

## Dialectique et structure : Hegel avec Lacan

Yves-Jean Harder

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1602>

DOI : 10.4000/rgi.1602

ISSN : 1775-3988

### Éditeur

CNRS Éditions

### Édition imprimée

Date de publication : 7 novembre 2016

Pagination : 11-24

ISBN : 978-2-271-09398-1

ISSN : 1253-7837

### Référence électronique

Yves-Jean Harder, « Dialectique et structure : Hegel avec Lacan », *Revue germanique internationale* [En ligne], 24 | 2016, mis en ligne le 07 novembre 2019, consulté le 06 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1602> ; DOI : 10.4000/rgi.1602

---

# Dialectique et structure : Hegel avec Lacan

Yves-Jean Harder

Si la philosophie du passé était, pour Hegel, en qui ce passé recevait son statut d'éternité, le présent de la pensée, *a fortiori* la philosophie de Hegel lui-même ne peut, si l'on est hégélien, être lue que dans son actualité rendue empiriquement vivante dans la pensée entière – volonté et sentiment compris – du sujet qui se l'approprie. Sans doute la méthode de l'histoire consiste-t-elle toujours d'abord dans la restitution du fait, donc, en histoire de la philosophie, de la lettre, mais cette méthode n'a de justification philosophique que parce que le fait se confond avec la vérité, la lettre avec le sens, le réel avec le rationnel. L'histoire en général se rapporte au passé comme fait révolu et mort, mais la philosophie qui comprend cette histoire ressaisit le passé dans le présent éternel de l'Idée. « Ce que l'Esprit est maintenant, il l'était depuis toujours »<sup>1</sup>. Il l'est donc aussi pour toujours. La *Phénoménologie de l'Esprit*, en son chapitre conclusif, consacre cette éternité de l'esprit, en lequel le temps est conservé parce qu'il est anéanti. Le temps n'est le concept qu'autant que le destin de celui-ci lui fait une nécessité d'exister, qu'autant que l'esprit n'a pas intériorisé cette nécessité dans la liberté de la pensée en acte maintenant, dans son présent éternel. « L'Esprit n'appartient ni au passé ni à l'avenir, mais il est absolument "maintenant". »<sup>2</sup> Le maintenant de *la Phénoménologie de l'Esprit* n'est pas celui de sa date de publication, et le temps qui s'est écoulé depuis n'a aucune prise sur le sens de l'œuvre.

Cependant l'œuvre n'est pas entièrement libérée de son destin. Elle ne l'est que pour la libre décision de philosopher, qui consent à se laisser saisir par la dialectique idéelle du concept, et à se transporter dans le maintenant de l'esprit. Mais cette éternité est, de ce point de vue subjectif, un résultat, qui est conditionné par un rapport d'abord extérieur au savoir, notamment au livre, dont on prend connaissance par des médiations matérielles et contingentes. La lettre par laquelle on accède au sens, porte avec elle la facticité de la date, celle de l'édition, de

---

1. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioanou, Paris, Plon, coll. 10/18, 1965, p. 214.

2. *Ibid.*

l'impression, de la réédition, de la traduction, date marquée par la rencontre du caractère sur le papier. Si l'œuvre n'existe qu'en tant qu'un esprit fini se l'approprie dans la lecture, il n'y a de savoir que fondé sur l'expérience. « Rien n'est *su* qui ne soit dans l'*expérience* »<sup>3</sup>. De même que le philosophe hégélien, Hegel lui-même, a reçu de l'histoire le contenu spirituel auquel le concept donne sa forme achevée, de même tout homme formellement philosophe dans sa décision encore abstraite, devient philosophe en recevant la pensée dans une extériorité qui prend d'abord la forme de l'expérience. C'est aussi bien le destin de l'œuvre que celui du sujet singulier, unis dans la même Chose, la même affaire de la pensée, que d'en passer par l'apprentissage ; par là l'éternité du sens doit nécessairement se finitiser à nouveau dans le temps du sujet, dans mon temps de lecteur, qui est aussi notre temps, puisque le lecteur est précisément philosophant de ce qu'il se sait fils de son temps, et qu'il n'abstrait pas l'œuvre dans un autre temps, passé, qui est celui de sa première apparition dans l'histoire. Le présent éternel du sens doit nécessairement prendre la forme de la contemporanéité qui est une mise en rapport des temps, de notre temps, dans son présent fini, avec le temps, fini au sens de passé, de celui qui est mort et dont il nous reste l'œuvre et le nom. Or le nom de Hegel désigne un certain rapport, singulier et unique, du singulier au concept. Dans sa singularité, ce rapport n'est plus, parce que Hegel n'est plus, et que cette disparition du fini n'est pas, depuis Hegel, un accident de la substance. Il est nécessaire que le concept existe, et il existe comme temps, dans le temps vécu et désormais révolu d'un individu, dont il ne reste que le symbole : une tombe, un nom.

Le nom de Hegel désigne un certain rapport au tout du monde, qui passe par un rapport à d'autres noms. Notamment aux noms d'autres philosophes, mais pas seulement : le nom d'un philosophe vaut en lui-même comme indiquant un rapport à d'autres noms, puisqu'il symbolise l'intérêt de tout le monde. À côté des noms de Platon, Spinoza, Kant, ou Fichte on trouve aussi, dans le texte hégélien, ceux d'Euclide, Sophocle, Newton, Goethe, Schiller, Bertholet, Volta, Lagrange, Pinel, Cuvier, Humboldt ; la liste n'est pas exhaustive, parce qu'il ne peut pas exister d'exhaustion de la singularité comme telle. C'est pourquoi le rapport que le philosophe entretient avec le nom de Hegel, tel qu'il est défini par Hegel lui-même, est médiatisé par l'ensemble des noms qui sont associés à l'intérêt fondamental de tout le monde – et, puisque ce monde s'inscrit dans un temps, ces noms décrivent la sphère de l'intérêt qu'une époque a pour la Chose. Je suis philosophe si mon nom peut être mis à la place de celui de Hegel, non pas pour le remplacer, mais pour occuper cette place qui est celui d'un rapport à l'intérêt de tout le monde, et en même temps aux noms par lesquels cet intérêt est médiatisé pour moi, en tant que je suis celui qui, aujourd'hui, dans ce temps qui est le mien au moment où je parle, me rapporte à cet intérêt par mon rapport à ces noms. Comme cet intérêt n'est le mien qu'à la condition d'être celui de tous, il suit que ce temps n'est pas le mien, mais le nôtre, à nous qui nous définissons par le nom de philosophie, aujourd'hui, au moment où je parle.

