

**INSTITUT UNIVERSITAIRE EUROPEEN**

Département de Sciences Politiques et Sociales

**DU CONTRAT SOCIAL A LA LUTTE POUR LA  
RECONNAISSANCE: D'UNE THEORIE DE LEGITIMATION  
DU POUVOIR POLITIQUE A L'AUTRE**

**Bernard Gbikpi**

Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat de Sciences Politiques et  
Sociales de l'Institut Universitaire Européen

Florence , Juin 1996

LIB  
320  
.01  
601

EUROPEAN UNIVERSITY INSTITUTE



3 0001 0026 7340 0





Rosso

**INSTITUT UNIVERSITAIRE EUROPEEN**

Département de Sciences Politiques et Sociales

**DU CONTRAT SOCIAL A LA LUTTE POUR LA  
RECONNAISSANCE: D'UNE THEORIE DE LEGITIMATION  
DU POUVOIR POLITIQUE A L'AUTRE**

LIB  
320. 01  
GBI



**Bernard Gbikpi**

Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat de Sciences Politiques et  
Sociales de l'Institut Universitaire Européen

Jury:

Prof. Michel Dobry, Paris X-Nanterre, (Co-supervisor)

Prof. Gérard Duprat, Paris XIII-Vincennes

Prof. Massimo La Torre, IUE

Prof. Alessandro Pizzorno IUE, (Supervisor)

Prof. Arpad Szokolczai, IUE

Florence , Juin 1996



*Je dédie ce travail  
à la mémoire de mes beaux-parents et de  
Cathou,  
à mes parents,  
à mes frères et soeurs*

*J'exprime ma profonde reconnaissance:*

*au Professeur Alessandro Pizzorno, pour sa rigueur et sa générosité*

*au Professeur Michel Dobry, pour sa bienveillance*

*à tous les membres de l'Institut Universitaire Européen, côtoyés de  
près ou de loin, pour leur exigence et leur vigilance*

*au Gouvernement français pour la Bourse Lavoisier de deux ans, et à  
l'Institut Universitaire Européen, pour la bourse d'une année  
et demi*

*aux intimes, Didier, Wolf, François, Neil, Alvaro*

*à Padre Daniele Cara, en communion de foi*

*à Ruth, pour son amour*

*et aux anges Brady, Nath et David, pour leur gardiennage innocent*





## RESUME DE LA THESE

Cette thèse se situe dans le cadre de la recherche d'un principe éthique à même d'orienter les relations sociales, qui soit compréhensible par tous les protagonistes de ces relations, et dont le pouvoir politique puisse être dit le gardien. Pour cela, elle compare l'hypothèse classique d'un contrat social initial telle qu'elle se présente dans le *Léviathan* de Hobbes, et celle d'une lutte initiale, dite lutte pour la reconnaissance, telle qu'elle se présente dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel; ces deux scénarii étant considérés comme devant permettre d'observer la naissance d'une norme.

Le premier enseignement de la thèse est que l'idée d'un contrat social initial entre des individus égaux dès l'origine de la communauté politique n'est ni réaliste ni très féconde. En effet, bien que la norme de l'égalité soit valable -par norme de l'égalité il faut entendre la capacité, pour l'idée d'égalité, d'être un guide pour l'action, ou d'exercer une contrainte sur l'action-, elle perd beaucoup de son intérêt lorsqu'elle est présentée comme un fait initial au lieu d'être élaborée et justifiée dans et par la construction théorique elle-même.

De ce point de vue, l'hypothèse hégélienne d'une lutte initiale entre les hommes avant l'instauration du premier pouvoir politique est préférable. Elle assume en effet l'existence d'inégalités naturelles, et le fait que ces inégalités ont une conséquence directe sur les relations sociales, et notamment sur le mode d'instauration des premières hiérarchies sociales, dont la relation de pouvoir politique. Celles-ci seraient imposées par la force pure et simple - c'est-à-dire, somme toute, au gré des inégalités naturelles et sociales-, et ce n'est qu'ensuite qu'elles seraient légitimées par des notions d'ordre éthique.

Par cette posture, le scénario hégélien conserve intacte la possibilité d'observer la naissance d'une norme, y compris, si il le voulait, celle de l'égalité entre les hommes, de manière à ce que la norme en question ait quelques chances d'être effective dans l'action, et ne demeurât pas seulement d'un usage rhétorique.

Mais il y a beaucoup plus dans la construction hégélienne. Il y a notamment le thème du travail comme norme régulatrice des rapports sociaux. En effet, selon le scénario de Hegel, ce que la lutte initiale entre les premiers individus instaure, c'est une relation de domination entre un maître et un esclave, et ce que cette première expérience enseigne aux hommes, c'est que leur véritable valeur se révèle dans le travail. Cependant, à cet égard l'analyse de Hegel n'est pas complète en ce qu'elle n'élabore pas une définition du travail à même de légitimer le rapport organisationnel hiérarchique. La thèse s'attache à démontrer cette lacune et à poursuivre l'analyse.

En conclusion la thèse propose deux ouvertures. Tout d'abord elle souligne combien les débats dans les démocraties modernes tournent essentiellement autour du thème du travail et peuvent par conséquent être ramenés à une problématique de définition du travail, laquelle apparaît alors comme une clé continue de légitimation des ordres sociaux.

La seconde ouverture consiste à proposer une définition du travail qui satisfasse l'exigence de légitimation des relations de domination dans les processus de production et dont le pouvoir politique puisse être le gardien.

\*  
\*\*

## **TABLE DES MATIERES**

<b>RESUME DE LA THESE</b>	<b>3</b>
<b>TABLE DES MATIERES</b>	<b>5</b>
<b>INTRODUCTION GENERALE</b>	<b>13</b>
<b>INTRODUCTION</b>	<b>13</b>
Section I: Du contrat social à la lutte pour la reconnaissance: vers la définition du travail comme nécessité pour la légitimation de l'ordre socio-politique	<b>14</b>
Section II: Les moyens de la démonstration	<b>23</b>
Sous-section I: Le contrat social hobbesien comme solution de sortie de l'état de nature	<b>24</b>
§-I : L'impasse de l'hypothèse du contrat	<b>24</b>
§-II : De l'hypothèse du contrat à la nécessité de la lutte	<b>28</b>
Sous-Section II: La lutte des consciences dans la Phénoménologie de l'esprit comme solution de l'état de nature	<b>34</b>
§-I : Positionnement de la problématique	<b>34</b>
§-II : Le travail de définition du travail comme mode de légitimation de l'ordre socio-politique	<b>43</b>
Section III: Pourquoi Hobbes et Hegel?	<b>48</b>
Sous-section I: La crainte de la mort comme principe fort de constitution de l'ordre politique	<b>48</b>
Sous-section II: La méthode démonstrative et génétique (géométrique et phénoménologique)	<b>49</b>
Sous-section III: Deux tentatives de rejet de la morale de l'obéissance	<b>53</b>
Sous-section IV: Après Hobbes et Hegel: pourquoi pas Marx	<b>55</b>
<b>CONCLUSION</b>	<b>56</b>

<b>TITRE I: L'IDEALISME DU CONTRAT: HOBBS</b>	<b>59</b>
<b>INTRODUCTION</b>	<b>60</b>
<b>CHAPITRE PRELIMINAIRE: LA PERTINENCE DE L'AMBITION THEORIQUE DU LEVIATHAN OU: A PROPOS DU CARACTERE RHETORIQUE DE L'ETAT DE NATURE</b>	<b>64</b>
Section I: Théorie du contrat: de l'impossible genèse historique à la nécessaire genèse logique de l'Etat	64
Section II: Le contrat social: de la nécessaire genèse logique de l'Etat à l'improbable caractère rhétorique seulement de l'état de nature	69
Sous-section I: Si l'état de nature n'est que rhétorique, le contrat aussi	71
Sous-section II: L'exigence interne de la théorie du contrat instituant	72
<b>PREMIERE PARTIE: SORTIR DE L'ETAT DE NATURE HOBBSIEN</b>	<b>74</b>
<b>PREMIERE SOUS-PARTIE: LE PROBLEME DU CONTRAT ORIGINEL</b>	<b>75</b>
<b>CHAPITRE PREMIER: L'ETAT DE NATURE OU ETAT DE GUERRE</b>	<b>75</b>
Section I: La prétention à dominer comme principal facteur belligène	75
Sous-section I: La prétention à dominer comme point d'égalité naturelle fondamental	75
Sous-section II: La domination comme le bien rare désiré par tous, et la quête de domination comme facteur de guerre	83
Section II: Le contrat comme moyen et comme <i>raison</i> de sortir de l'état de guerre	90
Sous-section I: A la recherche de la raison de la domination	90
§-1 Les passions	91
§-2 La raison individuelle ou les raisons	92
Sous-section II: Le contrat comme raison collective ou universelle	93
<b>CHAPITRE DEUXIEME: LES DEUX PREMIERES LOIS DE NATURE:</b>	<b>95</b>
<b>LA PROBLEMATIQUE DU CONTRAT ORIGINEL</b>	<b>95</b>
Section I: Droit de nature, Lois de nature, et les deux premières lois fondamentales	95

Sous-Section I: Le droit de nature et la loi de nature: du droit de nature à la loi de nature ou la nécessité d'une loi supérieure	95
Sous-Section II: La première loi de nature	99
Sous-Section III: La seconde loi de nature	99
§-1 Enoncé de la seconde loi de nature	99
§-2 Les exigences de la seconde loi de nature	100
Section II. Le contrat comme modalité d'application de la seconde loi de nature, ou: de la seconde loi de nature au droit privé des obligations	105
DEUXIEME SOUS-PARTIE	113
LES RECHERCHES DE SOLUTION AU PROBLEME	113
<b>CHAPITRE TROISIEME: LES SOLUTIONS CLASSIQUES ET REAPPRECIATION DE LA PROBLEMATIQUE: LE CARACTERE GENETIQUE DE LA SECONDE LOI DE NATURE</b>	<b>113</b>
Section I: La paix par l'instauration du droit de propriété: la thèse de François Tricaud	114
Sous-section I: L'hétérogénéité des lois de nature et le caractère génétique de certaines d'entre elles	116
Sous-section II: L'impossible contrat d'association	121
Section II: Le contrat social global: La thèse de David Gauthier	127
<b>CHAPITRE QUATRIEME: LE NECESSAIRE ABANDON DE LA SECONDE LOI DE NATURE COMME VOIE D'INSTITUTION DE L'ETAT: LE VIOL DU DROIT DE NATURE</b>	<b>135</b>
Section I: Les conventions possibles dans l'état de nature	136
Section II: La convention de vie sauve	145
Section III: La troisième loi de nature ou la tentative de sécularisation de la crainte de Dieu	149
Sous-section I: La crainte de Dieu comme première tentative et solution de continuité	149
Sous-section II: La sécularisation de la crainte de Dieu	151
<b>DEUXIEME PARTIE: L'INSTITUTION DE L'ETAT</b>	<b>161</b>
<b>CHAPITRE CINQUIEME: LA THEORIE DE L'AUTORISATION ET LA CONVENTION INSTITUANTE</b>	<b>162</b>

Section I: Théorie de l'autorisation et théorie de la personne	162
Section II: L'interprétation de Jean Hampton: l'accord d'intérêt personnel	165
<b>CHAPITRE SIXIEME: LA RAISON DE L'INSTITUTION:</b>	<b>174</b>
<b>LA RECONNAISSANCE MUTUELLE DE LA VALEUR DE LA PRESERVATION</b>	<b>174</b>
Section I: L'évacuation du problème de la formation de l'Etat	179
Sous-Section I: Les conceptions de l'Etat chez Alessandro Pizzorno	179
§-1 La conception de l'Etat en négatif	180
§-2 La conception de l'Etat en positif	182
Sous-Section II: La solution, en filigrane, du problème de la formation de l'Etat	182
Section II: Les limites de la <i>self-preservation</i> , ou sa nécessaire institutionnalisation	184
Section III: La nécessité de l'action	189
Section IV: "Valoir la peine d'être préservé"?	192
Section V: Brève reconsidération de l'hypothèse d'égalité naturelle	196
 <b>TROISIEME PARTIE: SYNTHESE ET SOLUTION: LE RENONCEMENT AU POSTULAT DE L'EGALITE</b>	 <b>198</b>
 <b>CHAPITRE SEPTIEME: L'AUTORISATION DU PLUS FORT</b>	 <b>199</b>
Section I: <i>Les Républiques d'acquisition</i> ou la difficile distinction entre les <i>Républiques</i> hobbesiennes	199
§-1 A propos du vote.	200
§-2 A propos de la crainte.	201
Section II: Le futur souverain ne fait pas de convention avec ses sujets	202
Section III: Incompatibilité entre la théorie de l'autorisation en sa condition d'égalité, et la condition de non convention entre le <i>futur souverain</i> et les sujets	203
Sous-section I: L'égalité de tous: tout le monde est un souverain potentiel	204
Sous-section II: Le futur souverain ne passe pas de convention avec ses sujets	209
Section IV: La résolution du paradoxe et la possibilité du contrat instituant	211
Sous-section I: Deux conventions consécutives	211

Sous-section II: La solution de François Tricaud	215
<b>CONCLUSION: LA DIFFICULTE DU POSTULAT D'EGALITE OU PRENDRE AU SERIEUX LA CONTRAINTE SOCIALE</b>	<b>219</b>
<b>TITRE II: L'IDEALISME DE LA LUTTE: HEGEL</b>	<b>228</b>
<b>CHAPITRE PRELIMINAIRE: LA PERTINENCE DE LA PROBLEMATIQUE DE LA RECONNAISSANCE OU: A PROPOS DE LA STRUCTURE DE LA PHENOMENOLOGIE DE L'ESPRIT</b>	<b>229</b>
<b>PREMIERE PARTIE: LUTTE POUR LA CONNAISSANCE ET LUTTE POUR LA RE-CONNAISSANCE</b>	<b>240</b>
<b>CHAPITRE PREMIER: AU PRINCIPE DU SAVOIR ABSOLU:LA LUTTE</b>	<b>241</b>
Sous-chapitre I: La nécessité d'une critique immanente de la <i>Phénoménologie de l'esprit</i> : Les moyens positifs de la science positive de Hegel	244
Section I: La disqualification <i>a priori</i> d'une autre forme de savoir	244
Section II: La prise de parole au nom de l'Absolu, ou les contraintes de l'Absolu	248
Section III: La conception positive de la science par Hegel	251
Section IV: Les moyens détournés de cette conception positive	253
Sous-section I: De deux présentations il faut en privilégier une	254
Sous-section II: L'impossibilité de la constitution authentique de la science à la guise de sa propre présentation ou la seconde considération de la présentation, comme conséquence des nécessités de l'absolu	256
Remarque: La seconde présentation comme fausse apparence mais comme vérité de l'opération de l'Absolu hégélien	258
Section V: La théorie de la double lecture de la <i>Phénoménologie</i>	262
Sous-chapitre II : La difficile assumption de la contrainte exercée sur l'autre forme de savoir	265
Section VI: Substance de la conscience naturelle, substance du savoir absolu, et le parcours de l'une à l'autre comme négation	267

Sous-section I: Le savoir absolu: un lieu et une substance inatteignables	267
Sous-section II: Le moteur de l'expérience de la conscience: la négation	269
Sous-section III: L'expérience de la conscience	271
Section VII: L'extériorité de la négation	273
Sous-section I: La science comme point externe de rupture de la conscience	275
Sous-section II: La science comme manipulation de la conscience	277
Section VIII: La nécessaire interaction avec l'autre forme de science	278
Section IX: Reconsidération de la présentation	280
<b>CHAPITRE DEUXIEME: LE CONCEPT DE RECONNAISSANCE CHEZ HEGEL</b>	<b>285</b>
Section I: Le concept de re-connaissance	287
Sous-section I: Une connaissance positive immédiate	287
Sous-section II: Une connaissance positive unilatérale	290
Section II: La rupture de l'unité du concept	294
Section III: La réciprocité imparfaite de la reconnaissance	297
Sous-section I: La duplicité du mouvement	297
Sous-section II: La non simultanété du mouvement	300
<b>DEUXIEME PARTIE: LA LUTTE DES CONSCIENCES: MOTIVATION, ENSEIGNEMENT ET CONSEQUENCES</b>	<b>307</b>
<b>INTRODUCTION: L'APORIE DE LA "LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE"</b>	<b>308</b>
<b>CHAPITRE TROISIEME: MOTIVATION DE LA LUTTE DES CONSCIENCES: ENTRE NATURE ET CONNAISSANCE</b>	<b>314</b>
Section I: L'impossible <i>double opération</i> de la lutte	315
Sous-section I: La question historique	315
Sous-section II: La question logique	321
Sous-section III: La question sémantique: "c'est-à-dire" et "se montrer comme"	324
§-1 C'est-à-dire	324
§-2 Se montrer comme	325



Section II: De deux motivations il faut en choisir une: non pas la capacité à risquer sa vie, mais l'attachement à la vie	327
Sous-section I: L'argument de type rational choice	328
Sous-section II: L'argument par le résultat	330
Section III: L'incohérence entre l'enjeu de la lutte et la justification du rapport social qui en résulte.	332
Sous-section I: Une justification en porte-à-faux	332
Sous-section II: La vanité du travail chez Hegel	336
 <b>CHAPITRE QUATRIEME: ENSEIGNEMENT DE LA LUTTE: VERS UNE VÉRITABLE</b>	
<b>DÉFINITION DU TRAVAIL COMME VÉRITÉ DES CONSCIENCES</b>	<b>341</b>
Section I: Les consciences et le travail avant la rencontre	342
Section II: Le travail au principe de la relation sociale des consciences	345
Section III: L'harmonie de la relation sociale par le travail	347
§-1 Une base solide pour la reconnaissance: la continuité	347
§-2: Une nécessité logique d'évolution du rapport social à partir d'une division logique et dynamique du travail: la définition du travail des consciences de soi	349
 <b>CHAPITRE CINQUIEME: LES EFFETS PERVERS DE LA LUTTE POUR LA</b>	
<b>RECONNAISSANCE: LE SAVOIR ABSOLU</b>	<b>351</b>
Section I: Le rôle épistémologique de la lutte	352
Section II: La vie au-dessus de laquelle il s'agit de s'élever est la vie de l'esprit	356
 <b>CONCLUSION GENERALE: VERS UNE DEFINITION DU TRAVAIL</b>	
<b>363</b>	
Section I: Les organisations démocratiques comme organisations de définition du travail ou la valeur épistémologique de la démocratie	366
Sous-section I: Les limites de la définition Schumpeterienne de la démocratie	370
Sous-section II: A la charnière du couple démocratie-capitalisme: le travail	374
Section II: Vers une définition particulière du travail comme don de soi	378

<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>383</b>
I- Sur Hobbes et le contrat social	383
II- Sur la <i>Phénoménologie de l'esprit</i> de Hegel, la lutte pour la reconnaissance et le concept de reconnaissance	386
III- Divers	391

\*

\*\*

## INTRODUCTION GENERALE

### INTRODUCTION

Avec la théorie hobbesienne de la convention politique dont l'idée est que l'accord à l'origine de l'institution politique est la source de l'organisation politique et de sa légitimité<sup>1</sup>, et la figure hégélienne des deux consciences pré-hominiennes qui sortent de l'état de nature par une lutte dite de reconnaissance<sup>2</sup>, et qu'il faut combiner avec l'idée hégélienne que la lutte pour la reconnaissance est le commencement des Etats<sup>3</sup>, nous avons affaire à une double problématique: celle du passage d'un état "social" à un autre, et en même temps, celle du discours de légitimation du pouvoir politique.

De fait, c'est en considérant les conditions de naissance de l'ordre social et politique que l'on parle le mieux du principe de sa légitimité, c'est-à-dire de la norme supérieure à laquelle toutes ses composantes, y compris ses dirigeants, devraient se soumettre. Ainsi, parce qu'elles s'attachent aux conditions d'établissement de l'ordre social et politique, à partir d'une situation considérée comme dénuée de toute norme supérieure obligatoire, ces approches nous installent dans la position de l'observateur d'un processus de transformation d'états sociaux, dont l'avantage est de pouvoir montrer comment le pouvoir politique peut créer et définir le critère de sa légitimité. Par cette posture, on découvre aussi le rapport que tous les individus ont avec le pouvoir politique, et la mesure dans laquelle tous sont, ou peuvent être, égaux devant la loi.

---

<sup>1</sup> Cf. Hobbes, (1651), *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, 1971, Traduction de François Tricaud, Sirey, Paris.

<sup>2</sup> Cf. Hegel, G. W. F., (1807), 1941, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Traduit par Jean Hyppolite, Paris, Aubier, chap. IV.

<sup>3</sup> Cf. Hegel, (1830), 1971, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences, Part Three*, in A. Miller and J. N. Findlay, eds., *Hegel's Philosophy of Mind*, § 430-435.

Dans cette thèse, nous nous proposons de comparer l'hypothèse de l'institution du pouvoir politique par un contrat instituant, passé entre personnes égales, telle qu'elle existe dans le *Léviathan* de Hobbes, et celle de l'institution du pouvoir social par une lutte, telle qu'elle existe dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, pour contribuer à dégager de la manière la plus claire possible un principe de légitimité de la relation de domination politique, et la manière dont tous les individus qui en font partie peuvent être dits égaux devant la norme supérieure qu'il constitue.

Mais, à vrai dire, plus qu'un lien comparatif, c'est un lien logique qui lie ces deux hypothèses, en ce sens que l'hypothèse de la lutte apparaît comme la solution de certaines difficultés de l'hypothèse du contrat social, notamment quant au mode de création du pouvoir politique. Toutefois, par rapport à la problématique de légitimation de ce pouvoir, l'hypothèse de la lutte contient des difficultés dont nous discuterons aussi, de manière à la dépasser également, et à aller vers ce qui nous a paru être le terme le plus satisfaisant d'une problématique de légitimation du pouvoir politique.

### **Section I: Du contrat social à la lutte pour la reconnaissance: vers la définition du travail comme nécessité pour la légitimation de l'ordre socio-politique**

Depuis la critique de David Hume<sup>4</sup>, les théories du contrat social sont connues pour leur contribution à la légitimation des ordres politiques qu'elles se donnent pour objet, bien plus que pour un éclairage sur les origines historiques des

---

<sup>4</sup> Cf. D. Hume, *Of the Social Contract*, in E. Barker, ed., 1971, *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*, London, Oxford University Press.

ordres politiques en question<sup>5</sup>. Autrement dit, le contrat social n'en appelle pas à une réalité historique quelconque, mais est seulement un moyen de penser la relation de commandement politique. On fait *comme si* cette relation était basée sur un contrat passé entre les gouvernés et les gouvernants<sup>6</sup>.

Mais, si ces théories ne revendiquent pas un caractère historique, mais hypothétique, ce n'est pas seulement dans le sens d'une conjecture, d'une simple idée, mais aussi et surtout dans ce sens que ces théories consistent elles-mêmes en des systèmes d'hypothèses qui les constituent précisément en théories<sup>7</sup>.

A cet égard elles procèdent le plus souvent en imaginant un état de nature défini essentiellement comme un état sans institution politique, à partir duquel état imaginaire elles construisent l'État politique qui doit mettre un terme aux problèmes que posait l'état de nature, et qui doit être possible à partir des données de cet état de nature<sup>8</sup>. En ce sens elles ne se donnent pas à connaître seulement comme des rationalisations *a posteriori* de pouvoirs *de facto*, mais comme des théories politiques.

Mais, compte-tenu de la critique radicale quant à la probabilité historique d'un tel contrat, ces théories sont contraintes à certaines contorsions. Ainsi, selon Jean Hampton, "en dépit de la confusion sur la façon dont l'argument du contrat social fonctionne, on semble toujours "sentir" qu'il a une force de justification" de

---

<sup>5</sup> Cf. D. Boucher, P. Kelly, 1993, *The Social Contract Tradition from Hobbes to Rawls*, Routledge, London and New York.

<sup>6</sup> "La justification des droits et devoirs, des institutions et des pratiques, écrit David Gauthier, *The Social Contract as Ideology*, doit être trouvée en les considérant comme s'ils étaient contractuels, et en montrant la rationalité de cette base contractuelle hypothétique". "La théorie elle-même concerne la raison fondamentale des relations entre personnes et entre la société et ses membres, plutôt que la cause de ces relations" (cf. D. Gauthier, 1977, *The Social Contract as Ideology, Philosophy and Public Affairs*, 6, 2, pp. 130-64, p. 135).

<sup>7</sup> "Le critère clé de distinction des différents genres d'hypothèses semblerait être leur degré de nécessité que leur accorde leur concepteur. (...). L'hypothèse de l'état de nature chez Hobbes est entendue par lui pour être une étape nécessaire de l'explication de l'ordre politique nécessaire" (cf. M. Forsyth, 1993, *Hobbes's Contractarianism. A Comparative Analysis*, in D. Boucher, P. Kelly, *op. cit.*, pp. 35-50, p. 48).

<sup>8</sup> Cf. Bobbio, N., 1993, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, Chicago and London, The University of Chicago Press.; Kraus, J. S., 1993, *The Limits of Hobbesian Contractarianism*, Cambridge, Cambridge University Press.;

l'Etat telle qu'il vaut la peine de s'attacher aux théories du contrat social. Cela vaut la peine parce que ces théories offrent une sorte de "reconstruction rationnelle de l'Etat"<sup>9</sup>. Une autre alternative, face aux faiblesses de l'entreprise de fondement de l'Etat sur un contrat social, consiste à naturaliser le malaise en ne faisant plus de ces théories du contrat social que des entreprises de rhétorique et sans prétention scientifique<sup>10</sup>. La raison s'oppose alors à la rhétorique comme le discours ordonné en propositions cohérentes dans le but de mettre en lumière la "vérité" s'oppose au brassage d'opinions qui ne cherche que l'avantage de celui qui parle. Mais cette alternative ne rend pas justice à l'une des plus grandes contributions aux théories du contrat social qu'est le *Léviathan* de Thomas Hobbes, à propos duquel, paradoxalement mais très significativement, elle est pensée.

Appliquée à la problématique de l'institution du *Léviathan*, cette interprétation veut que "les exemples d'état de nature" que donne Hobbes soient des "approximations dont la fonction n'est pas de décrire le concept, mais plutôt de persuader le lecteur de la valeur politique de celui-ci. Cette dimension, (...) l'on peut appeler rhétorique"<sup>11</sup>. L'état de nature ne serait ainsi que la description, à usage persuasif, de ce que serait la société des hommes s'ils refusaient de se soumettre à un souverain.

Or, le problème qui se pose est plutôt celui du lien entre l'état de nature et le contrat à l'intérieur de l'hypothèse de l'institution de l'Etat à partir du contrat social. En effet, que l'état de nature et le contrat instituant l'Etat aient, par rapport à la réalité, une fonction rhétorique, est une chose, mais que l'état de nature ait la même

---

<sup>9</sup> Cf., Hampton, J., 1986, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 269.

<sup>10</sup> Cf. Johnston, D., 1986, *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton, Princeton University Press; Skinner, Q., 1996, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press. Pour une revue critique très bien faite, cf. C. Condren, 1990, On the Rhetorical Foundations of Leviathan, *History of Political Thought*, XI, 4, pp. 703-20.

<sup>11</sup> Cf. P. Pasquino, 1994, Thomas Hobbes. La condition naturelle de l'humanité, *Revue Française de Science Politique*, 44, 2, pp. 294-307, p. 301.

fonction par rapport au contrat comme système d'hypothèses en est une autre. Et cette autre est discutable car dans la construction de Hobbes le contrat instituant est un système d'hypothèses dont fait partie à l'évidence l'état de nature<sup>12</sup>. En effet, la théorie du contrat doit consister en l'abandon mutuel des droits que les hommes ont à l'état de nature, de sorte que l'Etat, dans le système d'hypothèses de Hobbes, procède directement de l'état de nature. Dans ce cadre, le caractère rhétorique de l'état de nature paraît donc somme toute secondaire.

La difficulté insurmontable de l'hypothèse contractuelle est plutôt que l'état de nature, en tant qu'état dénué de norme obligatoire et supérieure connue et acceptée par tous, semble difficilement pouvoir générer un contrat quelqu'il soit, où l'on entend par contrat une opération effectuée entre personnes libres et égales sur une base de réciprocité. A l'égard de l'hypothèse du contrat, notre démarche écarte ouvertement l'hypothèse d'égalité comme condition de l'opération qui institue le pouvoir politique à partir de l'état de nature. Autrement dit, la convention hobbesienne d'autorisation d'un tiers est une impossibilité dans des conditions d'égalité de tous. Et si contrat il devait y avoir, il n'interviendrait que dans une relation inégale entre les contractants.

Le problème est dans le postulat propre à l'idée du contrat instituant, qu'aucune égalité naturelle n'a d'importance dans la détermination de l'ordre politique, et que Hobbes l'exprime en ces termes:

"Je sais bien qu'*Aristote*, au livre premier de sa *Politique*, pose comme fondement de sa doctrine que les hommes sont par nature, les uns plus dignes de commander (...), les autres de servir (...): comme si maître et serviteur ne tiraient pas leur origine du consentement des hommes (...). Si donc la nature a fait les hommes égaux, cette

---

<sup>12</sup> "Les trois mouvements fondamentaux de la formation des corps politiques [les concepts d'état de nature, de contrat social, et d'état civil], écrit Raymond Polin, ne comport(a)nt (...) point la même signification historique", "il ne faudrait point conclure de cette diversité (...), que Hobbes soit tombé dans le désordre et dans l'incohérence. (...). Et surtout, l'unité de la doctrine est éprouvée par Hobbes au niveau de la structure rationnelle: la véritable continuité se révèle dans le passage de la déduction des causes au calcul des fins et des moyens, le long d'une réalité nécessaire et unique, d'une histoire rationnelle" (Cf. R. Polin, 1977, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Vrin, p. 98).

égalité doit être reconnue; et si elle les a faits inégaux, (...) cette égalité doit néanmoins être admise" (p. 153-54)<sup>13</sup>.

En contestant la pertinence du postulat hobbesien de l'égalité, nous ne donnons pas d'importance politique aux inégalités naturelles inévitables; nous ne préconisons pas non plus que le gouvernement soit déterminé au gré de ces inégalités, mais nous disons que la domination politique, en tant que domination légitime du fait de l'existence de normes qui la légitiment, commence par une domination naturelle, et que c'est à partir de cette domination naturelle qu'apparaît la définition, non seulement du droit, mais aussi la définition d'un critère d'égalité puisqu'il s'agit de la définition du droit en tant que ce devant quoi tous les individus sont égaux, ceux qui sont dominés naturellement et ceux qui les dominent.

Il n'y a pas d'égalité naturelle. Nous sommes tous différents et inégaux les uns par rapport aux autres à de nombreux égards. Il n'y a pas d'égalité devant la vie, au sens biologique du terme puisque nous n'avons pas tous les mêmes capacités organiques. Quant à la vie au sens métaphysique, du type égalité devant Dieu, elle est une égalité politique, c'est-à-dire conventionnelle puisque tout le monde n'est pas d'accord sur l'existence de Dieu. Ainsi, puisque la seule pertinence de l'égalité entre les hommes est l'égalité politique, elle ne peut précisément pas avoir de pertinence "politique" avant qu'ait été définie la norme politique, c'est-à-dire la norme devant laquelle tout le monde est égal. Par contre, avant cette norme, ce sont précisément des inégalités naturelles qui ont une pertinence. En faisant procéder la norme politique de l'égalité naturelle par la fiction du contrat originel entre égaux, les théoriciens du contrat social donnent justement à l'égalité naturelle une réalité qu'elle n'a pas, et ils y introduisent un présupposé d'ordre déjà politique. Ils conçoivent les gens comme égaux devant quelque chose qui n'existe pas encore,

---

<sup>13</sup> Etant donné que nous ne nous servons que du texte du *Léviathan*, chaque fois que nous en ferons une citation, le numéro de la page de référence apparaîtra aussitôt après la citation, entre parenthèses. L'édition du *Léviathan* est celle déjà citée, de François Tricaud.



alors même que devant tout ce qui existe effectivement il n'y a pas d'égalité. En effet, la seule égalité réelle intangible des individus avant leur existence politique est une égalité devant la mort et devant l'absence d'autorité politique précisément.

Le fait que des différences naturelles soient propres à décider des personnes qui occuperont le pouvoir politique ou les positions dominantes d'une manière générale<sup>14</sup>, ne serait odieux que s'il participait d'une croyance qui ferait de la norme naturelle la norme politique, c'est-à-dire qui déciderait qu'il n'y a pas d'égalité politique non plus. Or, outre le fait que les dynamismes sociaux s'accroissent très bien des inégalités naturelles et qu'une telle croyance n'est pas la notre, il n'est pas dit que faire de la norme politique (l'égalité de tous devant la loi), la norme naturelle (selon laquelle tous les hommes seraient égaux dès le départ), alors même qu'aucune norme politique n'existe encore, soit plus judicieux.

Dès lors, le problème est de trouver une autre théorie légitimatrice ~~de~~ des ordres hiérarchiques. Une théorie qui assume pleinement les différences naturelles et qui sache montrer à partir d'elles et des hiérarchies qu'elles installent naturellement, comment peut apparaître la norme politique de l'égalité de tous devant la loi.

Nous pensons que les prémisses hégéliennes de la théorie de la reconnaissance<sup>15</sup> sont à même de nous diriger vers une telle théorie<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Les réalités sociologiques sont en effet telles que les inégalités de départ, naturelles ou autres, sont déterminantes dans la distribution des positions sociales, et les théories sur l'égalité ont bien du mal à contourner ces réalités (cf. B. Williams, 1962, *The Idea of Equality*, in P. Lasslett, W. G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society*, 2d series, Oxford, Basic Blackwell).

<sup>15</sup> Cf. Hegel, *La Phénoménologie ...*, *op. cit.*

<sup>16</sup> Cf. B. Haddock, 1994, *Hegel's Critique of the Theory of Social Contract*, in D. Boucher and P. Kelly, eds., 1994, *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London and New York, pp. 147-65; Honneth, A., 1995, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press; Taylor, C., 1992, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton; Smith, S. B., 1989, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*, Chicago, Chicago University Press.

Il y a certes une idée d'égalité et de réciprocité à l'oeuvre dans la théorie de la reconnaissance selon laquelle les deux termes de la relation ne se réalisent pleinement qu'en tant qu'ils se reconnaissent mutuellement. Et Hegel dit que le maître ne se satisfait pas de la reconnaissance de l'esclave car elle n'est pas celle d'un pair. Mais, c'est précisément en ce sens que nous disons que ce sont les prémisses de la théorie hégélienne de la reconnaissance qui sont à même de nous aider, et non pas l'ensemble de cette théorie.

En effet, le fait est que, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, ayant dit que la reconnaissance devrait courir entre des pairs, Hegel ne nous montre pas comment le maître se met à égalité avec l'esclave. En ce sens il ne nous donne pas les moyens de parvenir à une reconnaissance pleine et entière. Le seul moment où la théorie de la reconnaissance chez Hegel semble pouvoir fournir une reconnaissance pleine et entière est celui où il expose le concept pur de la reconnaissance, dans un mouvement dénué de tout contenu empirique précis<sup>17</sup>. Toutefois, nous verrons que même cette pureté logique est illusoire<sup>18</sup>.

Quant aux positions sociales des consciences, donc, Hegel ne nous montre pas comment elles s'égalisent, c'est-à-dire comment le maître finit par reconnaître un égal dans l'esclave, soit qu'il devient lui-même esclave soit que l'esclave est élevé dans la position de maître.

Ainsi, nous avons d'une part un concept pur qui n'est pas satisfaisant, et d'autre part une exigence d'égalité qui n'est pas satisfaite.

C'est dans la théorie organique de l'Etat que Hegel parvient à égaliser les différentes positions sociales, et qu'elles viennent toutes à se valoir en tant qu'elles

---

<sup>17</sup> Cf. l'exposé du concept de reconnaissance pure dans la *Phénoménologie de l'esprit*, chapitre IV, pp. 155-58.

<sup>18</sup> Cf. notre chapitre deux de la première partie du titre deuxième (pp. 285-306).

remplissent toutes un rôle positif<sup>19</sup>. Mais alors, c'est *via* le système de Hegel que les occupants de positions sociales diverses voire antagonistes -le maître et l'esclave dans la dialectique de la reconnaissance de la *Phénoménologie de l'esprit*- sont sensés se reconnaître comme égaux. Autrement dit, ils sont égaux devant le système hégélien en quelque sorte, exactement comme les individus du contrat social sont égaux devant la loi positive édictée par l'Etat crée par eux.

Or, de la même façon que la loi ne peut apparaître qu'une fois le rapport social hiérarchique installé, le système de Hegel ne peut apparaître et fonctionner comme légitimation de la relation qu'une fois la relation maître et esclave installée.

Et par conséquent l'égalité de ces deux individus devant le système fixe leurs inégalités, et notamment leurs inégalités naturelles si l'on rapporte la distribution des rôles au résultat d'une lutte. Et que cette lutte ait confronté des muscles, des nerfs ou des intelligences change peu au fait que le résultat est un résultat naturel en tant qu'il est la sanction d'inégalités naturelles.

Ainsi, la tâche devant laquelle nous met la théorie de la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, est la même que celle devant laquelle les théories du contrat social, et notamment celle du *Léviathan* de Hobbes, nous mettent, à savoir celle de définir à partir d'une relation inévitablement inégale un critère d'égalité à même de légitimer la relation inégale et son origine naturelle.

Mais, à la différence des théories du contrat social, les prémisses de la théorie de la reconnaissance chez Hegel nous mettent dans une posture plus porteuse que celles du *Léviathan* de Hobbes.

En effet, l'intérêt de l'étude de la dialectique du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel est que son point de départ ne se situe pas dans

---

<sup>19</sup> Hegel, G. W. F., (1821), 1940, *Principes de la philosophie du droit*, Traduit par André Kaan , Paris, Gallimard.

une relation d'égalité, mais dans un rapport hiérarchique évident, installé par la force plutôt que par l'illusion d'un contrat. Même si l'on peut supposer les protagonistes comme égaux au départ, cette supposition n'a aucune conséquence ni prétention. Du coup, c'est l'analyse de la motivation de la lutte et de l'expérience de l'esclavage qui nous permettra de problématiser le mieux la question de la légitimation du pouvoir. Et nous la problématiserons comme celle de l'élaboration d'une *définition du travail*. Autrement dit, la légitimation des hiérarchies sociales se fait en construisant une définition du travail qui dépasse ces hiérarchies.

C'est à partir de l'enseignement fondamental de l'expérience de l'esclavage que nous procédons à une telle proposition. En effet, dans le traitement de cette relation Hegel énonce que le travail apparaît comme la *vérité* des deux protagonistes de la relation de domination et servitude. Dans ce sens, le travail peut aussi être compris comme la loi, la norme supérieure qui se dégage de la relation de domination installée depuis l'état de nature et qui est appelée à se légitimer. Ainsi, le travail devient aussi ce dont la définition peut légitimer la relation de domination. Mais encore, il devient aussi ce dont la mise en oeuvre peut permettre aux individus de se reconnaître comme égaux par delà la relation de domination, ou en dépit de cette relation. Dans ce sens, c'est en travaillant que le maître se soumettra à la norme supérieure, ou *Loi*, dont ils se sont dotés, et que, à travers cet accomplissement l'esclave et lui se reconnaîtront pleinement comme égaux.

Ainsi, ce que la théorie de la reconnaissance doit concevoir, compte tenu de son contexte chez Hegel, c'est que les deux termes de la relation travaillent de la même manière tout en faisant des choses différentes. Ce dont il s'agit, c'est de montrer comment en dépit de la structure hiérarchique, les deux individus travaillent de la même façon. En d'autres termes, c'est une définition compréhensive du travail qu'il s'agit d'élaborer. Elle est ce qui serait le vrai terme de la problématique de la reconnaissance mutuelle, de même que la véritable possibilité de légitimation du pouvoir.

C'est ainsi que, d'une problématique de légitimation de l'ordre politique par un contrat, ou plus précisément par l'exercice théorique de construction du contrat, nous serons passés à une problématique de légitimation de l'ordre politique par l'exercice théorique de définition du travail, lequel devrait apparaître comme un facteur d'égalité.

## **Section II: Les moyens de la démonstration**

Comment entendons-nous nous y prendre pour démontrer cela.

Tout d'abord, il s'agit de s'assurer que la théorie du contrat social est affectée par la condition d'égalité qu'elle requiert et qu'une telle condition est précisément impossible à satisfaire. Mais encore, la condition d'égalité mine aussi cette théorie dans l'autre sens, à savoir qu'une condition d'égalité parfaite serait précisément ce qui empêcherait le contrat originel. A vrai dire, seule une condition d'inégalité permet une convention. Ce n'est donc pas tant l'idée de convention ou contrat qui est en cause que celle des conditions de son passage. En effet, le contrat se trouve permis dans des conditions telles que l'idée qui l'animait n'est plus honorée du tout, car il ne s'agit plus d'un contrat spontané, libre et consentant entre personnes égales, mais d'un contrat contraint entre personnes placées dans des situations inégales.

Nous verrons cela à l'oeuvre dans le *Léviathan* de Hobbes que nous discuterons ensemble avec différentes solutions qui ont été élaborées autour du problème qu'il pose.

*Sous-section I: Le contrat social hobbesien comme solution de sortie de l'état de nature*

§-I : L'impasse de l'hypothèse du contrat

Pour Hobbes, l'état de nature étant caractérisé comme un état de guerre de tous contre tous, où règne un climat permanent de crainte de la mort violente et de méfiance à l'égard de son semblable, il est rationnel pour chaque individu de renoncer à assurer lui-même sa propre défense, et d'en remettre le soin à une entité supérieure commune. Ainsi, tout le monde souffrant également du climat de l'état de nature, le calcul rationnel de l'intérêt individuel de chacun devrait être le même, et tendre à l'institution de l'Etat, laquelle devrait se réaliser par un accord général consensuel et simultané. Par ailleurs, le pouvoir ainsi institué pour la protection de tous devrait être un pouvoir souverain absolu et inamovible.

Toutefois, à partir de là, deux problèmes classiques se posent au sein du *Léviathan* de Hobbes, qui regardent l'hypothèse du contrat instituant l'Etat à partir d'un état de nature, lui-même défini par opposition à un état doté d'une structure politique. Le premier concerne la possibilité même du contrat par lequel le pouvoir politique est supposé être institué depuis l'état de nature. Il est de savoir, compte tenu des prémisses en lesquelles consiste l'état de nature, s'il est vraiment possible pour les individus de passer un contrat. Le second problème regarde la nature du pouvoir institué. Selon Hobbes, c'est un pouvoir absolu et permanent. A cet égard, le premier problème est doublé, car la question n'est plus seulement de savoir dans quelle mesure on peut concevoir un contrat dans les conditions qui sont celles de l'état de nature, mais de surcroît, elle est de savoir s'il est concevable que ce contrat consiste en un abandon définitif, par les contractants, de leur pouvoir.

Dans l'ensemble des travaux qui se sont consacrés à ce problème, la théorie contractualiste de Hobbes a été préférée à son pendant absolutiste, c'est-à-dire que

les efforts pour conférer à la théorie politique de Hobbes sa cohérence se sont faits au profit de sa partie contractualiste, et au détriment de sa partie concernant la forme du gouvernement. En ce sens, la réflexion tend à garder l'hypothèse du contrat instituant l'ordre politique, mais, de manière à ce que cela soit concevable, elle évacue l'hypothèse que Hobbes ait pu vouloir réellement que le souverain de cet ordre politique soit absolu, et *a fortiori*, si il avait pu le vouloir, elle nie qu'il ait réussi à l'honorer. Ainsi, le souverain est considéré plutôt comme lié par une obligation, celle d'assurer la protection des sujets qui, si le souverain venait à manquer à son devoir, pourraient le destituer et le substituer par un autre<sup>20</sup>.

Une première solution traditionnelle a consisté à dépasser la raison humaine en quelque sorte, en rattachant la convention constituante de l'Etat, non pas à la raison égoïste et à la passion de chaque homme, mais à une obéissance au commandement de Dieu de rechercher la paix<sup>21</sup>. Mais, cette solution, bien que satisfaisant à une démonstration rigoureuse de la fondation du pouvoir, et bien que satisfaisant aussi la condition hobbesienne de son absoluté, n'est pas satisfaisante car elle ne permet pas de rendre compte de la volonté de Hobbes de fonder le pouvoir politique dans la raison propre de l'homme<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Cf. notamment J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, op. cit., où l'auteur distingue deux traditions contractualistes, celle qui prône un abandon des droits des gouvernés au souverain qu'ils instituent, et celle qui n'en préconise que le prêt, ou la location, sous condition de son bon usage par le gouvernant.

<sup>21</sup> Cf. A. E. Taylor, 1947, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, réimprimé in K. C., Brown, ed., 1965, *Hobbes Studies*, Oxford; Warrender H., 1957, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford.

<sup>22</sup> Selon Quentin Skinner, elle ne rend pas non plus compte de la dimension proprement idéologique de l'oeuvre de Hobbes compte tenu de son contexte historique. Cf. pour une critique adressée directement à Warrender: Q. Skinner, 1972, *The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation*, in M. Cranston and R. Peters (eds.), *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, Doubleday, New York, pp. 109-42. Pour une critique de Quentin Skinner sur ce point, que nous partageons, cf. B. Trainor, 1988, Warrender and Skinner on Hobbes, *Political Studies*, 36, pp. 680-691, selon qui le contexte n'a pas les conséquences exégétiques que lui prête Quentin Skinner. Et nous surenchérisserions en disant que de la même façon que le caractère rhétorique de l'oeuvre ne démontre pas qu'elle n'ait pas eu d'ambition théorique au sens fort, son cadre idéologique, de même que les options idéologiques particulières de Hobbes peuvent ne pas avoir de conséquences sur le caractère logique de la construction.

Ainsi en est-on revenu à chercher une rationalité humaine forte à l'oeuvre dans le *Léviathan*<sup>23</sup>. Une tradition inspirée par la théorie des jeux, notamment, a ainsi proposé deux modèles rendant compte de l'institution conventionnelle et consensuelle de l'Etat à partir de l'état de nature. Il s'agit de deux modèles qui formalisent en deux jeux la situation de l'état de nature et la décision à laquelle elle confronte leur participants, et qui énoncent la production du *Léviathan* comme la solution du jeu. D'une part, il s'agit de la solution à un problème conçu comme celui du dilemme du prisonnier<sup>24</sup>, et d'autre part, il s'agit du modèle de la coordination<sup>25</sup>, par chacun desquels les individus tombent d'accord sur la nécessité de constituer l'Etat.

Toutefois, il a été largement souligné, soit mutuellement entre elles<sup>26</sup>, soit de l'extérieur<sup>27</sup>, combien chacune de ces deux solutions tendent à modifier les conditions de l'état de nature, en y introduisant d'une part un élément coercitif (ou étatique avant l'heure), et d'autre part un élément coopératif (ou social avant l'heure), ce en quoi elles ne sont pas fidèles à Hobbes.

Ainsi, la difficulté demeure de trouver une *raison*, et non plus seulement un intérêt, nécessaire et suffisante pour sortir de l'état de nature en s'en tenant strictement aux données de l'état de nature.

Ainsi, conformément à l'insistance que Hobbes met dans sa construction sur la crainte de la mort comme moteur de la sortie de l'état de nature, on a continué à mettre l'accent sur la valeur de la préservation de soi, mais en la pensant comme une

<sup>23</sup> Cf. D. Gauthier, 1969, *The Logic Of Leviathan*, Oxford, Oxford University Press; M. Taylor, 1976, *Anarchy and Cooperation*, London, Wiley; G. Kavka, 1983, *Hobbes's War of All Against All*, *Ethics*, 93, pp. 291-310; J. Hampton, 1986, *The Social Contract ...*, *op. cit.*.

<sup>24</sup> Cf. notamment M. Taylor, *op. cit.*; et, pour une version particulière du dilemme du prisonnier (super game of ...) G. Kavka, 1983, *op. cit.*

<sup>25</sup> Cf. notamment J. Hampton, *op. cit.*

<sup>26</sup> Cf. notamment D. Gauthier à l'adresse de J. Hampton, 1987, Taming "Leviathan", *Philosophy and Public Affairs*, 16, 3, pp. 280-98.

<sup>27</sup> Cf. notamment A. Pizzorno, 1991, *On the Individualistic Theory of Social Order*, in P. Bourdieu and J. S. Coleman, *Social Theory for a Changing Society*, Westview Press, New York, 1991, pp. 209-231.



raison d'ordre supérieur. Ainsi, Alessandro Pizzorno met l'accent sur la valeur de la préservation de soi comme raison directement instituante d'une reconnaissance qui rend plus facile l'institution d'un Etat par ailleurs destiné à veiller sur des infractions qui ne sont pas commises dans le cadre de cette reconnaissance mais dans celui de l'échange de biens économiques<sup>28</sup>. Ainsi, la raison de devoir chercher à se préserver mutuellement n'est pas d'abord dans un intérêt mal défini, ou indéfini, mais dans la nécessité pour les participants à la situation de constituer leurs identités. Mais, si cette raison est à même d'expliquer la sortie de l'état de nature défini comme un état où la constitution des identités est impossible, Alessandro Pizzorno ne justifie pas, semble-t-il, le mécanisme hobbesien du contrat, par lequel l'institution de l'Etat hobbesien devrait toujours se faire, ni d'ailleurs, n'explicite en aucune façon la manière dont est créé l'Etat.

Ainsi, le revers de la médaille de cette attitude généralement favorable à la démarche de Hobbes, est qu'elle perd complètement de vue le premier problème, à savoir celui de l'impossibilité du contrat à partir de l'état de nature. Prise dans son désir de responsabilisation des gouvernés, elle ignore notamment la faiblesse du lien que Hobbes établit entre la seconde loi de nature qui est la seule loi que les individus aient à l'état de nature, et la théorie institutionnelle qu'il propose ensuite à travers la célèbre formule de l'autorisation. Autrement dit, cette interprétation donne comme allant de soi la possibilité du contrat instituant.

Quant à nous, nous aurons pour fil conducteur, la recherche du lien entre les lois de nature, et notamment les deux premières, et les modalités du contrat instituant. En effet, nous mènerons notre analyse du problème en suivant pas à pas la démarche de Hobbes depuis le chapitre sur la condition naturelle des hommes jusqu'à l'énoncé, dans le chapitre suivant, des lois de nature et le contrat qui devrait en découler, et en examinant minutieusement, c'est-à-dire à la lettre, la seconde loi

---

<sup>28</sup> Cf. A. Pizzorno, 1991, *Op. cit.*.

de nature sur laquelle la théorie de Hobbes pense être fondée. En cela, nous ne suivrons aucune des analyses traditionnelles de la question favorables au contrat.

C'est ainsi que nous en viendrons à devoir considérer l'hypothèse, traditionnelle aussi<sup>29</sup>, d'un pouvoir *de facto*, c'est-à-dire l'hypothèse de l'institution de l'ordre politique, non pas par un contrat, mais par une épreuve de force, et cela tout en demeurant fidèle à Hobbes. D'une part en effet, dans la mesure, précisément, où c'est par cette épreuve de force que la vie peut se constituer comme la valeur à conserver et qui serait susceptible d'avoir motivé un contrat. Et d'autre part parce que Hobbes n'envisage pas seulement l'institution des Républiques par consentement spontané sur une base d'égalité, mais aussi leur institution par *acquisition*.

## §-II : De l'hypothèse du contrat à la nécessité de la lutte

Ainsi à l'analyse de l'impasse dans l'explication de la création de l'Etat sur des bases contractuelles à partir de l'état de nature, il apparaîtra que le point d'achoppement de la théorie est l'hypothèse de l'égalité naturelle qui repose au sein de l'état de nature et de la conception hobbesienne du contrat.

En effet, il apparaît que c'est elle qui est plus particulièrement atteinte dans les révisions de l'état de nature par les théories du choix rationnel, et à leur insu, car ce que ces théories du contrat par intérêt introduisent dans l'état de nature pour pouvoir solutionner le problème, c'est précisément un élément inégalitaire.

En effet, sachant que l'élément étatique est un élément inégalitaire, lorsque la solution du problème conçu comme un problème de dilemme du prisonnier -c'est-

---

<sup>29</sup> Cf. R. Filmer, J. P. Sommerville ed., 1991, *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge (1996), Du contrat social à la lutte pour la reconnaissance : d'une théorie de légitimation du pouvoir politique à l'autre  
European University Institute

à-dire une situation dont la solution suppose l'entente de ses protagonistes mais dans laquelle l'impossibilité de communiquer les conduira à ne pas coopérer- a pour biais le fait de présupposer un élément coercitif -à savoir un élément qui forcera à la coopération-, c'est bien l'élément inégalitaire qu'elle introduit dans l'état de nature. Par ailleurs, si la solution de la création du *Léviathan* comme solution d'un jeu de coordination semble, elle, fidèle à l'hypothèse d'égalité, elle introduit un élément qui rend obsolète avant l'heure la solution inégalitaire en laquelle consiste l'institution de l'Etat. En effet, le problème de cette solution est qu'elle ne justifie plus l'institution de l'Etat en tant qu'agent de coercition, dès lors que tout le monde est également susceptible de se mettre d'accord sur un point ou sur un autre. Or, en un sens, on peut voir que c'est la fidélité à la condition d'égalité qui, en permettant une convergence trop consensuelle, ne permet pas de rendre compte de l'institution de l'Etat.

Dans les deux cas, ce que l'une et l'autre solution tendent à introduire, de fait, au sein de l'état de nature, l'une directement, et l'autre par défaut, c'est un élément d'inégalité.

Mais à présent, même la solution minimaliste, en quelque sorte, ou essentialiste, celle de l'institution de l'Etat comme exigence qui ne regarde pas directement la préservation de la vie tout en étant précisément permise par l'exigence de préservation de la vie, introduit un tel élément d'inégalité. Du moins, nous soutenons qu'elle ne peut pas ne pas le présupposer pour peu qu'elle s'attache vraiment à analyser le processus de formation de cette valeur qu'est la préservation de la vie. Laquelle analyse est ce qui nous portera vers la figure hégélienne de la lutte entre les deux consciences.

En effet, de l'analyse de ce processus, il apparaîtra que c'est nécessairement une épreuve de force qui permet de définir la valeur en question et autour duquel un contrat serait possible. En effet, pour que la vie puisse être érigée en valeur, il

faut qu'elle ait été menacée au point que son contraire, à savoir la mort, ait été aperçu. Or, ce que la nécessité de voir la mort interpelle, c'est une épreuve de force. Il faut que quelqu'un ait été sur le point d'être tué et l'autre sur le point de tuer. Or, à son tour, cela suppose, en même temps que la constitution de la vie en valeur, non seulement la fin immédiate de la pertinence de l'hypothèse d'égalité naturelle - puisqu'il y a un plus fort et un plus faible-, mais aussi l'installation immédiate d'un rapport hiérarchique inégal -pour peu que le plus faible préfère rester en vie que mourir-, c'est-à-dire l'impertinence définitive de l'hypothèse d'égalité.

Mais, cette hypothèse de disqualification du contrat social, tout d'abord comme possibilité de sortie directe de l'état de nature, ensuite comme possibilité d'institution directe du pouvoir politique, et enfin comme théorie convainquante de légitimation de l'Etat, et, inversement, de qualification d'une épreuve de force pour que la vie soit érigée en valeur, n'est pas induite seulement des difficultés que rencontrent les tentatives de sauvetage du contrat originel hobbesien. Elle procède aussi directement de la théorie hobbesienne de l'autorisation, qui est le deuxième versant de la théorie de Hobbes sur l'origine et le fondement du pouvoir politique.

On a souvent distingué dans la théorie politique de Hobbes l'existence de deux théories, théorie de la motivation (de passer un contrat de sortie de l'état de nature) versus théorie de l'obligation (d'obéir au souverain institué par contrat)<sup>30</sup>. A partir de cette distinction, d'autres aussi ont été faites qui renvoient toutes au même clivage<sup>31</sup>. Soit directement, soit indirectement, ces distinctions touchent du doigt cette disjonction qu'il y a entre les lois naturelles de Hobbes, notamment les deux premières, et les mécanismes institutionnels que Hobbes élabore. Mais, aucune de

<sup>30</sup> Cf. notamment H. Warrender, *op. cit.*

<sup>31</sup> Ainsi, immédiatement sur les traces de H. Warrender, D. Gauthier, 1969, *The Logic ...*, *op. cit.*, distingue le caractère matériel et le caractère formel des concepts de Hobbes, à savoir notamment l'obligation et l'autorisation. Larry May aussi établit une distinction sur le même clivage de la théorie de Hobbes, entre le contrat originel chez Hobbes, et le contrat institutionnel (cf. L. May, 1980, *Hobbes's Contract Theory*, *Journal of the History of Philosophy*, 18, pp. 195-207).

ces théories n'en tire vraiment toutes les conséquences comme nous entendons le faire.

En substance, le fait est que si *tous* les hommes sont égaux à l'état de nature, aucun d'entre eux n'a de raison de remettre son droit de se gouverner lui-même à quiconque d'autre qu'à lui-même, et que, par conséquent, pour qu'il en vienne à le faire, il faut qu'existe déjà une personne particulière, susceptible, pour une raison ou pour une autre, d'être le souverain. En cela, il faut renoncer à l'égalité de tous dans l'état de nature.

Mais encore, il peut sembler que demeure la possibilité, pour sauver malgré tout l'idée du *Léviathan* comme autorité politique qui soit le produit de l'accord des volontés individuelles, de mettre l'accent sur le fait que le *Léviathan* est bien plutôt une métaphore et qu'il désigne non pas un souverain particulier, individu ou assemblée, mais essentiellement *la loi*<sup>32</sup>. En cela, on rattacherait pleinement Hobbes à la raison philosophique qui depuis le XVII<sup>e</sup> siècle s'est donné pour tâche de légitimer l'institution du pouvoir tout en le libérant à la fois de toute force de domination personnelle et de toute transcendance morale et religieuse<sup>33</sup>. C'est cette raison qui rendrait (ou qui pourrait rendre) impertinente la nécessité d'une inégalité préalable entre les hommes.

Or, d'une part Hobbes écrit explicitement que "ce n'est que par son représentant, c'est-à-dire par le souverain, que la République est une personne et a la capacité de faire quoique ce soit" (p. 283), et d'autre part, s'il devait s'agir que ce soit la loi qui soit instituée, le problème n'en deviendrait pas moins aigu et

---

<sup>32</sup> Cf. R. René, 1980, Aliénation de droits et institution de l'Etat selon Hobbes, *Archives de philosophie du droit*, 25, pp. 305-24; P. Pasqualicci, 1989, *Commento al Leviathan: Dispense ad uso degli studenti*, Perugia, Galeno.

<sup>33</sup> Cf. J. J. Wunenburger, 1988, *Figures du pouvoir: le maître ou la loi*, in *Analyses et réflexions sur le droit*, Ouvrage collectif, Ellipses, Paris, pp. 205-14, p. 205.

soulignerait l'interrogation cruciale aussi de savoir d'où provient *la loi* en question. Qui l'a édictée, ou transcrite, ou portée à la connaissance de tous?

Il ne s'agit pas de la loi naturelle. En effet, ce n'est pas l'origine de la loi naturelle qui serait alors en question, mais celle de la loi civile incarnée par le *Léviathan*. D'ailleurs, il semble dans le système de Hobbes que les lois naturelles n'aient précisément de force que par l'existence du *Léviathan* qui doit les rendre obligatoires. Et enfin, la loi naturelle fondamentale commande seulement de s'efforcer à la paix, mais n'en énonce pas les modalités. Plus précisément, le *Léviathan* est présenté comme découlant du contrat, mais le contrat précis qui est sensé instituer le *Léviathan* ne découle pas de la loi de nature, ni de la première, ni de la seconde, ni d'aucune des dix-sept autres. Et par-là, nous retrouvons le même problème que posait celui de l'institution du *Léviathan* en tant que personne physique, à savoir celui de la genèse de la convention instituante, et plus précisément la nécessité d'analyser minutieusement la lettre de la seconde loi de nature notamment.

Notre thèse est que rien dans la loi de nature ne commande le contrat d'institution du *Léviathan*, ni, a fortiori, ne le commande sous la forme qu'il prend dans la théorie de l'autorisation. En cela, nous prenons proprement le contrepied de la thèse de Jean Hampton qui consiste à extraire de la théorie de Hobbes une position de repli ("the fallback position") qui ferait de Hobbes un contractualiste authentique, c'est-à-dire dont le contrat consisterait en un contrat d'emploi entre les sujets et le souverain, par lequel les sujets retiendraient le droit de licencier leur souverain employé s'il ne remplissait pas les tâches qui lui ont été confiées<sup>34</sup>. La thèse de Hampton consiste à prendre dans la théorie de Hobbes ce qui est utile à la théorie du contrat social instituant l'Etat. Notre thèse est de voir ce qui dans la théorie de Hobbes rend proprement impossible un contrat quelqu'il soit.

---

<sup>34</sup> Cf. J. Hampton, *Hobbes ..., op. cit.*, chap. 8.

L'argument contre Jean Hampton est que au lieu de vider la position de Hobbes du désir d'absoluité du pouvoir qu'elle lui prête, on peut vider cette position des éléments de la théorie du contrat, du moment que ces éléments portent à faux avec les données de l'état de nature notamment. Il s'agirait alors de ne retenir que ce qui justifie seulement un pouvoir imposé par la force, et mieux à même de rendre compte du point que Jean Hampton trouve absolument crucial chez Hobbes, à savoir son désir d'instituer un souverain au pouvoir absolu.

Autrement dit, la lecture critique que nous faisons du *Léviathan* de Hobbes, est qu'il semble procéder d'un saut de l'état de nature à l'état politico-civil. En effet, il procède soit de nulle part, dans le cas où l'on reste attaché à la démarche démonstrative qu'il a engagé et qui devait montrer progressivement sa création à partir d'un point de départ clairement défini, soit de la réalité empirique même qu'est l'institution politique, laquelle est alors importée de manière quasi forcée et irrépressible dans la construction théorique qui se proposait d'en expliquer et élucider l'apparition.

A vrai dire, à l'image de la notion de souveraineté populaire de Rousseau, ou de la conscience de soi universelle qu'est l'esprit d'un peuple chez Hegel, le problème que pose le *Léviathan* lorsque l'on veut le fonder, devient le problème métaphysique du sujet unique.

En tout état de cause, nous inscrivant dans la tendance de toutes ces solutions, à savoir celle d'introduire un élément d'inégalité dans le cours de la production de l'Etat mais avant sa production, nous la systématisons en en faisant la solution de sortie de l'état de nature, et c'est cette systématisation qui nous porte vers Hegel. Cette systématisation passe par le biais de la prise au sérieux de la crainte de la mort, de façon telle qu'elle entraîne nécessairement la conséquence d'un rapport inégal à l'origine de l'ordre politico-social.

