

# La structure de la subjectivité selon Hegel : Désir, Reconnaissance, Altérité

Olivier Dionne, *Université Laval*

La question des origines de l'être humain a longtemps mobilisé les efforts de la réflexion philosophique. Elle le fait par ailleurs toujours et encore bien que cela n'y paraisse plus aussi explicitement étant donné la régionalisation et la superspécialisation des domaines de ce savoir. Nombreux en effet sont encore ceux qui se ménagent un accès à la littérature philosophique médiatisé par le « Connais-toi toi-même » de Socrate, existentiellement étonnés qu'ils sont de reconnaître soudainement au plus profond de leur être une béance réclamant réparation !

Bien qu'il m'apparaisse que chacun d'entre nous soit dans une certaine mesure continuellement aux prises avec ce « Qui suis-je ? » pathétique, mon but n'est pas ici d'en discuter le degré d'universalité, ni de savoir si d'y répondre devrait ou non constituer la tâche qui incombe à la philosophie. Ce qui m'intéresse n'est pas tant cette question en tant que telle que la manière dont à travers mon activité elle a trouvé la voie de son expression.

À s'enquérir de soi on se rend bien vite à l'évidence que sa recherche dépasse l'horizon individuel et porte sur quelque chose que tous les êtres humains ont en partage. Je parle ici de cette fameuse *nature humaine* des philosophes. À ce sujet, on s'est déjà contenté d'être des *animaux doués de parole*. Ensuite vint le temps où nous fûmes des *âmes créées par Dieu à son image*. Descartes qui pour des raisons qu'on connaît fit attention de ne pas trop s'éloigner, du moins en apparence, de cette conception, nous qualifia de *choses pensantes*, aussi créées par Dieu. Ce qui ne l'a pourtant pas empêché d'opérer une véritable révolution paradigmatique en philosophie en faisant de sa chose pensante le fondement absolu de toute connaissance au détriment de Dieu et autres arguments scolastiques ayant force d'autorité à son époque. C'était la naissance du *sujet de la connaissance*. Il semble qu'aujourd'hui, en général, on ne se

considère plus vraiment comme des animaux doués de parole, ni comme des âmes créées par Dieu, ni comme des choses pensantes. On se saisit plutôt dans l'horizon de la phénoménologie comme des consciences. Chacun est au fond parce qu'il se rapporte à lui-même sous le mode de la conscience de soi. Bref, nous sommes ce dont nous sommes conscients d'être.

Cela va de soi ! Mais de se reconnaître ainsi comme conscience ne peut faire autrement que de laisser sur son appétit celui ou celle pour qui la question de l'origine de son être pose véritablement problème. *Comment s'origine la conscience de soi ?* Voilà la question ! On voit bien que l'être humain ne naît pas en étant conscient de soi. Le nourrisson manifestement n'est pas conscient de lui-même, ne se sait pas différent d'un monde qui lui fait face. La conscience de soi est donc forcément quelque chose qui se développe avec le temps et dans le rapport à autrui. Comment se structure-t-elle donc ? C'est là l'objet du présent article. Fait notable : du temps où le christianisme était omniprésent et encore puissant tant au niveau politique qu'intellectuel, une telle problématique n'aurait pu se faire jour. L'âme humaine étant tout simplement créée par Dieu, il était impossible dès lors d'en questionner l'origine dans l'horizon du rapport au semblable.

C'est chez Hegel et plus précisément dans les sept paragraphes de la *Phénoménologie de l'esprit* qui introduisent la fameuse *dialectique du maître et du valet* que j'ai trouvé la première théorie *d'une structuration intersubjective de la conscience de soi*<sup>1</sup>. Avant toutefois d'en exhiber le contenu et pour qu'on puisse y entrer convenablement, il est nécessaire d'abord de rendre compte du désir humain tout en le distinguant de celui de l'animal. C'est à travers l'interprétation kojévienne de la dialectique du maître et du valet que je fais ici office d'anthropologue philosophique !

