

Kojève ou Lacan

Thierry Simonelli

Il n'est pas difficile, et rares sont les commentateurs qui ne l'ont pas pointé, de voir se profiler derrière la conception lacanienne du désir l'homme le « Désir » de Kojève. Lacan, ayant assisté aux cours de Kojève à l'École Pratique des Hautes Études, et ayant reconnu Kojève comme l'un de ses « maîtres à penser », à côté de Heidegger, semble en effet s'être profondément imprégné de cette *Introduction* si particulière à l'œuvre de Hegel.

Dans les notes de cours de Kojève, composées et publiées par Raymond Queneau, l'on retrouve une grande partie des traits qui caractérisent la théorie lacanienne. En partant du commentaire que Raymond Queneau a très judicieusement choisi de mettre en exergue à l'*Introduction à la lecture de Hegel*, on découvre, dès les premières pages un homme caractérisé par le « Désir ». De même que celui de Lacan, le Désir de Kojève est présupposé par toute conscience de soi (Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* [=IIH], p.11.). Le Désir détermine l'homme dans son être, ou plus précisément dans l'annulation de cet être (*ibid.*), et dans son histoire (IIH, p.13). Le Désir, pour autant qu'il est un désir « proprement humain », ne désire pas la satisfaction de l'appétit, il ne désire pas le corps, mais il désire « le Désir de l'autre ». Il s'ensuit, pour Kojève, que tout Désir est toujours Désir de Désir : Désir de reconnaissance du Désir (IIH, p.14)(1).

Kojève définit d'ailleurs son Désir de la même manière que son élève Lacan : comme « négativité négatrice » (IIH, p.12). Le Désir ne laisse pas le « donné tel qu'il est », mais il le « détruit ; sinon dans son être, du moins dans sa forme. » (*ibid.*). Le mot a par ailleurs une fonction négatrice similaire chez Kojève. La différence entre le sens, « ou l'essence, le Concept, le Logos, l'Idée, etc. » (IIH, p.372) du « chien » et le « mot « chien » », c'est que « le mot « chien » ne court pas, ne boit pas et ne mange pas » (IIH, p.373). En d'autres termes : « en lui, le Sens (l'Essence) cesse de vivre ; c'est-à-dire qu'elle meurt. Et c'est pourquoi la compréhension *conceptuelle* de la réalité empirique équivaut à un *meurtre*. » (*ibid.*). La différence entre l'Être lui-même et le concept, ou le mot « Être » est justement l'être : « car l'Être est en tant qu'Être, mais il n'est pas dans le concept Être » (IIH, p.375, note1)(2). D'où Kojève peut déduire une opération arithmétique qui sous-tendra la conception lacanienne du signifiant : « On obtient le concept [le mot] « Être » en *soustrayant* l'être à l'Être : Être moins être égale concept « Être » » (*ibid.*). Pour Lacan, il n'est plus très difficile dès lors de combiner désir et langage, et ceci d'autant moins que le « meurtre » de la chose et la « négativité négatrice » répondent à la même visée que chez Kojève : la liberté de l'homme par rapport à la nature, et par rapport aux besoins naturels. Si l'homme se distingue de l'animal, explique Kojève, c'est parce que son Désir n'est plus désir d'un objet, mais désir d'un « néant », désir d'un autre désir (cf. IIH, pp.12, 167-169, 367).

Il n'est pas étonnant de constater dès lors que l'anthropologie de Kojève fournit, souvent jusque dans ses termes mêmes, le modèle de l'anthropologie lacanienne. Dans la conscience de soi, comme cas particulier de la conscience en général, l'homme « est absorbé par son objet » (IIH, p.11). Le Moi du sujet qui se contemple devient un objet pour le Moi contemplateur qui « aliène » ce dernier : « Il s'oublie, il ne pense qu'à la chose