Ainsi, la première partie de la thèse met en évidence les difficultés qu'il y a à faire reposer l'ordre politique sur un contrat passé à l'état de nature entre des personnes égales, précisément parce qu'un contrat pré-suppose soit des conditions qui ne sont pas celles que définit l'état de nature, à savoir des conditions de confiance, soit l'existence d'une loi obligatoire, et sa reconnaissance par toutes les parties contractantes. Parce que le contrat est supposé être commandé par la peur de mourir, ou désir de préservation de soi, laquelle peur de mourir suppose que la vie ait été instituée en valeur, laquelle constitution suppose un vainqueur et un vaincu. Ainsi, le seul contrat possible en tant que devant consacrer une norme, ne se fait pas dans des conditions d'égalité. Il en ressortira que c'est d'une lutte que procède le véritable ordre politique initial, et que le véritable effort de légitimation de cet ordre doit se faire à partir de cette base.

C'est alors que l'on se tournera vers la figure hégélienne du maître et de l'esclave en tant qu'elle commence par une telle relation hiérarchique.

*Sous-Section II: La lutte des consciences dans la Phénoménologie de l'esprit  
comme solution de l'état de nature*

### §-I : Positionnement de la problématique

La solution de cette impossibilité de sortir de l'état de nature par un contrat, nous la trouvons dans Hegel, et plus précisément dans la figure de la lutte des consciences et dans l'expérience de l'esclavage qui en résulte.

Mais, si nous continuons la réflexion de Hobbes par Hegel, ce par quoi nous la continuons n'est pas la critique classique adressée par Hegel à Hobbes, et à



l'ensemble de la philosophie du droit naturel<sup>35</sup>, selon laquelle lorsque cette pensée s'attache à vouloir dériver la puissance publique de l'accord des volontés individuelles, elle place l'individu au principe de l'Etat alors qu'il faudrait proprement faire le contraire au motif qu'il est absurde de penser "que la volonté arbitraire de chacun est capable de fonder un Etat"<sup>36</sup>.

En effet, nous avons déjà souligné ce problème dans notre discussion de Hobbes, mais il ne nous aura pas aidé pour autant à trouver la solution de la sortie de l'état de nature. De fait, par cette critique, Hegel n'entend pas apporter une solution au problème de Hobbes qui est de penser les origines de l'Etat à partir de volontés individuelles placées dans un état pré-politique, mais il entend plutôt mettre la totalité de l'Etat au principe de l'individu. Hegel pense ainsi l'état de nature comme l'état politique même, celui qui indique la liberté comme le concept de l'homme qui est le mieux réalisé dans l'Etat<sup>37</sup>.

En ce sens, Hegel apparaît comme le point d'aboutissement des différentes traditions du droit naturel. Il est attaché à faire la synthèse de la philosophie classique du droit naturel, ou philosophie antique de l'Etat comme communauté éthique, dans laquelle l'individu n'est que par la communauté, et de la conception moderne de l'individu, ou conception moderne du droit naturel qui, au sein de la même totalité éthique, a plus d'espace de liberté subjective. C'est une synthèse entre la voie aristotélicienne basée sur la paire famille-Etat, et la voie hobbesienne basée sur la paire état de nature-société civile. Mais, nous ne nous attachons pas à la solution hégélienne dans son ensemble contenue dans toute son oeuvre, depuis les

---

<sup>35</sup> Cf. Hegel, (1802-03), 1990, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel; de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit*, (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin. Cf. aussi le commentaire de Bernard Bourgeois: Bourgeois, B., 1986, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Paris, Vrin.

<sup>36</sup> Cf. Hegel, (1821) 1940, *Principes de la philosophie du droit*, Trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, § 75A.

<sup>37</sup> Cf. Hegel, (1802-03), 1990, *Des manières de traiter scientifiquement ... op. cit.*; cf. aussi J.C. Pinson, 1988, Hegel et l'empirisme dans l'écrit sur le Droit naturel de 1802-03, *Archives de Philosophie*, 51, 4, pp. 613-26.

premières lignes de l'article sur le Droit naturel, jusqu'à la *Philosophie du Droit*, car elle est trop vaste et nous est demeurée souvent inaccessible par sa complexité.

A ce premier titre, notre prolongement de notre réflexion dans Hegel n'en appelle pas positivement à Hegel, ou du moins il n'en appelle pas positivement au Hegel de l'Etat dont la priorité logique et historique est absolue et qui est "le destin rationnel des êtres humains". Elle en appelle plutôt à la dimension individuelle et à l'état de nature tel qu'il l'a disqualifié dans sa philosophie politique, mais encore et malgré tout présents dans le travail de Hegel, de-ci de-là. Nous nous attachons aussi à l'idée de la reconnaissance universelle des individus entre eux, par l'Etat et dans l'Etat<sup>38</sup> que Hegel préfère à l'idée du contrat.

C'est ainsi que nous en venons à l'idée de reconnaissance mutuelle par le fait que cette idée est introduite chez Hegel *via* la prise en considération par lui, de l'idée d'état de nature dans son acception classique<sup>39</sup>. En effet, si dans un premier temps, dans son article sur le droit naturel, Hegel disqualifie l'entreprise de quête des origines de l'Etat par l'artifice de l'état de nature dont l'effet pervers et subreptice le plus sûr, comme le disait déjà Jean-Jacques Rousseau, est d'introduire en son sein ce que l'on veut expliquer dans l'état politico-civil, Hegel en viendra plus tard, lui aussi, à considérer l'hypothèse de l'état de nature. C'est ainsi qu'il reconnaîtra à Hobbes d'avoir pris cet état dans son véritable sens, c'est-à-dire, non "pas [comme un] bavardage vide sur un état naturellement bon, [mais] plutôt [comme un] état animal"<sup>40</sup>. C'est dans ce sens que, d'une part, la figure de la lutte

---

<sup>38</sup> Cf. B. Haddock, 1994, *Hegel's Critique of the Theory of Social Contract*, op. cit..

<sup>39</sup> Hegel n'emploie pas les termes d'état de nature ou d'état politico-civil dans la figure en question. C'est nous qui, à la suite de Jean-Jacques Rousseau, et comme le rapporte Victor Goldschmidt, nous saisissons de l'analogie profonde entre la problématique du passage de l'état de nature à l'état civil et celle du passage de la conscience à la conscience de soi. "Ce texte [qui porte sur la genèse de la conscience de soi], écrit Victor Goldschmidt, reprend (le) problème traditionnel (du) passage de l'état de nature à l'état de société", par un "lien que, (...), personne n'avait établi avant Rousseau" (Cf. V. Goldschmidt, 1964, Etat de nature et pacte de soumission chez Hegel, *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 89, 1, pp. 45-65, p. 45 et p. 64-65).

<sup>40</sup> Cf. Hegel, (1840) 1985, *Histoire de la philosophie*, Tome VI, *La philosophie moderne*, Paris, Vrin, p. 1561. Gbikpl, Bernard (1996), Du contrat social à la lutte pour la reconnaissance : d'une théorie de légitimation du pouvoir politique à l'autre  
European University Institute

des consciences pour la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), et d'autre part, la lutte violente à l'origine des Etats dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1830)<sup>41</sup>, évoquent un état de nature de ce genre, c'est-à-dire un état dont il faut sortir.

Il a souvent été dit que le lien entre les termes de la lutte tels qu'ils se trouvent dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et ceux de la même lutte tels qu'ils se trouvent dans l'*Encyclopédie*, est difficile à faire<sup>42</sup>, au motif, notamment, que dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel entend mettre en scène non pas une histoire politique, mais un moment du développement d'une seule et même conscience. Pourtant, il suffit de souligner simplement que c'est de la constitution de la conscience de soi universelle, ou de l'esprit d'un peuple qu'il s'agit ici, pour pouvoir voir que de la même façon que la lutte initie la constitution des Etats dans l'*Encyclopédie*, c'est à la constitution de la conscience de soi *universelle*, ou de l'*Esprit d'un peuple*, qu'elle préside dans la *Phénoménologie*. Dans tous les cas, la lutte se déroule dans un cadre intersubjectif.

De plus, le fait est que dans l'*Encyclopédie*, c'est bien la même figure de lutte que Hegel reprend, pour la mettre explicitement au service d'une image du développement politique des Etats. De sorte que le seul problème qui resterait serait celui de savoir si nous pouvons légitimement utiliser les profondeurs de l'analyse de cette figure dans le cadre de la *Phénoménologie de l'esprit*, pour une meilleure compréhension de la seconde utilisation de la lutte dans le cadre de l'*Encyclopédie*.

---

<sup>41</sup>Cf. Hegel, (1830), 1971, *Encyclopedia ...*, *op. cit.*.

<sup>42</sup> Ainsi, Jean-François Kervegan écrit que "la difficile question du rapport entre le propos de la "Phénoménologie de l'esprit" de l'*Encyclopédie*, et celui de l'oeuvre de 1807, en particulier pour ce qui regarde le "combat pour la reconnaissance" et la relation maîtrise-servitude, (...) est depuis longtemps une des croix du commentaire hégélien" (cf. J.-F. Kervegan, 1992, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, p. 212).

Car le fait est que dans le cadre de *l'Encyclopédie*, où Hegel fait allusion au commencement des Etats par une telle lutte, l'analyse est moins minutieuse<sup>43</sup>.

Quoiqu'il en soit, aucune de ces deux démarches de Hegel ne sera porteuse de la solution transparente au problème de la sortie de l'état de nature, car aucune de ces deux démarches n'intégrera positivement la violence qu'elles mettent en scène dans le processus de légitimation de l'ordre politique qu'elles auront instauré. De la sorte, notre recours à Hegel comme solution de relais de la problématique posée par Hobbes, même lorsqu'il prend au sérieux la problématique de l'état de nature, ne sera pas non plus un recours complètement positif, mais nécessitera un travail critique.

En effet, eu égard à la première de ces démarches, on peut lui adresser la même critique que nous aurons adressée à Hobbes, à savoir que Hegel ne nous montre pas comment l'on passe de l'Etat basé sur la force et la violence pures et simples, à l'Etat de droit, Etat légitime dont la force est le droit. Autrement dit on ne voit pas plus chez Hegel que chez Hobbes le principe du passage d'un état à l'autre.

En effet, "le combat de la reconnaissance et la soumission à un maître, écrit Hegel, sont le phénomène au sein duquel a surgi la vie en commun des hommes, comme un commencement des Etats"<sup>44</sup>.

Mais, même alors, Hegel dit aussitôt que "la violence qui, dans ce phénomène, est [le] fondement, n'est pas pour autant [le] fondement du droit", de sorte qu'on ne voit toujours pas d'où vient le droit, et ce qui le différencie de la violence. "Bien que (la violence) soit le moment nécessaire et justifié dans le passage de l'état de la conscience de soi enfoncée dans le désir et la singularité à l'état de

<sup>43</sup>Cf. Hegel, (1830), 1971, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences, Part Three*, op. cit., notamment § 433 pp. 173-74.

<sup>44</sup> Cf. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin: t. I La science de la logique, 1970; t. II, La philosophie de la nature; t. III, La philosophie de l'esprit, 1988; t. III, § 433, p. 231, in J.-F. Kervegan, 1992, op. cit., p. 210.

conscience de soi universelle, continue Hegel, c'est le commencement extérieur, *ou le commencement dans le phénomène des Etats, non leur principe substantiel*"<sup>45</sup>, lequel est celui de la liberté. Or, la liberté comme principe substantiel de l'Etat est pensée à partir de l'Etat déjà conçu comme la totalité éthique, de sorte que l'on a pas vu le passage de la violence au droit, ou de la violence à l'Etat conçu comme réalisation de la liberté. Par contre, on reste avec les affirmations fortement contradictoires selon lesquelles, d'une part, la violence est le commencement des Etats, et d'autre part, la violence n'est pas le principe des Etats!

"Le droit du héros, commente Jean-François Kervegan, est à la fois *anté-juridique*, puisqu'il s'exerce avant que soit présente la condition politique d'effectivité du droit, et *méta-juridique*, puisqu'il se fonde objectivement sur l'idée de liberté"<sup>46</sup>. Ainsi, l'état de nature est l'autre de l'Etat, mais le passage du premier au second a lieu grâce à ce qui prévaut et l'oppose à lui-même, à savoir la violence, la négation du droit. Dans cette dialectique, il s'agit d'"accéder au droit par ce qui prévaut dans son autre, à savoir la violence", mais sans que cette violence ne demeure le principe du droit.

Mais, le problème demeure, si l'épreuve de force est au commencement des Etats, de montrer comment la force devient droit sans que ce droit ne soit que le droit du plus fort, ou comment est-ce que la violence se transforme, ou s'est transformée en droit. Or, selon nous, Hegel ne résout pas cette question de manière compréhensive.

D'ailleurs, Jean-François Kervegan conclut aussi que ce droit doit être entendu "comme la désignation symbolique de la limite, *factuellement insaisissable*, (c'est nous qui soulignons), entre l'anomie de la nature et l'ordre du droit"<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> *Id.*

<sup>46</sup> *Id.*, p. 211.

<sup>47</sup> *Id.*, p. 212.

Autrement dit, de la même façon que le *Léviathan* de Hobbes procède d'un saut de l'état de nature à l'état politico-civil, le droit chez Hegel procède soit de nulle part, dans le cas où l'on reste attaché à la démarche démonstrative au départ de laquelle il y a la violence, soit de la réalité empirique qui fait que le droit succède à la force; mais une réalité dont le principe de transformation demeure inexpliqué par la théorie engagée. A vrai dire, Hegel montre bien dans la *Phénoménologie de l'esprit* comment les idées stoïques et chrétiennes par exemple, transformèrent les systèmes de valeur et comment les systèmes d'esclavage disparurent. Mais l'analyse est toute historique et non plus théorique ou rattachée aux hypothèses initiales.

Dans ce manque, il y a un point commun avec Hobbes, qui est le saut dans la démarche qui, laissant entendre qu'il y a une différence entre deux ordres de réalité "sociale", entre deux qualités du rapport humain, ne parvient pas à articuler le passage, ou la transition, mais procède à un saut d'un état de choses à l'autre. Chez Hegel, l'Etat commencé par une épreuve de force devient Etat de droit dans un saut de la force au droit, par un changement pur et simple de définition, *via* la magie dialectique, ou *via* des récits d'histoire.

Mais encore, lorsque l'on considère la figure de la lutte des consciences, la critique adressable à Hegel est encore plus proche de celle qu'il adressa à Hobbes. En effet, selon cette allégorie désormais classique, et connue sous le nom de la lutte pour la reconnaissance<sup>44</sup>, les consciences luttent pour être reconnues mutuellement comme consciences de soi, à savoir comme êtres capables de risquer leur vie. Or, ce faisant, Hegel fait se battre les consciences comme des êtres que, par définition, elles ne sont pas encore. En effet, la capacité à s'abstraire de la vie, ou tout autre définition supérieure de la conscience, doit procéder de l'expérience sociale.

---

<sup>44</sup> Cf. entre autres, Kojève, A., 1947, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard; Jarczyk, G., Labarrière, P.-J., 1987, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Texte et commentaire, Paris, Aubier.

En ce sens, non seulement Hegel reproduit purement et simplement "l'erreur de méthode" qu'il reproche à Hobbes d'avoir faite, consistant à transporter dans l'état de nature les propriétés de l'état civil, mais encore, il légitime la relation de servitude par une définition unilatérale donnée par le maître, de ce que devrait être une conscience de soi, à savoir un être capable de s'abstraire de la vie, ou d'en prendre le risque. Il s'agit d'une rationalisation *ex post*, élaborée par le maître depuis sa position de maître. Mais surtout, c'est une rationalisation qui porte directement à faux par rapport au motif réel pour lequel les consciences ont engagé la lutte dans l'état de nature.

Ici, nous touchons en fait à un second niveau de l'analyse que nous faisons de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, ou tout au moins, nous sommes amenés à la considérer, non plus dans le moment de la lutte seulement, mais depuis son commencement. En effet, il ne s'agit plus de la lutte pour la reconnaissance au fondement des Etats, ou de l'esprit d'un peuple, mais de la conception de la *Phénoménologie de l'esprit*, comme le parcours d'une conscience naturelle vers le vrai savoir. Ainsi, c'est toute seule, par une série de négations successives, que la conscience naturelle devrait aboutir au savoir absolu<sup>49</sup>.

Or, il n'est pas évident que Hegel ait pu faire dégager le savoir absolu de la conscience naturelle sans la faire interagir avec une conscience déjà en possession, d'une manière ou d'une autre, de ce savoir absolu.

En effet, l'hypothèse de la conscience naturelle qui, livrée seule à un colloque avec l'objet, devrait pouvoir s'acheminer naturellement jusqu'au point où elle aura atteint le vrai savoir, qui est l'hypothèse de départ de la *Phénoménologie de l'esprit*, est paradoxale dans la manière dont Hegel présente un tel colloque dans les trois premiers chapitres de l'oeuvre. Au contraire y sent-on de manière

---

<sup>49</sup> Cf. surtout l'Introduction de la *Phénoménologie de l'esprit*, de même que notre premier chapitre du titre consacré à Hegel.

omniprésente une interaction avec une autre conscience, laquelle est celle qui détient, d'une manière ou d'une autre, le vrai savoir, et vis-à-vis de laquelle la conscience naturelle n'est pas dans une position d'égalité, et encore moins dans un état de nature virginal, mais proprement dans un rapport qui pourrait bien être interprété comme le rapport du maître -la conscience philosophique- à l'esclave -la conscience naturelle-, par lequel l'esclave, par son travail, élabore des hypothèses posées par le maître.

Ainsi, nous réfuterons l'interprétation de la *Phénoménologie de l'esprit* comme le parcours individuel et naturel de la conscience naturelle vers le vrai savoir, pour lui préférer celle de l'acquisition du vrai savoir de la conscience naturelle sous la direction d'une conscience plus savante, à partir, donc, d'une situation inégale. Et, si c'est une telle situation inégale qu'il semblerait, toutefois, et après l'exposé du concept de la reconnaissance, que les développements de ce concept aient vocation à résoudre, nous montrerons à travers la discussion de la figure de la domination et de la servitude que nous venons d'exposer, que, faute de s'être attaché à la définition du travail, Hegel ne l'a pas égalisée.

Ainsi, c'est sur deux points que nous discuterons la problématique de la reconnaissance dans la réflexion de Hegel, et nous la pousserons jusqu'à un terme où Hegel lui-même ne l'a pas poussée, à propos de la conception même de la *Phénoménologie de l'Esprit* comme cheminement d'une conscience vers le vrai savoir, et à propos de la dialectique de la reconnaissance.

Toutefois, si nous continuons Hobbes par Hegel, ce n'est pas seulement pour mettre en lumière ce fait -la reproduction par Hegel de l'erreur de méthode qu'il reprochait à Hobbes- qui, nous a-t-il semblé, est complètement absent de l'exégèse hégélienne à laquelle nous avons eu accès, mais surtout parce que, malgré tout, c'est dans la discussion de la figure de la lutte entre les consciences et dans l'expérience consécutive de l'esclavage que nous avons la solution au problème de la



reconnaissance et celle du problème de la légitimation de l'ordre politique nécessairement installé par la force.

§-II : Le travail de définition du travail comme mode de légitimation de l'ordre socio-politique

En effet, nous pouvons mettre entre parenthèses les fausses justifications de la domination du maître (cf. notre chapitre troisième du second titre) et nous attacher à la substance de l'enseignement positif que Hegel dit être l'enseignement de l'expérience de l'esclavage, à savoir que le travail est la vérité des consciences (cf. notre chapitre quatrième du second titre). Mais ici encore, il faut pousser Hegel plus loin qu'il ne va.

Ce qui apparaît en effet alors, c'est que non seulement le maître doit se mettre au travail, mais c'est aussi que son travail, compte tenu de sa différence de nature d'avec le travail de l'esclave, doit avoir pour substance de *définir le travail*.

Mais encore, on trouve dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la possibilité d'énoncer que le travail du maître, en question, doit précisément consister en la définition conceptuelle du travail. Pour cela il faut identifier le maître à Hegel. Mais cela n'appelle pas de démonstration particulière, ou plus exactement cela aura déjà été largement justifié par notre analyse critique de la *Phénoménologie de l'esprit* comme éventuel parcours individuel de la conscience naturelle vers le vrai savoir. Chez Hobbes aussi cette fonction du travail de la raison par le maître existe d'emblée, et est même la raison de son institution puisque le souverain est institué pour dire la loi civile en interprétant la loi naturelle. Dans les termes d'Alessandro Pizzorno, il est institué pour produire des *normes*.

En effet, dans cette analyse, bien que Hegel ne soit pas explicite sur ce point<sup>50</sup>, il faut admettre que la lutte a arrêté une division du travail entre le maître qui travaille les définitions, et l'esclave qui travaille la matière, et que la substance de la légitimation du rapport est la définition du travail. En effet, dans la mesure où, parvenu à un certain point de l'expérience de la domination et de la servitude, c'est le maître qui prétend que sa vérité est la même que celle de l'esclave, à savoir le travail, et dans la mesure où il le dit à un moment et à partir d'une position d'inégalité avec l'esclave, par laquelle lui, le maître, ne travaille précisément pas, tandis que l'esclave travaille, le travail du maître doit nécessairement être celui de définir le travail en question. Cela dans le double but de démontrer à l'esclave la réalité du travail du maître, de même que la valeur du travail de l'esclave. En effet, l'esclave ne sera convaincu de ce que le maître travaille vraiment, ou de ce que le travail a vraiment substitué la soi-disant capacité à s'élever au-dessus de la matière - qui fut la première justification du rapport de domination-, que si, à travers la définition du travail qu'élabore le maître, il est possible pour l'esclave de reconnaître que le maître travaille de la même façon que lui.

En effet, compte tenu de ce que la conclusion de l'analyse de la relation de domination et servitude par Hegel est que le travail est la vérité des deux consciences, notre thèse est que la définition du travail constitue le moyen de la légitimation de la relation de domination. Mais elle n'en constitue un moyen efficace que si l'esclave, lorsqu'il travaille, s'y reconnaît et reconnaît que lorsque le maître travaille il met en œuvre la même définition.

---

<sup>50</sup> En assimilant travail et langage, Hegel semble bien expliciter le fait que le maître qui travaillerait la raison accomplirait conceptuellement la même chose que l'esclave qui travaillerait seulement la matière, mais Hegel n'attribue pas explicitement le langage au maître et le travail à l'esclave; (cf. sur ce point G. Jarczyk, 1985, *Concept du travail et travail du concept chez Hegel*, *Archives de Philosophie*, 48, 1, pp. 21-35).

A ce titre, l'essentiel de la définition que Hegel donne du travail comme une activité qui confère une forme durable à un désir<sup>51</sup> ne paraît pas suffisante. En effet, par cette définition on peut comprendre que dans son travail manuel l'esclave fait conceptuellement la même chose que le maître dans son travail de la raison, mais une telle définition fait abstraction de la relation de domination qui court entre les deux positions. Elle fait notamment abstraction de l'origine de la distribution des positions dans une lutte, ou plus précisément elle accrédite cette distribution. Or, le résultat de cette lutte -que l'on peut prendre comme une analogie des compétitions et luttes sociales contemporaines- relève de l'arbitraire de la nature qui a donné plus de force -ou tout autre capacité mise en oeuvre dans la compétition- à un individu qu'à un autre. C'est cet arbitraire que l'esclave pourrait vouloir mettre en cause et c'est cet arbitraire dont on attend que la définition du travail rende compte et justifie. C'est ainsi que, par ailleurs, une telle définition est également ce qui porterait vraiment à son terme logique la dialectique de la reconnaissance.

Ainsi, la solution au problème de la légitimation de l'ordre social est en même temps la solution au problème de la description ou du compte-rendu du passage d'un état de nature à un Etat de droit, et est dans l'articulation de la définition du travail.

A présent, il nous faut signaler un point de vue positif sur notre recours à Hegel, c'est-à-dire un élément que nous lui reprenons tel quel. C'est le fait, souligné par Victor Goldschmidt<sup>52</sup>, que la lutte pour la reconnaissance chez Hegel, n'institue pas l'Etat politique mais la société civile. Ainsi, dans la relation du maître et du serviteur, "le maître n'est pas le prince ni le gouvernant", mais ce que lui et le serviteur préfigurent, c'est seulement le système de dépendance universelle de l'état

---

<sup>51</sup> Cf. Hegel, *Phénoménologie ...op. cit.*, p. 160 et suiv.; cf. aussi les *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, § 196-198.

<sup>52</sup> Cf. V. Goldschmidt, 1964, *Etat de nature ...*, *Op. cit.*

civil. Chez Hegel, le rapport civil apparaît avant le rapport politique et le rapport politique adhère au principe du rapport civil.

Ce que ceci a d'intéressant c'est de montrer que l'enjeu de l'observation de l'évolution du rapport entre le maître et l'esclave, est moins de pouvoir montrer comment se dégage l'institution de l'Etat comme autorité légitime, que le principe de cette autorité. Il en va de montrer la naissance du "spectateur impartial et bien informé" de Adam Smith dans la *Théorie des sentiments moraux* (1759), ou de "l'autre généralisé" dans *Mind, Self and Society* de Georges H. Mead<sup>53</sup>. De la sorte, la définition du travail qui ressort de cette relation doit en un sens être considérée comme définition de la loi, laquelle loi est incarnée dans l'Etat. C'est en cela que l'on peut penser ensuite l'Etat politique effectif comme le *moyen* de reconnaissance mutuelle des individus. Au-delà de cette fonction de garant d'une définition, on peut même considérer que l'Etat incarne une définition du travail. L'idée de représentation qui est présente dans la conception hobbesienne de l'Etat, peut en effet nous donner à concevoir que lorsqu'ils se prononcent sur les hommes politiques, c'est la mise en oeuvre d'une définition du travail que les gouvernés considèrent et sanctionnent.

En tout état de cause, la définition du travail devrait aussi être la définition de *la loi* qui commande leur rapport, c'est-à-dire du principe qui obligera de la même façon le maître et l'esclave, par-delà leur organisation hiérarchique qui elle, est commandée par l'impératif de production ou de survie matérielle.

Mais, ce que ceci a aussi d'intéressant, c'est de nous montrer une autre dimension du problème que nous a posé le *Léviathan*, à savoir une lacune dans l'étude de la société civile. Le *Léviathan* voudrait en effet apparaître directement à partir d'un état de nature anarchique dans lequel aucun principe d'ordre n'existe qui

---

<sup>53</sup> Cf. l'analyse de Tzevan Todorov qui établit dans ce sens-là une continuité entre Rousseau, Smith et Hegel: T. Todorov, 1996, "Living Alone Together", *New Literary History*, 27, 1, pp. 1-14.

puisse donner sa raison d'être à l'Etat conçu comme le gardien de l'ordre. L'état de nature hobbesien, par la guerre perpétuelle dans l'égalité qu'il incarne semble n'avoir besoin d'ordre qu'au nom de l'ordre plutôt qu'au nom d'un principe d'ordre<sup>54</sup>.

Nous venons de présenter le corps de la thèse.

Il nous reste à justifier d'une certaine manière le choix de nos auteurs, Hobbes et Hegel. En effet, pourquoi Hobbes et Hegel, et pas, par exemple, Locke et Rousseau après Hobbes, et dans une certaine mesure comme critiques de Hobbes, et Marx après Hegel, compte tenu surtout, de l'accent que nous mettons sur le travail comme moyen d'humanisation et de légitimation d'une domination, ou comme principe d'évolution et de libération de l'homme?

Nous pourrions également nous demander pourquoi pas Machiavel avant Hobbes, en tant que Machiavel est le précurseur de Hobbes dans la conception de la politique comme celle de savoir comment un dirigeant donné peut influencer adroitement le conflit ininterrompu qui court entre des individus conçus comme des êtres égoïstes intéressés seulement à défendre et à promouvoir leurs intérêts. La différence importante est que Hobbes cherche à faire découler l'Etat directement du jeu rationnel de ces individus, tandis que Machiavel ne cherche pas à justifier théoriquement la fondation de l'Etat. C'est cette différence qui justifie que nous ne nous soyons pas arrêtés sur Machiavel avant Hobbes<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Cf. G. Duprat, 1982, Etat et société civile: de Hegel à Hobbes, *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XX, 61, pp. 325-48.

<sup>55</sup> Cf. aussi G. Duprat, 1980, Expérience et science politique: Machiavel, Hobbes, *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XVIII, 49, pp. 101-30.

### Section III: Pourquoi Hobbes et Hegel?

Il nous faut tout d'abord dire que le sens de ce rapprochement est tout entier commandé par le thème qui nous intéresse, à savoir les processus de légitimation de l'ordre social, et d'institution de l'ordre politique. Nous énoncerons trois points de continuité entre Hobbes et Hegel, tels que Léo Strauss les a identifiés. Entre-temps nous distinguerons Hobbes de Locke et, dans une moindre mesure, de Rousseau, que nous rattacherions plutôt à Hegel à cause du problème proprement métaphysique de la notion du peuple souverain institué par le contrat social<sup>56</sup>.

*Sous-section I: La crainte de la mort comme principe fort de constitution de l'ordre politique*

De Hobbes à Hegel, le lien est dans le rôle que, comme le souligne Léo Strauss, la crainte de la mort joue dans l'une et l'autre philosophie<sup>57</sup>. Autant la crainte de la mort est chez Hobbes le principe de l'ordre politique et social, c'est-à-dire ce qui devrait pousser les individus à l'état de nature, à passer entre eux l'accord instituant un tiers à même de les préserver d'une mort violente, autant cette même épreuve de la crainte de la mort est ce qui est au principe de la conscience de soi chez Hegel, c'est-à-dire au principe du processus d'humanisation des consciences sans conscience de soi.

“La philosophie hobbiennne, écrit Léo Strauss, repose sur une connaissance de l'homme approfondie et confirmée par la connaissance et l'examen de soi de l'individu, et non sur une théorie générale de type scientifique ou métaphysique. Et

<sup>56</sup> Sur Rousseau par rapport à Hegel, cf. P. Méthais, 1974, *Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau*, in J. d'Hondt, dir., *Hegel et le siècle des Lumières*, PUF, Paris, pp. 101-48; A. Ripstein, 1994, *Universal and General Wills. Hegel and Rousseau*, *Political Theory*, 22, 3, pp. 444-67.

<sup>57</sup> Cf. L. Strauss, 1991 (1936), *La philosophie politique de Hobbes*, Belin, Paris, p. 53.  
Gbigbi, Bernard (1996), *Du contrat social à la lutte pour la reconnaissance : d'une théorie de légitimation du pouvoir politique à l'autre*  
European University Institute

parce qu'elle repose sur une expérience de la vie humaine, elle ne peut jamais, malgré toutes les tentations des sciences de la nature, entièrement succomber aux dangers auxquels on s'expose en faisant abstraction de la vie morale et en négligeant sa spécificité"<sup>58</sup>. Ainsi, "le fin mot de Hobbes en matière de constitution de l'Etat sur l'expérience de la vie, est l'identification de la conscience avec la crainte de la mort"<sup>59</sup>.

Pour sa part, "sur des questions touchant la philosophie de la conscience de soi, on ne peut espérer juge qui fasse davantage autorité que Hegel. En même temps que la relation maître-esclave, la lutte pour la vie et la mort, lutte provoquée par le désir de reconnaissance par autrui, engendre la forme originelle de la conscience de soi. (...). En faisant précéder son analyse des formes pré-modernes de la conscience de soi d'une analyse de la maîtrise et de la servitude inspirée par la philosophie hobbienne, Hegel a reconnu que la philosophie de Hobbes a été la première à traiter de la forme la plus élémentaire de la conscience de soi"<sup>60</sup>.

*Sous-section II: La méthode démonstrative et génétique (géométrique et phénoménologique)*

Mais il y a un second niveau de relation entre Hobbes et Hegel. En effet, "pour Hobbes, écrit Léo Strauss, l'imperfection de l'Etat primitif ou état de nature, est saisie, non en référence à une idée de l'Etat comme communauté parfaite, quoique à titre seulement provisoire, mais grâce à une pleine compréhension de l'expérience de l'état de nature. Le critère de l'analyse n'est pas présupposé et justifié d'avance, mais il doit se dégager et se justifier de lui-même"<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Id., p. 53.

<sup>59</sup> Id., p. 49.

<sup>60</sup> Id., pp. 90-91.

<sup>61</sup> Id., p. 154.

Hobbes est le véritable initiateur de la construction de la philosophie politique, ou de la philosophie de l'Etat, par une méthode rigoureuse, d'ordre géométrique, consistant à supposer "les hommes naturellement libres puis à reconstituer l'ordre public par le biais du contrat social, comme un géomètre construit les figures à partir des lignes"<sup>62</sup>.

"La géométrie, écrit Hobbes, est démontrable parce que les lignes et les figures desquelles on raisonne sont dessinées et décrites par nous-mêmes; et la philosophie politique est démontrable parce que c'est nous-mêmes qui faisons le Commonwealth"<sup>63</sup>

Pour Hobbes, la nature d'un composé, d'une institution sociale en l'occurrence, doit être expliquée en décomposant ses différentes parties, puis en le recomposant en détaillant l'opération de ces composants selon les lois naturelles. C'est ainsi qu'il nous donne dans *Le citoyen* la conception suivante de l'état de nature:

"(...) en la recherche du droit de l'Etat, et du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la société, il la faut pourtant considérer comme si elle était dissoute, c'est-à-dire, il faut bien entendre quel est le naturel des hommes, qu'est-ce qui les rend propres ou incapables de former des cités, et comment c'est que doivent être disposés ceux qui veulent s'assembler en un corps de république. (...). Ainsi, je fais voir premièrement que la condition des hommes hors de la société civile (laquelle condition permettez-moi de nommer l'état de nature) n'est autre que celle d'une guerre de tous contre tous; et que (...) ensuite, (...) tous les hommes désirent, par une nécessité naturelle, de se tirer de cet odieux et misérable état dès qu'ils en reconnaissent la misère"<sup>64</sup>

"En cela, Léo Strauss dit que, c'est à Hegel que Hobbes ouvre la voie. En effet, de même que pour Hobbes l'état primitif est dénué de raison, pour Hegel, "le savoir, tel qu'il est en son premier état, ou l'esprit immédiat, est ce qui est dénué d'esprit, c'est la conscience sensible". Tout comme Hobbes qui fait se dégager l'Etat,

<sup>62</sup> Cf. M. Villey, in J. Taminiaux, 1980-81, Hegel et Hobbes, *Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales*, pp. 45-73, p. 45.

<sup>63</sup> Cf. Hobbes, *Six Lessons to the Professors of Mathematics*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Aalen, Scientia, 16 vol., vol. VII, p. 184.

<sup>64</sup> Cf. Hobbes, (1642) 1982, *Le citoyen, ou les fondements de la politique*, Paris, Flammarion, p.71 et 73.  
du pouvoir politique à l'autre  
European University Institute



par conséquent le besoin d'Etat, de l'état de nature, Hegel fait se dégager le savoir absolu de la conscience naturelle. Les deux philosophes n'entendent nullement mesurer ce qui est imparfait à un critère qui lui serait transcendant, mais, en se contentant d'"observer la manière" dont ce qui est imparfait se supprime lui-même, "se soumet lui-même à l'épreuve", eux-mêmes se délivrent de la tâche de la preuve"<sup>65</sup>.

Certes, comme nous venons de l'argumenter, les deux philosophes ont peut-être essayé la même méthode, mais elle n'a porté de fruits convainquants, ni dans un cas ni dans l'autre. Mais au moins a-t-elle eu le mérite, à la différence de la théorie lockienne du contrat social qui, par là-même, peut être fortement distinguée de la théorie hobbesienne, de chercher à ne pas postuler d'entrée de jeu l'existence de règles morales pré-existantes à l'ordre politique civil. Et nous voulons justifier ici notre choix de Hobbes exclusivement.

Selon Murray Forsyth la principale ligne de distinction qui court entre Hobbes et Locke, est "entre des théories sociales qui donnent la priorité aux demandes d'ordre politique et à la "cité terrestre", et celles qui accordent la priorité à l'exigence d'une loi morale interne, et à la "cité de Dieu"<sup>66</sup>, ou encore, "entre un contrat social créant un corps politique comme moyen de satisfaire des besoins politiques, pratiques, terrestres, et un contrat social créant aussi un corps politique, mais comme moyen de garder ce corps subordonné au royaume de la morale"<sup>66</sup>.

C'est la même distinction que privilégie aussi l'analyse de François Tricaud. Certes, dit cet auteur, Hobbes dit bien à plusieurs reprises que les lois de nature sont divines<sup>67</sup>, mais "on peut au moins, à (son) propos, poser la question de savoir s'il n'a pas le pressentiment d'une théorie de la création des valeurs, de l'antériorité de

<sup>65</sup> Cf. L. Strauss, *op. cit.*, p. 154.

<sup>66</sup> Cf. M. Forsyth, 1994, *Hobbes's Contractarianism. .... op. cit.*, pp. 35-50, p. 37 et 39.

<sup>67</sup> Cf. *Léviathan*, fin du chapitre XV notamment.

l'existence par rapport à l'essence. Et peut-être la plus grande différence qui sépare sa philosophie éthique de celle de Locke est-elle que chez ce dernier, de tels problèmes ne se posent aucunement: l'état de nature y est dès l'origine placé sous la juridiction de la loi de nature qui dit à l'homme, par la voie de la raison, quel est l'ordre naturel voulu par Dieu. Les droits de l'homme procèdent du droit de Dieu, du droit qu'a Dieu de prescrire à ses créatures le respect mutuel qui est la condition de leur survie et de leur bien-être"<sup>68</sup>.

Pour Locke, dans les termes de Jeremy Waldron s'attachant à atténuer la critique classique adressée à Locke d'avoir considéré le contrat social comme un fait historique, l'histoire du contrat social n'est pas tant entendue comme une description historique, que "comme un instrument moral pour la compréhension de l'histoire". Et, "du moment que les catégories morales [telle le contrat] que nous avons sont nécessaires pour l'étude de l'histoire, elles ne peuvent pas être dans le produit de l'étude historique"<sup>69</sup>. Leur base est dans la raison, ou, comme l'écrit Dunn, dans les arguments *ahistoriques* de la théologie naturelle"<sup>70</sup>.

Ainsi, dans la mesure où nous sommes attachés à la recherche du principe de la légitimité de l'ordre politique premier, nous ne pouvons que préférer Hobbes à Locke.

---

<sup>68</sup> Cf. Fr. Tricaud, 1992, Le roman philosophique de l'humanité chez Hobbes et Locke, *Archives de philosophie*, 55, 4, pp. 631-43, p. 642.

<sup>69</sup> Lorsque nous rapportons ce raisonnement aux constructions de Hobbes et de Hegel, nous n'entendons pas qu'ils ont eu recours à l'histoire dans leurs tentatives théoriques mais à une histoire typique, celle de la fiction de l'état de nature.

<sup>70</sup> Cf. J. Waldron, 1994, *John Locke: Social Contract versus Political Anthropology*, in D. Boucher and P. Kelly, eds., 1994, *The Social Contract... op. cit.*, pp.51-72, p. 63.

*Sous-section III: Deux tentatives de rejet de la morale de l'obéissance*

Mais encore, selon Léo Strauss, le présupposé de l'examen immanent, qui, autant chez Hobbes que chez Hegel, adopte la forme d'une histoire typique, est le rejet de la morale de l'obéissance. La thèse de Léo Strauss ici, est que la raison ne suffit pas à contraindre l'homme à observer les normes qu'elle établit ou justifie, parce que, notamment, jusque-là, c'est-à-dire dans la philosophie politique traditionnelle, elle était empreinte de "la différence (arbitraire) entre la minorité douée de sagesse, et la majorité qui en est privée". Ainsi, le recours à l'histoire, puis à une histoire typique, celle d'un scénario de l'état de nature d'où on sort par l'exercice par tous du même droit naturel, tend à montrer comment c'est au sein de chaque homme et de manière égale, que procède naturellement la nécessité d'obéir aux normes.

Il s'agirait ainsi de générer l'Etat, c'est-à-dire une structure d'obéissance, par le rejet d'une morale d'obéissance basée sur une différence naturelle dans les capacités d'entendement des commandements de la raison. Or, la leçon que nous tirons plutôt de la discussion que nous menons des théories de Hobbes et de Hegel, c'est l'échec à fonder des structures d'obéissance, à savoir les structures d'organisation de la production et les structures étatiques, sur autre chose que sur une morale d'obéissance. En effet, autant le contrat social que la reconnaissance mutuelle de tous dans un Etat rationnel, sont des constructions intellectuelles dont on se demande légitimement, si elles avaient un fond de vérité historique, pourquoi les gens auraient besoin de Hobbes et Hegel pour les en instruire à force d'autant de contorsions<sup>71</sup>. Au contraire, donc, les constructions de Hobbes et de Hegel procède

---

<sup>71</sup> Nous reprenons ici une formulation de Jeremy Waldron, à propos de John Locke. "Le problème est herméneutique, écrit Jeremy Waldron. Etant donné que la loi de nature est intelligible à toutes les créatures rationnelles, et que la société civile est le résultat d'un accord délibéré entre ses citoyens, pourquoi est-ce que le peuple aurait besoin de Locke pour les instruire en théorie politique? Si ce que Locke dit est vrai, tout le monde le sait déjà. Si par ailleurs, les gens ignorent ces faits et vivent

directement de leur capacité naturellement supérieures de concevoir et elles s'imposent aux gouvernés comme légitimation d'un pouvoir qu'ils subissent déjà.

De fait, s'il y a une autre ligne de distinction claire qui court entre les philosophes du contrat social, et qui peut aussi justifier notre choix exclusif de Hobbes parmi les théoriciens du contrat social, c'est entre les philosophes qui, tel que Hobbes, font du contrat le moyen de construction d'un ordre d'obéissance forte, au prix de ne pas être vraiment considérés comme des théoriciens authentiques du contrat social<sup>72</sup>, et des théories du contrat social qui, telle celle de Locke, font du contrat social une raison de désobéissance possible lorsque le souverain ne respecte pas ses engagements, quels qu'ils soient, mais notamment celui de l'observation de la loi de nature divine, et de la protection de la propriété des individus.

Ainsi, selon Michael Lessnoff, "il est évident que jusqu'à Althusius, la théorie du contrat en politique était principalement invoquée pour justifier la résistance aux gouvernants". "La grande exception" fut Hobbes, avec qui "l'établissement d'un souverain inamovible est la fonction impérative du contrat originel" de sorte que le contrat justifiait l'obéissance. Et, de nouveau, "John Locke retourna la théorie du contrat social à son rôle traditionnel comme justification de la résistance au gouvernement"<sup>73</sup>.

---

relativement heureux sous des régimes irrationnels et tyraniques, alors ce que Locke dit dans sa théorie du contrat sur le développement politique de l'humanité, doit être erroné" (op. cit., p. 55).

<sup>72</sup> Cf. notamment J. Hampton, *Hobbes ...*, op. cit., qui distigue les théories du contrat social par aliénation, qui, comme celle de Hobbes, prévoient que les gens abandonnent leur pouvoir au souverain, et les théories du contrat social par "agency" (par lequel les gouvernés conservent le droit de changer leur dirigeant s'il ne remplit pas sa fonction), et qui considère que seuls les secondes sont des théories authentiques du contrat social (p. 256).

<sup>73</sup> Cf. M. Lessnoff, 1990, *Social Contract Theory*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 10 et 11.

*Sous-section IV: Après Hobbes et Hegel: pourquoi pas Marx*

La première raison est que s'il est vrai que l'entreprise théorique majeure de Marx fut de concevoir une théorie du travail<sup>74</sup>, elle fut aussi commandée par l'idée d'un renversement du rapport originaire pour donner le pouvoir à qui travaille, à savoir le prolétariat<sup>75</sup>. Pourtant, précisément par cela nous pensons avoir l'indication que Marx n'a pas exactement saisi la problématique que pose la lutte hégélienne des consciences, car celle-ci n'appelle pas une deuxième lutte aux fins de donner le pouvoir aux travailleurs, mais appelle la définition du travail. Et, si Marx s'y est employé, ce fut à l'économie, par le calcul, par exemple, du salaire juste pour la production, disons, d'un mètre de tissu ou d'une tête d'épingle. Ce qui n'est pas en soi une critique de notre part mais le signalement du déplacement de la problématique.

Mais, de surcroît, ce que la problématique hégélienne donne proprement à penser, c'est à une conception du travail infiniment plus large de vue et généreuse en esprit que celle proposée par Marx, certes dans le cadre d'une théorie économique. Celle de l'acceptation d'une domination pour le bienfait de tous, celle d'un don de soi.

En effet, au principe de l'enseignement de la figure hégélienne de la domination et servitude, c'est-à-dire au principe de la possibilité d'ériger le travail en vérité de l'homme, il faut bien que l'esclave se soit prêté à l'expérience, c'est-à-dire se soit abandonné à la domination du maître. Et si ce point est saisi à sa juste mesure, le problème ne peut pas être ensuite dans un renversement du rapport, mais dans la définition du principe qui est à l'oeuvre dans ce commencement, de

---

<sup>74</sup> Cf. Marx, (1867) 1968, *Le capital (Livre premier)*, in *Oeuvres, Vol. I Economie*, La pléiade, Paris.

<sup>75</sup> Cf. Marx, *Manifeste du Parti communiste*, in *id.*

manière à l'exiger dans toutes les sphères de relations sociales, ou plus exactement, de manière à en faire un étalon de légitimité dans toutes les relations humaines.

En effet, la première et fondamentale indication de ceci est dans le fait que ce qui rend possible l'expérience sociale après la lutte, c'est le fait que le vainqueur n'ait pas tué le vaincu alors même qu'il en avait la possibilité. C'est par une retenue, un contrôle de soi que l'expérience sociale a commencé, et ce contrôle en est probablement le principe continu. La seconde indication, en tout cas, est dans le fait que c'est l'acceptation, de la part de l'esclave, de la domination de l'esclave par le maître, qui rend possible la découverte par les consciences de ce qui fait leur vérité, à savoir le travail. Si l'esclave s'était refusé à accepter la domination du maître et à mettre en oeuvre le moyen de cette domination, à savoir le travail pour le maître, préférant relancer une lutte de reconnaissance, à l'image de ce que propose la théorie marxiste de la lutte finale, les deux consciences n'auraient pas connu le processus d'évolution qu'elles ont connu<sup>76</sup>.

## CONCLUSION

En guise de conclusion, nous proposerons deux ouvertures.

---

<sup>76</sup> Il ne s'agit pas là d'un argument du type de celui de Thrasymacus face à Socrate, selon lequel la force est un principe continu de commandement, mais d'un argument selon lequel le rapport commence par une épreuve de force dont l'effet immédiat est l'imposition d'un principe auquel le dominé obéit d'abord par la force des choses. Puis, on peut considérer que cette force des choses n'est déjà plus la force particulière du maître, mais la force de la relation qui continue désormais comme de manière autonome, selon lequel il faut travailler. L'idée est aussi qu'il est probable qu'à peine ce principe appliqué, le dominé réalise qu'il aurait appliqué exactement le même s'il avait vaincu. De surcroît, la situation de Thrasymacus n'est pas celle de définition de la relation légitime d'autorité, mais de réfutation que celle-ci puisse être autre chose que la force, ou tout au moins, l'intérêt brut et exclusif du plus fort. Autrement dit, dans la situation de dialogue entre Thrasymacus et Socrate, existent déjà des définitions des différents principes de commandement, et notamment des critères de leur légitimité, entre lesquels Thrasymacus choisit délibérément la force et l'intérêt du plus fort, ou préfère l'injustice à la justice, et cela, non pas comme posture méthodologique pour mieux définir le principe juste, mais comme option définitive. (Cf. Plato, 1941, *The Republic of Plato*, London, Oxford University Press).

La première consistera à montrer que la conceptualisation de la légitimation de l'ordre politique par une définition du travail est congruente avec deux conceptions de la démocratie, laquelle démocratie est l'ordre politique prédominant actuel. Il s'agit d'une part de la conception pro-marxiste de la démocratie, et d'autre part de la conception moderne libérale et procédurale de la démocratie.

En effet, si, à l'instar des théories du contrat social qui ne sont, en définitive, qu'un mode de justification et de légitimation de l'ordre politique, on considère les théories de la démocratie y incluses celles de la démocratisation, comme, elles aussi, des théories de légitimation des Etats modernes, leur conceptualisation en processus de définition du travail a une pertinence plus immédiate. En effet, de la même façon que la théorie du contrat, en raison de la nature de ses impasses, doit reconnaître à une définition du travail une meilleure possibilité de justifier et légitimer l'ordre socio-politique, les théories sur la démocratie et démocratisation ne peuvent le mieux légitimer les ordres politiques démocratiques qu'en fournissant une définition du travail à l'oeuvre dans la relation capitaliste.

A ce stade, quand bien même notre thèse ne vise pas à construire une définition du travail, mais plutôt à problématiser les processus de légitimation de l'ordre politique comme des processus de définition du travail, en ayant dégagé l'idée du travail comme la norme supérieure de la relation hiérarchique, nous nous risquerons à proposer une définition particulière du travail en question.

Ce sera notre deuxième ouverture, et elle n'aurait pas pu être autre. En effet, nous pourrions limiter la thèse au travail de problématisation de la légitimation de l'ordre politique comme un programme théorique de définition du travail. Mais, si telle est la thèse, il nous a paru naturel de lui donner comme terme l'ébauche de la façon dont nous entamerions ce programme de recherche.

Récapitulons: cette thèse se compose de deux parties qui se suffisent chacune l'une et l'autre, mais aussi dont la seconde peut être perçue comme le

développement nécessaire de la première, et dans laquelle la première trouve aussi des éclaircissements. Enfin, l'une et l'autre se rejoignent dans une même conclusion, ou perspective de recherche.

La première partie, consacrée à la discussion de la condition d'égalité dans la théorie du *Léviathan*, présentera le problème tel qu'il se pose dans l'oeuvre, puis se consacrera aux thèses, notamment, de David Gauthier, de Jean Hampton, de François Tricaud, et d'Alessandro Pizzorno, à partir de laquelle nous réintégrerons le texte de Hobbes.

La seconde partie présentera le problème posé par la *Phénoménologie de l'esprit*, en rapport avec le concept de la reconnaissance, la lutte entre les consciences, et la valeur du travail comme enseignement de l'expérience sociale de l'esclavage.

\*\*  
\*



## **TITRE I: L'IDEALISME DU CONTRAT: HOBBS**

## INTRODUCTION

"La nature, cet art par lequel Dieu a produit le monde et le gouverne, est imitée par l'art de l'homme en ceci comme en beaucoup d'autres choses, qu'un tel art peut produire un animal artificiel. (...). C'est l'art qui crée ce grand LEVIATHAN qu'on appelle REPUBLIQUE ou ETAT (CIVITAS en latin), lequel n'est qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et la protection duquel il a été conçu". "(...) les pactes et conventions par lesquelles les parties de ce corps politique ont été à l'origine produites, assemblées et unifiées ressemblent au *Fiat* ou au *Faisons l'homme* que prononça Dieu lors de la création" (p. 5-6).

On peut dire que la substance de l'oeuvre de Hobbes intitulée Léviathan pour désigner "le grand pouvoir de celui qui (...) gouverne"(p. 340)<sup>77</sup>, est contenue dans ces premières phrases de son introduction. Il s'agit de décrire "ce dieu mortel, auquel nous devons, sous le Dieu immortel, notre paix et notre protection" (p. 178), cet homme artificiel conçu par l'homme naturel pour se protéger et se défendre contre les dangers auxquels l'expose sa propre nature, et venu au jour au moyen d'un pacte ou d'une convention. L'oeuvre de Hobbes organise en quatre parties l'analyse de cet homme artificiel: "premièrement: sa matière et son artisan, c'est-à-dire l'homme, qui est l'un et l'autre; deuxièmement: comment et par quels pactes il est constitué; quels sont les droits et le juste pouvoir (ou autorité) du souverain; ce qui le préserve, ce qui amène sa dissolution; troisièmement: ce qu'est une République chrétienne; enfin, ce qu'est le royaume des ténèbres" (p. 6).

Nous ne nous intéressons ici qu'aux deux premières parties, et notamment aux chapitres qui regardent l'état de nature et le contrat ou convention qui y met un terme et crée l'Etat.

---

<sup>77</sup> "J'ai comparé (le grand pouvoir de celui qui gouverne) à *Léviathan*, dit Hobbes, tirant cette comparaison des deux derniers versets du 41ème chapitre du livre de *Job*: en cet endroit, Dieu, après avoir montré le grand pouvoir de *Léviathan*, l'appelle le roi des orgueilleux: *il n'y a rien sur terre, dit-il, qui puisse lui être comparé. Il est fait de telle sorte que rien ne peut l'effrayer. Toute chose élevée, il la voit au-dessous de lui. Il est le roi de tous les enfants de l'orgueil*" (p. 340).

L'analyse de l'état de nature, que Hobbes appelle plus souvent l'état de guerre, puis l'énoncé des lois de nature, et enfin la théorie de la personne, desquels découlent la nécessité, la possibilité et la théorie de l'autorité politique souveraine, sont contenus dans les quatre derniers chapitres de la première partie qui en contient seize. Ce sont donc les chapitres XIII, XIV, XV, et XVI, intitulés respectivement: *De la condition naturelle des Hommes en ce qui concerne leur Félicité et leur Misère, Des deux premières lois naturelles et des contrats, Des autres lois de Nature, et Des personnes, des auteurs, et des êtres personnifiés*<sup>78</sup>.

La seconde partie du *Léviathan*, elle, contient quinze chapitres (XVII à XXXI), desquels nous nous attacherons surtout aux quatre premiers qui traitent de la genèse des Etats de manière plus précise encore, avec notamment une distinction que Hobbes opère entre deux types d'Etats: les *Républiques d'institution* et les *Républiques d'acquisition*, selon que la soumission au pouvoir aura procédé de l'entente entre les hommes ou d'une épreuve de force, et quoique dans un cas comme dans l'autre il y ait un consentement de la part des soumis; ce sont les chapitres XVII, XVIII, XIX, et XX, intitulés respectivement: *Des Causes, de la Génération et de la Définition de la République, Des Droits des Souverains d'institution, Des différentes espèces de la République d'institution, et de la Succession au Pouvoir souverain, et Des Dominations paternelle et despotique*<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup>Les autres chapitres, du 1er au XIIème, traitent respectivement, *De la sensation, De l'imagination, De la consécution ou Enchaînement des Imaginations, De la Parole, De la Raison et de la Science, Des commencements Intérieurs (communément appelés Passions) des Mouvements volontaires; et des façons de parler par lesquelles on les désigne, Des aboutissements ou Résolutions du Discours, Des Vertus communément appelées intellectuelles, et des Défauts opposés, Des Différents Objets de la connaissance, Du Pouvoir, de l'Importance, de la Dignité, de l'Honneur et de la Qualification, De la Variété des Moeurs, et De la Religion.*

<sup>79</sup>Les chapitres suivants de la seconde partie, du XXIème au XXXIème sont intitulés respectivement: *De la Liberté des Sujets, Des Organisations sujettes (politiques et privées), Des Ministres publics du Pouvoir souverain, De l'Alimentation et de la Procréation de la République, Du Conseil, Des Lois civiles, Des Crimes, Excuses et Circonstances atténuantes, Des Châtiments et des Récompenses, Des choses qui affaiblissent la République, ou qui tendent à sa Dissolution, De la fonction du Représentant souverain, De la Royauté naturelle de Dieu*

C'est donc sur le contenu d'un ensemble de huit chapitres du *Léviathan* que nous allons organiser la présentation et la discussion de la théorie de la constitution de l'Etat de Hobbes, en nous concentrant sur l'hypothèse du contrat instituant l'Etat à partir de l'état de nature, et très précisément à partir de la seconde loi de nature, et sur le postulat fondamental de l'égalité naturelle entre les hommes.

Notre première partie présente d'abord les chapitres sur la condition naturelle (Chapitre Premier), et sur les deux premières lois de nature et les contrats (Chapitre Deuxième). Elle met en évidence les difficultés que contient la problématique du contrat instituant le pouvoir à partir de l'état de nature, et notamment par le mécanisme de la seconde loi de nature, et elle commence à relier ces difficultés au postulat de l'égalité naturelle. Puis, elle considère deux types de réponses apportées au problème du contrat hobbesien à partir du jeu des lois de nature (Chapitre troisième) et dégage finalement la conclusion de la nécessité d'abandonner l'idée d'une possibilité de contrat instituant directement à partir de la seconde loi de nature (chapitre Quatrième).

La seconde partie considère l'institution contractuelle de l'Etat, non plus du point de vue du mécanisme des lois de nature, mais du point de vue de la technique de l'autorisation, et fait un retour vers une possible compatibilité de cette technique avec l'idée du contrat originel via l'analyse de propositions récentes inspirées de la théorie des jeux (chapitre cinquième), avant, dans un chapitre qui présente la solution la plus synthétique -grâce à la critique qu'elle opère des solutions que nous aurons présentées dans le chapitre précédent, et à la nature des propositions qu'elle fait-, de décider d'opter décidément pour l'abandon du postulat de l'égalité comme base d'institution de l'Etat (chapitre sixième).

Ainsi, à partir notamment de la distinction opérée par Hobbes entre les souverainetés par institution ou par acquisition, notre troisième partie montre que c'est le scénario de la souveraineté par acquisition qui justifie le mieux, et en tout cas

confère sa meilleure cohérence à la théorie de l'autorisation par une convention légitimant le pouvoir (Chapitre septième).

Mais, avant d'entamer notre exposition ainsi présentée, une tâche préalable s'impose tout d'abord, de justifier l'approche strictement discursive pour l'étude de texte de Hobbes tel qu'il se développe, et comme base de sa critique. Il s'agit de nous assurer de ce que le *Léviathan* n'est pas seulement un chef-d'oeuvre de rhétorique mais bien une théorie politique.

\*\*

\*

**CHAPITRE PRELIMINAIRE: LA PERTINENCE DE L'AMBITION  
THEORIQUE DU LEVIATHAN OU: A PROPOS DU CARACTERE RHETORIQUE  
DE L'ETAT DE NATURE**

Il faut inscrire la thèse du *Léviathan* comme oeuvre de rhétorique visant seulement, dans le contexte politique et idéologique de l'époque, à inviter de manière convainquante les acteurs sociaux de l'époque à la paix, comme une solution de pis-aller aux difficultés théoriques que pose le *Léviathan*. Au-delà du *Léviathan*, c'est à la difficulté de l'hypothèse même du contrat social comme origine du pouvoir politique que la thèse de la rhétorique cherche à répondre, mais en lui échappant. En effet, c'est dans la continuation de l'argument visant à bien établir que l'hypothèse contractuelle ne prétend à aucune assise historique, que, rompant complètement avec toute idée de genèse, la thèse rhétorique opte pour un exercice libre.

Nous commencerons donc par présenter la difficulté de l'hypothèse du contrat instituant au regard de l'histoire, avant de nous tourner vers les termes de cette thèse.

**Section I: Théorie du contrat: de l'impossible genèse historique à la nécessaire genèse logique de l'Etat**

Suivant en cela Pasquale Pasquino, nous avons choisi un texte de Ernst Cassirer<sup>80</sup>, puis son utilisation par Pasquale Pasquino<sup>81</sup>, pour exposer l'essentiel de la

---

<sup>80</sup> Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven and London, 1946.  
du pouvoir politique à l'autre  
European University Institute

thèse qui ne voit pas dans l'oeuvre de Hobbes une entreprise de fondation du pouvoir d'ordre génétique.

"Seuls de rares penseurs ont été assez naïfs, selon Ernst Cassirer, pour supposer que l'"origine" de l'Etat, telle qu'elle est présentée dans les theories du contrat social, nous éclaire sur ses commencements. Nous ne pouvons évidemment pas attribuer un moment précis de l'histoire humaine à la première apparition de l'Etat. Mais, ce manque de données historiques ne concerne pas les théoriciens de l'Etat par contrat. Leur contrat à eux est un problème analytique, et pas historique. Ils entendent le terme "origine" dans un sens logique, et pas chronologique. Ce qu'ils cherchent n'est pas le commencement mais le "principe" de l'Etat -sa *raison d'être* [en français dans le texte]. (...). Si Hobbes décrit [bien] la transition de l'état naturel à l'Etat social, par l'origine empirique de l'Etat ne l'intéresse pas [pour autant]"<sup>62</sup>.

Ainsi, il semble bien entendu que l'état de nature n'en appelle pas à une origine réelle, simplement parce que nous ne pouvons pas repérer dans l'histoire le moment précis de la naissance de l'Etat. En outre, c'est aussi la position très clairement affirmée de Hobbes.

En effet, Hobbes n'évoque pas un état qui aurait existé réellement, et à partir duquel l'exercice, descriptif, consisterait à rapporter le processus tel qu'il s'est produit dans les faits, de manière telle qu'il apparaîtrait que le pouvoir commun procède de l'état de nature, et comment<sup>63</sup>. A cet égard, si Hobbes s'inspire de la réalité d'états sociaux où le pouvoir commun existe *peu* ("en maint endroit d'Amérique"), ou où il n'existe *plus* ("lors d'une guerre civile"), ou même où il n'existe *pas* (entre "les rois et les personnes qui détiennent l'autorité souveraine", c'est-à-dire, toutefois, dans un cadre où il ne s'agit pas de montrer la possibilité qu'il existât<sup>64</sup>), pour décrire l'état où il n'existe *pas* (l'état de nature), et où le problème est qu'il faut

---

<sup>62</sup> P. Pasquino, Thomas Hobbes. *Stato di natura e libertà civile*, 1994, Anabasi, Milano. Cette étude existe en français, et est publiée en deux parties. La première intitulée *Thomas Hobbes. La condition naturelle de l'humanité*, est accessible dans la *Revue française de science politique*, (*op. cit.*); et la seconde intitulée *Thomas Hobbes: la condition légale dans le Commonwealth*, est à paraître dans *La pensée politique*, Gallimard. Nous nous référerons à la version française publiée et à la version italienne.

<sup>63</sup> *Op. cit.*, p. 173.

<sup>64</sup> Cf. L. Strauss, *La philosophie politique ...*, *op. cit.*, pour une analyse des rapports de Hobbes avec la connaissance historique, et notamment, du fait que la philosophie politique, en tant que science qui trouve ses principes dans la psychologie humaine, se passe de l'histoire, et remplit même le rôle éducatif que l'histoire peut avoir joué jusque-là.

<sup>65</sup> En effet, chaque Etat a en son sein la sécurité, l'industrie, et la science : d'une théorie de légitimation du pouvoir politique à l'autre

le faire exister, il faut penser que cet appel à la réalité sert seulement de corroboration à la description que Hobbes fait de l'état de nature<sup>85</sup>. Ces indications interviennent ainsi comme pour donner une caution de réalisme à l'état de guerre à partir duquel il s'agit toujours de montrer analytiquement la nécessité du pouvoir et sa possibilité.

