Derrida entre Hegel et Lacan : la subjectivité aporétique

Zeynep Direk

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/324>

DOI : 10.4000/cps.324

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 30 avril 2016

Pagination : 111-128

ISBN : 978-2-86820-946-7

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Zeynep Direk, « Derrida entre Hegel et Lacan : la subjectivité aporétique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 39 | 2016, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 08 novembre 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/cps/324> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.324>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Derrida entre Hegel et Lacan : la subjectivité aporétique

*Zeynep Direk**

La pensée de Derrida donne à penser une subjectivité aporétique dans divers contextes. C'est le cas, par exemple, à propos de la réflexion sur la mort chez Heidegger dans *Apories: Mourir, s'attendre aux "limites de la vérité"* (1996). Dans ce texte, il est question d'une doublure de la loi dont le caractère antinomique ne peut être réduit au sens kantien d'une apparence ou illusion transcendante: il s'agit d'une antinomie aporétique. L'aporie dont Derrida nous parle n'est pas dialectisable, ni au sens de Hegel ni à celui de Marx¹. On peut dire que le terme d'« aporie » sert à redéfinir la subjectivité comme « une expérience radicale » dans laquelle le sujet ne devient pas ce qu'il est selon une logique qu'imposent les termes de la relation avec son objet, mais en faisant l'épreuve du non-passage. L'impossibilité de prendre une décision responsable grâce à une procédure prédéterminée face à cette doublure de la loi et l'urgence de le faire dans une situation déterminée caractérisent la subjectivité éthique et politique chez Derrida. Je vais tenter de situer cette notion de subjectivité dans un certain rapport intellectuel entre l'Allemagne et la France, entre Hegel et Lacan, entre l'idéalisme allemand et la psychanalyse.

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, il y a une subjectivité qui s'éprouve comme substance pour retourner à soi-même dans le savoir absolu. C'est ainsi que Hegel décrit sa tâche dans la préface: « tout dépend du fait de saisir et d'exprimer le vrai, non comme substance, mais tout autant

* Je remercie Christian Ferrié de m'avoir aidé à rédiger cet article en français.

1 J. DERRIDA, *Apories* (1996), p. 37.

comme sujet»². L'esprit comme sujet absolu se présente comme la fin d'une série d'expériences dialectiques, faites par des figures successives de la conscience : la subjectivité y est présente « comme le mouvement de se réfléchir en soi-même »³. Chacune de ces consciences se rapporte à son objet (*Gegenstand*) d'une certaine manière. Tout en spécifiant les termes de la relation que la conscience impose à son expérience, Hegel révèle également la nature problématique de ce qu'elle présuppose ou manque de voir du point de vue du savoir absolu : « Le savoir est en inégalité avec sa substance. Mais c'est justement cette inégalité qui est le différencier en général, lequel est moment essentiel. »⁴ Cette dialectique qui transforme la subjectivité et l'objectivité tout comme le rapport entre le sujet et l'objet peut impliquer des détours, des paradoxes, etc. : elle atteste donc que l'apprentissage de l'esprit est aussi dur que lent. Mais cette dialectique est toujours caractérisée par un « passage » vers l'avènement d'une nouvelle forme d'unité plutôt que par un « non-passage ». Derrida a vu dans cette dialectique une économie où tout se conserve, où rien ne se perd et où tout finit par être réapproprié dans une présence finale. La négativité dans l'économie de l'*Aufhebung* et l'obstruction du passage dans l'aporie se mesurent en termes de liberté et de responsabilité. Derrida le souligne dans *Glas* :

« L'Être-auprès de soi de l'esprit se produit activement à travers une négativité sans limite. L'esprit ne devient pour soi, auprès de lui-même, qu'en niant activement tout ce qui limite sa liberté extérieure. Son essence est active, dynamique et négative... Sa liberté n'est pas une existence immobile [*ruhende Sein*] mais une négation de tout ce qui conteste la liberté »⁵.

Néanmoins, cette affirmation de la liberté de l'esprit passe par une consolidation des manifestations de l'esprit objectif, telles que la famille et l'État, et elle force l'individu à s'identifier avec ces institutions : la *Sittlichkeit* hégélienne est totalisante, oppressive et hypocrite. Dans *Glas* (1974), le défi que Derrida lance à Hegel n'est pas inspiré par Kierkegaard : c'est bien plutôt l'esprit subversif de Genet qui permet d'opposer à Hegel une négativité qui ne sert à rien et qui ouvre à une

2 G. W. H. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr. p. 18.

3 *Ibid.*, p. 20.

4 *Ibid.*, p. 31.

5 J. DERRIDA, *Glas* (1974), p. 31-32.

autre économie du désir. Cette autre subjectivité fondée sur un désir de type bataillien remet en question les valeurs et les institutions de l'esprit objectif au sens de Hegel : cette subjectivité subversive se donne à lire comme une éthique et une politique de résistance aux structures normatives de la *Sittlichkeit*. La résistance à Hegel s'opère ainsi au nom d'une subjectivité désirante, vivante et corporelle qui implique la différence sexuelle. En revanche, la pensée tardive de Derrida déplace le centre de gravité de sa déconstruction de la position hégélienne : la contestation des pratiques institutionnelles se fait désormais au nom de la responsabilité. L'esprit au sens de Hegel est considéré comme l'absolu responsable de la liberté de tous, mais – c'est le prix à payer – cela efface le problème éthique de la résistance du sujet aux normes et aux lois de l'esprit objectif. La subjectivité éthique et politique dans la pensée tardive de Derrida, cette subjectivité aporétique qui brise les identifications totalisantes, appartient-elle alors à un individu qui vit et qui désire dans le monde de l'esprit objectif ? Mais qu'en serait-il alors du désir de cette subjectivité ? Est-ce bien la même conception du désir, de *Glas* à la pensée tardive de Derrida ? La subjectivité aporétique fondée sur le non-savoir, qui semble interrompre la dialectique du désir, n'implique-t-elle pas une autre conception du sujet comme désir ?