Pour Hegel, la conscience de soi dans son immédiateté est *désir*<sup>2</sup>. C'est un désir qui de surcroît est structuré de manière intersubjective, c'est-à-dire qu'il n'a d'être qu'à se retrouver au cœur de ce qui lie une subjectivité à une autre. Le désir est donc d'emblée *désir du désir de l'autre*. Cette formule choc est de Kojève. C'est

tout de même ce que j'assume comme pouvant être déduit de cette section de la *Phénoménologie de l'esprit* où Hegel procède à une *genèse fictive* des premiers rapports intersubjectifs proprement humains. En présentant une situation initiale où deux subjectivités ne se reconnaissant pas encore réciproquement comme des êtres humains s'engagent dans une lutte pour la reconnaissance, Hegel fait du signifiant de la reconnaissance (l'acte symbolique de reconnaître quelqu'un comme humain) l'enjeu du passage d'un état de nature animal à un état de sociabilité humaine. Il montre par là que le désir humain est radicalement différent du désir ou plutôt de l'instinct animal, lequel vise la conservation de l'espèce. Le désir humain, par contre, a pour objet le désir d'autrui. Ce qui lui importe au plus haut point n'est pas la conservation de sa vie mais bien la reconnaissance, de la part d'un *alter ego*, de sa dignité d'être humaine. Essentiellement donc et contrairement à l'animal, la conscience de l'Homme est dans son immédiateté désir du désir de l'autre ou encore désir d'être reconnue.

Dans les sept paragraphes de la *Phénoménologie de l'esprit* contenant la théorie du développement intersubjectif de la conscience de soi qui nous intéresse, Hegel mène une réflexion générale et abstraite sur le mode d'être de la conscience de soi. Il y montre non seulement que la conscience de soi désire être reconnue, mais affirme essentiellement qu'elle n'est comme telle, c'est-à-dire comme conscience de soi, qu'en tant qu'elle est reconnue par une autre. Bref il désigne le processus de reconnaissance comme étant l'essence même de la subjectivité humaine. C'est ce que l'on retrouve dès la première phrase : « La conscience de soi est *en soi* et *pour soi* en ce que, et par le fait qu'elle est en soi et pour soi pour un autre ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu<sup>3</sup>. » Pour Hegel donc, la subjectivité *humaine* n'existe comme subjectivité *spécifiquement* humaine que parce qu'elle est *a priori* reconnue, contrairement à Locke et Fichte, par exemple, qui postulaient encore l'existence en soi d'une subjectivité humaine avant l'acte de reconnaissance provenant d'une autre.

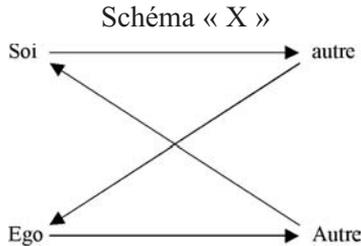
Ce qu'on constate donc, c'est que le mode d'être de la conscience de soi n'est pas le même que celui d'une chose ou encore d'un organisme. Le soleil existe encore lorsqu'on fait abstraction du regard d'homme posé sur lui. La conscience de soi, non. Bien qu'elle soit aussi réelle que la nature, sa propre réalité lui vient d'autre chose que de sa consistance matérielle. Elle est idéelle et provient du *signifiant de la reconnaissance*, celui-ci conférant à la subjectivité humaine une existence spirituelle ou encore symbolique. La subjectivité humaine ne peut donc pas être immédiatement, sans distance intérieure ni médiation, conscience de soi. Elle ne le devient que par la médiation de la reconnaissance d'autrui.

Hegel présente cette thèse sous la forme d'une *dialectique intersubjective de la reconnaissance*, laquelle pourrait bien constituer – nous verrons plus tard pourquoi – la structure ontologique de l'esprit. Pour bien comprendre cette dialectique constituée de quatre mouvements, il convient d'abord de différencier ce que sont conscience de soi *en soi* (le Soi) et conscience de soi *pour soi* (l'Ego). J'illustrerai ensuite cette dialectique à l'aide d'un schéma que j'appellerai schéma « X », lequel nous permettra d'apprécier clairement le processus de structuration de la conscience de soi dans son rapport à autrui.