[le Moi] contemplée ; il ne pense ni à sa *contemplation* ni à son « Moi » ou à son « soi ». Il est d'autant moins conscient de *soi* qu'il est plus conscient de la *chose*. » (*IIH*, p.166). Il faut donc « autre chose » qui le rappelle à son « soi » : le Désir. Mais le désir, comme « négation négatrice » métamorphose le Moi-chose en Moi-Désir. Le Moi-Désir n'est plus un Moi étant, il n'est plus déterminé par la « plénitude », la « présence », l'« être réel statique donné » de la chose, mais par l'« activité » du « néant » du Désir. Le véritable Moi, le « *Selbst* », le « Soi » est déterminé par un « vide irréel », par « la présence de l'absence d'une réalité » (*IIH*, p.12). L'homme véritable, le « Soi » est un « vide, un néant » (*IIH*, p.167) dont l'existence peut être définie comme un « ne pas être ce qu'il est (en tant qu'être statique et donné, en tant qu'être naturel, en tant que « caractère inné ») et être (c'est-à-dire devenir) ce qu'il n'est pas » (*IIH*, p.12). Lacan ne dira pas autre chose quand il définit son sujet de manière cartésienne-kojévienne : « je pense où je ne suis pas », et « je suis où je ne pense pas ». La « pensée naît d'une négation » (*IIH*, p.69), explique Kojève, et Lacan en déduit : la pensée, c'est-à-dire l'activité conceptuelle, ou langagière nie l'être du Moi et affirme le « Soi », le « véritable sujet » comme activité négatrice pure (cf. (*IIH*, p.69). On comprend dès lors pourquoi chez Lacan, tout comme chez Kojève, le sujet du Moi-chose, du Moi statique immobile doit se confronter violemment à l'autre Moi, statique, immobile : l'affirmation d'un Moi-chose ne peut qu'annuler l'affirmation d'un autre Moi-chose. À ce niveau, aucune reconnaissance n'est possible et nous retrouvons ce que Lacan appelle la « dimension imaginaire », ainsi que son « champ d'agressivité ». À ce niveau, un des deux Moi doit céder à l'autre, avec le résultat bien connu que le Moi ne peut plus reconnaître la reconnaissance de celui dont le Moi s'est effacé. Pour reprendre la formulation de Kojève : plus la reconnaissance d'un Moi s'absorbe dans la reconnaissance de l'autre Moi, plus son propre Moi disparaît, et plus la reconnaissance recherchée, comme reconnaissance d'un pair disparaît. La suite est tout aussi bien connue : l'effacement de son Moi permet à l'« esclave » de découvrir son véritable « Soi », soit son Désir comme non-chose, non-étant, comme vide, comme néant ou comme « trou central ». La véritable reconnaissance, le véritable Désir n'est possible qu'au niveau du « Soi », en deçà de « l'impasse imaginaire », suivant la terminologie lacanienne.

Bien évidemment, Lacan inverse le rapport du désir et du langage. Si pour Kojève, le Désir est premier, car d'abord naturel - l'homme partage le Désir avec l'animal (cf. *IIH*, pp.11, 12), mais il désire un autre « objet », ou un « non-objet » - , chez Lacan, c'est le langage qui occupe cette place primordiale et qui annule l'objet aussi bien que le Moi. L'homme du désir n'en sera pas un homme différent, il sera l'homme du symbolique, dont le désir ne peut être reconnu qu'au niveau du symbolique.

Dans ce sens, Lacan serait en effet un simple élève de Kojève. L'inversion du désir et du langage ne serait finalement qu'une « inversion dans les mots » qui laisserait la « Chose », le Sens ou l'Essence de la pensée de Kojève intacte. Et, allant plus loin, il faudrait même penser que Lacan est un « psychanalyste hégélien », et que sa pensée représente un « *hégélianisme appliqué, un hégélianisme en actes* » (voir Serge Viderman, *Un psychanalyste hégélien*, dans *Lacan avec les philosophes*, pp.322, 328).

Une telle identification me semble cependant un peu hâtive. Tout d'abord, la « lecture » que Lacan fait de « Hegel » est largement inspirée par les cours de Kojève. Ensuite, l'*Introduction à la lecture de Hegel* de Kojève présente un Hegel que l'on chercherait en vain dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Et finalement, il faut se garder de confondre

l'inspiration que Lacan tire de Kojève avec l'inspiration qui anime Kojève lui-même. Sans m'arrêter sur l'abîme qui sépare Kojève de Hegel, j'essayerai de dégager le sens et la signification de la pensée de Kojève, telle qu'elle se manifeste dans son *Introduction*.

La visée de la *Phénoménologie de l'Esprit* consiste, selon Hegel, dans la « voie vers la science », « qui est elle-même déjà science et donc, par son contenu, science de l'expérience de la conscience. » (*Phénoménologie de l'Esprit* [= *PhG*], Aubier, p.90 ; Meiner, p.68). Cette expérience de la conscience contient « le système tout entier de celle-ci », c'est-à-dire : « la totalité du royaume de la vérité de l'esprit » (*ibid.*). La représentation de l'expérience de la conscience, comme « comportement de la science par rapport au savoir dans son apparition phénoménale » (*PhG*, Aubier, p.86 ; Meiner, p.63), coïncide avec la « science de l'esprit proprement dite » (*PhG*, Aubier, p.90 ; Meiner, p.68).