L'élaboration de la subjectivité aporétique permet à Derrida de trouver les moyens déconstructifs de subvertir l'éthique au sens hégélien, l'action conforme aux règles de conduite du monde éthique (*Sittlichkeit*), tout autant que la moralité fondée sur la notion kantienne de devoir. Dans *Passions* (1993) et *Donner la mort* (1999), la notion de devoir donne lieu à une analyse aporétique : pour l'essentiel, le devoir s'accomplit comme *hubris*, car il doit excéder non seulement l'action qui se conforme au devoir (*pflichtmäßig*), mais également l'action par devoir (*aus Pflicht*). La responsabilité n'est possible que grâce à l'injonction au « sur-devoir » qui revient à agir sans devoir, sans règle, sans norme ; mais elle n'est pas non plus possible sans un appel à répondre de ses raisons de façon à éviter l'arbitraire. Dans l'aporie, la doublure de la loi va de pair avec une responsabilité conditionnelle et une responsabilité inconditionnelle : ce qui se donne à voir dans l'indissociabilité entre hospitalité conditionnelle et hospitalité inconditionnelle⁶, entre pardon conditionnel et possibilité/impossibilité du pardon inconditionnel qui

6 J. DERRIDA, *De l'hospitalité* (1997), p. 131.

peut pardonner l'impardonnable⁷ ou encore entre la justice au sens de la loi et la justice infinie qui s'adresse à « la singularité de l'autre » à travers une « surenchère hyperbolique dans l'exigence de justice »⁸. Cette doublure de la responsabilité et cette indissociabilité du conditionnel et de l'inconditionnel, du fini et de l'infini, nous invitent à repenser la notion lacanienne de l'Autre. Car, du point de vue psychanalytique, tout ceci se produit au sein de l'Autre et appartient à l'Autre en tant que l'Autre est la normativité comme le tiers invisible qui opère au niveau symbolique et organise la relation du désir à l'autre. Comme Lacan, Derrida a souvent réfléchi sur le rapport de la loi au récit. Et Lacan souligne que l'on ne peut pas s'évader de l'Autre dès que l'on fait part du récit de son désir. Le désir s'aliène dans l'Autre, car l'Autre se l'approprie. Mais s'entrelacer à l'Autre ne revient-il pas à sombrer dans des apories? Si le fait d'explorer les implications des apories qui n'aboutissent pas logiquement à des choix d'actions justes équivaut bien à une déconstruction, comme Derrida semble le dire en parlant d'une déconstruction aporétique, j'avancerais que la déconstruction de l'Autre au sens de Lacan aboutit à des inventions au sein de l'Autre et à des inventions de l'Autre. La condition pour que l'autre puisse inventer, c'est une déconstruction de l'Autre comme expérience aporétique de l'impossible.

La déconstruction de Hegel dans les années 1970

Pour commencer, je rappellerai brièvement la première lecture déconstructive de la pensée hégélienne par Derrida. Dans « Le puits et la pyramide », Derrida lit Hegel dans le contexte de sa déconstruction de la métaphysique de la présence. Le savoir absolu de Hegel est une présence absolue : la présence de l'être-auprès-de-soi dans le logos, dans le concept absolu. La déconstruction tourne autour d'un détour, de la temporalité du signe, du temps du renvoi. La question fondamentale de Derrida se pose donc une fois de plus en reprenant la théorie du signe hégélien :

« Pourquoi le concept métaphysique de vérité est-il solidaire d'un concept de signe et d'un concept de signe déterminé comme défaut de

7 J. DERRIDA, *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible* (1997-1998), p. 31-32.

8 J. DERRIDA, *Force de Loi* (1994), p. 44-45.

la vérité pleine ? Et pourquoi, si l'on considère l'hégélianisme comme l'ultime rassemblement de la métaphysique, celle-ci détermine-t-elle nécessairement le signe comme progrès en vue de la vérité ? »⁹

Le privilège du phonique sur tout autre système sémiotique révèle que « l'autorité de la voix se coordonne essentiellement avec le tout du système hégélien, avec son archéologie, sa téléologie, son eschatologie, avec la volonté de parousie et tous les concepts fondamentaux de la dialectique spéculative, notamment ceux de négativité et d'*Aufhebung* »¹⁰. Notons que cette lecture en reste à une conception du désir dont l'inspiration est plutôt lacanienne. À cette époque, Derrida parle en général d'un désir métaphysique comme d'un désir impossible de présence pleine, dont la pulsion doit nécessairement rencontrer un obstacle qui rend structurellement possible le sens et l'écriture. Cet obstacle n'est pas externe, mais intrinsèque à la transparence désirée, car il ouvre la possibilité de la pulsion à l'origine de ce désir. Ce qui montre ici le lien nodal de la loi au désir tout autant que la relation d'« une tendance régressive, infantile, irréaliste, avec le caractère d'une pensée livrée au désir »,¹¹ à un désir qui se prend pour la réalité. Derrida montre donc qu'il y a des troubles aporétiques du désir métaphysique que le mouvement dialectique ne peut relever, et il les réinterprète comme des pertes constitutives de notre expérience phénoménale de la vérité et de la réalité. Qu'il ait considéré ces troubles aporétiques comme des pertes est attesté par « Le puits et la pyramide ». Dans ce texte rédigé au cours des années 1968-1971, Derrida réfléchissait sur l'expérience hégélienne dans son rapport au signe du point de vue de ce qui se conserve et de ce qui se perd. Derrida concluait que cette machine métaphysique fonctionnait en inscrivant en elle-même une pure perte qui est impensable et qui ne peut se constituer comme l'opposé propre d'aucune pensée ou comme son autre. Cette emphase sur la perte se développe dans le commentaire de Derrida sur l'hégélianisme de Georges Bataille¹². D'une part, le système

