

## ARTICOLI

PAOLO GOMARASCA\*

### JOUIR À L'HEURE CAPITALISTE LACAN, PAS SANS KOJÈVE

*Enjoying at the Time of Capitalism. Lacan, not without Kojève*

The aim of this paper is to argue that the lacanian interpretation of capitalism is strictly related to the concept of «giving capitalism», developed by Kojève during a famous conference in Düsseldorf, at the invitation of Carl Schmitt in 1957. Lacan's point is that capitalism has established itself as the empire of standardised enjoyment, where consumers of gadgets become gadgets. This reification process is hidden behind the friendly face of «giving capitalism», but ends up to manifest itself as a mechanism of aggressive control of life. In a letter to Leo Strauss (1950), Kojève foreshadowed this outcome, which Lacan clearly saw in the sixties. The paper will be structured in three main parts. I. In the first part, the focus will be on the lacanian idea of capitalism as a system which collapses desire into production; II. The second part briefly sketches the dialogue between Kojève and Schmitt on the concept of «giving capitalism»; III. Finally, the paper examines two similar solutions, one from Kojève and one from Lacan, to escape the reification process of capitalism.

*Keywords:* Lacan, Kojève, Schmitt, Capitalism, *jouissance*, Social Link

#### I. *L'interprétation lacanienne du capitalisme*

« *Plus-de-jouir* » : *Lacan et Marx*

La célèbre formule lacanienne du « discours capitaliste » (DC) est évoquée la première fois à l'université de Milan, lors d'une conférence en 1972 : « le discours capitaliste est là, vous le voyez... une toute petite inversion simplement entre le S1 e le \$.... qui est le sujet »<sup>1</sup>.

Un dialecte apparemment pour « initiés », du moins à première vue. Un petit commentaire serait utile pour neutraliser l'effet ésotérique. Partons donc d'une question préliminaire : pourquoi le capitalisme serait-il un discours ? « Discours, c'est quoi ? », se demande Lacan vers la fin de l'exposé : « C'est ce qui, dans

---

\* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano. Email: paolo.gomasca@unicatt.it  
Received: 19.09.2018; Approved: 10.12.2018.

<sup>1</sup> J. LACAN, *Du discours psychanalytique*, in G. CONTRI (dir.), *Lacan in Italia / Lacan en Italie (1953-1978)*, La Salamandra, Milano 1978, pp. 27-52, ici p. 36.

l'ordre... dans l'ordonnance de ce qui peut se produire par l'existence du langage, fait fonction de lien social »<sup>2</sup>.

Le prémisses implicite du raisonnement lacanien est que l'être humain, en tant qu'être parlant, ne jouit pas directement de l'objet de son désir, mais seulement à travers la médiation du désir de l'autre. De ce point de vue, le discours fonctionne comme un dispositif qui règle la position du sujet par rapport à l'autre, déterminant sa modalité symptomatique d'accès à la jouissance. Plus précisément, le discours définit le « cadre », dit Lacan, c'est-à-dire le montage d'une scène fantasmatique, nécessaire pour orienter le désir vers son objet. À sa manière, Barthes l'explique clairement dans sa lecture (lacanienne) du Werther de Goethe : « Descendant de voiture, Werther voit pour la première fois Charlotte (dont il s'éprend), encadrée par la porte de sa maison (elle coupe des tartines aux enfants : scène célèbre, souvent commentée) : nous aimons d'abord un tableau »<sup>3</sup>.

La première conséquence capitale qui en résulte est qu'il est impossible de mettre en équation sujet et jouissance. *Il n'y a pas de rapport sexuel*, c'est la provocation lacanienne : l'objet désiré est lui aussi un sujet désirant, et – comme tel – toujours en défaut ou en excès par rapport à la mise en scène fantasmatique. Charlotte, pour approfondir l'exemple de Goethe, ne sera jamais *toute* à la mesure de l'encadrement opéré par le désir de Werther. Heureusement, pourrait-on dire. Le mythe d'une jouissance entière évoque, pour Lacan, un état sinistre de fusionnalité avec l'autre, qui ressemble trop à l'androgynie d'Aristophane<sup>4</sup>. Si Platon a pu y croire, il vaut mieux suivre Freud : l'accès à la « Chose » primordiale est à jamais exclu. C'est le père, comme on sait, qui délègue l'enfant de la fusion mortifère avec le désir de la mère et « pour son plus grand bien »<sup>5</sup> ajoute Lacan. Grâce à l'agent de l'interdit œdipien, le célèbre « signifiant *maître* » (S1) en langage lacanien, l'enfant aura la chance de désirer pour son compte, c'est-à-dire séparé de la dualité mortifère de l'un pour l'autre. En effet, que lui reste-t-il à faire, après cette castration fondamentale ?

Le sujet, dit Lacan évoquant Marx, doit se contenter de détacher un « plus-de-jouir » au « marché de l'autre »<sup>6</sup>. Il me semble qu'il est utile d'insister sur cette supposée homologie entre psychanalyse et marxisme, parce que derrière – c'est mon propos – il y a Kojève.

Or, le capitaliste tire profit de la plus-value, c'est-à-dire d'une fraction de jouissance à laquelle les salariés ont été obligés de renoncer. Marx, on le sait, se révolte contre cette spoliation. Mais Lacan nous fait voir que la revendication n'aboutit qu'à la frustration :

<sup>2</sup> *Ibi*, p. 37. « En fin de compte – avait déjà dit Lacan –, il n'y a que ça, le lien social. Je le désigne du terme de discours parce qu'il n'y a pas d'autre moyen de le désigner dès qu'on s'est aperçu que le lien social ne s'instaure que de s'ancrer dans la façon dont le langage se situe et s'imprime, se situe sur ce qui grouille, à savoir l'être parlant » (J. LACAN, *Le Séminaire Livre XX. Encore (1972-1973)*, Seuil, Paris 1975, p. 51).

<sup>3</sup> R. BARTHES, *Les fragments d'un discours amoureux*, Seuil, Paris 1977, p. 227.

<sup>4</sup> Barthes, encore une fois, partage cette vision anti-fusionnelle de Lacan : « On dirait que tout le monde connaît le truc des deux moitiés qui cherchent à se recoller [...]. Passé un après-midi à vouloir dessiner, figurer l'androgynie d'Aristophane [...]. Je m'entête, mais mauvais dessinateur ou médiocre utopiste, je n'arrive à rien. L'androgynie, figure de cette "ancienne unité dont le désir et la poursuite constituent ce que nous appelons amour", l'androgynie m'est infigurable; ou du moins n'arrive-je qu'à un corps monstrueux, grotesque, improbable » (*ibi*, p. 268).

<sup>5</sup> J. LACAN, *Le Séminaire Livre V. Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, Seuil, Paris 1975, p. 203.

<sup>6</sup> *Id.*, *Le Séminaire Livre XVI. D'un Autre à l'autre (1968-1969)*, Seuil, Paris 2006, p. 18.

il y aura toujours une faille indépassable entre le travailleur et le produit de son travail. En outre, même le capitaliste – Marx le savait – doit renoncer à sa jouissance, parce que d'une certaine manière il est obligé par la logique du système productif à réinvestir la plus-value tirée du travail exploité. Cela signifie, pour Lacan, que la plus-value constitue un modèle d'objet dont personne ne peut jamais jouir complètement, c'est-à-dire exactement ce que la psychanalyse a découvert concernant l'absence de rapport sexuel (entendu comme équation mythique entre sujet et jouissance). C'est pourquoi Lacan peut affirmer que la plus-value de Marx correspond à son plus-de-jouir, le reste de jouissance prélevé dans l'autre, après l'action séparatrice du signifiant-maître S1.

Le plus-de-jouir incorpore donc à l'histoire un irréparable manque-à-jouir, indiqué avec un « a » minuscule, l'objet « *petit a* », qui fonctionne comme « mémorial »<sup>7</sup> de l'exil de la Chose. Il n'est alors pas question d'y trouver un remède ; seul l'amour, ajoute Lacan, peut nous faire rêver que « le rapport sexuel trouve chez l'être qui parle sa trace et sa voie de mirage<sup>8</sup> ». Il ne faut pas ridiculiser : ce rêve est vital, surtout pour comprendre – comme on le verra – les effets du DC. Mais évidemment, aucun mirage ne peut suturer la blessure narcissique provoquée par le fait d'assumer son manque-à-jouir. Une fois encore, c'est pour le mieux : c'est bien à cause de cette renonciation à une jouissance pleine, instinctive, pourrait-on dire, animalesque, que l'être parlant devient un sujet humain, désirant dans l'espace d'interlocution avec l'autre.

Nous avons ainsi tous les ingrédients de la formule lacanienne du fantasme, qui nous servira de clé pour décrypter celle du DC. Le fantasme typiquement névrotique s'écrit : \$ ◊ a, et se lit « S barré, poinçon de petit a ». Le rapport entre le sujet désirant (\$) et l'objet désiré (a) est défini par un losange, ou poinçon, que Lacan – avec un peu d'imagination – suggère de lire comme l'union du signe mathématique < (inférieur à) au signe > (supérieur à), justement pour suggérer que la jouissance n'est jamais en équation avec le désir. Quant à la barre qui coupe le sujet, il s'agit bien de la deuxième conséquence capitale dans l'enseignement de Lacan : si l'être parlant est divisé par rapport à l'objet (*Spaltung*), s'il doit toujours composer avec un plus-de-jouir, cela signifie que son être parlant est un être limité, fini, affecté par le S1, agent œdipien de la castration. Le fantasme, de ce point de vue, n'est que la réponse symptomatique du sujet au réel indépassable de sa finitude d'être sexué.