Il ne faut pas penser la distinction entre le Soi et l'Ego comme une distinction substantielle. Il s'agit plutôt d'une différenciation formelle entre deux limites de la conscience de soi. L'en soi désigne l'existence immédiate et singulière de la conscience comme désir. Celle-ci, puisqu'elle est d'emblée reconnue par autrui, a déjà la structure de la reconnaissance mais ne le sait pas. Elle ne se sait pas, ne se reconnaît pas comme conscience de soi. En tant qu'il est un désir qui ne se « connaît » pas, le Soi est tout à fait désintéressé de lui-même. Le pour soi, au contraire, est certain de sa libre réflexion sur soi. Il s'agit de l'Ego monadique renfermé sur lui-même, de l'univers du Moi conscient de sa propre réflexion. C'est là que se situe par ailleurs le sujet de la connaissance. En somme, le Soi est un mouvement de reconnaissance qui n'existe pas pour lui-même alors que l'Ego se reconnaît, est présent à lui-même dans son mouvement de reconnaissance. Ce qu'il s'agit donc de comprendre avec

la dialectique intersubjective de la reconnaissance, c'est la manière dont le Soi, par l'intermédiaire d'autrui, prend progressivement conscience de soi en se reconnaissant comme un Ego.

Voici le schéma illustrant les quatre mouvements de la dialectique intersubjective de la reconnaissance chez Hegel :



Le premier moment de la dialectique de la reconnaissance est un mouvement de reconnaissance immédiate de l'autre. Le Soi reconnaît immédiatement quelqu'un qui est là, devant lui. Puisqu'il n'est pas présent à lui-même dans son acte posant l'autre comme signifiant, le Soi se supprime en se projetant dans l'autre. Cependant, cette reconnaissance est aussi une abolition à l'endroit de l'autre puisque ce n'est pas l'altérité de l'autre qu'il reconnaît mais plutôt lui-même qu'il voit dans l'autre. En tant que désir immédiat qui ne se sait pas mais qui aspire à la reconnaissance, la conscience de soi en soi projette en l'autre l'objet de son désir, se reconnaît dans cet objet qui lui manque et abolit par le fait même l'autre conscience dans son altérité réelle.

Le second moment décrit le mouvement par lequel le Soi se reconnaît comme un Ego. Il s'agit d'un mouvement de reconnaissance de soi *médiatisé* par l'abolition de la projection de soi en autrui : pour devenir effectivement certaine de soi, la subjectivité doit abolir son aliénation dans l'autre, se dépendre de sa projection réifiante en autrui. Mais cette abolition a un caractère double puisque, d'une part, en abolissant son aliénation dans l'autre, la conscience de soi abolit *l'autre essence autonome*, c'est-à-dire qu'elle se détache de toute interaction avec l'Autre. D'autre part,

dans la mesure où elle se récupère non pas comme un Soi mais comme un Ego, c'est-à-dire comme pur mouvement de reconnaissance existant pour lui-même, la conscience de soi abolit son identité immédiate, abolit cette singularité de l'objet projeté en l'autre qui la caractérisait comme singularité.

Le troisième mouvement de reconnaissance que l'on peut considérer comme étant le versant positif du mouvement précédent, est le mouvement par lequel la conscience de soi reconnaît l'Autre dans le réel de son altérité. En posant l'existence de l'Ego, ce mouvement de reconnaissance a pour fonction positive de *re-libérer* l'Autre, de le laisser être par et pour lui-même. C'est ainsi que la conscience de soi s'ouvre civiquement à l'Autre (et vice-versa), le laisse se poser – en reconnaissant son altérité – comme une conscience de soi libre et autonome qui la reconnaît et qui désire être reconnue.

Je viens de présenter les trois premiers moments de la dialectique de la reconnaissance du point de vue d'une seule subjectivité. Or dans le cinquième paragraphe du texte, Hegel insiste sur le fait que ce mouvement de la conscience de soi dans sa relation à une autre conscience de soi est en réalité aussi bien l'activité de l'une que celle de l'autre. Du point de vue de l'Ego, chaque subjectivité voit l'*autre* faire la même chose que ce qu'elle fait ; chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre, et le fait *uniquement* dans la mesure où l'autre fait la même chose. Il va plus loin encore dans le paragraphe suivant en précisant qu'en réalité il ne s'agit pas comme le pense l'Ego de deux processus symétriques de reconnaissance mais d'une seule activité qui est de manière inséparable aussi bien celle de l'une que celle de l'autre. Ce qui veut dire que l'acte de reconnaissance n'appartient en propre ni à l'une, ni à l'autre conscience de soi et qu'il constitue par conséquent un tiers par rapport à chacune. L'acte de reconnaissance est la substance même du lien social (ce qui me semble être l'esprit) qui, n'appartenant en propre à personne, circule continuellement à travers le lien social illustré ici par le schéma « X ». C'est en ce sens, il me semble, que

la dialectique de la reconnaissance exhibe une structure intersubjective qui est la structure ontologique de l'esprit.