9 J. DERRIDA, « Le puits et la pyramide » (1968), repris dans *Marges de la Philosophie*, p. 93.

10 *Ibid.*, p. 102.

11 J. LACAN, *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), p. 33.

12 J. DERRIDA, « De l'économie restreinte à l'économie générale : Un hégélianisme sans réserve » (1967), repris dans *L'écriture et la différence*, p. 369-406.

hégélien est un système du désir qui fait qu'une réalité ambivalente, divisée et paradoxale, devient cohérente et explicable de manière à la fois exhaustive, unifiée et stabilisée: c'est ce qui permet d'anticiper le plaisir de la satisfaction sans aucun recours à l'extériorité. D'autre part, ce désir que manifeste l'économie restreinte de l'*Aufhebung* reste dépendant d'une économie générale qui est conçue comme économie de la différence ou économie de la perte et de la dépense sans réserve: c'est tout autant une économie de la subjectivité désirante et souveraine qui est en contact avec sa propre altérité et avec celle de l'autre.

En 1974, il s'agit dans *Glas* de penser l'Autre hégélien, c'est-à-dire le domaine normatif de la *Sittlichkeit*, tout en juxtaposant en contrepoint une réflexion sur les textes de Genet. L'amour narcissique au sein de la famille s'accomplit et culmine dans la rationalité effective d'un peuple. Bataillienne dans sa stratégie philosophique, cette lecture de Hegel vise la subversion ou transgression des formes de *Sittlichkeit* comme la famille, le peuple, l'État, etc. Derrida pense à partir de Genet et Bataille une subjectivité corporelle en sa différence sexuelle dont la négativité ne se laisse pas absorber et relever (*aufheben*) dans le mouvement dialectique qui élève la vie humaine de la nature à l'esprit. Pourquoi Derrida ne se contente-t-il pas d'une telle subjectivité basée sur l'économie générale de la différence? Pourquoi se tourne-t-il pendant les années 1990 vers une résistance aporétique à la loi au sens de Kant et de Hegel?

À ce moment-là, Derrida commence à parler de l'aporie comme d'une expérience interminable. Une telle expérience doit avoir lieu si nous voulons qu'un événement arrive ou simplement pour qu'on puisse penser et que soit possible une décision responsable. Les apories symboliques de l'expérience éthique approfondissent notre expérience du réel. Comme Lacan le remarque, la loi morale, le commandement moral et la présence de l'instance morale structurent symboliquement notre activité et nous font ressentir le poids du réel¹³. Mais, selon Derrida, la responsabilité doit également être en quête d'une nouvelle relation au réel, qui maintient ouverte la possibilité de l'événement. Dans la mesure où la responsabilité est pensée par Derrida comme un devoir au-delà de la dette, une décision responsable ne doit rien devoir¹⁴: cette thèse se comprend mal si l'on tend à penser la responsabilité

13 J. LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, p. 28.

14 J. DERRIDA, *Apories*, p. 38: il y est fait référence à *Passions* (1993), p. 76-77.

comme une demande, une incitation qui nous force à agir d'une certaine manière; elle s'explique bien mieux comme résistance à une normativité qui capture et aliène notre désir, qui nous dépossède d'elle. Dans l'aporie, il y a couplage du passage et du non-passage: l'endurance de la passion se traduit comme une résistance interminable ou une indécidabilité restante¹⁵. Je vois une défense du sujet de la responsabilité dans la critique derridienne du déploiement d'un programme scientifique, rationnel ou raisonnable, normatif ou moral: Derrida s'attache à ouvrir la possibilité d'une telle subjectivité en faisant surgir plusieurs apories dans l'Autre qui divise la subjectivité. Est-ce une manière de se réapproprier le désir? Derrida poursuit-il la tradition hégélienne et lacanienne en pensant la subjectivité éthico-politique en termes de désir et de capture du désir? Comment penser le sujet en tant que désir sans le faire revenir au plan d'une expérience dialectique qui aboutit à une *identification*?