Or parmi les noms qui sont les nôtres, à nous qui sommes philosophes selon la condition de Hegel, à savoir : d'être fils de notre temps, je tiens – mais en cela

3. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006 [en abrégé PhG], p. 655.

je parle seulement en mon nom – qu’il faut introduire celui d’un non-philosophe, nommément celui de Freud. Je tiens aussi, par une conséquence nécessaire, que tout rapport au nom de Hegel, qui aujourd’hui, deux cents ans après la *Phénoménologie de l’Esprit*, et un peu plus de cent ans après *l’Interprétation des rêves*, ne le médiate pas par un rapport au nom de Freud, manque le présent dont le concept est le chiffre. Autrement dit Freud fait réfléchir Hegel, et celui qui se met à sa place, d’une manière nouvelle, qui ne pouvait pas être pensée par Hegel lui-même. Je tenterai à présent de justifier cette assertion brutale, cette déclaration péremptoire qui n’engage que moi, car le concept ne se décide qu’en moi.

Qu’il faille introduire, dans la liste des noms qui médiatisent notre rapport à la philosophie, un non-philosophe, n’a en soi rien de surprenant, puisque la philosophie reprend l’intérêt à l’œuvre dans la non-philosophie. Mais le nom de Freud indique autre chose que cette simple reprise ; il en indique l’impossibilité. Le rapport à ce nom ne peut donc pas être simplement le rapport de la philosophie à ce qui n’est pas elle – comme l’était, par exemple, le rapport de Hegel à Pinel – mais il est le rapport à ce qui la nie. En effet ce qui peut intéresser la philosophie *comme telle* en Freud, ce n’est pas ce qui répond à l’intérêt *de tous* – ce que Freud peut dire concernant la structure de l’âme humaine, et qui s’inscrirait dans la psychologie d’une philosophie de l’esprit – mais ce qui, de la découverte de Freud, intéresse directement la définition même de la philosophie comme intérêt latent de tous. Car c’est précisément cette définition, minimale, qui vacille avec Freud – et avec lui seulement de manière radicale ; car le point n’est pas ici de se désintéresser de la Chose, au nom d’autre chose (la vie, l’existence, la modernité), et ainsi d’abandonner la vocation universelle de la philosophie, mais de comprendre la raison pourquoi être philosophe se soutient d’une impossibilité de structure.

Cet effet de Freud sur Hegel, de la psychanalyse sur la philosophie, nous ne pouvons l’affirmer, et comprendre ainsi la raison de cette déraison, qu’en faisant intervenir, à côté de ceux de Hegel et de Freud, un autre nom, celui de Lacan. Car Lacan est celui qui, en donnant au texte de Freud un enjeu qui ne peut être compris qu’à partir de la philosophie, notamment celle de Hegel, a montré en quoi la psychanalyse, précisément de ce qu’elle ne se réduit pas à une psychologie, se démarque de toute philosophie, nommément celle de Hegel. Se servant de Hegel pour exposer Freud, Lacan démembrer le tout du système, d’abord réduit à son parcours phénoménologique, en des « moments structurants »<sup>4</sup>, et utilise sa vérité partielle, entièrement reconnue en sa justesse dialectique, contre sa vérité totale, ce qui contredit l’articulation philosophique de la dialectique et de la structure, selon laquelle la vérité de la dialectique lui vient de son caractère immédiatement structurant<sup>5</sup>, c’est-à-dire immédiatement accordé à la structure qui en est à la fois

4. « [...] il est impossible à notre technique de méconnaître les moments structurants de la phénoménologie hégélienne : au premier chef la dialectique du Maître et de l’Esclave, ou celle de la belle âme et de la loi du cœur, et généralement tout ce qui nous permet de comprendre comment la constitution de l’objet se subordonne à la réalisation du sujet. » (Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, [en abrégé E. suivi de la pagination] p. 292).

5. Cf. B. Bourgeois, « Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel », in *Études hégéliennes*, Paris, PUF, 1992, p. 111-133.

le moteur initiateur et le résultat. Non que, pour le psychanalyste, le dialectique ne soit lié au structurel – c'est bien au contraire dans le moment dialectique de l'expérience freudienne, la vacillation de l'absence et de la présence, de l'identité et de la différence, du moi et de l'autre, que se manifeste la structure – mais ce dialectique, en lui-même jamais résolu, est organisé par la structure plutôt qu'il ne l'organise : les termes extrêmes de la dialectique (le duel du moi et de l'autre), sont maintenus en tension par une structure qui tout à la fois les sépare et les unit, sans que pour autant ce troisième terme soit une véritable médiation, puisqu'il coupe la dualité d'une altérité tout autre (que marque le grand A) au lieu d'en être l'unité primitive, qui serait ensuite décomposée<sup>6</sup>. La médiation étant assurée par la coupure, la structure triangulaire, et par là circulaire, de la dialectique hégélienne s'ouvre à une structure quaternaire que rend la croix du Schéma L – la quatrième place étant celle de la mort, ou du mort<sup>7</sup>.

L'intérêt que la psychanalyse peut avoir pour le philosophe ne vient pas de ce qu'il pourrait s'y retrouver, en identifiant des morceaux de la dialectique détachés de son mouvement d'ensemble ; il vient au contraire de ce que la confirmation partielle se fonde sur une incompatibilité générale, qui met en question le projet même de la philosophie comme accomplissement du désir, compris comme désir de savoir, en savoir.