Ainsi, en accord avec Ernst Cassirer, le terme *origine*, lorsque l'on parle de l'origine de l'Etat dans les théories du contrat social, doit être entendu dans un sens logique. De fait, dans une réflexion du type "si les hommes étaient à l'état de nature, ils *passeraient* un contrat", l'hypothèse du contrat se déduit nécessairement, nous semble-t-il, de l'hypothèse de l'état de nature<sup>86</sup>. Ainsi, si l'on peut considérer comme évident que l'état de nature ne regarde pas une origine historique, il semble pourtant bien qu'il doive concerner le commencement d'une démonstration logique. Du reste, il semble même que l'opposition que fait Ernst Cassirer entre "logique" et

---

<sup>85</sup> En effet, Hobbes nous dit: "On pensera peut-être qu'un tel temps n'a jamais existé, ni un état de guerre tel que celui-ci. Je crois en effet qu'il n'en a jamais été ainsi, d'une manière générale, dans le monde entier. Mais il y a beaucoup d'endroits où les hommes vivent ainsi actuellement. En effet, en maint endroit de l'*Amérique*, les sauvages, mis à part le gouvernement de petites familles dont la concorde dépend de la concupiscence naturelle, n'ont pas de gouvernement du tout, et ils vivent à ce jour de la manière quasi-animale que j'ai dite plus haut. De toute façon, on peut discerner le genre de vie qui prévaudrait s'il n'y avait pas de pouvoir commun à craindre, par le genre de vie où tombent ordinairement, lors d'une guerre civile, les hommes qui avaient jusqu'alors vécu sous un gouvernement pacifique. Mais, même s'il n'y avait jamais eu aucun temps où les particuliers fussent en état de guerre les uns contre les autres, cependant à tous moments les rois et les personnes qui détiennent l'autorité souveraine sont à cause de leur indépendance dans une continuelle suspicion, et dans la situation ou la posture des gladiateurs, leurs armes pointées, les yeux de chacun fixés sur l'autre" (p. 125-26).

<sup>86</sup> A cet égard, en revanche, l'inspiration que Hobbes prend dans la réalité des guerres civiles pour décrire l'état de nature peut avoir un effet particulièrement pervers à l'endroit de la crédibilité de la théorie du contrat. En effet, ce contre quoi plaide le plus sûrement l'analogie empruntée à la guerre civile, c'est qu'il y ait jamais pu y avoir un contrat de l'ordre de celui que Hobbes décrit, puisque ce contrat, nous le verrons, devrait non seulement légitimer absolument le pouvoir institué, mais aussi interdire, après son passage, toute possibilité de récrimination de la part des sujets qui l'ont passé. De la sorte, s'il se trouve des situations de guerre civile, c'est que, dans le meilleur des cas, le contrat social instituant l'Etat n'a pas eu les effets qu'il aurait dû, et, dans le pire des cas, c'est qu'il n'y en a pas eu du tout. Autrement dit, d'une part, nous ferions à la limite un meilleur usage de la guerre civile en lui faisant prouver qu'il n'y a jamais eu de contrat, plutôt que comme illustration de ce que serait l'état de nature à partir duquel il devrait pouvoir y avoir un contrat instituant l'Etat; et d'autre part, même s'il y avait eu un contrat instituant l'Etat, il ne ressemblerait pas à celui que propose Hobbes qu'il ait été puisque, notamment, le contrat de Hobbes pose l'irrévocabilité du pouvoir alors même que la guerre civile, réelle elle, en est une révocation.



"chronologique", ne puisse pas être aussi tranchée ici. Car en effet, s'il faut prendre au sérieux le statut logique de l'état de nature dans l'analyse, n'est-ce pas nécessairement en le prenant pour le point de départ *chronologique* de l'analyse?

Nonobstant cela, la thèse de Ernst Cassirer est bien une introduction à une interprétation radicale de l'entreprise de Hobbes qui met irréductiblement en cause son caractère de fondation rationnelle de l'ordre politique à partir des prémisses de l'état de nature. Ernst Cassirer poursuit en effet:

"Le problème n'est pas l'histoire mais la *validité* de l'ordre social et politique. Ce qui seul importe n'est pas la base historique, mais la base légale de l'État; et c'est à la question de cette base légale que la théorie du contrat social répond"<sup>87</sup>.

Il y a là un changement par rapport à la première affirmation. En effet, dans la première proposition, Ernst Cassirer faisait une opposition entre une analyse de type logique en laquelle consiste la réflexion de Hobbes, et une opération de recherche d'une origine historique en laquelle elle ne consiste pas. Ici, il fait une opposition entre une opération de recherche d'une origine historique en laquelle ne consiste pas la réflexion de Hobbes, et une opération de recherche des fondements légaux de l'Etat en laquelle elle consiste. Ainsi, nous sommes passés d'une interrogation sur le type de réflexion -logique versus chronologique-, à une interrogation sur l'objet de la réflexion -fondement légal versus origine historique.

Mais, Ernst Cassirer n'établit aucun lien entre le caractère logique de la réflexion dégagé en premier lieu, et la recherche de fondement légal qu'il impute ensuite à l'entreprise. Au lieu de cela, Ernst Cassirer semble substituer purement et simplement la recherche du fondement légal au caractère logique de la recherche consistant à relier l'Etat aux hypothèses empiriques que l'on met à sa source.

---

<sup>87</sup> *Op. cit.*, p. 174 ("The point at issue is not the history but the *validity* of the social and political order. What matters alone is not the historical but the legal basis of the state; and it is the question of this legal basis that is answered by the theory of the social contract").

De la sorte, Ernst Cassirer rend possible de se défaire complètement de la dimension génétique *qua* logique de la recherche de Hobbes. La recherche de la validité de l'ordre social et politique de l'Etat, en effet, peut ne pas consister en la recherche de l'origine elle-même de son caractère légal, mais en la recherche de ce en quoi le pouvoir commun qui sera institué, peut être dit légal. Et, ce faisant, la caractéristique "être légal", peut se trouver hors du champ de la démonstration, et être comme une référence à un ordre de choses supposé existant, comme allant de soi, et, surtout, comme n'étant pas mis en question ici. Et c'est ainsi qu'avec cette interprétation, l'analyse de Hobbes se trouve vidée de toute dimension génétique ou logique, et expose la réflexion sur les fondements de l'ordre politique et social aux risques de l'auto-référence et de la tautologie. A ce titre-là, nous partageons la position des personnes qui, tels les "historiens de la théorie politique" qu'invoque Jean Hampton, "soutiennent que la notion du contrat social est un outil théorique complètement inadéquat pour fournir l'explication et la justification de l'institution du gouvernement". Car, à l'instar de ces personnes, nous "croyons qu'il est logiquement confus d'utiliser un concept légal et juridique pour expliquer la création de la légalité"<sup>88</sup>.

De fait, ayant dit cela, Ernst Cassirer ne poursuit pas l'analyse du statut logique de l'état de nature dans le *Léviathan*, mais s'attache aux particularités du lien légal entre le souverain et les sujets, c'est-à-dire non pas au *commencement* du lien légal mais à sa qualité.

Toutefois, Ernst Cassirer n'élabore pas de manière systématique l'interprétation radicale de l'oeuvre de Hobbes comme n'ayant pas d'ambition génétique. Et, après tout, son texte n'interdit pas encore de penser que la validité de l'ordre politique et social devrait tenir à la démonstration logique de la genèse du contrat supposé.

---

<sup>88</sup> Cf. J. Hampton, *Hobbes and ...*, *op. cit.*, p. 137.

## Section II: Le contrat social: de la nécessaire genèse logique de l'Etat à l'improbable caractère rhétorique seulement de l'état de nature

Pasquale Pasquino, par contre, intéressé plus particulièrement à une interprétation de l'état de nature dans le *Léviathan*, va s'inspirer de l'analyse de Ernst Cassirer, et la pousser jusqu'au bout de sa logique. Il va ainsi éliminer totalement, c'est-à-dire sous ses deux aspects possibles, historique -au sens propre-, et logique -au sens que l'état de nature pût être, dans un système d'hypothèses, le point de départ de l'analyse de la genèse du pouvoir chez Hobbes-, l'hypothèse que l'entreprise de Hobbes ait été d'ordre génétique.

En effet, en accord avec Ernst Cassirer, Pasquale Pasquino écrit qu'"il est tout à fait évident que le *Léviathan* ne fournit ni (une explication de la naissance de l'Etat) ni (une histoire idéale ou conjecturale de la société humaine)". Selon Pasquale Pasquino, "le malentendu est né, au moins en partie, à cause du terme *génération*, qui ressort souvent dans les écrits de Hobbes"<sup>89</sup> (en effet, le chapitre XVII du *Léviathan*, par exemple, s'intitule *Des causes, de la génération, et de la définition de la république*). Puis, l'auteur défend la thèse selon laquelle "l'état de nature n'est pas l'origine (logique ou historique) de l'état social, mais la condition d'incertitude absolue et d'annulation du droit à la préservation de soi qui doit nécessairement s'imposer aux hommes qui refusent d'obéir à la loi positive"<sup>90</sup>.

Cela peut effectivement ressortir du texte de Hobbes qui est le plus volontiers et le plus souvent cité à ce sujet, et considéré comme l'exposé par Hobbes lui-même de sa méthode sur ce point, à savoir la Préface du *Citoyen*, dans lequel Hobbes dit

<sup>89</sup> Cf., *Thomas Hobbes. Statuto di natura...*, op. cit., p. 54.

<sup>90</sup> Cf. La condition naturelle..., in *Rev. Fr. Sc. Pol.*, op. cit., p. 306. Cette hypothèse est relativement courante. Ainsi par exemple: "L'idée d'un contrat social passé à l'état de nature est un pur moyen d'exposition qui n'entend pas décrire un événement historique, mais représenter aux gens ce qu'il est prudent pour eux de faire" (cf. S. A. LLOYD, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan. The Power of Mind and Matter*, Cambridge University Press, 1992, p. 8).

que "(...) bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la faut pourtant considérer comme si elle était dissoute", pour voir "la condition des hommes hors de la société civile (laquelle condition permettez-moi de nommer l'état de nature"<sup>91</sup>.

Selon Pasquale Pasquino, ce que fait Hobbes, c'est "de redéfinir les intérêts des citoyens", et dans cette tentative, "l'état de nature fonctionne (...) en tant que repoussoir et en tant qu'*exemplum* des maux qui échoieraient aux hommes s'ils choisissaient de refuser la subordination à un souverain capable de leur garantir la sûreté et la vie, et donc l'ordre de la société politique"<sup>92</sup>. Ainsi, "les exemples d'état de nature" que donne Hobbes, poursuit Pasquale Pasquino, sont des "approximations dont la fonction n'est pas de décrire le concept, mais plutôt de persuader le lecteur de la valeur politique de celui-ci. Cette dimension, (...) l'on peut appeler rhétorique"<sup>93</sup>. L'état de nature n'est ainsi que la description, à usage persuasif, de ce que serait la société des hommes s'ils refusaient de se soumettre à un souverain. Tel est le lien analytique à faire entre l'état de nature et le pouvoir commun qui doit s'instaurer.

Or, cette caractérisation de l'état de nature comme procédé rhétorique pose des problèmes qui devraient conduire à y renoncer. En effet, d'une part le caractère rhétorique de l'état de nature a pour conséquence inévitable d'affecter aussi la théorie du contrat, et de rendre rhétorique toute l'oeuvre du *Léviathan*, au risque de faire porter à faux cette théorie sur ce qu'elle veut justifier, à savoir l'Etat (1); et d'autre part Hobbes établit un lien logique fort entre l'état de nature et l'institution de l'Etat (2).

---

<sup>91</sup> Cf. Hobbes, *Le citoyen ou les fondements...*, *op. cit.*, pp. 71 et 73.

<sup>92</sup> Cf. *La condition naturelle ...*, *op. cit.*, p. 306.

<sup>93</sup> *Id.*, p. 301.

*Sous-section I: Si l'état de nature n'est que rhétorique, le contrat aussi*

Non seulement Pasquale Pasquino partage avec Ernst Cassirer l'idée que l'état de nature n'est pas l'origine de l'Etat social, mais il est d'accord aussi sur le fait que ce qui compte c'est le fondement légal de l'Etat. Mais, alors que Ernst Cassirer ne faisait aucun développement sur ce fondement légal, Pasquale Pasquino précise qu'"il faut [y] entendre (...) l'idée de l'autorisation du pouvoir politique par les membres du corps politique", ou encore, "le fait que l'exercice de ce *pouvoir* ne puisse pas être pensé autrement que comme le résultat d'une *autorisation*"<sup>94</sup>. L'idée hobbesienne de l'*autorisation* est la suivante: "C'est comme si chacun disait à chacun: *j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même*". Telle est la substance du contrat instituant l'Etat hobbesien, et selon Pasquale Pasquino, c'est cette "idée de l'autorisation *par le bas* qui (...) fonde la légitimité de l'exercice du pouvoir"<sup>95</sup>.

Mais, Pasquale Pasquino ajoute encore que Hobbes, par l'expression "comme si ...", montre qu'il ne vise nullement un fait historique réel, ou qu'il n'est nullement dupe quant à la question de savoir si un tel accord a jamais été passé. Ainsi, le "comme si..." couvre aussi ici le statut théorique du contrat, et l'intègre à la logique rhétorique de l'état de nature.

En effet, la question n'est pas seulement de persuader les sujets et les lecteurs de la nécessité de la soumission à un souverain *via* la description de l'état de nature dans lequel ils tomberaient si le pouvoir politique se dissolvait-, mais aussi, celle de se soumettre à l'*idée* que le souverain tient son autorité par un contrat. Ainsi, on peut penser que non seulement l'état de nature, mais aussi le contrat lui-même, est une fiction.

<sup>94</sup> Cf., *Thomas Hobbes. Stato di natura...*, op. cit., p. 55.

<sup>95</sup> Id., p. 56.

Or, s'il est entendu que le contrat est une fiction par rapport à la question de l'origine réelle de l'Etat, il a des ambitions théoriques plus fortes.

"Habituellement, écrit en effet Jean Hampton, les Etats ne sont pas créés par contrat, et ainsi il devient difficile de comprendre la portée justificative d'un contrat non explicatif. Cependant, ce qui est vraiment détestable à propos de la forme de l'argumentation du contrat social, c'est que en dépit de la confusion sur la manière dont il fonctionne, on semble "sentir" qu'il a une force justificatrice. Mais, pour justifier ce "sentiment", il faut montrer que, contrairement aux apparences, l'argument offre une explication plausible de la création et du maintien des Etats<sup>96</sup>."

C'est ainsi que, s'il ne fait pas de doute que le contrat est une fiction par rapport à la réalité historique, et s'il ne fait pas de doute non plus que sa première vertu puisse être d'ordre idéologique, la pertinence de l'hypothèse du contrat social n'en est que de manière plus évidente dans sa cohérence théorique interne.

#### *Sous-section II: L'exigence interne de la théorie du contrat instituant*

Or, à cet égard, l'hypothèse qui refuse à l'état de nature toute propriété génétique par rapport à l'institution de l'Etat, semble se contredire elle-même. En effet, Pasquale Pasquino identifie une autre dimension de l'état de nature, à savoir sa dimension juridique. "Une fois éclairci l'aspect "rhétorique" de l'état de nature, dit en effet Pasquale Pasquino, il faut se tourner (...) vers son aspect juridique"<sup>97</sup>.

L'aspect juridique en question renvoie aux notions du *droit de nature*, c'est-à-dire au droit sur toute chose qu'ont les hommes à l'état de nature. Ce en quoi l'état de nature a un aspect juridique, c'est le fait que ces droits sont ceux dont l'abandon contractuel permet d'instituer l'Etat. Or ainsi, l'aspect juridique de l'état de nature nous mène bien à l'Etat. En effet, si la théorie du contrat doit consister en l'abandon mutuel des droits que les hommes ont à l'état de nature, c'est bien que l'Etat, dans le

<sup>96</sup> Cf. J. Hampton, *Hobbes ...*, *Op.cit.*, p. 268-69.

<sup>97</sup> Cf. *La condition naturelle ...*, *op. cit.*, p. 302.

système d'hypothèses de Hobbes, procède directement de l'état de nature. Dès lors, il devient évident que l'état de nature a un lien génétique avec le contrat instituant l'Etat, et que, même s'il a une dimension rhétorique, celle-ci n'est plus qu'accessoire (du moins, du point de vue de notre thèse).

A partir de là, c'est le problème de la réussite, dans la théorie de Hobbes elle-même, à établir un tel lien entre le droit de nature, son abandon et l'institution de l'Etat. Mais, cette réussite ou non de la démonstration elle-même, ne saurait mettre en cause que cette démonstration est la seule possibilité pour la théorie du contrat social d'établir sa pertinence, et que cette théorie veut consister en cette démonstration. Ainsi, ce qui est effarouchant dans l'interprétation de l'état de nature dans le *Léviathan*, comme un concept uniquement rhétorique, c'est que tout se passe comme si son argument était du type: puisque Hobbes n'est pas parvenu à démontrer la genèse de l'Etat, c'est que là n'était pas son intention. Or, si Pasquale Pasquino a peut-être raison de dire que l'état de nature est d'une utilité rhétorique, il n'a peut-être pas raison de penser qu'elle n'ait pas voulu être autre chose<sup>98</sup>.

En tout état de cause nous avons rejoint le problème classique du *Léviathan*, qui est celui de la possibilité du contrat à partir des caractéristiques de la nature humaine à l'état de nature, et à cet égard, notre analyse va tendre à montrer que l'Etat hobbesien n'est pas fondé sur un contrat découlant directement du jeu de la seconde loi de nature.

++  
\*

---

<sup>98</sup> La tournure de l'argument de Jean Hampton, est du même ordre, quoique l'argument soit adressé contre une autre théorie et avec un autre but que le notre: "Je ne prétendrai pas, dit Jean Hampton, que la déduction géométrique de Hobbes réussit. Au contraire, elle n'est pas valable, et je m'attacherai ici à déterminer où et pourquoi elle échoue. Warrenders et les autres n'ont pas tort de soupçonner que les conclusions de Hobbes ne découlent pas de ses prémisses matérialistes, mais ils ont tort de nier que l'intention première de Hobbes dans le *Léviathan* ait été de dériver ses conclusions de ces prémisses" (cf. *Hobbes and ...*, op. cit., p. 2).

**PREMIERE PARTIE: SORTIR DE L'ETAT DE NATURE HOBBIEN**



## PREMIERE SOUS-PARTIE: LE PROBLEME DU CONTRAT ORIGINEL

### CHAPITRE PREMIER: L'ETAT DE NATURE OU ETAT DE GUERRE

#### Section I: La prétention à dominer comme principal facteur belligène

*Sous-section I: La prétention à dominer comme point d'égalité naturelle fondamentale*

Le point de départ de la description de la condition naturelle des hommes est l'égalité naturelle entre eux. "La nature a fait les hommes si égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit, dit Hobbes en ouverture du chapitre XIII intitulé *De la condition naturelle des hommes*, que, bien qu'on puisse parfois trouver un homme manifestement plus fort, corporellement, ou d'un esprit plus prompt qu'un autre, néanmoins, tout bien considéré, la différence d'un homme à un autre n'est pas si considérable qu'un homme puisse de ce chef réclamer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui" (p. 121).

Ainsi Hobbes distingue deux types de facultés chez les hommes, qui sont aussi deux critères possibles d'égalité entre eux, puis il établit une égalité générale des hommes entre eux en faisant jouer un mécanisme de compensation entre ces deux

types de facultés. Ces facultés sont, d'une part les capacités corporelles, que Hobbes illustre par la possibilité qu'a tout homme d'en tuer un autre, et d'autre part les capacités de l'esprit, qu'il illustre par la prudence dont est doté tout homme.

En effet, "pour ce qui est de la force corporelle, dit Hobbes, (...), l'homme le plus faible en a assez pour tuer l'homme le plus fort, soit par une machination secrète, soit en s'alliant à d'autres qui courent le même danger que lui" (p. 121), et "quant aux facultés de l'esprit, continue Hobbes, j'y trouve entre les hommes, une égalité plus parfaite encore que leur égalité de forces[,] car la prudence n'est que de l'expérience, laquelle, en des intervalles de temps égaux, est également dispensée à tous les hommes pour les choses auxquelles ils s'appliquent également" (p. 121).

Ainsi donc, apparemment, il s'agit, d'une part, pour ce qui concerne les facultés corporelles, de l'aptitude à tuer et, d'autre part, pour ce qui concerne les facultés de l'esprit, de celle de se gouverner. Hobbes n'emploie pas ici la notion du gouvernement de soi-même comme il l'emploiera dans l'énoncé de la neuvième loi de nature, deux chapitres plus loin, consacrée à l'égalité - "bien peu sont assez sots, dira Hobbes, pour ne pas aimer mieux se gouverner eux-mêmes que d'être gouvernés par autrui" (p. 154)-, mais nous pouvons penser que les termes "expérience" et "sagesse", qui semblent être ici la substance des facultés de l'esprit, renvoient à une telle notion.

Il y a donc un contraste entre les deux types de facultés, par lequel, au niveau de l'égalité corporelle, c'est la capacité de tuer qui est en jeu, tandis qu'au niveau des facultés de l'esprit, c'est celle de se gouverner soi-même. Un aspect important de ce contraste est qu'en dernière instance l'égalité des facultés de l'esprit est décidée par tout un chacun et n'appelle aucune intervention extérieure, à savoir notamment aucune comparaison avec autrui, tandis que l'égalité corporelle appelle la confrontation avec autrui pour être avérée. Ainsi, sur les facultés de l'esprit Hobbes précise que tout "ce qui risque peut-être d'empêcher de croire à une telle égalité,

c'est seulement la vaine conception que chacun se fait de sa propre sagesse" (p. 122). Ce qui est précisément le trait par lequel les hommes sont égaux. En effet, "cela prouve, dit Hobbes, l'égalité des hommes sur ce point, plutôt que leur inégalité(,) (c)ar d'ordinaire, il n'y a pas de meilleur signe d'une distribution égale de quoi que ce soit, que le fait que chacun soit satisfait de sa part" (p. 122).

Mais, une analyse plus serrée de l'égalité générale ainsi postulée par Hobbes peut conduire à mettre en question la distinction qu'il établit entre les deux types de facultés. Puis, en conséquence, peut conduire à nuancer la distinction entre d'une part la capacité de tuer, et d'autre part la capacité à se gouverner soi-même.

Considérons en effet le raisonnement de Hobbes sur l'égalité naturelle des hommes entre eux. Hobbes dégage deux critères constitutifs de l'idée de l'égalité naturelle: celui des capacités corporelles, par lesquelles tout homme a la capacité d'en tuer un autre, puis celui des capacités de l'esprit, par lesquelles chacun se satisfait de sa part et s'estime capable de se gouverner soi-même. Pourtant, la distinction n'est pas aussi nette que cela, puisque dès la première considération et caractérisation des capacités corporelles, Hobbes fait entrer en jeu les capacités de l'autre ordre, soit les capacités de l'esprit.

En effet, "pour ce qui est de la force corporelle, dit Hobbes, (...), l'homme le plus faible en a assez pour tuer l'homme le plus fort, soit par une machination secrète, soit en s'alliant à d'autres qui courent le même danger que lui" (p. 121). De la sorte, l'argument semble dire: "pour ce qui est de tuer un homme avec la force corporelle, l'homme qui en a le moins en a assez puisqu'il a des facultés d'esprit" desquelles relèvent la possibilité d'imaginer une machination secrète ou de passer des alliances. Or, ce disant, Hobbes assimile immédiatement les facultés de l'esprit à celles du corps.

En revanche, compte tenu de la distinction posée par Hobbes entre les deux types de facultés, et compte tenu du mécanisme de compensation qu'il fait jouer

entre les facultés diverses, nous pouvions nous attendre à ce que l'argument illustratif soit du type: "en effet, pour ce qui est de *la capacité de tuer*, l'homme le plus faible *en facultés du corps* en a assez pour tuer l'homme le plus fort *en facultés du corps* aussi, par le jeu, notamment, de ses *facultés d'esprit* qui sont telles que, soit par machination secrète, soit par alliance qui sont toutes deux des résultats d'opérations de ces facultés, il parviendra lui aussi à tuer cet homme". Au lieu de cela, la formule de Hobbes est telle que c'est comme s'il n'y avait pas vraiment de distinction entre l'un et l'autre type de facultés.

En tout état de cause, il apparaît que c'est l'égalité dans la capacité de tuer qui est l'égalité pertinente entre les hommes, comme si, du coup, les facultés corporelles et celles de l'esprit se confondaient dans la capacité de tuer, occultant complètement la capacité de se gouverner soi-même (1), ou, faisant de la capacité de tuer un moyen du gouvernement de soi-même (2).

1) En effet, à propos de l'égalité des facultés d'esprit, et pour les illustrer, Hobbes n'y fait pas intervenir les facultés corporelles de la même façon qu'il fait intervenir les facultés de l'esprit dans les facultés corporelles. Certes, à y regarder de près, s'il y a, comme le dit Hobbes, "une égalité plus parfaite" entre les hommes quant aux facultés de l'esprit, que quant aux facultés du corps, il semble que ce soit parce qu'en matière d'esprit l'homme est auto-suffisant. Cela expliquerait dans quelle mesure les facultés du corps ont un besoin des facultés de l'esprit que les facultés d'esprit n'ont pas à l'égard des facultés du corps. Mais, dans un premier temps, le résultat n'en est pas moins de mettre la compensation entre les deux types de facultés au service de la capacité corporelle, et donc au service seulement des buts de la capacité corporelle, à savoir la capacité de tuer.

Pourtant, nous pouvons ne pas nous satisfaire de cette conclusion, car elle ne fait pas sa part à la capacité de se gouverner soi-même. En effet, les capacités corporelles sont également indispensables pour assurer le gouvernement de soi-

même contre les autres. Aussi, pourquoi les capacités corporelles de chaque homme ne l'aideraient pas aussi à se gouverner lui-même plutôt qu'à seulement tuer les autres?

2) Rappelons ainsi la formule de Hobbes pour la reconsidérer de plus près, c'est-à-dire indépendamment de ce au service de quoi elle semble être mise aussitôt:

"Tout bien considéré, la différence d'un homme à un autre n'est pas si considérable qu'un homme puisse de ce chef réclamer pour lui un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui".

Nous voyons alors, que le mécanisme de compensation ne devrait pas nécessairement jouer seulement en faveur de la capacité de tuer, mais en faveur d'"un avantage". On peut bien sûr considérer le fait de pouvoir tuer un autre homme comme un avantage. Mais, sachant que l'on doit pouvoir retrouver ce type d'avantage à l'oeuvre aussi dans l'égale capacité à se gouverner soi-même, on doit aussi se demander quel type d'avantage doit être considéré ici. De la sorte, la réflexion sur cet avantage consiste aussi en la recherche d'un lien à établir entre l'égale capacité à pouvoir tuer un homme et l'égale capacité à se gouverner soi-même.

Ici, il nous faut tenir compte de ce que l'égalité envisagée par Hobbes l'est dans une discussion plus générale du phénomène du pouvoir dans la société des hommes. De la sorte, c'est probablement la notion de domination mutuelle qui est en jeu dans la notion d'"avantage auquel un [homme] ne puisse prétendre aussi bien qu'[un autre]". En effet, dès ici, dès ce chapitre, il semble que nous devrions, pour la seconde fois déjà, avoir à l'esprit la critique que, au titre de l'égalité, Hobbes adressera deux chapitres plus loin au principe aristotélicien selon lequel "les hommes sont par nature, les uns plus dignes de commander (...), les autres de servir (...)". Car c'est à l'encontre de ce principe que Hobbes dit que "bien peu [parmi ces

hommes] sont assez sots pour ne pas aimer mieux se gouverner eux-mêmes que d'être gouvernés par autrui" (p. 154).

C'est ainsi que, compte tenu de ce que la discussion de l'égalité s'inscrit dans le cadre de la recherche d'un bon ordre politique, l'avantage que Hobbes vise sous l'expression "avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui", peut être compris comme la domination d'un homme sur un autre. Ainsi, l'avantage au regard duquel il s'agit de poser une égalité naturelle entre les hommes serait celui du commandement politique.

C'est ainsi que, sous la conjonction que Hobbes opère entre l'égalité dans la capacité de tuer et l'égalité dans la capacité à se gouverner soi-même, et qu'il appelle "égalité [générale] des aptitudes", il pourrait s'agir de percevoir une égale disposition à dominer. Hobbes écrivait bien deux chapitres plus tôt: "Je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve, d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort" (p. 96).

Ainsi les quelques paragraphes sur l'égalité nous amènent à élargir l'égalité des aptitudes à l'égale aptitude, dans le sens d'égale disposition, à gouverner les autres, et à l'entendre comme une égalité de prétention au pouvoir -encore que à ce niveau il ne s'agisse que d'une égalité potentielle, que Hobbes précisera en établissant une distinction entre des individus d'un naturel plus tranquille que d'autres (cf. p. 123). En cela, nous introduisons une explication de la capacité de tuer qui tend à la mettre en droite ligne non pas avec une tendance inhérente à l'homme, de vouloir détruire son semblable, mais avec une tendance naturelle à vouloir le dominer, entreprise au cours de laquelle il peut arriver qu'il ne recule même pas devant la possibilité de tuer. "Le moyen pour un compétiteur d'atteindre ce qu'il désire est de tuer, d'assujettir, d'évincer ou de repousser l'autre" (p. 96).

En effet, on peut voir que les deux niveaux d'égalité distingués par Hobbes, celui de l'égalité corporelle et celui des capacités de l'esprit, ont tous le même effet

principal de permettre à chaque homme de promouvoir sa domination sur un autre, et d'échapper à la domination d'un autre, soit physiquement donc, en allant jusqu'à tuer celui qui est susceptible de nous dominer ou celui que l'on prétend dominer, soit par l'auto-suffisance de l'esprit par laquelle chacun est en mesure de se suffire à lui-même. De la sorte, la capacité de tuer n'apparaîtrait qu'*accidentellement* dans l'action visant à dominer l'autre, ou serait commandée comme une défense extrême contre la prétention de l'autre à dominer.

A cet égard, la solution de Hobbes, pour les besoins de la paix et donc d'un bon ordre politique, est que l'ordre politique devrait se fonder plutôt sur une reconnaissance par principe de l'égalité des hommes. "Si donc la nature, dira alors Hobbes, a fait les hommes égaux, cette égalité doit être reconnue; et si elle les a faits inégaux, étant donné que les hommes, se jugeant égaux, refuseront de conclure la paix, si ce n'est sur un pied d'égalité, cette égalité doit néanmoins être admise" (p. 154).

Or, d'une part la solution pourrait aussi bien être d'admettre cette inégalité, et d'autre part, il semble qu'au cas où la nature aurait fait les hommes inégaux, tout le problème serait de s'assurer que le jeu des inégalités ne peut pas les installer dans des relations telles que ceux à l'avantage de qui jouent les inégalités n'auraient aucune *raison* d'admettre une égalité qu'ils ne vivent pas. En effet, la raison selon laquelle les hommes se jugeant égaux, n'accepteront pas de conclure la paix, suppose que les inégalités ne sont pas telles que la paix puisse s'obtenir par une victoire tranchée de certains des hommes sur les autres.

Ainsi, Hobbes ne nie certes pas qu'il y ait des inégalités dans la nature, c'est-à-dire des différences entre les hommes, mais il nie que ces différences puissent avoir une pertinence au regard de l'organisation hiérarchique des sociétés politiques.

Or, sitôt que l'on émet, comme Hobbes dans le cours du raisonnement, la possibilité que la nature ait fait les hommes inégaux, on ne peut pas ne pas

considérer cette alternative. D'autant moins que Hobbes envisagera expressément dans le cadre des processus d'instauration du pouvoir souverain, les *Républiques d'acquisition*, dont le propre est l'instauration du pouvoir par une épreuve de force.

Du reste, Hobbes aura des énoncés tout à fait en contradiction avec cette idée que l'égalité pût ou dût être le principe d'organisation des relations humaines, et même tout à fait en phase avec une vision proprement aristotélicienne des choses. Ainsi, Hobbes dira que "dans l'état de nature, l'inégalité de pouvoir ne se discerne pas, si ce n'est par l'issue des combats" (p. 141); ou encore, qu'"il n'existe pas toujours, entre l'homme et la femme, une différence de force ou de prévoyance telle que le droit puisse être déterminé sans guerre" (p. 209); ou enfin, que "à ceux dont la puissance est irrésistible, il revient naturellement, du fait même de la prééminence de leur puissance, d'exercer leur empire sur tous les hommes" (p. 381).

Ainsi, il est temps de relativiser et de réviser l'hypothèse d'égalité naturelle entre les hommes. On peut d'abord souligner:

1) combien le fait que certains hommes aient besoin de mettre en oeuvre beaucoup plus de ressources que d'autres pour pouvoir tuer plaide plutôt pour le constat simple de fortes inégalités naturelles<sup>99</sup>. Ici, est en cause toute la conception de l'état de nature défini comme un état de guerre perpétuelle du fait que les hommes sont égaux en capacité à tuer. A cet égard en effet, le postulat de l'égalité naturelle peut être vain. Car, certes, on peut penser que, par le processus d'égalisation le plus faible pourrait tuer par d'autres moyens que la force physique. Mais, c'est probablement là perdre trop rapidement de vue que cette égalisation suppose que le plus fort ait relâché son emprise sans condition<sup>100</sup>. Nous reviendrons sur cette

---

<sup>99</sup> En bref, nous dit François Tricaud dans une réflexion sur la question de l'égalité dans le *Léviathan*, "les arguments que donne Hobbes pour mettre à égalité de moyens, aussi bien physiques que mentaux, les hommes de l'état de nature, me paraissent, non pas exactement faibles, mais plutôt parfaitement désinvoltés" (cf. Fr. Tricaud, La question de l'égalité dans le *Léviathan*, *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 1980, XVIII, 49, pp. 33-40, p. 37).

<sup>100</sup> Sur le processus d'égalisation, voir L. Jaume, 1986, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Puf, Paris.



remarque dans le cadre de la discussion des scénarii de constitution des *Républiques*, par institution et par acquisition, où elle aura des conséquences importantes.

2) combien, à ce titre-là, plutôt qu'une égalité naturelle d'aptitude à tuer, c'est une égalité naturelle de capacité à perdre la vie que l'on peut souligner, nul homme n'étant si fort qu'il ne puisse se faire enlever la vie par un plus faible, par le jeu, notamment, de ses facultés de l'esprit; et,

3) combien c'est par une telle égalité devant la mort qu'il apparaît que les hommes sont vraiment égaux entre eux par nature. Cela justifie que les hommes vont devoir abandonner leur droit de se tuer mutuellement. Cette égalité serait ainsi déjà une introduction à l'égalité de droit naturel que Hobbes évoquera au chapitre suivant dans le cadre de la définition du droit de nature -dans l'état naturel dira Hobbes, "tous les hommes ont un droit sur toutes choses, et même les uns sur le corps des autres" (p. 129)<sup>101</sup>, et dont tout le problème sera précisément d'envisager les possibilités et modalités de son abandon par tous -comme s'il s'agissait précisément de devoir se défaire de ce qu'il pourrait y avoir de plus égal entre les hommes- qu'une introduction à une égalité naturelle pour le moins contre-intuitive et en tout cas peu compatible avec toutes les hypothèses théoriques de Hobbes.

*Sous-section II: La domination comme le bien rare désiré par tous, et la quête de domination comme facteur de guerre*

Cette interprétation de l'égalité naturelle comme égalité de prétention à dominer continue d'être possible lorsque, tirant les conséquences de l'égalité des

---

<sup>101</sup> En cela, nous divergeons de David Gauthier qui écrit à propos de ce droit naturel que dans tout le chapitre sur la *condition naturelle des hommes*, "Hobbes a considéré l'homme comme un animal, ou une machine. (...). Mais maintenant, *sans prévenir* (souligné par nous), il considère l'homme comme un être moral, doté d'un certain droit", à savoir le droit naturel (cf. D. Gauthier, 1969, *The Logic ...*, op. cit., p. 30).

aptitudes, Hobbes élargit les motifs d'agressivité entre les hommes. Hobbes écrit: "De cette égalité des aptitudes découle une égalité dans l'espoir d'atteindre nos fins. C'est pourquoi, si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis: et dans leur poursuite de cette fin (qui est principalement leur propre conservation, mais parfois seulement leur agrément), chacun s'efforce de détruire ou dominer l'autre" (p. 122)<sup>102</sup>.

Ici, Hobbes conjugue l'égalité entre les hommes et la rareté des biens pour expliquer l'inimitié qui règne entre eux. Mais, il nous semble qu'en nous attachant au phénomène du désir portant sur un bien rare et sur la rareté des biens désirés, nous poursuivons la même problématique de la domination par des voies différentes -l'égalité étant égalité de prétention à la domination et le bien rare étant essentiellement la domination elle-même.

En effet, dans un premier temps, le texte de Hobbes donne à entendre que l'inimitié entre les hommes n'est que conditionnelle et attachée notamment à la circonstance particulière du désir portant sur une chose rare ou unique, quelle qu'elle soit. Mais, dans un second temps, il semble que Hobbes précise la chose dont il s'agit. De fait, dans la même phrase, Hobbes passe de l'énoncé d'une condition générale d'inimitié: "si deux hommes désirent la même chose", à la désignation sous cette condition générale d'un bien beaucoup plus précis, à savoir "(principalement, leur propre conservation, mais parfois seulement leur agrément)". Ainsi, ce n'est plus seulement "si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux", qu'ils seront ennemis, mais plutôt: c'est par nature que les hommes désirent la même chose, de sorte qu'ils sont toujours ennemis. Par nature, en effet, puisqu'on peut penser que le désir de conservation, lié

---

<sup>102</sup> Cf. l'analyse de ce mécanisme par René Girard, notamment, dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, avec J./M. Oughourlian, et G. Lefort, 1978, Grasset, Paris.

à l'instinct de conservation est une donnée naturelle qui affecte tous les hommes universellement.

A cet égard, Hobbes dit aussi que le désir des hommes est parfois leur agrément seulement. Mais, il ne nous semble pas que l'adverbe "seulement" soit un adverbe indiquant une exclusion par laquelle la fin est, soit la conservation, soit l'agrément. En effet, il nous semble possible de relier plutôt ce passage à la distinction que Hobbes fait par ailleurs dans le même chapitre, entre d'une part, les "hommes qui, prenant plaisir à contempler leur propre puissance à l'oeuvre dans les conquêtes, poursuivent celles-ci *plus loin que leur sécurité ne le requiert*" (p. 123) (les mots soulignés le sont par nous), et d'autre part, ceux qui ne les poursuivent pas plus loin que ce que ne requiert leur sécurité. Cela veut dire que, ayant déjà largement assuré leur conservation, certains hommes ne poursuivent encore leurs activités belliqueuses que par agrément, tandis que d'autres mettent fin à leurs activités belliqueuses sitôt assurée leur sécurité. En cela, le désir premier et fondamental est toujours celui de la conservation.

Concentrons-nous donc sur la conservation de soi, et cela à deux égards. Tout d'abord par rapport au fait que Hobbes dit aussi que l'inimitié vient de ce qu'il n'est pas possible que les hommes jouissent tous en même temps de la chose qu'ils désirent (1). Et ensuite, par rapport au fait que la conservation de soi semble désormais entrer en concurrence avec le désir de domination comme moteur de l'action de l'homme (2).

1) La question apparaît tout d'abord de savoir pourquoi les hommes ne pourraient pas désirer et obtenir tous en même temps leur propre conservation? En effet, chez Hobbes, c'est comme si la conservation de soi était une notion telle qu'elle met en danger réel tout un chacun, par le seul fait d'être désirée par tous. Ainsi, c'est comme si la conservation de soi était un bien rare, absolument exclusif dont deux personnes ne pourraient pas jouir en même temps, ou posséder en même temps

chacune pour soi. Or, pourquoi la conservation de soi en elle-même, ne pourrait pas être obtenue par tout le monde à la fois?

Selon Hobbes, cela tient au fait que les hommes sont méfiants au point que le désir de la conservation de soi déclenche un phénomène d'attentes et d'anticipations tel qu'il aboutit à des mises en danger effectives de la conservation de soi. Autrement dit, la méfiance naturelle des hommes entre eux déclenche un mécanisme d'agressions effectives qui ne répondent pas elles-mêmes à des agressions effectives<sup>103</sup>.

"Du fait de cette défiance de l'un à l'égard de l'autre, nous dit en effet Hobbes, il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir qui soit aussi raisonnable que de prendre les devants, autrement dit de se rendre maître, par la violence ou par la ruse, de la personne de tous les hommes pour lesquels cela est possible, jusqu'à ce qu'il n'aperçoive plus d'autre puissance assez forte pour le mettre en danger. Il n'y a là rien de plus que n'en exige la conservation de soi-même, et en général on estime que cela est permis" (p. 122-23).

Or, on peut se demander pourquoi la conservation de soi doit être liée à ce mécanisme psychologique -qui, du reste, ne mène pas nécessairement à la destruction effective de ceux qui y sont engagés?

Mais encore, dans la conservation de soi, il semble bien alors que ce ne soit pas nécessairement la conservation biologique qui soit en jeu. Car, en effet, pourquoi la recherche d'une telle conservation déterminerait des agressions? Hobbes écrit même, dans le chapitre suivant, "qu'il n'est pas possible de dire, quand vous voyez des gens qui usent de violences à votre égard, s'ils recherchent votre mort ou non" (p. 132). Ainsi, si ce n'était que la conservation biologique à être recherchée, il y aurait même des situations d'agression qui n'exigeraient peut-être même pas que l'homme se défende. Pourvu qu'il ait la vie sauve, c'est-à-dire la conservation, il accepterait peut-être la domination. En tout cas, dans le processus d'abandon des

---

<sup>103</sup> Pour une discussion désormais classique de ce mécanisme des attentes réciproques dans le cadre de la théorie des jeux, cf. T. C. Schelling, 1960, *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; (*La stratégie du conflit*, 1986 Paris, Puf).

droits, qui marquera l'entrée en société civile, le droit à devoir être abandonné sera le droit de se gouverner soi-même au sens psychologique du terme plutôt que biologique. Ce à quoi personne ne renonce, c'est à gouverner son propre corps, mais ce à quoi tout le monde doit renoncer, c'est à une certaine autonomie. De sorte qu'il ne semble pas que la conservation biologique soit vraiment d'un enjeu majeur dans la question de trouver un dirigeant politique.

Par conséquent, pour justifier pleinement le mécanisme des anticipations, il faut que la conservation qui est en jeu, ait un aspect plutôt symbolique et qu'elle signifie conservation de soi dans le sens déjà rencontré, de conservation de sa capacité à se gouverner soi-même.

Mais, la question n'est pas réglée pour autant, car rien n'explique encore que le désir de se gouverner soi-même enclenche des agressions. Pourquoi chacun ne pourrait pas se gouverner soi-même sans se sentir menacé de perdre ce gouvernement de soi-même?

Dans le cadre de la discussion menée jusque-là, le bien qui semble devoir répondre à la nécessité des agressions ressemble plus, à proprement parler, à la domination qu'à la conservation de soi. En effet, un tel bien est effectivement absolument exclusif et peut s'entendre comme un bien que deux personnes ne peuvent pas avoir en même temps, puisque la domination politique ne peut être l'attribut que d'une seule sur deux<sup>104</sup>.

Ainsi, nous en arrivons à la seconde question que nous devons examiner, celle de la concurrence entre la conservation de soi et le désir de domination de l'autre comme désir moteur de l'homme à l'état de nature.

---

<sup>104</sup> "La véritable difficulté de l'argumentation de ce chapitre, nous dit Pasquale Pasquino, (du chapitre 14, soit celui que nous sommes en train de commenter), réside (...) dans le rapport que l'on y voit établi entre le droit à la préservation de soi et la guerre" (Cf. P. Pasquino, Thomas Hobbes. La condition naturelle de l'humanité, *Op. cit.*, p. 304).

2) En effet, le désir de domination expliquerait mieux l'origine des agressions que le désir de conservation de soi à proprement parler<sup>105</sup>.

Certes, Hobbes ne met pas que le désir de domination au principe des agressions. Ainsi, dans la suite du texte interviennent de nombreux autres traits de la nature humaine, tels que la rivalité, la méfiance, et la gloire, qui peuvent faire penser que l'inimitié est polymorphe.

En effet, en conclusion, Hobbes énonce "trois causes principales de querelle", et donc trois causes pour les hommes de se sentir menacés et de passer à l'offensive, ce sont: premièrement, la rivalité; deuxièmement, la méfiance; troisièmement, la fierté" (p. 123).

Mais, chacune de ces trois causes semble être rattachable à la problématique de la domination. En effet, la première et la seconde le sont explicitement puisque Hobbes précise que "dans le premier cas [les hommes] usent de violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, de leurs femmes, de leurs enfants, de leurs biens [et] dans le second cas, pour défendre ces choses" (p. 123). Dans le dernier cas, c'est "pour des bagatelles" dit Hobbes. Mais nous pouvons penser sur ces bagatelles: "un mot, un sourire, une opinion qui diffère de la leur, ou quelque autre signe de mésestime", qu'elles renvoient toutes à l'idée de soi, et à travers l'atteinte qui peut lui être portée, à l'expression par l'autre d'un refus de reconnaissance qui peut trahir une prétention à dominer ou un refus d'être dominé. De la sorte, la poursuite du désir de domination demeure le moteur de l'inimitié.

Mais, il demeure que même si c'est le désir de domination qui expliquait seul les agressions, il faudrait rendre compte des agressions par anticipation qu'invoque

---

<sup>105</sup> Selon l'interprétation de Warrender sur ce point, "le sacrifice impliqué (dans la renonciation au droit de nature) sera [essentiellement] une renonciation au droit d'agir sur la suspicion de danger" (Cf. op. cit., p. 120).

aussi Hobbes?<sup>106</sup> Hobbes dit bien: "la nature donne à chacun le droit de se protéger par ses propres forces, et d'attaquer préventivement un voisin suspect" (p. 311).

Ainsi, le désir de domination serait à l'origine d'agressions directes, et le désir de conservation, à l'origine d'agressions par anticipation.

En cela, le désir de domination et le désir de conservation de soi sont en tout cas intimement liés en ce qu'ils s'expriment de la même façon.

Toutefois, ils sont également liés en cela que l'assouvissement par un individu de son désir de domination implique nécessairement pour un autre le bafouement de son désir de conservation au sens de l'autonomie de soi.

C'est ainsi que le désir de dominer autrui et celui de se conserver semblent être effectivement les traits déterminants de l'action de l'homme à l'état de nature hobbesien

C'est ainsi que nous sommes désormais en possession des éléments principaux qui décrivent la condition naturelle des hommes, condition qui du fait que "la nature (qui dissocie) les hommes et les (rend) enclins à s'attaquer et à se détruire les uns les autres" (p. 125), "se nomme état de guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun"(p. 124), et "cela suffit comme description de la triste condition où l'homme est effectivement placé par la pure nature, conclut Hobbes, avec cependant la possibilité d'en sortir, possibilité qui réside partiellement dans les passions et partiellement dans sa raison" (p. 127).

---

<sup>106</sup> Warrender écrit que "le principal thème de Hobbes est une recherche sur les circonstances dans lesquelles l'action entreprise à partir d'une suspicion d'un danger, ou la guerre préventive, sont ou ne sont pas justifiables" (op. cit. p. 64), et interprète Hobbes comme disant que ce sont les actions entreprises en vue de prévenir un danger possible ou en suspicion d'un danger qui sont les obstacles à la paix (id. p. 78).

Ainsi, dans le chapitre sur la *condition naturelle des hommes*, Hobbes nous donne une description de l'état de nature, c'est-à-dire de l'état où les hommes sont également tendus à exercer les uns sur les autres une domination parce que ceci est un désir inhérent à leur nature. Ils donnent libre cours à cette tension non seulement parce qu'il n'y a précisément encore aucun pouvoir commun entre eux, aucune personne ou entité susceptible d'exercer une domination effective et à même d'apaiser ainsi cette tension, mais aussi parce que ce libre cours participe à la recherche d'une domination et d'une protection effectives.

Toutefois, il nous a semblé possible de réunir le désir de domination et le désir de conservation de soi pour pouvoir montrer plus clairement combien le remède à la guerre, le pouvoir commun, est une réponse directe à ces deux quêtes passionnelles, et raisonnables aussi apparemment.

Mais désormais, le véritable problème qui se pose est de savoir si c'est par le jeu de la passion ou par celui de la raison que les individus vont sortir de l'état de nature. De par l'idée du contrat, il semble que Hobbes ait privilégié la raison comme moyen de sortie de l'état de guerre, tandis que les difficultés que va révéler l'étude de la convention instituante nous fera tendre à opter pour la passion comme moteur principal.

## **Section II: Le contrat comme moyen et comme *raison* de sortir de l'état de guerre**

### *Sous-section I: A la recherche de la raison de la domination*

Depuis l'état de nature, dit Hobbes, il est des passions autres que celles qui nourrissent l'état de guerre, et "qui inclinent [elles] les hommes à la paix". Ce "sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une vie agréable, [et] l'espoir de



les obtenir par leur industrie" (p. 127) tandis que "la raison suggère des clauses appropriées d'accord pacifique, sur lesquelles on peut amener les hommes à s'entendre [et qui] sont ce qu'on appelle en d'autres termes les lois naturelles" (p. 127). "Les lois naturelles, précisera Hobbes quelques chapitres plus loin (chap. XXVI), sont celles qui sont lois de toute éternité; on ne les appelle pas seulement lois naturelles, mais aussi lois morales" (p. 305).

Ainsi, les passions semblent être susceptibles de mener autant à la guerre qu'à la paix, de la même façon que la raison ne suggère pas que des moyens de paix mais aussi des moyens de guerre pour sortir de l'état de guerre.

### §-1 Les passions

En effet, si l'on réfléchit sur les passions qui inclinent à la paix, on les trouve en fait difficilement dissociables de celles qui incitent à la guerre. N'est-ce-pas en effet la crainte de la mort, que Hobbes cite ici au titre des passions susceptibles de porter à la paix, qui, sous l'exigence de la conservation de soi-même, déclenchait des attaques anticipées et justifiait les entreprises de domination mutuelle?<sup>107</sup> Et n'est-ce pas le désir des choses nécessaires à une vie agréable qui, parce qu'elles étaient présentées comme des biens rares, déterminait les mêmes agressions? Au titre des passions inclinant exclusivement à la paix, et pas du tout à la guerre, il semble ne rester que l'espoir des hommes d'obtenir ces choses par leur industrie. Cet espoir est en effet le seul sentiment qui ne figurait pas dans les raisons d'attaquer. Pourtant, on peut considérer qu'un espoir ruiné, notamment celui d'acquérir les mêmes choses par sa propre industrie, peut être une raison d'attaquer autrui. Or, dans l'univers de rareté qu'est l'état de nature, l'espoir d'acquérir les mêmes choses que les autres par

<sup>107</sup> "La crainte de la mort, commente Raymond Polin, préside au calcul pacifique, comme elle présidait au calcul guerrier" (Cf. R. Polin, *Politique et philosophie ...*, op. cit., p. 66.).

sa propre industrie peut être vain. Cela, non seulement parce que les choses à acquérir peuvent elles-mêmes être rares, mais aussi parce que la propre industrie, c'est-à-dire à la capacité de travail propre à chacun, peut elle-même être considérée comme un bien rare. Il suffit pour cela de considérer que certains aient dû consacrer leur force de travail à d'autres, dans le cadre de rapports sociaux que Hobbes ne semble somme toute pas exclure de l'état de nature. Pour ces individus-là, l'espoir d'acquérir les mêmes biens par la même industrie peut s'en trouver directement ruiné.

Ainsi, il peut sembler que les passions qui vont mener à la paix sont exactement les mêmes que celles qui mènent à la guerre. Et cela est d'autant plus évident si nous les ramenons toutes au désir cardinal de domination, et si nous voyons que c'est l'établissement d'une domination effective qui va permettre la paix. En effet, si l'on considère que le facteur de paix est l'établissement d'un pouvoir commun, et que le pouvoir commun consiste en une domination effective, on peut se demander pourquoi la recherche de la paix ne consisterait pas simplement en la continuation de la guerre jusqu'à ce que quelqu'un assure effectivement la domination. Ainsi, peu importe en définitive, que les passions humaines soient labellées passions de guerre ou passions de paix, elles sont toujours passions pour la domination, qui dans certains cas mènent à la guerre, et dans d'autres à la paix, sans que leur nature ne puisse décider du résultat effectif.

## §-2 La raison individuelle ou les raisons

Quant à la raison qui va suggérer les "clauses appropriées d'accord pacifique", elle semble avoir exactement les mêmes caractéristiques, à savoir être susceptible de mener autant à la guerre qu'à la paix. Hobbes le dit de nombreuses façons.

Ainsi, la guerre est une situation où chacun est gouverné par sa propre raison (p. 129), car c'est toujours "selon son propre jugement et sa raison propres" (p. 128) que chacun agit dans l'état de guerre. De surcroît, l'objectif de la raison peut aussi bien être la domination mutuelle comme l'est celui de la passion. En tout cas, rencontrée sous les notions de prudence et de sagesse, la raison suggérerait déjà à tout un chacun sa capacité à se gouverner lui-même, et lui recommandait par là-même d'anticiper l'agression. Hobbes disait en effet qu'"il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir qui soit aussi *raisonnable* [souligné par nous] que le fait de prendre les devants, autrement dit de se rendre maître (...) de la personne de tous les hommes" (p. 122-3).

#### *Sous-section II: Le contrat comme raison collective ou universelle*

Ainsi, il semble que si l'état de nature est un état de guerre, ce n'est pas parce qu'y manquent des éléments *raisonnables*, notamment le calcul rationnel en vue de parvenir à ses fins, mais parce que personne n'entend s'y faire entendre la raison de l'autre, ce en quoi, ce qui y manque, c'est une *raison* unique commune.

C'est ainsi qu'il apparaît que le contrat ou convention, en tant qu'il est le moyen qui devrait mener à la paix, puisse être cette raison commune. Ou, plus précisément, la rationalité du contrat devrait être la rationalité commune à tous.

De la sorte, le problème du contrat ou convention instituant l'Etat, d'abord chez Hobbes, puis dans les diverses hypothèses de réflexion élaborées autour du *problème* de Hobbes, peut être perçu, non seulement comme le problème de la fondation rationnelle de l'ordre politique, ou légitimation de l'ordre politique par la raison, mais surtout comme celui de la définition d'une *raison* commune.

Le fil à suivre, et éventuellement, le noeud à dénouer, c'est celui de la **déduction du contrat à partir de l'état de nature et de ses lois naturelles.** Le

problème est que entre le commandement fondamental de la première loi de nature et le mécanisme de la seconde, la conséquence n'est pas *naturelle*, c'est-à-dire qu'elle ne va pas de soi. Le commandement de rechercher la paix n'indique pas naturellement le contrat comme le moyen le meilleur de l'obtenir. Au contraire, les modalités du contrat (ou de la convention) hobbesien sont telles (notamment en la condition de l'égalité postulée des contractants) que nous allons le trouver impossible à passer. Le contrat s'avérera alors plutôt comme l'opération idéologique de justification d'une paix instaurée par la force, c'est-à-dire par quelque chose qui procède plus des passions que de la raison.

\*\*

\*

## **CHAPITRE DEUXIEME: LES DEUX PREMIERES LOIS DE NATURE:**

### **LA PROBLEMATIQUE DU CONTRAT ORIGINEL**

Comme pour faire le lien avec le chapitre sur la condition naturelle des hommes, le chapitre suivant de Hobbes qui s'intitule *des deux premières lois naturelles et des contrats*, commence par une définition du droit de nature dont nous venons de voir les conséquences de l'exercice -à savoir l'état de guerre-; puis, par l'exposé des deux lois de nature fondamentales. C'est par le biais de la seconde loi de nature que nous serons introduits à la problématique de la paix par convention, et à la nécessité d'interpréter les développements de Hobbes sur les contrats.

#### **Section I: Droit de nature, Lois de nature, et les deux premières lois fondamentales**

*Sous-Section I: Le droit de nature et la loi de nature: du droit de nature à la loi de nature ou la nécessité d'une loi supérieure*

"Le droit de nature, dit Hobbes, que les auteurs appellent généralement *jus naturale*, est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin" (p. 128).

Ainsi est-ce bien l'usage de ce droit qui conduit à l'état de guerre dont nous venons de voir la description. C'est l'usage de ce droit naturel de préservation de sa propre nature qui autorise chacun à user librement de ses propres forces, y compris, par un mécanisme de prévention d'une attaque seulement crainte, en engageant des

hostilités réelles. "Dans cet état, dit Hobbes, les hommes ont un droit sur toutes choses, et même les uns sur le corps des autres" (p. 129).

En illustration de ce droit, David Gauthier commente: "Ainsi, vous, ayant le droit de faire tout ce que vous considérez nécessaire à votre préservation, pouvez juger que ma mort serait avantageuse, et pourriez ainsi avoir le droit de me tuer"<sup>108</sup>.

A ce droit qui a libre cours dans l'état de guerre, Hobbes oppose ici la *loi naturelle*, qui n'est pas encore celle, positive, que fera un législateur consensuellement désigné, mais celle de la nature.

"Une loi de nature (*lex naturalis*) est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préservés" (p. 128).

Alors que le droit de nature est seulement au service de la préservation individuelle, nous pouvons noter que la loi de nature a déjà une vocation sociale, puisqu'elle vise certes à la protection par chacun de sa propre vie, mais par une prise en compte de l'existence d'autrui, et notamment par la prévision des conséquences, négatives que des actions par chacun en vue de la protection de sa propre vie pourraient avoir sur la vie en général.

A vrai dire, la définition de la loi de nature n'est pas si explicite sur cet aspect-là, à savoir sur celui de la protection de la vie d'autrui. Le flou vient du caractère générique de la vie que vise l'énoncé de cette loi. Elle "interdit en effet aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préservés". Or, le pronom possessif *leur* est ici ambigu. En effet, "leur vie", dans ce cas, peut viser aussi bien la vie comme leur chose en propre, individuellement, que la vie comme chose commune. Si l'on choisit la première interprétation -et rien ne

<sup>108</sup> Cf. D. Gauthier, *The Logic ...*, op. cit., p. 31.

nous en empêche-, à savoir que "leur vie" ne concerne que la vie de soi-même seulement, il peut sembler que la loi naturelle ne commande rien de plus ni de moins que ce qu'autorise le droit naturel. A cet égard, en tout cas, le droit naturel et la loi naturelle ont le même fondement "minimal", à savoir la nature qui commande à chacun de conserver sa propre vie.

Ceci dit, toutefois, si l'on en reste là, mis à part le fait que la loi, parce qu'elle interdit expressément la destruction de la vie, interdit à quelqu'un de détruire sa propre vie, option qui malgré tout fait partie du droit de nature qu'a chacun sur sa propre vie<sup>109</sup>, la loi de nature doit conduire à interdire de détruire la vie d'autrui. Ainsi, le fait que ce sur quoi la loi devrait limiter le droit soit les excès que ce droit peut avoir sur la vie d'autrui apparaît indirectement lorsque Hobbes nous dit que "dans (l'état de guerre de chacun contre chacun) tous les hommes ont un droit sur toutes choses, et même les uns sur le corps des autres. C'est pourquoi, aussi longtemps que dure ce droit naturel de tout homme sur toute chose, nul, aussi fort ou sage fût-il, ne peut être assuré de parvenir au terme du temps de vie que la nature accorde ordinairement aux hommes" (p. 129).

Ainsi, alors que le droit naturel va jusqu'à une liberté totale de faire tout ce que la crainte passionnelle qu'il soit atteint à la vie propre de quelqu'un peut lui suggérer de faire, la loi de nature, basée elle aussi sur l'impératif de la conservation de la vie, commanderait aux hommes de limiter l'exercice de ce droit, et leur commanderait notamment de se dépouiller de ce qu'il comporte de dangereux pour la vie d'autrui.

Du reste, il faut nécessairement voir en la loi naturelle cette dimension s'il s'agit que, comme nous le dit Hobbes, elle diffère vraiment du droit? En effet, Hobbes nous dit que l'"on doit (...) les distinguer, car le DROIT consiste dans la liberté de

---

<sup>109</sup> Selon Howard Warrender, le droit de nature étant un droit liberté, il comporte le droit de ne pas préserver sa vie (cf. pp. 213-16).

faire une chose ou de s'en abstenir, alors que la LOI vous détermine, et vous lie à l'un ou à l'autre; de sorte que la loi et le droit diffèrent exactement comme l'obligation et la liberté, qui ne sauraient coexister sur un seul et même point" (p. 128)<sup>110</sup>. Ailleurs, (au chapitre XXVI sur *les lois civiles*), Hobbes écrit encore: "Le droit, en effet, c'est la *liberté*, plus précisément la liberté que nous laisse la loi civile; la *loi civile*, au contraire, est une *obligation*, elle nous enlève la liberté que la loi de nature nous avait donnée. La nature donne à chacun le droit de se protéger par ses propres forces, et d'attaquer préventivement un voisin suspect. Mais la loi civile nous enlève cette liberté, dans tous les cas où l'on peut attendre sans risque la protection de la loi. Bref, il y a entre *lex* et *jus* toute la différence qui sépare *obligation* et *liberté*" (p. 311).

Pourtant, au-delà de cette différence somme toute formelle et de définition, il faut un contenu concret différent. Lequel est, selon nous, que le droit naturel n'autorise, voire ne commande que de conserver sa propre vie, tandis que la loi demande aussi de conserver celle d'autrui.

Mais, peut-être que la véritable question que pose la différence entre la loi naturelle et le droit naturel, ou son véritable intérêt pour nous, se situe surtout autour de la *raison* à l'oeuvre dans la loi naturelle, dans la mesure où l'énoncé du droit naturel vise une raison individuelle, et celui de la loi de nature vise une raison supérieure à chaque individu en particulier. Nous y reviendrons à la fin de ce titre premier.

---

<sup>110</sup> "Le droit à toutes choses de Hobbes, écrit Howard Warrender, n'implique pas que les hommes ont droit à tout, mais qu'ils ne peuvent pas être obligés de renoncer à quoi que ce soit". Ainsi, "un droit à la vie, ou à la préservation de soi, dans la doctrine de Hobbes, ne signifie pas que l'individu a droit à la vie, dans le sens où les autres hommes ou le souverain ont un devoir de l'épargner, il signifie seulement que l'individu ne peut être obligé de renoncer à sa vie et il est ainsi toujours compatible avec le devoir pour lui de résister ou d'échapper aux attentats à sa vie" (*Op. cit.*, p. 20). En cela, Howard Warrender suit Pufendorf dont il dit que depuis lui, le fait que Hobbes utilise le mot droit avec le sens peu courant de liberté ou d'absence d'obligation, a été souvent souligné (Cf. par ex. D. Gauthier, *The Logic ...*, *op. cit.*, pp. 30-31; J. Hampton, *Hobbes and ...*, *op. cit.*, pp. 51-57).