La question de la relation à l'altérité se trouve au centre de la réflexion derridienne sur la subjectivité éthico-politique. Mais il faut peut-être une nouvelle stratégie pour évaluer la présence des apories et des paradoxes au sein de cette pensée. Dans les études derridiennes, on situe la pensée aporétique de Derrida entre Kant et Levinas, dans le « double bind » entre une responsabilité conditionnée et une responsabilité inconditionnée. Derrida utilise cette stratégie à plusieurs reprises, en particulier en 1995-1996 dans sa pensée de l'hospitalité comme subjectivité éthique. On la perçoit assez clairement dans *De l'Hospitalité* où il est question du rapport à l'autre comme étranger. Néanmoins, ce cadre nous empêche de voir de quoi il retourne dans les apories éthiques et politiques de la subjectivité derridienne si on ne la ramène pas au rapport de la déconstruction à la psychanalyse de Lacan et à la réflexion hégélienne de la conscience de soi comme désir. Dans *Apories*, la double frontière qui marque les apories est introduite à travers un double rapport, à l'autre et à l'Autre: le rapport à l'autre à qui ou à quoi je peux m'opposer, avec qui on est en couple; le rapport à un Autre auquel je ne peux m'opposer, qui n'est pas mon autre¹⁶. L'altérité radicale de l'Autre n'implique pas seulement une responsabilité infinie envers l'altérité de qui ou de quoi que ce soit, au-delà des échanges conditionnels; elle rend également

15 J. DERRIDA, *Apories*, p. 42.

16 *Ibid.*, p. 39.

possible toute réciprocité au sein du rapport à l'autre comme semblable auquel je peux m'opposer.

Il convient donc d'entreprendre une relecture de la subjectivité aporétique chez Derrida en retraçant le rapport de sa pensée à celle de Lacan. Lacan n'est pas seulement un interprète de Freud, il est aussi hégélien dans sa tentative de repenser la subjectivité comme désir. En fait, il se donne la tâche de formuler «une dialectique du désir» en termes psychanalytiques. Cette dialectique n'aboutit pas à une liberté consciente de soi comme de sa vérité: elle révèle la condition du sujet incapable de surmonter sa division et sa différence. Lacan est un hégélien dans le champ psychanalytique. Il me semble qu'une prise en compte des diverses réponses que Derrida a faites à Lacan à différents moments de sa carrière philosophique, depuis «Le facteur de la vérité», donnerait un cadre philosophique plus large pour élucider la raison pour laquelle, selon Derrida, il ne peut y avoir d'éthique et de politique qu'à travers des expériences aporétiques et paradoxales.

La subjectivité comme désir: Hegel et Lacan

Le rapport de la psychanalyse de Lacan à la phénoménologie de Hegel est bien connu. Pourquoi la psychanalyse de Lacan peut-elle être conçue comme hégélienne? Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel admet que la connaissance de l'objet par la conscience est dépendante de la conscience de soi: il en déduit cette vérité que l'objet à connaître n'est pas séparé de la conscience qui vise à le connaître. Mais la possibilité de la conscience de soi ne se trouve pas là où quelque chose est mis à l'épreuve comme objet de la connaissance. L'originalité de la pensée de Hegel se manifeste par son invention d'un nouveau commencement, d'un nouveau concept de l'être: la conscience de soi comme être pour l'autre. Autrement dit, il ne peut y avoir de conscience de soi que dans le rapport avec une autre conscience de soi. Et ce rapport est appelé *désir* par Hegel.

Hegel est donc le penseur de la subjectivité comme désir. Lacan reprend cette thèse pour la penser en termes psychanalytiques. Hegel avait mis au jour l'idée que la conscience en tant que connaissance de quelque chose qui est extérieur et autre à soi n'était qu'une étape abstraite et préliminaire de la subjectivité. La subjectivité en tant que conscience de soi nécessite d'être pensée à la lumière de l'épreuve du désir. Comment le désir se pense-t-il chez Hegel? Le sujet désirant n'est pas

face à un objet de connaissance : il est bien plutôt situé dans un monde environnant dans lequel il est entouré par des altérités qu'il rencontre et dont il cherche quelque satisfaction. La satisfaction est le mouvement d'aller à une altérité pour l'assimiler à soi et revenir à soi-même¹⁷. C'est ici que l'on peut distinguer entre besoin et désir : dans le besoin, le retour à soi permis par la jouissance apporte une conscience de soi assez faible et transitoire ; en revanche, le désir ne parvient au sens plein que dans la rencontre avec une autre conscience de soi. Cette rencontre réapparaît dans la négativité de la lutte pour la vie et la mort à propos de laquelle Hegel donne à penser que la conscience de soi s'acquiert à travers la reconnaissance par une autre conscience de soi. Autrement dit, l'événement de la reconnaissance se produit par la médiation de la relation d'un désir où l'un désire le désir de l'autre. En fait, il ne s'agit pas ici d'une passion de la conscience pour l'autre : la conscience de soi n'est passionnée que pour elle-même. La lutte des deux consciences de soi ouvre donc la possibilité d'une relation narcissique : en effet, l'ensemble de la scène de l'apparition de la conscience de soi peut se comprendre comme le stade du miroir au sein de l'existence.

Lacan suit Hegel dans sa réflexion sur la question de la subjectivité, et il affirme avec lui que la question de la subjectivité comme désir est plus fondamentale que celle de la subjectivité comme conscience ou connaissance. Mais la direction qu'il suit est bien différente de celle de Hegel. Chez Hegel, cette relation du désir qui s'accomplit dans la reconnaissance aboutit à l'intersubjectivité. Et cette intersubjectivité nous donne une autre forme de subjectivité : c'est la raison qui se cherche dans la nature et le monde humain afin de devenir esprit. Lacan poursuit la subjectivité comme désir dans un autre registre, dans le registre symbolique. Plutôt que de chercher la subjectivité dans le monde naturel et dans le monde humain et historique, il la conçoit de manière structuraliste comme positionnée dans un système symbolique : la subjectivité est déterminée par un rapport de désir grâce à la normativité d'un Tiers, laquelle normativité est souvent ambivalente, aporétique et plurivoque. Néanmoins, cette différence ne doit pas oblitérer que, chez les deux penseurs, la subjectivité se réfléchit en termes d'identité et d'identification. Chez Hegel, le mouvement dialectique est un mouvement d'identification : par ce mouvement, il entend le

17 HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 209.

déroulement de soi-même comme différence, altérité et retour de l'altérité à soi. En revanche, Lacan reprend la question de l'identification dans deux registres : l'ordre imaginaire et l'ordre symbolique. C'est au niveau symbolique que le sujet est divisé par la matérialité du signifiant et la relation à l'Autre.