Hegel, rappelons-le, achève ce projet, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, en ce qu'il montre que le concept n'est autre que l'histoire comprise, c'est-à-dire que le mouvement par lequel le monde s'engendre comme monde de l'homme est animé par un désir qui trouve dans le savoir sa vérité. L'actualisation de ce qui est déjà contenu en soi dans le mouvement dialectique de l'histoire est, d'un point de vue idéal, l'opération de pensée du philosophe, mais cette opération est le résultat du mouvement même du réel, qui effectue pour soi ce qui est déjà en soi. Si l'histoire est la condition de possibilité réelle du savoir, le savoir est, à l'inverse, ce qui engage le processus de l'histoire sous la forme du désir de savoir, et le véritable accomplissement de l'histoire elle-même, qui est ainsi aussi bien niée que conservée dans son autre. Même si au terme de cette histoire, c'est-à-dire au moment où l'intériorisation de son sens est accomplie dans la pensée du philosophe, nommément de Hegel, les acteurs de celle-ci, tout le monde, peuvent continuer, comme si rien n'avait eu lieu – parce que précisément rien n'a lieu – à se laisser emporter par la dialectique interminable que la raison, dans sa ruse, abandonne au jeu d'illusion qu'on prend pour la réalité, il n'empêche que la raison de ce jeu est désormais, et une fois pour toutes, disponible dans le système, et qu'il suffit à l'homme, au monde, de se mettre à l'école de la philosophie, par une décision qui parfait son désir, pour savoir enfin ce qu'il désirait jusque là sans le savoir.

Il y a donc continuité d'un même sujet entre celui qui désire et celui qui sait. Même si la dualité provisoire entre le mouvement réel du désir dans l'histoire et sa saisie idéelle dans le concept se poursuit dans la différence entre la conscience

6. Contrairement à la dialectique hégélienne de la conscience de soi : « Le moyen terme est la conscience de soi, qui se décompose en passant en ces extrêmes, et chaque extrême est cet échange de sa détermination, et un passage absolu en l'extrême opposé. » (PhG, p. 202)

7. Cf. notamment Lacan, « La chose freudienne » (1955), E., p. 429-430.

historique et le philosophe, entre Napoléon et Hegel, ou entre les intérêts du monde et les intérêts philosophiques, le philosophe se situe au point où les opposés se confondent, puisque le savoir est vrai de n'avoir d'autre objet que le mouvement du sujet qui le porte. Pour que la vérité trouvée comme résultat « soit immanente à la réalisation du savoir », il faut bien en effet que le mouvement de cette réalisation, par et dans le désir, soit en lui-même structuré par le savoir. Comme l'écrit Lacan : « le sujet [hégélien] dès l'origine et jusqu'au bout sait ce qu'il veut »<sup>8</sup>. S'il y a bien une dialectique du désir qui se manifeste comme une inadéquation du savoir de la conscience à sa vérité, et donc comme une méconnaissance de soi, son mouvement même, dans son orientation vers son terme et dans chacun de ses moments, montre que le savoir absolu lui est présupposé<sup>9</sup>. La méconnaissance est la vérité de l'illusion constitutive de la conscience qui se sépare de son objet, mais le savoir absolu, dans lequel la conscience est à elle-même son propre objet, est la vérité de cette méconnaissance, qui se révèle en définitive comme l'apparence du phénomène de l'esprit. La philosophie peut bien s'en remettre entièrement au désir, et affirmer que son savoir ne porte que sur lui<sup>10</sup>, ce non savoir est la feinte par lequel le désir lui-même se trouve par avance ancré dans le savoir, puisque « c'est au désir, à la *Begierde*, qu'est remise la charge de ce minimum de liaison qu'il faut que garde le sujet à l'antique connaissance »<sup>11</sup>.

Ici se marque la « béance » qui sépare le désir philosophique et le désir psychanalytique. La découverte de Freud, l'inconscient en tant qu'il est structure, est que le désir, s'il présuppose un savoir, le pose en même temps dans un sujet avec lequel le sujet du savoir ne coïncide jamais. Non seulement le désir n'est pas d'emblée conjoint au savoir, mais aucun processus, serait-il dialectique, ne pourra l'y conduire, contrairement à ce que laisse penser une certaine pratique de la psychanalyse. La latence de l'inconscient n'est pas l'attente d'une révélation, parce qu'il n'y a rien en lui de caché qui ne soit parfaitement manifeste ; car l'inconscient est la structure qui est lisible à même les formations en lesquelles il se montre. L'inconscient n'est pas plus caché dans les actes manqués ou dans les rêves que la grammaire ne l'est dans la parole, ou la logique dans la pensée. Bien plus, comme le montrent ces comparaisons, c'est bien comme savoir que l'inconscient se manifeste. Ce n'est donc pas de présupposer un savoir au désir qui pourrait être reproché à la dialectique hégélienne, et, plus largement, à la philosophie, mais de poser de plus, dans le savoir absolu, l'identité du sujet du savoir avec le sujet du désir. Car si on veut qu'un *sujet* soit supposé savoir, ce ne peut être que l'Autre, non pas l'autre que moi, qui n'est autre que moi, autre moi de la relation duelle intersubjective qui est à l'œuvre dans la dialectique du désir de la conscience de soi, mais l'Autre non identifiable, auquel s'adresse le désir dans un message qui attend une réponse impossible à donner,

8. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien » (1960), E., p. 802.

9. « Et la latence recherchée de ce moment fondateur, comme *Selbstbewusstsein*, dans la séquence dialectique d'une phénoménologie de l'esprit par Hegel, repose sur le présupposé d'un savoir absolu. » Lacan, « Position de l'inconscient » (1960, 1964), E., p. 831.