### *Sous-Section II: La première loi de nature*

"En conséquence, -continue Hobbes qui nous livre alors la loi de nature fondamentale-, c'est un précepte, une règle générale de la raison, *que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir, et quand il ne peut l'obtenir, qu'il lui est loisible de rechercher et d'utiliser tous les secours et tous les avantages de la guerre*" (p. 129).

"La première partie de cette règle générale, dit Hobbes, contient la première et fondamentale loi de nature, qui est de rechercher et de poursuivre la paix, tandis que la seconde partie récapitule l'ensemble du droit de nature, qui est le droit de se défendre par tous les moyens dont on dispose" (p. 129).

### *Sous-Section III: La seconde loi de nature*

Mais, la première et fondamentale loi de nature ne se suffit pas à elle-même, car elle n'est que l'énoncé d'une fin, à laquelle manque celui des moyens. Plus précisément encore, la seconde partie de la règle générale que Hobbes vient de nous livrer rappelle les moyens du droit naturel en cas d'échec des tentatives de paix, c'est-à-dire les moyens négatifs de la loi. Mais il nous faut aussi être en possession, ou en connaissance des moyens positifs de la poursuite de la paix que commande la première loi de nature.

#### §-1 Enoncé de la seconde loi de nature

C'est là l'objet de la seconde loi de nature qui est:

"que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose; et qu'on se contente d'autant de

liberté à l'égard des autres qu'on en concèderait aux autres à l'égard de soi-même"(p. 129). "Car, nous explique Hobbes, aussi longtemps que chacun conserve ce droit de faire tout ce qui lui plaît, tous les hommes sont dans l'état de guerre" (p. 129).

Ainsi, c'est cette seconde loi de nature qui entend donner ses moyens à la première qui ordonne aux hommes de s'efforcer à la paix.

Par là, nous voyons que la seconde loi de nature est logique par rapport à l'ensemble que forment la première loi de nature et le droit de nature: elle en est dérivée, dit Hobbes (p. 129). En effet, c'est parce que les hommes doivent rechercher la paix et parce que la guerre tient au plein exercice de leur droit naturel, qu'il faut qu'ils se dessaisissent de ce que ce droit naturel a de belligène. Nous sommes ainsi en possession d'une loi de nature à même d'apporter la paix entendue comme le dessaisissement d'un droit, pourvu que le mode de ce dessaisissement soit développé et explicité.

## §-2 Les exigences de la seconde loi de nature

### 1) Un droit unique

Considérons tout d'abord d'un peu plus près cette seconde loi, en nous demandant notamment quel peut être le droit dont il s'agit de s'y dessaisir. Selon nous, conformément à l'analyse que nous avons faite de l'état de nature, il s'agit du droit de dominer autrui afin qu'autrui ne nous dominât pas, et l'exercice de ce droit est commandé par le désir de se gouverner soi-même. L'autre alternative serait qu'il s'agisse du droit sur toutes choses, et mènerait à l'interprétation de la paix dans le *Léviathan* comme consistant en l'institution du droit de propriété. Nous la considérerons en détail dans quelques instants, mais pour l'heure, considérons la lettre de l'énoncé de la seconde loi de nature.

La loi dit "que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose" (p. 129).

Au droit unique dont il s'agit de se dessaisir, qui est le droit sur toute chose, peut correspondre une chose unique. En effet, puisque le droit dont il s'agit de se dessaisir ici est celui dont l'exercice porte à la guerre, on peut penser, si tant est que ce dont il s'agit dans l'opération que commande la seconde loi de nature, c'est d'arriver à la paix, que le droit sur toute chose dont il faut se dessaisir, et tel que nous l'avons identifié dans notre discussion sur l'égalité dans l'état de nature, est tout d'abord le droit de domination, notamment sur l'autre, mais aussi sur soi-même, c'est-à-dire le droit de se gouverner soi-même, dans la mesure au moins où l'exercice de ce droit détermine autant les agressions que le droit de domination sur autrui. Nous aurons confirmation de cela lorsque, dans la formule d'institution du pouvoir commun, au chapitre XVII, Hobbes fera dire à chaque homme: "j'autorise cet homme ou assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même" (p. 177) (ici, nous ne considérons pas la formule d'autorisation, mais seulement la spécification du droit dont il s'agit de se défaire).

A cet égard, il ne semble pas que ce droit vise *tous* les divers droits que toutes les personnes, chacune pour soi, possèdent sur *toutes* les diverses choses<sup>111</sup>. Car, en effet, ce que l'abandon de tels droits exigerait, ce sont des tractations ponctuelles, particulières et innombrables, qui rendraient difficile d'obéir à la lettre de la loi, qui est celle d'un dessaisissement général et simultané<sup>112</sup>. "Mais, précise en effet

---

<sup>111</sup> Ainsi, selon Jean Hampton, le droit sur toutes choses est à prendre au sens quantitatif premier, à savoir le "droit sur de nombreux biens et objets que l'individu jugera utiles pour sa survie" (p. 61). Jean Hampton dit que ce droit est d'abord limité au début, à savoir avant que la guerre n'ait éclaté, et que "ensuite, compte-tenu de la compétition et de la peur, ce droit se transforme en un droit sur toutes choses" (p. 61). Mais cette progression dans l'extention de ce droit ne change rien au fait que pour Hampton la chose pertinente à considérer dans le droit de nature est le fait qu'il détermine des quantités d'objets.

<sup>112</sup> David Gauthier écrit, dans le cadre d'une discussion avec Hobbes sur le point de savoir si les sujets peuvent se libérer de leur obligation contractée dans l'abandon de leurs droits: "l'institution

immédiatement Hobbes, si les autres hommes ne veulent pas se dessaisir de leur droit aussi bien que lui-même, nul homme n'a de raison de se dépouiller du sien" (p. 129).

En conséquence, ce que ce consentement simultané et sur les mêmes choses doit provoquer, c'est l'abandon d'un droit unique, celui notamment, de gouverner les autres. En bon résumé de cela, on peut citer ce que Hobbes dira explicitement dans le chapitre sur la *royauté naturelle de Dieu*: "Etant donné que tous les hommes avaient naturellement droit à toute chose, chacun d'entre eux avait le droit de régner sur tous les autres: mais, faute de pouvoir prendre de force possession de ce droit, il importait à la sûreté de chacun d'y renoncer et d'établir, d'un commun accord, des hommes investis de l'autorité souveraine, pour régir et défendre tous les autres" (p. 381).

## 2) Un droit sans détenteur

Mais, plus encore, ce à quoi le dessaisissement simultané par tous les hommes sur ce droit doit porter, c'est à la vacance de la chose sur laquelle il porte, c'est-à-dire à la vacance du pouvoir politique dans la société, ce qui s'inscrit proprement en faux contre le mécanisme institutionnel qu'imaginera Hobbes, de l'autorisation, à savoir du dessaisissement en faveur d'un tiers.

---

de la souveraineté requiert que tout le monde passe une convention avec tout le monde, et ceci est difficilement une possibilité pratique" (cf. Taming Leviathan, *Philosophy and Public Affairs*, op. cit., p. 103). Jean Hampton, pour sa part, écrit que "quelles que soient les étapes concrètes nécessaires à l'institution du souverain, il paraît implausible de penser qu'elles puissent être accomplies par tout le monde en même temps, au vu de tout le monde, et sans dissimulation" (op. cit., p. 136). Nous partageons l'idée de la difficulté de la condition de simultanéité, mais elle n'en est pas moins exigée par la lettre de la loi de nature, de sorte que lorsque l'on y renonce, il faut admettre que l'on renonce à la lettre de cette loi, ce que ne font ni David Gauthier, ni Jean Hampton qui, comme nous le verrons plus tard restent attachés à la thèse selon laquelle la possibilité logique du contrat ou convention instituant se situe dans la seconde loi de nature. On remarquera ainsi dans ces deux appréciations sur l'impossibilité de la simultanéité, que ces deux auteurs ne la rattachent pas à la lettre de la loi mais à l'hypothèse que le droit sur toutes choses est un droit déterminant des transferts multiples.

La loi dit en effet que "l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, (...) du droit sur toute chose". Ainsi, un dessaisissement sur une chose *en faveur d'un autre* ne répond pas non plus à la lettre de la seconde loi de nature, c'est-à-dire à l'exigence d'un dessaisissement simultanément de *tous* sur la même chose. En effet, le commandement de la loi de nature ne fait aucun doute sur ce que tout le monde doit se dessaisir en même temps des mêmes choses. Or, l'exigence de simultanéité du dessaisissement porte nécessairement à penser, que la chose sur laquelle le droit est abandonné par tous, doit rester sans possesseur.

En effet, dans un premier temps, c'est-à-dire au niveau de l'énoncé de la seconde loi de nature, Hobbes n'introduit aucune mention quant à l'abandon par tous de ce droit en faveur d'une tierce personne ou entité. Cette précision ne sera suggérée que dans le chapitre suivant, dans le cadre de la troisième loi de nature, puis deux chapitres plus loin, dans le cadre de la théorie de la personne, et enfin, elle ne sera explicitée que trois chapitres plus loin, dans le cadre des chapitres consacrés à la génération des *Républiques*, c'est-à-dire des formes institutionnelles du pouvoir souverain. Cette précision apparaîtra ainsi progressivement comme un complément de la seconde loi de nature, voire comme une solution à la difficulté qu'elle pose à elle seule, c'est-à-dire aussi comme quelque chose de déjà relativement détaché de l'esprit initial de la seconde loi de nature, qui est un esprit de stricte égalité et réciprocité.

Mais, cet esprit est le seul dont nous ayons à tenir compte dans l'analyse actuelle de cette loi. Rappelons en effet le texte de la seconde loi de nature: "que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose; et qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concèderait aux autres à l'égard de soi-même".

Ainsi, dans un premier temps, ce qu'énonce la seconde loi de nature, c'est que la domination politique ne doit être exercée par personne, au lieu que tous prétendent l'exercer. Et par conséquent, la seule condition d'intelligibilité de cette loi semble devoir être que la chose concernée par l'abandon du droit, d'une part soit unique, et d'autre part demeure sans utilisateur. Il devrait s'agir du droit à se gouverner soi-même, dans la mesure où ce droit détermine des agressions par anticipation, qui maintiennent l'état de guerre, et dont le fait qu'il puisse porter à vouloir acquérir d'innombrables biens n'est qu'une conséquence secondaire.

Or, par rapport à une telle opération que nous donne à comprendre la seconde loi de nature et la problématique dans laquelle elle a été énoncée, à savoir celle de sortir de l'état de nature/état de guerre *via* l'institution d'un souverain, nous allons passer, *via* les diverses modalités d'application qui suivent, à une transformation substantielle de cette loi, qui va faire perdre de vue aux commentateurs le fil à suivre pour résoudre le problème du contrat hobbesien d'institution du pouvoir politique.

En effet, il semble que Hobbes nous introduit ensuite, aux modalités concrètes d'application de cette seconde loi de nature, mais c'est aussi ainsi que les véritables problèmes vont se poser, notamment par le fait que ces modalités d'application vont se révéler, semble-t-il, incompatibles avec la lettre de la seconde loi de nature que nous venons de voir. D'une part, ce fait va révéler l'intervention d'une autre problématique que celle de l'institution politique, à savoir celle de l'institution de la société civile et de son support fondamental, le droit de propriété, lui même réglé par le droit privé des obligations. Mais, d'autre part et surtout, ce fait va marquer la rupture du processus logico-déductif d'élaboration de la paix à partir des lois de nature<sup>113</sup>. L'analyse de ces développements nous conduira à préciser la nature des

---

<sup>113</sup> Au niveau où nous en sommes de l'analyse du texte de Hobbes, un commentateur écrit: Lorsque "Hobbes commence par faire certaines distinctions entre les types de contrats (ou transferts de droits) (...), [il] change brusquement de style de discours. Ici, il ne fait aucune mention des gens qui  
Gbikpi, Bernard (1996), Du contrat social à la lutte pour la reconnaissance : d'une théorie de légitimation du pouvoir politique à l'autre  
European University Institute

lois de nature et, notamment, à distinguer clairement la seconde par son caractère proprement génétique.

## **Section II: Le contrat comme modalité d'application de la seconde loi de nature, ou: de la seconde loi de nature au droit privé des obligations**

En effet, "(s)e *dessaisir* de son droit sur une chose, continue Hobbes, c'est se dépouiller de la liberté d'empêcher autrui de profiter de son propre droit sur la même chose. Car celui qui renonce à son droit ou le fait passer en d'autres mains (...) se borne à s'ôter de son chemin, afin que cet homme puisse jouir de son droit originaire" (p. 130).

La chose importante à analyser ici est que la spécification que fait Hobbes sur le dessaisissement du droit sur une chose, modifie substantiellement la seconde loi de nature, et tend à lui échapper. En effet, si se dessaisir de son droit sur une chose c'est se dépouiller de la liberté d'empêcher autrui de profiter de son propre droit, cela revient à laisser autrui profiter seul de son droit sur la chose, c'est-à-dire user seul de la chose. En cela, par le dessaisissement que Hobbes vise ici, la chose est déjà laissée à quelqu'un et non à personne.

Or, s'il s'agissait qu'un individu puisse se dépouiller de son droit naturel sur une chose, de manière à permettre à un autre individu de conserver son droit naturel sur la même chose, la loi de nature ne pourrait pas énoncer qu'il ne doit se défaire de son droit sur toute chose que si tout le monde le fait en même temps, et qu'il ne se dépouille pas de son droit "si les autres hommes ne veulent pas se

---

contractent dans l'état de nature, ce qui a été le thème principal des pages précédentes dans le *Léviathan*. Au lieu de cela, il attire explicitement notre attention sur les situations contractuelles concrètes de commerce et d'affaires" (cf. Larry May, 1980, *Hobbes's Contract Theory*, *Op. cit.*, p. 201).

dessaisir de leur droit aussi bien que lui-même" (p. 129). En effet, le dessaisissement de son droit sur une chose par un individu et la conservation simultanée de son droit sur cette même chose par un autre individu ne répondent pas à l'exigence d'un dépouillement par tous et sur *toute* chose, qui est l'exigence de la lettre de la seconde loi de nature. Cette loi ne prévoit en aucun terme que certains se dessaisissent et pas d'autres.

A travers les précisions sur le mécanisme de dessaisissement, Hobbes ne précise donc pas la loi. Il la modifie.

"On se démet d'un droit, précise encore Hobbes, soit en y renonçant purement et simplement, soit en le transmettant à un autre. En y RENONCANT *purement et simplement*, quand on ne se soucie pas de savoir à qui échoit le bénéfice d'un tel geste. En le *transmettant*, quand on destine le bénéfice de son acte à une ou plusieurs personnes déterminées" (p. 130). "La transmission mutuelle de droit est ce qu'on nomme CONTRAT" (p. 132).

Ici aussi, ce que ces modalités de renonciation et de transmission autorisent, c'est un dessaisissement, non pas par tout le monde en même temps, ni en faveur de personne, de sorte que la chose demeurât sans détenteur, comme l'exige la seconde loi de nature, mais un dessaisissement par chacun quand il l'entend, comme il l'entend, sur ce qu'il entend, et en faveur directe et nécessaire de qui il entend, soit un inconnu, soit quelqu'un de connu avec qui il contracte.

Certes, la personne en faveur de laquelle s'opère le dessaisissement ne s'en trouve pas investie d'un nouveau droit, comme le précise Hobbes, puisqu'il était déjà son droit, mais elle se trouve pouvoir jouir seule de la chose, de sorte que, bénéficiaire de la renonciation ou de la transmission par un autre de son droit sur la même chose, elle ne remplit pas la condition posée par la seconde loi de nature, à savoir celle de son propre dessaisissement sur la même chose.

Ainsi, là où la seconde loi de nature exige un dessaisissement général d'un droit général ou fondamental, les modalités d'application autorisent des



dessaisissements multiples et croisés et qui peuvent ne pas être simultanés ni réciproques, sauf s'ils concernent des choses différentes.

Or, par ces modifications, Hobbes renonce à la démonstration déductive de la fondation du pouvoir politique par le jeu des deux premières lois de nature, et attache à la seconde loi de nature quelque chose qui est étranger à sa lettre.

C'est ainsi que ces modalités nous installent directement dans un droit privé des obligations<sup>114</sup>, et non plus dans la problématique de sortie de l'Etat de nature *via* l'institution d'un pouvoir politique souverain. Cela va apparaître dans ces citations que nous avons choisies mais que nous aurions pu multiplier jusqu'à reproduire pratiquement tout le chapitre de Hobbes sur la question intitulé *des deux premières lois naturelles et des contrats*.

Ainsi, ayant dit que "la transmission mutuelle de droit est ce qu'on appelle contrat" (p. 132), à un moment où, semble-t-il, en fait de droit il pouvait n'être question que du droit naturel à la conservation, Hobbes dit la chose suivante:

"Il y a une différence entre la transmission du droit qu'on a sur une chose, et la transmission ou cession, autrement dit, la remise de la chose elle-même. La chose peut en effet être remise au moment du transfert du droit, comme lorsqu'on achète et qu'on vend au comptant, ou que l'on échange des biens ou des terres, mais elle peut aussi être remise un peu plus tard" (p. 132).

Ainsi encore, et toujours à titre d'exemple:

"(...) un des contractants peut remettre la chose pour laquelle il s'engage par contrat, et accepter que l'autre partie s'exécute pour son compte en un moment ultérieur déterminé, cependant que dans l'intervalle on lui fera confiance. Le contrat, pour ce qui regarde le second, est alors appelé PACTE ou CONVENTION" (p. 133).

Ou encore:

"Dans les contrats, le droit passe à autrui non seulement quand les paroles portent sur le présent ou le passé, mais aussi quand elles portent sur le futur, parce que tout contrat est un transfert mutuel, un échange de droits: c'est pourquoi celui qui ne fournit qu'une promesse, doit, du fait qu'il a déjà reçu

---

<sup>114</sup> Cf. J. Guestin, 1980, *Traité de droit civil. Vol. 2, Les obligations: le contrat*, LGDJ, Paris.

l'avantage qui motive sa promesse, avoir l'intention que son droit passe à autrui; en effet, s'il n'avait pas consenti à ce que ses paroles fussent comprises de la sorte, l'autre ne se serait pas exécuté le premier. Pour ce motif, dans les achats, dans les ventes, et dans les autres actes contractuels, une promesse équivaut à une convention, et par suite crée une obligation" (p. 135).

C'est ainsi que les considérations sur les conventions et contrats parlent du don, des signes exprès du contrat, de ses signes par inférence, du mérite, des conditions dans lesquelles des conventions qui impliquent une confiance mutuelle ne sont pas valables, des conventions avec les bêtes, des conventions portant sur le futur, etc..., et c'est ainsi que l'on a l'impression qu'à partir de l'énoncé de la seconde loi de nature, Hobbes ne s'attache plus à la problématique de l'institution d'un pouvoir souverain en tant que solution à l'état de guerre.

Or, compte tenu de la problématique qui a amené le thème des contrats, la question qui se pose nécessairement à nous est de savoir dans quelle mesure ces considérations empruntées au droit privé des obligations pourraient concerner aussi l'opération contractuelle qui devrait instituer l'Etat. En effet, il faut bien penser que la question du contrat ou convention instituant le pouvoir est encore présente sous ces considérations sur les contrats dans le cadre d'un droit privé des obligations<sup>115</sup>.

Il faut le penser d'abord par principe: en effet, la notion des contrats, dont les conventions, apparaît bien dans le cadre des deux premières lois de nature, qui sont elles-mêmes introduites dans le cadre des possibilités qui existent, à l'état de nature, de sortir de cet état, laquelle sortie a été annoncée par Hobbes comme devant se faire par l'institution d'un souverain désigné consensuellement.

Ensuite, dans la seconde loi de nature, il y va d'une obligation mutuelle de chacun envers chacun, à propos de ce sur quoi chacun a un droit.

---

<sup>115</sup> "L'analyse des conditions de validité d'un contrat à laquelle Hobbes se livre minutieusement dans chacun de ses trois traités politiques, écrit Raymond Polin, n'est pas explicitement reliée aux problèmes posés par le contrat social. Elle s'efforce néanmoins, manifestement de les résoudre" (*op. cit.*, p. 92).

Enfin, la teneur même des développements sur les contrats nous incite parfois à penser que nous pouvons toujours avoir affaire à la question de l'institution de l'Etat, puisque, malgré tout, de nombreuses considérations pourraient concerner le contrat instituant, voire, rarement, le concernent directement, quoique incidemment.

Ainsi par exemple:

"Celui qui transmet un droit transmet aussi, dans la mesure où cela dépend de lui, ce qui est nécessaire pour en jouir. Ainsi, celui qui vend un champ est réputé transférer aussi l'herbe et tout ce qui pousse sur cette terre. De même celui qui vend un moulin ne peut pas détourner le cours d'eau qui le meut. *Et ceux qui donnent à un homme le droit de gouverner souverainement* [souligné par nous] sont réputés lui donner le droit de lever des taxes pour entretenir une armée et de nommer des magistrats destinés à rendre la justice" (p. 137).

C'est ainsi aussi que dans la lecture que nous pouvons faire de ces développements sur les contrats, conventions et pactes, nous tendons à lire chaque proposition comme devant expliquer ou rendre possible l'opération d'ordre contractuel instituant l'Etat, pensant que chacune des propositions est susceptible de s'y appliquer par analogie et par anticipation. Ainsi notamment cette considération de Hobbes, que nous avons déjà citée pour illustrer le fait que nous étions installés dans une littérature propre au droit des obligations, et qui concerne le pacte ou convention:

"(...) un des contractants peut remettre la chose pour laquelle il s'engage par contrat, et accepter que l'autre partie s'exécute pour son compte en un moment ultérieur déterminé, cependant que dans l'intervalle on lui fera confiance. Le contrat, pour ce qui regarde le second, est alors appelé PACTE ou CONVENTION" (p. 133).

Ici, nous pouvons nous demander si, par un raisonnement anticipant, Hobbes n'est pas en train de sonder la possibilité de passer outre la difficulté de la simultanéité du transfert du droit naturel suggérée dans la seconde loi de nature, pour le processus d'institution du pouvoir commun, en trouvant pour ce transfert une formule juridique *ad hoc*, par laquelle il pourrait s'avérer possible que, sans faire trop infraction à l'esprit de la loi de nature exigeant un dessaisissement simultané, le pouvoir puisse être institué en deux temps. Ici, la personne à qui serait remise le

droit sur toute chose, à savoir le commandement politique, serait celle dont l'exécution des obligations pourrait acceptablement n'être qu'ultérieure à l'opération d'abord nécessaire de son institution, soit que ces obligations ne pourront être exécutées que lorsqu'elle sera faite souverain, parce qu'elles sont propres à cette position, soit que l'exercice de cette souveraineté interdit que celui qui l'exercera se défasse lui aussi et en même temps que tout le monde, de son droit à se gouverner lui-même.

Ainsi cette autre considération, par exemple, qui, tenant compte de ce que l'on sait que Hobbes fera aussi une distinction entre les *Républiques d'institution* dans lequel le consentement des parties existe dès l'origine du pouvoir, et les *Républiques d'acquisition* dans lesquelles le pouvoir s'installe d'abord par force avant qu'il ne soit légitimé par un contrat ou convention, semble évoquer les conditions de l'accord présidant à l'institution de la *République par acquisition*:

"Les signes du contrat sont tels, soit *expressément*, soit *par inférence*. (...). Les signes par inférence sont tantôt ce que l'on conclut à partir de certaines paroles; tantôt ce que l'on conclut d'un silence; tantôt ce que l'on conclut d'actions; tantôt ce que l'on conclut de l'omission d'une action. D'une façon générale, est un signe par inférence d'un contrat quelconque tout ce qui démontre suffisamment la volonté du contractant" (p. 133).

Nous reviendrons sur cette possibilité de lire dans les développements de Hobbes sur les contrats la recherche en filigrane de la voie contractuelle naturelle de sortie de l'état de nature en reprenant précisément les considérations de Hobbes sur les conventions possibles à l'état de nature.

Mais, de manière générale, cette nécessité d'interprétation du texte à un point où il manque de clarté comporte un écueil qu'il nous faudra éviter, à savoir celui de faire procéder l'Etat non pas du jeu des deux lois de nature, mais de la science des contrats de droit privé.

En effet, la science des contrats que nous livre Hobbes après nous avoir introduit à la notion du contrat *via* la nécessité naturelle d'une dépossession du droit

naturel dans l'état de nature pour pouvoir sortir de l'état de nature, ne semble plus du tout procéder directement de la seconde loi de nature, mais de la pratique de contrats qui, elle-même, comme nous l'avons montré, a marqué un saut par rapport à la lettre et à l'esprit de la seconde loi de nature. Cette science des contrats est telle et tellement sophistiquée que, même si l'intention qui anime alors le lecteur est de se convaincre que l'exercice est soit anticipateur, soit analogique, l'extrême subtilité de certains mécanismes soulève la question de la limite de ces anticipations et analogies. Et du coup, si l'on pense, au nom d'une opération analogique, pouvoir démontrer par l'exposition des contrats d'ordre privé, comment le contrat d'ordre public pourrait être du même ordre, nous courons alors le risque de faire procéder le contrat public, non plus de la loi de nature, mais de la science des contrats privés<sup>116</sup>.

A cet égard, le fait est que certains commentateurs ont pensé que la substance de la paix, en même temps que son moyen principal, sont par excellence, les lois de nature elles-mêmes, plutôt que l'existence d'un souverain, et, ce faisant, ils n'ont pas su éviter cet écueil. En effet, par leur interprétation, le problème de l'établissement du souverain *à partir de la seconde loi de nature* n'est plus le problème principal à être considéré, car la convention par laquelle il devrait être instauré ne dépend plus que de mécanismes contractuels ou conventionnels routiniers.

Nous discuterons de ces interprétations avant de revenir à la problématique originelle par le biais des seules conventions que Hobbes estime possibles à l'état de nature et qui peuvent nous permettre de sortir de l'état de nature et permettre l'institution d'un souverain *via* le jeu de ces conventions mais au prix inévitable du non respect de la lettre de la seconde loi de nature. La différence entre notre interprétation et celles que nous allons présenter étant que celles-ci cherchent à toute

---

<sup>116</sup> Ce en quoi on expose la réflexion à la critique de Hegel adressée au droit naturel moderne (cf. Hegel, 1802-03, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, *op. cit.*).

force à sauver l'idée du contrat authentique instituant l'Etat au risque de faire exister le droit civil avant lui et sans même reconnaître l'incompatibilité de ces contrats avec la seconde loi de nature.

\*\*

\*

## DEUXIEME SOUS-PARTIE

### LES RECHERCHES DE SOLUTION AU PROBLEME

#### *CHAPITRE TROISIEME: LES SOLUTIONS CLASSIQUES ET REAPPRECIATION DE LA PROBLEMATIQUE: LE CARACTERE GENETIQUE DE LA SECONDE LOI DE NATURE*

Toujours dans l'état d'esprit visant à donner un sens aux développements de Hobbes sur les contrats dans le cadre de la problématique consistant à démontrer les possibilités de la paix, et pour réduire le problème du lien entre les deux premières lois de nature et l'institution de l'Etat, certaines interprétations ne considèrent plus la seconde loi de nature comme devant amener la paix *via* l'institution de l'Etat par contrat, mais *via* l'institution de la société civile, de sorte qu'il nous faille considérer la science des contrats, non plus pour un procédé analogique, mais pour elle-même.

Ce n'est plus comme si, ayant amené l'idée du contrat *via* la seconde loi de nature, Hobbes illustre cette idée par des contrats de toute sorte, comme pour nous amener à une meilleure compréhension de ce qui se passerait dans l'institution de l'Etat, mais plutôt comme si les contrats, ou plus précisément une société civile dans laquelle les échanges contractuels seraient routiniers, devaient être considérés à titre principal comme la substance de la paix. Par là, le principe de la paix ne serait pas

un Etat institué par un accord contractuel, mais serait l'existence d'une société civile règlementée par des contrats, quasiment indépendamment de l'institution de l'Etat.

Certes, dans le cadre de ces interprétations, l'Etat demeure nécessaire, notamment pour assurer la sécurité des contrats, ou leur respect, mais son institution n'est pas un problème en elle-même au regard des possibilités de contracter dans l'état de nature à partir de la seconde loi de nature puisque le fait est qu'il y a des conventions à l'état de nature.

Ces interprétations semblent s'inspirer, non seulement des développements que Hobbes consacre aux contrats dans le cadre de la seconde loi de nature, mais aussi de ce qu'à la fin du chapitre sur la *condition naturelle des hommes*, les thèmes du pouvoir souverain comme le seul facteur effectif de la paix, et celui des lois de nature comme, elles aussi, facteurs de la paix, s'enchevêtrent pendant un moment. A ce titre-là, la discussion de ces hypothèses nous amènera à discuter de cet enchevêtrement et à faire la part des choses, et nous portera vers la pleine appréciation de l'importance de l'ordre de présentation des lois de nature par Hobbes en mettant tout particulièrement en lumière le caractère génétique des deux premières lois de nature.

## Section I: La paix par l'instauration du droit de propriété: la thèse de François Tricaud<sup>117</sup>

"En première lecture, dit François Tricaud, les lois II et III<sup>118</sup> de la nature, suscitent, si elles sont mises en pratique, la création d'un pacte social sans institution de souverain, un pacte d'association, horizontal, qui met fin à l'état de nature, assignant à chacun des droits, et des devoirs corrélatifs de ces droits, sans qu'il ait été question de recourir à une construction politique".

<sup>117</sup> Cf. F. Tricaud, 1992, *Le roman philosophique de l'humanité chez Hobbes et Locke, Op. cit.*

<sup>118</sup> La troisième loi de nature énonce: "que les hommes s'acquittent de leurs conventions une fois qu'ils les ont passées. Sans quoi les conventions sont sans valeur et ne sont que paroles vides" (p. 143).



Mais, poursuit François Tricaud, "le pacte sauveur [s'avère] un pacte impossible", "après avoir entrevu l'image fascinante d'une humanité réconciliée, on se trouve à nouveau jeté dans les combats et les terreurs de l'état de nature", et "ce second état de nature prendra fin par l'intervention et la réalisation de l'Etat, cette machine à obliger les hommes à tenir leurs promesses"<sup>119</sup>.

Ainsi, selon François Tricaud, ce n'est pas l'institution du souverain qui est l'objet immédiat de la seconde loi de nature, mais l'instauration du droit de propriété. La seconde loi de nature, conjointement avec la troisième, a d'abord pour objet l'institution de la société civile, puis l'échec de celle-ci inaugurerait un second état de nature et commanderait l'institution de l'Etat, laquelle ne sera plus en rapport direct avec la seconde loi de nature.

L'interprétation de François Tricaud est que "faire la paix, c'est renoncer à un état où chacun peut, au nom du "droit naturel" d'assurer sa sécurité, revendiquer, finalement, l'empire du monde". "(I)l faudra donc, continue François Tricaud, définir un arrangement dans lequel les prétentions de chacun s'arrêteront aux frontières du domaine reconnu comme appartenant à l'autre. (...) Hobbes donne à ce domaine le nom de propriété (...). Tel est le contenu de la deuxième loi, par laquelle les hommes, en quelque sorte, se partagent l'espace"<sup>120</sup>.

Ce qui frappe ici au premier abord, c'est le rapport paradoxal que l'interprétation de François Tricaud crée entre la seconde loi de nature et l'établissement de la propriété. En effet, faire la paix peut bien consister à renoncer à "l'empire du monde", et à instituer le principe de partage équitable et de renoncement aux possibles prétentions sur la part des autres, mais le paradoxe vient du fait qu'au niveau de la seconde loi de nature, telle qu'elle s'énonce et telle que nous l'avons analysée, il ne s'agit pas d'acquiescer à ce soit mais de renoncer à tout, pour tout laisser, dans un premier temps, sans possesseur. Tout, c'est-à-dire non seulement le droit lui-même de se gouverner soi-même -que François Tricaud

<sup>119</sup> Cf. *Le roman philosophique, op. cit.*

<sup>120</sup> *Id.*, p. 633.

ne considère pas du tout comme primordial dans son interprétation-, mais le droit extensif sur toutes choses que comporte aussi le droit de nature chez Hobbes.

Certes, François Tricaud s'appuie sur le texte de Hobbes qui énonce que:

"Avant que les appellations de juste et d'injuste puissent trouver leur place, écrit Hobbes, il faut qu'il existe quelque pouvoir coercitif, pour contraindre également tous les hommes à l'exécution de leurs conventions, par la terreur de quelque châtement plus grand que l'avantage qu'ils attendent de leur infraction à la convention, *et pour garantir la propriété que les hommes acquièrent, par contrat mutuel, en compensation du droit universel qu'ils abandonnent*" (p. 144) (souligné par nous).

Mais, il y a deux choses à signaler ici. La première est que cette réflexion de Hobbes n'intervient que dans le chapitre qui suit celui sur les *deux premières lois de nature et les contrats* (sous-section I), et la deuxième est que François Tricaud ne donnera pas de ce scénario une construction tout à fait convainquante (sous-section II).

Le texte que François Tricaud cite à l'appui de son interprétation ne se situe pas dans le chapitre sur *les deux premières lois de nature et les contrats*, mais dans le chapitre suivant. Or, dans ce dernier chapitre, la seconde loi de nature est dépassée et ne pose plus de problème -si tant est qu'elle ait jamais été considérée par quiconque comme posant un problème. Cette remarque est liée au fait que François Tricaud associe la seconde et la troisième loi de nature en prêtant à toutes les deux un même caractère génétique.

*Sous-section I: L'hétérogénéité des lois de nature et le caractère génétique de certaines d'entre elles*

"Pour obtenir la paix, dit François Tricaud, il faut satisfaire à deux conditions, qui sont prescrites par la deuxième et la troisième loi de nature (...). A mon avis, continue François Tricaud, ce groupe de la deuxième et de la troisième loi doit être

mis à part, d'abord de la première loi, ensuite des seize lois qui suivent. La première loi indique le but, qui est la paix. Les lois IV à XIX énumèrent un certain nombre d'attitudes ou de procédures favorables à l'établissement et au maintien de la paix. Mais ce sont les lois II et III qui décrivent la genèse de la paix, telles que les conçoit Hobbes". Puis, vient l'interprétation propre de François Tricaud déjà introduite, selon laquelle "faire la paix, c'est renoncer à un état où chacun peut, au nom du "droit naturel" d'assurer sa sécurité, revendiquer, finalement, l'empire du monde: il faudra donc définir un arrangement dans lequel les prétentions de chacun s'arrêteront aux frontières du domaine reconnu comme appartenant à l'autre"<sup>121</sup>.

Ce qui apparaît bien dans l'analyse de François Tricaud, c'est la nécessité de ne pas considérer toutes les lois de nature au même titre par rapport à la problématique de l'établissement de la paix, en distinguant notamment le très important aspect génétique de la deuxième loi de nature<sup>122</sup>. Mais, le problème est précisément que François Tricaud y associe aussi la troisième loi, à savoir celle qui veut que les hommes s'acquittent de leur convention. Or, ces deux lois sont à dissocier.

La troisième loi énonce en effet que:

"de (la) loi de nature par laquelle on est obligé de transmettre à autrui les droits qui, lorsqu'on les conserve, nuisent à la paix du genre humain, il en découle une troisième qui est celle-ci: que les hommes s'acquittent de leurs conventions, une fois qu'ils les ont passées. Sans quoi les conventions sont sans valeur et ne sont que paroles vides, et le droit de tous sur toutes choses subsistant, on est encore dans l'état de guerre" (p. 143).

Une première raison de distinguer cette loi de la seconde, est qu'elles appartiennent à deux ensembles différents de lois de nature distingués très nettement par Hobbes lui-même qui en organise l'exposé en deux chapitres différents. Il s'agit d'une part, du chapitre XIV intitulé *Des deux premières lois*

---

<sup>121</sup> Id..

<sup>122</sup> Norberto Bobbio associe aussi la deuxième et la troisième loi de nature. (cf., *op. cit.*, p.

*naturelles et des contrats*, et d'autre part du chapitre XV intitulé *Des autres lois de nature*.

Une conséquence directe de cela est simplement une présomption, à savoir que la troisième loi de nature, qui fait partie du second ensemble de lois, n'ait pas les mêmes caractères que celles qui font partie du premier ensemble de lois, et notamment pas leur caractère génétique. Cette présomption se trouvera confirmée par l'analyse qui suit.

Pour l'heure, et tout d'abord, par sa substance même -"que les hommes s'acquittent de leurs conventions une fois qu'ils les ont passées"-, cette troisième loi se situe à l'aval de toute convention, tandis que la seconde loi, qui introduit la possibilité des contrats, se situe à l'amont de toute convention. Au demeurant, dans le cadre du chapitre sur les deux premières lois naturelles et des contrats, nous en sommes encore à chercher la possibilité d'une convention quelqu'elle soit à partir du mécanisme de la seconde loi de nature, et non pas les moyens de les faire respecter.

Certes, au titre des possibilités du contrat, et notamment du contrat instituant l'Etat, la troisième loi est certainement intéressante puisque, en tant qu'elle commande d'être fidèle à une convention, on peut considérer qu'elle fait partie du climat favorable à l'avènement de la convention. Mais, d'une part, on peut considérer que toutes les lois de nature -la justice, la gratitude, la modération, l'équité, la pitié, etc<sup>123</sup>- participent à un tel climat, de sorte que cet argument devrait

---

<sup>123</sup> *Les autres lois de nature*.

La quatrième loi de nature est la gratitude, qui veut "qu'un homme qui reçoit d'un autre un bienfait purement gracieux, s'efforce que celui qui le lui accorde n'ait pas de motif raisonnable qui lui fasse regretter sa bienveillance" (p. 151).

"Une cinquième loi de nature est la COMPLAISANCE, autrement dit, que chacun tâche de se rendre accommodant aux autres" (p. 152).

"Une sixième loi de nature est (...) qu'une fois que les garanties pour l'avenir ont été données, on doit pardonner les offenses passées de ceux qui les regrettent et demandent le pardon" (p. 152).

"Une septième loi est: que dans les vengeances (...) on ne considère pas la grandeur du mal passé, mais la grandeur du bien qui doit s'ensuivre" (p. 153).

conduire à accorder ce caractère génétique à toutes les lois de nature, et à perdre la distinction entre toutes les lois. Et, d'autre part, c'est précisément parce que la troisième loi énonce un moyen d'assurer l'*observation* des contrats, qu'elle ne mérite pas d'être inscrite sous la catégorie des lois appartenant à la genèse et à la naissance

"Nous pouvons, en huitième lieu poser comme loi de nature ce précepte: *que nul par ses actions, ses paroles, sa mine, ou ses gestes, n'exprime sa haine ou son mépris d'un autre*. L'infraction à cette loi est communément appelée *outrage*" (p. 153).

Directement consécutive avec la question du contrat qui instituera le pouvoir commun, Hobbes indique "comme neuvième loi de la nature (...) *que chacun reconnaisse autrui comme étant son égal par nature*. L'infraction à ce précepte est l'*orgueil*" (p. 154).

La dixième loi dépend de la neuvième et est "*qu'en concluant la paix nul n'exige de se réserver aucun droit qu'il n'accepte pas de voir réserver à chacun des autres*" (p. 154).

La onzième loi de nature est que "*si on confie à quelqu'un le soin de juger entre deux hommes, (...) qu'il les traite de façon égale*. (...) Le respect de cette loi s'appelle *EQUITE*" (p. 155).

"De là suit une autre loi [la douzième]: *que des choses qui ne peuvent être partagées, on jouisse en commun si cela se peut; sans restriction, si l'abondance de la chose le permet; dans le cas contraire, proportionnellement au nombre des ayants-droit*" (p. 155).

En treizième lieu, "la loi de nature qui prescrit l'équité réclame: *que le droit intégral, ou encore, si l'on prévoit d'user la chose à tour de rôle, la première jouissance, soient déterminés par tirage au sort*" (p. 155).

La quatorzième loi s'attache aux modalités de la treizième. "Il y a deux espèces de *tirage au sort*: le *conventionnel* et le *naturel*. Le tirage au sort conventionnel est celui sur lequel s'entendent les parties en litige. Le tirage au sort naturel est ou bien la *primogéniture* (...), ou bien le *droit du premier occupant*" (p. 155-56). Ces deux dernières lois sont intéressantes au regard de l'institution du pouvoir. Notons aussi qu'elles peuvent ne pas être compatibles avec la neuvième qui commande que chacun reconnaisse chacun comme son égal par nature. En tout cas elles y dérogent de manière importante.

"La loi qui ordonne la paix comme la fin ordonne la médiation comme moyen", aussi "c'est (...) une loi de nature [la quinzième] *que tous ceux qui s'entremettent pour aider à la paix doivent pouvoir voyager en sûreté*" (p. 156).

La seizième loi de nature est "*que ceux qui sont en dispute soumettent leur droit au jugement d'un arbitre*" (p. 156).

La dix-septième loi de nature est que nul ne soit son propre juge (p. 156).

La dix-huitième est "*que nul ne soit juge s'il a en lui quelque cause de partialité*" (p. 157).

La dix-neuvième loi concerne les témoins, et dit que "dans une dispute portant sur le fait, le juge, ne devant pas faire crédit à l'un plus qu'à l'autre, (...) doit faire crédit soit à une troisième et à une quatrième, soit à davantage" (p. 157).

"Telles sont les lois de nature, conclut Hobbes, qui prescrivent la paix comme moyen de conservation pour les hommes assemblés en multitudes, et qui ne concernent que la théorie de la société civile" (p. 157). Ici, Hobbes énonce clairement que ces lois ne concernent pas directement la théorie de l'institution de l'Etat, mais ici aussi nous devrions conclure que l'Etat ne procédera pas directement de l'état de nature, et que la paix sociale est possible sans Etat.

"Elles obligent *in foro interno*; autrement dit, nous sommes tenus par elles de désirer qu'elles prennent effet, mais elles n'obligent pas toujours *in foro externo*, c'est-à-dire à les mettre en application" (p. 158).

Enfin, "on a coutume d'appeler du nom de *lois* ces prescriptions de la raison; mais c'est impropre: elles ne sont en effet que des conclusions ou des théorèmes concernant ce qui favorise la conservation et la défense des hommes, alors que la loi est proprement la parole de celui qui de droit commande aux autres. Cependant, si l'on considère ces théorèmes en tant que nous les tenons de la parole de Dieu qui de droit commande à toute chose, alors c'est proprement qu'on les appelle lois" (p. 160).

de la paix. Car ces lois ont ceci de génétique qu'elles sont liées directement à la problématique des contrats qu'elles seules sont supposées avoir la possibilité de fonder.

Mais, de surcroît, il faut considérer avec sérieux que dans l'organisation de son exposé des lois de nature en deux chapitres distincts, Hobbes associe les deux premières lois de nature au problème des contrats, de sorte que c'est précisément la problématique des contrats qui distingue et différencie les deux ensembles en question. Ainsi, c'est justement le problème des contrats en tant qu'ils sont introduits par la seconde loi de nature qu'il convient de dénouer, dans le cadre des deux premières lois de nature, avant de pouvoir faire jouer les autres lois de nature, et la troisième notamment.

Sauf à ce que la troisième loi -et peut-être aussi toutes les autres- entre en jeu comme solution de la seconde, c'est-à-dire à un point où il n'a pas été possible de déduire, à partir des deux premières lois de nature seulement, la possibilité de conventions à l'état de nature.

De fait, c'est ainsi que nous proposons de considérer cette troisième loi de nature, à savoir comme une solution de la seconde plutôt que comme une loi à part égale avec elle. Il convient en effet de suggérer que l'élément important de la troisième loi est certainement bien moins le commandement qu'elle fait de respecter les conventions, que la transformation définitive de la seconde loi de nature qu'elle opère subrepticement. Rappelons en effet le début de son énoncé: "*de (la) loi de nature par laquelle on est obligé de transmettre à autrui les droits* [souligné par nous] qui, lorsqu'on les conserve, nuisent à la paix du genre humain, il en découle une troisième qui est celle-ci (...)" (p. 143). Or, l'énoncé de la seconde loi de nature n'a jamais visé qu'un abandon simultané et réciproque du droit de nature.

Ainsi, Hobbes intègre simplement dans la troisième loi de nature ce qu'il a opéré dans le cadre de la discussion des contrats, à savoir la modification

substantielle, ou le complément substantiel, de la seconde loi de nature qui exigeait non pas la *transmission* par chacun de son droit naturel, mais seulement son *abandon*.

Et, en cela, François Tricaud est tout à fait fidèle à Hobbes. En effet, en mettant la troisième loi à égalité avec la seconde, d'une part il intègre précisément le paradoxe qui voudrait que l'Etat institué par un contrat ou une convention préexiste à, ou coexiste avec, ce qui doit le permettre, à savoir les contrats et conventions, et d'autre part il accentue ce paradoxe en le masquant puisqu'au lieu que cette égalisation confère vraiment à la troisième loi de nature un caractère génétique, elle aboutit à mettre en doute celui de la seconde.

Il est vrai que François Tricaud parle précisément de genèse de la paix et non pas de genèse du contrat, mais c'est précisément en cela que le problème échappe à son analyse puisque ce problème est celui de la genèse de la paix par le contrat, que celui-ci institue le souverain ou le droit de propriété, et c'est en cela que son interprétation consécutive n'est pas satisfaisante.

#### *Sous-section II: L'impossible contrat d'association*

En effet, l'interprétation de François Tricaud a une limite importante qu'il présente lui-même dans les termes suivants. "Ici, écrit-il, Hobbes va jusqu'à feindre que le partage de l'espace prescrit par les lois II et III a lieu dans un premier temps, et que l'institution de la République vient ensuite, pour apporter à cet arrangement une force qu'il ne possède pas en lui-même". "Il y a quelque audace dans cette façon de parler, continue François Tricaud, car dans le système de Hobbes il ne peut pas y avoir de promesse valide avant l'apparition de l'Etat; mais dans cela même qu'elle a d'excessif, cette phrase montre bien que le pacte impossible, celui qui prétendrait mettre les hommes en paix sans les soumettre à un gouvernement, reste le

paradigme du pacte possible, celui qui inaugure l'existence politique de l'humanité"<sup>124</sup>.

Le problème est que si François Tricaud reconnaît bien qu'il ne peut y avoir qu'une feinte à énoncer que l'Etat ait pu succéder à une société civile paisible assise par l'établissement de la propriété, il ne fait pas de cette feinte un tribut payé au fait que le véritable problème est d'abord l'institution de l'Etat à partir de la seconde loi de nature, mais un tribut payé à l'impossibilité d'un contrat qui instituerait directement la société civile. Or, outre qu'en tout état de cause cela n'empêche pas François Tricaud de rester attaché à la possibilité de ce contrat d'association, -qui, parce qu'il inaugurerait un état où il n'y aurait pas besoin d'instituer un Etat aboutit de toute façon à abandonner toute posture susceptible de nous faire trouver la solution du vrai problème-, François Tricaud ne donne pas pour autant la solution de l'institution de la société civile à partir de l'état de nature, c'est-à-dire la solution du contrat d'association.

En effet, d'une part François Tricaud maintient que le pacte à la recherche duquel nous sommes dans le texte de Hobbes est celui qui "prétendrait mettre les hommes en paix sans les soumettre à un gouvernement", et d'autre part, tel qu'il est présenté, ce pacte semble n'être produit que par enchantement.

En effet, selon François Tricaud, alors que dans l'état de guerre "chacun calculait, de son côté, seul, la façon dont il pourrait déjouer les plans supposés de son adversaire, et le réduire à sa merci, (...) chacun d'entre eux a vu alors, à peu de distance sa propre mort. C'est alors que l'événement décisif s'est produit. Au lieu de continuer à raisonner séparément, ils ont entrepris de raisonner ensemble; ce qui signifie: se parler, négocier en se reconnaissant mutuellement égaux en droits, et finalement, conclure un pacte qui définisse (...) la "propriété" de chacun. A la

---

<sup>124</sup> Id., p. 635.



coexistence tumultueuse des droits naturels, tous illimités, et par conséquent opposés les uns aux autres, on a substitué un système cohérent de *droits* au sens courant de ce mot"<sup>125</sup>.

Le problème est que, malheureusement, François Tricaud n'insiste pas sur la nature de "l'événement décisif" qui se trouve au principe de la société civile, à savoir sur le pourquoi et le comment du changement d'attitude des individus à l'état de nature, ni sur l'origine des "*droits* au sens courant de ce mot" qui se sont substitués aux droits naturels et sur lesquels les individus se reconnaissent égaux.

En tout état de cause, selon François Tricaud, en dépit de "l'évènement décisif" par lequel les hommes à l'état de nature se seraient mis à communiquer et à échanger, il y aurait eu ensuite échec d'une telle paix, et c'est alors seulement que la paix aurait désormais été entendue comme la recherche d'un pouvoir commun, recherche à laquelle les chapitres suivants du *Léviathan* se consacraient à nouveau, comme à une solution de rechange.

François Tricaud poursuit en effet: "le pacte sauveur [s'avère] un pacte impossible", "après avoir entrevu l'image fascinante d'une humanité réconciliée, on se trouve à nouveau jeté dans les combats et les terreurs de l'état de nature", et "ce second état de nature prendra fin par l'intervention et la réalisation de l'Etat, cette machine à obliger les hommes à tenir leurs promesses"<sup>126</sup>. Et la réalisation de cet Etat passe par la théorie de l'autorisation d'un tiers par l'ensemble des individus peuplant l'état de nature, laquelle théorie, de même que le mécanisme concret du vote qui la met en oeuvre, comme nous le verrons dans la troisième partie de notre travail, n'ont plus rien à voir avec la lettre de la seconde loi de nature.

---

<sup>125</sup> Id., p. 634.

<sup>126</sup> Id.

Ainsi, le problème de la génération de l'Etat par contrat se trouve résolu par François Tricaud dans le fait que la genèse de l'Etat ne se trouve pas dans l'état de nature tel que décrit par Hobbes, c'est-à-dire à partir des deux premières lois de nature seulement, mais dans un monde où les contrats civils sont déjà connus, même s'ils n'ont pas pu stabiliser la paix.

Il nous faut faire deux remarques ici. La première sur l'organisation du scénario en deux phases correspondant à deux versions différentes de l'état de nature (1), et la seconde sur la non résolution du problème de la genèse de l'Etat pour autant (2).

1) Pour la première remarque, ce serait d'abord une paix civile qui mettrait un terme à un premier état de nature, puis une paix politique qui mettrait son terme au deuxième état de nature. L'avantage de cette organisation du roman philosophique de l'humanité<sup>127</sup> est que dans la seconde phase de l'état de guerre les individus n'ont pas à inventer ou à imaginer les contrats car la science de ces derniers est une réminiscence de la première période de paix, celle inaugurée par l'instauration du droit de propriété.

Ainsi, les deux versions de l'état de nature séparées par une phase de guerre, viennent, au fond, de l'hypothèse de François Tricaud regardant la paix comme un ensemble de relations sociales organisées autour de la propriété. Et c'est ainsi que

---

<sup>127</sup> Aloysius Martinich défend aussi l'idée selon laquelle Hobbes distingue deux états de nature dans le *Léviathan* selon l'avancement de sa genèse. Un premier état de nature duquel est absent le pouvoir commun de Dieu et dans lequel il n'y a ni loi ni injustice, et un second état de nature dans lequel les lois naturelles existent et obligent. Le premier état de nature est celui du chapitre sur la condition naturelle des hommes, tandis que le deuxième commence avec l'exposé des deux premières lois de nature et des contrats. En cela, la distinction de Martinich ne recoupe pas exactement celle de François Tricaud. Cependant, dans le second état de nature, Martinich distingue, et cela correspond exactement avec la distinction de François Tricaud, deux contextes différents, un où agissent seulement les deux premières lois de nature, et un où entre en action la troisième loi (cf. A. Martinich, 1992, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 76 et suiv..

concernant l'institution de l'Etat, il n'y a pas vraiment de problème, notamment pas celui de le faire découler de la seconde loi de nature seulement.

Or, notons tout d'abord que Hobbes ne se prononce pas sur la substance de la paix, il ne se prononce que sur son moyen, à savoir l'Etat. En effet, dès le départ, c'est-à-dire dès la description que Hobbes donne de l'état de nature, c'est l'Etat qui apparaît sans aucun doute comme facteur unique de paix, tandis que les lois de nature, dont la seconde notamment, s'annoncent comme les suggestions de la raison devant conduire à la mise en place de ce pouvoir, beaucoup plus qu'à l'établissement direct d'une paix que Hobbes n'a pas laissé entrevoir comme possiblement première et idéale.

En effet, Hobbes semble clair sur ce que le seul moyen de la paix, c'est l'institution d'un souverain: "Il apparaît clairement, nous dit en effet Hobbes, qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre" (p. 124). Il apparaît aussi que "les hommes ne peuvent pas connaître de lois tant qu'il n'en a pas été fait". Et il apparaît enfin, qu'"aucune loi ne peut être faite tant que les hommes ne se sont pas entendus sur la personne qui doit la faire" (p. 125)<sup>128</sup>.

Ainsi, d'une part il n'y a qu'une loi positive qui soit susceptible de régler les passions humaines, et d'autre part cette loi doit être le fait d'un homme désigné consensuellement dès l'état de nature, de sorte que ce sur quoi il s'agit de s'entendre, c'est la personne d'un souverain.

---

<sup>128</sup> Cette question est beaucoup traitée dans la littérature hobbesienne, sous le thème de la caractérisation de Hobbes comme philosophe du droit naturel classique, ou comme philosophe du droit positif. Alors que dans la philosophie classique du droit naturel les lois de nature sont les commandements obligatoires valables indépendamment des lois positives, et par dessus elles, il pourrait sembler que chez Hobbes, pour reprendre les termes de Norberto Bobbio qui offre une analyse minutieuse de ce problème, "la loi de nature n'a pas d'autre fonction que de procurer une justification à la naissance de l'Etat, et donc des lois positives (...) comme si la loi de nature n'était apparue que pour disparaître le moment d'après" (cf. N. Bobbio, 1993, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 122).

Sur la substance de la paix, les seules indications que nous ayons jusque-là vont, d'une certaine manière, dans le sens complètement contraire de l'interprétation de François Tricaud -et, pour le coup, de celle de David Gauthier qui en cela partage celle de François Tricaud. En effet, dans le chapitre sur l'état de nature, Hobbes écrit clairement que "cet état a une dernière conséquence: qu'il n'y existe pas de propriété, pas d'empire sur quoique ce soit, pas de distinction du *mien* et du *tien*; cela seul dont il peut se saisir appartient à chaque homme, et seulement pour aussi longtemps qu'il peut le garder" (p. 126). Hobbes précise aussi sa pensée en disant que "dans un tel état, il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré; et conséquemment il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage des richesses qui peuvent être importées par mer; pas de constructions commodes, pas d'appareils capables de mouvoir et d'enlever les choses qui pour se faire exigent beaucoup de force; pas de connaissance de la face de la terre; pas de computation du temps; pas d'arts; pas de lettres; pas de société; et ce qui est le pire de tout, la crainte et le risque continuels d'une mort violente; la vie de l'homme est alors solitaire" (p. 124). Ainsi, si tel est l'état de guerre auquel seul un pouvoir politique souverain peut mettre fin, c'est bien qu'entre cet état et l'institution de ce pouvoir, il n'y a pas de place pour un état de paix idéal dont l'insuccès seulement appellerait la nécessité de l'Etat. L'état de nature n'est pas un état civil heureux auquel manque la confiance, mais un état de méfiance qui ne connaît pas de relations civiles structurées dans "un système cohérent de droits au sens courant de ce mot".

Certes, par moments Hobbes peut laisser entendre qu'il y a une telle paix possible dans l'état de nature, et il peut même suggérer le scénario de François Tricaud. Ainsi par exemple, lorsqu'il dit, dans le cadre de la troisième loi de nature, qu'"avant le temps de la société civile, ou lorsque celle-ci est interrompue par la guerre, il n'est rien qui puisse donner à une convention de paix sur laquelle on s'est entendu, la force de résister aux tentations de la cupidité, de l'ambition, de la concupiscence (...)", comme si une convention de paix pouvait être passée à l'état de nature; ou

encore, que dans l'état de nature, la crainte du pouvoir des hommes "ne trouve pas une place suffisante pour que les hommes soient forcés de se tenir à *ce qu'ils ont promis*" (p. 141) (les mots soulignés le sont par nous), comme si les hommes pouvaient se faire des promesses dans l'état de nature. Toutefois, rien de cela ne semble être dit comme si Hobbes imaginait d'abord une paix instaurée par un accord sur le droit de propriété sans nécessité initiale d'un pouvoir coercitif, puis une dégénérescence de celle-ci et enfin l'institution d'un pouvoir politique pour stabiliser le premier accord.

2) La seconde remarque est vraiment une simple remarque. Elle est qu'en définitive, François Tricaud a bien dit dans le cours de son exposé, que cette première institution de la société par un pacte civil était impossible, de sorte que, pour finir, ce n'est même pas de la maîtrise inexplicable de pratiques contractuelles routinières que procède l'institution de l'Etat, mais de l'illusion de telles pratiques.

## Section II: Le contrat social global: La thèse de David Gauthier<sup>129</sup>

Pour David Gauthier, à la différence de l'interprétation de François Tricaud, l'accord instituant l'Etat n'est pas consécutif de celui instituant la société civile, mais il lui est contemporain et intégré. L'hypothèse de David Gauthier est que l'institution

---

<sup>129</sup> Cf, D. Gauthier, 1987, Taming Léviathan, *Philosophy and Public Affairs*, 16, 3, pp. 280-98. Ce travail est un commentaire des travaux de Jean Hampton dont la thèse est que l'institution de l'Etat ne procède pas d'un contrat à proprement parler mais d'un accord de coordination (cf. notre chapitre pour une discussion détaillée de la thèse de Jean Hampton). La thèse de David Gauthier, par contre, est que l'institution du Léviathan fait partie d'un contrat social à proprement parler. Mais cette différence est de peu d'importance pour nous dans le cadre de la discussion que nous menons. Ce qui importe pour nous est que la thèse de David Gauthier est que le contrat en question porte principalement sur les lois de nature. C'est un élément qui n'apparaît pas dans le travail majeur de David Gauthier sur le *Léviathan -The Logic of Leviathan-*, car ce travail concerne surtout la théorie formelle de l'autorisation, laquelle regarde un stade ultérieur dans l'ordre dans lequel Hobbes expose sa théorie. C'est pour cela que ce n'est pas l'ouvrage classique de David Gauthier que nous discutons ici, et c'est pour cela que nous n'en discuterons que plus tard, lorsque nous aborderons la question du contrat institutionnel dans le *Léviathan*.

de l'Etat fait partie d'un contrat social global. Mais, plus précisément encore, selon cette hypothèse, ce sont les lois de nature qui sont la substance du contrat social sur lequel vient se greffer, comme une clause supplémentaire, l'accord instituant l'Etat. Ainsi, l'accord principal porte sur les lois de nature, et, accessoirement, sur l'institution d'un pouvoir commun.

Il y a donc deux problèmes à discuter ici, à savoir le fait que l'accord doive porter sur les lois de nature, et le fait, à l'instar de l'interprétation de François Tricaud, que l'institution de l'Etat ne soit qu'accessoire -chez François Tricaud ce caractère accessoire apparaît dans le fait qu'il n'intervient que dans un second temps, comme un pis-aller.

"L'objectif des parties, écrit David Gauthier, est d'assurer leur paix et leur sécurité (...). Mais, un accord pour parvenir à cela -un accord d'adhésion aux lois de nature- ne serait, insiste Hobbes, d'aucune utilité, dans la mesure où il ne permettrait pas aux parties une sécurité suffisante, chacun suspectant tous les autres de prendre avantage du respect par lui de cette adhésion. Elles doivent alors introduire une sanction pour désobéissance aux lois de nature, et le seul moyen par lequel elles peuvent le faire est d'instituer un souverain qui forcera l'obéissance. Ainsi, l'institution même du souverain révèle le caractère essentiellement contractuel de l'accord entre les futurs sujets. (...). Chacun reconnaît le besoin de sanctions (...) et cela fait de l'accord d'institution du souverain une partie d'un *contrat* social, même si, en instituant le souverain chacun n'agit que dans son propre intérêt"<sup>130</sup>.

Notons tout d'abord que Hobbes dit à la fin du chapitre sur les autres lois de nature, que "telles sont les lois de nature, qui prescrivent la paix comme moyen de

---

<sup>130</sup> Cf, *Taming Léviathan, Op. cit.*, p. 295-96. A cet égard, remarquons bien que l'insistance de David Gauthier sur le caractère contractuel de l'accord, et ses remarques sur l'idée de l'intérêt personnel sont dûs au fait que la thèse de Jean Hampton est que le contrat à proprement parler engage des notions de promesse ou de peur de sanctions par un organe coercitif officiel qui sont deux types de choses qui n'existent pas à l'état de nature, de sorte que l'institution de l'Etat ne procède pas d'un contrat à proprement parler mais d'un accord de coordination.

conservation, pour les hommes assemblés en multitudes, et [c'est nous qui soulignons], *qui ne concernent que la théorie de la société civile*" (p. 157). En cela, il exprime explicitement combien les autres lois de nature, si elles concernent bien entendu la paix en tant qu'elles en sont le moyen et la substance, ne concernent pas le problème de l'ordre politique et donc de l'institution du souverain.

Mais, le problème le plus important, pour nous, que pose cette interprétation de David Gauthier, est par rapport au problème de la seconde loi de nature. Il est que selon l'interprétation de David Gauthier, l'observation de la seconde loi est elle-même objet d'un accord, puisque cette loi fait partie de toutes les lois de nature, et que c'est sur l'ensemble de ces lois que David Gauthier fait porter l'accord général qui instaure la paix. Or, parce que l'exposé des lois de nature considérées comme un ensemble de dix-neuf lois est interrompu par la problématique des contrats, elles ne peuvent pas être considérées comme un tout cohérent.

Mais encore, comme nous l'avons déjà souligné dans la discussion de l'interprétation de François Tricaud, les autres lois de nature ne peuvent pas vraiment être considérées indépendamment de la façon dont cette problématique des contrats aura ou n'aura pas été résolue, ou indépendamment de la façon dont il aura été montré que la possibilité des contrats découle du jeu de la seconde loi de nature. En effet, si le contrat pose un problème en tant qu'il est précisément ce par quoi doit pouvoir s'instituer l'Etat, et en tant qu'il est aussi ce dont l'Etat va devoir être la garantie, il pose exactement le même problème et de la même façon à l'égard des autres lois de nature, si celles-ci, conformément à l'hypothèse de David Gauthier, devaient être l'objet de l'accord. Ainsi, même si c'est l'ensemble des lois de nature qui devait être l'objet de l'accord, il faudrait encore amener les hommes à s'entendre sur elles, ce en quoi même considérées comme un tout ces clauses sont définitivement dépendantes d'une problématique contractuelle.