### *Dé-liaisons capitalistes*

Pour arriver finalement à la formule du DC, il paraît alors logique de conclure qu'il s'agit d'un réglage symbolique qui détermine une manière spécifique de faire du lien social. Mais ce serait tirer une conclusion hâtive : en effet, l'idée de Lacan est que la jouissance capitaliste découle plutôt d'un processus de *déliaison*. C'est pourquoi le DC, en tant que producteur d'une jouissance hors-lien social, autistique, est à vrai dire un non-discours. Ce qui oblige à un surplus d'exégèse.

Repartons de Marx : et si le salarié devenait le consommateur des marchandises qu'il produit ? Pourquoi ne pas envisager un système de reflux vers le producteur de la plus-value qu'on lui a extorquée ? Hypothèse à écarter, selon Marx, car cela signifierait renoncer au concept de « travail aliéné », déjà établi à partir des *Manuscrits parisiens*

<sup>7</sup> Id., *Le Séminaire Livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, Seuil, Paris 1991, p. 92.

<sup>8</sup> Id., *Le Séminaire Livre XX*, p. 132.

comme indépassable : « L'aliénation de l'ouvrier dans son objet s'exprime selon les lois de l'économie de la façon suivante : plus l'ouvrier produit, moins il a à consommer ; plus il crée de valeurs, plus il se déprécie et voit diminuer sa dignité ; plus son produit a de forme, plus l'ouvrier est difforme ; plus son objet est civilisé, plus l'ouvrier est barbare ; plus le travail est puissant, plus l'ouvrier est impuissant ; plus le travail s'est rempli d'esprit, plus l'ouvrier a été privé d'esprit et est devenu esclave de la nature »<sup>9</sup>.

Mais peut-être la structure capitaliste est bien plus souple que Marx ne le pensait : ses « axiomes » – comme l'ont bien montré Deleuze et Guattari – « ne sont évidemment pas des propositions théoriques, ni des formules idéologiques, mais des énoncés opératoires »<sup>10</sup>. Aucune formule ne pourrait donc stabiliser la forme sémiologique du Capital, qui a plutôt tendance à multiplier ses axiomes, à en inventer de nouveaux. Le cas exemplaire de cette fluidité a sans doute été le New Deal : un vrai laboratoire à axiomes, qui s'ajoutent à l'axiome marxien du travail aliéné et le dépassent. En effet, la transformation fordiste-keynésienne du capitalisme, que Lacan arrive à détecter grâce à Kojève, réalise l'hypothèse écartée par le jeune Marx : la redistribution de la plus-value, sous forme de pouvoir d'achat.

Fin de l'esclavage du salarié, alors ?

Il est difficile de répondre : l'énoncé fordiste semblerait ajouter effectivement un axiome de liberté au mécanisme aliénant de la production. Alors, pourquoi gâcher la fête de l'accès démocratique à la consommation ? Mais le trouble-fête Lacan nous met en garde : le rêve capitaliste est « un truc vachement réussi »<sup>11</sup>. Et le DC ne sert qu'à démasquer ce double jeu. Reprenons la formule : « le discours capitaliste est là, vous le voyez... une toute petite inversion simplement entre le S1 et le \$ »<sup>12</sup>. Que se passe-t-il donc si le sujet se croit installé à la place du maître ? Quelque chose de « follement astucieux », répond Lacan, et il faudrait prendre l'expression au sens strict d'un délire psychotique. En effet, la ruse du Capital est de nous faire croire que la coupure subjective (\$) n'est pas du tout structurelle, donc insurmontable, mais plutôt conjoncturelle et, par conséquent, réparable : se croire le maître, au fond, n'est-ce pas imaginer d'être tout-puissant, c'est-à-dire, non castré ? Voilà le jeu séduisant du Capital, parfaitement clair déjà pour Marx : « Moi qui par l'argent peux tout ce à quoi aspire un cœur humain, est-ce que je ne possède pas tous les pouvoirs humains ? Donc mon argent ne transforme-t-il pas toutes mes impuissances en leur contraire ? »<sup>13</sup>. La formule du fantasme névrotique, \$ ◇ a, ne semble plus tenir. À sa place, le délire de maîtrise totale pourrait s'écrire comme S = a, vu que le marché semble valoir comme la Chose finalement accessible, supposée nous faire jouir sans défaut.

Difficile alors de résister au sortilège capitaliste : pour les petits maîtres-consommateurs, le mirage de la toute-puissance est vraiment à portée de main. Mais, plus radicalement, le délire de grandeur apparaît comme le retour triomphal d'une rêverie ancienne. Comme l'explique Freud, il s'agit d'une réédition augmentée du narcis-

<sup>9</sup> K. MARX, *Économie et Philosophie (Manuscrits parisiens)* (1844), tr. fr. fr. par J. Malaquais et C. Orsoni, dans ID., *Œuvres Complètes*, Editions la Pléiade, Paris 1968, vol. 2, pp. 59-60.

<sup>10</sup> G. DELEUZE - F. GUATTARI, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*, Minuit, Paris 1980, p. 577.

<sup>11</sup> LACAN, *Du discours psychanalytique*, p. 84.

<sup>12</sup> *Ibi*, p. 36.

<sup>13</sup> MARX, *Économie et Philosophie*, p. 116.

sisme primaire<sup>14</sup>. Rien de mieux – ajoute Lacan – « pour que les gens se tiennent un peu tranquilles<sup>15</sup> » : réveiller la mégalomanie infantile, guérir la blessure narcissique d'y avoir dû renoncer<sup>16</sup>, ouvrir un monde où tout paraît possible.

Tout se passe, pour reprendre l'idée de Žižek, comme si nous étions dans une bande dessinée, au milieu d'un univers sans sexe ni mort<sup>17</sup>. Mais ce rêve n'est pas gratuit. D'ailleurs, Freud nous a déjà averti que les délires de grandeur sont typiques des états schizophréniques. Voilà pourquoi Lacan ne se limite pas à soutenir que le DC refoule la castration, comme si le jeu était simplement de prétendre qu'il n'y a pas d'obstacles entravant la course du désir vers la jouissance pleine. Il parle plutôt de rejet et utilise le terme technique de *Verwerfung*, employé pour la première fois par Freud en 1915, lors de l'analyse de l'Homme aux Loups : « Ce qui distingue le discours du capitalisme est ceci, la *Verwerfung*, le rejet en dehors de tous les champs du symbolique avec ce que j'ai déjà dit que ça a comme conséquence, le rejet de quoi ?... De la castration »<sup>18</sup>.

Le sens franchement psychotique est clair : à la différence du mécanisme névrotique du refoulement (*Verdrängung*), qui est tout simplement une mise à l'écart dans l'inconscient de ce qui est insupportable, le rejet – comme l'explique Freud – fonctionne plutôt comme une « expulsion (*Ausstossung*) hors du moi<sup>19</sup> », de sorte qu'aucun jugement sur l'existence de ce qui subit le rejet ne peut être porté, celui-ci étant *retranché* du domaine du sens. L'effet de cette « abolition symbolique »<sup>20</sup>, comme Lacan l'exprime, est que le sujet se conduit comme si la castration n'avait jamais existé.

Mais à quel genre de conséquence Lacan fait-il allusion ?

Nous voilà enfin sur le point de démasquer la ruse capitaliste : le sujet, maître-consommateur des gadgets (supposés boucher son manque-à-être), est complètement dégagé de l'autre, hors-lien social et donc auto-érotique. Une conséquence que Marx avait déjà tirée à l'époque des *Manuscrits* : la puissance de l'argent, qui nous fait rêver de posséder tous les pouvoirs humains, se révèle être une « puissance aliénée de l'humanité », c'est-à-dire une « puissance de perversion contre l'individu et contre les liens sociaux »<sup>21</sup>. Prenons l'amour – qui est l'exemple marxien – et supposons « l'homme en tant qu'homme », autrement dit, l'homme qui n'a pas rejeté la castration. Pour ce dernier, la règle fondamentale du lien est simple : « Tu ne peux échanger que l'amour contre

<sup>14</sup> S. FREUD, *Pour introduire le narcissisme* (1914), dans ID., *La vie sexuelle*, tr. fr. par D. Berger et J. Laplanche, PUF, Paris 1969, pp. 81-105, ici p. 82.

<sup>15</sup> LACAN, *Du discours psychanalytique*, p. 84.

<sup>16</sup> L'expression est de Deleuze qui, justement, met en relation cette blessure narcissique (entendue comme renoncement aux croyances infantiles) avec la formation du fantasme : «Le commencement du fantasme, nous avons essayé de le déterminer comme étant la blessure narcissique ou le tracé de la castration» (G. DELEUZE, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969, p. 253).

<sup>17</sup> «A universe in which, as in cartoons, a human being can survive any catastrophe; in which adult sexuality is reduced to a childish game; in which one is not forced to die or to choose one of the two sexes» (S. ŽIŽEK, *What can psychoanalysis tell about cyberspace?*, «Psychoanalytic Review», 91 (2004), 6, pp. 801-830, ici p. 820).

<sup>18</sup> J. LACAN, *Je parle aux murs. Entretiens de la Chapelle de Sainte-Anne*, Seuil, Paris 2011, p. 96.

<sup>19</sup> S. FREUD, *La négation* (1925), dans ID., *Résultats, idées, problèmes*, tr. fr. par J. Laplanche, tome II, PUF, Paris 1985, pp. 135-139, ici p. 138.