10. Platon, *Banquet*, 177d.

11. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien » (1960), E., p. 802.

puisque cela supposerait que puisse se faire entendre le lieu même d'où provient toute entente, toute connexion de signifiant, dans la langue. On ne saurait non plus faire grief au système hégélien de poser le savoir comme absolu, puisque c'est bien à un absolu que s'adresse le sujet<sup>12</sup> ; mais le sujet n'est pas, et ne devient jamais, cet absolu auquel il s'adresse ; pas plus que le savoir ne devient sujet. Il est impossible « d'attribuer ce supposé savoir à qui que ce soit, ni à supposer, *subjicere*, aucun sujet au savoir »<sup>13</sup>. L'inconscient est, pour le sujet, un savoir, mais en tant qu'il est rejeté en l'Autre, qui « n'est pas un sujet, c'est un lieu auquel on s'efforce, dit Aristote, de transférer le savoir du sujet »<sup>14</sup>.

Cette confrontation critique aux énoncés et aux thématiques hégéliennes ne se légitime d'aucune lecture critique de l'œuvre de Hegel – à laquelle Lacan a été familiarisé par le cours de Kojève – ni d'aucun intérêt philosophique. Et pour cause : le psychanalyste ne peut tenir sa place, c'est-à-dire tenir lieu de l'Autre, supposé savoir, qu'en neutralisant toute prétention à savoir, mieux que le sujet analysant lui-même, ce qu'il en est de son désir, ou même, plus généralement, de savoir quoi que ce soit du désir. Ce rapport au désir démarque fondamentalement la psychanalyse de la philosophie. Le philosophe peut être défini, comme on l'a vu, à partir de ce savoir minimal, qui est le savoir du désir, lequel répond au désir de savoir qui caractérise le désir inconscient. Mais pour la psychanalyse, le savoir que vise le désir est impossible. Le fait de rattacher fondamentalement le désir à la sexualité ne constitue aucun savoir positif sur le désir, ni, par suite, aucun pouvoir sur la conduite du sujet. Au contraire le sexe est le mode propre de l'impossible, comme le reconnaît Freud<sup>15</sup> : non seulement l'impossible de la satisfaction, car la sexualité n'est pas un besoin, mais surtout l'impossible du savoir, car il est impossible, malgré toutes les techniques d'aveu qui ont la sexualité pour objet, de savoir ce qu'il en est.

Connaître le désir, c'est adopter la position du maître, et par là engager un duel imaginaire qui recouvrirait de son éclat l'adresse de la lettre de l'inconscient. Par conséquent le seul point d'appui du discours psychanalytique est celui de la pratique psychanalytique, ou de son « expérience », c'est-à-dire de la relation analytique. Car ce qui marque l'originalité de cette pratique, par différence avec la situation à la fois clinique et expérimentale de la psychologie, est que le sujet connaissant et soignant est lui-même inclus dans la relation avec le sujet parlant, que ce dernier n'est donc pas appréhendé comme un objet naturel, sur lequel on ferait porter une intervention à la fois théorique et thérapeutique. Ni la théorie ni la pratique ne peuvent s'abstraire de cette relation ; pas plus que le savoir de l'analyste ne précède le désir de l'analysant, pas plus l'inconscient ne peut recevoir, par rapport à la pratique elle-même, le statut d'une théorie préalable à une technique de transformation des objets. La seule chose que le discours analytique puisse dire de l'inconscient,

12. « Le sujet s'adresse à l'Autre comme absolu, c'est-à-dire comme l'Autre qui peut l'annuler lui-même. » Lacan, « Séminaire sur la lettre volée » (1956), E., p. 53.

13. Lacan, *Séminaire IX* (inédit), L'identification, 15 novembre 1961.

14. *Ibid.*

15. Lacan fait référence à un passage de *Malaise dans la civilisation* dans lequel Freud formule l'hypothèse que « de par sa nature même, la fonction sexuelle se refuserait quant à elle à nous accorder pleine satisfaction et nous contraindrait à suivre d'autres voies. » Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Londres, Imago Publishing Co., t. XIV, 3<sup>ème</sup> éd., 1965, p. 465.

hors de la pratique qui consiste, pour l'essentiel, à libérer, dans la parole du sujet, les associations dans lesquels l'inconscient insiste par incidence, est l'indication de la relation à partir de laquelle il émerge dans cette pratique. Les formules comme « l'inconscient est le discours de l'Autre »<sup>16</sup> ne définissent aucun objet, aucun contenu, mais indique la forme d'une relation, en tant que déterminée à partir de la parole (adresse) et du langage (structure).

La solidarité de structure entre l'expérience propre à la relation analytique – expérience qui est de l'ordre du langage – et le langage qui rend compte de cette expérience dans la théorie, permet de retrouver dans la psychanalyse une dialectique qui n'est discours rationnel sur le réel que parce que le réel lui-même, livré à son propre mouvement par un sujet qui fait le mort, est déjà organisé par la structure qui est la raison du mouvement. Le psychanalyste, simple observateur du travail de l'analyse dans le processus qui conduit le sujet parlant à intégrer la particularité de sa souffrance dans l'universel d'une structure, occupe ainsi une position analogue à celle du philosophe de la *Phénoménologie de l'Esprit*, position qui est celle du « pur dialecticien » qui sait que « tout ce qui est réel est rationnel »<sup>17</sup> et que l'apparente anomalie d'une situation subjective de souffrance qui se signale par une irrationalité du comportement, ne tire sa particularité d'aucune exception à la règle qui est la loi fondamentale de l'ordre symbolique à laquelle le sujet est structurellement assujetti ; au contraire, cette anomalie inscrit la particularité dans l'universalité dont il est possible d'indiquer la raison dans le chiffre de la structure.