La vérité n'existe que « dans le système scientifique de celle-ci » (*PhG*, Aubier, p.30 ; Meiner, p.6) et le savoir ne « peut être exposé que comme science ou système » (*PhG*, Aubier, p.41 ; Meiner, p.18). La vérité que révèle la science dans l'expérience de la conscience n'est cependant pas une simple vérité du sujet ; pas plus qu'elle n'est une vérité de la substance : « Le vrai est le Tout » (*PhG*, Aubier, p.39 ; Meiner, p.15). La *Phénoménologie de l'Esprit* peut être conçue « comme la voie que suit la conscience naturelle dans sa marche insistante vers le savoir vrai ; ou comme l'itinéraire de l'âme qui parcourt la série de ses configurations comme autant de stations préimplantées pour elle par sa propre nature, afin de se purifier jusqu'à devenir esprit » (*PhG*, Aubier, p.83 ; Meiner, p.60). La vérité montre que l'esprit seul est l'absolu (*PhG*, Aubier, p.41 ; Meiner, p.18) ou que « la substance est essentiellement sujet ». L'esprit est « l'essence réelle absolue qui se porte elle-même » (*PhG*, Aubier, p.300 ; Meiner, p.289).

Si nous relisons maintenant l'*Introduction* de Kojève, nous trouvons une représentation très différente de la *Phénoménologie* :

Indépendamment de ce qu'en pense Hegel, la *Phénoménologie* est une anthropologie philosophique. Son thème c'est l'homme en tant qu'humain, l'être réel dans l'histoire. [...] elle veut décrire l'« essence » intégrale de l'homme, c'est-à-dire toutes les « possibilités » humaines (cognitives, affectives, actives). (*IIH*, p.39)

La *Phénoménologie* est plus qu'une théorie de la connaissance. C'est l'homme intégral qu'étudie et décrit la Philosophie, et l'anthropologie de Hegel n'est nullement intellectualiste. (*IIH*, p.43)

Kojève indique donc assez clairement qu'il ne compte pas s'en tenir à ce que Hegel pensait de sa propre philosophie et que la *Phénoménologie* n'est pas une phénoménologie de l'*Esprit*, mais une phénoménologie de l'« essence intégrale de l'homme ». Le développement, le cheminement de l'Esprit de l'« en-soi » vers l'« en-et-pour-soi », c'est-à-dire le mouvement du concept immédiat du tout (*PhG*, Aubier, p.34 ; Meiner, p.10) au « concept absolu », à « l'esprit qui se connaît comme esprit » (*PhG*, Aubier, p.524 ; Meiner, p.531), devient chez Kojève le mouvement de l'histoire universelle où l'homme, ou plus précisément l'esclave, se bat pour la reconnaissance.(3) Ainsi, selon Kojève, « le Temps, - c'est l'homme lui-même » (*IIH*, p.384) :

Le Temps est le concept qui est l'homme : s'entend l'Homme historique, c'est-à-dire l'Homme-du-Désir, c'est-à-dire l'Homme non satisfait par ce qui *est* et par ce qu'*il* est, c'est-à-dire l'Homme qui transforme le donné par la Lutte et le Travail. (*IIH*, p.385)

Le « Savoir absolu », que Hegel conçoit comme le « se savoir » de l'Esprit comme Esprit, acquiert une étrange tournure anthropologique chez Kojève :

Le « Savoir absolu », est non pas la Sagesse, mais le Sage : c'est l'homme en chair et en os qui réalise, par son Action, la Sagesse ou la Science. (*IIH*, p.323)

Il apparaît que l'auteur que *commente* Kojève n'est pas Hegel mais Marx. La mise en exergue du commentaire de la « dialectique du maître et de l'esclave » par Queneau semble tout à fait légitime, car elle représente en effet le point de référence de l'interprétation kojévienne de Hegel.

La pensée de Kojève pourrait être résumée comme un mélange de trois choix théoriques qui apparaissent comme trois « forçages » du texte hégélien, dont le premier est marxien, le second un apport original de Kojève et le troisième d'inspiration heideggerienne :

1. Le moteur de l'histoire, le moteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* est l' « homme réel » dans l'histoire (*IIH*, p.39). Cet homme est caractérisé par le Désir qui se caractérise par son action de « négativité négatrice ». Mais le Désir n'annule pas l'homme, il ne le vide pas au point où il abolirait en lui son être réel.

C'est ce qui distingue par ailleurs le Désir de Kojève du « désir symbolique » de Lacan : « l'homme doit être un vide, un néant, qui n'est pas un néant pur, reines Nichts, mais quelque chose qui *est* dans la mesure où il *anéantit* l'Être, pour se réaliser à ses dépens *dans* l'être » (*IIH*, p.167). Ainsi, le Désir est une donnée que l'homme partage avec l'animal car : « l'existence humaine n'est possible que là où il y a quelque chose qu'on appelle *Leben*, vie biologique, *animale*. Car il n'y a pas de Désir sans Vie. » (*IIH*, pp.166,167).