Autrement dit, le contrat pose à l'égard des lois de nature, exactement le même problème qu'il pose à l'égard de l'Etat, à savoir qu'il est le moyen de leur institution comme facteur de paix. Et, au-delà du contrat, c'est la seconde loi de nature qui pose ainsi problème.

Or, en assimilant la seconde loi de nature à toutes les autres lois et en faisant de l'ensemble de toutes les lois de nature l'objet de l'accord, l'hypothèse de David Gauthier ne se donne pas la possibilité de régler la question de la genèse de l'accord. En effet, en diluant la spécificité de la seconde loi de nature qui est une des deux seules lois qui existe à l'état de nature, et qui n'y existe, dans la construction de Hobbes, que pour pouvoir sortir de l'état de nature, David Gauthier ne se donne plus aucune raison de considérer l'état de nature en question, c'est-à-dire la spécificité de la problématique de la génération des contrats.

En outre, elle charrie avec elle le paradoxe selon lequel le contrat qui devrait être le moyen de la paix présuppose que cette paix existe déjà pour pouvoir être passé. Ce faisant, David Gauthier est exposé à la même critique que celle qu'il adresse à Jean Hampton pour repousser sa caractérisation de l'accord instituant l'Etat comme un accord d'intérêt personnel dont l'intérêt aurait dû être d'évacuer la question de la promesse ou de la peur d'un pouvoir coercitif qui sont inhérentes à l'hypothèse du contrat. "Si, écrit David Gauthier, selon la seconde loi de nature, chacun devait accepter de renoncer à certains droits à condition que les autres en fassent autant, et si chacun pouvait faire confiance aux autres dans leur adhésion intéressée à leurs actes de renonciation, il n'y aurait alors effectivement qu'un accord personnel intéressé. Mais il n'y aurait pas de souverain non plus"<sup>131</sup>. Or, de manière analogue, s'il est possible de passer un accord global sur les lois de nature et l'institution de l'Etat, c'est que les conditions de passer un contrat existent, et c'est que l'on peut douter de l'utilité de la clause instituant l'Etat comme organe coercitif.

---

<sup>131</sup> *Id.*, p. 296.



D'autant moins que les lois de nature sur lesquelles se ferait le contrat sont proprement ce dont le jeu permet d'assurer la paix sociale.

Par la même, il apparaît que le problème posé par le contrat devant porter sur les lois de nature est plus inextricable que celui d'un contrat portant seulement sur la personne du souverain, car ces lois, une fois regroupées, comprennent elles-mêmes le problème de la déduction du contrat depuis la seconde loi de nature, c'est-à-dire depuis l'une des lois sur lesquelles l'accord devrait porter. Sauf à extraire la problématique des contrats de l'ensemble de ces lois. Mais, c'est alors, que le contrat serait artificiellement arraché au cadre de l'état de nature pour ne plus constituer un problème réel.

En revanche, eu égard à une concurrence éventuelle entre les lois de nature et l'Etat comme facteur de paix, il faut estimer moindre le problème posé par le contrat comme devant instituer l'Etat que celui posé par le contrat comme devant porter sur les lois de nature. En effet, le problème de l'Etat par contrat découlant de la seconde loi de nature a l'avantage d'être clair et bien défini comme étant celui de l'inexistence, dans l'état de nature, des conditions que requiert le passage d'un contrat, et plus précisément, de l'insuffisance de la seule seconde loi de nature pour en sortir. On en revient ainsi à la nécessité de bien affirmer que le problème de Hobbes regarde en premier lieu l'institution d'un souverain et non celle des lois de nature ou de la société civile organisée autour du droit de propriété.

A ce titre, la thèse de Jean Hampton<sup>132</sup> est plus indiquée, en tant qu'elle perçoit l'opération instituant l'Etat comme un acte à part entière et se suffisant à lui-même, comme non accessoire de quoique ce soit d'autre. Jean Hampton établit une distinction entre un contrat et un accord intéressé, et dit que l'institution de l'Etat chez Hobbes ne correspond pas à un contrat mais à un accord d'intérêt personnel.

---

<sup>132</sup> Cf. J. Hampton, *Hobbes and ...*, *op. cit.*.

Les accords de ce type sont "des coordinations d'intentions d'agir qui sont respectées par les parties *uniquement pour des raisons d'intérêt personnel*, tandis que les contrats sont des échanges de *promesses* qui introduisent des stimulants moraux qui, soit *supplémentent*, soit *remplacent* les motivations seulement personnelles de chaque partie"<sup>133</sup>. Puis, sur la base de cette distinction, la thèse de Jean Hampton est que l'accord hobbesien instituant l'Etat n'est pas un contrat social mais un accord d'intérêt personnel. Nous reviendrons en détail sur la solution de Jean Hampton, que nous écarterons pour d'autres raisons, mais dans le cadre où nous sommes ici, elle semble plus fidèle à l'exigence d'un contrat dédié exclusivement à l'institution du pouvoir politique.

Certes, nous avons bien rencontré l'idée que "la raison suggère des clauses appropriées d'accord pacifique, sur lesquelles on peut amener les hommes à s'entendre", et que "(c)es clauses sont ce qu'on appelle en d'autres termes les lois naturelles" (p. 127). De la sorte, si les hommes doivent être amenés à s'entendre sur ces clauses, c'est que ces clauses seront la substance d'un accord.

---

<sup>133</sup> Ibid., p. 294-95. Cette analyse de Jean Hampton caractérise bien le contrat tel que le décrit l'analogie suivante de David Gauthier: "Votre récolte sera prête à être moissonnée la semaine prochaine, et la mienne la semaine d'après. Chacun d'entre nous bénéficierait de ce que nous moissonnions ensemble, plutôt que si nous travaillions chacun pour soi. Il est donc dans l'intérêt de chacun d'entre nous d'accepter d'aider l'autre en échange de son aide. Mais, supposons qu'après les moissons vous quittiez cette zone et que nos chemins ne dussent vraisemblablement plus se croiser. Un accord sans détours pourrait bien alors être insuffisant, dans la mesure où si je vous aide la semaine prochaine, vous obtiendrez le bénéfice recherché, et pourrez n'avoir aucune raison d'accepter le coût de l'aide à m'apporter la semaine suivante. Par conséquent, nous devons étendre notre accord pour y introduire un stimulant supplémentaire, ayant lui-même assez peu de rapport avec l'objectif premier de l'assistance mutuelle. Je pourrais proposer que vous déposiez un objet chez moi, comme un gage, dans la croyance que vous préférerez m'assister plutôt que perdre cet objet. L'accord ainsi passé est un accord que chacun de nous garde pour des raisons de pur intérêt personnel; il n'introduit aucun stimulant moral. Mais le but de l'accord est de réaliser l'assistance mutuelle dans les récoltes, et il n'est pas en lui-même directement et suffisamment soutenu par l'intérêt personnel. Et ce qui doit être ajouté à l'accord, de façon à ce que le premier objectif soit atteint, est en lui-même mal venu; chacun d'entre nous préférerait un accord sans garantie, s'il était possible. Un tel accord dont une partie n'existe que pour permettre des stimulants à l'observance insuffisamment motivée par une coordination directe sur le premier objectif, est un contrat" (cf. D. Gauthier, *Hobbes's Social Contract*, op. cit. p. 135).

Il est vrai aussi que Hobbes dit, à la fin du chapitre sur les autres lois de nature, que "tous s'entendent sur ce point que la paix est bonne et que par suite, *tout ce qui y mène et en est le moyen* [souligné par nous], c'est-à-dire, (...)la *justice*, la *gratitude*, la *mesure*, l'*équité*, la *pitié*, et les autres lois de nature, sont des choses bonnes" (p. 159). Toutefois, il faut noter qu'à ce point-là, Hobbes ne cite précisément pas les deux premières lois de nature qui en elles-mêmes sont ce qui commandent la paix.

De la même façon, lorsque Hobbes écrira au chapitre sur les *causes et génération de la République*, que "d'elles-mêmes, en l'absence d'un pouvoir qui les fasse observer par l'effroi qu'il inspire, les lois de nature (comme la *justice*, l'*équité*, la *modération*, la *pitié*, et d'une façon générale, *faire aux autres ce que nous voudrions qu'on nous fit*) sont contraires à nos passions naturelles, qui nous portent à la partialité, à l'orgueil, à la vengeance, et aux autres conduites de ce genre" (p. 173), ce ne sont pas toutes les lois de nature qu'il visera, puisqu'en effet, les deux premières lois de nature ne figureront précisément pas dans ce constat pessimiste.

Tout se passe donc comme si, conformément à l'ordre de leur exposé dans la première partie du *Léviathan*, à savoir d'une part les deux premières lois de nature dans un chapitre où elles sont associées aux contrats, et d'autre part, les autres lois de nature dans un chapitre successif, ces deux lois de nature avaient un statut ou une nature particulière qui tiendrait précisément à leur capacité, à elles, d'engendrer le *Léviathan*.

En définitive, dans l'analyse de François Tricaud comme dans celle de David Gauthier, il nous semble que ce qui n'est pas complètement pris en compte, c'est le fait que l'Etat doit procéder d'un contrat à part entière, c'est-à-dire un contrat dont le seul objet est l'institution de l'Etat. La conséquence en est que le problème du lien

direct à établir entre les commandements des deux premières lois de nature, et le contrat instituant l'Etat n'est pas traité dans ces interprétations.

*CHAPITRE QUATRIEME: LE NECESSAIRE ABANDON DE LA SECONDE  
LOI DE NATURE COMME VOIE D'INSTITUTION DE L'ETAT: LE VIOL DU  
DROIT DE NATURE*

Nous venons de voir que la lettre de la seconde loi de nature est telle que les opérations de transfert ou de transmission de droits n'en découlent pas naturellement. De la sorte, l'institution de l'Etat que Hobbes nous a donné à entrevoir comme devant être la solution de sortie de l'état de nature, n'apparaît pas encore comme pouvant résulter directement du mécanisme de la seconde loi de nature.

A vrai dire, à elle seule, cette loi demeure un idéal. Il faudrait que chacun et tout le monde abandonne son droit de nature en même temps.

Mais, si la difficulté à ce niveau-là est de rendre compte de la sortie de l'état de nature à partir de la seconde loi de nature, on peut prendre le problème dans l'autre sens et chercher le genre de conventions susceptibles d'opérer la sortie de l'état de nature. En un sens donc, nous abandonnons la problématique de la seconde loi de nature pour nous attacher à celle de l'institution de l'Etat. Ou plus précisément encore, nous poursuivons la problématique de sortie de l'état de nature par l'institution du pouvoir politique, mais indépendamment de la seconde loi de nature.

Ainsi, une fois admise la difficulté réelle de répondre aux exigences de la seconde loi de nature, on peut reconsidérer les contrats ou types d'accord que nous avons entrevus chez David Gauthier et Jean Hampton par exemple, et que nous

avons éliminés jusque-là en tant qu'ils font partie d'une interprétation qui demeure attachée au mécanisme de la seconde loi de nature comme mécanisme générateur du type de conventions qu'ils proposent. Il faudrait alors qu'ils répondent aux autres exigences de Hobbes quant aux conventions possibles à l'état de nature.

Ce sont ces exigences que nous allons considérer maintenant à travers les développements de Hobbes sur les conventions dans le chapitre sur les deux premières lois naturelles et les contrats, pour y scruter les possibilités d'institution conventionnelle de l'Etat à partir de l'état de nature.

### Section I: Les conventions possibles dans l'état de nature

Pour de nombreux auteurs, il ne fait aucun doute que des conventions sont possibles à l'état de nature, et que le problème du *Léviathan* est mal posé lorsqu'il est dit que puisque l'état de nature est un état où aucune convention n'est valable faute de force coercitive susceptible de les faire respecter, et puisque l'Etat qui y met fin doit procéder d'une convention, le problème est impossible à résoudre<sup>134</sup>.

Selon Howard Warrender, le problème est mal posé car "le problème de l'état de nature (...) n'est pas la difficulté de faire des conventions valides, mais de préserver leur validité dans le temps" (p. 142). "Le passage des conventions, dit Howard Warrender, n'est pas crucial, car les conventions sont possibles dans l'état de nature" (p. 155).

De la même façon, pour David Gauthier, on interprète mal Hobbes lorsqu'on l'enferme dans la contradiction selon laquelle si les conventions faites à l'état de

---

<sup>134</sup> Ainsi, Leslie Stephen, écrit: Puisqu'"un contrat signifie un échange de promesses, et [que] dans un "état de nature", aucune partie ne peut dépendre de la parole de l'autre[, il] semble donc plutôt difficile (...) de sortir de l'état de nature" (Cf. L. Stephen, *Hobbes*, p. 194-95, in H. Warrender, *op. cit.*, p. 141-42).

nature sont nulles, et si, dans le même temps, les individus échappent à l'état de nature par une convention, alors ils n'y a aucun moyen de sortir de l'état de nature (p. 59). Le problème de Hobbes, selon David Gauthier, est bien plutôt de s'assurer que les hommes exécutent effectivement leurs conventions (p. 76). David Gauthier appelle ce problème un problème de *sécurité* (p. 76).

Ceci dit, pour les deux auteurs la convention est bien "le seul moyen par lequel les hommes peuvent entrer en société politique"<sup>135</sup>. En effet, selon Howard Warrender, le dilemme de l'homme dans l'état de nature n'est certainement pas l'absence de principes moraux, lesquels existent sous la forme des lois de nature, mais le problème est que ces principes moraux soient forcément laissés à l'interprétation des consciences individuelles, de sorte qu'ils peuvent être suspendus n'importe quand<sup>136</sup>. C'est cela qui cause l'insécurité de l'état de nature. Ainsi, la fonction du souverain est nécessaire, elle est de renforcer et d'interpréter la loi<sup>137</sup>. Cependant, "même si la loi de nature qui nous commande la paix implique, comme moyen le meilleur, l'institution de la société civile, la raison ne suffit pas à indiquer la ou les personnes précises à qui il s'agit d'obéir"<sup>138</sup>. Ainsi faut-il un acte de consentement à ou de reconnaissance d'un souverain particulier. Mais, "en vertu de l'égalité des hommes, une obligation d'obéissance d'un homme à un autre ne peut procéder que d'une convention"<sup>139</sup>.

Selon David Gauthier il ne fait pas de doute que selon Hobbes le seul moyen de s'obliger pour les hommes est la convention<sup>140</sup>.

Cependant, l'insistance de ces commentaires sur la possibilité des conventions à l'état de nature est au service de la thèse selon laquelle l'institution contractuelle

---

<sup>135</sup> Cf. H. Warrender, *op. cit.*, p. 121.

<sup>136</sup> *Id.*, p. 103.

<sup>137</sup> *Id.*, p. 143.

<sup>138</sup> *Op. cit.*, p. 244.

<sup>139</sup> *Id.*, p. 244.

<sup>140</sup> *Op. cit.*, p. 41 et suiv..

de l'Etat sur une base consentante et consensuelle de la part de tous les contractants est nécessaire. Et, pour eux, elle est possible.

Or, Hobbes distingue deux types de conventions lorsqu'il envisage l'institution de l'Etat. Il y a d'une part l'"accord entre un grand nombre d'hommes comme quoi chacun autorisera l'homme ou l'assemblée d'hommes auxquels la majorité d'entre eux aura donné le droit de représenter leurs personnes à tous" (p. 121), et d'autre part l'accord par lequel les hommes "autorisent, par crainte, de la mort ou des fers, toutes les actions de l'homme ou de l'assemblée qui a leurs vies et leurs libertés en son pouvoir" (p. 207). Le premier contexte caractérise une souveraineté par institution et le second une souveraineté par acquisition.

De manière évidente chez David Gauthier, et plus circonspecte chez Howard Warrender, ces deux auteurs privilégient la souveraineté par institution. Or, lorsque l'on considère les développements de Hobbes sur les conventions à l'état de nature, il n'apparaît aucune possibilité d'institution de l'Etat par un accord libre, mais seulement selon un scénario d'institution par acquisition c'est-à-dire par un accord contraint.

En effet, s'il ne fait pas de doute que certaines conventions sont possibles à l'état de nature, il ne fait pas de doute non plus qu'elles sont telles qu'elles ne permettent que le type d'institution de l'Etat qui vient sanctionner un rapport de force déjà établi bien plutôt que celui qui inaugurerait directement sur une base d'égalité un pouvoir politique commun.

Ainsi, le type de conventions que Hobbes estime possible à l'état de nature n'est pas celui où il existe un consentement libre et égal entre des contractants partageant des positions égales, mais celui où le consentement est directement contraint par la force.

En effet, Hobbes écrit d'une part, que:



"Si une convention est faite, telle qu'aucune des deux parties ne s'exécute sur le champ, car elles se fient l'une à l'autre: dans l'état de simple nature (qui est l'état de guerre de chacun contre chacun) elle est selon toute attente raisonnable, nulle. Mais, s'il existe un pouvoir commun établi au-dessus des deux parties, doté d'un droit et d'une force qui suffisent à leur imposer l'exécution, alors elle n'est pas nulle. Car celui qui s'exécute le premier n'a aucune assurance de voir l'autre s'exécuter à son tour: les liens constitués par les paroles sont trop fragiles pour tenir en lisière l'ambition, la cupidité et la colère des hommes, s'ils n'ont pas la crainte de quelque pouvoir coercitif, et une telle crainte, dans l'état de nature, où tous les hommes sont égaux et juges du bien-fondé de leurs craintes personnelles, ne peut pas être supposée avec quelque vraisemblance. Par suite, celui qui s'exécute le premier ne fait que se livrer à son ennemi, contrairement au droit, qu'il ne peut jamais abandonner, de défendre sa vie et ce qui est nécessaire à celle-ci" (p. 136).

Et d'autre part, que:

"Les conventions passées sous l'effet de la crainte, dans l'état de simple nature, créent obligation. Par exemple, si je m'engage par une convention à payer une rançon ou à fournir un service à un ennemi, je suis lié par cet engagement. C'est en effet un contrat où l'un reçoit la vie sauve et où l'autre doit recevoir de l'argent ou un service en échange de ce bienfait. (...) Et si un prince plus faible conclut une paix désavantageuse avec un plus fort, sous l'empire de la crainte, il est tenu de la respecter (...)" (p. 138).

Au prime abord, ces deux remarques peuvent sembler complètement contradictoires. Tout d'abord, la première semble pouvoir conduire à une confusion. En effet, Hobbes commence par viser les conventions dans lesquelles aucune des deux parties ne s'exécutent sur le champ et dit qu'elles sont nulles, comme si une convention dans laquelle une des parties se serait déjà exécutée pouvait ne pas être visée ici. C'est en effet l'interprétation que fait Howard Warrender de ce passage: "il doit être noté, écrit en effet Howard Warrender, que dans les passages (...) où Hobbes introduit la question de la juste suspicion invalidant les conventions, il vise les conventions dans lesquelles "aucune partie ne s'exécute sur le champ"". "Dans un cas où une partie s'est déjà exécutée continue Howard Warrender, il n'y a probablement pas d'échappatoire, et l'autre partie est obligée de s'exécuter"<sup>141</sup>. Pourtant, dans le même paragraphe, Hobbes justifie la nullité des conventions où aucune des deux parties ne s'exécute par un raisonnement mettant en scène le cas d'une première exécution: "car, continue en effet Hobbes, celui qui s'exécute le

<sup>141</sup> Op. cit., p. 42.

premier n'a aucune assurance de voir l'autre s'exécuter à son tour". Cela peut certes prêter à confusion, mais cela lui est possible car les deux cas recouvrent la définition de ce qu'est une convention. Nous l'avions déjà citée dans le cadre de notre commentaire des deux premières lois de nature et des contrats: "un des contractants peut remettre la chose pour laquelle il s'engage par contrat, et accepter que l'autre partie s'exécute pour son compte en un moment ultérieur déterminé, cependant que dans l'intervalle on lui fera confiance. Le contrat, pour ce qui regarde le second, est alors appelé pacte ou convention. Ou encore, les deux parties peuvent stipuler maintenant, par contrat, qu'elles s'exécuteront plus tard. Dans ces cas (...) il faut faire confiance à celui qui doit s'exécuter dans le futur" (p. 133).

Ceci étant rappelé, dans le cadre de la première affirmation sur les conventions à l'état de nature, on peut pleinement remarquer que les deux affirmations ne visent pas exactement la même situation, de sorte qu'elles ne sont pas complètement contradictoires. En effet, la première affirmation concerne une convention à l'état de nature qui serait basée sur la confiance, tandis que la seconde affirmation vise une convention qui serait basée sur la crainte.

Ainsi, dans l'état de nature, la convention basée sur la confiance est non seulement nulle mais aussi non avenue, tandis que celle basée sur la crainte est valable et crée une obligation .

Ainsi, dans un cas, le ressort de la convention devrait être la confiance, et dans l'état de nature cela n'est pas possible parce que les hommes ne peuvent pas s'y faire confiance, tandis que dans l'autre le ressort de la convention est la crainte. Les considérations de Hobbes sur les conventions dans l'état de nature peuvent donc justifier de trouver insoluble le problème de l'institution de l'Etat à partir de conventions dans lesquelles sont impliquées une question de confiance, mais justement pas celles dans laquelle l'accord pour instituer l'Etat procède de la force. Au problème de l'absence de confiance à l'état de nature qui rendrait impossible le

passage d'une convention, on a beaucoup essayé de répondre en concevant que c'est moins une question de confiance que d'intérêt qui détermine vraiment la possibilité de passer une convention. Ainsi, puisque les hommes de l'état de nature sont naturellement intéressés par eux-mêmes, ils ne devraient pas avoir de difficulté à passer une convention instituant l'Etat. C'est la position essentielle de Jean Hampton contre David Gauthier. Nous envisagerons cette question plus tard, ne serait-ce que parce qu'elle est une solution de second ordre, ou plus précisément une solution déjà au service d'une position *a priori* favorable seulement à l'institution libre et consensuelle.

Or, la solution donnée par Hobbes lui-même au problème de confiance dans l'état de nature est simplement que seules conventions passées sous la crainte sont valides à l'état de nature. Tout indique en effet simplement que la sortie de l'état de nature se fait dans ces conditions. Certes, on objectera que Hobbes a aussi prévu l'institution consensuelle de l'Etat. Mais, lorsque nous y viendrons, nous verrons que cette hypothèse tient difficilement et ne repose pas sur le reste des hypothèses de Hobbes.

En tout cas, le thème de la crainte est essentiel dans le passage des conventions à l'état de nature. Ce qui est donc fondamental en effet, ce sont les relations de crainte qui définissent l'état de nature, et qui sont telles qu'elles y rendent impossible toute convention qui engagerait la nécessité d'une confiance mutuelle. Hobbes insiste avec force sur ce point: à l'état de nature où les hommes sont égaux et juges du bien-fondé de leurs craintes, aucune convention n'est possible qui repose sur la confiance. Par contre, elle est possible lorsqu'existe un pouvoir coercitif.

Pourtant, Hobbes dira plus tard dans le cadre des développements sur la distinction entre les Républiques d'institution et les Républiques d'acquisition, que "dans les deux cas (les hommes) s'assujétissent par crainte" et que "ce point doit être noté par ceux qui soutiennent que toutes les conventions sont nulles qui procèdent

de la crainte de la mort ou de la violence". Mais le problème est que Hobbes n'en maintient pas moins la différence comme une différence importante, au risque continu de ne pas pouvoir la justifier, ou de la justifier étrangement. Ainsi, Hobbes développe l'affirmation précédente en disant que "si cela était [si les conventions qui procèdent de la crainte étaient nulles], personne dans aucune espèce de République, ne pourrait être obligé d'obéir" (p. 207). Or, cet argument ne regarde plus les conditions de passage de la convention mais celles de l'obéissance à un pouvoir déjà établi. Du reste, la différence pertinente est plutôt celle de la force.

A l'égard de la crainte, toutefois, il y a un problème absolument remarquable dans le fait que les commentaires retournent purement et simplement la position de Hobbes sur la question de la crainte. En effet, ils disent que, outre d'autres conditions de validité de la convention qui sont secondaires pour nous ici<sup>142</sup>, les conventions sont valides à l'état de nature qui ne sont pas ensuite invalidées par une crainte, laquelle crainte doit succéder à la convention et non pas être à son principe.

Selon Howard Warrender, "la théorie de Hobbes est (...) que je suis obligé par ma convention à moins qu'une cause de crainte subséquente l'invalide", de sorte que la fonction du souverain n'est pas de rendre valable la convention qui était d'abord invalide, mais de prévenir (en supprimant les craintes subséquentes) ce qui est déjà une convention valide, de devenir invalide<sup>143</sup>.

De la même façon, selon David Gauthier, si Hobbes dit explicitement que "dans l'état de nature, qui est l'état de guerre de chacun contre chacun", lorsque "une convention est faite, telle qu'aucune des deux parties ne s'exécute sur le

---

<sup>142</sup> "Une convention est valide au moment où elle est passée, résume pour nous Howard Warrender, si c'est une convention de faire quelque chose permis par la loi, et si les deux parties l'ont accepté, et, si ce n'est pas une convention de faire quelque chose d'impossible, ni de renoncer au droit d'auto-défense, ni de stipuler des obligations à l'égard d'une personne inconnue par la partie obligée, ni une convention de donner ou faire quelque chose dont le droit de le donner ou de le faire a déjà donné ou transmis dans une convention" (p. 35). Ceci, précise Howard Warrender, s'applique aux conventions de l'état de nature et de la société civile.

<sup>143</sup> Op. cit., p. 44.

champ, car elles se fient l'une à l'autre, (...), elle est selon toute attente raisonnable nulle (...)”, une telle convention n'est nulle qu'à cause d'une crainte subséquente au passage de la convention, que peut avoir une des parties quant à la possibilité que l'une des parties ne respecte pas sa part de la convention. David Gauthier écrit: “les conventions mutuelles sont donc précairement valides dans l'état de nature. Chacune des parties, agissant en bonne foi, peut rendre nulle une telle convention en indiquant certains faits postérieurs au passage de la convention, comme base de suspicion que l'autre partie n'observera pas sa part. Mais nous n'avons pas besoin de supposer que cela arrive toujours et inévitablement. Ainsi, conclut David Gauthier, les hommes ne sont pas empêchés dans l'état de nature, de faire des conventions qui terminent l'état de nature”<sup>144</sup>.

Aussi bien Howard Warrender que David Gauthier s'appuient ici sur le texte de Hobbes selon lequel “la cause de la crainte qui invalide une telle convention doit toujours être une circonstance surgie après la passation de la convention” (Lev., p. 136-37).

En effet, Hobbes écrit:

“La cause de crainte qui invalide une telle convention doit toujours être une circonstance surgie après la passation de la convention, être par exemple quelque action nouvelle, ou quelque autre chose de laquelle on puisse conclure que l'autre partie ne veut pas s'acquitter. En dehors de ce cas, la cause de crainte ne peut rendre nulle la convention. En effet, ce qui n'a pas empêché la promesse ne doit pas être admis comme empêchant l'exécution” (p. 137).

Or, lorsqu'il dit ici *une telle convention*, susceptible d'être invalidée par une cause subséquente de crainte, Hobbes vise certes les conventions dans lesquelles il s'agit pour une des parties de s'exécuter la première, mais *dans l'état civil* et non pas dans l'état de nature. En fait, tout se joue sur trois paragraphes organisé de la façon suivante.

---

<sup>144</sup> Cf. *The Logic of Leviathan*, op. cit., p. 59.

Le premier paragraphe est celui que nous avons cité au début de cette section, selon lequel "si une convention est faite, telle qu'aucune des deux parties ne s'exécute sur le champ, car elles se fient l'une à l'autre (...) dans l'état de nature, elle est nulle". Rappelons-la:

"Si une convention est faite, telle qu'aucune des deux parties ne s'exécute sur le champ, car elles se fient l'une à l'autre: dans l'état de simple nature (qui est l'état de guerre de chacun contre chacun) elle est selon toute attente raisonnable, nulle. Mais, s'il existe un pouvoir commun établi au-dessus des deux parties, doté d'un droit et d'une force qui suffisent à leur imposer l'exécution, alors elle n'est pas nulle. Car celui qui s'exécute le premier n'a aucune assurance de voir l'autre s'exécuter à son tour: les liens constitués par les paroles sont trop fragiles pour tenir en lisière l'ambition, la cupidité et la colère des hommes, s'ils n'ont pas la crainte de quelque pouvoir coercitif, et une telle crainte, dans l'état de nature, où tous les hommes sont égaux et juges du bien-fondé de leurs craintes personnelles, ne peut pas être supposée avec quelque vraisemblance. Par suite, celui qui s'exécute le premier ne fait que se livrer à son ennemi, contrairement au droit, qu'il ne peut jamais abandonner, de défendre sa vie et ce qui est nécessaire à celle-ci " (p. 136).

Puis, dans un second paragraphe immédiatement consécutif, Hobbes écrit:

"Mais, dans une condition civile, où il existe un pouvoir établi pour contraindre ceux qui, autrement, violeraient leur foi, une telle crainte [la crainte de s'exécuter le premier] n'est plus raisonnable: pour cette cause, celui qui doit, selon la convention, s'exécuter le premier, est obligé de le faire" (p. 137).

Et enfin, dans le paragraphe immédiatement consécutif, Hobbes écrit:

"La cause de crainte qui invalide une telle convention doit toujours être une circonstance surgie après la passation de la convention, être par exemple quelque action nouvelle, ou quelque autre chose de laquelle on puisse conclure que l'autre partie ne veut pas s'acquitter. En dehors de ce cas, la cause de crainte ne peut rendre nulle la convention. En effet, ce qui n'a pas empêché la promesse ne doit pas être admis comme empêchant l'exécution" (p. 137).

Il nous semble ainsi évident que la convention qui ne peut être invalidée que par une crainte subséquente à son passage s'inscrit dans le raisonnement sur les conventions à l'état civil. Après un premier paragraphe où Hobbes parle des conventions à l'état de nature, il envisage, par comparaison, dans un second paragraphe les conventions à l'état civil, et ce sont des considérations sur ces conventions-là qu'il continue de présenter dans le troisième paragraphe. En effet, Hobbes conclut ce troisième paragraphe de la façon suivante: "en effet, ce qui n'a pas empêché la promesse ne doit pas être admis comme empêchant l'exécution". Or,

dans l'état de nature, tout empêche la promesse. Il n'y a pas de convention à l'état de nature, tout simplement parce qu'il n'y a pas de confiance possible entre les individus qui l'habitent. Il apparaît donc que la cause de crainte comme susceptible d'invalider une convention et qui doit lui être postérieure, vise la convention passée par la confiance, soit la convention passée à l'état civil et non pas à l'état de nature. Certes, Hobbes dit que dans l'état civil la crainte n'est pas raisonnable puisqu'il existe un pouvoir établi pour contraindre les parties, de sorte qu'on ne voit pas non plus comment il pourrait invoquer une crainte subséquente comme susceptible d'invalider une convention après qu'elle ait été passée. Selon Howard Warrender, l'autorité politique a proprement pour effet d'"élimine(r) l'excuse de l'insécurité ou de la suspicion raisonnable à l'égard des autres"<sup>145</sup>. Mais, cet auteur précise aussi que sur ces bases, la convention n'est invalidée que si le citoyen craint sincèrement un écroulement imminent du souverain.

Ceci dit, notre intérêt ne porte pas sur les conventions passées à l'état civil, mais sur les conventions de l'état de nature, de manière à trouver la forme de la convention susceptible d'être une convention instituant l'Etat. Reprenons donc notre comparaison entre les deux affirmations fortes de Hobbes, l'une affirmant qu'aucune convention basée sur la confiance n'est valable à l'état de nature, et l'autre, que celles passées sous l'effet de la crainte créent une obligation.

## **Section II: La convention de vie sauve**

Ainsi, dans les deux cas nous sommes dans l'état de nature, dans les deux cas il y a une incertitude relative quant à l'avenir. Dans un cas, dit en effet Hobbes, "celui qui s'exécute le premier ne fait que se livrer à son ennemi, contrairement au droit,

---

<sup>145</sup> Id., p. 142.

qu'il ne peut jamais abandonner, de défendre sa vie et ce qui est nécessaire à celle-ci" (p. 136), tandis que dans l'autre cas, il peut y avoir "un contrat où l'un reçoit le bienfait de la vie sauve et où l'autre doit recevoir de l'argent ou un service en échange de ce bienfait" (p. 138). Ainsi, dans les deux cas, nous sommes dans une situation où il y a un risque pour quelqu'un de perdre sa vie, et dans laquelle il s'agit pour chacun de préserver sa vie ou son indépendance. Et, du coup, dans les deux cas la situation est analogue à celle dans laquelle nous met la problématique de la constitution d'un pouvoir commun. En effet, nous nous souvenons que ce qu'il s'agit d'abandonner pour constituer un pouvoir politique, ce sont essentiellement les prétentions, voire les prérogatives à dominer l'autre et à se soustraire à sa domination. à l'état de nature, lequel abandon est un risque de mort s'il n'est pas réciproque.

Mais, dans un cas aucun des deux individus ne donne de signe permettant de laisser espérer qu'il remplira son obligation, de sorte qu'il vaut mieux qu'aucun des deux ne s'engage le premier, au risque sinon de perdre sa vie ou quelques moyens de la défendre, tandis que dans le second cas, les garanties données par l'un sont telles que l'autre peut escompter qu'il s'exécutera.

C'est ce qui nous permet de penser que la sortie conventionnelle de l'état de nature se fait par une convention contrainte, et plus précisément, une convention de vie sauve. En effet, c'est ce type de situation que vise Hobbes dans les conventions qui créent obligation à l'état de nature. Dans cette dernière situation, dit Hobbes, "je suis lié par cet engagement[, car] c'est en effet un contrat où l'un reçoit le bienfait de la vie sauve et où l'autre doit recevoir de l'argent ou un service en échange de ce bienfait. En conséquence, conclut Hobbes, là où aucune loi n'interdit l'exécution (ce qui est le cas dans l'état de pure nature), la convention est valide" (p. 138). Certes, Hobbes ne vise pas précisément le pouvoir politique comme terme de l'échange, mais son dernier exemple illustratif l'évoque: "et si un prince plus faible conclut une



paix désavantageuse avec un plus fort, sous l'empire de la crainte, il est tenu de la respecter (...)" (p. 138).

Et, en fait de garantie, la véritable différence entre les deux situations qui précèdent l'une la non-convention, l'autre la convention, est que dans un cas la convention ne peut pas être passée à l'état de nature parce qu'elle mettrait une vie en danger, ce en quoi elle est contraire aux deux premières lois de nature, tandis que dans l'autre elle est valable parce qu'elle sauve une vie. Mais elle ne la sauve que parce qu'elle est en mesure de le faire, c'est-à-dire que parce qu'une vie est en danger de mort effectif. (A ce titre, il faut voir que la première personne à s'exécuter dans le second cas, c'est celle qui ne tue pas. En effet, en ne tuant pas elle exécute sa part de la convention selon laquelle le perdant accepte de servir le souverain qui lui a sauvé la vie, en échange de cette vie. Or, cela signifie qu'elle était en mesure de tuer, et pour toute garantie que l'autre rendra le service, elle n'a que la certitude que l'autre est attachée à sa vie, et toute autre sorte de garantie renvoie, de la part de la personne grâciée, à une exécution non actuelle mais à venir. Ce faisant, la personne qui ne tue pas laisse sa vie à l'autre en échange d'un acte à venir, et en laissant sa vie à l'autre alors qu'elle est en mesure de la tuer tout de suite, elle s'exécute la première. C'est en ce sens et en ce sens seulement que l'on peut envisager qu'une convention à l'état de nature puisse être basée sur la confiance, mais, même en ce sens, la seule République alors instituée demeure une République d'acquisition car la convention y est passée à partir d'une position de forces inégales).

Ainsi, il faut considérer que tout se passe comme s'il fallait que le droit de nature défini par le droit absolu de chacun à se gouverner soi-même soit d'abord *violé* pour qu'il y ait lieu de passer une convention marquant le commencement de la fin de l'état de nature. En effet, cette violation n'est pas l'indication de la fin de l'état de nature, mais dans le passage de l'état de nature à l'état civil, elle est le point de départ. Ce n'est qu'une fois violé le droit naturel de se gouverner soi-même, et par là même, une fois violée l'hypothèse d'égalité naturelle entre les hommes, qu'il y a lieu

d'évoquer une convention instituant l'Etat<sup>146</sup>. En tout état de cause, le point de départ de cette convention se situe dans une situation inégale. Cette situation d'inégalité flagrante est bien sûr celle qui préside à l'institution des *Républiques d'acquisition*.

On peut aussi énoncer la chose ainsi, à savoir que dans l'état de nature où chacun détient effectivement son droit de nature, il n'y a pas encore de relation sociale véritable entre les individus, c'est-à-dire d'interdépendance, tandis que dans le second il y en a. Mais, plus encore, il n'y a d'instauration de la relation sociale que par un rapport de force et dans une structure inégale. Dans le premier cas en effet, les individus sont confinés dans la condition d'indépendance de l'état de nature, et capables *a priori*, de rester *ad infinitum* sur leurs positions jusqu'à ce qu'ils instaurent une relation sociale véritable. Dans le second cas, en revanche, il y a une relation véritable entre les deux individus, relation qui précède toute convention mais telle qu'elle peut donner lieu à une convention institutionnelle.

C'est ainsi que dans ce chapitre sur les deux premières lois de nature, la suite du raisonnement de Hobbes s'attache aux conditions du respect des conventions qui ont été passées à l'état de nature. Dès lors, le problème qui se pose est celui de la sécurité de cette convention elle-même. En effet, une fois admis que l'Etat est institué par une convention de ce type, il reste à s'assurer que l'Etat sera respecté, et cela pose le problème de son pouvoir réel, et de la motivation des sujets à lui obéir.

Avant d'y venir, faisons un bref résumé. En résumé de ce chapitre XIV, nous dirions que les deux premières lois naturelles, lois de raison, nous ont introduit à l'idée du contrat, mais que dans l'état de nature, nous n'en avons pas encore vu la

---

<sup>146</sup> Du reste, c'est l'hypothèse d'égalité qui est le plus sûrement violée. En effet, pour ce qui est du droit de nature, on souligne souvent qu'il n'implique aucun devoir corrélatif pour les autres. "Il ne s'agit pas, commente David Gauthier, de ce à quoi quelqu'un a droit, mais de ce que quelqu'un a le droit de faire du moment qu'il le considère nécessaire à sa propre conservation. Ainsi, "j'ai le droit de vivre, mais personne pour autant n'a le devoir de me permettre de faire ce que je considère nécessaire pour ma préservation" (*The Logic ...*, p. 30-1).

possibilité effective à partir d'une situation d'égalité, et nous n'avons notamment pas vu la possibilité d'instituer le *Léviathan* à partir du jeu seul de la seconde loi de nature. Toutefois, toute possibilité de convention n'est pas exclue puisque les conventions passées sous la crainte sont valables. De la sorte on peut envisager que l'institution du souverain puisse se faire de cette manière. Toutefois, il resterait à envisager la question du respect d'une telle convention passée depuis l'état de nature<sup>147</sup>.

### **Section III: La troisième loi de nature ou la tentative de sécularisation de la crainte de Dieu**

#### *Sous-section I: La crainte de Dieu comme première tentative et solution de continuité*

"La force des mots étant, ainsi que je l'ai signalé plus haut, trop faible pour contraindre les hommes à exécuter leurs conventions, dit Hobbes, (...) (l)a passion sur laquelle il convient de compter, c'est la crainte" (p. 140). Plus précisément encore, Hobbes distingue deux sources de crainte, la crainte du "pouvoir des esprits invisibles", et celle "du pouvoir des hommes", puis précise que dans l'état de nature, la crainte du pouvoir des hommes ne "trouve pas une place suffisante pour que les hommes soient forcés de se tenir à ce qu'ils ont promis, car dans l'état de nature, l'inégalité du pouvoir ne se discerne pas, si ce n'est par l'issue des combats" (p. 141). C'est-à-dire que quand bien même une convention aurait été passée, les hommes n'ont jamais de meilleure garantie pour la faire respecter ensuite que l'épreuve de force; c'est dire aussi que même dans le cas d'une convention de vie sauve,

---

<sup>147</sup> Et, comme nous le verrons plus tard, *via* une convention arrêtée depuis une situation d'inégalité consécutive à une épreuve de force.

l'individu dont la vie a été épargnée peut toujours, plutôt que de se laisser gouverner, relancer la lutte.

"De la sorte, avant le temps de la société civile, ou lorsque celle-ci est interrompue par la guerre, il n'est rien qui puisse donner à une convention de paix, sur laquelle on s'est entendu, la force de résister aux tentations de la cupidité, de l'ambition, de la concupiscence, ou de quelque autre désir violent, si ce n'est la crainte de cette puissance invisible qui est (...) Dieu" (p. 141).

Hobbes suggère ainsi que seule la crainte de Dieu est susceptible de l'assurer. Mais encore, on peut remarquer ici que l'origine de la convention elle-même se situe dans une telle crainte. En effet, on peut encore situer une crainte de ce genre dans le fait que dans la lutte ni l'un ni l'autre n'a trouvé la mort, comme par une crainte d'enlever la vie à son semblable.

Ceci est l'occasion d'affirmer clairement que au point où nous en sommes du développement de la démonstration de la genèse de l'Etat, non seulement le souverain institué par la convention de vie sauve n'est nullement assuré de la loyauté de son sujet, mais aussi qu'il n'y a pas eu de pouvoir souverain institué par convention, ce en quoi se trouve aussi confirmé le fait que au-delà des difficultés du chapitre précédent où droit privé et droit public semblaient confondus et où le droit privé donnait l'impression d'avoir une possible existence sans droit public, c'est la même problématique de départ qui continue, à savoir celle d'amener l'Etat de droit.

En tout état de cause, outre que la première convention est telle qu'elle ne répond pas aux exigences de la seconde loi de nature et à l'idée d'une convention passée entre égaux, les possibilités de respect d'une telle convention reposent sur une crainte de type irrationnel, c'est-à-dire incontrôlable, non seulement parce que invisible mais parce que propre à tout un chacun, et ne dépendant que de tout un chacun. Et, en cela, c'est-à-dire en ce que la crainte susceptible de faire respecter les conventions, n'est pas contrôlable, nous en sommes encore à un mécanisme de sortie

de l'état de nature qui n'est pas du ressort de la Raison, et à ce titre il n'est probablement pas encore satisfaisant pour le système de Hobbes.

C'est ainsi que Hobbes passe au chapitre suivant, le XVème, qui commence par la troisième loi de nature.

Hobbes dit aussi explicitement ici: "là où il n'est rien qui *appartienne*, c'est-à-dire pas de propriété, n'y a-t-il pas d'injustice. Et là où il n'a pas été érigé de pouvoir coercitif, c'est-à-dire là où il n'est point de République, il n'y a pas de propriété, tous ayant droit à toutes choses. Aussi, là où il n'existe pas de République, n'y a-t-il rien d'injuste" (p. 144). Au point où nous en sommes, c'est-à-dire après l'exposé des deux premières lois de nature, il n'y a pas de *République* qui ait été installée par contrat.

Il convient donc de nous introduire à la troisième loi de nature pour montrer combien elle est pensée par Hobbes comme consécutive à une convention à l'état de nature, qui ne procède pas elle-même à l'institution de l'Etat à proprement parler.

#### *Sous-section II: La sécularisation de la crainte de Dieu*

Intitulé *Des autres lois de nature*, le chapitre XV commence ainsi:

"De cette loi de nature par laquelle on est obligé de transmettre à autrui les droits qui, lorsqu'on les conserve, nuisent à la paix du genre humain, il en découle une troisième qui est celle-ci: que les hommes s'acquittent de leurs conventions, une fois qu'ils les ont passées. Sans quoi les conventions sont sans valeur et ne sont que paroles vides; et le droit de tous sur toutes choses subsistant, on est encore dans l'état de guerre" (p. 143).

Ainsi est-ce bien de nouveau dans les lois de nature que Hobbes espère encore trouver le lien logique qui mènera à la possibilité d'instituer l'Etat, et de là une analyse que mène Hobbes sur "l'insensé".

"L'insensé a dit dans son cœur: il n'y a point de justice. Il le dit parfois de sa bouche, alléguant sérieusement que, la conservation et la satisfaction de chacun étant commises à ses seuls soins, il ne saurait y avoir de raison qui interdise à chacun de faire ce qui, pense-t-il, favorise ses fins: en conséquence, passer des

conventions ou ne pas en passer, les respecter ou ne pas les respecter, rien de tout cela n'est contraire à la raison, quand cela favorise l'intérêt de l'agent" (p. 144).

Le plus souvent les commentaires associent la figure de l'insensé à l'individu qui aurait passé une convention de confédération, ou d'une manière ou d'une autre, d'abandon de son droit de nature, et qui serait tenté, après cela, d'user encore de son droit de nature<sup>148</sup>.

En effet, "dans l'état de guerre, dit Hobbes, où chacun, faute d'un pouvoir commun qui tienne tout le monde en respect, est l'ennemi de chacun, il n'est pas d'homme qui puisse espérer par sa propre force ou son propre esprit se protéger de la destruction sans l'aide de confédérés, situation où chacun attend de la confédération qu'elle le défende de la même façon que n'importe quel autre: par suite, celui qui déclare qu'il juge raisonnable de tromper ceux qui l'aident ne peut raisonnablement espérer d'autres moyens de sûreté que ceux qu'il peut tenir de son pouvoir propre et individuel" (p. 146).

Mais, si cela fait que l'insensé figure le sujet, il se peut aussi bien que l'insensé incarne le souverain. En effet, puisque l'insensé nous fait retrouver l'image de la convention passée sous la crainte de Dieu, à la suite de laquelle il peut penser ne pas avoir à respecter ses obligations, la figure peut viser aussi bien les obligations du sujet que du détenteur du pouvoir. En effet, Hobbes dit que:

"l'insensé ne conteste pas (...) l'existence de conventions, ni qu'elles soient parfois enfreintes et parfois observées (...), mais il soulève la question de savoir si l'injustice, une fois écartée la crainte de Dieu (...) n'est pas parfois compatible avec la raison qui dicte à chaque homme son propre bien, en particulier quand cette injustice favorise votre intérêt au point de vous placer dans une situation à ne pas tenir compte, non seulement de la désapprobation et des insultes des autres hommes, mais aussi de leur pouvoir" (p. 145).

Ainsi pourrions-nous bien avoir affaire ici, à travers l'insensé, à celui qui, dans l'état de nature, aurait bénéficié du transfert de leurs droits sur le corps les uns des autres, pour les protéger, et qui, fort de ces pouvoirs et une fois la convention passée sous la crainte de Dieu, ne se sentirait plus tenu de respecter jusqu'au bout ses obligations. Du reste, c'est le cas d'un souverain que Hobbes utilise aussitôt ensuite pour illustrer la position de l'insensé.

---

<sup>148</sup> Cf. D. Gauthier, *The Logic of Leviathan ...op.cit.*; J. Hampton, *Hobbes and ... op. cit.*; F. Kavka, *Hobbesian Moral ... op. cit.*

En effet, "par un tel raisonnement, dit Hobbes, la méchanceté couronnée de succès a obtenu le nom de vertu; et certains (...) l'ont cependant admis, quand c'était pour acquérir un royaume. (...) un peu, continue Hobbes, comme ce propos de juriste (...): si l'héritier direct de la couronne est accusé de trahison, cependant la couronne doit lui échoir, et *eo instante* l'accusation doit être tenue pour nulle" (p. 145). Il est vrai que, ici, à part le premier cas qui est celui de l'acquisition d'un royaume, et où, parmi les sens dans lesquels on peut entendre "acquérir un royaume", il y a non seulement la rébellion, mais aussi celui d'en fonder un, la situation est plutôt celle d'une succession, c'est-à-dire celle où un pouvoir institutionnel existe déjà. Pourtant, dans ce dernier cas, c'est le fait que l'accusation d'avoir commis un crime doive tomber *eo instante* qui rend possible d'inclure dans le raisonnement que Hobbes mène à ce propos la problématique d'un pouvoir susceptible d'annuler ses origines iniques, ou plus simplement d'un pouvoir susceptible de se légitimer ou de trouver sa légitimation dans le seul fait de s'être institué en pouvoir politique dans une situation où il n'y en avait pas. Cette situation pourrait être l'état de nature, et l'iniquité de l'origine du pouvoir pourrait être la violation du droit de nature, ou plus sûrement, du postulat d'égalité naturelle.

Dans l'ensemble de sa réponse à l'insensé, Hobbes nie que les hommes jugent correctement lorsqu'ils pensent qu'ils bénéficieront d'une rupture de convention. "Lorsqu'une des parties s'est déjà exécutée, ou lorsqu'il y a un pouvoir pour la faire s'exécuter, (...) la question est de savoir s'il est contraire ou non à la raison, c'est-à-dire à l'intérêt de l'autre, de s'acquitter. Et je dis, moi, que ce n'est pas contraire à la raison" (p. 146). Le raisonnement de Hobbes est, en substance, que:

"dans l'état de guerre, où chacun, faute d'un pouvoir commun qui tienne tout le monde en respect est l'ennemi de chacun, il n'est pas d'homme qui puisse espérer par sa propre force ou son propre esprit, se protéger de la destruction sans l'aide de confédérés, situation où chacun attend de la confédération qu'elle le défende de la même façon que n'importe quel autre: Par suite celui qui déclare qu'il juge raisonnable de tromper ceux qui l'aident ne peut raisonnablement espérer d'autres moyens de sûreté que ceux qu'il peut tenir de son pouvoir propre et individuel" (p. 146).

Ainsi, un homme ne peut pas penser que la violation d'une convention de vie sauve soit le meilleur moyen d'assurer sa propre préservation, ce en quoi il ne saurait être bien avisé de la violer.

Ainsi est-ce bien la raison qui commande le respect d'une convention, et notamment, peut-on penser, de la convention par laquelle les hommes se seraient défaits de leur droit naturel à la violence. "La justice, conclut complètement Hobbes, c'est-à-dire le respect des conventions, est donc une règle de cette raison qui nous interdit de faire quoique ce soit qui puisse détruire notre vie: c'est donc une loi de nature" (p. 147).

Tout se passe comme s'il s'était agi que la convention, sous quelque espèce de crainte qu'elle ait été passée, lie les hommes; mais, plutôt que la crainte, c'est comme si Hobbes avait cherché à montrer ici que c'est la raison qui va commander aux hommes de respecter leurs conventions, de sorte que même si c'est sous la crainte de Dieu qu'un individu aurait passé une convention et par la crainte de Dieu qu'il pourrait la respecter, ce soit par un autre lien que l'individu devra respecter sa convention.

Toutefois, l'impression est trompeuse qu'il y ait là comme un mouvement qui, après avoir stabilisé une éventuelle convention dans l'état de nature par le recours à la crainte de Dieu, à défaut d'avoir pu la faire procéder inmanquablement de la raison, et notamment de la seconde loi de nature, cherche à transformer la nature de cette crainte tout en maintenant la substance de la convention.

Dans cette raison, il en irait de la continuation de la recherche des origines rationnelles de la sortie de l'état de nature, ou plus exactement, de l'imputation de la raison à la sortie de l'état de nature. En effet, trouver la raison de respecter les conventions, et notamment une convention de vie sauve par laquelle un individu aurait reconnu un pouvoir politique, peut revenir à rationaliser une convention *a posteriori*. A vrai dire, ce raisonnement est exactement celui de l'entreprise générale



du contrat social qui cherche dans la raison ou rationalité du contrat les sources légitimantes de l'Etat là même et quand même elles n'y ont pas été trouvées.

Cela est trompeur parce que la raison de la convention, tout autant que celle de son respect sont le désir de conservation, ou dans un autre sens, la crainte de Dieu. En effet, au-delà de la discussion pour savoir si c'est la raison qui doit nous commander l'obéissance au souverain, le plus important dans la conclusion de Hobbes est que c'est au service de la vie que l'obéissance est mise. "(L)e respect des conventions, est donc une règle de cette raison qui nous *interdit de faire quoique ce soit qui puisse détruire notre vie*: c'est donc une loi de nature" (p. 147) (souligné par nous). Ainsi, que ce soit une règle de raison ou seulement de passion qui nous commande de conserver notre vie, le fait est que c'est l'attachement à la vie qui est le moteur de l'action de soumission d'abord et d'obéissance ensuite. Et on retrouve ainsi chez Hobbes la pregnance de la préservation de soi, ou de l'attachement à la vie dans la psychologie des habitants de l'état de nature.

A cet égard, les discussions de la théorie des jeux sur ce point ne manquent pas d'intérêt mais mettent de toute façon toujours les intérêts au service de la préservation de soi, de sorte que nous nous dirigerons plutôt vers une synthèse du type de celle d'Alessandro Pizzorno, qui attache en effet toute son importance théorique à la conservation de soi dans la logique de l'institution de l'Etat, mais dans le cadre d'une recherche et d'une élaboration des identités des participants au groupe humain.

A l'égard de la pregnance de la conservation de soi, encore, une autre question se trouve résolue ici. C'est la question beaucoup traitée de la moralité du système de Hobbes. La considération fondamentale ici est que "le système moral de Hobbes procure un point de vue commun, à savoir la nécessité d'un pouvoir souverain pour installer la paix, mais que ce résultat commun procède d'intérêts strictement individuels et particuliers, au titre desquels s'inscrit en premier lieu la conservation

de soi et le bien-être. A cet égard, selon David Gauthier le système de Hobbes n'est pas un système moral mais un système prudentiel. Parce que les hommes sont nécessairement inclinés à leur préservation, et plus généralement à leur propre avantage, la psychologie de Hobbes est destructive de son éthique<sup>149</sup>. Or, ce problème n'en est un que s'il peut être démontré que l'Etat procède effectivement d'un contrat dans lequel tous les individus sont égaux et qui réalise l'harmonie des intérêts, Or, le sens de notre démonstration est précisément de montrer que l'Etat n'est pas institué par un processus harmonieux de ce type mais par un processus beaucoup plus rigoureux d'imposition d'un ordre ensuite légitimé par la rhétorique du contrat.

Ce que la discussion de l'insensé en termes de savoir s'il est raisonnable de respecter une convention passée à l'état de nature appelle par contre le plus sûrement, c'est une réflexion sur l'articulation du lien qui lie le gouverné au souverain. C'est en ce sens la théorie institutionnelle qui est interpellée directement dans cette recherche de ce qui pourrait faire respecter la convention par les individus qui l'ont passée. Mais, c'est aussi ainsi que lorsque l'on a pas tranché sur le mode d'institution d'un premier pouvoir comme ayant pris place par la force et une convention de vie sauve, on risque de tourner en rond. En effet, soit elle fait intervenir dans ce lien l'Etat lui-même, comme s'il était entendu qu'il est déjà reconnu comme légitime, soit elle se débarrasse du problème de la convention pour ne plus s'intéresser qu'à la théorie de l'autorisation dans son caractère formel. La démarche de David Gauthier est particulièrement illustrative de cela.

Selon David Gauthier, le problème de sécurité des conventions à l'état de nature, est un problème matériel et un problème de raison. Le problème matériel est qu'"il ne suffit pas qu'un homme ait convenu d'exécuter une action pour que, le temps venu, il soit motivé à le faire" (p. 77), et le problème formel, ou de raison, "est

---

<sup>149</sup> Cf. D. Gauthier, *The Logic of Leviathan ...*, p. 98.

de montrer que les hommes ont une raison suffisante de respecter les conventions qu'ils ont eu une raison suffisante de passer" (p. 77).

Mais, David Gauthier mène la discussion de ces questions qui font intervenir le dilemme du prisonnier et la discussion de l'insensé, comme si le problème même de l'institution du souverain en était exclu, c'est-à-dire comme si ce n'était pas la convention instituant le souverain elle-même dont il s'agirait d'assurer le respect. En fait, l'analyse est prisonnière de l'idée selon laquelle les conventions sont en général possibles à l'état de nature, mais qu'il ne leur manque qu'une condition de sécurité. En somme, le problème des conventions à l'état de nature est un problème de sécurité auquel vient répondre l'institution de l'Etat comme si cette institution elle-même en tant que convention ne posait pas de problème de ce genre.

En substance, voici le raisonnement de David Gauthier:

"Considéré abstraitement comme un problème sur la raisonnable de l'adhésion aux conventions, (...) le fait qu'il soit raisonnable pour les hommes d'entrer dans une convention n'emporte pas en lui-même qu'il soit raisonnable pour eux d'observer la convention. Mais (...) Hobbes soutient que si une convention est faite au nom de la préservation, alors nous devons toujours nous attendre à ce que la préservation soit assurée en observant la convention, et ainsi nous avons toujours raison de l'observer. Mais, bien que cela procure un motif pour observer les conventions, un raisonnement erroné et des passions fortes peuvent prévenir ces motifs d'être opérationnels. Ainsi, le problème de sécurité est résolu seulement s'il y a une force suffisante pour tenir les hommes à leur conventions"<sup>150</sup>.

Et ceci, conclut fort justement David Gauthier, nous porte au point de départ de la théorie politique de Hobbes<sup>151</sup>.

---

<sup>150</sup> *The Logic ...*, p. 86.

<sup>151</sup> *Id.*, p. 87.

Or, David Gauthier ne reconsidère pas ce point de départ, à savoir la façon dont la sécurité ou la continuité de la convention instituante est assurée.

Certes, David Gauthier considère le problème de l'insensé tel que le considère Hobbes, en disant qu'“il y a quelque chose de curieux à dire qu'il est logiquement possible de trouver raisonnable le passage d'une convention, mais non raisonnable son respect”<sup>152</sup>. Il faudrait signaler ici que David Gauthier impute le passage de la convention en question à un travail de la raison, alors que comme nous venons de le voir, la première convention est passée sous l'effet de la crainte. Ceci dit, David Gauthier dit que “pour éviter une confusion, plutôt que de redéfinir le caractère rationnel du passage d'une convention, il faut introduire la notion du caractère rationnel de la convention”<sup>153</sup>. Autrement dit, au lieu de répondre à l'insensé que “si une convention est faite pour assurer la paix et la préservation, il doit être raisonnable de la respecter”, il faut “admettre que, dans l'état de nature, il peut ne pas être raisonnable de passer une telle convention”<sup>154</sup>. David Gauthier nous donne l'impression ici de se diriger vers le vrai problème. Mais il conclut aussitôt “et par conséquent un pouvoir est nécessaire pour rendre raisonnable le respect d'une telle convention”<sup>155</sup>. Ainsi avons-nous tourné en rond au sujet du passage de la convention instituant l'Etat à l'état de nature.

Par contre David Gauthier met tout l'accent sur le mécanisme de l'autorisation dont il dit que tout le mérite est dans sa structure conceptuelle en tant que “la relation politique première entre souverain et sujet, ou entre gouvernement et citoyen (...) considérée comme une (...) relation entre acteur et auteur” est ce qui éclaire le mieux la “formulation et la discussion des relations politiques”<sup>156</sup>. Et par là-même, David Gauthier évacue le problème plus concret de la convention pour la

---

<sup>152</sup> *Id.*, p. 87.

<sup>153</sup> *Id.*

<sup>154</sup> *Id.*, p. 89.

<sup>155</sup> *Id.*

<sup>156</sup> *Id.*, p. 171.

simple raison que l'obligation mutuelle contenue dans cette relation d'autorisation, qui est ce sur quoi David Gauthier porte le plus important effort de sa réflexion, "n'est pas fondée sur une convention"<sup>157</sup>. "Ce que nous supposons plutôt, conclut David Gauthier, c'est que le gouvernement et le citoyen peuvent avoir une obligation qui repose ultimement sur des considérations d'intérêt, sans aucun appel intermédiaire à la métaphore d'un acte qui introduit par lui-même une considération d'obligation", à savoir la convention<sup>158</sup>.

Cette considération des intérêts comme moyen d'évacuer le problème de la convention, c'est Jean Hampton qui la théoriserait complètement, mais en essayant de faire en sorte, elle, de rendre compatible le mécanisme des intérêts avec la théorie de l'autorisation (nous commentons sa solution dans le prochain chapitre).

En tout état de cause, à l'égard du fait que nous pourrions être dans la situation d'un pouvoir civil institué par l'effet d'une crainte qui n'est pas du ressort de la raison mais dans laquelle l'exercice de la raison permettrait précisément d'annuler son origine irrationnelle. Y sommes-nous parvenus? Nous ne le croyons pas.

En tout cas, Hobbes conclura le chapitre, après l'énoncé des seize autres lois de natures, par une remarque qui tendra alors à soulever à nouveau la question de cette raison, en tendant notamment à la rattacher à une volonté divine. Plus précisément, ces lois ne sont lois qu'en tant que nous les tenons de la parole de Dieu, mais dans le domaine des hommes, elles ne peuvent être que des théorèmes. Ainsi, d'une part on en revient à la crainte de Dieu, et d'autre part, l'entreprise tendant à transformer la crainte religieuse en raison rationnelle, vient buter encore sur l'inégalité naturelle

---

<sup>157</sup> *Id.*, p. 171-72.

<sup>158</sup> *Id.*, p. 172.

puisque le théorème en lequel consisterait la loi naturelle plutôt qu'en un commandement de Dieu, seuls certains peuvent l'obtenir par le jeu de la raison.

Autrement dit, d'une part la recherche de la sécularisation de la crainte par la raison ne met pas un terme au rapport de force brut et à la crainte de la mort, mais d'autre part elle se conclut sur un argument d'inégalité naturelle.

Dans la mesure où la recherche en cours est celle du lien qui peut exister entre les contractants de manière à ce qu'ils respectent leur convention, c'est la construction institutionnelle de Hobbes que nous allons présenter à présent, le chapitre sur la conservation de soi faisant plutôt office de synthèse. Mais, il est bien important de garder en tête que cette théorie est sans rapport direct avec la seconde loi de nature.

\*\*

\*

***DEUXIEME PARTIE: L'INSTITUTION DE L'ETAT***

## CHAPITRE CINQUIEME: LA THEORIE DE L'AUTORISATION ET LA CONVENTION INSTITUANTE

### Section I: Théorie de l'autorisation et théorie de la personne

"La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun, apte à défendre les gens de l'attaque des étrangers, et des torts qu'ils pourraient se faire les uns aux autres, et ainsi à les protéger de telle sorte que par leur industrie et par les productions de la terre, ils puissent se nourrir et vivre satisfaits, écrit Hobbes dans un passage qui contient l'essentiel de sa théorie, c'est de confier tout leur pouvoir et toutes leur forces à un seul homme ou une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés par la règle de la majorité, en une seule volonté. Cela revient à dire: désigner un homme, ou une assemblée, pour assumer leur personnalité; et que chacun s'avoue et se reconnaisse comme l'auteur de tout ce qu'aura fait ou fait faire, quant aux choses qui concernent la paix et la sécurité commune, celui qui a ainsi assumé leur personnalité, que chacun par conséquent soumette sa volonté et son jugement à la volonté et au jugement de cet homme ou de cette assemblée. Cela va plus loin que le consensus, ou concorde: il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, unitée réalisée par une convention de chacun avec chacun passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun: *j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière*. Cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une REPUBLIQUE, en latin CIVITAS. Telle est la génération de ce grand LEVIATHAN, ou plutôt pour en parler avec plus de révérence, de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *Dieu immortel*, notre paix et notre protection" (p. 177).