Il faut reprendre l'explication lacanienne de la subjectivité à partir du stade de miroir et, donc, à partir du narcissisme. Lacan parle du narcissisme en vue d'expliquer le rôle de l'imaginaire dans la formation de l'ego au cours de ce qu'il appelle « le stade du miroir »¹⁸. Il s'agit ici de la formation de l'ego à travers une image qui est assumée comme *image de soi*. Avoir une identité est sans doute la colonne vertébrale du rapport aux autres et à soi-même. Car, dans l'identité, il s'agit d'une image que le sujet donne à voir : c'est l'image qu'il a de lui-même. L'assomption de l'imgo donne naissance à la perception de mon corps propre percevant et engendre la structure de *Gestalt* fondamentale à laquelle il serait attaché en tant que sujet de la perception¹⁹. La séparation, la sortie de l'unité indissociée avec la mère – ce que Levinas pourrait appeler le « il y a » –, est la condition de l'identité de l'ego dans le registre de l'imaginaire. Il y a relation à l'autre dans le stade du miroir : c'est une relation spéculaire, une sorte de *Paarung* entre le corps d'autrui et le mien qui génère la séparation entre le moi et l'autre. En fait, la relation donne ici lieu aux termes de la relation : il n'y a pas de moi et d'autre séparés avant cette relation spéculaire. Ce moi primaire est le premier moi d'identification : il soutient toutes les relations d'identification que l'individu connaîtra au cours de sa vie. Selon Lacan, le processus de subjectivation commence par cette séparation du moi et du monde environnant : c'est l'événement qui coïncide avec l'apparition du manque

18 J. LACAN, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » (1949), repris dans les *Écrits*, p. 93-101.

19 Il convient également de noter que, dans le stade du miroir, la question de l'identification préliminaire de l'ego est liée à la question de la possibilité de percevoir le monde environnant. Sans doute, « le stade du miroir » a plusieurs implications pour une phénoménologie de la perception. Quand il parle de l'assomption d'un imgo par le bébé à partir du sixième mois, Lacan ne désigne pas seulement une expérience : il met au point les conditions de possibilité de l'apparition d'un corps propre tout autant que celles de la structure de perception du monde qui fait apparaître le monde. C'est en fait la base d'une phénoménologie de la perception au sens de Merleau-Ponty qui est ici énoncée.

et de son rapport irréductible au signifiant. Certes, l'image de moi que l'autre reflète fait partie de mon identité, mais il ne faut pas réduire la question de l'identité à cette relation avec l'autre dans le registre imaginaire. C'est parce que l'identification au niveau symbolique ne se réduit pas à l'identification dans le registre imaginaire que le sujet qui signifie et s'identifie dans le symbolique en relation avec l'Autre peut résister aux périls du narcissisme.

Il y a une dualité et même une oscillation dans cette relation spéculaire: l'imago, si son assumption par l'enfant s'est bien passée, donne lieu à un sentiment jubilatoire, à un investissement narcissique et à une cohésion du corps propre. Néanmoins, si la relation spéculaire avec l'autre se brise, le moi tombe dans la fragmentation de son corps: il aboutit à une annihilation du moi dont résulte l'agression. Les malheurs du narcissisme se trouvent dans le fait que l'identification jubilatoire vire à une aliénation. C'est à cet endroit que Lacan réfléchit sur le rapport entre narcissisme et agressivité. Pourquoi la jubilation qui accompagne l'identification se transforme-t-elle en une défection de l'identité, en un échec à se reconnaître dans l'imago? Le moi fait appel à l'autre, car l'autre est celui qui lui offre le reflet spéculaire qui est nécessaire pour maintenir un rapport positif à son image. L'intérêt de l'autre, son soutien affectif ou un dialogue avec lui aident l'ego à maintenir une relation positive à son image, et il se peut même que l'absence de l'autre provoque son désespoir. Selon Lacan, l'échec de l'identification à son image dans la relation spéculaire est inévitable, car le vrai rapport à l'autre, même s'il commence dans l'imaginaire, ne peut se réaliser qu'au plan symbolique où les positions symboliques et la chaîne algorithmique des signifiants précèdent l'intersubjectivité: c'est là que les subjectivités se signifient. Le narcissisme, l'impossibilité de coïncider avec son image et de posséder une image inébranlable et saine de soi-même, l'incapacité à se débarrasser de ses fragilités et de ses blessures, Lacan y voit le ressort central de l'imaginaire et l'inscrit au sein des rapports interhumains. Le rapport à notre propre image n'est pas le rapport intentionnel d'un sujet à une image quelconque. Mon image m'est offerte, elle me devient présente par la médiation de l'autre. Mais pourquoi le registre de l'imaginaire ne suffit-il pas à rendre compte de l'intersubjectivité?