En partant de cette conception de l'homme, Kojève peut donc affirmer avec Hegel que « l'être [...] est Logos *parce qu'il* boit et mange, naît, vit et meurt, et meurt pour de bon, sans ressusciter », que « sa réalité *spirituelle* est la révélation (discursive) de sa réalité *sensible*, et elle ne peut pas en être *détachée* » (*IIH*, p.426). En même temps, il fait dépendre l'être corporel de l'homme-esclave qui fait l'histoire par son « Travail » et sa « Lutte ». Le « travail » et l'« effort » (« die Anstrengung ») du *concept* de Hegel acquiert ainsi une signification anthropologique marxienne.(4)

2. En situant le Désir, comme moteur de l'Histoire, sur le plan de l'être réel, de la « vie animale » de l'homme, Kojève se heurte au problème de la distinction entre homme et animal. L'animal n'a pas d'histoire et l'Homme ne peut pas être déduit du développement de l'animal, à l'instar de Hegel. L'auto-détermination de l'homme dans son histoire doit donc être donnée d'emblée.

Kojève apporte une solution originale et intéressante à ce problème. Si l'Homme désire *tout comme* l'animal, il ne désire pas pour autant *ce que* désire l'animal. En d'autres termes : c'est l'objet du Désir de l'homme qui distingue son désir du désir de

l'animal. Il s'agit là, une fois de plus, d'une position assez peu lacanienne, car elle inverse le rapport du désir et de son objet. Si le désir lacanien détermine, et même « crée » son objet comme néant, le Désir de Kojève est déterminé par son objet, l'autre Désir. Assurément cet objet du Désir n'est pas un étant, mais il n'en reste pas moins un objet, dans la même mesure que l'objet « chosiste » (Lacan).

De cette manière Kojève réussit à échapper aussi bien à la contradiction du « désir pur » (Lacan) sans objet, qu'au problème du désir « proprement humain » dans son rapport à la « vie animale ». Comme Désir de Désir, le Désir de l'homme vise la reconnaissance de son Désir par le Désir de l'autre. Cette reconnaissance du Désir relève d'un processus intersubjectif, d'un mouvement dialectique entre au moins deux êtres dont le Désir est médié par l'objet du Désir.

Le Désir comme « négation négatrice » n'est pas, à proprement parler, mais il n'annule pas pour autant l'Homme qu'il détermine. Le Désir de Kojève, aussi négatif soit-il, reste le Désir d'un Homme, et plus précisément le Désir d'un Homme corporel qui « boit, mange, naît, vit et meurt ». Dans une perspective lacanienne, on serait évidemment tenté de se demander si Kojève confond son Désir avec un besoin, ou s'il hésite à tirer les conséquences les plus radicales du statut de non-étant du Désir et de l'Homme du Désir. En fait, Kojève, en bon marxien, ne fait ni l'un ni l'autre, évitant ainsi les apories inévitables qui résultent du désir comme « pur néant ».

Kojève apporte simplement une troisième solution, compatible avec son inspiration marxienne, stratégiquement intéressante et logiquement consistante. L'homme du Désir est bien un « vide, un néant », mais pas pour autant un « néant pur, reines Nichts, mais quelque chose qui est dans la mesure où il *anéantit* l'Être, pour se réaliser à ses dépens et néantir dans l'Être » (*IIH*, p.167). La solution n'a rien de mystérieux ni de paradoxal : « L'homme est l'Action négatrice, qui transforme l'Être donné et qui se transforme lui-même en la transformant. » Dans les termes de la « philosophie classique » : l'Homme se caractérise par sa « spontanéité » (Kant) et par sa liberté.

L'homme du Désir est l'Homme de l'Action, l'homme qui ne nie pas simplement et complètement l'Être (suivant une « négation abstraite »), mais qui nie l'Être donné pour le transformer en un Être différent, et pour se transformer par là même en un Homme différent (selon une « négation déterminée » qui conserve ce que, dans les termes de Lacan, elle « annule », cf. *IIH*, p.309). Sur la plan de l'Être, nous pourrions dire que la « négation déterminée » de l'Homme du Désir de Kojève, reste toujours une « détermination négative », conditionnée par ce qu'elle nie. L'exemple le plus simple en est la dialectique du maître et de l'esclave qui échoue avec la mort, la « néantisation » réelle d'un des deux combattants.

3. Grâce à cette conception originale du Désir, Kojève est maintenant en mesure d'intégrer la « temporalité inversée » de Heidegger dans sa conception marxienne de l'histoire.