Enfin, le quatrième et dernier moment de la dialectique de la reconnaissance, en supportant les trois premiers, vient rendre compte du fait que la subjectivité est *a priori* reconnue. Il s'agit d'un mouvement de reconnaissance de soi *par* l'Autre. Cette reconnaissance provenant de l'Autre est la condition de possibilité du processus de reconnaissance tel que décrit. Si le Soi n'était pas d'emblée reconnu par un Autre, il lui serait impossible de participer de cette dialectique et de se constituer comme Ego. Ce dernier mouvement, puisque nous savons maintenant que la reconnaissance est une activité qui s'effectue à double sens dans le lien social, se laisse comprendre comme reconnaissance des signifiants de la reconnaissance réciproque. Hegel le dit de la manière suivante : « Les extrêmes se reconnaissent comme se reconnaissant mutuellement<sup>4</sup>. » Ce qui est tout à fait logique puisque cette reconnaissance provenant de l'Autre, pour être effective, doit elle-même être reconnue par le sujet qui en fait l'objet. C'est par l'intermédiaire d'un tiers (les signifiants de la reconnaissance réciproque), à savoir le langage ou tout autre symbole communément reconnu dans le lien social, que cette reconnaissance mutuelle devient possible. C'est d'ailleurs ce dont témoigne l'origine grecque du mot symbole. Le *symbolon* était un morceau d'argile que deux amis, en signe d'amitié, brisaient et dont chacun gardait un morceau. À l'époque, les gens habitaient souvent très loin les uns des autres et ne se rencontraient lors de voyages que peu fréquemment. Le symbole devait alors permettre à leurs descendants, lors de leurs propres voyages, de se reconnaître mutuellement comme amis et ainsi de s'accueillir, s'héberger, etc.

En tant que *désir du désir de l'Autre*, la conscience de soi en soi se creuse donc progressivement une intériorité réflexive en faisant sienne les normes de la reconnaissance réciproque provenant de la reconnaissance d'autrui. Plus précisément, c'est par une suite d'identifications imaginaires à ce qu'elle croit être le désir de l'Autre à son égard (projection de soi dans l'autre) que la conscience de soi se développe progressivement comme Ego.

Dans la section B du chapitre V de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel va utiliser cette structure dialectique pour distinguer trois formes d'attitudes morales dans le lien social. Nous entendons par « attitude morale » l'engagement *conscient* d'un Ego rationalisant d'un point de vue unilatéral sa position dans le lien social. Ce sont les figures de l'hédonisme, du sentimentalisme de la « belle âme » et de la vertu. Dans l'économie du texte hégélien, ces trois attitudes servent en fait à décrire *l'expérience de la rationalisation morale du lien social*, et constituent en ce sens l'expression historique de l'apparition de *l'individualisme*. La rationalisation morale va de pair avec l'individualisme, en ce sens qu'elle suppose une prise de conscience des normes du monde éthique gouvernant l'action de la subjectivité, une distanciation par rapport aux coutumes établies et par conséquent la destruction de *l'immédiateté* du contenu éthique au profit de la libre remise en question de celui-ci par la réflexion *individuelle*. La succession de ces figures dévoile plus précisément *la genèse de la loi morale à partir de l'expérience de la jouissance et de sa rationalisation*.

Dans la figure de l'hédonisme, le Moi se fixe consciemment sur son Soi, c'est à-dire que tout ce qui lui importe est la jouissance de sa singularité. Il se rapporte ainsi aux autres de manière *perverse* en projetant sur eux l'objet de son désir et de sa jouissance. Ici comme dans le premier mouvement de la reconnaissance, le Soi s'identifie inconsciemment à l'objet du désir projeté en l'autre. La subjectivité hédoniste nie consciemment l'autonomie et l'altérité réelle de l'autre, et affirme que l'autre est soi-même (son objet, son esclave).