Le psychanalyste salue ici le « génie » du philosophe, d'avoir reconnu « l'identité foncière du particulier et de l'universel »<sup>18</sup>, qui se manifeste au cœur de l'expérience analytique ; mais cette confirmation de la philosophie par la psychanalyse conduit aussi bien à invalider la première par la seconde puisque l'affirmation hégélienne de l'identité est présentée comme une anticipation, prophétique certes, mais par là infondées, de ce qui ne trouve sa justification que dans la psychanalyse : « c'est bien la psychanalyse qui lui apporte son paradigme »<sup>19</sup>. Or cette fondation posthume de Hegel dans Freud conduit à un déplacement du sens de cette identité, car elle s'appuie sur « la structure où cette identité se réalise comme disjoignante du sujet »<sup>20</sup>. L'irrationalité apparente de l'expérience se résout dans une rationalité d'une tout autre nature que celle qui anime la dialectique : au lieu que la division y soit l'apparence de l'identité, l'identité est fondée dans une division primaire. La *ratio* est marquée par la barre qui sépare structurellement le sujet de lui-même dans le discours où il s'énonce, *ratio* qui trouve une expression adéquate dans le chiffrage mathématique du rapport (S/s) plutôt que dans la continuité discursive de la dialectique. Cette division n'est pas la déchirure, même absolue, d'où l'esprit se relève pour se retrouver, c'est-à-dire comprendre la totalité de son être comme ce qui soutient la contradiction et la résout ; au contraire la totalisation comme telle,

16. Cf. notamment Lacan, E., p. 16, 379, 439, 524, 549, 652, 814.

17. Lacan, « Intervention sur le transfert » (1951), E., p. 226.

18. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage dans la psychanalyse » (1953), E., p. 292.

19. *Ibid.* Le texte de 1953 disait même : « c'est bien la psychanalyse qui lui apporte son fondement. »

20. *Ibid.*

qu'elle se trouve posée dans la synthèse imaginaire des propriétés du moi, ou dans le savoir en lequel la conscience de soi s'identifie à ses propres moments éclatés, est invalidée comme proprement imaginaire. L'identification à l'universel d'un sujet singulier – dont Hegel a fourni la description générale aussi bien dans la dialectique de la conscience de soi individuelle que celle de la rationalité historique – est, dans sa vérité analytique, une identification au symbolique, que Hegel continue pourtant à penser – c'est là l'insuffisance de son anticipation, son « erreur »<sup>21</sup> – comme une liaison imaginaire, même dans le parcours dialectique des contradictions, car celles-ci s'avèrent apparentes, toujours résolues dans l'unité du sujet qui les pose en les opposant.

Le recours psychanalytique à la dialectique, pratique du discours dans une relation entre deux sujets et logique à l'œuvre dans cette relation, s'il atteste l'importance de la référence à Hegel dans la formation de la pensée de Lacan, marque également le départ entre la psychanalyse et la philosophie au point même de leur plus grande proximité. La dialectique est bien, pour Lacan comme pour Hegel, non pas discours sur le réel, mais déploiement de « l'être même de l'homme », et elle réalise « dans une série de crises la synthèse de sa particularité et de son universalité, allant à universaliser cette particularité même »<sup>22</sup>. C'est pourquoi la dialectique caractérise essentiellement la psychanalyse elle-même : « *La psychanalyse est une expérience dialectique* »<sup>23</sup>. En effet la dialectique est le point d'unification entre la relation analytique, ce qui se passe entre l'analyste et l'analysant au cours des séances, et, d'autre part l'ensemble des structures qui sous-tendent le transfert et qui sont mises au jour au cours de l'analyse. Le terme de dialectique indique ainsi à la fois une cohérence qui permet de conduire le discours à une logique – c'est en ce sens que Lacan parle d'une « structure dialectique » qui serait plus aisément accessible aux « arts libéraux » (rhétorique, dialectique au sens des *Topiques*, grammaire et poétique) qu'aux prétentions scientifiques d'une expérimentation inadéquate<sup>24</sup> – et, d'autre part, une succession de temps, de scansion, qui constitue, par des renversements successifs, une progression vers l'émergence de la vérité. Lacan déchiffre ce mouvement dans la pratique même de Freud, telle qu'elle est rapportée dans les *Cinq psychanalyses*, sur lesquelles Lacan, au début des années 1950, fonde sa réflexion et son enseignement.

Dans « Intervention sur le transfert », il écrit :

Il est frappant que personne n'ait jusqu'à présent souligné que le cas de Dora est exposé par Freud sous la forme d'une série de renversements dialectiques. Il ne s'agit pas là d'un artifice d'ordonnance pour un matériel dont Freud formule ici de façon décisive que l'apparition est abandonnée au gré du patient. Il s'agit d'une scansion des structures où se transmute pour le sujet la vérité, et qui ne touchent pas seulement sa compréhension des choses mais sa position même en tant que sujet dont sont fonction ses « objets ».

21. « [...] le glissement par quoi le *Bewusstsein* sert à couvrir la confusion du *Selbst*, vient justement dans la *Phénoménologie de l'esprit*, à démontrer, de la rigueur de Hegel, la raison de son erreur. » Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien » (1960), E., p. 809-810.

22. Lacan, « Propos sur la causalité psychique » (1946), E., p. 181-182.

23. Lacan, « Intervention sur le transfert » (1951), E., p. 216.

24. « Dédaignons-les d'autant moins [les arts libéraux] que la psychanalyse n'a pas haussé son niveau en s'engageant dans les fausses voies d'une théorisation contraire à sa structure dialectique. » Lacan, « Fonction et champ... », E., p. 289.

C'est dire que le concept de l'exposé est *identique* au progrès du sujet, c'est-à-dire à la réalité de la cure.<sup>25</sup>

Le récit freudien n'est pas la pure transcription, au fur et à mesure des séances, du déroulement chronologique de la cure. Il y a bien une ré-organisation après-coup du matériel. Mais ce *nachträglich* est à mettre exactement sur le même plan que celui de la restitution, par le sujet, du matériel lui-même, dans l'apparente spontanéité des associations libres. La présentation s'organise, elle aussi spontanément, dans une cohérence ordonnée à l'énonciation de la vérité ; le sujet supposé savoir n'intervient pas plus dans l'exposé de l'analyse que dans l'analyse. Par conséquent l'organisation du récit en une progression dialectique reflète non pas l'art d'exposition de Freud, mais la nature de la chose même. La non-intervention de l'analyste manifeste ainsi la dialectique du réel même.