Par rapport à la question que nous avons rencontrée dans la discussion des diverses interprétations du contrat instituant dans le cadre du chapitre sur les deux premières lois de nature et les contrats, à savoir celle de savoir si la convention de chacun avec chacun tendant à mettre fin à la guerre peut être une chose -en l'occurrence l'institution de la propriété-, et le pouvoir commun visant à assurer le respect de cette convention, une autre, la réponse de Hobbes est claire, à savoir qu'il ne s'agit pas d'une convention de droit privé, mais bien d'une convention qui ne regarde que l'institution de l'Etat. En effet, ce qui est abandonné ici c'est le droit de



se gouverner soi-même, lequel droit semble tout à fait indépendant de, ou en tout cas, ignorant du, problème de la propriété.

Par rapport à l'énoncé de la seconde loi de nature, et aux développements qui l'avaient suivie, nous avons ainsi progressé. La seconde loi de nature disait en effet "que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose" (p 129). Mais cette loi nous laissait quelque peu dans l'embarras puisque, semble-t-il, Hobbes formulait ensuite des modalités d'application qui semblaient malgré tout déroger à la généralité et au principe de cette même loi, mais qui n'étaient pas organisées systématiquement. Ici, il semble par contre que nous ayons enfin la véritable modalité du dessaisissement en question. En effet, l'existence d'un tiers à qui sont transférés les droits est devenue *explicite*<sup>159</sup>.

Certes, par rapport à la problématique de déduction des possibilités du contrat des deux premières lois fondamentales de nature, nous n'avons pas réellement progressé. En effet, nonobstant le fait que nous sommes introduits à la procédure de désignation de ce tiers, nous ne tenons toujours pas la conséquence entre une loi de nature exigeant que chacun *et tout le monde* se dessaisisse également de son droit de nature, et la convention selon laquelle ce dessaisissement devrait se faire en faveur d'un tiers précis. Mais nous avons déjà conclu à la difficulté insurmontable d'une telle conséquence.

Enfin, deux pages plus loin, dans le chapitre suivant, le mode de cette double opération consistant à la fois, pour chacun, à se gouverner soi-même, et à autoriser un pouvoir commun, homme ou assemblée, apparaîtra comme devant être un mécanisme de vote.

---

<sup>159</sup> Et non plus *implicite* mais *confuse*, comme dans les développements sur les contrats, ou *subreptice*, comme cela était le cas dans l'énoncé de la troisième loi de nature.

En effet, dans le chapitre suivant, donc, le chapitre XVIII, consacré aux *droits des souverains d'institution*, Hobbes écrit:

"On dit qu'une *République* est instituée, lorsqu'un grand nombre d'hommes réalisent un accord et passent une *convention* (chacun avec chacun), comme quoi quels que soient l'*homme* ou l'*assemblée d'hommes* auxquels la majorité d'entre eux aura donné le *droit de représenter* leur personne à tous (c'est-à-dire d'être leur *représentant*), chacun, aussi bien celui qui a *voté pour* que celui qui a *voté contre*, autorisera toutes les actions et les jugements de cet homme ou de cette assemblée d'hommes, de la même manière que si c'étaient les siens" (p. 179).

Ici donc, nous en apprenons un peu plus quant au mode institutif du pouvoir souverain, et nous sommes (ré)introduits à la subtilité de la théorie de l'*acteur* et de l'*auteur* que Hobbes a présenté dans la théorie de la personne, dans le dernier chapitre de la première partie, le chapitre XVI intitulé *des personnes, des auteurs, et des êtres personnifiés*<sup>160</sup>.

---

<sup>160</sup> Nous n'avons pas abordé cette théorie jusque-là parce que la nécessité ne s'en faisait pas sentir, et c'est à dessein que nous ne la commenterons pas non plus puisque tant que Hobbes n'a encore avéré aucune possibilité d'institution d'un souverain par contrat ou autrement, elle n'a pas démontré les moyens de son entrée en considération.

En effet, c'est une théorie de la représentation politique en laquelle procède le pouvoir commun, mais son efficacité théorique est jusque-là encore tributaire de la manière dont la personne qui y est en jeu aurait été investie par la multitude d'hommes. Chez Hobbes aussi, du reste, elle intervient comme par anticipation (dans le chapitre XVI) par rapport au fait que la manière dont elle devrait apparaître ou être générée (problématique des contrats au chapitre XIV, et cause et génération des *Républiques* au chapitres XVII à XX), n'a pas encore été réglée. (Dans le cadre de la présentation de la théorie de l'autorisation, David Gauthier écrit: "ce chapitre ne porte pas de relation vraiment évidente avec ce qui le précède, ni ne comporte d'explications sur les usages qu'il faut faire des concepts qu'il introduit" (op. cit., p. 120)). En fait, si elle figure dans la partie du *Léviathan* consacrée à l'homme, il semble que ce soit moins en considération de la problématique de la sortie de l'état de nature vers une société politique, que parce que cette partie est consacrée à l'homme et que Hobbes considère cette personne artificielle au même titre que la personne humaine.

Ceci dit, la substance de cette théorie est la suivante:

"(E)st une PERSONNE, dit Hobbes, celui dont les paroles ou les actions sont considérées soit comme lui appartenant, soit comme représentant les paroles ou actions d'un autre, ou de quelque autre réalité à laquelle on les attribue par une attribution vraie ou fictive.

Quand on les considère comme lui appartenant, on parle d'une personne naturelle, quand on les considère comme représentant les paroles et actions d'un autre, on parle d'une personne fictive ou artificielle" (p. 161).

"Personne est donc l'équivalent d'acteur" (p. 161), "et personnifier, c'est jouer le rôle, ou assurer la représentation, de soi-même ou d'autrui" (p. 162).

"Les paroles et actions de certaines personnes artificielles, dit aussi Hobbes, sont reconnues pour siennes [owned] par celui qu'elles représentent. La personne est alors l'acteur; celui qui en reconnaît pour siennes [owneth] les paroles est l'AUTEUR, et en ce cas l'acteur agit en vertu de l'autorité qu'il a reçue. Car celui qui, en matière de biens de toute espèce, est appelé propriétaire [owner], est appelé, en matière d'actions, l'auteur" (p. 163).

Si nous savions que la convention institutrice est aussi celle par laquelle chacun renonce à se gouverner soi-même, nous savons désormais aussi, et faute d'autres spécifications particulières, que c'est le vote qui en est le mode concret d'expression. Le "c'est comme si chacun disait à chacun: *j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière*", est contenu dans le vote. C'est comme si, en quelque sorte, en votant pour telle ou telle personne, chacun passait une convention avec chacun dans laquelle chacun abandonne son droit à se gouverner soi-même.

Le problème que nous poursuivons est celui du lien qu'il est possible ou non de faire entre cette théorie de l'autorisation et la convention. A ce titre, nous exposerons la solution très élaborée de Jean Hampton.

## Section II: L'interprétation de Jean Hampton: l'accord d'intérêt personnel

Il semble que Jean Hampton ait repris sur les prémisses de David Gauthier l'analyse du contrat hobbesien, c'est-à-dire sur l'idée qui apparaît en filigrane chez David Gauthier que c'est un mécanisme de coordination qui est en jeu dans la désignation du souverain hobbesien, beaucoup plus qu'une convention expresse.

Tout d'abord, Jean Hampton considère expressément le fait qu'il ne faille pas considérer le problème de l'institution du souverain comme un problème du type de celui d'un dilemme du prisonnier. En effet, tandis que ce problème semblait échapper à David Gauthier, Jean Hampton dit expressément que "le fait que les

---

"Une multitude d'hommes devient une seule personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou une seule personne, de telle sorte que cela se fasse avec le consentement de chaque individu singulier de cette multitude. Car c'est l'unité de celui qui représente, non l'unité du représenté, qui rend une la personne" (p. 166).

individus dans l'état de nature soient continuellement dans (ce qu'ils sont obligés de considérer comme) des dilemmes du prisonnier à un coup ne signifie pas qu'ils considèrent le fait d'échapper à cette situation comme leur posant lui-même un dilemme du prisonnier"<sup>161</sup>. Selon Jean Hampton, ces individus ne sont confrontés qu'à "des dilemmes de coordination avec un considérable conflit d'intérêt pour savoir qui sera souverain"<sup>162</sup>, lesquels dilemmes de coordination sont facilement solutionnés par des accords d'intérêt personnel créés autour de points focaux eux-mêmes dégagés par des "solutions incitatives" ou des "solutions par saillance"<sup>163</sup>.

Les dilemmes de coordination existent dans des situations d'interdépendance dans lesquelles prédomine une coïncidence d'intérêts entre les participants, et dans lesquelles il y a une possibilité d'équilibre autour de ces intérêts<sup>164</sup>. Le dilemme type de coordination est le dilemme du type "bataille des sexes". Ce nom vient de l'exemple le plus classique qui illustre ce type de problème. Il s'agit d'un mari et d'une femme qui voudraient chacun passer leur prochaine soirée libre ensemble, l'un en assistant à une remise de prix, et l'autre en assistant à un ballet. Cependant, chacun d'eux préférerait assister au spectacle qui n'est pas son spectacle préféré que d'assister seul à son spectacle préféré.

Les points focaux qui solutionnent ces dilemmes sont des points où convergent tous les divers intérêts personnels des individus. L'intérêt personnel (*self-interest*) se distingue du, et se définit par opposition au, devoir. D'autant que ce devoir, dans le contrat hobbesien, selon David Gauthier, devrait provenir de la peur du pouvoir coercitif, ou de la promesse, lesquels sont tous deux difficiles à envisager dans l'état de nature, l'un n'existant pas encore, et l'autre étant contre-nature. Ces points focaux

---

<sup>161</sup> Cf. J. Hampton, 1989, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, *Op. cit.*, p. 148.

<sup>162</sup> *Id.*, p. 152.

<sup>163</sup> *Id.*, p. 146.

<sup>164</sup> Cf. J. Hampton, *op. cit.*, p. 138.

apparaissent soit par l'effet d'incitations négatives ou positives, soit par l'apparition ou création d'un choix saillant.

Sur ce modèle de dilemme donc, Jean Hampton dit que les individus à l'état de nature sont confrontés à un problème de coordination tel que chacun préférerait avoir le souverain non préféré par lui qu'aucun souverain du tout c'est-à-dire plutôt que de rester dans l'état de nature. Jean Hampton propose de considérer l'institution du souverain de la façon suivante.

Jean Hampton commence par supposer que les individus savent qui sera le souverain. Ainsi, dit-elle, "on suppose pour les besoins de la simplicité, qu'il y a trois personnes dans l'état de nature, que l'une d'entre elles, Z, a déjà été sélectionnée comme souverain potentiel, et que les deux autres personnes, X et Y délibèrent pour savoir si elles abandonnent leur droit à toute chose à Z"<sup>165</sup>. Ainsi, chacun des individus X et Y considèrera raisonnable d'abandonner effectivement son droit à Z, car si l'un le faisait et l'autre non, celui qui ne le ferait pas se trouverait confronté à une confédération plus forte que lui<sup>166</sup>.

Une fois entendu que la nécessité du souverain ne fait aucun doute pour personne, le problème est de le désigner.

Et, deux possibilités existent donc dans l'état de nature, qui correspondent en fait aux deux scénarii d'institution de la souveraineté chez Hobbes. Le vote sera le processus de création d'un choix saillant dans le cadre d'une *République par institution*, et les incitations négatives, notamment la menace des plus forts sur les plus faibles, sera la procédure de création du foyer sur lequel se fera l'accord en faveur d'un souverain dans le cadre d'une *République par acquisition*.

---

<sup>165</sup> *Id.*, p. 148.

<sup>166</sup> *Id.*, p. 149.

“Pour s’aider à choisir un leader pour les gouverner, écrit Jean Hampton, les individus trouveraient rationnels d’employer une procédure de vote en utilisant des ballotages successifs. Dans un premier scrutin chaque hobbesien voterait pour lui-même. (...). Après de nombreux tours, il y aura un scrutin final dans lequel l’un d’entre eux obtiendra la majorité des soutiens, de sorte qu’il sera rationnel pour tous les autres d’accepter qu’il soit le leader parce qu’il aura émergé comme le choix saillant pour résoudre le problème du leader”<sup>167</sup>.

Cependant, il faut faire attention à ce que cette procédure de vote n’est pas directement la solution du choix du leader à l’état de nature. “Le vote, écrit Jean Hampton, est un moyen pré-commonwealth pour résoudre le problème de sélection du candidat souverain (...). Ce n’est pas réellement la majorité qui choisit le candidat souverain, c’est plutôt que le candidat qui obtient la majorité devient le choix saillant pour tout le monde”<sup>168</sup>.

Ainsi, le vote n’est que la solution du problème de coordination. Il ne consiste pas à élire le leader, mais seulement à créer un choix saillant sur lequel se coordonneront tous les individus dans un accord d’intérêt personnel. Ce type d’accord a pour intérêt de se distinguer du contrat en ce que ce n’est pas une promesse ou une contrainte extérieure qui le motive mais le calcul rationnel d’intérêt personnel. L’intérêt de cela dans le cadre du problème du *Léviathan*, c’est de montrer qu’il n’y a pas besoin que les individus promettent qu’ils obéiront au souverain. Cela est sensé résoudre le problème du contrat *stricto sensu* que pose la sortie de l’état de nature dans le *Léviathan*. En effet, dans la mesure où un contrat se définit essentiellement, selon Jean Hampton par les promesses mutuelles qu’il engage, le scénario de Jean Hampton échappe -plutôt qu’il ne règle- au problème du contrat, puisque ce ne sont pas des promesses susceptibles de ne pas être respectées qu’il

---

<sup>167</sup> *Id.*, p. 163.

<sup>168</sup> *Id.*, p. 165.

met en oeuvre, mais seulement des intérêts. Dans le scénario de Jean Hampton, il est simplement dans l'intérêt de chacun de passer un tel accord et de le respecter.

Il y a deux types de problèmes ici.

1) Le premier est que la solution semble un peu superficielle en ce qu'elle tend seulement à éviter la composante du devoir présente dans l'idée d'un contrat à proprement parler. Ainsi, s'il faut passer par le vote, c'est plus pour pouvoir obtenir la solution d'un dilemme de coordination, que pour désigner directement le leader!

Ainsi, la critique que David Gauthier adresse à la thèse de Jean Hampton est pertinente selon laquelle: "Si, selon la seconde loi de nature, chacun devait accepter de renoncer à certains droits à condition que les autres en fassent autant, et si chacun pouvait faire confiance aux autres dans leur adhésion intéressée à leurs actes de renonciation, il n'y aurait alors effectivement qu'un accord personnel intéressé. Mais il n'y aurait pas de souverain non plus"<sup>169</sup>. Autrement dit, si l'institution de l'Etat ne doit pas être considérée pour le fait qu'elle institue une garantie de ce que les contractants respecteront le contrat, c'est que les contractants sont sûrs les uns des autres, et que s'il en est ainsi, l'accord en lui-même de création de l'Etat, qu'il soit appelé contrat ou seulement accord par intérêt personnel, n'est pas justifié.

Non seulement la définition du problème comme celui de passer un accord d'intérêt personnel plutôt qu'un contrat, paraît superficiel et relever plus d'un problème de théorie des jeux que de théorie politique, mais de surcroît cela ne résout pratiquement rien car une fois dégagée la solution par saillance, en quoi consiste concrètement l'accord d'intérêt personnel? Soit le concept même d'accord d'intérêt personnel est redondant par rapport au vote, en ce sens que le vote exprime un accord d'intérêt personnel. et alors c'est le souverain qu'il désigne directement et non pas un point de saillance préalable à la désignation du souverain,

---

<sup>169</sup> Cf. D. Gauthier, *Taming Léviathan*, op. cit., p. 296.

soit, s'il dégage seulement un point de saillance on aimerait savoir en quoi consistera la désignation effective du leader effectif. Par rapport à l'institution concrète du souverain, Jean Hampton dit qu'il n'aura aucun problème à se constituer des forces de police, soit par des incitations positives ou négatives auxquelles ceux qui répondront y répondront par intérêt personnel, soit par des contrats ponctuels. Sur cette question l'analyse de Jean Hampton est convainquante, mais la question demeure de savoir comment s'est concrétisé l'accord d'intérêt personnel.

2) Ensuite, comment Hampton résout-elle le problème du vote par rapport au fait qu'au départ chacun préférera voter pour lui-même? "Dans un premier scrutin, écrit bien Jean Hampton, chaque hobbesien voterait pour lui-même"<sup>170</sup>. Mais, plutôt que d'en tirer toutes les conséquences (que nous tirerons dans notre dernier chapitre septième), il semble à ce niveau-là que Hampton fasse jouer le raisonnement employé dans la présupposition du départ selon laquelle un souverain potentiel est déjà pré-selectionné. En effet, Jean Hampton dit que "quiconque refuserait de jouer le jeu [de ce leader] se trouverait devant le choix de se joindre à la confédération créée par la majorité, ou de rester seul et de l'avoir pour ennemie dans un état de guerre"<sup>171</sup>, comme si un tel leader préexistait à l'acte du vote. Ainsi, Jean Hampton ne nous éclaire pas sur la façon dont le souverain potentiel est effectivement trouvé, ou pressenti.

En fait, tout se passe comme si Jean Hampton appliquait une solution dégagée dans une structure de choix relativement évidente, à savoir celle où un souverain potentiel existe déjà, de sorte que personne ne puisse avoir intérêt à ne pas faire converger son choix vers lui, à une situation moins évidente où il n'y a tout simplement aucun souverain potentiel.

---

<sup>170</sup> Cf. J. Hampton, *op. cit.*, p. 162.

<sup>171</sup> *Id.*, p. 164.



C'est probablement cette lacune qui fait dire à Jean Hampton que la solution du vote est "suffisamment tenue" pour justifier que Hobbes ait envisagé le scénario d'acquisition. Dans la construction de Hampton, ce scénario permet de dégager par des combats et des menaces la confédération qui, "meilleure que toutes les autres, sera le meilleur choix pour tout le monde pour en faire l'Etat qui protège"<sup>172</sup>.

Simplement, le problème qui se pose à nous est exactement le même que dans la procédure de vote comme processus de création d'un choix saillant, car quelle est la substance de l'accord d'intérêt personnel? Qu'est-ce qui rend la désignation du souverain quelque chose de différent des combats effectifs, et s'il y a quelque chose de ce genre, qu'est-ce que ce quelque chose change à l'affaire? La distinction de l'accord d'intérêt personnel n'a de pertinence que par rapport à l'évitement de la nécessité d'une promesse ou de l'invocation d'un pouvoir coercitif qui n'existe pas encore, mais l'accord d'intérêt personnel ne change rien et ne solutionne donc pas le problème concret de la création du leader.

Du reste, à propos du scénario par acquisition, Jean Hampton, reprenant un argument de Locke, dit que même si Hobbes "a raison de penser que les menaces peuvent jouer un rôle utile dans la création du Commonwealth parce qu'elles permettent de dégager un souverain"<sup>173</sup>, il "a tort de dire qu'un accord par la menace entre sujet et souverain légitime la domination du souverain, (...) parce que cette situation n'est que la continuation de l'état de guerre entre eux, et (...) la paix n'y a pas été assurée durablement"<sup>174</sup>.

Jean Hampton conclut qu'"en tout état de cause, dans le Léviathan Hobbes a plus mis l'accent sur l'institution du souverain contenant un accord explicite (...)

---

<sup>172</sup> *Id.*, p. 168.

<sup>173</sup> *Id.*, p. 171.

<sup>174</sup> *Id.*, p. 170.

parce qu'il voulait que les gens voient qu'il est rationnel (...) d'agir à partir de la seconde loi de nature"<sup>175</sup>.

Ceci exprime le paradoxe principal qui se trouve chez Hobbes et la reprise pure et simple de ce paradoxe par Jean Hampton, car nous pensons avoir suggéré combien précisément le vote -qui relève du contrat institutionnel dans les termes de Larry May<sup>176</sup>- ne semble pas pouvoir procéder de la seconde loi de nature -qui relève du contrat originel dans les termes de Larry May-, qui, elle, exige un abandon par tous de leur droit de nature, tandis que le scénario le plus en accord avec les indications que Hobbes donne dans le cadre de cette seconde loi de nature et des conventions, est celui de l'acquisition.

A cet égard il faut noter que les solutions que nous venons d'exposer ne tiennent pas compte, ou pas suffisamment, de la différence entre les différents scénarii prévus par Hobbes dans l'institution des Républiques, à savoir les *Républiques par institution* et les *Républiques par acquisition*. En effet, seul le scénario de la *République par acquisition* justifie pleinement l'hypothèse que le souverain soit déjà un point focal.

De plus, la convention instituante de Hobbes devient très problématique en regard de ce que Hobbes écrit aussi que le futur souverain ne passe pas de convention avec ses électeurs. Ceci pose un problème au regard du postulat d'égalité et non pas au regard de la question très prisée dans la thématique du contrat social, de la source de l'obligation des sujets envers le souverain. En effet, si tous sont égaux, il faut inclure dans ce *tous* le futur souverain. Or, si le futur souverain est inclus dans le tout, il ne se peut pas qu'il ne fasse pas de convention avec les autres,

---

<sup>175</sup> *Id.*, p. 173.

<sup>176</sup> *Op. cit.*

d'autant moins que la substance de la théorie de l'autorisation de Hobbes est la convention de tous avec tous<sup>177</sup>.

Ainsi, la situation est impossible à dénouer, sauf à tenir compte de la distinction que Hobbes établit entre la souveraineté par acquisition et la souveraineté par institution. Il va apparaître que l'impossibilité d'une non convention entre le souverain et les sujets plaide en faveur du scénario de la *République par acquisition*<sup>178</sup>, c'est-à-dire de l'installation du premier rapport de pouvoir non pas directement par une convention, mais par une épreuve de force ensuite seulement légitimée par une convention.

\*\*  
\*

---

<sup>177</sup> Howard Warrender écrit: "l'insistance de Hobbes sur ce que le souverain n'est pas une partie à la convention dans le cas de la souveraineté par institution soulève des difficultés pour sa théorie. Comment expliquerait-il, par exemple, la position du souverain s'il devait arriver que l'une des parties à la convention originelle qui acceptent d'obéir à une décision de majorité, devait elle-même être choisie comme souverain dans le processus?" (*op. cit.*, p. 134).

<sup>178</sup> "Dans tous les cas, écrit Howard Warrender, la conclusion paradoxale apparaît que, dans le cadre du système de Hobbes, son souverain par acquisition ou conquête est moralement dans une position bien plus forte que le souverain par institution apparemment plus démocratique" (*op. cit.* p. 138).

*CHAPITRE SIXIEME: LA RAISON DE L'INSTITUTION:*

*LA RECONNAISSANCE MUTUELLE DE LA VALEUR DE LA  
PRESERVATION*

A propos de la conception du *Léviathan* comme réponse au problème du manque de confiance que les hommes éprouvent entre eux à l'état de nature, et comme entité devant assurer le respect par tous de la convention de paix qu'ils passent entre eux, "la difficulté évidente (...), écrit Alessandro Pizzorno<sup>179</sup>, est d'expliquer comment est-ce qu'un quelconque accord peut être atteint lorsque le léviathan n'est pas encore en action et que aucune autorité dotée du pouvoir de punir n'est à craindre par quiconque"<sup>180</sup>, c'est-à-dire à un point où rien ni personne n'incite aucun individu vivant dans l'état de nature à en sortir.

Alessandro Pizzorno démontre bien l'insuffisance des solutions proposées par la théorie des jeux, à savoir, d'une part celle de la matrice du dilemme du prisonnier élargi à un super jeu, et d'autre part celle d'un jeu de coordination, en regard du problème formulé. Nous présenterons cette démonstration, car, bien qu'ayant considéré pour partie les propositions de David Gauthier et de Jean Hampton, nous ne les avons précisément pas considérées en tant que formalisation du problème de la génération de l'Etat dans les termes propres de la théorie des jeux.

---

<sup>179</sup> Cf. A. Pizzorno, 1991, *On The Individualistic Theory of Social Order*, in P. Bourdieu and J. S. Coleman, *Social Theory for a Changing Society*, Westview Press, New York, pp. 209-31.

<sup>180</sup> *Id.*, p. 211.

Gbikpi, Bernard (1996), Du contrat social a la lutte pour la reconnaissance : d'une théorie de légitimation du pouvoir politique à l'autre  
European University Institute

Dans sa version classique, le dilemme du prisonnier<sup>181</sup> veut que, dans une situation de communication limitée, même si le résultat d'une coopération serait plus avantageux pour chacun des joueurs, aucun d'entre eux ne choisisse la coopération parce que chacun d'entre eux, en donnant son accord, c'est-à-dire en aliénant son droit d'avoir recours à la violence, risquerait d'être victime d'une attitude déloyale de l'autre, attitude déloyale qui serait alors plus payante pour son auteur assuré de la loyauté de l'autre, que ne le serait: 1) sa loyauté en même temps que la loyauté de l'autre, 2) sa loyauté en même temps que la déloyauté de l'autre, et 3) sa déloyauté en même temps que la déloyauté de l'autre. De la sorte, le résultat sera le plus souvent une attitude déloyale de la part des deux joueurs.

Appliqué au problème de la génération du pouvoir souverain dans le *Léviathan* de Hobbes, le résultat de ce jeu serait l'échec d'un accord instituant un *Léviathan*<sup>182</sup>.

Toutefois, ce résultat tient essentiellement au fait que le jeu du dilemme du prisonnier est conçu pour ne se jouer qu'en une fois, tandis que le problème de Hobbes implique précisément, au contraire, une relation humaine répétitive et étendue dans le temps, ce en quoi le problème devrait être articulé autrement, et pourrait trouver une solution différente. C'est ce qu'on appelle le super jeu du dilemme du prisonnier.

L'analyse consiste à dire que si la défection est la meilleure stratégie à adopter dans un dilemme du prisonnier qui se joue en une fois, cette stratégie n'est plus la meilleure lorsque les joueurs savent que dans l'avenir ils auront d'autres occasions de "jeu". En effet, ils tiennent alors compte de la nécessité d'instaurer un climat de confiance, et par conséquent, ils respectent alors leurs engagements.

---

<sup>181</sup> Cf. R. Luce, and H. Raiffa, 1957, *Games and Decisions*, New York, Wiley; T. Schelling, 1960, *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

<sup>182</sup> Cf. J. Rawls, 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 269; M. Taylor, 1976, *Anarchy and Cooperation*, London, Wiley.

Ainsi l'application de la matrice du super jeu du dilemne du prisonnier au problème de Hobbes<sup>183</sup>, consisterait à considérer que "s'il est rationnel pour un joueur d'être déloyal quand le jeu ne se fait qu'en un coup, il peut devenir rationnel pour les joueurs de coopérer lorsque le nombre de coups est indéfini"<sup>184</sup>.

Pourtant, dit Alessandro Pizzorno, même enrichie par la conscience et la prise en compte par les joueurs de ce que le jeu ne se joue pas en un coup mais est indéfini, la matrice du dilemne du prisonnier ne nous est d'aucun secours, car elle en appelle à une coopération de la part des joueurs. En effet, la prise en compte, et la conscience par chaque joueur, des propriétés du jeu, supposent qu'ils sont dans un état d'esprit coopératif. Or, cela attesterait précisément que l'on n'est plus dans l'état de nature. Cette solution, dit Alessandro Pizzorno, "suppose ce qui doit être démontré -à savoir la possibilité d'une identité durable des parties et de la répétition des circonstances du jeu"<sup>185</sup>.

Pour sa part, la solution proposée par l'inscription du problème dans un jeu de coordination<sup>186</sup> n'est pas plus satisfaisante. En effet, ce jeu met deux personnes ou plus aux prises avec le problème de coordonner leurs actions dans la poursuite de fins communes. Le mécanisme à l'oeuvre ici qui portera les parties à instituer l'Etat est celui des attentes mutuelles dont l'effet est de provoquer une convergence vers un point focal. "Chaque partie au jeu sait que toutes les autres parties partagent le même intérêt à échapper au *statu quo*", c'est-à-dire ici à l'état de nature, de sorte que "l'idée de l'Etat pourvoit ce point focal et pourvoit ainsi la solution du jeu"<sup>187</sup>. Alessandro Pizzorno adresse pourtant deux objections majeures à cette interprétation de l'émergence de l'Etat entre les individus à l'état de nature. La

---

<sup>183</sup> Cf. notamment I. McLean, 1981, *The Social Contract in Leviathan and the Prisoner's Dilemma Supergame*, *Political Studies*, 29, pp. 339-51; G. Kavka, 1983, *Hobbes and the War Against All*, *Ethics*, 93, 2, pp. 291-310.

<sup>184</sup> Cf. A. Pizzorno, *op. cit.*, p. 215.

<sup>185</sup> *Id.*

<sup>186</sup> Cf. J. Hampton, *op. cit.*

<sup>187</sup> *Id.*

première est de savoir, étant donné la nature à la fois intégrante et exclusive de la communauté que forme l'Etat, "comment est-ce que sont établies les délimitations" en question<sup>188</sup>, autrement dit qui est pris dans le mouvement de convergence vers le point focal et qui ne l'est pas. La seconde objection est du même ordre que celle adressée à la matrice du super jeu du dilemme du prisonnier eu égard au passage d'un état de nature à un état civil ou rationnel que l'institution d'un Etat est sensée consacrer; elle est que l'Etat ne doit pas pouvoir être le résultat d'un processus de coordination, car un tel processus justifie par lui-même l'inutilité de l'Etat. "Si l'Etat est le résultat d'un processus de coordination, dit Alessandro Pizzorno, quel besoin de coercition y a-t-il?"<sup>189</sup>. En effet, si les joueurs sont capables de coordination au point d'abandonner leur capacité et leur liberté de violence au profit d'une entité collective, pourquoi cette entité devrait être dotée de pouvoirs répressifs que la disposition à coopérer dont sont doués les joueurs ne justifie alors précisément pas. Nous pouvons récapituler avec Alessandro Pizzorno:

d'un côté, "(...) si la rupture avec l'état de nature est perçue comme la solution d'un dilemme du prisonnier apportée par l'intervention de l'Etat, la question de savoir comment est-ce que l'Etat est formé ne trouve alors pas de réponse puisque sa formation ne peut qu'être le résultat d'un jeu pour lequel l'intervention d'un tiers préexistant (l'Etat) est la seule solution. Si, d'un autre côté, la rupture avec l'état de nature est perçue comme la solution à un jeu de coordination dans lequel les participants ont des intérêts communs, la raison d'être des dispositifs de force dont est armé l'Etat est un mystère"<sup>190</sup>.

Ainsi, la solution construite par Alessandro Pizzorno prend tout d'abord en compte la nécessité de décomposer la problématique du contrat instituant l'Etat en deux ordres de réalité différents.

"Une solution partielle de ce dilemme, dit en substance Alessandro Pizzorno, peut être trouvée en distinguant la conservation de soi comme un bien d'un type différent des autres biens. On peut en effet suggérer que tous les biens que les êtres humains désirent sont de deux genres. Le premier genre de bien est la *conservation de soi (self-preservation)*. Tous les autres biens désirables sont d'un second genre: *l'appropriation*. Assurer le premier genre de biens est le but d'un jeu de coordination, et, par conséquent, tricher et

---

<sup>188</sup> Cf. A. Pizzorno, *op. cit.*.

<sup>189</sup> *Id.*

<sup>190</sup> *Id.*, p. 216-17.

s'abstenir sont des attitudes auto-défaitistes. Nous sommes dans le domaine de la rationalité publique. Faire confiance est rationnel. Assurer le second genre de biens, les biens d'appropriation, donne lieu soit à des jeux de coordination (...) soit à des jeux du type dilemme du prisonnier. Ici, la méfiance est rationnelle. Déloyauté et tricherie doivent être prévenues par la menace de sanctions. L'Etat comme institution pénale devient nécessaire. Là, la coordination sociale semble être suffisante"<sup>191</sup>.

Cette solution consiste substantiellement à ne faire résulter l'Etat d'aucun des schémas proposés par la théorie des jeux, et à identifier deux types de biens différents à même de justifier l'usage des modèles de la théorie des jeux, mais dont un seul type (le second) laisse apparaître un rôle pour l'Etat. Mais, lorsqu'il considèrera ce second type de bien, il semble qu'Alessandro Pizzorno ne s'attachera pas vraiment à retracer la genèse de l'Etat qui y a un rôle, (quand bien même la question des limites de l'Etat adressée à la solution d'un jeu de coordination proposée par la théorie des jeux a à voir avec ce problème), de sorte que, par le biais de la théorie des jeux, et en soulignant qu'elle ne résout pas le problème de la formation de l'Etat, la solution d'Alessandro Pizzorno semblera en définitive, consister en l'évacuation du problème de la genèse de l'Etat.

En définitive, c'est comme si l'auteur était partagé entre un intérêt pour la théorie des jeux en elle-même, et un intérêt pour le problème de constitution de l'Etat, et comme si sa discussion sauvegardait la pertinence de la théorie des jeux au détriment de la résolution du problème central de la constitution de l'Etat. C'est bien sûr ici le lieu de remarquer que Alessandro Pizzorno dit bien que la solution qu'il propose est partielle, ce en quoi nous sommes fondés à identifier la partie du problème à laquelle il n'a pas été répondu comme celle de la genèse de l'Etat précisément, et à laquelle nous nous attachons à essayer de répondre ici.

---

<sup>191</sup> *Id.*, p. 217.



## **Section I: L'évacuation du problème de la formation de l'Etat**

### *Sous-Section I: Les conceptions de l'Etat chez Alessandro Pizzorno*

Toutefois, l'opération d'Alessandro Pizzorno est plus complexe que cela. Elle consiste, d'une part, à ne pas faire résulter l'Etat d'une problématique de théorie des jeux; tout en consistant, d'autre part, à justifier cette problématique par des biens de type différents qui, même s'ils n'ont pas vocation à répondre de la problématique de la genèse de l'Etat, y permettent un accès très particulier, c'est-à-dire un accès qu'il appartient à qui est réellement intéressé par la question, de se ménager lui-même. En effet, si l'on voit que cette distinction entre les deux types de biens procède d'abord d'une réfutation de la possibilité de résoudre le problème du *Léviathan* de Hobbes par la théorie des jeux, il est normal qu'au travers des types de rationalité que cette solution s'attache à définir comme étant ceux avec lesquels cette même théorie des jeux a sa place dans une théorie de l'ordre social, le chemin vers une explication de la formation de l'Etat se trouve tracé également.

Notons donc ainsi, tout d'abord, que si cette distinction concerne les types de biens susceptibles d'être désirés par les êtres humains, et si, par là-même elle ne s'attache pas directement à répondre à la problématique de la genèse de l'Etat, elle a néanmoins un effet direct sur la conception de l'Etat dont elle donne à distinguer deux aspects, quand bien même le premier des deux n'est pas nommé, et le second n'est qu'évoqué comme institution pénale.

### §-1 La conception de l'Etat en négatif

Pour ce qui est du premier aspect, tout d'abord, l'Etat dans les termes du problème de Hobbes, c'est-à-dire l'Etat érigé par contrat dans lequel les individus abandonnent leur liberté de se faire du mal mutuellement et auquel ils remettent l'autorité de faire respecter une telle convention, il n'apparaît effectivement pas dans la réflexion d'Alessandro Pizzorno. Cette non-apparition semble être voulue par lui, c'est-à-dire que son absence semble signifier que l'auteur ne place pas d'Etat à ce niveau-là de l'expérience sociale, du moins pas d'Etat en terme de structure institutionnelle. Ceci est cohérent avec le mécanisme de coordination qui se fait autour du point focal qu'est ce premier type de bien.

En effet, ayant reproché à la solution du jeu de coordination de ne pas pouvoir justifier l'institution de l'Etat, Alessandro Pizzorno ne peut pas, lorsqu'il remet à son tour à un mécanisme de coordination la constitution de la conservation de soi comme point focal de constitution du climat de confiance, y affecter aussi la production de l'Etat.

Plus précisément encore, il apparaît que si le premier bien n'est pas le produit d'un contrat, il n'est pas non plus défini par Alessandro Pizzorno, du moins pas expressément, par rapport à la problématique de l'Etat. C'est en trois temps que se fait jour cette hypothèse:

a) Le premier temps est à voir dans les deux questions préalables qu'il a posées à propos des ressources dont aurait besoin l'activité de production des normes et de la rationalité de cette même activité. En effet, Alessandro Pizzorno commence la réflexion en supposant que l'accord originaire a été atteint pour instituer un souverain. Puis il pose la question de savoir qui paiera les coûts de fonctionnement de cette entité, et quelle est sa rationalité fonctionnelle, c'est-à-dire la rationalité de l'activité de production de normes. Ces deux questions permettent d'aborder par le haut la question de la formation de l'Etat, puisqu'elles consistent à pouvoir chercher

ensuite quelque chose de positif dans l'état de nature, à savoir la substance des réponses apportées initialement aux deux questions posées. Le but de ces questions est d'identifier les deux types de bien que nous avons déjà signalés, à savoir la *self-preservation* et l'*appropriation*, vers la discussion desquels nous nous acheminons.

Pour l'heure, à travers elles, Alessandro Pizzorno reconnaît, en réinterprétant les modalités, le processus de conception hobbesienne d'autorisation à agir conférée à la personne artificielle constituée par la multitude des auteurs<sup>192</sup>. Pourtant, il n'a pas nommé pour autant cette personne, notamment pas en termes d'Etat. Ou plus exactement, il y a un paradoxe ici, car si la production de normes à laquelle il a fait état à ce moment-là peut évoquer une institution étatique, c'est l'institution pénale, alors même que nous savons ne pas devoir associer cette institution pénale à la production du premier type de bien, à savoir à la conservation de soi, mais à celle du second type de biens, à savoir à ceux qui regardent l'appropriation.

b) Le second temps qui exprime l'absence de cet Etat-là, sera, dans le cours de l'élaboration du concept de *self-preservation*, le constat que "l'état de crainte d'une autorité coercitive ou induisant les êtres humains à s'abstenir de se blesser mutuellement (...) n'est pas -en tant que tel- ce qui conduit à la conservation des individus (...)"<sup>193</sup>. Autrement dit l'Etat n'est ni une condition nécessaire, ni *a fortiori*, un agent impliqué dans la production de ce bien-là. Mais de plus, comme nous le verrons, la production de ce bien-là ne nous fera rencontrer l'Etat ni comme lui étant contemporain, ni comme devant la continuer ou la protéger.

c) Le troisième temps sera qu'"aucun accord original n'est présupposé [dans le mécanisme qui conduit à la conservation en question], seule la conscience de ce que

---

<sup>192</sup> *Id.*, spec. p. 213-14.

<sup>193</sup> *Id.*, p. 218.

la présence des autres est nécessaire pour agir l'est"<sup>194</sup>. Ici, étant donné que l'accord original dont Alessandro Pizzorno constate l'absence est celui qui, dans le problème de Hobbes, devait créer l'Etat, le fait qu'aucun accord de ce genre ne soit nécessaire atteste au moins que ce problème est encore présent en négatif dans la solution d'Alessandro Pizzorno, et que c'est à lui qu'il est répondu ici en disant qu'il n'y a pas besoin d'accord original.

### §-2 La conception de l'Etat en positif

Le deuxième aspect de l'Etat, en revanche, à savoir l'institution de l'Etat comme institution pénale, apparaîtra très expressément, et de manière nécessaire au niveau de *l'appropriation*, c'est-à-dire au niveau du second type de bien distingué par Alessandro Pizzorno. Mais, dans ce second aspect, le problème de la genèse de l'Etat à partir d'un état de nature n'est plus posé du tout, de sorte que par cet aspect-là aussi la distinction établie par Alessandro Pizzorno aboutit à évacuer le problème de Hobbes dans les termes dans lesquels il a été introduit.

#### *Sous-Section II: La solution, en filigrane, du problème de la formation de l'Etat*

Pourtant, nous ne sommes peut-être pas tout à fait démunis d'éléments de solution, ou de discussion de ce problème, à travers la solution élaborée par Alessandro Pizzorno. On peut penser, en effet, que la non-apparition du problème de la genèse de l'Etat là même où cet Etat apparaît (sous la forme d'une institution pénale) dans la réflexion d'Alessandro Pizzorno, est dûe précisément au fait que cette forme de l'Etat intervient après qu'ait été assuré le bien de conservation de soi

---

<sup>194</sup> *Id.*, p. 221.

qui, lui, -ayant opéré la réelle sortie de l'état de nature à la réalisation de laquelle était dédié l'Etat dans le problème de Hobbes, sans pour autant avoir donné lieu chez Alessandro Pizzorno à l'apparition d'un Etat spécifiquement en liaison avec cela-, fait que les conditions de coordination sociale sont assurées, et le sont de manière telle que même si l'institution pénale à l'oeuvre dans les mécanismes de l'appropriation devait résulter d'un accord explicite, celui-ci ne serait plus un défi à la théorie sociale. Mais encore, on pourra faire le chemin inverse et remarquer que l'Etat qui est en jeu dans le second mécanisme est nécessairement déjà en jeu dans le premier, pour peu que l'on réussisse à montrer que le mécanisme de reconnaissance qui aboutit à la conservation de soi met nécessairement en action le mécanisme de l'appropriation, c'est-à-dire, pour peu que l'on montre que la production du premier bien se fait par le mécanisme du second.

En tout état de cause, il apparaît dans un premier temps que c'est au coeur du mécanisme de constitution du bien de *self-preservation* que s'inscrit la réponse au premier problème hobbesien, celui du point de départ de l'état civil, ou de la sortie de l'état de nature.

En effet, Alessandro Pizzorno écarte "la fiction d'individus non encore impliqués dans des relations sociales mais sachant dès l'origine quels sont leurs intérêts et quelles peuvent être les conséquences de leurs actes, (...) en faveur d'une vision dans laquelle l'interaction entre les personnes reconnaissant mutuellement leur droit d'exister est la seule réalité concevable originellement"<sup>196</sup>. Mais en écartant la fiction en question, on peut penser, comme on vient de le voir, qu'on écarte seulement l'explication de la genèse de l'Etat par le mécanisme des intérêts, tandis que l'explication qui sera donnée de la reconnaissance du droit d'exister demeurera, -quand bien même non adressée en réponse explicite à ce problème-, l'explication du phénomène hobbesien du *Léviathan* marquant le passage de l'état de nature à l'ordre

politique et social. Ou plus précisément, étant donné que c'est cette explication que nous poursuivons, quand bien même en cours de démonstration elle n'est plus exactement celle qu'Alessandro Pizzorno se donne pour but, elle correspond à la réponse de notre problème. Ainsi, il semble que c'est d'un mécanisme de reconnaissance que devrait procéder l'Etat chez Alessandro Pizzorno.

Ainsi est-ce bien à la discussion de cette problématique que l'élaboration du concept de la conservation de soi, devrait donner lieu. C'est à celle-ci que nous allons nous attacher à présent.

## Section II: Les limites de la *self-preservation*, ou sa nécessaire institutionnalisation

En partant du rappel que l'état de nature tel que défini par Hobbes n'est pas dû à quelque disposition naturelle des hommes à s'attaquer mutuellement, mais plutôt à une relation fondamentale de méfiance qui, elle, les pousse à des actions et réactions de violence, Alessandro Pizzorno dit que "la paix doit être perçue comme résultant, non pas de ce que la violence est rendue impossible, mais de ce que la *confiance est rendue possible*"<sup>196</sup>. Il présente ainsi le processus d'établissement de cette confiance de la façon suivante: "Si les gens, (...) dit-il, pensent qu'ils peuvent rompre avec l'état de nature en formant une société civile entre eux, ils doivent penser qu'ils ont entre eux quelque chose en commun "naturellement", qu'ils n'ont pas avec le reste de la nature"<sup>197</sup>.

Ainsi la démarche d'Alessandro Pizzorno consiste, semble-t-il, à extraire les hommes de la nature "brute", à les en distinguer. Mais, en filigrane, cela consiste à

---

<sup>196</sup> *Id.*

<sup>197</sup> *Id.*, p. 218.

situer au coeur de l'état de nature un élément au moins de l'état civil. La démarche consiste en fait en une "naturalisation" de quelque chose que peut-être nous tendrions un peu vite à n'attribuer qu'à un état civil alors qu'il s'agirait d'un caractère déjà propre à l'état de nature, de sorte qu'il semble aller de soi que les individus ont naturellement conscience de ce caractère.

"Quand la méfiance cesse, dit alors Alessandro Pizzorno, la conservation de soi est rendue possible, et l'autre personne est reconnue, pour une certaine raison, comme valant la peine d'être préservée. Tout tient donc aux raisons que l'on peut trouver pour une telle reconnaissance"<sup>198</sup>.

Et la meilleure raison que chaque individu puisse avoir de reconnaître que l'autre vaut la peine d'être préservé est que lui-même a besoin d'être reconnu comme tel par l'autre. "J'ai besoin d'autres êtres humains pour juger que je vaudrais la peine d'être préservé, dit en effet Alessandro Pizzorno. Est-ce qu'ils ont des raisons pour le faire? Certainement qu'ils en ont. Considérons plutôt: ils ont eux-mêmes besoin d'être reconnus par moi comme valant la peine d'être préservés. Ayant besoin de la même reconnaissance, j'agirai comme un miroir. La préservation du soi, la véritable *formation du soi*, est le résultat de cette interaction"<sup>199</sup>. Ainsi, "le bien qu'est la conservation de soi est atteint quand la reconnaissance mutuelle entre les êtres humains est atteinte"<sup>200</sup>.

Nous voudrions à présent souligner quelques problèmes que nous paraît soulever cette notion de conservation de soi assurée par une reconnaissance mutuelle immanquable en quelque sorte. Souvenons-nous qu'Alessandro Pizzorno a identifié ce besoin de l'autre à des fins de reconnaissance mutuelle et de conservation de soi dans l'état de nature même, état de nature qu'il a caractérisé plus spécifiquement par la méfiance qui y affecte les relations humaines. Or, c'est précisément à cet égard que l'on peut se demander si le besoin mutuellement

---

<sup>198</sup> *Id.*

<sup>199</sup> *Id.*, p. 218.

<sup>200</sup> *Id.*, p. 219.

éprouvé de reconnaissance par l'autre et de constitution de soi-même par l'autre qui vient d'être mis à jour est à même de mettre fin à l'état de nature caractérisé par la méfiance? Ne puis-je être sûr que l'autre vaut la peine d'être préservé parce qu'il est celui qui va reconnaître que j'en vaudrais autant la peine, et même être sûr que l'autre a la même certitude que moi, et pourtant envisager que l'autre puisse se refuser à m'accorder cette reconnaissance de peur que je ne la lui accorde pas à mon tour, et demeurer ainsi dans un état de méfiance?

De fait, on remarquera que la démonstration du besoin de reconnaissance a commencé à un point où l'état de nature défini par des relations de méfiance était déjà terminé: "quand la méfiance cesse, disait en effet Alessandro Pizzorno, la conservation de soi est rendue possible". Or, nous n'avons précisément pas vu la genèse de ce moment-là. Quand donc est-ce que la méfiance cesse?

De surcroît, alors que, si l'état de nature était défini par la violence, il suffirait de constater l'absence de violence pour conclure temporairement que l'on en est sorti, -quand bien même on ne parviendrait pas à situer cette sortie par rapport à la création d'une institution étatique-, la caractérisation de l'état de nature par une méfiance entre les individus semble solliciter des signaux extérieurs d'autant plus fins de ce que l'autre m'a reconnu que le fait qu'il ne m'agresse pas ne signifie pas qu'il n'ait pas peur que je l'agresse. On peut certes insister sur l'importance de la méfiance dans l'état de nature en faisant remarquer que la peur de l'autre, par le mécanisme de convergence des attentes vers un point focal ne finisse par déterminer une agression, laquelle serait la plus sûre indication de ce qu'on n'est pas sorti de l'état de nature; mais, ce que définit et explique le mieux le fait de caractériser par la notion de méfiance un tel mécanisme, c'est le maintien de l'état de nature, de sorte que la charge de la preuve qui repose sur le mécanisme de la conservation de soi comme engendrant la sortie d'un état de méfiance n'en est que d'autant plus lourde.



Or, ce sont précisément de tels signaux qui semblent faire défaut ici, au point que ce qui apparaît, c'est que malgré le caractère apparemment dynamique du processus qui veut que je ne vaille pour mon semblable que parce que je suis celui qui peut lui assurer qu'il vaut quelque chose, et notamment qu'il vaut parce qu'il est celui qui peut m'assurer que je vaudrais quelque chose, en tant notamment que je suis celui qui peut l'assurer de ce qu'il vaut quelque chose, et ainsi de suite à l'infini, ce processus n'en est pas moins proprement immobile. Il est immobile parce qu'il est dépourvu d'action autre que celle de la reconnaissance même<sup>201</sup>, et en cela, il est probablement impropre à mettre fin à un état de nature qui implique des activités diverses de la part des êtres humains et dont l'ordre politique et social devrait précisément assurer la paisible poursuite. Et, plus encore, il apparaît même que c'est précisément cette absence d'action, cet immobilisme, qui pourraient seuls justifier que ce mécanisme mît fin à l'état de méfiance, car ils sont ce qui maintient face-à-face les individus et ce qui les assurent de ce qu'ils n'ont pas à se méfier l'un de l'autre.

Nous envisageons plus en profondeur ce caractère nécessairement statique du principe de la reconnaissance en tant que telle, dans notre second titre, dans l'analyse du concept hégélien de la reconnaissance.

Pour mettre en évidence la nécessité de l'action dans le mécanisme de la reconnaissance, ou pour conférer à l'action toute sa vertu de moteur pour la sortie de

---

<sup>201</sup> Ce problème n'est pas sans évoquer une contradiction fondamentale soulignée par Anne-Laure Angoulvent au cœur de l'œuvre de Hobbes. On la rapporte tout en tenant compte bien entendu des différences fondamentales que l'on a vue entre la thèse de Hobbes et celle d'Alessandro Pizzorno, notamment par le fait que ce dernier ne remet précisément pas à l'Etat la charge d'apaiser les passions mais à la nécessité de la préservation de soi et de la constitution des identités. En fait c'est la dernière phrase de la citation que nous voulons surtout mettre en rapport avec notre réflexion. "Les notions de mort et de paix, selon les critères hobbesiens, dit Anne-Laure Angoulvent, font apparaître la contradiction fondamentale entre l'objectif auquel devrait aboutir l'état rationnel, dans la théorie, et ce à quoi il tend dans la réalité. En effet, l'état de nature est fondé sur la perpétuelle répétition des désirs. L'état rationnel, lui, est fondé sur l'acte qui fait que l'homme abandonne tous droits de commettre des actes à répétition, ceci dans le but d'assurer sa sauvegarde par la paix. Cela reviendrait à dire que la paix n'est en fait que l'absence d'actes"; cf. A.-L. Angoulvent, *Hobbes ou la crise de l'Etat baroque*, PUF, Paris, 1992, p. 58.

l'état de nature, il suffit de pousser un peu plus loin la métaphore du miroir à laquelle Alessandro Pizzorno a eu recours pour définir ce en quoi les individus valent la peine d'être préservés les uns par les autres. "(...) Ils ont eux-mêmes besoin d'être reconnus par moi comme valant la peine d'être préservés. Ayant besoin de la même reconnaissance, écrit Alessandro Pizzorno, j'agirai comme un miroir"<sup>202</sup>. Or, la difficulté que présente cette métaphore est précisément que le miroir exige toujours que tous fassent concrètement la même chose. Plus précisément encore, la difficulté qu'elle présente, lorsque le processus de reconnaissance est supposé pur de toute action, c'est-à-dire lorsque l'*agir* comme un miroir veut seulement dire renvoyer immédiatement à l'autre l'image de lui-même de sorte qu'il m'épargne, c'est précisément son immobilisme, car je reconnais l'autre en même temps qu'il me reconnaît et parce qu'il me reconnaît. Or, dès que l'action réelle entre en jeu, et elle ne peut pas ne pas entrer en jeu, l'image du miroir ne fonctionne plus, les individus sont *démobilisés*, et rien n'empêche, tant qu'ils ne se voient pas en train de se renvoyer mutuellement leur image, et *a fortiori* tant qu'ils ne se voient plus faire la même chose, que la méfiance ne se réinstalle.

Pour qu'ils puissent se dégager de ce face-à-face, il leur faut précisément: 1) soit arrêter ce moment, c'est-à-dire *l'institutionnaliser* de manière à ce qu'ils demeurent assurés de cette reconnaissance et de la fin du climat de méfiance, et de manière à ce qu'ils puissent s'attacher à d'autres activités, notamment celles de *l'appropriation*; 2) soit définir l'action de façon à ce qu'elle intègre ce jeu de miroir, c'est-à-dire de façon à ce qu'à travers elle et nonobstant sa diversité, les individus soient assurés qu'ils font la même chose.

C'est bien évidemment ici qu'apparaît dans son entier le problème de Hobbes de l'institution de l'Etat comme facteur de paix, et la manière dont il n'y est pas répondu, et c'est ici qu'apparaissent les problèmes que pose à cet égard le fait que la

---

<sup>202</sup> *Op. cit.*, p. 218.

solution élaborée ici par Alessandro Pizzorno le soit seulement en réponse aux problématiques de la théorie des jeux. Nous les aborderons en accentuant dans un premier temps l'effet que la nécessité de l'action au coeur du concept de conservation de soi a sur la distinction des deux biens, et en soulignant dans un second temps les conséquences que cette difficile conception a sur la problématique de la formation de l'Etat.

### **Section III: La nécessité de l'action**

Compte tenu, donc, de ce que nous venons de voir quant à l'immobilisme du concept de reconnaissance mutuelle devant mener à la formation du bien de conservation de soi, la prise en compte de l'action et son intégration au processus de reconnaissance est immédiatement requise, d'autant plus que chez Alessandro Pizzorno, la reconnaissance mutuelle ne suppose pas avoir donné lieu à l'institution d'un Etat gardien de l'acquis. Et quand bien même y aurait-elle donné lieu que la théorie sociale aurait eu à expliciter comment est-ce que même lorsque les individus ne feront plus la même chose, c'est la même chose qu'ils feront. Autrement dit, même la présence d'un Etat permettant de mettre fin à l'état de méfiance, n'interdit pas de continuer à chercher un concept d'action qui permette d'intégrer le jeu de miroir entre les acteurs.

Mais encore, cette nécessité de l'action n'est pas introduite par nous dans la problématique d'Alessandro Pizzorno de l'extérieur, car c'est en son sein même que l'on trouve un prolongement de la réflexion dans l'action, et ce à double titre. C'est ainsi que le bien qu'est la conservation de soi s'inscrit, d'une part, dans le processus de formation des identités, et que, à ce titre, c'est-à-dire compte tenu du mécanisme de la constitution des identités, le second type de bien, à savoir l'appropriation, lui succède immédiatement, dans l'exposé d'Alessandro Pizzorno, mais simultanément dans la logique du mécanisme. Et d'autre part, il s'inscrit dans le cours de la

discussion de la problématique de la théorie des jeux aux prises avec le problème de Hobbes, de la genèse de l'Etat. Il constitue la seconde partie de la réponse adressée à la théorie des jeux et est celui qui voit apparaître l'institution étatique sous sa forme pénale.

"(...), pour qu'un ordre social soit possible, dit en effet Alessandro Pizzorno, les individus qui feront partie de cet ordre doivent d'abord reconnaître mutuellement qu'ils valent la peine d'être préservés (...). Ils font cela à travers la formation d'identités et en concevant leurs *mois* reconnus comme étant identiques dans le temps"<sup>203</sup>. Or, il se pose ici un problème proprement chronologique, qui est de savoir comment les individus peuvent à la fois devoir se reconnaître d'abord comme valant la peine d'être préservés, et ne pouvoir obtenir cette reconnaissance que dans le temps. Mais encore, derrière cet aspect chronologique, le problème est aussi conceptuel et affecte la distinction entre les deux types de bien que sont la conservation de soi et l'appropriation. C'est le processus de formation des identités qui va nous permettre d'accéder à cet aspect.

La définition de l'identité que propose Alessandro Pizzorno est la suivante: "L'usage de l'identité, dans la (présente) description, doit désigner un état dans lequel le sujet *agit* à partir de l'hypothèse que quand les événements qui *suivront son action* apparaîtront, l'individu les jugera comme il les juge à présent par anticipation. Mais parce que le sujet ne peut pas juger, comme nous l'avons vu, sans quelque critère de référence partagé par les autres, son identité dépendra de ce que les autres la reconnaîtront"<sup>204</sup>. Ainsi la formation de l'identité dépend-elle, d'une part, de la possibilité d'établir dans le temps une continuité de la personne, et d'autre part, le critère de cette continuité sera la cohérence qu'il y aura entre les actions qu'un individu aura entreprises et les effets qu'elle aura eus dans le temps. Or, nous

---

<sup>203</sup> *Id.*, p. 220.

<sup>204</sup> *Id.*; souligné par nous.

pouvons mettre de côté ici l'aspect temporel, pour mettre en valeur l'importance de l'action comme faisant irruption dans le mécanisme de la reconnaissance tel qu'il nous avait été présenté, c'est-à-dire comme portant à l'obtention de la conservation de soi<sup>205</sup>.

Ainsi donc, si "les individus doivent se reconnaître les uns les autres comme valant la peine d'être préservés", s'ils le font en formant leurs identités, et si cette formation d'identité se mesure à la continuité et à l'intelligibilité du rapport entre un individu et son action dans le temps, dussent la continuité et l'intelligibilité de ce rapport être appréciées par tous et par un critère commun à tous, c'est que la reconnaissance des individus entre eux comme valant la peine d'être préservés se fait par la médiation de l'action. Mais, la conséquence la plus importante que nous tirons de cela, c'est que si la conservation de soi doit s'obtenir par le biais d'une action, et si elle doit être le point de départ qui permet de sortir de l'état de nature, c'est dès la première rencontre déjà que cette action doit pouvoir se voir.

La question de l'élucidation de cette première action est liée à une question que nous n'avons pas abordée jusqu'ici comme si elle allait de soi, c'est celle du sens qu'il faut donner à l'expression valoir la peine d'être préservé.

---

<sup>205</sup> C'est de manière constante que dès qu'est apparu le concept d'identité, est apparu aussi de manière active celui de l'action. Donnons ici deux autres exemples: "Aucun accord original, dit Alessandro Pizzorno à propos de la réalisation de la préservation de soi, n'est présupposé, seule l'est la connaissance de ce que la présence des autres est nécessaire *pour agir*" (p. 221; souligné par nous). Le second exemple est à propos des "crises d'identité", et fonctionne donc pour nous comme *a contrario*: ce qui y est en jeu c'est "notre incertitude sur la façon dont les autres *évalueront la validité de nos actions* (...) --en vérité, nous avons des doutes sur le *sens* que *nos actions* pourraient recevoir" (p. 222; souligné par nous).

#### Section IV: "Valoir la peine d'être préservé"?

On peut penser que l'enjeu du mécanisme de la reconnaissance mutuelle des hommes comme des êtres valant la peine d'être préservés est l'érection de la vie en une norme première.

Or, la question, jamais posée jusqu'ici, est de savoir quelle expérience de la vie les individus à l'état de nature ont donc eue pour savoir ce que vaut la vie, et plus précisément, pour savoir qu'elle leur est un bien précieux susceptible de constituer un critère de reconnaissance? Ainsi, la première action est probablement celle à l'occasion de laquelle cette valeur est apparue, ou s'est formée. Mais quelle est donc cette action?

La réponse n'est pas si évidente lorsque l'on considère par exemple le mécanisme de la reconnaissance construit par Alessandro Pizzorno, où la constitution de ce bien semble aller de soi. Elle est d'autant moins évidente chez Alessandro Pizzorno que, dans son mécanisme de la reconnaissance, c'est aussi une certaine dimension de cette vie, sa dimension proprement sociale, qui est en jeu. "La préservation de soi, écrit en effet Alessandro Pizzorno, la *formation réelle du moi*, est le résultat de cette interaction"<sup>206</sup>.

Chez Hobbes en revanche, il y a peut-être une indication de ce que peut être cette action. C'est celle qui donne lieu à la première convention. Ici, c'est au résultat de l'analyse de la lutte qui donne lieu à la première convention que nous faisons appel. Il est que la lutte doit être un lieu de découverte de l'attachement des hommes à la vie, et le lieu de l'érection de la vie en une valeur en laquelle les hommes seront susceptibles de se reconnaître comme valant la peine d'être préservés. En outre, la lutte tendue vers cette découverte, marque le début de l'expérience sociale. A ce

---

<sup>206</sup> *Id.*, p. 218.

titre, elle est la première action susceptible de conférer une substance réelle au mécanisme de la reconnaissance.

Ainsi, on a vu l'effet de la peur de mourir sur la constitution immédiate d'un ordre hiérarchique puisque la seule possibilité de convention que l'on ait vu chez Hobbes dans l'état de nature est une convention qui procède de cette peur. Pourtant, chez Hobbes non plus ce point n'est pas tout à fait clair.

En effet, paradoxalement, ce résultat dégagé dans l'analyse de la première convention peut ne pas sembler opposable à Hobbes dans le cadre de l'état de guerre. En effet, il peut sembler ne pas lui être opposable parce qu'il y a un décalage entre les niveaux d'analyse de la lutte et de la guerre. L'analyse interpersonnelle de la lutte qui donne lieu à une convention est une analyse microsociologique, tandis que celle de Hobbes est d'ordre macrosociologique, et Hobbes semble alors bénéficier du niveau collectif de l'état de guerre qu'il organise entre les hommes.

Plus précisément encore, dans une relation interpersonnelle, il est évident, s'il s'agit que l'expérience belliqueuse soit le lieu de découverte de la valeur de la vie, elle-même nécessaire au commencement de l'expérience sociale, que la mort ne doit pas être le résultat de la lutte. En revanche, dans une dimension collective, la mort peut être le résultat de la guerre et conserver à la guerre la propriété d'être le lieu de formation de la vie comme valeur.

En effet, dans une guerre collective, l'homme peut donner la mort, c'est-à-dire briser son miroir, sans mettre fin à l'expérience sociale, mais acquérir par contre l'élément de convergence nécessaire à une convention de paix avec les survivants par reconnaissance mutuelle et générale de la valeur de soi. En ce cas, en effet, on peut concevoir que la situation vienne à se stabiliser entre différentes personnes ayant donné la mort, et qui, à ce titre, sont des égales. On peut aussi concevoir que ces égaux puissent imaginer un contrat entre eux afin de mettre un terme à l'état de

guerre, et que ce contrat ait été rendu possible grâce à une convergence sur la valeur de la vie. C'est alors que l'on rencontre la théorie de l'*autorisation* de Hobbes.