<sup>20</sup> J. LACAN, *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la Verneinung de Freud*, dans ID., *Écrits*, Seuil, Paris 1966, pp. 381-399.

<sup>21</sup> MARX, *Économie et Philosophie*, p. 122.

l'amour »<sup>22</sup>. Cela signifie – pour Marx – accepter le risque que notre amour ne parvienne pas à provoquer l'amour réciproque, et donc que notre monde humain ne soit pas à l'abri du malheur et de l'impuissance. Freud le dira à sa manière : « L'amoureux est humble et soumis. Celui qui aime a, pour ainsi dire, payé amende d'une partie de son narcissisme, et il ne peut en obtenir le remplacement qu'en étant aimé »<sup>23</sup>.

Bien au contraire, la règle capitaliste, à laquelle se soumet l'homme qui croit à la fable de la toute-puissance, établit la « permutation universelle de toute chose ». Incontestablement plus facile. La promesse perverse de l'argent est justement d'éviter l'impuissance, monétisant l'amour : « Je suis laid – conclut Marx –, mais je peux m'acheter la plus belle femme. Donc je ne suis pas laid, car l'effet de la laideur, sa force repoussante, est anéanti par l'argent »<sup>24</sup>.

Ainsi commence l'histoire d'une confusion aliénante, un monde à l'envers où l'amour (et donc l'humain) est mis en production, derrière le masque bienveillant du marché libre. Le DC lacanien rejoint, dans les mêmes termes, le diagnostic marxien : « Tout ordre de discours qui s'apparente au capitalisme laisse de côté ce que nous appelons les choses de l'amour »<sup>25</sup>.

Dans ces conditions, comment éviter de s'apparenter au délire capitaliste ? Comment imaginer un ordre de discours ré-inclusif des « choses de l'amour » ? Lacan imagine une évasion possible du DC. Pour ma part, j'ai l'impression que cela ne peut se faire sans Kojève. Le temps est donc venu de l'écouter.

## II. *L'interprétation kojévienne du capitalisme*

### *Abrégé kojévien du Capital*

Marx s'est trompé parce qu'il avait raison<sup>26</sup>. C'est la plaisanterie contenue dans l'ouverture de la fameuse conférence de Düsseldorf, prononcée par Kojève le 16 janvier 1957, sur l'invitation de Carl Schmitt. Une plaisanterie qu'il faut entendre – c'est Kojève lui-même qui nous avertit – comme « socratique » puisqu'elle incorpore une intention strictement pédagogique. Ma première intention est donc d'essayer de l'interpréter selon l'indication kojévienne : *cum grano salis*<sup>27</sup>.

La thèse est bien connue : le capitalisme, selon Marx, est un système fondé sur l'appropriation de la plus-value par les seuls capitalistes. La conséquence en est la nécessité historique de la révolution, prévue comme réaction fatale au déséquilibre social, c'est-à-dire à la différence de plus en plus grande entre le revenu global des masses travaillantes et l'élite dirigeante. Cette conclusion est pertinente, bien qu'il n'y ait pas

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> FREUD, *Pour introduire le narcissisme*, p. 102.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> LACAN, *Je parle aux murs*, p. 96.

<sup>26</sup> « Marx c'est trompé dans ses prévisions non pas parce qu'il avait théoriquement tort, mais parce qu'il avait raison » (A. KOJÈVE, *Capitalisme et Socialisme. Marx est Dieu, Ford est son prophète*, «Commentaire», 9 [1980], printemps, pp. 135-137, ici p. 136).

<sup>27</sup> « Je n'ai, certes, pas besoin de signaler que ce que je viens de dire doit être pris *cum grano salis*. Plus simplement : c'était une plaisanterie. Mais les philosophes appellent cette sorte de plaisanterie "ironie socratique" (qui, bien entendu, est plus ou moins réussie...). En d'autres termes, ma plaisanterie a un fond sérieux et une intention en quelque sorte "pédagogique" » (Id., *Du colonialisme au capitalisme donnant*, «Commentaire», 87 [1999], automne, pp. 557-565, ici p. 561).

eu de révolution sociale dans le monde occidental, précisément dans les pays proprement capitalistes, au sens marxiste du mot. Le vrai imprévu, qui effectivement échappe à la prophétie, est que le capitalisme a lui-même supprimé la cause de sa contradiction interne, à savoir l'augmentation du déséquilibre social. Et il l'a fait, dit Kojève, « en s'engageant précisément sur la voie indiquée par Marx lui-même, bien que d'une façon non pas révolutionnaire ou dictatoriale, mais pacifique et démocratique »<sup>28</sup>.

En quoi consiste alors ce procès d'auto-réorganisation égalitariste ? Pour le dire brièvement, c'est la production de masse. Les capitalistes ont fini par voir exactement ce que Marx avait vu : le système de l'appropriation peut se maintenir à condition de la répartition de la plus-value obtenue grâce aux progrès de la technique industrielle. Augmentation permanente du revenu, pouvoir d'achat, élévation progressive du niveau de vie de la majorité laborieuse : voilà les formes modernes du capitalisme finalement « marxistisé ». La conclusion de la plaisanterie ne doit donc pas surprendre, du moins parce qu'elle est tout simplement logique : si Marx est Dieu, Henry Ford est son vrai prophète, « le seul grand marxiste authentique ou orthodoxe du xx<sup>e</sup> siècle »<sup>29</sup>.

Très facile, trop facile de réagir à cet abrégé ironique, voire scandaleux, du Capital évoquant le sérieux du cahier gramscien *Américanisme et Fordisme*<sup>30</sup>. Sans oublier la formule du DC, que Lacan utilise – comme nous l'avons vu – comme dispositif de démasquage de l'aliénation, déguisée en liberté. Cependant, selon moi, l'on ne peut pas comprendre totalement la position de Lacan sans passer par l'énigmatique sagesse de son « maître »<sup>31</sup>. En outre, il y a tout de même quelque chose de gramscien caché sous la plaisanterie kojévienne. Voilà pourquoi il faudrait légèrement restreindre notre « pulsion anti-capitaliste »<sup>32</sup>, juste assez pour jeter un coup d'œil au concept de « capitalisme donnant », vrai pivot politique de la conférence de Düsseldorf.

### *La logique systémique de la « prise »*

Dans la suite de son exposé, Kojève va tout de suite expliquer que ladite transformation fordienne du capitalisme est loin d'être accomplie. En effet, l'ancienne version du capitalisme n'est pas du tout supprimée : « Si l'on considère ce monde dans sa totalité [nous dit Kojève], c'est-à-dire tel qu'il est en réalité, il n'est pas difficile de voir que la définition marxiste du capitalisme s'y applique fort bien »<sup>33</sup>. Peu importe, dans ce cas, que l'on applique cette étiquette au système soviétique, où la plus-value est prélevée de l'intérieur, ou bien au système « colonialiste » occidental, où la minorité euro-américaine, grâce au monopole du progrès technique, profite du revenu de la majorité afro-asiatique. La disparité entre une forme étatique et une forme mondialisée reste interne à la même logique « prenante » du capitalisme classique.

<sup>28</sup> Id., *Capitalisme et Socialisme*, p. 136.

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 137.

<sup>30</sup> A. GRAMSCI, *Americanismo e Fordismo* (1934), Quaderno 22 (V), dans Id., *Quaderni del carcere*, Vol. 3, *Quaderni 12-29*, édition critique de l'Istituto Gramsci, par V. Gerratana, Einaudi, Torino 1977, pp. 2137-2181.

<sup>31</sup> C'est Lacan lui-même, comme on sait, à appeler Kojève « mon maître, de m'avoir initié à Hegel » (J. LACAN, *L'étourdit*, dans Id., *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001, pp. 449-495, ici p. 453).

<sup>32</sup> L'expression est de Bloch (cfr. E. BLOCH, *Héritage de ce Temps*, tr. fr. par J. Lacoste, Payot, Paris 1978, p. 10).

<sup>33</sup> KOJÈVE, *Du colonialisme au capitalisme donnant*, p. 558.



Heidegger, au fond, avait déjà insisté là-dessus au semestre de l'été 1935. Je n'irais pas jusqu'à dire que Kojève soit alarmé, comme Heidegger, pour l'Europe, prise « dans un étau entre la Russie d'une part et l'Amérique de l'autre »<sup>34</sup>, mais l'idée d'un réseau systémique de la technique et du capital est déjà clairement formulée. Notre temps, dit en effet Heidegger, est le temps de la « technique déchaînée », un temps où « le dernier petit coin du globe terrestre [...] est devenu exploitable économiquement ». D'où la fameuse conclusion : « La Russie et l'Amérique sont toutes deux, au point de vue métaphysique, la même chose »<sup>35</sup>.

Mais la question, pour Kojève, doit rester strictement politique. Ce qui l'inquiète, ce n'est pas la faiblesse spirituelle européenne, c'est plutôt le risque d'effondrement global. En effet, la pratique colonialiste de la « prise » produit un gigantesque prolétariat afro-asiatique, or tout le monde sait que des clients pauvres sont de mauvais clients : la probabilité de faire faillite dans de telles conditions n'est donc pas négligeable.

Il faudrait penser à un nouveau Ford, nous dis alors Kojève, et cette fois-ci, plus rien ne prête à rire : « Le colonialisme économique est encore, à mon avis, un tel problème, son élimination ou sa transformation étant une question de vie ou de mort pour le monde occidental pris dans son ensemble »<sup>36</sup>.