Dans la dimension de l'imaginaire, l'intersubjectivité précède la subjectivité. Mais, comme on l'a déjà souligné, la subjectivité n'est jamais stable au niveau de l'imaginaire. D'ailleurs, un être qui pourrait

complètement coïncider avec son image dans le rapport à l'autre se viderait des ressources de la dimension imaginaire. La relation à l'autre dans l'ordre de l'imaginaire reste toujours ambiguë. Car toute saisie de l'autre par l'image est, dans un rapport de captation érotique, la base affirmative d'amour, d'admiration et de sublimation autant que celle de tensions agressives qui résultent d'une brisure de l'image et qui relèvent de la déception et du désappointement. Dans son séminaire sur « Les structures freudiennes des psychoses », Lacan précise en outre que « le moi est par lui-même et déjà un autre » : « le moi s'instaure dans une dualité interne au sujet », il est « cette sorte de maître que le sujet trouve dans un autre et qu'il instaure à l'état de fonction de maîtrise au cœur de lui-même ». Il ne s'agit donc pas seulement de choisir entre la maîtrise de moi et celle de l'autre au sein de tout rapport humain, même érotique : le sujet est constitué au plan imaginaire de telle sorte qu'il y a en lui « un moi qui est toujours en partie quelque chose qui lui est en quelque sorte étranger, qui est une sorte de maître implanté en lui par-dessus l'ensemble de ses tendances, de ses comportements, de ses instincts, de ses pulsions »²⁰.

Le stade du miroir déplace la fonction du moi depuis le registre de la connaissance par l'objectivation jusqu'au registre imaginaire dans lequel l'enjeu est de trouver un moyen de se former dans l'illusion. Pour qu'il soit une identité plus stable, il faut qu'il soit symboliquement posé, capable d'être socialement exprimé. Le structuralisme de Lacan implique que, dans la constitution du social, l'intersubjectivité ne précède pas le symbolique : au contraire, l'intersubjectivité dépend d'une configuration, d'un algorithme qui ne se forme que par une relation au signifiant, dans le symbolique. Néanmoins, dans le stade du miroir où le moi narcissique s'origine dans un rapport spéculaire en assumant un *imago* à travers lequel il s'identifie, cette constitution du moi n'est pas encore la constitution d'un soi-même. Car le soi se trouve également dans des rapports sociaux, normatifs et contractuels aux autres, rapports qui ne deviennent possibles qu'à travers des positions symboliques. Le soi naît d'autres mécanismes d'identification qui supposent la constitution d'une identité narrative. Même si l'identité subjective est plus stable dans le registre symbolique que dans le registre imaginaire, le soi reste toujours divisé d'une division indépassable.

20 J. LACAN, *Séminaire III: Les Psychoses* (1955-1956), p. 149-150.

La théorie de la subjectivité lacanienne est une théorie de la signification qui est liée à sa notion du désir comme manque. Selon Lacan, la possibilité du désir, la formation de l'inconscient et le rapport au signifiant sont inséparables l'un de l'autre. Lacan a expliqué sa théorie du désir dans le « Séminaire sur la lettre volée » (1956)²¹. Dans ce texte, il souligne que l'homme est attrapé par l'élément transindividuel du langage au sein de l'intersubjectivité de la parole, car il ne peut pas maîtriser la trace. Dans le symbolique lui-même, le sujet s'aliène à son désir, car le désir qu'il exprime n'est que le désir de l'Autre. C'est pourquoi le sujet lacanien est divisé : l'Autre, dont le discours est inconscient, dépossède le sujet d'une quelconque identité et même d'une altérité simple en ne permettant une définition du sujet que dans son excentricité et son hétéronomie radicale. Dans « Le Facteur de la Vérité » (1975), Derrida approuverait l'idée lacanienne du sujet divisé tout en critiquant le phonocentrisme, le logocentrisme et la notion de la vérité impliqués par la théorie lacanienne de la signification²². Derrida y déconstruit en effet l'Autre lacanien en montrant que le tiers normatif

21 J. LACAN, « Le séminaire sur la lettre volée » (1956), repris dans les *Écrits*, p. 11-61.

22 J. DERRIDA, « Le facteur de la vérité », *La carte postale*, p. 439-524. Notons qu'il y a une notion de vérité chez Derrida aussi. Il ne s'oppose donc pas simplement à l'attachement de la pensée de Lacan à la vérité. Quelle est la différence entre la vérité lacanienne et la vérité derridienne ? Peut-être une des meilleures sources pour décrire le contraste entre Derrida et Lacan en ce qui concerne la vérité serait le texte sur « Cogito et l'Histoire de la folie » : la raison cartésienne n'excluant pas la folie, mais la contenant bien plutôt, Derrida y pense la raison et la vérité comme folles. La même tendance se manifeste dans la pensée tardive de Derrida à propos de l'aporétique : l'enjeu est de penser le sujet responsable comme ne disposant pas d'une stratégie qui assure la juste décision et puisse terminer l'inquiétude du manque de certitude. Le sujet divisé par l'indécidabilité et dans l'urgence de prendre une décision est décrit comme fou. Quand il critique la soumission de la vérité au logos, Derrida semble à mon sens mettre en question cette négligence du rapport de la vérité à la folie. Même si toute la tradition de la philosophie occidentale paraît adhérer à cette exclusivité de la vérité et de la folie, *Les méditations métaphysiques* de Descartes qui appartient au centre du canon philosophique permettrait de la contredire. Voir J. DERRIDA, « Cogito et histoire de la folie », repris dans *L'écriture et la différence* : cette conférence porte sur l'*Histoire de la folie à l'âge classique* de Michel Foucault, publié en 1961. Foucault répondra à Derrida dans un texte qui est publié en appendice de la réédition de l'*Histoire de la Folie* en 1972. En 1991, Derrida