Toutefois, outre que ce bénéfice n'est pas tout à fait acquis, il est de courte durée. Il n'est pas tout à fait acquis car si la convention doit succéder à une guerre effective qui a occasionné des morts, et si elle doit se passer entre des égaux mis à égalité par la guerre, c'est que tout le monde n'était pas égal au départ, et c'est que lors de la convention les individus ne sont d'ores et déjà plus dans l'état de nature puisqu'ils en sont sortis par l'expérience de la mort. Or, la problématique de la convention instituante chez Hobbes est la problématique d'une convention à partir de l'état de nature, et par les moyens de la raison, sans médiation par ceux de la force et de l'inégalité naturelle. En cela, la découverte de la valeur de la vie *via* la guerre ne peut pas être un acquis utilisable par Hobbes.

Mais aussi, ce bénéfice du décalage entre l'analyse au niveau interindividuel et au niveau collectif, est tout à fait illusoire, car l'analyse de la théorie de l'autorisation entre égaux va révéler de manière tout à fait indigène à elle-même la difficulté de l'hypothèse de l'égalité. La difficulté apparaît dans le fait que, d'une part, l'hypothèse d'égalité dans ce contrat ou convention, est celle du renoncement simultané par chacun à son pouvoir, et que d'autre part, Hobbes dit qu'il n'y a pas de convention entre le futur souverain et les sujets. En effet, s'il s'agit que le futur souverain ne passe pas de convention avec les sujets, c'est donc qu'il ne passe pas non plus celle qui consiste à renoncer à son droit de se gouverner et de gouverner les autres, ce en quoi les deux propositions sont exclusives l'une de l'autre puisque la seconde est proprement une hypothèse d'inégalité.

Notons ainsi que ce que vient de nous révéler, par défaut, l'analyse par Alessandro Pizzorno de la conservation de soi comme le point focal d'une reconnaissance mutuelle, c'est une lacune dans l'état de guerre hobbesien, car l'état



de guerre est plus une indication sur la formation de la peur de la mort, qu'une analyse de la formation de la vie comme une valeur.

Et l'indication la plus évidente d'une lacune dans l'analyse de la guerre chez Hobbes, est précisément que le seul climat de peur qui en résulte n'a pas été à même jusque-là, d'expliquer l'institution de l'Etat par un contrat.

En effet, nous savons depuis longtemps déjà que l'état de nature est un état de peur et de méfiance; nous savons aussi que c'est une loi de nature qui y commande aux individus de s'efforcer à la paix pour la conservation de l'espèce, et que c'est une seconde loi de nature qui devrait permettre cette paix, mais jusque-là, tout cela ne nous a pas permis de déduire la possibilité du contrat instituant l'Etat. Et cela est probablement une indication de ce que ce qui provoque la peur n'est pas encore apparu comme ce qui peut être l'objet d'une convergence et le point d'un accord entre les individus à l'état de nature. Et ceci dénote un écart inexplicable entre les niveaux d'exposition de la théorie de Hobbes.

C'est ainsi que l'on peut être attentif au fait que Hobbes est ambigu sur le caractère actif de la guerre, lorsqu'il la définit notamment comme "ne consist(ant) pas seulement dans la bataille et des combats effectifs, mais dans un espace de temps où la volonté de s'affronter en des batailles est suffisamment avérée" (p. 124)<sup>207</sup>.

---

<sup>207</sup> "(L)'état [de guerre] décrit par Hobbes, commente Michel Foucault, n'est pas du tout un état naturel et brutal dans lequel les forces viendraient à s'affronter directement: nous ne sommes donc pas dans l'ordre des rapports directs entre les forces réelles. En fait, dans l'état de guerre primitif décrit par Hobbes, ce ne sont pas les armes qui se rencontrent, qui s'affrontent, qui se croisent, ce ne sont pas des forces déchaînées et sauvages. Dans la guerre primitive de Hobbes il n'y a pas de batailles, pas de sang, pas de cadavres. Il n'y a que des représentations, des manifestations, des signes, des expressions emphatiques, des astuces, des mensonges; il y a des tromperies, des volontés déguisées en leur contraire, des inquiétudes masquées de certitudes, et ainsi de suite. Nous nous trouvons dans le théâtre des représentations échangées, à l'intérieur d'un rapport de peur qui est un rapport temporellement indéfini. Mais nous ne sommes pas réellement en guerre". "Selon Hobbes, donc, à l'origine il n'y a pas de guerre" (cf. M. Foucault, *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, Ponte alle grazie, Firenze, 1990, p. 68-69).

En effet, avant la lutte ou la guerre, les individus à l'état de nature ne connaissent pas la conservation de soi comme fondée sur une valeur, et cela ne leur permet pas de ne pas se battre. Et c'est ainsi que nous tenons la logique de la guerre comme participant directement du processus de constitution de la vie en une valeur, plutôt que de la logique de l'appropriation qui peut enfermer dans la recherche indéfinie d'un intérêt individuel personnel comme point focal. Mais, de surcroît, ce qui apparaît aussi, c'est que la valeur de la vie se constitue aussi dans un acte d'appropriation, pour peu que l'on voye que le fait de lever la main sur son semblable est un acte d'appropriation. Par conséquent, sitôt qu'ils se battent ils font l'expérience de la valeur de la vie.

Mais encore, compte tenu du résultat de cette lutte, il apparaît que le lien social se trouve inauguré dans un rapport d'inégalité.

### **Section V: Brève reconsidération de l'hypothèse d'égalité naturelle**

En effet, si l'issue de cette lutte doit ne pas avoir été la mort pour le plus faible, elle doit nécessairement avoir eu pour résultat l'installation d'un rapport inégal entre le vainqueur et le vaincu, ne serait-ce que parce que le plus faible s'est vu épargner la vie par le plus fort. Or, c'est dans ce fait-là qu'il faut voir, et la naissance de la norme et la possibilité d'une reconnaissance mutuelle entre les hommes comme des êtres valant la peine d'être préservés.

Ainsi, à l'occasion de la première convention dans l'état de nature hobbesien, deux autres choses apparaissent en même temps. C'est, d'une part, que tant que les hommes n'ont pas lutté il n'y a pas de convention possible entre eux parce qu'il n'y a même pas de convergence possible sur la vie comme valant la peine d'être préservée, et d'autre part, que la seule possibilité d'une première convention entre les hommes se fait dans des conditions d'inégalité.

Mais, ce qui apparaît aussi inévitablement ici, c'est l'existence d'inégalités naturelles, et l'importance fondamentale de ces inégalités. En effet, s'il y a nécessairement un vainqueur et un vaincu dans la lutte, c'est qu'il y a nécessairement un plus fort et un plus faible. Et compte tenu qu'il s'agit dans cette lutte d'une première rencontre, cette nécessité est celle de la nature. Il s'agit par conséquent bien d'*inégalités naturelles*.

C'est alors qu'il apparaît combien il faut radicalement disqualifier l'hypothèse hobbesienne de l'égalité naturelle des hommes à l'état de nature, pour n'en retenir que le critère que nous avons dégagé dans notre premier chapitre, à savoir d'une égalité dans la prétention de dominer.

\*\*

\*



**TROISIEME PARTIE: SYNTHESE ET SOLUTION: LE RENONCEMENT  
AU POSTULAT DE L'EGALITE**



## CHAPITRE SEPTIEME: L'AUTORISATION DU PLUS FORT

### Section I: Les *Républiques d'acquisition* ou la difficile distinction entre les *Républiques hobbesiennes*

Dans le dernier paragraphe du chapitre intitulé *des causes, de la génération et de la définition de la république*, Hobbes établit une distinction entre deux processus d'avènement du pouvoir souverain, donnant naissance respectivement à deux types de systèmes institutionnels:

"Il existe deux manières d'obtenir ce pouvoir souverain. La première est la force naturelle: c'est le cas lorsqu'un homme oblige ses enfants à se soumettre, avec leurs propres enfants, à son gouvernement parce qu'il peut les détruire s'ils refusent, ou lorsque par le moyen de la guerre il soumet ses ennemis à sa volonté, leur accordant la vie sauve à cette condition. L'autre manière apparaît quand les hommes s'entendent entre eux pour se soumettre à tel homme ou à telle assemblée, volontairement, parce qu'ils leur font confiance pour les protéger contre tous les autres. Dans ce deuxième cas, on peut parler de République politique, ou de République d'*institution*; dans le premier cas, c'est une République d'*acquisition*" (p. 178).

Mais le problème est précisément dans cette distinction.

En effet, si dans un premier temps, la distinction entre les deux espèces de Républiques semble claire et nette -dans un cas le pouvoir souverain est acquis par la force, et dans l'autre il l'est par le consentement<sup>208</sup>-, dans un second temps, pourtant, la différence entre les deux espèces de Républiques paraît plus floue et plus difficile à justifier encore.

<sup>208</sup> Remarquons toutefois que dans les deux cas, il s'agit d'un pouvoir souverain, si bien que la distinction ne porte pas sur une opposition entre pouvoir légitime et pouvoir illégitime.

Dans le chapitre qu'il consacrera aux Républiques d'acquisition, sous le titre *Des dominations paternelle et despotique*, Hobbes écrit en effet:

"La République d'acquisition est celle où le pouvoir souverain est acquis par la force. Il est acquis par la force, là où des hommes, soit chacun individuellement, soit collectivement (par la majorité des suffrages), autorisent, par crainte, de la mort ou des fers, toutes les actions de l'homme ou de l'assemblée qui a leurs vies et leurs libertés en son pouvoir" (p. 207).

"Cette espèce de domination ou de souveraineté [à savoir celle de la République d'acquisition] diffère de la souveraineté d'institution seulement en ceci, que [dans cette dernière] les hommes qui choisissent leur souverain le font par crainte l'un de l'autre, et non pas par crainte de celui qu'ils instituent. Dans le cas présent au contraire, ils s'assujétissent à celui qu'ils craignent" (p. 207).

Autrement dit, dans le cas des *Républiques d'acquisition*, ce n'est pas tant la victoire, c'est-à-dire le jeu des forces, qui oblige, mais le fait de se soumettre pour conserver sa vie, en vertu d'un pacte. De la sorte, il est communément admis que Hobbes ne fait pas droit à la force, car dans les deux cas, c'est la convention qui légitime le pouvoir, ou qui transforme le pouvoir en droit.

Nous envisagerons successivement la question du vote et celle de la crainte comme principes de la distinction que Hobbes établit ici.

### §-1 A propos du vote.

Il apparaît tout d'abord que le vote n'est pas le critère de distinction entre les deux *Républiques*, puisque même là où les hommes confient le pouvoir à celui d'entre eux qui les domine déjà, ils le font par un vote.

En effet, il fonctionne dans chacune des deux pour instituer le pouvoir souverain. Dans un premier temps Hobbes définit la *République d'acquisition* comme celle où le pouvoir s'obtient lorsqu'un homme soumet ses ennemis à sa volonté par le moyen de la guerre; mais ensuite, il précise que le pouvoir est acquis par la force là où les hommes, soit chacun, soit individuellement, soit collectivement (par la



majorité des suffrages) autorisent par crainte de la mort ou des fers toutes les actions, de l'homme ou de l'assemblée qui a leurs vies et leur pouvoir entre ses mains. Ainsi, puisqu'une procédure de vote est présente dans les deux scénarii, ce qui définit l'institution par la force n'est pas le procédé de l'institution, à savoir le vote, mais le motif du vote, à savoir la crainte de la mort.

### §-2 A propos de la crainte.

De fait, le critère de distinction n'est pas le mode de la convention en lui-même, c'est-à-dire le vote, mais le fait que dans "la souveraineté d'institution (...), les hommes qui choisissent leur souverain le font par crainte l'un de l'autre, et non pas par crainte de celui qu'ils instituent". Dans la *République d'acquisition*, en revanche, "ils s'assujettissent à celui qu'ils craignent" (p. 207)<sup>209</sup>.

Or, tout le problème de la République d'institution apparaît ici comme celui de la place initiale du celui qui est institué. En effet, si celui qui est institué fait d'abord partie de la masse, il est nécessairement un de ceux qui craint et qui est craint par les autres. Ainsi, dans tous les cas, et sous réserve qu'un tel cas de figure puisse donner lieu à la désignation d'un souverain (nous verrons que non au chapitre suivant), ils s'assujettissent à quelqu'un qu'ils craignent.

En effet, pour qu'une telle distinction soit possible, à savoir l'existence d'une crainte entre les hommes qui choisissent leur souverain mais pas entre eux et le souverain, il faut nécessairement que le souverain ne fasse pas partie de ces hommes. Ce qui n'est le cas que si le souverain est d'emblée distinct, c'est-à-dire

---

<sup>209</sup> Notons ainsi dans les termes de David Gauthier, que "la crainte est en vérité le terrain commun de toutes les relations humaines, la différence fondamentale étant entre la crainte entre égaux -la relation des hommes dans l'état de nature- et la crainte entre inégaux" (cf. *The logic ...*, *op. cit.*, p. 118). C'est à la crainte comme terrain commun des relations humaines que nous faisons référence, bien sûr, et non pas au thème de l'égalité sur lequel David Gauthier l'appuie.

notamment, pour rester dans le cadre des distinctions que pose Hobbes, lorsque les hommes s'assujettissent à celui qu'ils craignent déjà, ce qui n'est le cas que de la *République d'acquisition*.

En effet, Hobbes écrit deux pages plus loin, dans le cadre de la discussion des droits des souverains: "que celui qui est fait souverain ne fasse pas de convention avec ses sujets avant son avènement, la chose est claire" (p. 181).

## Section II: Le futur souverain ne fait pas de convention avec ses sujets

Il est vrai que, dans ce cadre, Hobbes est plus intéressé à assurer qu'aucune convention n'est opposable au souverain, qu'à assurer qu'il n'y a pas eu de convention entre le *futur souverain* et les sujets. (Notons que du moment que nous parlons de *futur souverain*, nous devrions tout autant parler de *futurs sujets*; mais nous ne faisons que reprendre les dénominations de Hobbes).

Autrement dit, ce n'est pas pour établir directement ce principe même de non convention entre le *futur souverain* et les sujets, que Hobbes développe une argumentation, mais en faveur du principe selon lequel aucune condition n'est attachée à l'exercice du pouvoir par le souverain une fois qu'il en est investi. Ainsi, c'est une argumentation visant à asseoir l'idée que le souverain ne peut pas être déchu de son pouvoir qui commence par poser comme un principe que le souverain ne fait pas de convention avec ses sujets. Hobbes dit en effet:

"étant donné que le droit d'assurer la personnalité de tous est donné à celui dont les hommes ont fait leur souverain, par une convention qu'ils ont seulement passée l'un avec l'autre, et non par une convention passée entre le souverain et quelqu'un d'entre eux, il ne saurait y avoir infraction à la convention de la part du souverain" (p. 181).

C'est ainsi que vient la proposition déjà citée selon laquelle:

"que celui qui est fait souverain ne fasse pas de convention avec ses sujets avant son avènement, la chose est claire". Et elle est claire parce que "ou bien (...) (le souverain) doit passer convention avec la multitude entière,

constituant une des parties contractantes", ce qui "est impossible, parce que (cette multitude) n'est pas encore une seule personne", "ou bien il doit passer une convention particulière avec chacun", mais alors, "après qu'il est devenu souverain (ces conventions) sont nulles" ou tout au moins lui sont inopposables "car toute action que l'un d'entre eux peut alléguer comme enfreignant l'une de ces conventions est l'acte de cet homme même, en même temps que tous les autres, puisqu'accompli au nom de chacun d'eux en particulier et en vertu de son droit" (p. 181).

Enfin, même s'il existait une convention entre le souverain et les sujets, en cas de dispute entre qui soutiendrait qu'il y a infraction à la convention, et qui soutiendrait le contraire, "il n'existe en cette affaire aucun juge qui puisse trancher la dispute" qui, "à nouveau du ressort du glaive" replongerait tout le monde dans l'état de guerre, "contrairement au dessein que l'on avait lors de l'institution" (p. 181).

Ainsi, ce n'est pas l'exigence d'une non convention entre le *futur souverain* et les sujets que Hobbes discute directement.

Mais, c'est précisément parce qu'aucune convention ne doit être imposable au souverain qu'il faut que le *futur souverain* n'ait passé aucune convention avec ses sujets, car dans la théorie de la personne de Hobbes, il y a continuité de la personne naturelle avec la personne artificielle. "Nous pouvons remarquer, dit Hobbes, que quiconque est dépositaire de la personnalité du peuple, ou appartient à l'assemblée qui en est dépositaire, est aussi dépositaire de sa propre personne naturelle" (p. 195).

### **Section III: Incompatibilité entre la théorie de l'autorisation en sa condition d'égalité, et la condition de non convention entre le *futur souverain* et les sujets**

Or donc, l'idée qu'il n'y ait pas de convention entre le *futur souverain* et les sujets, semble incompatible avec l'exigence d'une convention générale dans laquelle *chacun* renonce réciproquement à son droit naturel de se gouverner. En effet, si la convention est générale, c'est que le *futur souverain* y est nécessairement participant,

et que à ce titre il y a une convention entre le futur souverain et les électeurs, à savoir notamment celle d'abandonner aux autres son propre droit à se gouverner soi-même.

Ainsi, de deux choses l'une: soit il n'y a pas de convention entre le *futur souverain* et les sujets, et alors il n'y a pas d'égalité réelle car il faut nécessairement que le *futur souverain* se soit déjà distingué des sujets entre lesquels doit avoir lieu la convention instituante, soit il y a égalité réelle, et alors il y a une convention entre le *futur souverain* et les sujets.

*Sous-section I: L'égalité de tous: tout le monde est un souverain potentiel*

Cette hypothèse nous maintient résolument dans l'état de nature, car pour que la condition d'égalité soit cohérente avec le mécanisme, il faut que tous et chacun soit la personne susceptible d'être le *futur souverain*.

Ainsi, il faut en même temps considérer que tous sont des souverains potentiels, et par conséquent, que personne ne fait de convention avec personne, puisque le *futur souverain* ne passe pas de convention avec les sujets, et que personne n'est souverain potentiel puisque tous sont sensés passer entre tous la convention d'abandon réciproque de leur droit naturel.

Les deux propositions sont par conséquent absolument exclusives l'une de l'autre et incompatibles.

Outre cela, il va de soi que chaque *futur souverain* votera pour lui-même<sup>210</sup>. En effet, s'il est en position de *futur souverain* susceptible d'être élu au même titre que

---

<sup>210</sup> "Dans un premier scrutin, écrit Jean Hampton, chaque hobbesien voterait pour lui-même" (*op. cit.*,

p. 162).

Golkpi, Bernard (1996), Du contrat social à la lutte pour la reconnaissance : d'une théorie de légitimation du pouvoir politique à l'autre  
European University Institute

tout le monde, c'est en tant qu'il fait partie du système de l'égalité qui maintient tout le monde à l'état de guerre. Autrement dit, en tant que candidats à la souveraineté, tous et chacun en particulier, sont toujours dans le cours d'une entreprise personnelle qui vise à établir une domination personnelle sur le plus de monde possible -ou, il est vrai, une entreprise qui vise à se défendre de la domination d'autrui, ce en quoi, toutefois, chacun demeure dans une entreprise dont la logique est celle de l'état de nature, à savoir celle de ne pas se défaire de son droit de se gouverner soi-même.

C'est ainsi qu'en votant pour soi-même, chaque *futur souverain* ne fait de convention avec personne, et notamment pas la convention par laquelle il renoncerait à son droit de se gouverner lui-même. Au contraire, dans son vote, il exprime simplement qu'il est prêt à continuer les fins de la guerre par d'autres moyens et se donne à lui-même le droit de se gouverner et de gouverner les autres.

A l'appui de cette interprétation, voyons dans un premier temps, que l'idée à l'oeuvre dans le concept d'autorisation est proprement celle de permettre à chaque personne naturelle de se continuer à travers la personne de l'acteur représentant.

"Les paroles et actions de certaines personnes artificielles, dit Hobbes au chapitre *des personnes, des auteurs et des êtres personnifiés*, sont reconnues pour siennes par celui qu'elles représentent" (p. 163).

Plus explicitement encore dans le chapitre où nous sommes, à savoir celui des *droits des souverains d'institution*, et à propos de la procédure même du vote, Hobbes écrit:

"chacun, aussi bien celui qui a *voté pour* que celui qui a *voté contre*, autorisera toutes les actions et tous les jugements de cet homme ou de cette assemblée d'hommes, de la même manière que si c'était les siens" (p. 179).

Ainsi, le fait d'avoir à reconnaître les actions du souverain comme si c'était les siennes propres signifie que lorsque l'on obéit au souverain élu, c'est à sa volonté personnelle à soi que l'on continue d'obéir. Tel est tout l'intérêt de la notion et la force incitatrice du mécanisme, c'est-à-dire ce par quoi tout le monde peut concevoir

de pouvoir se défaire de son droit naturel sur toutes choses. Et si cette continuation de soi est le principe du mécanisme, elle est valable aussi pour le *futur souverain* qui, dans son vote, continue autant qu'un autre sa personnalité.

Simplement, alors que les autres électeurs, par le seul fait de voter pour une autre personne naturelle qu'eux-mêmes, garantissent l'authenticité de leur abandon au mécanisme, le *futur souverain* ne donne aucune garantie de ce genre.

Du reste, il ne semble pas être dans la philosophie de Hobbes que le *futur souverain* donnât des garanties de renoncement à se gouverner lui-même. Nous allons voir cela par un argument de type *a fortiori* développé par rapport à l'aspect absolu de la souveraineté telle que Hobbes la conçoit<sup>211</sup>.

En effet, même lorsqu'il aura été élu, il n'est pas dit que, se considérant alors comme le représentant de tous, le souverain ne gouvernera pas en son nom et pour lui, mais au nom de tous et pour tous, car il ne semble pas que la personne du souverain soit sensée abandonner dans sa fonction sa personne naturelle. Certes, Hobbes distingue bien à propos de la personne, et c'est même la première démarche du chapitre qu'il y consacre, la personne naturelle de la personne artificielle:

---

<sup>211</sup> Ainsi, nul ne peut refuser de se conformer aux décisions du souverain, car "chaque particulier (étant) l'auteur de tout ce que fait le souverain, (...) celui qui se plaint d'un tort commis par le souverain se plaint de ce dont il est lui-même l'auteur" (p. 183); de par là-même, "aucun détenteur du pouvoir souverain ne saurait avec justice être mis à mort ou châtié (...) par ses sujets", car "chaque sujet (étant) auteurs des actions de son souverain, il (punirait) un autre pour des actions qu'il a lui-même commises" (p. 184); "il appartient de droit à tout homme ou assemblée investis de la souveraineté, d'être juge à la fois des moyens nécessaires à la paix et à la défense, et aussi de ce qui les gêne et les trouble" (p. 184); "c'est un droit attaché à la souveraineté que d'être juge des opinions et doctrines qui sont nuisibles et favorables à la paix" (p. 184); "est attaché à la souveraineté l'entier pouvoir de prescrire les règles par lesquelles chacun saura de quels biens il peut jouir et quelles actions il peut accomplir sans être molesté par les autres sujets" (p. 185). La souveraineté a quelques autres droits encore, tels que celui "de rendre la justice" (p. 186), celui de "décider de la guerre et de la paix avec les autres nations et Républiques" (p. 186), "de lever des contributions" (p. 186), de "(choisir) (...) tous les conseillers, ministres, magistrats et fonctionnaires (p. 186), "de pouvoir rétribuer et châtier tout sujet selon la loi que (le souverain) a préalablement promulgué, ou (...) à son gré" (p. 187). Enfin, "c'est (...) au souverain qu'il appartient de donner des titres d'honneur, et de déterminer le rang et la dignité dont chacun doit jouir, ainsi que les signes de considération qu'ils doivent s'accorder l'un à l'autre dans les rencontres publiques ou privées" (p. 187).

"Est une PERSONNE, celui dont les paroles ou les actions sont considérées, soit comme lui appartenant, soit comme représentant les paroles ou actions d'un autre, ou quelque autre réalité à laquelle on les attribue par une attribution vraie ou fictive. Quand on les considère comme lui appartenant, continue Hobbes, on parle d'une personne naturelle, quand on les considère comme représentant les paroles et actions d'un autre, on parle d'une personne fictive ou artificielle" (p. 161).

Par ailleurs, il ne fait aucun doute que la notion de personne artificielle est faite pour s'appliquer à la personne qui représente la multitude. Nous le savons depuis l'introduction du livre où Hobbes ne parlait toutefois pas de personne mais d'homme, disant que "c'est l'art qui crée ce grand LEVIATHAN qu'on appelle REPUBLIQUE ou ETAT, lequel n'est qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et protection duquel il a été conçu" (p. 6). Et cela nous est rappelé maintes fois.

Ainsi, puisque la multitude représentée par le souverain est une personne dont le concept renvoie à celui d'une personne artificielle, on pourrait penser que n'y est plus présente aucune personne naturelle.

Mais ce n'est pas le cas. On le verra de manière formelle au chapitre XXIII, que nous n'étudions pas ici, consacré aux *ministres publics du pouvoir souverain*. Hobbes y dira explicitement que

"tout homme ou assemblée investis de la souveraineté représentent deux personnes, ou, comme on dit plus couramment, ont une double capacité, l'une naturelle et l'autre politique (ainsi, un monarque n'assume pas seulement la personne de la République, mais aussi celle d'un homme; une assemblée souveraine n'assume pas seulement la personne de la République, mais aussi la sienne)" (p. 254).

Mais on le voit aussi ici, dans le chapitre intitulé *des différentes espèces de Républiques d'institution*<sup>212</sup>, de manière plus précise eu égard à la problématique que

---

<sup>212</sup> Dans le second chapitre consacré aux Républiques d'institution, le chapitre XX, Hobbes en distingue différentes espèces. "Puisque la souveraineté, dit-il, est soit dans un homme, soit dans l'assemblée de plusieurs, et que dans cette assemblée ont le droit d'entrer, soit tous les hommes, soit certains hommes qu'on distingue des autres, il est évident qu'il ne peut exister que trois espèces de Républiques. (...) Quand le représentant est un seul homme, (...) la République est une MONARCHIE; quand c'est l'assemblée de tous ceux qui voudront prendre part à la réunion, c'est une DEMOCRATIE, ou République populaire; quand c'est l'assemblée d'une petite partie seulement

nous discutons de savoir si l'on peut concevoir que le candidat à la souveraineté renonce au droit de se gouverner lui-même. Il s'agit de la réflexion suivante située dans le cours d'une argumentation en faveur de la monarchie et que nous avons déjà rencontrée et citée pour partie dans un autre cadre:

"nous pouvons remarquer, dit Hobbes, que quiconque est dépositaire de la personnalité du peuple, ou appartient à l'assemblée qui en est dépositaire, est aussi dépositaire de sa propre personne naturelle; et même s'il est attentif, dans sa personnalité politique, à favoriser l'intérêt commun, il est néanmoins plus attentif encore, ou en tout cas pas moins, à favoriser son bien privé, celui de sa maison, de sa parenté, de ses amis; et en général, si l'intérêt public vient à s'opposer à l'intérêt privé, il donne la préférence à celui-ci: les passions des hommes sont en effet communément plus puissantes que leur raison" (p. 195).

Ainsi, Hobbes admet que le souverain est encore sous l'empire de ses passions. Par là, nous pouvons définitivement concevoir que la confiance qui lui est faite avant qu'il ne soit institué, et par laquelle il est institué, ne tienne pas nécessairement à une dérogation de sa part aux traits communs de tout le monde dans l'état de nature.

C'est par là que nous inférons aussi que Hobbes puisse admettre, *a fortiori*, que le *futur souverain* puisse être aussi sujet de ses passions et entendre ne pas renoncer à son droit de se gouverner lui-même lorsqu'il vote pour lui-même.

En outre, dans la problématique de sortie de l'état de nature, la seule fonction pour laquelle le souverain doit être élu, est celle de faire régner l'ordre. Or, cette fonction ne permet pas de supposer que le *futur souverain* renonce à son droit de se gouverner lui-même. Sauf dans un sens: celui de s'empêcher de faire régner lui-même le désordre. Pour le reste, dans les combats qu'il a probablement lui-même

---

de l'ensemble, on l'appelle ARISTOCRATIE" (p. 192). "La différence entre ces trois espèces d'Etat, dit Hobbes, ne réside pas dans une différence de pouvoir, mais dans une différence de commodité ou d'aptitude à procurer au peuple la paix et la sécurité, qui sont la fin en vue de laquelle elles ont été instituées" (p. 195). Quant au choix de l'une ou l'autre de ces formes, il est libre. "Il est évidemment loisible à des hommes qui sont dans une absolue liberté, dit Hobbes, de donner, s'ils le désirent, autorité pour représenter chacun d'entre eux aussi bien à un seul homme qu'à une assemblée quelconque; et donc de se soumettre à un monarque, s'ils le jugent bon, aussi absolument qu'à quelque autre représentant" (p. 193).

Ghikni, Bernard (1996). Du contrat social à la lutte pour la reconnaissance : d'une théorie de légitimation du pouvoir politique à l'autre



aussi menés dans l'état de guerre, ou même seulement dans l'attitude de méfiance qu'il y a probablement adoptée, il était guidé par sa volonté de faire régner son ordre, et à partir de là rien ne dit que ce n'est pas sa conception de l'ordre qu'il fera respecter lors de son investiture.

Par conséquent, si tout le monde doit demeurer égal à l'état de nature, chacun vote pour soi, et personne ne se défait de son droit à se gouverner lui-même, ni ne passe avec les autres la convention que tous devraient passer entre eux. Et il s'agit-là d'un résultat strictement technique.

Par conséquent, l'hypothèse d'égalité qu'exigent l'état de nature et le mécanisme d'autorisation est incompatible avec ce mécanisme lui-même et ne permet pas de sortir de l'état de nature.

Il faut alors en venir à la seconde alternative. Celle selon laquelle seul le *futur souverain* ne passe pas de convention avec les futurs sujets, et qui suppose simplement que le *futur souverain* est déjà dégagé de la masse, ce en quoi il faut renoncer à l'hypothèse d'égalité depuis l'état de nature. Au demeurant, cette hypothèse n'exclut pas qu'il y ait plusieurs *futurs souverains*. Elle exclut seulement que tous le soient.

#### *Sous-section II: Le futur souverain ne passe pas de convention avec ses sujets*

L'hypothèse de Hobbes de l'inexistence d'une convention entre le *futur souverain* et les électeurs semble en effet plaider pour l'extériorité du *futur souverain* avant même qu'il n'ait été fait souverain, sans pour autant que cette position ne fasse l'objet chez Hobbes, du moins nous a-t-il semblé, d'une attention particulière - l'attention de Hobbes allant, rappelons-le, à la souveraineté absolue du souverain une fois institué.

De fait, Hobbes dit que le souverain auquel sera confié le pouvoir suprême sera choisi en fonction de la confiance que les autres lui font. "Les hommes, écrit Hobbes, s'entendent entre eux pour se soumettre à tel homme ou à telle l'assemblée, volontairement, parce qu'ils leur font confiance pour les protéger contre tous les autres" (p. 178).

De la sorte, étant donné que l'état de nature est caractérisé par un état général de non confiance, le *futur souverain* se dégage nécessairement déjà de la masse. En cela on peut considérer que Hobbes introduit au moins implicitement, une exception à l'égalité, cette exception même qui est nécessaire pour comprendre le mécanisme.

Toutefois, il ne s'agit pas seulement de comprendre qu'une personne exceptionnelle dans l'état de nature ne peut que faire échec à l'hypothèse de l'égalité et à son fonctionnement, mais aussi de savoir ce qui fait de cette personne la personne exceptionnelle susceptible de réunir les suffrages? Pour quelles raisons cette personne, contrairement à toutes les autres, est digne de confiance depuis l'état de nature, et en prévision de l'état civil, et comment se fait-il qu'un critère de confiance puisse être partagé par le plus grand nombre? En fait, il apparaît non seulement que l'état de nature n'est pas l'état d'égalité telle que l'égalité puisse être le caractère qui le distingue proprement d'un état social déjà hiérarchisé, mais aussi que le *futur souverain* qu'il s'agit d'élire exerce déjà une domination de fait. Tel est le sens du fait qu'il ne passe pas de convention avec les sujets. Notamment pas celle d'un renoncement au droit de se gouverner, puisque, au contraire, il domine désormais effectivement.

A présent, il est temps de percevoir que cette domination est simplement le résultat de la guerre conçue comme action réelle, c'est-à-dire de combats effectifs, et de voir qu'il y a en jeu dans le processus d'institution du pouvoir politique, deux conventions.

## Section IV: La résolution du paradoxe et la possibilité du contrat instituant

### *Sous-section I: Deux conventions consécutives*

Il faut supposer qu'avant l'institution à proprement parler du souverain, des combats ont déjà eu lieu, et qu'il en résulte une situation d'équilibre dans laquelle devraient se tenir ces premières élections.

Dans la situation où les hommes vont devoir désigner d'un commun accord la personne de leur souverain (ou l'assemblée), tout le monde n'est pas susceptible d'être désigné pour l'exercice du pouvoir souverain. Le sont probablement et logiquement seulement ceux entre lesquels s'est avérée une égalité effective, à savoir ceux qui ont démontré une puissance telle qu'ils se sont chacun assujettis d'autres personnes qui, dans le même processus, ont démontré ne pas avoir ces capacités. Ces personnes assujetties apparaissent ainsi comme devant faire confiance à leur dominateur pour les protéger (nous viendrons bientôt sur les fortes réserves qu'il faut faire sur ce point-là), c'est-à-dire pour remplir au mieux la fonction qui, au premier titre, sera celle du souverain à savoir la protection de tous. En effet, la fonction du souverain est clairement sue par tous: "les hommes s'entendent entre eux pour se soumettre à tel homme ou à telle l'assemblée, dit Hobbes, volontairement, parce qu'ils leur font confiance pour les protéger contre tous les autres" (p. 178). C'est ainsi que l'on peut penser que le (ou les) *futur(s) souverain(s)* s'est (ou se sont) déjà dégagé(s) de la masse avant même l'élection.

C'est aussi ainsi que l'on peut penser que c'est dans les mêmes combats que s'est dégagée la masse des électeurs, à savoir, tout naturellement, ceux dont les forces n'ont pas permis de soutenir les combats, et qui se sont trouvés assujettis ici et là, soit directement, soit par alliance. Ainsi avons-nous bien identifié d'une part,

ceux que l'on peut appeler les "candidats"<sup>213</sup> à la souveraineté, et d'autre part les électeurs.

De la sorte, eu égard au mode de sélection des "candidats", ce sont des combats qui avèrent non seulement celui (ou ceux) qui peut (ou peuvent) être craint(s) ou qui doit (ou doivent) l'être, mais qui l'est (ou le sont) puisque, de surcroît, tous les dominants ont obtenu leur position de *futur souverain* potentiel, en partie, en subjuguant d'autres hommes, ou en se les alliant, ou en les dissuadant d'entrer dans la bagarre<sup>214</sup>.

Il s'agit d'une situation d'équilibre entre des individus que l'égalité de force ne permet plus de départager par le combat, de sorte qu'ils en viennent à l'idée d'une procédure de vote pour les départager. C'est là la seconde convention.

La seconde convention ne va pas concerner tout le monde de la même façon. En tant qu'elle exige un renoncement réciproque au droit de se gouverner soi-même, elle ne va notamment pas concerner les dominants vis-à-vis de ceux qu'ils ont vaincus, puisqu'à leur égard ils ne vont pas renoncer réciproquement à un droit que, par la force, ils viennent d'asseoir pour eux exclusivement (I). Toujours en tant qu'elle exige un renoncement réciproque au droit de se gouverner soi-même, elle ne va pas non plus concerner les dominants entre eux, car entre eux il n'y a pas

---

<sup>213</sup> En l'occurrence il s'agit de candidats de fait, et non de droit. A cet égard, l'analyse de la question du vote par Jean Hampton pose un problème car elle envisage la question du vote à partir de l'état de nature, d'un point de vue moderne (cf. Jean Hampton, *op. cit.*, pp. 161 et suiv.). Autrement dit, pour Jean Hampton, si le problème est bien celui de sortir de l'état de nature, elle envisage la possibilité du vote tel que celui-ci existe dans la science politique contemporaine, c'est-à-dire dans des conditions de droit, exactement comme Hobbes parlait des contrats avant l'institution de l'Etat pour analyser l'hypothèse de l'institution de l'Etat par contrat. Ainsi, pour pouvoir parler de candidat dans la discussion du *Léviathan*, il nous en faut une notion plus large que celle de la science politique moderne. C'est celle du candidat de fait.

<sup>214</sup> On peut mentionner ici une analyse d'Andrzej Rapaczynski selon laquelle le *Léviathan* se constitue par l'effet de la théorie auto-réalisatrice, ou théorème de Thomas, selon laquelle il peut suffire qu'un résultat soit annoncé pour qu'il se produise effectivement. Ainsi, selon cet auteur, "c'est parce que, avec d'autres, je me considère tenu d'obéir à quelqu'un en considération de sa puissance présumée, qu'il se trouve en mesure de requérir notre soumission à ses commandements" (cf. A. Rapaczynski, 1987, *Nature and Politics. Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*, Ithaca, Cornell University Press), *Bulletin de la Société de Philosophie*, 1990, 53, pp. 51-52).

renonciation réciproque à leur droit naturel (II). En effet, le mécanisme du vote nous permet de voir que la convention dans laquelle chacun renonce réciproquement à son droit ne concerne finalement que les vaincus entre eux, mais que le droit auquel ils renoncent alors est déjà sérieusement diminué par leur commun assujettissement à ceux qui se sont révélés les plus forts dans la guerre de tous contre tous.

Cette procédure fait également office de convention de légitimation du pouvoir par les sujets subjugués par la force. En effet, en participant à ce vote, les électeurs légitiment une domination qui, quant à eux est déjà une domination de fait. En effet, c'est l'ensemble des vaincus qui constitue les électeurs. Entre eux il y a vraiment une convention d'abandon de leur droit naturel -quoique celui-ci soit déjà fortement diminué par la sujétion qu'ils vivent déjà- et en faveur de l'un des égaux dominants.

C'est ainsi que l'on peut concevoir que le *futur souverain* ne passe pas de convention avec les sujets *qua* électeurs, tandis qu'il a déjà passé avec eux -ou tout au moins avec certains d'entre eux- une convention *qua* individus attachés à la vie lorsqu'il leur avait épargné la vie. En effet, l'attitude des *futurs souverains* à l'égard des électeurs, après avoir d'abord été nécessairement une attitude de domination dans les combats, n'en est pas moins une attitude de sollicitation de suffrages, en vue précisément, non seulement de gagner la souveraineté suprême mais d'être départagés. Pourtant, il n'y a pas lieu pour autant, de parler d'une convention entre les *futurs souverains* et les électeurs, car la force que la guerre effective aura révélée dans l'état de nature, a pour conséquence que les *futurs souverains* sollicitent moins les électeurs qu'ils ne leur en imposent du fait d'une première convention.

On le voit, la distinction entre les deux modes d'institution du pouvoir rend difficilement concevable l'idée que le pouvoir politique puisse découler directement d'un contrat instituant entre égaux ayant la forme d'un vote.

Une des différences possibles entre les deux types de *Républiques* que distingue Hobbes, semble pouvoir être que dans la *République d'institution*, il y ait une

pluralité de futurs souverains, de sorte que par le vote, les gens -déjà assujettis à un pouvoir de fait, pour que la vie ait déjà été révélée comme valeur à sauvegarder- peuvent ne pas s'assujettir à leur vainqueur direct mais à une autre personne.

En effet, on peut percevoir que ce qui distingue les deux pouvoirs c'est que dans la *République d'acquisition* les sujets ont fait l'épreuve directe de la crainte de la mort, et, avec ou sans vote, se sont soumis directement à celui qui la leur a fait éprouver, alors que dans la *République d'institution*, par le truchement du vote, les sujets pourraient s'assujettir à un souverain qui ne leur a pas fait faire directement l'épreuve de la crainte de la mort. Ainsi, dans la *République d'institution*, la crainte connaîtrait des médiations que l'on ne verrait pas à l'oeuvre dans la *République d'acquisition*, mais qui, par leur caractère de médiation justement, ne sont pas essentielles à l'analyse du fondement du pouvoir<sup>215</sup>.

En effet, ces médiations attestent simplement de ce que la *République d'institution* ne peut être envisageable qu'après qu'en un lieu ou un autre ait été dégagé le principe de constitution du pouvoir politique, à savoir la révélation de la valeur de la vie, laquelle révélation étant ce qui fait la substance et le principe mêmes de la *République d'acquisition*, fait aussi que par rapport à la problématique de la sortie de l'état de nature, seule la *République d'acquisition* présente un intérêt. La *République d'institution* n'a d'intérêt que dans le cadre d'une légitimation d'un pouvoir de fait, mais elle ne marque pas le passage d'un état de nature à l'Etat politique. L'Etat est déjà présent par le jeu des forces naturelles, et vient se légitimer par un mécanisme de vote.

Comparons ces enseignements avec la solution de François Tricaud<sup>216</sup>.

---

<sup>215</sup> "Malgré la rupture qui peut apparaître entre les deux grandes formes de Républiques, nous dit Michel Foucault, entre l'une et l'autre émerge une identité profonde dans leur mécanisme de fonctionnement. Qu'il s'agisse d'un accord ou d'une bataille ou d'un rapport entre parents et enfants, nous retrouvons toujours la même séquence: volonté [de vivre] - peur -souveraineté" (*op. cit.*, p. 71).

<sup>216</sup> Cf. *La question de l'égalité sociale*, article op. cit., p. 38  
 de la connaissance : d'une théorie de légitimation  
 du pouvoir politique à l'autre  
 European University Institute

*Sous-section II: La solution de François Tricaud*

Dans une analyse du même type que celle que nous avons menée dans notre première section, François Tricaud pose que "les arguments en faveur de l'égalité intellectuelle des hommes sont fragiles, [et que] l'affirmation de leur égalité physique ne paraît guère plus solide"<sup>217</sup>. Toutefois, François Tricaud continue l'analyse et dit que si "cette affirmation initiale de l'égalité meurtrière des hommes (...) est si étrange quand on la présente comme un *fait*, (elle) devient tout à fait claire quand on en fait un postulat qui formule une condition de possibilité du système"<sup>218</sup>. Ainsi, François Tricaud conclut, et c'est ce résultat qui nous intéresse au premier chef, que "le système de Hobbes ne commence à fonctionner qu'à partir du moment où les seuls combattants qui tiennent encore le terrain sont de force à peu près égale. Les autres, continue François Tricaud, comme cela est si souvent arrivé dans l'histoire, ont été exterminés, ou mis en fuite, ou réduits en esclavage. Contrairement à ce qu'affirme le début du chapitre XIII, ils n'étaient pas de taille à parler d'égal à égal avec ceux qui restent maintenant en lice. Mais ceux-ci sont, eux, suffisamment égaux pour que les choses se passent entre eux comme il est dit dans les chapitres XIII, XIV et XV"<sup>219</sup>.

Cette analyse semble fidèle au système de Hobbes, et notamment à la construction des alliances dans l'état de nature. En effet, chez Hobbes, la nécessité des alliances, de même que le mode de leur formation, découlent directement du fait des inégalités naturelles. "L'homme le plus faible, souvenons-nous, [peut] tuer l'homme le plus fort (...) en s'alliant à d'autres qui courent le même danger que lui" (p. 121). Ainsi, ces alliances peuvent être le résultat de combats effectifs qui ont contraints certains à s'allier pour faire face au plus fort. Elles peuvent être aussi des

---

<sup>217</sup> *Id.*, p. 37.

<sup>218</sup> *Id.*, p. 38. Le mot *fait* est souligné par l'auteur.

<sup>219</sup> *Id.* C'est-à-dire les chapitres sur la condition naturelle des hommes, et les deux chapitres sur les lois naturelles.

alliances forcées, c'est-à-dire des assujettissements résultant soit d'une défaite, soit de transactions<sup>220</sup>.

Ainsi, l'analyse de François Tricaud est intéressante parce qu'elle souligne le statut de postulat de l'égalité, et la réalité des inégalités naturelles. Mais, la façon dont François Tricaud pose ces résultats n'est pas exactement celle que nous reprendrions, car elle ne les justifie pas vraiment, pas plus qu'elle ne sert à résoudre le paradoxe qui se pose dans la question de la convention instituante.

En effet, il semble, compte tenu de l'argumentation de François Tricaud, que l'auteur inscrit la discussion dans "une sorte de généalogie du droit", et que, dans cet esprit, il veuille affiner la question de l'égalité pour, semble-t-il, mieux asseoir l'idée "qu'on ne dispute du droit que lorsque les forces sont égales"<sup>221</sup>. Ainsi acquis à cette idée, François Tricaud, pour s'assurer de ce que les conditions de départ sont bien égales, considère l'égalité comme un postulat plutôt que comme un fait, si tant est que les faits contredisent manifestement l'idée de l'égalité naturelle, et que, à ce titre, ils ne pourraient pas rendre compte d'une généalogie du droit que l'on est attaché à faire remonter à une situation d'égalité plutôt qu'à une situation d'inégalité. Mais de la sorte, c'est une décision pure et simple que prend François Tricaud, ou qu'il agrée chez Hobbes, à savoir celle de construire la théorie de l'institution du pouvoir politique par convention entre égaux, sur un postulat plutôt que sur des faits. Or, puisque le postulat n'est pas en accord avec les faits, la construction théorique acquiert sa cohérence aux dépens des faits.

Or, le paradoxe est qu'il est possible et nécessaire, ici, de faire jouer la logique du fait de l'inégalité jusqu'à pouvoir lui faire intégrer la logique du système de pensée. Autrement dit, il est possible et nécessaire de prendre pleinement en compte

---

<sup>220</sup> Après tout, quelque part dans le *Léviathan*, Hobbes décrit aussi des hommes qui n'ont pas de courage.

<sup>221</sup> Giddens, Bernard (1996), *Du contrat social à la lutte pour la reconnaissance : d'une théorie de légitimation*



l'existence des perdants dans la guerre de tous contre tous de l'état de nature, et de les intégrer dans le système de Hobbes, c'est-à-dire de les associer comme il convient à la convention. Comme il convient, cela veut dire sans qu'il n'y soient considérés comme des égaux, vis-à-vis du souverain qu'il s'agit d'instituer, puisqu'ils ne le sont pas, et, sans pour autant qu'ils n'en soient purement et simplement exclus, puisque sans eux on n'aurait qu'un groupe de souverains potentiels qui ont toutes les chances de demeurer à l'état de nature tant qu'un plus fort ne se dégage pas.

Ainsi, pour arriver à une situation où le système hobbesien du contrat puisse fonctionner, François Tricaud a bien tenu compte des inégalités naturelles au point d'obtenir, par leur jeu, la situation stable requise, mais il a aussitôt complètement oublié les combattants qui n'étaient pas de force égale. Or, c'est dans cette exclusion des perdants aux fins de faire fonctionner la théorie ou système du contrat initial<sup>222</sup> que se situe la principale faiblesse de cette théorie et son point de réfutation, puisque c'est par cette même exclusion qu'est possible l'égalité, et puisque c'est cette même condition d'égalité qui vicie le système. Ainsi est-ce le postulat d'égalité qui est la cause de la faiblesse de la théorie.

Il faut donc intégrer les perdants à la convention, et il le faut d'autant plus que c'est entre eux que va se faire la véritable convention d'égaux à égaux, d'abandon par chacun de son droit naturel en faveur d'un tiers qui est lui-même hors de la convention parce qu'il a déjà subjugué les autres.

Pour cela, considérons d'abord une conséquence essentielle du fait de la reconnaissance des inégalités naturelles. Elle est que dans le cours d'obtention des conditions de fonctionnement du système de Hobbes, c'est-à-dire d'obtention de

---

<sup>222</sup> Ce faisant, la réflexion d'Orlando Patterson sur le fait que les démocraties types, telles que les démocraties antiques, ou la démocratie pratiquement née en Amérique du Nord, ont fonctionné au prix d'un système d'esclavage, se trouve confirmée au cœur même de la théorie politique. Certes, le *Léviathan* de Hobbes n'est pas nécessairement un système démocratique, mais il partage avec les systèmes démocratiques le postulat de l'égalité de tous; cf. O. Patterson, 1991, *Freedom. Vol. 1, Freedom in the Making of Western Culture*, Tauris, London.

positions réellement égales, entre lesquelles l'abandon réciproque peut intervenir, des conventions ont déjà été passées, qui ne sont pas des conventions d'égal à égal, et dans lesquelles l'une des parties à la convention n'a pas renoncé à son droit à se gouverner soi-même tandis que l'autre oui. C'est le type de convention qu'il faut supposer dans l'analyse de la formation de la conservation de soi comme un bien impératif, et qui, parce que c'est ce bien qui justifie la recherche de la paix, ne peuvent pas ne pas avoir été passées. Et d'ailleurs, Hobbes considère ces conventions.

C'est celles que nous avons vu sous le titre de la convention pour la vie sauve, la seule qui soit au principe, tant des *Républiques d'acquisition* que des *Républiques d'institution*, et qui est telle que cette distinction que fait Hobbes n'est pas une distinction portant sur le principe de génération des *Républiques*, mais une distinction toute illusoire et vide, à rattacher aux balbutiements du contrat social comme idéologie de légitimation d'un pouvoir politique qui n'ose pas assumer son principe originel.

En effet, à partir de la difficulté qu'il y a à distinguer entre ces deux types de *Républiques*, nous atteignons à présent le moment essentiel de devoir en tirer la conséquence en faveur de la *République d'acquisition*, c'est-à-dire de mettre au principe des *Républiques d'institution* le principe des *Républiques d'acquisition*, à savoir la force.

\*\*

\*

**CONCLUSION: LA DIFFICULTE DU POSTULAT D'EGALITE OU  
PRENDRE AU SERIEUX LA CONTRAINTE SOCIALE**

La question essentielle quant à la convention d'institution d'un pouvoir souverain à partir de l'état de nature, est clairement posée comme étant celle de sa compatibilité avec les exigences de l'état de nature, et notamment avec l'hypothèse d'égalité sur laquelle elle repose. Notre hypothèse est qu'elle est incompatible.

En effet, nous venons de voir que pour qu'une convention soit concevable dans l'état de nature, il faut qu'elle ait pour motif ou intérêt ou point focal, la conservation de la vie. Il faut que quelqu'un soit dans la crainte d'une mort imminente au point de pouvoir convenir de renoncer à son droit de se gouverner en échange de la vie sauve. Or, le mécanisme de l'autorisation suppose l'égalité des contractants. Par conséquent, la contrainte théorique de compatibilité du mécanisme d'autorisation et de la sortie de l'état de nature, est telle qu'il nous faut supposer une convention qui procède à la fois d'une situation d'égalité, puisque la convention de renoncement de chacun à son pouvoir doit être nécessairement réciproque, et qui procède en même temps d'une situation d'inégalité puisque les uns doivent y être en mesure de tuer les autres sans crainte d'être eux-mêmes tués par ces mêmes autres au moment de la convention. Une telle exigence est paradoxale, mais n'est réductible que par la décomposition des exigences en deux situations consécutives, celle, dans les termes de Hobbes, de *l'acquisition* et celle de *l'institution*.

En somme le défi aurait été de trouver dans la convention passée entre le vainqueur et le vaincu au terme de leur épreuve de force un élément de définition du pouvoir souverain, c'est-à-dire un élément de convention tel que le vainqueur puisse être dit avoir été choisi volontairement. Autant le défi semble impossible car le consentement du vaincu renverrait au mieux à un entérinement pur et simple

d'une situation imposée par le fait de la force, ce que ne veut pas être l'essence du pouvoir institué par convention volontaire, autant, si tant est que ce sont des points communs que l'on cherche entre les deux processus que Hobbes place ensemble sous la rubrique du *pouvoir souverain*, il semble pourtant possible, mais dans l'autre sens cette fois, de trouver dans les conventions mutuelles volontaires un élément de convention tel que le détenteur du pouvoir pourrait ne pas être tout à fait étranger au choix reporté sur lui, et même pourrait l'avoir forcé, de sorte que l'effet de l'association que Hobbes nous a proposée ici se ferait en définitive au détriment de la théorie du pouvoir par institution contractuelle réciproque et libre.

A vrai dire, il s'est agi non seulement de rechercher les véritables points communs possibles entre les deux processus de production du pouvoir commun, mais aussi de rechercher les véritables conditions de possibilité du processus dit *d'institution* par opposition au processus *d'acquisition*.

En effet, le principe d'institution du pouvoir politique à partir de l'état de nature est, rappelons-le, que pour pouvoir instituer un tel pouvoir, il faut avoir éprouvé la crainte de la mort. Et, logiquement, dans chacune des deux *Républiques*, c'est celui qui s'est montré le plus maître de la vie, c'est-à-dire celui qui s'est montré le mieux en mesure de mettre à mort et donc le mieux en mesure de protéger les plus faibles et les plus menacés, qui est élu<sup>223</sup>.

Ainsi, pour conclure ce point de l'analyse, c'est l'inégalité qui se trouve au principe de la convention instituante: 1) c'est de son fait que se fait le mode de sélection du futur souverain; 2) c'est par elle que le futur souverain ne fait pas de convention avec les électeurs; 3) c'est elle qui permet de dégager un critère de vote

---

<sup>223</sup> A cet égard, et pour faire une simple allusion à un thème beaucoup discuté et de manière relativement inconclusive par les commentateurs de la philosophie politique de Hobbes, le moyen le plus simple de résoudre la contradiction fondamentale dans la *République d'institution* due au fait que le souverain se réserve le droit de condamner à mort ses sujets, c'est bien de mettre à son fondement une *République d'acquisition* qui, à cet égard, est pleinement cohérente avec ses propres

des électeurs. De la sorte, s'il faut définir la procédure du vote comme le contenu pratique d'une convention entre les hommes à partir de l'état de nature, nous sommes en mesure ici de pouvoir dire que la convention en question ne fait que, dans une large mesure, sanctionner une situation de fait. C'est le plus fort, quelque soit le critère de cette force (capacités physiques, intellectuelles, spirituelles ou autres) qui sera élu, ou c'est parmi les plus forts qu'il s'agit de choisir.

Par rapport à cela, on peut vraiment trancher pour la thèse d'un échec de Hobbes dans sa tentative de se distinguer d'Aristote en fondant l'organisation d'une société politique sur le consentement dans l'égalité plutôt que sur la nature. En effet, il y a peu de différences entre le système aristotélicien où les gouvernants gouvernent du fait de leurs capacités naturelles tandis que sont esclaves ceux qui n'ont pas ces capacités, et le système hobbesien dont la résolution du paradoxe révèle que gouvernent ceux qui sont les mieux prédestinés à cela ou ceux qui réussissent le mieux à le faire comprendre ou savoir.

Mais à présent, il faut nous demander pourquoi est-ce que Hobbes a éprouvé le besoin de distinguer le pouvoir conquis par la lutte puis consacré par un contrat et celui institué d'entrée par un contrat. Ce point est important car s'y trouve en jeu le statut théorique du contrat comme fondation théorique ou seulement rhétorique du pouvoir, et il nous incombe de le préciser.

L'important à souligner ici, puisque l'on a vu qu'à partir de la *République d'acquisition* la convention instituant une *République d'institution* ne procède pas de positions égales mais déjà d'une situation hiérarchique, c'est que la possibilité de l'idée du contrat ou de la convention entre égaux également consentant, ne résulte pas directement de l'exercice de la raison dans l'état de nature, mais de celui de la force installant un rapport inégalitaire effectif. Ainsi, ce n'est pas de la raison de tous, fût-ce à travers les lois de nature, puisqu'on n'a pas pu déduire la possibilité du contrat à partir des deux premières lois de nature, ou à travers la conscience par

chacun de son intérêt bien compris, que se déduit le contrat, mais de la raison du plus fort (encore une fois, quel que soit le critère de cette force).

En ce sens, à l'égard de ce que la *République d'acquisition* ne se départit même pas de la rhétorique du contrat, on peut penser qu'elle est pleinement significative du statut rhétorique de celui-ci, et qu'elle fait bien apparaître cette rhétorique pour ce qu'elle est, à savoir une légitimation du pouvoir de fait par la raison de son détenteur.

Nous sommes en mesure de répondre pleinement à la question principale que nous avons posée au début de cette étude sur la raison contractuelle au sein du *Léviathan*, de savoir si la possibilité de sortir de l'état de nature pouvait vraiment se situer dans la raison plutôt que dans la force.

Nous disions à propos de la distinction entre le droit de nature et la loi de nature que posait souvent Hobbes, que la véritable question que pose cette différence se situe surtout autour de la *raison* à l'oeuvre dans la loi naturelle.

En effet, faisons attention aux mots *raison* dans chacun des deux énoncés portant sur le droit naturel et sur la loi naturelle, et comparons les. Rappelons-les tout d'abord:

"Le droit de nature, dit Hobbes, que les auteurs appellent généralement *jus naturale*, est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin" (p. 128).

"Une loi de nature (*lex naturalis*) est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préservés" (p. 128).

Dans le droit de nature, la raison est explicitement la raison de tout un chacun, puisque Hobbes parle du "jugement et de la raison propres" de chacun. Par contre, dans l'énoncé de la loi de nature, Hobbes parle de *la* raison. Ainsi, tandis que dans le

droit de nature, la raison est au service de la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir pour la préservation de sa propre vie, dans les considérations sur la loi naturelle, la raison à l'oeuvre semble dépasser la raison de tout un chacun.

Ainsi, la raison susceptible de découvrir la loi de nature serait précisément une raison commune au sens de raison partagée par tous, et non une raison utilitaire individuelle. Elle ressemble à une raison supérieure.

Mais encore faut-il nous entendre sur cette supériorité. En effet, elle peut être supérieure au sens qu'elle s'impose à tous de manière irrésistible, et dépasse en chacun sa propre raison qui lui autorise de tout faire pour se préserver. Mais elle peut aussi être supérieure au sens où elle n'est pas accessible à tous, mais à certains seulement. Dans ce cas, elle renvoie alors à l'exercice de la raison selon des règles logiques particulières, à savoir la science, mais dans ce cas aussi, elle doit être imposée à certains par les autres.

Or, il semble bien que c'est dans ce sens que Hobbes entend la supériorité de la raison à l'oeuvre dans les lois naturelles.

Hobbes écrit en effet explicitement à propos de ces lois, qu'elles sont "des prescriptions de la raison (...), des conclusions ou des théorèmes concernant ce qui favorise la conservation et la défense des hommes" (p. 160).

Or, Hobbes dit aussi que les conclusions et théorèmes sont des produits d'un type particulier de réflexion qui n'est ni conçu par tout le monde, ni même accessible à tout le monde:

"(...) la raison, dit hobbes, ne naît pas avec nous comme la sensation et le souvenir, et ne s'acquiert pas non plus par la seule expérience, comme la prudence, mais (...) on l'atteint par l'industrie, d'abord en attribuant correctement les dénominations, et ensuite en procédant, grâce à l'acquisition d'une méthode correcte et ordonnée, à partir des éléments qui sont les dénominations, jusqu'aux assertions, formées par la mise en relation d'une dénomination avec une autre; et de là aux syllogismes, qui sont la mise en relation d'une assertion avec une autre; pour en arriver à la connaissance de toutes les consécutives des dénominations qui concernent le sujet dont on s'occupe: et c'est là ce que les hommes appellent SCIENCE" (p. 42).

"(...) par conséquent, poursuit Hobbes, (...), la plupart des hommes, encore qu'ils aient assez d'usage du raisonnement pour faire quelques pas dans ce domaine, (...), pour ce qui est de la *science*, et des règles de conduite certaines, ils en sont éloignés au point de ne pas savoir ce que c'est" (p. 43).

Le problème est alors un décalage dans le raisonnement de Hobbes sur le processus d'établissement de la paix, entre le fait que la loi naturelle devrait à la fois être découverte par tous en même temps, et découler d'un exercice de la raison dont tous les hommes ne sont pas capables. Ce paradoxe est le paradoxe principal, dont la circularité du raisonnement sur l'Etat comme fondé sur un contrat qu'il doit lui-même permettre, n'est qu'une variante. La résolution de la contradiction serait que tous devraient découvrir la loi naturelle, mais que certains n'y parviendraient qu'en y étant introduits par d'autres. Mais cette résolution passe nécessairement par le renoncement au postulat de l'égalité de départ.

Certes, Hobbes dit aussi que "(...) la raison d'aucun homme, dit Hobbes, ni d'ailleurs celle d'un nombre quelconque d'hommes ne rend les choses certaines". De la sorte, on peut douter qu'il soit prêt à concéder une inégalité naturelle en la matière, ni à concéder que ce pût être toujours les mêmes à avoir raison. Mais, Hobbes continue pourtant en écrivant: "C'est pourquoi, (...), lorsqu'il y a dispute (...), les parties doivent s'entendre pour poser comme étant la droite raison la raison de quelque arbitre ou juge" (p. 38). Mais, en cela, Hobbes en appelle encore à une entité supérieure qui échappe à la règle de l'égalité.

Du reste, au détriment des espoirs suscités par le postulat de l'égalité naturelle des hommes entre eux à l'état de nature, Hobbes écrit, par exemple:

"l'art d'établir et de maintenir les Républiques repose, comme l'arithmétique et la géométrie, sur des règles déterminées, et non (...) sur la seule pratique. Mais ces règles, les pauvres n'ont pas le loisir de les découvrir; quant à ceux qui auraient ce loisir, il leur a manqué pour cela jusqu'à présent, soit la curiosité, soit la méthode" (p. 220).

Par ailleurs, à ceux qui

"objecte(ront) peut-être ici que la condition des citoyens est misérable, exposés qu'ils sont à la concupiscence et aux autres passions sans règle de celui ou de ceux qui ont en main un tel pouvoir illimité", Hobbes répond



qu'ils "ne tiennent pas compte de ce que la condition de l'homme ne peut jamais être exempte de toute espèce d'incommodité" et que "lorsque ceux qui les gouvernent souverainement leur imposent leur fardeaux les plus lourds, cela ne procède pas de l'attente d'un plaisir ou d'un avantage quelconque (...) mais du caractère rétif des gouvernés eux-mêmes" (p. 191).

Et enfin, ce qu'il manque à ceux-là qui objectent au pouvoir illimité du souverain, ce sont

"les lunettes d'approche que sont les sciences morales et politiques qui leur permettraient de voir de loin les misères qui sont suspendues au-dessus de leur tête, et qui ne sauraient être évitées sans de telles contributions" (p. 191).