Le conseil thérapeutique est le même que pour l'ancien capitalisme : produire pour garantir un pouvoir d'achat de masse. Mais cette conversion de la logique « prenante » en logique de la distribution n'est pas, pour Kojève, une option politique parmi d'autres. Il s'agit plutôt d'une question qui concerne l'essence de l'Occident. Autrement dit, le colonialisme, en tant que prise de la terre, n'est pas un phénomène fortuit, qu'on pourrait déclarer injuste, ou bien soutenir, il correspond plutôt à un épisode structuré, c'est-à-dire un événement lié à l'ordre immanent de l'histoire. Plus précisément, « c'est la *nomos* de la terre occidentale »<sup>37</sup>. Par conséquent, il n'est pas question d'y échapper : « puisque ce colonialisme est la *loi*, tous les pays hautement industrialisés *devront* s'y conformer, tôt ou tard, au prix de leur salut »<sup>38</sup>. Je vais essayer d'expliquer la raison de cet aspect franchement normatif.

#### « *Caring capitalism* » ? Schmitt VS. Kojève

La référence schmittienne au *nomos* est la clé de l'argument. Kojève ne dissimule pas son admiration pour le juriste allemand, en particulier pour un article paru en 1953<sup>39</sup> : « J'ai récemment appris dans un des plus brillants articles que j'ai lu de ma vie que le *nomos* antique a une triple racine : celle de la *prise*, celle du *partage* et de la *pâturer*, voire de la consommation »<sup>40</sup>.

Cet éloge n'est pas seulement une question d'hommage amical. Kojève accepte (avec réserve, comme nous le verrons) l'idée schmittienne que chaque organisation

<sup>34</sup> M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, tr. fr. par G. Kahn, Gallimard, Paris 1967, p. 49.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> KOJÈVE, *Du colonialisme au capitalisme donnant*, p. 561.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibi*, p. 562.

<sup>39</sup> C. SCHMITT, *À partir du "nomos" : prendre, pâturer, partager. La question de l'ordre économique et social*, «Commentaire», 87 [1999], automne, pp. 549-556.

<sup>40</sup> KOJÈVE, *Du colonialisme au capitalisme donnant*, p. 561.



du droit, de l'économie ou de la société découle du processus originaire du *Nehmen*. Ce qui lui a permis d'appliquer l'étiquette de « capitaliste » aux systèmes soviétique et occidental. D'ailleurs, c'est bien Schmitt le premier qui, dans l'article cité, pousse vers l'alignement des positions entre socialisme et libéralisme. Considérons ce dernier point : malgré l'indignation morale de Lénine pour le « pillage » impérialiste, c'est évident – fait noter le juriste allemand – que « le noyau doctrinal du libéralisme concerne aussi les rapports entre production et partage »<sup>41</sup>. Si l'on admet que le libéralisme, du point de vue de sa philosophie de la société et de l'histoire, est avant tout une doctrine de la liberté de consommation, reine de toutes les libertés économiques, il nous faut conclure que la prise n'aura plus lieu d'être, lorsque le progrès technique aura conduit à une croissance illimitée de la production.

Prenons alors le cas du socialisme. Le discours est à l'envers, mais symétrique. Le noyau socialiste est avant tout une doctrine du partage et de la distribution juste. Mais le socialisme non plus ne peut échapper à la loi fondamentale de la prise. Il suffit de penser à la question marxienne de l'expropriation des expropriateurs, qui fonctionne comme prémisses nécessaires à la redistribution. La conclusion de Schmitt est la suivante : « Si l'essence de l'impérialisme consiste dans la prééminence de la prise par rapport au partage et à la production, alors cette doctrine de l'expropriation des expropriateurs est évidemment l'impérialisme le plus fort parce que le plus moderne »<sup>42</sup>.

Ce point de jonction entre libéralisme distributeur et socialisme impérialiste séduit Kojève, qui joue sa dernière carte, cette fois contre l'ami juriste. Ce qui est en cause, c'est la triple racine prise-partage-pâturage. Selon Kojève, la séquence est incomplète, quelque chose a échappé à la sagacité schmittienne : « Le *nomos* moderne a encore une quatrième racine, qui est peut-être sa racine centrale : à savoir celle du *don* »<sup>43</sup>. La séquence exacte serait plutôt prise-*don*-partage-pâturage : « car il est évident que son partage [dit Kojève, en prenant ses distances avec Schmitt] implique mon don »<sup>44</sup>.

Voilà donc l'origine conceptuelle du capitalisme *donnant*, qui est supposé, selon la prophétie kojévienne, sauver le système économique de la chute globale. Ce qui m'intéresse ici, ce n'est pas de contester la plausibilité de cette prédiction, ni de vérifier si Kojève croyait vraiment à une stratégie anti-colonialiste d'investissement dans les pays arriérés, selon une politique qui était effectivement commune à la Banque mondiale et à l'ONU dans les années cinquante<sup>45</sup>. Je vise plutôt à cerner le point de

<sup>41</sup> SCHMITT, *À partir du "nomos"*, p. 553.

<sup>42</sup> *Ibi*, p. 555.

<sup>43</sup> KOJÈVE, *Du colonialisme au capitalisme donnant*, p. 562.

<sup>44</sup> *Ibi*, p. 562

<sup>45</sup> Le soutien de Kojève à cette politique de redistribution semblerait effectivement explicite. Il faudrait en effet rappeler, comme le fait R. Barre, que Kojève avait été l'un des négociateurs de la charte de La Havane, qui au lendemain de la seconde guerre mondiale devait établir un ordre commercial international. Il y était – nous assure Barre – très attaché (R. BARRE, *Le conseiller du prince*, dans F. DE LUSSY [dir.], *Homage à Alexandre Kojève*, Éd. BNF, Paris 2007, pp. 56-67, ici p. 60). A ce sujet, Jean Wahl parle vraiment d'une conversion de Kojève à l'engagement politique : « ce philosophe spécialiste de Hegel avait trouvé à la conférence de La Havane, à l'origine du GATT, son chemin de Damas dans les négociations économiques internationales » (J. WAHL, *Les négociations de la PAC et du GATT: témoignage d'un acteur*, dans R. POIDEVIN - R. GIRAULT [dir.], *Le rôle des ministères des finances et des ministères de l'économie dans la construction européenne (1957-1978)*, CHEFF, PUF, Paris 2000, pp. 457-458). Pour ce qui concerne la conférence de Düsseldorf, ce qui est remarquable est l'insistance de Kojève sur le rôle que la 'petite Europe',

désaccord avec Schmitt. Si nous l'examinons de plus près, la séquence prise-don-partage-pâturer se tient à partir d'une prémisse que le juriste allemand n'hésite pas à taxer d'utopie : « En effet [argumente Kojève], quand *tout* est déjà pris, on ne peut partager ou répartir que si certains donnent ce que d'autres recevront afin de le consommer »<sup>46</sup>.

Tout est déjà pris. Aura-t-il raison ? Schmitt ne résiste pas au sarcasme : « Abolissons toute prise, car elle est inhumaine et historiquement dépassée ! »<sup>47</sup>. Évidemment, l'objet direct de cette ironie n'est pas encore Kojève, mais, plus généralement, « la génialité de certains doctrinaires »<sup>48</sup> et l'imagination chimérique d'un système construit uniquement à partir de la pure production. Cependant, leur désaccord concernera bien cette question de la prise. Il suffit de lire l'échange épistolaire qui commence en 1955. Dans une lettre de mai, Kojève est déjà clairement en faveur de la position qu'il soutiendra à Düsseldorf : « Plus de prise, mais seulement de la consommation »<sup>49</sup>.

Faudrait-il alors crier jusqu'au bout « Vive le capitalisme ! », finalement devenu humain ? La réponse de Schmitt reste franchement sceptique : « Je crains (et je vois) que le “ prendre [*Nehmen*] ” n'a pas encore cessé »<sup>50</sup>. D'ailleurs, « seul Dieu [précise Schmitt] qui crée le monde à partir du néant peut donner sans prendre »<sup>51</sup>. Et comment le contredire ?

Mais Kojève précise à son tour : le système de la pure production n'est évidemment pas un état de fait, mais plutôt la prévision d'un futur proche de « mise au pas », c'est-à-dire d'égalisation des revenus à l'intérieur de chaque pays et entre les pays. Ce n'est qu'une question de temps : « Et au bout de 10-20 ans, même un “ non-hégélien ” s'apercevra qu'Est et Ouest non seulement veulent la même chose (c'est le cas depuis Napoléon) mais font aussi la même chose »<sup>52</sup>.

L'ironie ne devrait pas nous échapper. Sinon, ce serait facile, de nouveau trop facile, de rétorquer à Kojève que ce n'est pas du tout une question de temps, parce qu'au fond, la prise capitaliste ne cessera jamais. C'est bien ce que deux « non-hégéliens », à savoir Deleuze et Guattari, crieront en 1972, d'une manière qui ressemblera effectivement à une réplique indignée à Kojève : « Il n'y a jamais eu, sauf dans l'idéologie, de capitalisme humain, libéral, paternel, etc. Le capitalisme se définit par une cruauté sans commune mesure avec le système primitif de la cruauté, une terreur sans

---

et en particulier la France, pourrait jouer dans la mise en place d'une transformation fordiste du colonialisme, qui devrait avoir, selon la prévision, des effets systémiques positifs sur le réseau des négociations : « En ce qui concerne la France, on peut calculer la plus-value colonialiste qu'elle prélève aussi largement qu'on voudra [...]. On constatera néanmoins que, depuis la guerre, la France investit dans ses colonies et ex-colonies cinq à six fois plus que ce qu'elle prélève, en fait de plus-value colonialiste, dans l'ensemble de ses territoires d'outre-mer » (KOJÈVE, *Du colonialisme au capitalisme donnant*, p. 561).