est encore conçu dans les termes métaphysiques de la vérité. Plutôt que de penser avec Lacan que le désir du sujet symbolique s'aliène dans l'Autre comme vérité anonyme et impersonnelle, il vaut mieux selon Derrida souligner la possibilité de la perte, l'errance, etc., afin de sauver la singularité du désir dans son inachèvement²³. Mais, pour Derrida, la déconstruction de l'Autre lacanien ne s'arrêterait pas là. Car l'errance et la perte seules ne peuvent procurer qu'une faible résistance au devenir anonyme du désir du sujet symbolique. Quand Derrida s'enquiert du motif de l'« invention de l'autre » dans *Psyché*, le contexte hétérogène de cette interrogation implique également le problème du narcissisme :

« ...psyché ne serait que le *speculum* pivotant venu rapporter le même à l'autre. "Par le mot par..." Ce rapport du même à l'autre, on pourrait en dire à se jouer : ce n'est qu'une invention, un mirage ou un effet de miroir admirable, son statut reste celui d'une invention, d'une simple invention, sous-entendez un dispositif technique. La question demeure : la psyché est-ce une invention ? »²⁴

Non seulement Derrida souligne que l'autre reste encore moi, en moi, de moi, pour moi (projection, assimilation, intériorisation, introjection, représentation analogique ou phénoménalité), mais il parle aussi de l'inventivité des déclarations performatives, de leur réflexivité ou de leur non-réflexivité par rapport au miroir et à sa brisure. Néanmoins, il faut également remarquer que le discours derridien sur l'invention de l'autre concerne le registre symbolique plutôt qu'imaginaire. Il spécifie les conditions de la possibilité de l'invention par rapport aux lois et aux normes ainsi que par rapport à l'autre et à sa reconnaissance : pour qu'on puisse parler d'invention, il faut qu'il y ait quelque illégalité, la brèche d'un contrat implicite. L'invention introduit un désordre dans l'organisation pacifique des choses : elle perturbe ou déstabilise les propriétés²⁵. L'invention par laquelle l'événement advient dérange

reviendra sur le même sujet dans un texte intitulé « Être juste avec Freud », publié en 1992 dans *Résistances – de la psychanalyse*.

23 J. DERRIDA, *Psyché* (1987), p. 31. Comme Jacob Rogozinski me l'a indiqué, lorsque Derrida écrivait « Le facteur de la vérité », il n'avait accès qu'aux *Écrits* de Lacan, ses *Séminaires* n'étant pas encore publiés. Dans les *Séminaires*, Lacan parle du réel en sa fragmentation ou sa dissociation en rapport avec la question de la psychose.

24 J. DERRIDA, *Psyché*, p. 31.

25 *Psyché*, p. 15.

les normes et les conventions qui précèdent l'invention performative. Mais il ne peut y avoir d'invention qu'à la double condition que cette inauguration engage le désir de l'autre, qui s'intéresse à cette invention, et que ce désir soit légitimé par la signature ou la contresignature de l'autre. L'invention implique un engagement avec le contrat, le consensus, l'institution, la loi, la légalité et la légitimation dans la mesure où elle s'associe avec la première fois, l'événement, l'avenant, la singularité. Cet engagement avec la normativité a pour fin de libérer le désir de l'autre. En effet, l'événement au sens de Derrida n'est possible que par une exploration de l'indéfini, de l'ambigu, du plurivoque dans l'Autre : ce qui complique les algorithmes constitutifs de l'intersubjectivité. Cette opération dans l'Autre qui ouvre la voie à l'invention de moi par l'autre peut s'interpréter comme un processus de subjectivation et de désobjectivation dans la matérialité du signifiant.

La dernière référence de Derrida à Lacan, dans *La bête et le souverain* (2002)²⁶, fournit une illustration concrète de cette opération déconstructive de l'Autre. Le centre en est le discours psychanalytique sur l'animalité : Derrida reproche à Lacan de ne pas avoir accordé de place à l'animal dans l'Autre, d'avoir exclu l'animalité du domaine de la normativité et d'avoir destitué les animaux du statut de la subjectivité éthique. Considérant les conséquences du discours psychanalytique de Lacan sur l'animalité, Derrida se demande s'il est très différent de celui sur les droits de l'homme, droits « indissociablement et systématiquement dépendants d'une philosophie du sujet du type cartésien ou kantien qui est celle-là même au nom de laquelle on a réduit l'animal à la condition de machine sans raison et sans personne »²⁷. Même si Lacan a voulu dépasser l'humanisme qui s'est présenté comme personnalisme dans la phénoménologie et la philosophie existentielles, sa théorie de la subjectivité était-elle capable d'aller au-delà de l'humanisme ? La transformation ou subversion lacanienne de la subjectivité suffisait-elle pour créer un monde non-anthropocentrique, un monde dans lequel tous les êtres vivants et tous les non-vivants ne sont pas mis au service de l'espèce humaine ? Il me semble que là aussi Derrida déconstruit l'Autre au sens de Lacan en inventant une place pour l'animal non humain. À cet

26 J. DERRIDA, *Séminaire sur La bête et le souverain* : vol. I (2001-2002) et vol. II (2002-2003).

27 *Ibid.*, vol. I, p. 158.

endroit, la déconstruction élargit la catégorie de l'« autre » en l'étendant au-delà de l'autre humain vivant, en y incluant le non-humain, le non-vivant et le survivant. Comment peut-on libérer la relation à l'autre des contraintes de l'Autre? Non pas de toute contrainte, car il ne s'agit pas de nier la dimension normative en son ensemble. Il s'agit bien plutôt de transformer la normativité afin de réduire les injustices envers les autres que les contraintes normatives légitiment en naturalisant les comportements vis-à-vis des autres.