Si l'analyse se présente, dans la succession temporelle des séances, comme une « série de renversements dialectiques », c'est qu'elle est elle-même le lieu de déploiement d'une « scansion des structures », d'un complexe de représentations, affects, angoisses, fantasmes, symptômes, dont l'étagement correspond, du point de vue diachronique, aux différentes couches de la régression dans les stades infantiles de l'ontogenèse, mais dont la totalité organisée de manière synchronique constitue la structure actuelle du sujet, structure qui se redéploie à nouveau temporellement dans les différents moments de la cure. Le *complexe*, que Lacan considère en 1939 comme « le concept le plus concret et le plus fécond qui ait été apporté dans l'étude du comportement humain »<sup>26</sup> parce qu'il permet d'organiser dans un tout cohérent et dialectiquement organisé l'ensemble des relations fournies par le matériel psychique, s'oppose à l'obscurité de l'instinct, dont un biologisme déplacé voudrait faire le fondement scientifique du psychique. C'est donc la structure qui définit le complexe, en tant qu'elle est articulée par une dialectique permettant d'unifier la discordance des phénomènes dans une unité de rapports.

Cette relation entre la genèse et son organisation structurelle d'une part, entre l'histoire du sujet et le récit qui le conceptualise d'autre part, trouve un point d'appui théorique dans le rapport que Hegel pose entre le temps et le concept. « Le *temps* est le *concept* lui-même qui *est là* »<sup>27</sup>. Au prix de quelques distorsions dont les effets théoriques sont de conséquence, on peut interpréter cette saisie du pur concept qui advient au terme d'un processus dialectique, non pas comme une « prise de conscience » qui permettrait au sujet de transformer des *membra disjecta* des formations inconscientes en une unité substantielle, un Moi (tel est le contresens trop souvent attaché au *Wo Es war...*), mais comme un rassemblement du diachronique dans une structure synchronique qui en conserverait en même temps les points de coupures et les divisions. Ce n'est plus l'esprit qui se manifeste dans le temps, mais l'inconscient – ce qui ne revient pas au même, mais permet de comprendre le processus dialectique de la pratique psychanalytique comme une phénoménologie. En effet ce qui caractérise la phénoménologie hégélienne, et la distingue en particulier de l'artificialisme méthodologique fichtéen, c'est que l'identité entre

25. Lacan, « Intervention sur le transfert » (1951), E., p. 218.

26. Lacan, « Au-delà du «Principe de réalité» » (1939), E., p. 89.

27. PhG, p. 655.

la dialectique réelle (celle de la conscience aux prises avec ses certitudes et ses illusions, bref son malheur ou son symptôme) et la dialectique idéale (celle du philosophe qui en retrace le processus dans l'élément du concept) est obtenue sans la moindre intervention du sujet supposé savoir sur le sujet assujéti à son propre structure se manifestant comme destin. Seule la neutralité du savoir à l'égard de son objet permet l'émergence de la vérité.

Lacan revient à plusieurs reprises sur cette identification hégélienne ; dans le Séminaire sur *Les écrits techniques de Freud*, il lui donne une formulation quelque peu différente : « Le temps est le concept de la chose », qu'il interprète en substituant l'inconscient au concept :

Nous nous trouvons ici au cœur du problème de ce qu'avance Freud quand il dit que l'inconscient se place hors du temps. C'est vrai, et ce n'est pas vrai. Il se place hors du temps exactement comme le concept, parce qu'il est de lui-même le temps, le temps pur de la chose, et qu'il peut comme tel reproduire la chose dans une certaine modulation, dont n'importe quoi peut être le support matériel. Il ne s'agit pas d'autre chose dans l'automatisme de répétition. Cette remarque nous mènera très loin, jusqu'aux problèmes de temps que comporte la pratique analytique.<sup>28</sup>

La formule empruntée à Hegel établit un lien entre la pratique analytique, qui est au cœur de la réflexion théorique, et la nature même du phénomène auquel on a affaire dans cette pratique. Dans le passage évoqué, Lacan introduit le motif hégélien dans un développement consacré à « l'automatisme de répétition », qui est se manifeste dans le transfert : le patient reproduit avec l'analyste une situation qu'il a vécue auparavant avec ses parents (en l'occurrence avec sa mère). Mais l'idée de répétition ne permet pas d'expliquer qu'il puisse y avoir au sens hégélien « concept », ou encore interprétation, c'est-à-dire surgissement d'une parole qui provient du discours de l'Autre. Lacan pose la question : « Pourquoi les mêmes paroles deviennent-elles alors efficaces, et marqueront un progrès dans l'existence du sujet ? » Si c'est la *même* parole, comment expliquer qu'elle produise, à un certain moment du processus analytique (moment qui définit une fin, sinon la fin de l'analyse) un *autre* effet, comment peut-elle être reconnue comme « concept », c'est-à-dire dans sa provenance du discours de l'Autre ? La répétition, l'automatisme, expliquent le même, mais pas l'autre ; non pas un autre qui viendrait rompre la succession du même, mais un autre qui fait son apparition dans le même. On pourrait répondre que le même a *toujours* été ce signifiant, qu'il n'a pas changé. Seule l'entente est nouvelle du côté du sujet. Mais la question est seulement transposée : comment le sujet qui dispose des signifiants et ne cesse de les manipuler dans la répétition et l'ensemble des formations de l'inconscient, se met-il tout d'un coup à les percevoir ? L'éternité est première, mais comment y accède-t-on à partir du temps ? Comment retrouve-t-on la seule fois, la fois unique, dans toutes les répétitions ? Seule la phénoménologie hégélienne permet de comprendre comment le temps, tout en ne faisant rien advenir, parce qu'il n'est que la répétition des illusions dans lesquelles la conscience se perd, est néanmoins l'apparition, par le travail du négatif, de la vérité.