<sup>46</sup> *Ibi*, p. 562.

<sup>47</sup> SCHMITT, *À partir du “nomos”*, p. 555.

<sup>48</sup> En effet, cet article a été publié pour la première fois en 1953 dans la revue «Gemeinschaft und Politik», donc quatre ans avant l'exposé kojévien de Düsseldorf.

<sup>49</sup> A. KOJÈVE, *Lettre à C. Schmitt*, 16 mai 1955 (*Correspondance Alexandre Kojève / Carl Schmitt*, présentée, traduite et annotée par J.-F. Kervégan et T. Storme, «Philosophie», Éditions de Minuit, 135 [2017], 4, pp. 7-11, ici p. 10).

<sup>50</sup> C. SCHMITT, *Lettre à A. Kojève*, 7 juin 1955 (*Correspondance Alexandre Kojève / Carl Schmitt*, pp. 12-14, ici p. 13.).

<sup>51</sup> *Id.*, *À partir du “nomos”*, p. 556.

<sup>52</sup> KOJÈVE, *Lettre à C. Schmitt*, 16 mai 1955 (*Correspondance Alexandre Kojève / Carl Schmitt*, p. 10).

commune mesure avec le régime despotique de la terreur »<sup>53</sup>. De ce point de vue, la « fordisation » n'est que pillage habilement déguisé<sup>54</sup>. Un truc follement astucieux, c'est l'expression de Lacan que nous avons commentée. Donc un autre « non-hégélien », à vrai dire *sui generis* (et cela à cause de l'influence directe de Kojève), ne croit pas à la fable capitaliste de la jouissance démocratique.

Faudrait-il alors conclure que Kojève n'a rien compris de ce qui se passait sous ses yeux ?

Cela dépend du point de vue. Si l'on réduit la question du *Nehmen* à une espèce de clairvoyance du salut économique futur, il est évident que Kojève a fait preuve d'un manque d'imagination divinatrice. Mais justement, la question demeure : est-ce que la conjecture de la transformation fordiste du colonialisme prenant doit être interprétée au sens eschatologique, comme la promesse laïque d'un paradis capitaliste ?

Dans sa lettre « un peu brouillonne » à Schmitt, un indice nous permet d'exclure toute annonce de bonne nouvelle : la base du pronostic reste clairement « hégélienne »<sup>55</sup>. Il n'est donc jamais question de *Happy end*. Il est vrai, la vision de Napoléon entrant à Iéna suscite en Hegel la « sensation merveilleuse [*wunderbare Empfindung*] » de l'histoire accomplie<sup>56</sup>. Mais être hégélien, pour Kojève, signifie admettre qu'aucun Dieu ne nous attend à la fin<sup>57</sup>. Le règne de la pure production, qui – selon Kojève – se déploierait exactement « depuis Napoléon »<sup>58</sup>, est donc « merveilleux », mais peut-être au sens grec de *thàuma* : une énigme, à vrai dire, qui peut bien sûr livrer la satisfaction de tous les désirs, mais qui pourrait également se révéler atrocement aliénant. C'est peut-être la raison qui pousse constamment Kojève à envisager d'autres fins à l'histoire. Il est bien

<sup>53</sup> G. DELEUZE - F. GUATTARI, *L'anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1972, p. 448.

<sup>54</sup> « Les augmentations de salaire, l'amélioration du niveau de vie sont des réalités, mais des réalités qui découlent de tel ou tel axiome supplémentaire que le capitalisme a toujours la capacité d'ajouter à son axiomatique en fonction d'un agrandissement de ses limites (faisons le New Deal, veuillons et reconnaissons des syndicats forts, promovons la participation, la classe unique, faisons un pas vers la Russie qui en fait tant vers nous, etc.). Mais, dans la réalité agrandie qui conditionne ces îlots, l'exploitation ne cesse de se durcir, le manque est aménagé de la manière la plus savante, les solutions finales du type " problème juif " préparées très minutieusement, le tiers-monde organisé comme une partie intégrante du capitalisme » (*ibidem*).

<sup>55</sup> KOJÈVE, *Lettre à C. Schmitt*, 16 mai 1955 (*Correspondance Alexandre Kojève / Carl Schmitt*, p. 10).

<sup>56</sup> « J'ai vu l'Empereur – cette âme du monde – sortir de la ville pour aller en reconnaissance; c'est effectivement une sensation merveilleuse de voir un pareil individu qui, concentré ici sur un point, assis sur un cheval, s'étend sur le monde et le domine » (G.F.W. HEGEL, *Lettre à Niethammer*, 13 octobre 1806, dans *Id.*, *Correspondance*, tome I, Gallimard, Paris 1990, pp. 114-115).

<sup>57</sup> C'est ce que Kojève a appelé, dans son cours, l'anthropothéisme de Hegel: s'il y a un Dieu – comme l'explique dans sa lettre à Schmitt – n'est pas seulement « un Dieu mortel, mais à vrai dire d'un Dieu moribond (et peut-être déjà mort) » (KOJÈVE, *Lettre à C. Schmitt*, 16 mai 1955 [*Correspondance Alexandre Kojève / Carl Schmitt*, p. 7]). Voilà pourquoi Kojève déstabilise le côté marxiste de l'interprétation hégélienne: « si Hegel n'est pas théiste – comme l'explique bien Canguilhem –, le marxisme perdrait son sens et les marxistes leur temps » (G. CANGUILHEM, *Hegel en France*, «Magazine littéraire», 293 [1991], pp. 26-30, ici p. 27). Cela a obligé les marxistes, Tran-Duc-Thao, par exemple, à redéfinir l'opposition théisme-athéisme sur le terrain anthropologique choisi par Kojève, afin de regagner le sens de la polémique anti-hégélienne: « Je crois simplement – c'est l'objection de Tran-Duc-Thao à Kojève – que vous n'allez pas assez loin et qu'en refusant de tirer les conséquences matérialistes de l'humanisme athée, vous laissez place, sans vous en apercevoir, à un retour de l'humanisme religieux » (G. JARCYK - J.-P. LABARRIÈRE, *Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite*, «Genèses», 2 [1990], *A la découverte du fait social*, pp. 131-137, ici p. 136).

<sup>58</sup> KOJÈVE, *Lettre à C. Schmitt*, 16 mai 1955 (*Correspondance Alexandre Kojève / Carl Schmitt*, p. 10).

connu, en effet, que le célèbre AWL (*American way of life*), séduisant bijou du capitalisme donnant, n'est qu'une configuration possible du temps post-historique. Mais il me semble encore plus décisif que la version américaine soit elle-même présentée par Kojève dans sa double-face, comme nous le verrons. J'ai donc tendance à penser que l'espace ouvert après la fin ressemble plutôt à un *multiversum* de formes de jouissance, un espace traversé de discontinuités, à plusieurs sorties<sup>59</sup>.

Il nous faut maintenant opérer une petite divagation hégélienne pour comprendre exactement les frontières du règne (« américain ») de la liberté de consommation, qui correspond au même champ de jouissance traversé par Lacan.

### III. Solutions possibles

#### *Une bienfaitrice inquiétante*

L'ambivalence structurelle du capitalisme donnant pourrait mieux apparaître si nous revenions un instant à quelques passages de la *Phénoménologie de l'Esprit* au sujet de la richesse. L'argument est simple : la richesse, selon Hegel, « est le bien ; elle mène à la jouissance universelle, se livre, et procure à tous la conscience de leur Soi »<sup>60</sup>. Certes, il peut toujours arriver que quelqu'un reste exclu. Cependant, une insatisfaction particulière ne saurait pas démentir le bien-agir universel de la richesse : « C'est là une contingence [continue Hegel] qui ne porte aucune atteinte à son essence nécessaire universelle [qui consiste] à se communiquer à tout singulier, et à être [la] donatrice aux mille mains »<sup>61</sup>.

Que pourrait-on imaginer de mieux ?

Mais cette jouissance universelle a un prix à payer. Difficile à croire, il est vrai, parce que l'esprit de la « donatrice » est apparemment l'emblème de la générosité : « essence livrée »<sup>62</sup> sans contrepartie, donc – à proprement parler – « essence nulle »<sup>63</sup> ; mais ses « mille mains » ne sont pas si éphémères et désintéressées qu'elles le paraissent. En effet, procurer à tous la conscience de leur Soi signifie exercer une puissance tenace (*die Macht über das Selbst*), une prise – dirait bien Schmitt –, d'autant plus efficace qu'elle est – nous dit Hegel – parfaitement auto-consciente : « Puissance sur le Soi qui se sait indépendante et arbitraire, et qui sait en même temps que ce qu'elle dispense est le Soi d'un autre »<sup>64</sup>.

Ainsi Hegel, en un sens pré-marxien – pourrait-on dire – nous fait voir l'aspect « tératologique » de la richesse, qui enfin apparaît dans sa double monstruosité<sup>65</sup> :

<sup>59</sup> La référence est encore évidemment blochienne : « L'histoire n'est pas une réalité qui progresse en suivant une voie unique dans laquelle le capitalisme serait le stade ultime, celui qui aurait "dépassé" tous les stades antérieurs; c'est au contraire une réalité qui vit selon des rythmes et dans des espaces multiples, avec des recoins qui ne sont pas suffisamment maîtrisés et qui sont loin d'être dépassés » (BLOCH, *Héritage de ce temps*, p. 62).

<sup>60</sup> G.F.W. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit* (1807), tr. fr. par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Gallimard, Paris 1993, p. 451.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ibi*, p. 464.