Kojève attribue à Hegel l'idée que la « structure spécifique du Temps proprement *humain*, c'est-à-dire historique » relève d'un mouvement qui « s'engendre dans l'Avenir

et va vers le présent en passant par le passé : Avenir > Passé > Présent (> Avenir) » (*IIH*, p.367). L'explicitation de ce phénomène reste anthropologique chez Kojève :

Le mouvement engendré par l'Avenir, - c'est le mouvement qui naît du Désir. S'entend : du Désir spécifiquement humain, c'est-à-dire du Désir créateur, c'est-à-dire du désir qui porte sur une entité qui n'existe pas dans le monde naturel réel et qui n'y a pas existé. C'est alors seulement qu'on peut dire que le mouvement est engendré par l'Avenir : car l'Avenir, - c'est précisément ce qui n'est pas (encore) et qui n'a pas (déjà) été. (*IIH*, p.367)

L'action animée par le Désir agit « en fonction de ce qui n'est pas encore » (*IIH*, p.368). Pour ce faire, le Désir doit donc nier le donné en le transformant en « passé », pour faire advenir dans le « Présent » le « pas encore » de l'Avenir. L'advenir de ce « pas encore » ne provient pas du destin de l'être ou de l'Esprit, il provient de l'Homme qui travaille, c'est-à-dire il provient d'un « projet » : la « reconnaissance universelle » (*IIH*, p.275) du « Citoyen, travailleur dans l'État parfait » (*IIH*, p.302). C'est à cet endroit de la conception de la « fin de l'Histoire » que Kojève retrouve enfin une inspiration hégélienne, et qui contredit résolument l'idée marxienne de la disparition de l'État. Mais même cette inspiration hégélienne est de nouveau supplantée par un apport original de Kojève : le Sage et sa Sagesse. L'État « est nécessaire pour le Sage », il est même « nécessaire pour engendrer la Sagesse » (*IIH*, p.303), et le Sage est cet « Homme *intégral*, c'est-à-dire celui qui intègre dans son existence toutes les possibilités existentielles de l'Homme » (*IIH*, p.304)

Dans une terminologie heideggerienne, et suivant une définition originale du Désir, Kojève utilise la temporalité existentielle d'*Être et Temps* pour concevoir, grâce à l'État hégélien, l'Homme non-aliéné dont rêvait Marx. Le Désir de Kojève repose sur une théorie de l'Action historique de l'esclave-travailleur - Messie de l'avenir - qui doit réaliser le projet utopique d'un monde meilleur.

C'est dans cette visée politique, parfaitement manifeste dans la pensée de Kojève, que se situe le sens spécifiquement kojévien de l'*Introduction à la lecture de Hegel*. Le Désir n'est plus simplement « négativité négatrice » ou « négation abstraite », à l'instar du désir symbolique de Lacan, mais le moteur d'une Action devant créer un monde nouveau, un monde meilleur où le Sage jouit de la reconnaissance universelle dans l'État parfait. La notion de Désir, la notion de « vide » et de « néant », la notion de conscience de soi et l'Histoire comme conscience animée par le Désir et « histoire des Désirs désirés » correspond à la position de l'orthodoxie marxiste.

Si l'on tient compte des différences entre la théorie de Kojève et celle de Lacan, on comprend pourquoi Lacan, tout en reprenant à son propre compte bon nombre d'idées de son « maître », se voyait contraint de transformer celles-ci. Regardons donc de près comment Lacan se positionne par rapport à Kojève.

Les postions lacaniennes peuvent être conçues comme une véritable critique de la philosophie de Kojève qui, tout en éliminant l'aspect politique et militant de l'*Introduction*, en radicalise l'aspect anthropologique au niveau formel. Le « contenu » ou la signification philosophique de l'anthropologie de Kojève font place, chez Lacan, à un

universalisme formel de la « structure » de l'homme, ou plus précisément, de l'homme désincarné qu'est le « sujet ».

La critique de Lacan prend son départ de la notion kojévienne du Désir. Le Désir relève d'une action négatrice, d'une « négativité négatrice » qui « vit » de la négation de son objet. Ainsi, dans le cas du Désir animal, du désir d'un objet « chosiste », le sort de l'objet est son annulation. En partant de cette première définition du Désir, Lacan soulève le problème auquel se heurte le Désir du Désir. Comme négation, le Désir doit nécessairement annuler l'autre Désir qu'il désire. C'est que Lacan appelle l'« impasse imaginaire ». Et selon Lacan, l'ensemble de la philosophie hégélienne échoue sur cette « impasse » et sur la « méconnaissance de la dimension symbolique ». Hegel parlait de la « Begierde », remarque Lacan, et « il n'avait absolument qu'un tort, c'est de n'avoir aucune connaissance [...] de ce qu'était que le stade du miroir » (*Séminaire IX*, 21.02.62). Bien évidemment, Lacan ne parle pas ici de Hegel mais de Kojève. « Tout Hegel est construit pour montrer ce qui s'édifie sur le rapport « je-tu » » (*Séminaire XVI*, séance du 11.12.68). C'est à cet endroit que Lacan situe l'« erreur initiale » de Hegel-Kojève (*Séminaire XVI*, 15.01.69). Il apparaît alors dans quel sens la théorie psychanalytique de Lacan en vient à se déterminer selon le mot d'ordre : « Lacan *contre* Hegel » (*Séminaire XI*, pp.195. 201). Le véritable problème de Hegel-Kojève selon Lacan, c'est donc de ne pas avoir reconnu l'importance fondamentale du symbolique, le « règne du signifiant » (*Séminaire XVII*, p.91).