Une des concrétisations de cette lecture apparaît dans la pensée de la différence sexuelle. Lacan avait déterminé la position féminine dans l'ordre symbolique comme être le phallus et la position masculine comme l'avoir. En revanche, Derrida essaie de penser la différence sexuelle en déconstruisant le phallogentrisme. Il ne divise pas la différence sexuelle en deux, de manière hétéro-normative. Il l'aborde dans sa pluralité irréductible en tant que disséminante et fluide. Dans sa pensée tardive, il devient encore plus clair que la question de la différence sexuelle est pour lui indissociablement liée aux différences et aux oppositions métaphysiques entre homme et animal, Dieu et homme, etc. Une nouvelle pensée de la différence sexuelle découlerait donc de la déconstruction de cet ordre symbolique.

Concluons. Dans «Le puits et le pyramide», on a vu qu'il y avait une lecture déconstructive de Hegel qui tournait autour de l'opposition de la parole à l'écriture et du rapport de la théorie du signe à la vérité. Cette lecture qui déconstruisait la subjectivité dialectique chez Hegel maintenait une orientation aussi lacanienne que bataillienne, laquelle s'est également manifestée dans la juxtaposition de Hegel et de Genet dans *Glas*. Une subjectivité fondée sur le désir se laisse donc interpréter dans les termes de l'économie restreinte et de l'économie générale. En revanche, dans la pensée tardive de Derrida, le sujet du désir et de la décision se donne à nouveau comme une subjectivité *aporétique*. Cette aporie se présente dans les termes d'un clivage entre une normativité conditionnelle, qui correspond à une économie circulaire et restreinte de la réciprocité, et un appel inconditionnel à répondre à l'autre, qui s'ouvre à une économie générale. Dans mon propos, je me suis risquée à avancer que cette interprétation de la subjectivité aporétique peut être également interprétée comme une déconstruction de l'Autre lacanien. Il est vrai que

Derrida ne nous donne pas une théorie bien articulée du sujet comme désir. Le désir est-il manque ou excès, ou bien les deux en même temps?

Dans la première phase de la déconstruction, la compréhension du désir qui est rendu possible par ses troubles est assez proche de Lacan. C'est de manière lacanienne que Derrida pense le phonocentrisme et le logocentrisme comme impliquant un fantasme qui permet au désir de présumer qu'il y a un système décidable de la métaphysique, là où la déconstruction des oppositions binaires montrent qu'elles sont toujours déjà troublées et déstabilisées par de l'indécidabilité (comme celle du *pharmakon*). Mais la perte et la dépense sans réserve au fond du désir relèvent-elles du manque ou de l'excès? L'influence de Bataille ou de Levinas sur la pensée de Derrida incite à penser que le désir de l'autre est excès. Dans *Parages*, le «Viens» et «la structure de l'appel» paraissent bien se fonder sur une telle conception du désir²⁸. Néanmoins, l'influence de Lacan qui met en relief que notre rapport présent et futur au réel est structuré par le symbolique n'a jamais cessé de s'exercer. Même s'il reste encore beaucoup de recherche à faire pour clarifier l'évolution de la notion du désir chez Derrida au cours de son itinéraire philosophique, il me semble qu'on peut tirer la conclusion suivante: le désir de l'autre singulier, auquel est attachée selon Derrida une responsabilité infinie, implique une déconstruction aporétique du désir en tant que conditionné ou constitué par l'Autre.

Bibliographie

- DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967.
 DERRIDA Jacques, *Marges de la Philosophie*, Paris: Éditions de Minuit, 1972.
 DERRIDA Jacques, *Glas*, Paris: Galilée, 1974.
 DERRIDA Jacques, *La carte postale*, Paris: Flammarion, 1980.
 DERRIDA Jacques, *Parages*, Paris: Galilée, 1986.
 DERRIDA Jacques, *Psyché*, Paris: Galilée, 1987.
 DERRIDA Jacques, *Passions*, Paris: Galilée, 1993.
 DERRIDA Jacques, *Force de Loi*, Paris: Galilée, 1994.
 DERRIDA Jacques, *Apories*, Paris: Galilée, 1996.
 DERRIDA Jacques, *De l'hospitalité (Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre)*, Paris: Calmann-Lévy, 1997.

28 J. DERRIDA, *Parages* (1986), p. 72.

- DERRIDA Jacques, *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris: L'Herne, 2005.
- DERRIDA Jacques, *Séminaire sur La bête et le souverain*, vol. I (2001-2002) et vol. II (2002-2003), Paris: Galilée, 2008 vs 2010.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, présentation et traduction française par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris: Gallimard, 1993.
- LACAN Jacques, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » (1949), « Le séminaire sur la lettre volée » (1956), in: *Écrits*, Paris: Seuil, 1966.
- LACAN Jacques, *Séminaire III: Les Psychoses* (1955-1956), Paris: Seuil, 1981.
- LACAN Jacques, *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris: Seuil, 1986.