<sup>63</sup> *Ibi*, p. 448 (*das nichtige Wesen*).

<sup>64</sup> *Ibi*, p. 465.

<sup>65</sup> Parmi les monstres figurant dans la galerie marxienne (cyclope, loup-garou), le capital-vampire reste certainement célèbre : « Le capital est du travail mort, qui ne s'anime qu'en suçant tel un vampire du travail

comme « abjection »<sup>66</sup>, du côté de la conscience recevante, et comme « outreucidance »<sup>67</sup>, du côté de la conscience bienfaitrice.

Comme abjection, parce qu'à la conscience recevant – dit Hegel – « son être-pour-soi devienne comme quelque chose d'étranger »<sup>68</sup>. Un processus de « déchirement »<sup>69</sup> profond, qui aboutit à l'aliénation totale du Soi, devenu une chose accidentelle (*ein zufälliges Ding*).

Comme « outreucidance », parce que la puissance subtile de réification croit s'être gagné la soumission du Soi, « de son essence la plus intime »<sup>70</sup>.

Le démontage hégélien de la machinerie capitaliste dévoile enfin le vrai visage de la donatrice aux mille mains. L'objection de Schmitt à Kojève, surtout sa bizarre référence à la création à partir du néant, s'éclaircit après-coup. La question posée par le juriste allemand n'est évidemment pas d'opposer au mirage du capitalisme donnant la transcendance de Dieu qui, seul, pourrait donner sans prendre. D'ailleurs, Schmitt le dit clairement, la plus haute et la plus sûre réalité de la vieille métaphysique est « déchue »<sup>71</sup>. La question est plutôt de savoir quelle instance historique prend sur soi les fonctions du Dieu transcendant. Et la donatrice aux mille mains paraît le candidat idéal. Voilà pourquoi Schmitt interprète le capitalisme donnant comme la manifestation inquiétante d'un « Dieu terrestre »<sup>72</sup>. Ce *dieu visible*, comme l'avait déjà baptisé Marx (citant Shakespeare)<sup>73</sup>, apparemment donne et ne prend plus : en réalité – c'est le point critique de Schmitt –, « il crée à partir du néant, crée avant tout d'abord le néant, à partir de quoi il crée, c'est-à-dire prend »<sup>74</sup>.

Or, grâce à Hegel, ce renversement don-prise devient intelligible : on peut raisonnablement lire le « rien créé », dont Schmitt parle, comme le résultat du processus de réification féroce opéré par la « donatrice » (qui est, ne l'oublions pas, « essence nulle »). La « création » de jouissance pour tous n'est alors que la forme extrême de prise, parce que sa condition de possibilité est l'anéantissement de l'essence la plus intime du Soi, enfin mise en production.

Ainsi, mon point de vue est qu'Hegel permet à une oscillation que je trouve symptomatique dans la position de Kojève – et qui, finalement, pourrait rendre compte de la formule du DC ainsi que, peut-être, de la sortie que Lacan entrevoit – de devenir également intelligible.

### *Jouissance d'automates*

À l'époque de la célèbre note adjointe à la deuxième édition de son *Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève formule la version « américaine » de la fin hégélo-marxiste

---

vivant, et qui est d'autant plus vivant qu'il en suce davantage » (K. MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, Livre I, *Le procès de production du capital*, tr. fr. par J.-P. Lefebvre, PUF, Paris 1993, p. 259).

<sup>66</sup> HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 465.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibi*, p. 464.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibi*, p. 465.

<sup>71</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Romantisme politique*, tra par Pierre Linn, Valois, Paris 1928, p. 63.

<sup>72</sup> *Id.*, *Lettre à A. Kojève*, 9 mai 1955 (*Correspondance Alexandre Kojève / Carl Schmitt*, pp. 6-7, ici p. 6).

<sup>73</sup> MARX, *Économie et Philosophie*, p. 100.

<sup>74</sup> SCHMITT, *Lettre à A. Kojève*, 9 mai 1955 (*Correspondance Alexandre Kojève / Carl Schmitt*, p. 7).

de l'Histoire, base théorique du capitalisme donnant. « Plusieurs voyages comparatifs effectués (entre 1948 et 1958) aux États-Unis en et U.R.S.S. [écrit Kojève] m'ont donné l'impression que si les Américain font figure de sino-soviétiques enrichis, c'est parce que les Russes et les Chinois ne sont que des Américains encore pauvres, d'ailleurs en voie de rapide enrichissement. J'ai été porté à en conclure que l'*American way of life* était le genre de vie propre à la période post-historique, la présence actuelle des États-Unis dans le Monde préfigurant le futur éternel présent de l'humanité tout entière »<sup>75</sup>.

Or, que l'AWL soit lu comme l'incarnation du royaume marxiste de la liberté est déjà une anticipation de la future provocation de Düsseldorf. Kojève est déjà convaincu en 1948 : « D'un certain point de vue, les États-Unis ont déjà atteint le stade final du communisme marxiste, vu que, pratiquement, tous les membres d'une société sans classes peuvent s'y approprier dès maintenant tout ce que bon leur semble, sans pour autant travailler plus que leur cœur ne le leur dit »<sup>76</sup>.

Merveille des merveilles, apparemment : il n'est plus besoin de lutter pour la reconnaissance, ni de lutter contre la Nature par le travail. Plus besoin de l'Homme, alors ? Inévitable, si on admet la prémisse hégélienne : si l'Homme est Négativité (*das Negative seiner selbst*), c'est-à-dire Action négatrice de l'Objet, cela signifie que « l'Homme se supprime en tant qu'Action (ou *Selbst*) en cessant de s'opposer au Monde »<sup>77</sup>. Le non-Homme post-historique signifierait donc une catastrophe biologique ? Pas du tout, répond Kojève. Certes, la fin de l'Homme *proprement dit* n'est pas facile à accepter. Mais l'idée est que non-Homme pourrait signifier simplement animal : « L'Homme reste en vie en tant qu'animal qui est en accord avec la Nature »<sup>78</sup>, oisivement abandonné à tout ce qui le rend heureux, comme « l'art, l'amour, le jeu, etc., etc. »<sup>79</sup>. L'AWL, alors, viendrait juste au bon moment, pour nous aider à voir que ce retour pleinement satisfaisant à l'animalité n'est pas impossible, mais plutôt « une certitude déjà présente »<sup>80</sup>.

Un élément devrait pourtant sauter aux yeux : l'amour au bras du capitalisme ? Comment serait-il possible ? La question est mal posée, encore une fois. Le problème n'est pas de vérifier si le capitalisme marxistisé serait notre paradis, ni même de crier trop rapidement au scandale et se demander comment Kojève aurait pu croire un seul instant à cette absurdité. Sans doute Lacan riait-il des spéculations sur l'éternel présent de l'humanité. Toutefois, cela ne veut pas dire qu'il ne les prenait pas au sérieux. Bien au contraire, Lacan savait que le « rire sardonique » était pour son maître une façon d'authentifier sa manière inquiétante de deviner la fin de l'Histoire<sup>81</sup>. Comment lire alors le retour américain à l'animalité dans le sens qu'exige l'ironie de Kojève ?

Voilà finalement la vraie question. Pour y répondre, j'ai toujours trouvé l'indication de Derrida tout à fait appropriée : il s'agit de lire Kojève « avec quelque sens de

<sup>75</sup> A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par R. Queneau, Gallimard, Paris 1968, p. 437.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> *Ibi*, p. 435.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> LACAN, *L'étourdit*, p. 331.



la ruse comédienne »<sup>82</sup>. C'est ainsi – continue Derrida – que l'on s'aperçoit d'une tonalité sinistre dans la description de l'AWL : « pratiquement [nous a dit Kojève] tous les membres d'une société sans classes peuvent s'y approprier dès maintenant tout ce que bon leur semble »<sup>83</sup>. Derrida glose : « Ce "pratiquement" est la signature grand-guignolesque de ce sentencieux verdict »<sup>84</sup>. Pensons-y un instant : quoi de plus affreux que cette fête de la jouissance standardisée, à portée de supermarché ? Quoi de plus angoissant que l'idée de la satisfaction brute remplaçant ce que Kojève appelle « le Discours », autrement dit la recherche et le désir typiquement humain d'un savoir de Soi et de ce qui est autre<sup>85</sup> ? Fin de l'histoire, jouissance pleine, état universel et homogène, savoir absolu : mais « le silence éternel de ces espaces épistémologiques et glaciaux [se demande Lefebvre] n'inquiète personne ? »<sup>86</sup>.

Entretemps, Kojève continue à guignoliser et justement à nous inquiéter : les non-hommes post-historiques « s'adonneraient à l'amour comme le font les bêtes adultes » et de ce bien-être instinctif, sans désir et hors-lien, « ils s'en contenteront »<sup>87</sup>. Mais le DC lacanien est-il autre chose que ça ?

En 1974, lors du 7<sup>ème</sup> Congrès de l'École freudienne de Paris à Rome, Lacan se demande ce qui pourrait se passer si le DC bouclait vraiment la boucle, « si les gadgets par exemple gagneront vraiment à la main, si nous arriverons à devenir nous-mêmes animés vraiment par les gadgets »<sup>88</sup>. Énigme tout à fait kojévienne, de mon point de vue, ou – si l'on veut – version lacanienne du retour à l'animalité. Lacan semble pré-occupé : la mise en production du désir, à la fin, n'a plus besoin de se masquer derrière la promesse de toute-puissance. Si la boucle du « *caring capitalism* » se boucle, les petits maîtres consommateurs deviendraient finalement ce qu'ils étaient déjà au départ : des gadgets, eux-mêmes consommés pour faire tourner (et jouir) le Capital.