Chez Lacan c'est la notion de désir symbolique qui est censée résoudre cette « impasse imaginaire ». Pour cette raison il faut passer du désir imaginaire, le Désir de Kojève, au désir symbolique qui ne se heurte plus à la « dialectique imaginaire du maître et de l'esclave ». Le désir symbolique, à l'inverse du désir imaginaire, peut être reconnu. La négation de ce désir symbolique est domestiquée en ce qu'elle n'est plus la négation d'un Moi, elle n'est plus négation personnelle d'un sujet, mais la négation abstraite de l'ordre du symbolique qui structure originellement l'homme et son monde. Ce désir universel, et qui plus est, sans objet, peut facilement être reconnu parce qu'il ne revendique et ne nie rien.

Le prix de ce choix théorique est considérable. En généralisant la négativité du désir, et en la soustrayant à la dimension intersubjective du « je-tu », Lacan se voit conduit à annuler ce sujet pour qui le désir pourrait être *son* désir. Loin d'être un désir subjectif, un désir qui pourrait se formuler comme « je désire », le désir devient la cause d'un clivage dont le sujet n'est plus que l'effet. Ainsi, Lacan se voit contraint, petit à petit, de déplacer tous les attributs du sujet vers ce symbolique qui le conditionne. C'est le langage d'abord, grâce à la logique autonome des symboles, c'est la pensée ensuite, comme résultat des mouvements immanents du signifiant, et le sujet tout entier qui se voit relayé par l'Autre, le lieu du symbolique. Ainsi, petit à petit, le sujet est spolié de toutes ses fonctions subjectives, de son Moi, de son corps, de sa pensée et de sa liberté. Le sujet, sa structure, son histoire et son monde « proprement humain » ne seront plus que l'expression des « possibilités » aprioriques de la « causalité » du signifiant.

De cette manière, en radicalisant certains aspects de la pensée de Kojève, Lacan en vient à une conception originale de l'être humain et de son désir. Le « sujet troué » de Lacan doit abandonner son corps et sa « vie animale » en échange d'une union mystique avec le « corps subtil » de l'Autre qui prend son relais comme sujet. Et, au lieu de répondre à la

question de savoir pourquoi un tel être peut encore être désigné d'« humain », voire de « proprement humain », de savoir pourquoi une pratique purement symbolique ou structurale mérite le nom de *psychanalyse*, Lacan inverse les données du problème en postulant qu'il n'y a pas de subjectivité qui ne dépende du symbolique. Et il ne s'agit pas dans ce cas du résultat d'une déduction, il ne s'agit pas de la conclusion d'une argumentation, mais du postulat initial de la pensée lacanienne.

On serait dès lors tenté de dire que Lacan sort de la pensée de Kojève comme il y est entré : armé de quelques postulats solides et inaltérables dont la démonstration reste à faire, muni quelques formulations « philosophiques » nouvelles, faussement attribuées à Hegel. En termes lacaniens, nous pourrions dire qu'un certain nombre de « signifiants » kojévien - le Désir, la négation, le meurtre de la chose, le vide et le néant - , arrachés à leur contexte et à leur signification spécifique continuent leur « vie » au service d'une pensée qui les contraint à porter une signification quasiment inverse. Initialement au service d'une anthropologisation marxiste de Hegel, ces « signifiants » portent maintenant une théorie de l'annulation de l'homme et de son monde « proprement humain ».

Cette différence de visée est particulièrement manifeste quand nous nous tournons vers la solution que Kojève donne à l'impasse dite « imaginaire ». La confrontation des Désirs et leur dialectique n'a rien d'« imaginaire » chez Kojève. Elle se situe sur le plan le plus réel, c'est-à-dire celui de la vie et de la mort des hommes concernés. La négation du « combat de pur prestige » chez Kojève risque d'emporter la dialectique, et les hommes qui y sont engagés. Mais sans « vie animale » il n'y a ni Désir, ni être « proprement humain », ni Esprit. Le risque de la vie n'a de sens que s'il est au service de cette vie même. La négation qui porte la confrontation peut assurément nier la vie, mais dans ce cas, elle ne serait guère plus qu'une « négation abstraite ». L'enjeu est cependant celui de la négation déterminée : ce que l'Homme met en jeu, dès qu'il engage le combat, c'est certainement sa « vie animale comme telle », mais dans la visée du « pas encore » d'une autre vie, d'une vie plus « proprement humaine ».

