systèmes et mondes vécus* (exposés de Jean-François **Côté** et de Michel **Lalonde**, et discussion). Séminaire du 10 décembre 1993.
- 24- *Lecture critique des théorisations de la postmodernité* (exposé de Yves **Bonny**, et discussion). Séminaire du 21 janvier 1994.
- 25- *Les crises de la modernité : 1. Le fascisme et le nazisme* (Débat et texte de Michel **Freitag** : Quelques considérations actuelles sur le nazisme et son idéologie). Séminaire du 18 février 1994.
- 26- *La social-démocratie* (exposé de Stephen **Schecter** et discussion). Séminaire du 15 avril 1994.
- 27- *Les crises de la modernité : II. Le communisme* (exposé de Jacques **Mascotto** et discussion). Séminaire du 6 mai 1994.
- 28- *La «Great Functionalist Society»* (exposé de Jean-François **Côté** et discussion). Séminaire du 14 octobre 1994.
- 29- *Religion, charte des droits et politique* (exposés de Michel **Freitag** et Jacques **Mascotto**, et discussion). Séminaire du 11 novembre 1994.
- 30- *La pensée de Lacan* (exposé de Jean-Paul **Gilson** et discussion). Séminaire du 16 décembre 1994. [À paraître]

- 31- *Les paradigmes actuels en sciences sociales* (exposé de François **Dosse** et discussion). Séminaire du 24 février 1995.
- 32- *Au comble du subjectivisme moderne : l'objet esthétique. À propos d'un concept de Wladimir Weidlé* (exposé de Jacques **Dewitte** et discussion). Séminaire du 24 mars 1995.
- 33- *L'économie mondiale* (exposé de Georges **Lebel** et discussion). Séminaire du 5 mai 1995.
- 34- *Présentation de son ouvrage Jouissance et politique* par Denis **Duclos** et discussion. Séminaire du 15 septembre 1995.
- 35- *Altérité et Identité autour de l'Essai sur l'exotisme de Victor Segalen* (exposé de Robert **Laliberté** et discussion). Séminaire du 17 novembre 1995.
- 36- *Intégration et exclusion : le régionalisme à l'aune de la sociologie* (exposé de Dorval **Brunelle** et discussion). Séminaire du 15 décembre 1995.
- 37- *L'éthique de l'invisibilité ou les politiques de l'autorité* (exposé de Jean-Ernest **Joos** et discussion). Séminaire du 2 février 1996.
- 38- *Le sujet du lien social* (exposé de Olivier **Clain** et discussion). Séminaire du 23 février 1996.
- 39- *Le phénomène du « déjà vu » et la fin de l'Histoire* (exposé de Paolo **Virno** et discussion). Séminaire du 15 mars 1996.
- 40- *Folie et lien social* (exposé de Roger **Ferreri** et discussion). Séminaire du 29 mars 1996.
- 41- *L'homme qui aurait été recteur* (exposé de Stephen **Schecter** et discussion). Séminaire du 19 avril 1995.
- 42- *La désintégration du monde* (exposé de Jacques **Mascotto** et discussion). Séminaire du 27 septembre 1996.
- 43- *Au-delà du développement : naissance d'une nouvelle politique?* (exposé de Alfredo **L. de Romaña** et discussion). Séminaire du 18 octobre 1996.
- 44- *La connaissance tragique dans Œdipe roi de Sophocle* (exposé de Dario **De Facendis** et discussion). *La question de la démocratie : 1. La démocratie grecque* (texte de Michel Freitag). Séminaire du 15 novembre 1996.
- 45- *Informatique et postmodernité* (exposé de Ivan **Maffezzini** et discussion). Séminaire du 13 décembre 1996.
- 46- *L'inactualité de la philosophie politique de John Dewey* (exposé de Jean-François **Côté** et discussion). Séminaire du 24 janvier 1997.
- 47- *«Miroir, mon beau miroir, dis-moi comment je vieillis» demanda la sociologie* (exposé de Salvino **Salvaggio** et discussion). Séminaire du 21 février 1997.

SOMMAIRE

Le sujet du lien social
Exposé de Olivier Clain et discussion