La *Verwerfung* de la castration finit donc pour coûter énormément : en termes de réification, pour ceux qui sont phagocytés dans le DC, mais aussi en termes (moins évidents) d'expulsion du système, pour ceux qui sont jugés non-conformes et donc régurgités comme déchets. C'est ce que Lacan disait clairement en 1967 : « Notre avenir de marchés communs trouvera sa balance d'une extension de plus en plus dure des procès de ségrégation »<sup>89</sup>. Mais en 1950, Kojève avait déjà préfiguré ce fantasme psychotique du Capital Moloch-jouisseur. Dans une lettre à Leo Strauss, le retour américain à l'animalité nous apparaît décidément moins enthousiasmant, soit pour qui aurait le droit de s'inscrire dans l'AWL, soit pour qui en serait exclu : « Au demeurant, "non-Homme" peut tout aussi bien signifier animal (ou, mieux, automate) ou "Dieu".

<sup>82</sup> J. DERRIDA, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993, p. 125.

<sup>83</sup> KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 437.

<sup>84</sup> DERRIDA, *Spectres de Marx*, p. 122.

<sup>85</sup> KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 436.

<sup>86</sup> H. LEFEBVRE, *La fin de l'histoire*, Minuit, Paris 1970, p.97.

<sup>87</sup> KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 436.

<sup>88</sup> J. LACAN, *La troisième*, «Lettres de l'École freudienne de Paris», 16 (1974), p. 177-203, ici p. 203.

<sup>89</sup> Id., *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École*, dans Id., *Autres écrits*, p. 257). Comme on sait bien, le lien pervers entre capitalisme et ségrégation deviendra centrale en 1976 dans l'élaboration foucaultienne sur le bio-politique (cfr. M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, p. 185-186).



Au sein de l'État final, il n'y a naturellement plus d'"hommes", au sens d'hommes historiques qui est le nôtre. Les automates "sains" sont satisfaits (sport, arts, érotisme, etc.), et ceux qui sont malades sont incarcérés »<sup>90</sup>.

Laissons pour l'instant de côté le cas des non-hommes dieux. Nous y reviendrons dans la conclusion. Ce qui est clair, maintenant, c'est que le prétendu paradis capitaliste de l'AWL ressemble plutôt à un enfer eugénique, où même les dits « sains » seraient satisfaits au prix de leur sélection médicale, censée établir leur degré de conformité au dispositif de production. Donc, à vrai dire, une manière différente d'être incarcérés à perpétuité. Il faudrait admettre, comme le fait Lefebvre, que le mirage de la jouissance pleine n'est qu'un pourrissement infini<sup>91</sup>.

Ainsi, avec ce dernier coup de théâtre grand-guignolesque, Kojève devient indispensable – c'est bien ce que nous avons l'intention de démontrer – pour comprendre la structure du DC lacanien et sa vision d'un univers concentrationnaire de sujets animés par les gadgets. Et malgré notre pulsion anticapitaliste initiale, la lettre à Strauss – dans le fond – n'est pas sans rappeler certaines intuitions gramsciennes. Si jouir à l'heure capitaliste signifie devenir un rouage de la « machine faite d'automates, pour des automates »<sup>92</sup>, nous ne sommes vraiment pas loin de l'analyse biopolitique contenu dans la cahier 22. En 1934, Gramsci savait que, derrière la façade amicale du « *caring capitalism* », se déployait un mécanisme de contrôle agressif et cruel de la vie : « La sélection ou l'"éducation" de l'homme adaptée aux nouveaux types de civilisation, c'est-à-dire aux nouvelles formes de production et de travail, s'est réalisée au moyen de brutalités inouïes, en jetant dans l'enfer des sous-classes les faibles et les réfractaires, ou en les éliminant complètement »<sup>93</sup>.

Il reste à nous demander si nous pouvons sortir du DC. Nous sommes alors arrivés à la fin, après la fin de l'Histoire.

### *Risées, pour conclure*

Sur le retour américain à l'animalité, Lacan non plus n'a pas perdu l'occasion de guignoliser. En parfait style kojévien, et bien avant de formuler le DC, Lacan emprunte une image célèbre de Queneau pour mettre en scène l'« allure anodine »<sup>94</sup> du règne de la jouissance capitaliste : « C'est déjà suffisamment le réfuter que de le traduire dans le repos repu d'une sorte de septième jour colossal en ce dimanche de la vie où l'animal humain enfin pourra s'enfoncer le museau dans l'herbe »<sup>95</sup>.

L'ironie semblerait donc être la clé pour résister au délire narcissique de la *Verwerfung* de la castration. Interviewé par Jacques-Alain Miller en 1974, Lacan

<sup>90</sup> L. STRAUSS, *De la tyrannie*, précédé de *Hiéron* de Xénophon et suivi de *Tyrannie et sagesse* d'A. Kojève, *Mise au point* de L. Strauss et de *Correspondance* Leo Strauss - Alexandre Kojève (1932-1965), tr. fr. par A. Enegrèn, H. Kern et M. de Launay, Gallimard, Paris 1997, p. 300.

<sup>91</sup> LEFEBVRE, *La fin de l'histoire*, p. 176.

<sup>92</sup> STRAUSS, *De la tyrannie*, p. 300.

<sup>93</sup> A. GRAMSCI, *Gramsci dans le texte. De l'avant aux derniers écrits de prison* (1916-1935), Recueil de textes réalisé sous la direction de F. Ricci en collaboration avec J. Bramant, textes traduits de l'Italien par J. Bramant, G. Moget, A. Monjo et F. Ricci, Éditions sociales, Paris 1975, p. 693.

<sup>94</sup> L'expression est utilisée par Kojève, dans son commentaire aux romans de Queneau (A. KOJÈVE, *Les romans de la sagesse*, « Critique », 54 [1952], pp. 387-397, ici p. 388).

<sup>95</sup> J. LACAN, *Le Séminaire Livre IX. L'identification* (1961-1962), inédit, Leçon du 22 novembre 1961.

envisage explicitement une alternative fondée sur l'appel à ne pas se prendre trop au sérieux : « Plus on est de saints, plus on rit, c'est mon principe, voire la sortie du discours capitaliste »<sup>96</sup>.

Mais le saint qui est-ce, pour Lacan ? Quelqu'un qui « vit et paie pour les autres »<sup>97</sup>. Logique inouïe ou, peut-être, simplement cachée, derrière l'impératif de la consommation auto-érotique. Mais dans quel but ? C'est simple : payer pour les autres n'est-ce pas, au fond, remettre en jeu les choses de l'amour ? Comment ? Encore plus simple : la rencontre avec un saint est la rencontre avec quelqu'un qui nous traite comme sujets. Cela gêne évidemment la machine de production, qui nous traite comme réservoirs de jouissance. De ce point de vue, le saint joue à contre-courant, en s'installant en position de « rebut de la jouissance »<sup>98</sup>. Mais il faut bien entendre en quel sens : l'idée n'est pas seulement que le saint serait mis à l'écart tel un déchet, comme il arrive aux faibles et réfractaires dont parle Gramsci, le propos est qu'être un saint signifie plutôt *faire* le déchet, donc accepter de démonter ironiquement ses propres présomptions de maîtrise et, par conséquent, faire place pour le retour du \$. Ce qui implique de ne pas être seul, parce qu'un saint solitaire finirait par se croire le Saint unique, énième version de la toute-puissance. C'est bien la position de Lacan : plus on est de saints, plus on apprend à se moquer réciproquement les uns du narcissisme des autres.

Dans l'univers concentrationnaire du Capital, où tout va bien (et ce qui ne va pas est « incarcéré », pour le dire avec Kojève), les risées des saints devraient donc nous guérir de la *Verwerfung* de la castration. Être un « saint homme » – nous dit Lacan avec un *Witz* typique – signifie alors fonctionner comme un « symptôme », c'est-à-dire comme un manque, un pas-tout dans le tout va bien, un point d'énigme<sup>99</sup>, qui donc interroge les sujets, finalement remis en question. L'effet est de réveiller les gens de leur tranquillité anesthésiante : voilà pourquoi Lacan ajoute que le saint peut devenir un « objet incarné »<sup>100</sup> et permettre, à qui voudra, « de le prendre pour cause de son désir »<sup>101</sup>.

Or, il est évident que, pour Lacan, la sortie du DC coïncide avec l'avenir de la psychanalyse : être un saint, dans la double fonction de symptôme et objet a, est exactement la position de l'analyste, à la manière lacanienne. Position intenable, en vérité, d'une part parce qu'il s'agit d'un métier freudiennement impossible ; le propos de Lacan est que, si « l'analyste ne peut durer qu'au titre de symptôme », le jeu pervers du DC est exactement celui « de guérir l'humanité de la psychanalyse »<sup>102</sup>. D'autre part, puisque tant qu'il y aura des saints, le match avec les gadgets restera ouvert : rire signifie trouser le Capital, donc dégonfler le délire angoissant de la satisfaction totale et le mythe du savoir absolu.

<sup>96</sup> Id., *Télévision*, Seuil, Paris 1974, p. 29.

<sup>97</sup> Id., *Le Séminaire Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Seuil, Paris 1986, p. 370.

<sup>98</sup> Id., *Télévision*, p. 28.

<sup>99</sup> « Le symptôme – explique Lacan –, il faut que nous le définissions comme quelque chose qui se signale comme un savoir déjà là, à un sujet qui sait que ça le concerne mais qui ne sait pas ce que c'est » (Id., *Le Séminaire Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (1964-1965)*, inédit).