28. Lacan, *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, 16 juin 1954, Paris, Seuil, 1975, p. 267.

Or cette solidarité entre la genèse et la structure ne rend pas compte seulement de la psychanalyse comme pratique fondée sur la libre association et le transfert ; elle fournit un principe d'explication de la réalité psychique elle-même, c'est-à-dire de l'inconscient. Plus exactement le concept, ou l'inconscient, ne peut être reconnu au terme du processus dialectique, que parce qu'il était déjà à l'œuvre dans les formations primitives dont sont dérivées les formations secondes, répétitives, qui sont livrées à l'analyse. Ainsi la répétition (compulsion ou automatisme) n'est pas un phénomène second, qui conduirait à un phénomène originaire (scène primitive, narcissisme primaire, principe), elle intervient dans la formation du phénomène lui-même auquel renvoient les répétitions qui en sont les dérivées. Freud met en lumière ce caractère quasi originaire de la répétition (qui justifie le recours au concept en lumière assez obscur de compulsion) : il le montre dans l'expérience du *Fort/Da*. L'enfant ne parvient à maîtriser l'absence de la mère que parce qu'il joue avec une bobine qu'il fait alternativement apparaître et disparaître, dont il maintient l'identité de structure à travers une pulsation temporelle qui fait se succéder l'être et sa négation. On a bien affaire à une « répétition originaire », qui est une pure scansion temporelle, une temporalité apparaissant en sa battue rythmique première. Or ce qui rend possible la saisie de ce rythme ou de cette structure, c'est l'identité de la bobine (et à travers elle de la mère en tant qu'objet de désir) dont les états successifs sont marqués par la verbalisation première de l'opposition vocalique O/A. Le caractère radical de la répétition, tel qu'il est posé par Freud, permet de comprendre comment l'homme accède au réel par la médiation du symbolique, qui fait son apparition à l'état originaire dans la pure scansion temporelle. Cependant si le temps est l'apparition du logique même de la structure, c'est en tant qu'il s'articule en une série de différences, de points de rupture ou de renversement, qu'aucune continuité ne ramène à une totalité synthétique. Le passage d'un terme à un autre suppose une permutation des places de chaque terme, et il n'existe aucun ordre qui permettrait de saisir ces rapports dans leur vérité absolue. Autrement dit, la possibilité de faire accéder un des termes à sa vérité a pour condition la perte, ou l'oubli – l'inconscient – de la situation antérieure. La structure n'est jamais présente dans la totalité de sa vérité éternelle, elle ne se dévoile que pour partie. Dire la vérité, aussi bien pour le sujet dans son expérience que pour la théorie qui en rend compte, c'est accepter de ne pas la dire toute. Si le temps est le concept, ou le logique au sens de l'inconscient, c'est tout aussi bien parce que le logique est marqué par une temporalité particulière, qui n'est plus celle de la continuité de l'écoulement destructeur – aussi Freud peut-il dire que l'inconscient ignore le temps – mais celle de la scansion.

Lorsque Lacan utilise le terme de dialectique pour qualifier la structure même de la psychanalyse<sup>29</sup>, cela n'implique « aucune allégeance au système »<sup>30</sup> puisqu'au contraire la dialectique est une propriété de la structure, c'est-à-dire du sujet, d'offrir, par la division qui le traverse, un jeu, une béance, qui fait que le recouvrement de soi par soi d'où procède l'identité n'est possible que par une

29. « [...] envisager avec nous la psychanalyse comme dialectique » écrit dans Lacan, « Intervention sur le transfert » (1951), E., p. 216.

30. Lacan, « Position de l'inconscient » (1960, 1964), E., p. 837.

disjonction persistante. Est dialectique l'impossible assimilation du moi et de l'autre au moment de leur identification. Ce n'est pas la division qui procède de l'unité dans le procès de son auto-position différenciante, mais l'unité qui est posée dans et par la division. Le dialectique, c'est-à-dire le mouvement d'oscillation ou de scansion entre les termes opposés qui sont en même temps indiscernables, apparaît au lieu même de la structure puisque celle-ci désigne, depuis Saussure, la pure opposition ; bien loin d'être structurant, il révèle ce qui ne peut être lié dans la structure elle-même.

L'interdépendance entre la dialectique et la structure se fonde sur leur non-congruence. La dialectique, qui tente d'introduire de la liaison dans la division, tend à une résolution imaginaire à laquelle aspire le désir nostalgique d'unité propre à la philosophie ; la structure au contraire est symbolique. L'identification du dialectique à la structure correspond au point de rencontre entre l'imaginaire et le symbolique, qui est en même temps un point de disjonction déconcertant<sup>31</sup>. Les phénomènes psychiques qui mobilisent la dialectique sont ceux où l'imaginaire cherche l'un dans le deux – confirmant par là le deux dans l'un ; au premier chef la captation spéculaire par laquelle le moi s'apparaît de ce qu'il est autre, ouvrant la voie au duel qui marque la relation agressive de l'homme à son semblable. Le moi ne préexiste pas à l'autre de l'image spéculaire à laquelle il s'identifie, puisqu'il devient moi dans cette image même ; par conséquent tout autre est un autre moi qui menace l'identité du moi lui-même. Lacan a reconnu dans ce conflit qui vise à éliminer l'autre du moi en prenant le risque de sa propre mort la dialectique hégélienne de la conscience de soi en son moment de la lutte pour la reconnaissance. Hegel a montré, contre la philosophie transcendantale et la psychologie, que le moi n'était pas une fonction originaire de synthèse, puisqu'il apparaît « dans le mouvement d'aliénation progressive, où se constitue la conscience de soi dans la phénoménologie de Hegel »<sup>32</sup>. Pourtant le recours à la dialectique du maître et de l'esclave met aussi en lumière l'insuffisance du procédé hégélien à rendre compte du phénomène psychique. En effet l'aliénation purement imaginaire ne permet de penser que la confusion du moi et de l'autre, et l'agressivité sans limite qui s'ensuit – d'où ne peut naître aucun moi, puisque celui-ci est éliminé dans son apparition même. Il faut donc reconnaître dans la dialectique de la conscience de soi « l'émergence symbolique de la lutte à mort imaginaire » pour y déchiffrer « la structure essentielle du moi »<sup>33</sup>. L'aliénation spéculaire se redouble d'une autre aliénation qui structure la première, et qui vient de la soumission du sujet à la loi du langage, à l'ordre symbolique. Une autre mort entre en jeu que celle que le moi rêve d'infliger à l'autre moi, ou à lui-même. C'est la mort structurant le signifiant lui-même, d'être sa propre disparition. Or l'identification imaginaire s'inscrit dans le symbolique, notamment par le nom que porte le sujet, et l'ensemble des relations qui accompagnent la dénomination et la rendent possible. Ainsi la dialectique de l'intersubjectivité duelle croise la relation symbolique que le sujet entretient avec