Essayons maintenant de voir comment Kojève conçoit la solution du problème de la négativité du Désir. L'Esclave qui a reconnu le Désir de l'autre sans pouvoir être reconnu par lui est contraint de travailler « pour un *autre* » (*IIH*, p.176). De cette manière, L'Esclave arrive, à son tour, à surmonter « ses *instincts* » (*IIH*, p.176). En travaillant pour l'autre, l'Esclave transforme la nature non plus en fonction de son Désir animal, abstraitement négatif, mais « en fonction d'une idée » qui maintient ce qu'elle nie, c'est-à-dire qui « transforme ». À l'inverse du maître qui ne sait plus que réaffirmer son Désir de Désir comme négation du Désir de l'autre, l'esclave, en transformant la Nature, parvient à transformer « sa « Nature » » (*ibid.*).⁽⁵⁾ De même que le maître, ayant manifesté sa liberté au moment du combat, l'Esclave parvient, par le travail « en fonction d'une idée », à se libérer du donné « et, - en particulier du donné qu'il est lui-même » : « Là où il y a travail, il y a donc nécessairement changement, progrès évolution historique » (*IIH*, p.178). Kojève utilise donc la notion hégélienne de l'expérience (*PhG*, Aubier, p.88, 89 ; *Meiner*, p.66, 67) dans le sens de Marx : la « Bildung » de la conscience (*PhG*, Aubier, p.83 ; *Meiner*, p.61) résulte du travail social (cf. *IIH*, p.34).

Le travail est Bildung, au double sens du mot : d'une part, il forme, transforme le Monde, l'humanise en le rendant plus adapté à l'Homme ; d'autre part, il transforme,

forme, éduque l'homme, l'humanise en le rendant plus conforme à l'*idée* qu'il se fait de lui-même et qui n'est - au prime abord - qu'une *idée abstraite*, un idéal. (*IIH*, p.180)

Si l'Homme de Kojève doit être donné d'emblée comme Désir de Désir, dans sa différence à l'animal, il ne reste cependant pas lié à cette détermination originelle. Comme Désir de Désir, l'homme n'est pas un être donné, fixe et immobile, mais il peut être formé (« gebildet ») et transformé au même titre que la nature. C'est le Maître seul qui se trouve dans cette impasse de ne plus pouvoir dépasser le moment originel du Désir de Désir : « Le Maître ne peut jamais se détacher du monde où il vit, et si ce monde périt, il périt avec lui. » (*IIH*, p.34).

La différence entre la solution de Lacan et celle de Kojève est donc assez nette. Si pour Lacan, l'homme du désir symbolique restera toujours soumis au donné originel du signifiant qui pense et « travaille » à sa place, l'Homme de Kojève parvient, au moyen de son propre travail, à changer son donné originel en vue d'un « idéal ». En d'autres termes : si l'homme de Kojève est déterminé par son projet, le sujet de Lacan est déterminé par la répétition de son origine, c'est-à-dire de son passé. La notion de signifiant inverse donc l'inversion heideggerienne du temps en enchaînant le sujet à un passé immémorial qui détermine son présent et son avenir. Le noyau réactionnaire de l'éthique de la psychanalyse lacanienne s'enracine dans ce renversement faussement subversif.

De même que l'Esprit de Hegel, le symbolique se tient « en arrière de la conscience » des individus qui, dans leurs paroles et dans leurs actes, réalisent malgré eux ce que l'Esprit impose de sa propre nécessité, de son propre mouvement de soi vers soi. Mais si Hegel conçoit la substance en même temps comme sujet, c'est à dire sur le modèle de la réflexion subjective, Lacan élimine le côté subjectif de l'Esprit hégélien, pour n'en retenir qu'une « substance » signifiante, calquée sur l'idée de la pure « négation négatrice » vide du Désir de Kojève.

L'éthique lacanienne semble donc toute tracée : l'homme doit assumer un désir ex-sistant qui le traverse et le conditionne comme sujet. En réduisant son Moi imaginaire, l'homme peut laisser être en lui la parole de l'Autre, du Dieu ou de l'Esprit substantifié et acéphale de la logique signifiante. Il n'est pas étonnant, dès lors, que Lacan projette dans la figure du héros sophocléen le modèle du bon patient et du bon analyste qui, tel le « grand homme » de Hegel, réalise d'autant mieux le Désir de l'Autre qu'il assume ce qui en apparence relève de sa passion individuelle. En d'autres termes : l'éthique de la psychanalyse consistera simplement à assister la « ruse de la raison » métamorphosée en « ruse de l'Autre » symbolique, inconscient et aveugle, parce que sans projet. Le « travail » de Hegel, et l'« Action » du Désir de Kojève s'effacent devant le « laisser-être » et l'assujettissement (« *Hörigkeit* ») de Heidegger. À l'inverse de son maître Kojève, Lacan remplace l'acte et l'action de désirer par la passion du sujet dans le Désir de l'Autre. Le Hegel marxiste et heideggerien de Kojève est ainsi remis sur sa tête au nom d'un inconscient irrationnel qui ne survit que de l'évitement réactionnel de la lumière de l'explicite et de l'« exotérique » (cf PhG, Aubier p.35 ; Meiner, p.11).