<sup>100</sup> Id., *Télévision*, p. 28.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> Id., *Le triomphe de la religion*, précédé de *Discours aux catholiques*, Seuil, Paris 2005, p. 82.

Au fond, c'est simple : ce que le psychanalyste pourrait véhiculer est « le savoir de l'impuissance »<sup>103</sup>, c'est-à-dire le savoir de la castration, de ce que Lacan appelle « un os », pour signifier qu'il ne s'agit pas d'un mythe, mais plutôt d'un manque réel, « structural du sujet »<sup>104</sup>. Et le philosophe, alors ? Lacan ne semble avoir aucun doute : le philosophe n'en veut rien savoir. L'os de la castration « constitue essentiellement cette marge que toute pensée a évitée, sautée, contournée ou bouchée »<sup>105</sup>.

Légitime, évidemment, de se méfier de la philosophie « comme de la peste »<sup>106</sup>. Je crois pourtant que Lacan n'a pas fait les comptes jusqu'au bout avec son maître. Entre les lignes de la note adjointe, Kojève – me semble-t-il – sait lier l'avenir de la philosophie à la même question structurale du sujet qui, pour Lacan, tient ouvert l'avenir de la psychanalyse. Cela n'était pas évident, compte tenu de la force de la prémisse hégélienne et de l'impasse dans laquelle elle nous plonge. La disparition du Discours humain à la fin de l'Histoire implique – Kojève doit l'admettre – la disparition de la Philosophie : « L'Homme ne changeant plus essentiellement lui-même, il n'y a plus de raison de changer les principes (vrais) qui sont à la base de sa connaissance du Monde et de soi ». Mais Kojève reconnaît qu'il faudrait être encore plus cohérents : si nous acceptons l'anéantissement du Discours, « ce qui disparaîtrait, alors, ce n'est pas seulement la Philosophie ou la recherche de la Sagesse discursive, mais encore cette Sagesse elle-même. Car il n'y aurait plus, chez ces animaux post-historiques, de connaissance [discursive] du Monde et de soi »<sup>107</sup>.

Dans la lettre à Strauss que nous avons commentée, Kojève réalise un petit forçage de cette impasse : à côté des non-hommes automatés, qui baignent anesthésiés dans leur satisfaction animale, il y a des non-hommes « dieux », qui – curieusement – « sont insatisfait »<sup>108</sup>. Voilà les Philosophes, qui pointent derrière la machine capitaliste. Cela fonctionne comme un bogue dans le système de production, un trou réel dans la plénitude du royaume de la liberté. Nous connaissons bien la suite : la période japonisée pousse l'AWL hors scène et annonce une version snobiste de la satisfaction post-historique<sup>109</sup>. Cependant, le point intéressant selon moi n'est pas que les Philosophes, insatisfaits de la jouissance animale, pourraient finalement « parvenir à la sagesse », autrement dit, devenir des « divinités », « s'ils pratiquent suffisamment la contemplation »<sup>110</sup>. Ce qui me paraît symptomatique est, avant tout, le fait que quelqu'un doive continuer à faire de la pratique. Et il ne s'agit pas d'un détail insignifiant pour Kojève : n'oublions pas que le travail « est né du Désir »<sup>111</sup>, « demande du temps »<sup>112</sup> et « ce n'est qu'en pensant et en parlant que l'Homme peut vraiment travailler »<sup>113</sup>. Par conséquent, je trouve cruciale

<sup>103</sup> ID., *Savoir, ignorance, vérité et jouissance*, dans ID., *Je parle aux murs*, pp 7-40, ici p. 40.

<sup>104</sup> ID., *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien* (1960), dans ID., *Ecrits*, pp. 793-827, ici p 820.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> ID., *Le triomphe de la religion*, p. 101.

<sup>107</sup> KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, pp. 435-436.

<sup>108</sup> STRAUSS, *De la tyrannie*, p. 300.

<sup>109</sup> KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 436.

<sup>110</sup> STRAUSS, *De la tyrannie*, p. 300.

<sup>111</sup> KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 501.

<sup>112</sup> *Ibi*, p. 180.

<sup>113</sup> *Ibi*, p. 501.

l'idée même d'une insatisfaction qui persiste après la Fin hégélo-marxiste de l'Histoire, malgré l'Histoire achevée. Plus important encore, l'idée que la pratique philosophique pointe cette insatisfaction, malgré l'anéantissement final du Discours.

Effet de dépaysement inattendu. Cependant, la lecture kojévienne de Hegel n'aboutit pas vraiment au cri de triomphe de l'Esprit, qui à la fin ferait concorder tous les chiffres de l'Histoire. Le prétendu Savoir absolu – il est utile de le dire clairement – n'est pas la manifestation de Dieu, ni un mécanisme d'évitement de la castration, n'en déplaise à Lacan. Le *Geist* hégélien, c'est l'Homme et la sagesse qu'il gagne dans l'État final, et donc tout le contraire d'une « mégalomanie »<sup>114</sup> : le *Geist* – Kojève insiste là-dessus – « c'est le Sage qui effectivement a atteint la perfection, sans vouloir ni pouvoir renier l'imperfection temporelle qui l'a fait naître et qui est pleinement "satisfait" par le seul fait d'avoir compris et expliqué, c'est-à-dire si l'on veut "justifié", cette imperfection, en montrant que sans elle il n'aurait pu comprendre »<sup>115</sup>.

« Satisfaction » comme justification irréfutable de l'imperfection : il ne me semble pas pouvoir détecter une différence avec le lacanien savoir de l'impuissance. Kojève l'appelle « la base profonde de l'anthropologie hégélienne », incorporée dans l'intuition angoissée de l'Esclave : l'Homme n'est pas un être qui est dans une identité éternelle avec soi-même, mais plutôt un « Néant maintenu dans l'être »<sup>116</sup>. Voilà – comme le dit Derrida – la « face médusante veillant sur le texte hégélien dans la pénombre »<sup>117</sup>. Une face qui, à la Fin de l'Histoire, dévoile le spectre de la mort, vrai « os » de la finitude humaine, derrière les fantasmagories de l'Esprit. D'ailleurs, c'est Hegel lui-même qui a parlé en ces termes : « L'être de l'Esprit est un os »<sup>118</sup>. Expression choquante, voire incompréhensible – à mon avis – sans la lecture sardonique de Kojève, qui nous a fait voir le côté franchement « hystérique »<sup>119</sup> de la *Phénoménologie*, l'infatigable questionnement qui creuse le mirage idiot de la plénitude du savoir.

Que faire, alors, après ces constatations ?

La réponse de Kojève résonne comme une étrange promesse : « Pour rester humain, l'Homme doit rester un Sujet opposé à l'Objet »<sup>120</sup>. Bizarre impératif, du moins pour nous, qui sommes habitués à nous croire parfaitement libres, dans un régime de jouissance où il n'y a plus rien à savoir, parce tout est chiffré en termes de coûts-bénéfices. Mais justement, là où s'achève l'Homme, l'os de la finitude persiste sur la scène, et ne se laisse pas éjecter en dehors de l'Histoire. Une autre scène s'annonce alors, comme une promesse de futur : soyez des sujets – semblerait nous dire Kojève – en quête de l'autre et vous verrez que tout n'est pas écrit. Méphistophélique, serions-nous tentés de dire : là, à la Fin de l'Histoire, où le Faust-consommateur de gadgets voit toutes les énigmes se dénouer, Kojève-Méphistophélès répond : « Plus d'une énigme s'y noue aussi »<sup>121</sup>.

<sup>114</sup> *Ibi*, p. 319.

<sup>115</sup> *Ibi*, p. 426.

<sup>116</sup> *Ibi*, p. 175.

<sup>117</sup> J. DERRIDA, *Glas*, Galilée, Paris 1995, p. 155

<sup>118</sup> HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 335.

<sup>119</sup> S. ŽIŽEK, *Le plus sublime des hystériques. Hegel avec Lacan*, PUF, Paris 2005.

<sup>120</sup> KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p.437.

<sup>121</sup> W. GOETHE, *Faust*, tr. fr. par M.H. Blaze, Charpentier, Paris 1840, p. 178.

Ainsi, l'être symptôme du Psychanalyste, avec l'être insatisfait du Philosophe, tiennent ouvert le temps énigmatique du sujet désirant. « C'est là [Derrida s'en aperçu] la condition d'une re-politisation »<sup>122</sup>. Retour sur scène des choses de l'amour ? Peut-être. Au fond, l'amour, nous rappelle Rimbaud, « est à réinventer, on le sait »<sup>123</sup>. Et Lacan, pas sans Kojève, n'a vraiment pas manqué d'imagination pour soutenir, jusqu'à la fin de sa vie, le travail infini des liens sociaux et pour indiquer les sorties possibles du DC<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> DERRIDA, *Spectres de Marx*, p. 126.

<sup>123</sup> A. RIMBAUD, *Poésies*, Le livre de poche, Paris 1960, p. 117.

<sup>124</sup> Dans une lettre de 26 janvier 1981, quelque mois avant sa mort, et à un an de distance de la dissolution douloureuse de l'Ecole Freudienne de Paris, Lacan présente la nouvelle Ecole de la Cause Freudienne, où l'amour semble jouer effectivement le rôle réinventé de sortie du DC: « Ceci est l'École de mes élèves, ceux qui m'aiment encore. J'en ouvre aussitôt les portes. Je dis: aux Mille. Cela vaut d'être risqué. C'est la seule sortie possible – et décente » (J. LACAN, *Première lettre aux Forum*, inédit).