31. « La logique se déconcerte de la disjonction qui éclate de l'imaginaire et du symbolique. » Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien » (1960), E., p. 820.

32. Lacan, « Introduction et réponse au commentaire de Jean Hyppolite » (1954), E., p. 374.

33. Lacan, « La chose freudienne » (1954), E., p. 432.

l'Autre, qui est le « lieu du signifiant »<sup>34</sup>. C'est précisément dans ce lieu qu'intervient l'inconscient, qui est le « discours de l'Autre »<sup>35</sup>. La dialectique imaginaire est coupée par la structure symbolique pour qu'elle se mette en mouvement.

L'erreur de Hegel, qui est celle de la philosophie, consiste à faire porter la résolution de la contradiction par la continuité d'un seul et même mouvement dialectique. Ainsi, dans la dialectique du maître et de l'esclave, l'accès à la conscience de soi procède de la négativité même de la lutte, puis du travail, puisque ce négatif s'avère formateur. Mais une différence de nature sépare la « négation abstraite » qui entre en jeu dans la lutte à mort, et « la négation de la conscience qui supprime de telle manière qu'elle conserve ce qui est supprimé, et qu'elle survit par là à la suppression qu'elle opère d'elle-même »<sup>36</sup>. Seule la seconde négation sauve la première, et lui permet d'entrer dans un processus dialectique. Pour Hegel l'absurdité de la lutte, pour la reconnaissance même qu'elle revendique, est médiatisée dans la conscience par le retour de l'instinct vital, qui conduit l'un des termes à introduire une dissymétrie dans la montée aux extrêmes, et à accepter la position d'esclave. Mais alors il y a bien, au moment même de la lutte, une anticipation, inconsciente mais néanmoins efficace, de la solution qui y mettra fin ; par suite la lutte n'a été, en réalité qu'un jeu, et au risque absolu dont se nourrit la vanité du moi se superpose, sur une autre scène, le pacte par lequel a été acceptée la règle du jeu : « le pacte est partout préalable à la violence avant de la perpétrer, et ce que nous appelons le symbolique domine l'imaginaire. »<sup>37</sup> Certes Hegel ne méconnaît pas le pacte qui, dans l'État, satisfait le désir par la reconnaissance de tous par tous. Bien plus, l'État s'avère, dans le parcours phénoménologique, la condition de possibilité concrète de la dialectique abstraite de la conscience de soi. Mais c'est un même mouvement dialectique, rassemblé dans l'unité du système, qui inscrit l'abstrait dans le concret. La philosophie a reconnu l'imaginaire en suivant le parcours des illusions de la conscience, caractérisée par la méconnaissance de soi ; elle a également reconnu le symbolique, notamment en comprenant le mot comme une « présence faite d'absence »<sup>38</sup>, marquée par la disparition. Mais si le symbolique est la vérité de l'imaginaire, celle-ci parcourt dans la dialectique spéculative tout uniment le procès de l'illusion et celui du dévoilement. Autrement dit la philosophie n'a pas posé la nécessaire disjonction qui préside à leur conjonction.

L'erreur de la philosophie, pour la psychanalyse, est de se confier à la puissance structurante de la dialectique elle-même, alors que la structure survient d'un autre lieu, du lieu de l'Autre, pour en conditionner et limiter les effets. Cet optimisme de la structuration immanente procède de l'imaginaire. La philosophie est

34. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » (1956), E., p. 583.

35. Lacan, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache » (1960), E., p. 653.

36. PhG, p. 206.

37. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien » (1960), E., p. 810.

38. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), E., p. 276. La formule fait écho à l'analyse que Hegel donne du langage dans l'Addition au § 462 de l'*Encyclopédie* lorsqu'il met en évidence sa double négativité dans la disparition du son, et dans l'intelligence (*Philosophie de l'esprit*, traduction B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, p. 560).

le discours le plus accompli qui réponde au désir d'unité du moi. Par principe elle laisse en dehors d'elle la découverte de Freud, qui implique la division du sujet dans son propre désir, puisque ce désir est inconscient. Ce désir ne se laisse ramener à aucune unité, il n'est désir de vérité qu'en tant que celle-ci apparaît partiellement au sujet. La philosophie se définit à partir de son propre désir, mais elle le méconnaît en croyant savoir ce qu'il est. « Ainsi, que les philosophes ne croient pas faire bon marché de l'irruption de la parole de Freud, concernant le désir »<sup>39</sup>. Cette parole renouvelle le rapport philosophique au désir, et le philosophe ne peut être fidèle à ce désir qu'en se confrontant à cette contradiction, qui est de structure et rend la philosophie impossible, et belle.

---

39. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien » (1960), E., p. 811.