1.) Kojève reste assez proche de la fameuse conception marxienne de la « dimension imaginaire » comme détermination essentielle de l'homme : « Comme [l'homme] ne vient pas au monde avec un miroir ou comme philosophe fichtéen : Je suis Moi, il se réfléchit [bespiegelt] d'abord à l'aide d'un autre homme. C'est seulement au moyen de son rapport à l'homme Paul comme un pair que l'homme Pierre se rapporte à lui-même comme homme. Dans le même temps, Paul en chair et en os, dans sa corporalité paulinienne, lui vaut aussi comme forme de l'apparaître du genre homme. » (Karl Marx, *Le capital* I, MEW 23, p.67, note 18). En fait, Marx attribue la conception fichtéenne de l'homme comme conscience de soi « sans rapport, auto-suffisant, sans besoin, absolument plein » à l'« individu égoïste de la société bourgeoise » (Karl Marx, Friedrich Engels, *La sainte famille ou critique de la critique critique*, dans MEW 2, p.127).

2.) Voir aussi, à ce propos : Karl Marx, Friedrich Engels, *La sainte famille ou critique de la critique critique*, dans MEW 2, pp.60-63.

3.) « Dans la véritable histoire, les conquêtes, asservissements, assassinats et vols, en résumé : la violence, détiennent le rôle principal. » (Karl Marx, *Le capital* I, MEW 23, p.742). « Cette histoire de leur [esclaves, travailleurs] expropriation est inscrite dans les annales de l'humanité avec les traits du sang et du feu. (Karl Marx, *Le capital* I, MEW 23, p.743, cf aussi Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, dans MEW 3, pp.37, 39)

4.) « Hegel fait de l'homme un *homme de la conscience de soi*, au lieu de faire de la conscience de soi la *conscience de soi de l'homme*, de l'homme réel qui vit et qui est déterminé par un véritable monde objectif [gegenständlich]. Il pose le monde sur la *tête* et peut ainsi dissoudre toutes les bornes dans la *tête*, bien que celles ci subsistent pour *le mauvais sensible*, pour *l'homme réel*. » (Karl Marx, Friedrich Engels, *La sainte famille ou critique de la critique critique*, dans MEW 2, p.204). De même : « La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient, et l'être des hommes c'est leur processus de vie réel. » (Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, dans MEW 3, p.26, cf. aussi, pp.30, 31, 245, 246, 270)

5.) « Pour autant que par ce mouvement [l'homme] agit sur la nature extérieure et la change, il change en même temps sa propre nature. Il développe les puissances [Potenzen] qui sommeillent en lui et soumet le jeu de leurs forces à son propre empire [Botmäßigkeit]. » (Karl Marx, *Le capital* I, MEW 23, p.192)

6.) Chez Kojève, l'« Action » libératrice de l'esclave implique l'« élimination matérielle » du maître. Ainsi, il existe deux types de comportement vis-à-vis de l'histoire : la passivité subissante et la « lutte » active, négatrice du donné et créatrice du nouveau (cf. *IIH*, pp.151, 162, 385). Les hommes qui vivent « au-dessus de la mêlée », « qui se contentent de *parler* des choses qu'ils ne créant pas par leur *Action*, sont les Intellectuels producteurs d'*idéologies* d'intellectuels [...]. » (*IIH*, p.162). On reconnaît facilement l'inspiration marxienne militante telle qu'elle s'exprime déjà dans ses premiers textes : « Les *idées* ne peuvent jamais dépasser un ancien état du monde, mais elle ne peuvent que dépasser les *idées* de l'ancien état du monde. Les *idées* ne peuvent *rien accomplir*. Afin d'accomplir les idées, il faut des hommes qui mettent en œuvre une force [Gewalt] pratique. » (Karl Marx, Friedrich Engels, *La sainte famille ou critique de la critique critique*, dans MEW 2, pp.126). Cf. aussi à ce propos la 11^{ème} thèse sur Feurbach : « Les philosophes ont seulement *interprété* le monde de différentes manières, maintenant il s'agit de le *changer*. » (Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, dans MEW 3, p.7).