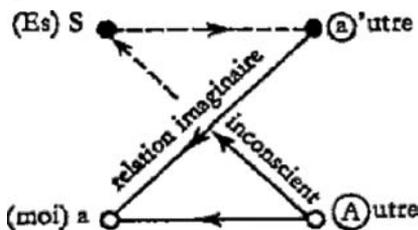
Le sentimentaliste de la belle âme, de son côté, se fixe consciemment sur l'autre et affirme qu'il ne lui veut que du Bien. Mais le Bien qu'il désire réaliser universellement et qui est celui de la *loi de son cœur*, n'est en réalité que son propre Bien singulier. Le sentimental *pense* donc que son activité vise à contribuer au *bien-être universel*. Mais en fait, la raison fondamentale de son attitude tient à la *jouissance inconsciente de faire la loi aux autres*. Le Soi du sentimental se fixe ainsi au lieu de l'Autre comme Loi.

Enfin, dans la figure de la vertu, le Moi nie consciemment sa singularité tout en exigeant le même sacrifice des autres. Il se fixe

ainsi consciemment au lieu de l'Autre comme *Loi morale*, celle-ci devenant l'objet principal de son amour en lui apparaissant comme pur universel, comme *devoir-être*. C'est la loi morale de Kant.

Bien qu'on ne soit pas encore dans le chapitre sur l'esprit, je me permets de faire l'hypothèse suivante : dans la mesure où ces figures ont un caractère historique – l'hédonisme comme représentant de la morale citoyenne et esclavagiste antique, le sentimentalisme de la belle âme comme sentimentalisme chrétien, enfin la figure de la vertu comme surgissement de la morale kantienne des Lumières – il semble qu'on puisse affirmer que Hegel utilise cette structure dialectique pour rendre compte de la logique du développement de l'esprit dans le temps.

J'aimerais enfin terminer en soulignant l'importante influence que cette théorie a exercée sur la pensée du psychanalyste français Jacques Lacan (1901-1981). Cet intellectuel pour le moins original, qui fut introduit à la philosophie de Hegel par les fameuses leçons de Kojève, s'est vraisemblablement inspiré de la dialectique de la reconnaissance pour thématiser à son compte la structuration de la subjectivité dans le lien social. En dehors du fait qu'il conçoit lui aussi la nature et le développement de la conscience en termes de *reconnaissance*, et qu'il assujettit tout autant le désir humain au désir de l'autre, Lacan a développé un schéma représentant la structure de la subjectivité qui ressemble drôlement au schéma « X ». Tout porte ainsi à croire qu'il s'est basé sur ces sept paragraphes de la *Phénoménologie de l'esprit* pour construire son schéma « L<sup>5</sup> » dont voici une reproduction :



où S représente le sujet de l'inconscient, lequel correspond à la conscience de soi en soi dans la mesure où il s'agit bien d'un mou-

vement de reconnaissance qui ne se reconnaît pas comme tel. Lacan l'identifie ici au ça freudien (Es). Quant à a', il s'agit de l'autre, de l'*alter ego* tel qu'il se présente dans l'univers conscient mais imaginaire du moi (a). Enfin l'Autre comme subjectivité radicalement différente échappant à toute projection imaginaire provenant de l'Ego. Il est facile de voir que les extrêmes du schéma « L » sont les mêmes que ceux mis en jeu par la dialectique hégélienne de la reconnaissance. Sans entrer dans le détail de la théorie psychanalytique – ce qui nous porterait trop loin – mentionnons simplement que ce schéma est au cœur de la pensée lacanienne : il représente pour Lacan la structure même de la subjectivité et permet selon lui de déduire structurellement les trois uniques formes possibles de pathologies de l'esprit, à savoir la névrose (identification du Soi au moi), la perversion (identification du Soi à l'autre) ainsi que la psychose (identification du Soi à l'Autre).

---

1. Je reprends en fait dans cet article l'essentiel de ce qui a été développé par Olivier Clain dans « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », *Société*, 17 (1997), pp. 1-24.

2. Voir § 426 de la *Philosophie de l'esprit* dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, édition de 1830, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1998 : « La conscience de soi dans son immédiateté est un singulier et un désir. »

3. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 150.

4. *Ibid.*, p. 152.

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