On sera tenté de réagir aussitôt en pensant que les développements et considérations de Hobbes sur la science, ne se situent pas du tout dans le chapitre qui décrit les caractéristiques de l'état de nature, et qu'ils concernent plutôt la science telle qu'elle existe dans un cadre social complexe, c'est-à-dire différencié. Mais cela n'empêche pas que c'est dans l'état de nature que les lois de nature sont présentées; que c'est dans l'état de nature qu'elles sont conçues comme le moyen de la paix; et que c'est dans l'état de nature qu'elles sont définies comme les produits d'un type particulier de réflexion.

Ainsi, dès ici on peut pressentir que le vecteur de la loi supérieure susceptible de porter la paix, ne court peut-être pas le long d'une relation égale entre les individus à l'état de nature.

Mais, ce qui apparaît fortement à l'occasion de cette question, c'est que lorsqu'elle est introduite pour légitimer l'Etat, l'idée du contrat originnaire l'est nécessairement par ceux qui savent, lesquels sont nécessairement aussi ceux qui détiennent le pouvoir, ou ceux qui sont aux côtés de ceux qui détiennent le pouvoir, non seulement parce qu'elles visent à légitimer le pouvoir, mais aussi parce qu'elle consiste en une subjugation des pauvres par ceux qui savent. C'est par ici que s'introduit directement la pertinence de l'hypothèse de l'institution du pouvoir par la force, et de sa plus grande cohérence.

Donc, au sein du *Léviathan* l'idée du contrat est idée de science, en cela qu'elle découle de lois naturelles. Mais ces lois naturelles ne peuvent pas être découvertes par les pauvres. Par conséquent, la question est de savoir comment les pauvres ont pu passer un contrat dont ils n'ont pas l'intelligence. Il ne sert à rien de dire ici que l'entreprise n'est pas historique, car nous ne le savons que trop. Nous savons bien qu'il s'agit de trouver une légitimation d'ordre rationnel au pouvoir. Et la question demeure, dans cette construction rationnelle, d'introduire les pauvres à l'intelligence du contrat qu'ils ont passé à leur insu.

Mais, les théories du contrat social s'attachent généralement plus à rendre cohérent l'argument du contrat social qu'à naturaliser la raison des pauvres. C'est un penseur comme Hegel qui s'y attache systématiquement, en essayant de montrer comment le parcours d'une conscience naturelle vers le vrai savoir peut être conçu comme un parcours naturel et solitaire. Mais, cette entreprise non plus ne réussit pas car elle ne parvient pas à occulter qu'en fait de parcours naturel et solitaire, il s'agit du parcours de la conscience naturelle vers la conscience philosophique et forcé par la conscience philosophique. Du coup, elle vient buter contre la nécessité d'un rapport de force direct et immédiat entre les consciences pour pouvoir sortir de l'état de nature.

Mais il y a un deuxième point de continuité avec le *Léviathan* de Hobbes. En effet, ayant dit que le contrat est une idée du plus fort, nous n'avons pas tout dit. Il nous resterait à nous interroger sur le sort de la fonction du souverain dans les nouvelles conditions théoriques dans lesquelles nous venons de nous installer.

Notamment, sachant que c'est le plus fort qui l'emporte et qui gouverne, et que le contrat n'a qu'une fonction légitimatrice, quel sens peut encore avoir l'idée selon laquelle sa mission est de protéger les plus faibles. En effet, ayant acquis sa domination sur le plus faible de manière directe et par l'exercice de sa propre force

sur celle du plus faible pour le subjuguier, c'est contre lui-même qu'il faut entendre que le futur souverain doit d'abord protéger le plus faible.

Pour avoir des chances d'analyser cette idée, il nous faut nous diriger résolument vers un type d'analyse plus minutieux de la relation de pouvoir. C'est dans la théorie hégélienne de la reconnaissance dans la dialectique du maître et de l'esclave que nous la trouverons.

En effet, dans la figure hégélienne du maître et de l'esclave -qu'il faut considérer comme une solution au paradoxe du parcours solitaire de la conscience vers le vrai savoir-, nous avons un point de départ de la réflexion sur la légitimation de l'ordre social plus réaliste que celui de la théorie du contrat social, en ce que Hegel tranche très vite l'illusion égalitaire en organisant une lutte entre les consciences dès leur rencontre, et les installe aussitôt dans une relation hiérarchique. C'est ainsi qu'on peut espérer y trouver la possibilité théorique la meilleure de légitimer le pouvoir politique. Elle consistera à porter à son terme la théorie de la reconnaissance. Lequel terme consiste en une définition du travail.

\*\*

\*



## **TITRE II: L'IDEALISME DE LA LUTTE: HEGEL**



**CHAPITRE PRELIMINAIRE: LA PERTINENCE DE LA  
PROBLEMATIQUE DE LA RECONNAISSANCE OU: A PROPOS DE LA  
STRUCTURE DE LA PHENOMENOLOGIE DE L'ESPRIT**

Le problème de la *Phénoménologie de l'esprit* est un problème de structure<sup>24</sup>. Il a trait au lien qu'il y a lieu de faire ou de ne pas faire entre notamment sa première partie qui s'attache à la conscience -et qui, contenant les chapitres "Conscience", et "Conscience de soi", devait s'appeler "Science de l'expérience de la conscience" et ne concerner qu'une conscience individuelle en colloque avec un objet-, et sa deuxième partie qui contient les chapitres intitulés "Esprit", "Religion" et "Savoir absolu" -qui, plus historique, a rapport avec le développement de l'esprit entendu comme esprit d'un peuple. Dans ce cadre, le chapitre qui se trouve entre ces deux parties, qui est le chapitre sur la "Raison", pose problème aussi puisqu'il contient des éléments qui évoquent le travail d'une raison individuelle, et des éléments à dimension collective et historique.

Le problème se pose dans ces termes que, au départ, l'oeuvre devait être une "Science de l'expérience de la conscience", devant décrire le développement de la conscience telle qu'elle se manifeste à la conscience même. Elle devait ne compter que les titres *Conscience*, *Conscience de soi*, et aboutir à "la conscience de soi universelle comprenant (...) celle-ci comme savoir absolu mais ne connaissant pas

---

<sup>24</sup> Pour deux compte-rendus exhaustifs, cf. O. Poëggeler, 1966, Qu'est-ce-que la Phénoménologie de l'Esprit?, *Archives de philosophie*, 29, 2, pp. 189-236; G. Planty-Bonjour, 1993, *Le projet hégélien*, Paris, Vrin, chap.1: *Trois interprétations de la Phénoménologie*, pp. 9-59. En substance, cf. Hyppolite, J., 1946, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne; Labarrière, P.-J., 1968, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne.

encore les chapitres *Raison, Esprit, Religion*<sup>225</sup>. Dans ce cadre, les trois premières sections du chapitre sur la conscience présentent l'*expérience* de la conscience face à son objet, c'est-à-dire "le mouvement *dialectique* que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet"(p. 75) jusqu'au point "où le concept correspond à l'objet, l'objet au concept" (p. 71)<sup>226</sup>. C'est dans le cours de la rédaction de cette dernière partie, que la pensée de Hegel aurait pris un cours qu'elle ne prévoyait pas au début et qui l'aurait contraint à développer ces chapitres-là. Le problème n'est pas nié. Ainsi, Pierre-Jean Labarrière dit bien que "qu'il se soit "passé quelque chose" pendant la rédaction de la "Raison observante", que Hegel, au cours de cet été 1806, ait comme "perdu le contrôle de son travail", qu'il ait dû, bon gré mal gré, se laisser mener par le dynamisme propre de son objet, nul ne songe à le nier"<sup>227</sup>.

Dans les termes de Haym tels que les rapporte Otto Poeggeler, "l'introduction à la Phénoménologie promet une preuve psychologique transcendentale du savoir absolu: dans la science de l'expérience de la conscience l'âme doit se purifier jusqu'à

<sup>225</sup> Cf. O. Poeggeler, *op. cit.*, p. 219.

<sup>226</sup> Ainsi, ce commentaire de Pierre-Jean Labarrière, pour ne porter que sur une des trois sections de la *Conscience*, résume bien la grille commune voire universelle de lecture de toute la première partie de la *Phénoménologie*: "ce qui a contraint la conscience à conjoindre, dans son acte de percevoir, les éléments qu'elle séparait tout d'abord, c'est cette force intime qu'elle possède sans la connaître encore, et qu'éveille peu à peu la relation à un objet accepté comme la mesure du savoir (c'est la "règle" de toute la section), comme ce qui le forme et le révèle à soi". (Cf. P.-J. Labarrière, 1968, *Structures et mouvement ...*, *op. cit.*, pp. 80).

<sup>227</sup> Pour Théodor Haering, "la Phénoménologie ne s'est pas formée de façon organique, d'après un plan soigneusement réfléchi, longuement respecté. (...) Elle fut rédigée, morceau par morceau, (...), et son intention n'est pas toujours restée la même", et notamment d'après son plan primitif elle ne devait aller que jusqu'au chapitre *Raison*. "Hoffmeister, rapporte encore Otto Poeggeler, l'éditeur de la *Phénoménologie*, et Hyppolite son traducteur et commentateur, étaient au fond d'accord [avec cette thèse de Haering] mais prétendaient ne pouvoir trouver une cassure "béante" ou "directe". Ils admettaient que l'ouvrage contient une Science de l'expérience de la conscience et une phénoménologie, mais ils affirmaient que la Science de l'expérience de la conscience (la forme primitive de l'ouvrage qui devait conduire jusqu'à la Raison) avait dû nécessairement devenir une phénoménologie de l'esprit" (cf. O. Poeggeler, *op. cit.*, p. 207-08). Mais précisément, il s'agit de



devenir l'esprit. Au contraire la conclusion de la Phénoménologie prétend avoir donné une démonstration historique"<sup>228</sup>.

En tout état de cause, si, comme le dit Pierre-Jean Labarrière, "la *Phénoménologie* (...) est bien la révélation de l'Esprit absolu, mais *dans une conscience*"<sup>229</sup>, le problème demeure décidément celui de la place des autres consciences dans cette révélation, autant que celui de l'effectivité de cet esprit. Ce problème doit être identifié comme celui de la constitution d'une conscience de soi universelle.

Notre thèse est que pour aboutir à la conscience de soi universelle en ayant commencé par une conscience individuelle, en acceptant que tel ait été le projet initial, Hegel devait nécessairement en venir à faire se rencontrer deux consciences<sup>230</sup>. En effet, même s'il faut voir que tout l'enjeu de la première partie de la *Phénoménologie* est de poser qu'il n'y a d'objet qu'en tant qu'il est objet pour un autre, cette vision implique nécessairement qu'à un moment ou à un autre, cet *autre* en question entre en scène. Or, dans la mesure où dans son colloque avec l'objet que Hegel organise pour la conscience naturelle dans la première partie, on ne voit jamais l'autre pour qui il est objet aussi -par delà le point précis de l'explication de la lutte, notre interprétation est aussi que cet autre conscience a toujours été présente, dès le début de l'expérience de la conscience-, on peut aussi interpréter que toute la première partie tend nécessairement à la rencontre entre les consciences. Et, peut-être même que la première expérience de la conscience avec l'objet ne tend qu'à introduire la relation avec une autre conscience. Par ailleurs, et du reste, cette entreprise cadre fort bien avec celle qui la suit, qui est celle du concept de la

<sup>228</sup> Au total, pour Haym, "la phénoménologie est une psychologie où l'histoire a mis la confusion et le désordre et une histoire disloquée par la psychologie" (in O. Poeggeler, *op. cit.*, p. 199-200).

<sup>229</sup> *Id.*

<sup>230</sup> "Pour réfléchir sur l'idée de la Phénoménologie de Hegel, dit Otto Poeggeler en conclusion de sa réflexion, nous devons prendre la pensée de Hegel comme un *itinéraire* intellectuel, comme une pensée qui recommence toujours à nouveau, et qui souvent est à bout de force et abandonne le problème" (*op. cit.*, p. 235).

reconnaissance, et qui consiste à affirmer qu'il n'y a d'homme, que lorsque l'homme est homme pour un autre.

De la sorte, il faut voir que le moment "indûment élargi" de la *Phénoménologie de l'esprit*, pour reprendre l'expression de Rosenkranz<sup>231</sup>, eu égard à son projet initial qui devait mener sans embûche une conscience phénoménale au savoir absolu, est la lutte des consciences précisément et la problématique de la reconnaissance.

Mais encore, une fois que, interrompant le parcours qui devait être individuel, Hegel a fait se rencontrer, inévitablement, les deux consciences, il était tenu de suivre leur relation, et c'est ce suivi seulement qui aurait dû déboucher sur la conscience de soi universelle que Hegel désigne par "le concept de l'esprit (...): un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi*" (p. 154). En effet, en conclusion de l'introduction du chapitre "*conscience de soi*" et en introduction de la section *Indépendance et dépendance de la conscience de soi*, Hegel écrit:

"Ainsi pour nous [c'est-à-dire, pas pour les consciences décrites; nous commenterons cet aspect fondamental de la *Phénoménologie*] est déjà présent le concept de l'esprit. Ce qui viendra plus tard pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue, qui, dans la parfaite liberté et indépendance de son opposition, c'est-à-dire des consciences de soi diverses étant pour soi, constitue leur unité: un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi*" (p. 154).

Or, selon l'interprétation classique de la *Phénoménologie de l'esprit*, sa catégorie *esprit* ne se laisse précisément pas déduire de cette figure mais consiste en un saut d'une figure phénoménologique à des figures historiques, et en cela répond plus à un saut du vrai au vrai qu'à un lien logique<sup>232</sup>.

<sup>231</sup> "On trouve dans la *Phénoménologie*, dit Rosenkranz, beaucoup de choses qui n'y appartiennent guère; une multitude de ramifications accidentelles qui avaient surtout un intérêt momentané" de sorte que "la crise du système consiste (...) en ce que, dans la *Phénoménologie*, un moment du système a été indûment élargi" (in O. Poeggeler, *op. cit.*, p. 194).

<sup>232</sup> "N'en appelez jamais à une quelconque intuition, sensible ou non, pour combler ou masquer une lacune démonstrative (*a fortiori* si l'"intuition" prétendue, en fait, n'en est pas une: si en l'occurrence, "*intueri*" signifie: "*ne pas voir*", ce qui est trop souvent le cas) car il ne s'agit pas de sauter du vrai au vrai, mais de le passer démonstrativement" (Alonzo Church, *Introduction to Mathematical Logic*, Vol. 1, chapitre 5, par. 10).

C'est ainsi qu'il nous faut en venir à Alexandre Kojève<sup>233</sup> sous le jour positif d'avoir commencé la lecture dans son principe sociologique<sup>234</sup> puisqu'il s'avère ici combien l'esprit est d'abord une *catégorie sociologique*.

A cet égard, on a fait le reproche à Alexandre Kojève de ne s'être attaché qu'à la figure du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, au détriment notamment de toute la première partie qui en constituerait un "chef d'oeuvre unique où Hegel a voulu montrer qu'un objet ne peut être pensé que si son être-pour-soi est pensé comme un être pour un autre"<sup>235</sup>. Au contraire, nous pensons que l'intuition de Kojève était tout à fait justifiée car c'est précisément son abord des choses qui donne le mieux accès au chef-d'oeuvre en question<sup>236</sup>.

Ainsi, c'est bien en prétendant continuer à être ce qu'elle était -expérience de la conscience-, sous les traits d'une *phénoménologie de l'esprit* sans avoir démontré la

Princeton, Princeton University Press, 1956, cité in Ph. de Rouilhan, Le logicisme, in *Cahiers du CREA*, 5, juin 1985, p. 18-19).

<sup>233</sup> En dépit de la double critique qu'il y a lieu de lui adresser pour avoir cédé à l'illusion de la cohérence de l'oeuvre entre la problématique de la reconnaissance et les chapitres historiques, et pour ne pas avoir perçu dans l'idée même de Hegel l'absolue vanité d'une lutte finale. 1) Pour ce qui est de la cohérence de l'oeuvre autour de la problématique de la reconnaissance, nous verrons qu'une cohérence y existe bien, bien sûr, mais seulement à l'intérieur du système hégélien même au sein duquel, naturellement, la problématique de la reconnaissance n'en est pas une, c'est-à-dire ne pose aucun problème (cf. notamment le chapitre V de l'ouvrage d'Alexandre Kojève, 1947, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris: "Résumé des six premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'esprit*, pp. 161-95). 2) Pour ce qui est de la lutte finale: cf. notre note 295.

<sup>234</sup> Cf. A. Kojève, *op. cit.*; cf. notamment l'Introduction de cet ouvrage intitulée "En guise d'introduction", et qui est la traduction commentée du chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit* qui contient la figure du maître et de l'esclave (pp. 11-34).

<sup>235</sup> Cf. O. Poeggeler, *op. cit.*, p. 204. "L'explication de la *Phénoménologie* de Hegel par Kojève, dit Otto Poeggeler, est centrée, de façon féconde mais unilatérale, sur l'idée que l'homme devient homme dans l'histoire, laquelle est essentiellement définie par le combat entre le maître et l'esclave" (p. 204). Le reproche vient aussi de l'interprétation de la *Phénoménologie de l'esprit* comme une oeuvre de philosophie de la conscience. Il est que cette relation ne s'inscrit que dans le cadre du développement interne d'une seule et même conscience, de sorte qu'il n'est pas légitime de l'extrapoler sur un terrain interpersonnel.

<sup>236</sup> Contrairement au commentaire de Tran-Duc-Thao sur la lecture Hegel par Kojève, selon qui, "si les notions de lutte et de travail semblent caractériser la réalité historique dans son ensemble, elles apparaissent comme formelles dès que l'on s'applique, comme le veut Hegel, à la diversité du contenu. Il en résulte une certaine inégalité dans le commentaire, les figures de la conscience (...) ayant été, en particulier, relativement négligées: il était difficile en effet de les expliquer suivant le schéma du maître et de l'esclave" (cf. Tran-Duc-Thao, 1948, *La Phénoménologie de l'esprit* et son contenu réel, *Les Temps Modernes*, pp. 492-519, p. 495).

"conception" de ce dernier au sein de l'expérience de la conscience, que la *Phénoménologie* est fracturée en son cœur par un second coup de force commandant un second élargissement indu, l'élargissement sur la *Raison*<sup>237</sup> et les chapitres historiques, qui ont tenté rétrospectivement de fournir une substance et un fondement à cette catégorie infondée, et demeure une œuvre dont la structure est discutabile et dont la discussion en terme de structure est effectivement la substance et la consistance la plus importante des débats *philosophiques* autour de l'œuvre.

Et il faut même voir une confirmation de ce que l'obstacle que rencontre Hegel est un obstacle -sinon l'obstacle- proprement sociologique et relevant de la théorie sociologique, dans le fait que c'est précisément sur la figure après laquelle se produit la rupture du parcours naturel de la conscience vers le vrai savoir que la philosophie elle-même butte. En effet la philosophie n'a de cesse de préserver l'unité et la cohérence de l'œuvre en y considérant simplement comme une "parenthèse", une "parabole", ou une "fable"<sup>238</sup> la figure que nous discutons. Mais outre qu'une fable, dans le meilleur des cas, appelle un précepte à illustrer, et une parabole une morale -quels seront-ils donc ici?-, tout n'est pas pour autant résolu par cette métaphore.

---

<sup>237</sup>. Ainsi, a-t-on noté cette appréciation de Robert C. Solomon, "the best-known single chapter of the *Phenomenology*, except perhaps for the 'Master-Slave' parable of chapter 4, is the first chapter on 'Sense-Certainty'. The least read chapter of the *Phenomenology*, on the other hand, is the first part of chapter 5 [la Raison], what Hegel would call his 'philosophy of nature' and we would call his 'philosophy of science'" (cf. R.C. Solomon, 1983, *In the Spirit of Hegel. A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, p. 318).

<sup>238</sup> Cf. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, 1988, *Maître/Valet cinquante ans après Kojève*, *La pensée*, 262, 2, pp. 89-98, p. 91. R. C. Solomon aussi inscrit cette figure sous le titre d'une parabole: "Master and Slave: A Parable of the Self in Formation" (*op. cit.*, pp. 443 et suiv.). Cf. aussi Ogilvie, B., 1992, L'introuvable dialectique du maître et de l'esclave, *Les Temps Modernes*, 547, 2, pp. 48-55. Cf. cependant pour une concession faite depuis ce point de vue: H. Faes, 1995, L'esclave, le travail et l'action. Aristote et Hegel, *Archives de Philosophie*, 58, 1, pp. 97-121. "Même si la section Autoconscience [conscience de soi], écrit cet auteur, et plus particulièrement la partie Maîtrise-servitude, n'apporte pas une philosophie de la société, mais une philosophie de la conscience et de son autonomie, on peut dire que l'on trouve là une théorie de la relation humaine saisie en soi et dans son principe, ce qui est sans doute la vraie raison de la fortune de ce texte dans la pensée moderne" (p. 100).

En effet, ce *Nous* devenu *esprit* ne pouvait que procéder de la résolution de la problématique de la reconnaissance mutuelle des consciences après leur rencontre et leur lutte. La logique des développements retraçant le parcours de la conscience naturelle vers le vrai savoir, voulait que Hegel présente la résolution de la figure du maître et de l'esclave comme son terme. Et, pour lui-même, c'est-à-dire indépendamment de l'entreprise de présentation du cheminement de la conscience vers le vrai savoir, l'aboutissement de la dialectique de la reconnaissance devrait consister en une élaboration de ce concept sociologique ou théorie sociologique par laquelle un *moi* devient un *Nous*.

En effet, le problème du concept de la reconnaissance dans le cadre de la *Phénoménologie de l'esprit*, est que le processus de la reconnaissance va commencer par une première phase d'inégalité, et qu'il va y rester bloqué puisque Hegel ne nous fera pas voir la sortie du rapport inégal par lequel il aura commencé. En effet, dans un premier temps, les deux consciences seront dans un rapport de maître et d'esclave, jusqu'au moment où, nous dit Hegel, le maître réalisera combien la vérité de la conscience de soi, c'est l'esclave, et à travers l'esclave, le travail. Mais Hegel ne va nous montrer ni si, ni comment, est-ce que le maître affranchit l'esclave, et ne va nous démontrer, ni si, ni comment, le maître se met au travail, c'est-à-dire que Hegel va laisser inachevé le développement phénoménologique<sup>239</sup> de la figure de la reconnaissance. En définitive, "le contenu de la "reconnaissance", comme l'écrit Pierre-Jean Labarrière, c'est la "réconciliation historique"" et dans la réconciliation religieuse qui s'accomplit dans le "oui réconciliant, où les deux Je se désistent de leur être-là opposé [et qui] est l'être-là étendu à la dualité"<sup>240</sup>

---

<sup>239</sup> "Une phénoménologie, c'est-à-dire, nous dit Otto Poeggeler, une logique qui, bien qu'elle progresse vers la connaissance de la vérité objective, garde sans cesse le souvenir de son origine et de son point de vue subjectifs, et retient donc *méthodiquement*, c'est-à-dire précisément de façon phénoménologique, son côté subjectif en même temps que le côté objectif" (Cf. O. Poeggeler, 1966, *op. cit.*, p. 201).

<sup>240</sup> Cf. P.-J. Labarrière, 1979, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, Paris, p. 182.

En cela, Hegel ne porte pas à son terme la figure de la reconnaissance, ni n'en avère le concept. Autrement dit, alors que l'engagement de la relation de reconnaissance par une lutte appelée lutte pour la reconnaissance va montrer clairement que la situation hiérarchique est due au fait de la perte de la lutte par l'une des deux consciences, Hegel ne va pas nous montrer avec la même rigueur ni la même évidence la sortie de ce rapport de manière à nous montrer ce que serait la réalisation pleine de la reconnaissance.

La solution de cette figure est la définition du concept sociologique ou la construction de la théorie sociologique qui nous fait passer d'un moi à un nous, c'est-à-dire d'une entité individuelle à une collectivité, c'est-à-dire ici d'un maître dominant et qui définit unilatéralement la réalité sociale et les intérêts de tous, à un maître qui le fait en accord avec l'esclave, ou au nom effectif de l'esclave. C'est un peu le problème du passage des individus dans l'état de nature hobbesien au *Léviathan* qui devrait représenter tout le monde, ici le maître faisant figure du *Léviathan*.

A l'instar des théories du contrat social qui se proposent d'introduire les dominés à l'intelligence du contrat pour légitimer la relation de domination qu'ils entretiennent avec leurs gouvernants, la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, se propose de montrer comment la conscience naturelle accède seule par un parcours naturel au savoir absolu. Or, ce cheminement est plutôt, pour reprendre les termes d'Ytshaq Klein<sup>241</sup>, "un dialogue entre la conscience commune et la conscience philosophique"<sup>242</sup>, ou "entre le philosophe et le non-philosophe [dans lequel] le

---

<sup>241</sup> Cf. Y. Klein, 1971, La phénoménologie de l'esprit et le scepticisme, *Revue Philosophique de Louvain*, 69, 3, pp. 370-96.

<sup>242</sup> Ibid., pp. 374-375. Bernard (1996), Du contrat social à la lutte pour la reconnaissance : d'une théorie de légitimation du pouvoir politique à l'autre  
European University Institute

premier devra forcer par voie d'argumentation son interlocuteur à philosopher"<sup>243</sup>. C'est à ce titre que notre réflexion sera une réflexion critique, considérant ce discours comme faisant partie d'une idéologie de la domination, bien plus que d'une idéologie de l'émancipation.

En effet, cette interprétation de la *Phénoménologie* comme d'un dialogue entre la conscience commune et la conscience philosophique nous sert à une critique immanente de la *Phénoménologie* conçue comme le parcours naturel de la conscience vers le vrai savoir<sup>244</sup>.

Ainsi, il faut interpréter tous les développements qui précèdent la lutte comme procédant de la mise en scène, par Hegel, de deux consciences qui elle-même présuppose déjà un rapport hiérarchique entre elles dont Hegel ne nous a pas montré l'origine, et que notre premier chapitre s'attachera à dévoiler. Certes, il y a les fameux passages "pour nous"<sup>245</sup> dans l'expérience de la conscience, qui sont la présentation par le philosophe de ce que la conscience naturelle ne voit pas, de sorte qu'il peut sembler que Hegel ne cache pas ce caractère à deux du parcours de la conscience naturelle vers le savoir absolu. Mais, ces passages ne s'adressent pas à la conscience naturelle dont le cheminement est présenté, mais au lecteur. Les anticipations des passages pour nous ne sont pas des anticipations suggérées à la conscience naturelle dont Hegel présente le cheminement vers le savoir naturel, mais à la conscience naturelle lectrice de Hegel, et ils échappent à la conscience naturelle dont le cheminement est retracé<sup>246</sup>.

---

<sup>243</sup> *Id.*, p. 376.

<sup>244</sup> "Les figures diverses de la conscience naturelle, dit Ytshaq Klein, qui se dissolvent tour à tour dans leurs contradictions, en formant de nouvelles figures, se dévoilent comme les manifestations de l'esprit. En fait chaque figure est déjà une préformation du savoir absolu" (p. 396). "Ce n'est qu'alors que la "lutte des consciences" sera reconnue comme un "dialogue de l'âme avec elle-même" (p. 394).

<sup>245</sup> Gauvin, J., 1970, Le "Für uns" dans la *Phénoménologie* de l'Esprit, *Archives de Philosophie*, 33, 4, pp. 829-54.

<sup>246</sup> Livet, P., 1981, La dynamique de la *Phénoménologie* de l'Esprit, *Archives de Philosophie*, 44, 4, pp. 611-35.

De la sorte, il apparaît que la lutte des consciences entre elles, que Hegel situe à la fin des chapitres sur la conscience de soi en colloque avec un objet, est bien plutôt une seconde lutte. "En lisant la *Phénoménologie sans parti pris*, dit ainsi Otto Poeggeler, on voit que le chemin de l'histoire recommence déjà dans la section sur la conscience de soi"<sup>247</sup>. Mais, cette seconde lutte vient simplement avérer que la première n'a rien donné, et la première n'a rien donné parce qu'elle était cachée. A vrai dire, cette existence d'une première lutte voilée n'est pas sans analogie avec celle que la théorie du contrat social occulte. De la même façon que le contrat social ne peut pas reconnaître cette première lutte car sinon il minerait son argument, cette première lutte ne sert pas les intérêts d'une démonstration qui voudrait autonomiser la conscience.

Il y a donc deux mouvements dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Il y a la relation de la conscience naturelle avec la conscience philosophique qui, sous couvert d'un parcours naturel est le parcours de la conscience naturelle sous la direction de la conscience philosophique. Sa substance consiste en la mise en oeuvre par la conscience naturelle d'hypothèses que la conscience philosophique lui impose. Puis, il y a la lutte entre les consciences suivie de la dialectique du maître et de l'esclave qui n'intervient qu'au terme de ce développement sans s'en présenter comme la répétition, comme si Hegel, n'ayant pu parvenir à ce que la conscience philosophique convainque la conscience naturelle de sa vérité purement philosophique, en venait à résoudre la question par une lutte. Néanmoins, le fait de ne pas avoir porté la dialectique de la reconnaissance à un terme satisfaisant atteste simplement que cette seconde lutte ouverte est aussi vaine que la première occultée.

Seule la définition compréhensive du travail énoncé par Hegel comme étant la vérité des deux consciences au terme de leur expérience d'esclavage est en mesure de constituer le concept sociologique dont on a besoin pour conclure de manière

---

<sup>247</sup> Cf. O. Poeggeler, *Le Droit du Contrat Social*, à la lutte pour la reconnaissance : d'une théorie de légitimation du pouvoir politique à l'autre  
European University Institute



satisfaisante la théorie de la reconnaissance, et aussi la position dominante du maître, ou le pouvoir.

Ayant ainsi dégagé la pertinence de la lutte et de la problématique de la reconnaissance, nous envisagerons successivement le problème de la lutte en rapport avec une problématique de connaissance, en rapport avec une problématique de reconnaissance, et enfin nous mettrons en évidence la pertinence du travail comme concept susceptible d'apporter une réponse au problème de théorie sociologique de légitimation du pouvoir.

\*\*

\*



**PREMIERE PARTIE: LUTTE POUR LA CONNAISSANCE ET LUTTE  
POUR LA RE-CONNAISSANCE**



*En somme, on considère alors que la Phénoménologie de l'Esprit peut être traitée comme une œuvre qui donne en elle-même les canons de sa propre intelligence, et qui n'implique, comme le requiert Hegel, aucun savoir qui serait totalement "extérieur" au dessein de l'ensemble comme à sa mise en œuvre*<sup>246</sup>.

*"The reader need assume nothing more than what the author in his preface and introduction demands he assume. Thus to grasp the meaning of the Phenomenology is to grasp it in the only way in which Hegel intended to convey it"*<sup>246</sup>.

## CHAPITRE PREMIER: AU PRINCIPE DU SAVOIR ABSOLU: LA LUTTE

Hegel introduit la "Phénoménologie de l'esprit" par une critique du fait qu'"il (soit) naturel de supposer [qu'] avant d'affronter en philosophie (...) la connaissance effectivement réelle de ce qui est en vérité", il faille s'attacher à préciser la nature et les limites de l'instrument qui devrait nous y mener. De fait, selon Hegel, la connaissance ainsi conçue échappe complètement à la vérité et à toute possibilité de jamais l'atteindre, car elle consiste simplement, d'une part à nous dissocier nous-mêmes de la connaissance, et d'autre part et surtout, à placer la connaissance d'un côté et l'absolu d'un autre côté, alors que "du fait que l'absolu seul est vrai ou que le vrai seul est absolu" (p.67), la connaissance, pour être véritable, ne peut que procéder directement de l'absolu, c'est-à-dire de l'objet à connaître, de même que nous-mêmes en procédons.

"On pourrait [donc], dit Hegel, s'épargner la peine de faire attention à de telles représentations et à de telles façons de parler au moyen desquelles la science elle-même devrait être écartée; car elles constituent seulement une manifestation vide du savoir qui disparaît immédiatement devant l'entrée en

<sup>246</sup> Cf. P.-J. Labarrière, 1979, *Introduction... op. cit.*, p. 26.

<sup>246</sup> Cf. J. Loewenberg, 1934, *The Exoteric approach to Hegel's "Phenomenology"*, *Mind*, XLIII, 4, pp. 424-445, p. 428.

scène de la science" (p. 68). "Mais, continue Hegel, au moment de son entrée en scène, la science est elle-même une manifestation (ou un phénomène); son entrée n'est pas encore elle-même actualisée et développée dans sa vérité" (p.68).

On souligne généralement ici que Hegel exprime un refus de toute critique de la critique de la connaissance pour s'engager sans ambages dans la connaissance de ce qui est en vérité et ce au travers de l'étude phénoménologique du savoir<sup>230</sup>. Toutefois, ce faisant, il nous faut faire attention à ne pas situer ces deux démarches à deux niveaux différents -la critique de la connaissance intervenant avant la connaissance même, et l'empêchant d'être pour peu que l'on s'y arrête, et ne l'en empêchant pas pour peu qu'on la dépasse.

En effet, il faut identifier la forme de connaissance que Hegel vise ici, comme une forme à part entière du savoir, fut-elle vide, c'est-à-dire comme une forme de savoir qui entre directement en concurrence avec ce que Hegel appelle la science même, et il faut bien souligner que le discours de Hegel est un discours qui s'impose à ce savoir qu'il disqualifie d'emblée sur un mode que nous allons analyser, de même que nous en analyserons la signification.

En effet, ce qu'il faut voir du point de vue d'une critique immanente du discours de Hegel, c'est que cette affirmation positive de son être peut par contre être elle-même déterminée par autre chose qu'elle-même, de sorte que la science, même apparemment limitée à une affirmation, pût effectivement être le terme d'un processus de formation, pour peu que celui-ci soit limité à une rencontre, ou contenu dans une rencontre, entre elle et sa forme dite vide. L'affirmation positive de l'être de la science serait ainsi définie dans son principe, comme assomption de la rencontre avec son autre.

Et cela est effectivement le cas si l'on voit que l'affirmation de la science comme n'étant que parce que, et lorsque, elle procède de l'absolu s'est posée en face

<sup>230</sup> Cf. Philip Heppel (1990). *Discours de la légitimité de l'introduction* : d'une théorie de légitimation du pouvoir politique à l'autre  
European University Institute

d'un autre mode d'être de la science, le savoir vide<sup>251</sup>, et que c'est par conséquent lui qui, par sa présence effective, la détermine (ou l'oblige à se présenter) si tant est qu'aucune entrée dans un lieu vide ne devrait appeler de présentation de soi<sup>252</sup>. C'est en effet parce qu'existe une forme du savoir autre que lui-même que le vrai savoir s'engage dans la présentation de lui-même, laquelle présentation, il la fera consister en une manipulation de son autre déjà asservi (Sous-chapitre I).

Toutefois, si son être n'en procèdera pas moins d'une assomption de la contrainte représentée par l'autre, cette assomption sera elle-même contrainte, ou faite à contre-cœur par Hegel, voire à son insu (Sous-chapitre II).

---

<sup>251</sup> Ce qui ne fait aucun doute si l'on pense (en se souvenant, de surcroît, que nous sommes dans l'Introduction d'une œuvre philosophique), que le "vrai point de départ de la philosophie [est] l'affrontement des consciences de soi" (Cf. P.-J. Labarrière, 1970, Le concept hégélien, identité de la mort et de la vie, *Archives de Philosophie*, 33, 3, pp. 579-604, p. 589).

<sup>252</sup> Et si dans sa Préface Hegel pense du "vrai" qu'il exprime ici, qu'il ne trouvera pas "un public sans maturité pour le recevoir", il n'est peut-être pas dit que la "bienveillance naturelle" prêtée par Hegel à ce public lui fasse effectivement "(préférer) s'accuser lui-même quand une œuvre philosophique ne lui convient pas", au contraire "de ceux qui se donnent comme ses représentants et ses interprètes" qui, "sûrs de leur compétence, rejettent toute la faute sur l'auteur" (p. 61), car, plus encore que le fait que ses représentants et interprètes sont pris à partie ici il se peut que ce qui ne convienne pas au public soit ici précisément que cette présentation ne donne pas à voir, ni qu'elle est déterminée par les interprètes en question, ni en quoi est-ce-qu'ils la façonnent. "Nous insistons bien sur ce point, dit Jean Hyppolite, l'étude de Hegel est l'étude de la conscience commune et non l'étude d'une conscience philosophique, et cependant, bien qu'aucun philosophe ne soit nommé, il se sert pour préciser et développer son analyse de l'histoire de la philosophie" (*op. cit.*, p. 80).

**Sous-chapitre I: La nécessité d'une critique immanente de la *Phénoménologie de l'esprit*: Les moyens positifs de la science positive de Hegel**

**Section I: La disqualification *a priori* d'une autre forme de savoir**

En effet, ce qui apparaît ici, c'est que s'il ne vaut pas la peine de s'attarder sur les représentations de la connaissance qui n'y voient qu'un instrument extérieur à l'absolu, ce n'est pas en tant qu'elles ne seraient qu'une manifestation ou un phénomène d'un autre ordre que la science, mais en tant que cette manifestation-là est vide et notamment vide de l'absolu qu'elle devrait précisément contenir. Autrement dit, il ne s'agit pas d'une part d'une manifestation qui n'est même pas de l'ordre de la science, et d'autre part, d'une manifestation qui est de l'ordre de la science, mais de deux manifestations qui sont toutes deux de l'ordre de la science, l'une d'une bonne façon, et l'autre d'une mauvaise façon.

La différence entre elles est que la science, lors de son entrée en scène, bien que n'apparaissant aussi que comme une manifestation ou un phénomène, a ceci de plus qu'elle est porteuse de l'absolu. Ainsi, Hegel poursuit en disant que c'est "son entrée [et non pas la science elle-même, qui] n'est pas encore actualisée et développée dans sa vérité".

Toutefois, il ne suffit pas à la science d'apparaître, parce que cette apparition est commune à ses deux manifestations, la vide et la pleine au sens de porteuse, et il lui faut encore se présenter plus extensivement. Ainsi, lorsque Hegel dit qu'"il est indifférent de se représenter que la science est le phénomène parce qu'elle entre en scène à côté d'un autre savoir, ou de nommer cet autre savoir sans vérité son mode de manifestation" (p. 68), c'est une manière de dire qu'il est indifférent que ce soit la science que Hegel dit vraie qui soit considérée comme une **manifestation vaine ou que ce soit la science existante qui soit considérée comme**



manifestation vide de la science. La conséquence que Hegel en tire est que "la science doit se libérer de cette apparence, et (...) le peut seulement en se tournant contre cette apparence elle-même" (id.).

Il doit être clair ici, à propos de ces apparences, qu'il y en a deux types, et qu'il faut les distinguer. Il y a l'apparence comme synonyme de phénomène, de manifestation phénoménale, d'incomplétude ou d'inessentialité. Et il y a l'apparence de similitude entre les deux formes de savoirs. Celle-ci est due à ce que chacune apparaît face à une science qui se dit être la science au même titre qu'elle, et sur le même mode que celui sur lequel chacune le dit, c'est-à-dire nécessairement en apparaissant d'abord. Et, il s'agit de se libérer de toutes ces deux formes d'apparence: de la première, pour porter la science à son accomplissement effectif, et de la seconde, pour distinguer la vraie science de l'autre.

"La science, dit en effet Hegel, doit se libérer de cette apparence". Pour cela, il y aurait deux attitudes possibles de la part de la vraie science. D'une part celle qui consisterait à "rejeter un savoir qui n'est pas véritable en le considérant seulement comme une vision vulgaire des choses" et ce par "l'assurance (...) que sa force réside dans son être", et d'autre part celle qui ferait "appel à un pressentiment meilleur qui affleurerait dans la connaissance non-véritable et qui, en elle, indiquerait la science" (p. 68). Mais Hegel ne retient aucune de ces deux manières de faire, car l'une et l'autre s'adressent directement à la forme vide du savoir, alors que c'est à l'apparence même d'égalité entre elles qu'il s'agit de s'attaquer.

Bien plutôt, donc, "la science doit se libérer de cette apparence (...) en se tournant contre cette apparence même". Et, pour cela, il faut entreprendre la présentation de la manifestation du savoir, ou du savoir phénoménal" (p.68). Par là, il faut entendre le déploiement de la science dans son entier. C'est ainsi qu'en portant la science loin de sa seule apparition phénoménale, et vers son

accomplissement, la présentation de la manifestation du savoir libèrera aussi la science de l'apparence d'égalité entre son bon mode d'être et sa mauvaise forme.

Toutefois, par rapport aux deux apparitions concurrentes de la science, il ne faut pas s'attendre à ce que la présentation dont il va s'agir soit celle des deux formes d'accomplissement du savoir phénoménal, mais celle d'une seule d'entre elles, puisqu'en effet, il n'y a qu'un savoir phénoménal qui soit susceptible de s'accomplir en science véritable, son autre forme étant vide. Ainsi c'est naturellement cette réalité-là qui prime et qui doit imposer sa consistance et sa substance à la présentation.

Ainsi, Hegel s'est attaché à ces deux formes différentes de savoir par le fait qu'elles sont des manifestations de la science en y entendant des apparitions sur scène, puis il s'apprête à ne suivre le développement que d'une seule d'entre elles, sous la couverture logique qu'un phénomène, même s'il peut revêtir plusieurs apparences, ne peut avoir qu'une forme d'accomplissement effectif.

Pourtant, en faisant cela, il semble bien que Hegel disqualifie sur le fond l'autre forme d'accomplissement du savoir dit non-véritable. En effet, ce développement qui passe ici pour parer comme à bon droit contre l'apparence de similitude entre ces deux formes de savoir au niveau de leur manifestation au sens d'apparition seule ou d'apparence, fait plutôt indirectement mais substantiellement pendant à la disqualification de l'autre manifestation *déployée*, elle, du savoir, mais sans la confronter. En effet, lorsque Hegel qualifie de vide la manifestation du savoir qui croit devoir procéder d'abord à des représentations de ce qu'est le savoir, il dit, certes, qu'elle consiste seulement en de telles représentations qui n'affleurent jamais la connaissance véritable, mais ce disant, Hegel sous-entend nécessairement un contenu de ce savoir, fût-il vide d'absolu. Et c'est ce contenu dont la discussion est ici évitée. Autrement dit, cette disqualification ne succède pas à une analyse réelle de cette forme de savoir, et c'est comme si cette manifestation du savoir était vide,

non pas parce qu'elle apparaît seulement, mais parce que ce en quoi elle consiste effectivement ne répond pas à ce que Hegel tient pour une connaissance effective de l'absolu.

Les choses se passent ainsi comme si, en présentant l'apparence de similitude des modes d'apparition du savoir comme l'obstacle à vaincre, Hegel faisait effectivement obstacle à toute éventuelle manifestation pleine de la science qui se trompe pour la raison somme toute péremptoire qu'elle se trompe.

Mais encore, Hegel consacre la présentation de soi de la science, à la seule science qu'il proclame science. Et, à la manière dont il le fait, qui consiste à engager la présentation dès sa forme phénoménale, il peut même sembler que la démarche est plus que juste, car la vérité de la science qu'il introduit devrait ainsi tenir, en quelque manière, à l'assomption responsable de son mode d'apparition originel c'est-à-dire phénoménal, ou encore inessentiel, incomplet, unilatéral, affirmatif. Dans les termes de Martin Heidegger, "la manifestation qui est conforme à la science ne peut (...) consister qu'en l'accomplissement de la présentation, et cela dans la guise de sa propre production, qui est du même coup sa production en savoir absolu"<sup>251</sup>.

Or, bien plutôt que cela, ce faisant, la stratégie donnée pour se libérer de l'apparence de similitude entre les deux savoirs quant à leur mode d'apparition commence précisément, pour la science, par prendre pour elle ce mode d'apparition et par en déposséder ainsi l'autre savoir en cela donné une seconde fois et irrémédiablement pour néant puisqu'il n'a alors même plus la possibilité seulement d'apparaître.

---

<sup>251</sup> Cf. M. Heidegger, 1962, *Hegel et son concept de l'expérience*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, pp. 157-253, p. 174.

Corpe, Bernard (2026) Du contrat social à la lutte pour la reconnaissance : d'une théorie de légitimation du pouvoir politique à l'autre  
European University Institute

De la sorte, vis-à-vis de l'autre forme de savoir déclarée vide, il peut sembler que cette présentation de la science vraie dès son commencement consiste à la déconsidérer d'emblée au motif qu'elle est vide d'absolu, et à y substituer par la force, en l'occurrence par la force du discours, une autre forme dite pleine de l'absolu. En cela, il semble que Hegel procède simplement et proprement de l'une des deux manières qu'il a disqualifiée, c'est-à-dire en déclarant d'emblée "que (la) force [de cette science] réside en son être", quitte à en démontrer ensuite la vérité<sup>254</sup>.

## Section II: La prise de parole au nom de l'Absolu, ou les contraintes de l'Absolu

Mais encore, c'est au nom de l'absolu que Hegel réfute ici l'autre mode de la science, puisqu'en effet à travers la présentation de la manifestation du savoir phénoménal c'est l'absolu qu'il s'agit de révéler et ce par un acte qui soit justement la manifestation même de l'absolu.

Or il pourrait s'agir ici, non seulement d'un procédé apparemment arbitraire vis-à-vis du savoir écarté, comme nous venons de le voir, mais aussi vis-à-vis de l'absolu en défense et au nom duquel Hegel parle ici, car en effet, c'est au nom de l'absolu que Hegel parle<sup>255</sup>. A cet égard, nous pouvons nous attendre à ce que cette présentation nous montre aussitôt qu'à travers la manifestation du savoir phénoménal, c'est l'absolu qui se manifeste effectivement. Cette présentation devrait

---

<sup>254</sup> Plus tard, dans l'analyse de la substance de la présentation, et aussi *via* la dialectique du néant qui est autre chose que le néant pur, on verra que Hegel aura aussi recours à la deuxième modalité d'affrontement du mauvais mode d'être du savoir, celle consistant à se saisir, dans ce mauvais être, de ce qu'il peut avoir de bon.

<sup>255</sup> L'absolu seul est vrai. Le vrai seul est absolu. Ces propositions, dit Heidegger, sont posées sans être fondées. Elles ne se laissent pas fonder: car aucun fondement n'atteindrait leur fond. (...). Ces propositions sont non fondées, mais point arbitraires à la façon de l'affirmation gratuite. Ces propositions sont infondables. Elles ont posé ce qui soi-même fonde, ce qui seulement permet tout fondement. En elles parle la volonté de l'absolu qui en soi et pour soi veut déjà être auprès de nous", (Cf. Heidegger M., *Hegel...*, *op. cit.*, p. 167).

notamment nous montrer comment elle contient l'absolu que l'autre forme de savoir ne comprend pas. Et, elle devrait tout particulièrement nous montrer pourquoi ne s'appliquerait pas à elle aussi ce qu'elle nous disait de l'absolu lorsqu'il s'agissait d'écarter le savoir vide, à savoir que "si, du fait de l'instrument, l'absolu, comme un oiseau pris à la glu, devait seulement s'approcher quelque peu de nous sans que rien soit changé en lui, alors il se moquerait bien de cette ruse, s'il n'était pas et ne voulait pas être en soi et pour soi depuis le début près de nous" (p. 66).

En d'autres termes, pourquoi l'Absolu ne se moquerait pas aussi de la vraie science dont Hegel engage la présentation? Ou, pour le dire aussi autrement, dans la mesure où il ne fait pas de doute que l'autre forme du savoir prétend malgré tout elle aussi être un mode de révélation de ce qui est en vérité, il faudrait que la présentation par Hegel du parcours vrai de la science vraie nous donne à percevoir la façon dont la forme pleine de l'absolu, elle, procède de l'absolu et l'autre non, ou la façon dont l'absolu choisit ou plutôt agit la science telle que la présente ici Hegel, pour se révéler.

Ce disant, nous semblons peut-être précisément présupposer, à l'instar des représentations que Hegel réfute ici, une extériorité entre l'absolu et son mode de révélation, et nous semblons même vouloir imposer cette extériorité à Hegel. Et il est vrai que notre exigence d'intelligibilité à l'égard du lien privilégié entre la science qu'annonce Hegel et l'absolu, peut sembler prématurée<sup>256</sup>. Pourtant, cette position vise surtout à faire deux choses avant même de nous engager plus avant dans l'entreprise de Hegel. Tout d'abord à bien souligner que Hegel écarte d'emblée une manifestation du savoir au motif de son vide d'absolu. Et ensuite, à bien définir

---

<sup>256</sup> Eu égard notamment à l'attitude proprement inverse préconisée par Pierre-Jean Labarrière, par exemple, selon qui "la conscience naïve est invitée, par ce cheminement, à devenir peu à peu conscience philosophique, elle ne le peut qu'en s'éveillant progressivement au bien-fondé des considérations globalisantes qui sont le fait du philosophe déjà en possession, selon quelque degré, du sens de l'itinéraire en sa totalité" (cf. P.-J. Labarrière, *Introduction à une lecture ..., op. cit.*, p. 37).

ce à quoi s'engage la démonstration de Hegel, c'est-à-dire les promesses qu'elle contient.

A cet égard, en exprimant le projet d'être la science elle-même, ou plus précisément, d'être le vecteur de l'absolu et son seul vecteur vrai, le discours de Hegel pose le problème de sa propre légitimité. D'une part parce qu'il est difficile de ne pas considérer que l'absolu est présent dans toutes les formes réelles existantes<sup>257</sup> - y compris donc et naturellement sous celle que Hegel présente ici comme vide de l'absolu précisément-, et d'autre part parce que du fait même de cette exclusion, le discours de Hegel se présente comme une particularisation des manifestations de l'absolu.

En effet, à partir du moment où une manifestation procède par l'exclusion de l'autre, elle se coupe nécessairement de ce qui constitue l'absolu en paradigme intérieur et autonome, et elle ne peut plus en revendiquer le procédé. Car, si on peut percevoir la science comme étant déterminée de l'intérieur de l'absolu et par l'absolu, c'est dans la seule mesure où ses deux formes sont envisagées ensemble, ou jamais séparées, jamais coupées l'une de l'autre, non seulement parce qu'elles sont l'une et l'autre déterminées par l'absolu, lequel est aussi ce que l'une comme l'autre prétend représenter ou connaître, mais encore parce que l'absolu est précisément ce qui les unit. Faute de cela, on a affaire à une particularisation de l'absolu.

Ainsi, il nous semble que s'il faut prendre la présentation qui va suivre, comme celle de la science se faisant, ce ne pourrait être que parce qu'elle intégrerait en elle les deux formes du savoir et en organiserait, *de l'extérieur*<sup>258</sup>, l'interaction de laquelle se dessinerait ce qu'est la science.

---

<sup>257</sup> On peut s'appuyer ici sur ce commentaire de Robert C. Solomon selon lequel par absolu Hegel n'entend rien d'autre que le monde tel qu'il est (cf. Solomon, 1983, *In the Spirit...*, op. cit., p. 301).

<sup>258</sup> Conformément, toutefois, au style jusque-là adopté par Hegel qui parle souvent de la science comme un sujet parle de son objet: "Mais au moment de son entrée en scène, dit Hegel, la science est elle-même une manifestation; (...). C'est pourquoi il est indifférent de se représenter que la science est le phénomène parce que (etc). Mais la science doit se libérer de cette apparence; elle le peut

Et, si Hegel veut parler au nom de l'absolu, et *depuis l'intérieur* de l'absolu, la *Phénoménologie de l'esprit* ne peut définir un programme de scientificité, que si celui-ci consiste justement à dégager l'interaction en question -celle des deux formes de savoir- de la particularité de sa présentation par Hegel, c'est-à-dire notamment, à reconnaître et à distinguer constamment dans le discours, l'objet de son sujet, c'est-à-dire l'interaction entre les deux formes de la science mises en rapport par Hegel sous la forme du dialogue entre l'objet et la conscience naturelle, de celle des deux qui la rapporte, et à souligner chaque fois qu'il y a lieu en quoi est-ce que le compte rendu de l'interaction est affecté par la particularité de l'interactant engagé à rapporter l'interaction.

A cet égard, c'est le moment de nous attacher à la formulation positive de la démarche que commence Hegel.

### Section III: La conception positive de la science par Hegel

De par le postulat selon lequel "seul l'absolu est vrai" et inversement, que Hegel a érigé en principe unique et fondamental de réfutation de toutes les pratiques scientifiques vides qui se saisissent de l'objet de l'extérieur, comme si elles postulaient une séparation entre la connaissance, le connaissant et leur objet, Hegel, s'attache à la présentation effective de la science véritable en associant jusqu'à l'indissociation la connaissance et le connaissant dans le discours qui exprime l'une par l'autre.

"La connaissance scientifique, dit en effet Hegel dans la Préface de l'oeuvre, exige qu'on s'abandonne à la vie de l'objet ou, ce qui signifie la même chose, qu'on ait présente et qu'on exprime la nécessité intérieure de cet objet. S'absorbant ainsi profondément dans son objet, elle oublie cette vue d'ensemble superficielle qui est seulement la réflexion du savoir en soi-même

---

seulement en se tournant contre cette apparence même. La science, en effet, ne peut pas (...); elle ne peut pas non plus (...). La science peut encore moins (...)" (p. 68).

hors du contenu. Mais, enfoncée dans la matière, procédant selon le mouvement propre de cette matière, cette connaissance scientifique finit par retourner en soi-même" (p. 47).

De là, on peut déduire que la connaissance scientifique se mouvant dans son élément et même *par* son élément -puisque le discours qui la constitue est un procédé de cet élément-, est le fait de tout discours qui *procède de son objet -a priori* quelque soit cet objet, mais en l'occurrence de l'absolu.

Ainsi, la scientificité du discours, (ou la vérité de la connaissance), tient à son objet en tant que le discours y puise son essence, et, pour peu que l'on ait affaire à un objet qui dans son expression phénoménale soit un mouvement ayant un commencement et une fin, le discours qui porte sur lui devra procéder de ce qu'il est en son début, procéder de ce qu'il est tout au long de son accomplissement et procéder enfin de ce qu'il est en sa fin<sup>259</sup>, ce par quoi il faut entendre que le discours devra procéder *avec son objet*. En effet, dire seulement qu'il procède continuellement de son objet est une formule qui, parce qu'il s'agit d'un déploiement, pourrait justement donner à penser qu'il n'en procède qu'en tant qu'il en est le produit final, ce qu'il ne doit surtout pas être puisqu'il prétend précisément se donner à voir tel qu'il se fait, et puisque s'il devait n'intervenir qu'après la constitution de la science, celle-ci pourrait bien n'être qu'une affirmation de son être que le discours s'attacherait ensuite seulement à rationaliser, c'est-à-dire à organiser en toute liberté.

Nous sommes ainsi mis en possession d'une définition positive de ce qu'est la science.

---

<sup>259</sup> "En somme, dit P.-J. Labarrière, le concept est à la fois l'origine, le milieu et le terme; voilà pourquoi l'atteinte du "concept du savoir" (qui est ici, comme Savoir absolu, concept du concept) postule un cheminement qui épouse le "mouvement du concept" lui-même". (Cf. P.-J. Labarrière, *Le concept hégélien, ..., op. cit.*, p.586).



#### Section IV: Les moyens détournés de cette conception positive

"Maintenant, dit Hegel, puisque cette présentation a seulement pour objet le savoir phénoménal, elle ne paraît pas être elle-même la libre science se mouvant dans sa figure originale; mais, de ce point de vue, cette présentation peut être considérée comme le chemin de la conscience naturelle qui subit une impulsion la poussant vers le vrai savoir"(p. 69).

Ici, après la formulation de la démarche à effectuer, selon laquelle il faut entreprendre "la présentation de la manifestation du savoir, ou du savoir phénoménal", Hegel applique immédiatement les principes de la science vraie qui, au contraire "des représentations de la connaissance comme d'un instrument et d'un milieu", ne supposent aucune "différence entre nous-mêmes et cette connaissance", ni ne supposent que "l'absolu se trouve d'un côté, et (...) la connaissance (...) d'un autre" (p. 66).

En effet, Hegel parle désormais expressément et définitivement *en tant que* la science, de sorte que son discours lui-même en soit la manifestation, et exprime en cela même l'absolu. Mais, dans un premier temps c'est en négatif, en quelque sorte, que cela apparaît. En effet, "puisque cette présentation a pour objet le savoir phénoménal, dit Hegel, *elle ne paraît pas être la libre science*".

Ce disant, Hegel dit que la présentation en question doit être la libre science, ou peut-être même dit-il qu'elle l'est, en dépit de l'apparence, comme s'il s'engageait à nous présenter le principe de constitution de la science, du point de vue de la science elle-même.

Ici, toutefois, la question qui se pose n'est pas seulement celle du sujet et de l'objet du discours, mais est aussi celle de savoir si la présentation qui va suivre doit être considérée comme une présentation *en direct*, du mode de formation de la science, comme cela semblait être entendu, ou comme une présentation *rétrospective*. Dans le premier cas, la science se donne à voir telle qu'elle se forme, et par conséquent la dissociation entre l'objet et le sujet du discours n'est pas particulièrement cruciale -elle est même impossible. Mais dans le second cas, la

science se donne à voir depuis un point de vue où elle est déjà formée, et cela rend plus exigible la visibilité de la frontière entre le sujet et l'objet du discours. Or, c'est justement alors, que le regard posé jusque-là par Hegel sur la connaissance et l'absolu, qui pouvait encore passer pour un regard jeté de l'extérieur, se fond soudainement complètement en eux, estompant les frontières qui structurent le discours<sup>260</sup>. Soyons-y attentif.

*Sous-section I: De deux présentations il faut en privilégier une*

Hegel dit que "cette présentation ne paraît pas être la libre science (...)", et que de ce point de vue, "cette présentation [la même donc] peut être considérée comme le chemin de la conscience naturelle".

Il y a deux choses dans cette proposition.

1) La première est la répétition tacite de ce qui a été dit en substance jusque-là sur *cette* représentation qui ne paraît pas être la libre science, à savoir qu'elle est la présentation par la science de son propre développement à partir de son apparence phénoménale. "Cette présentation (ayant) seulement pour objet le savoir phénoménal", à travers cette présentation, c'est à la science se produisant que l'on a affaire.

2) Et la seconde chose est que cette présentation-là, devrait être considérée comme le chemin de la conscience naturelle vers le vrai savoir.

---

<sup>260</sup> Ce point a été remarqué et signalé par Solomon dans son commentaire de l'Introduction: "Notons qu'à ce moment-là, écrit Solomon, Hegel change brusquement le sens de la métaphore, pour aller d'une différence entre l'instrument et le milieu, vers une différence entre nous-mêmes et cette connaissance" (cf. Solomon, *op. cit.*, p. 301).

Or, les deux choses sont à distinguer. C'est-à-dire que s'il se peut que la *Phénoménologie de l'esprit* soit la présentation du cheminement de la conscience naturelle vers le vrai savoir, cette substance de la présentation doit être considérée comme un second niveau d'intelligence du texte. En effet, Hegel n'invite à considérer cette présentation de la sorte *que parce qu'elle* paraît ne pas être la science véritable<sup>261</sup>. Ainsi, même si la *Phénoménologie de l'esprit* devait être le cheminement de la conscience naturelle vers le savoir absolu, ce cheminement n'apparaît d'abord que comme un pis-aller par rapport à la substance principale de la présentation, c'est-à-dire aussi, par rapport au mode principal de constitution de la science.

Toutefois, l'examen de celui-ci va nous révéler qu'il est un mode de constitution impossible à tracer *en direct*, et va faire apparaître la considération de la *Phénoménologie de l'esprit* comme le cheminement de la conscience naturelle vers le vrai savoir, comme la seule façon, effectivement, d'accéder au savoir absolu. Toutefois, le savoir absolu en question ne se sera plus donné à voir comme il se constitue, mais y apparaîtra comme déjà constitué. En cela, nous aurons bien la confirmation que ce savoir s'est imposé dès le départ, et que "sa force réside en son être".

---

<sup>261</sup> Quand bien même Martin Heidegger note bien que le "ne ... que" ne veut pas dire que la présentation n'est pas encore Science: il veut dire qu'elle n'est pas encore la Science à tous les égards" (*op. cit.*, p. 177). En effet, Martin Heidegger ne précise pas vraiment les égards auxquels elle ne le serait pas encore sinon en disant qu'"elle (la présentation) se meut constamment en un va-et-vient, en un entre-deux s'ouvrant entre la conscience naturelle et la Science (*id.*), ce en quoi il prend déjà en compte les conséquences que Hegel tire de l'apparence avant de l'avoir préalablement discutée, ce en quoi, aussi, il se laisse prendre par elle.

*Sous-section II: L'impossibilité de la constitution authentique de la science à la guise de sa propre présentation ou la seconde considération de la présentation, comme conséquence des nécessités de l'absolu*

En effet, le projet initial de Hegel est de nous présenter la science se développant depuis son aspect phénoménal jusqu'à son état achevé de science, et de nous présenter ce développement tel qu'il se fait, de manière, notamment, à nous montrer que la science procède de son objet, c'est-à-dire de l'absolu.

De par ce postulat donc, nous avons une définition tangible de ce que devrait être la vraie science. Nous avons ainsi une aune tangible à laquelle confronter l'apparence que Hegel signale ici, à savoir celle, pour la présentation qui a pour objet le savoir phénoménal, de ne pas être elle-même la libre science. "Puisque cette présentation a seulement pour objet le savoir phénoménal, elle ne *paraît* [souligné par nous] pas être elle-même la libre science", dit en effet Hegel.

Ainsi, nous voyons aussitôt, que l'apparence de la présentation de ne pas être la libre science se mouvant dans sa figure originale ne devrait pas être due à l'objet de la présentation, à savoir le déploiement du savoir phénoménal. En effet, conformément à ce que la science doit procéder de son objet, elle prend nécessairement l'allure de son objet. De la sorte, la science qui a pour objet le savoir phénoménal paraît nécessairement n'être que cela, et elle ne peut non seulement paraître, mais même n'être, que cela.

Cela veut dire que si le discours de Hegel doit ici ne pas être l'expression de la science se mouvant dans sa figure originale, ce ne devrait pas être parce qu'il a pour objet le savoir phénoménal ou le déploiement du savoir phénoménal en tant que tels, et qui en tant que tels devraient fort bien permettre un discours scientifique, mais d'abord parce qu'il n'en procède pas (voir la remarque au bas de cette sous-section). Et plus précisément, parce qu'il n'en procède pas comme il dit

qu'il devrait en procéder, c'est à dire par le seul fait de se présenter. Et plus précisément encore, parce qu'en se présentant seulement, il ne démontre pas qu'il procède de son objet, c'est-à-dire de l'absolu.

En effet, pour démontrer qu'elle procède de son objet, à savoir de l'absolu, la présentation de Hegel, en tant qu'elle est la science, a besoin de procéder de *tout* l'absolu, c'est-à-dire y compris de la forme de science que Hegel a disqualifiée au motif qu'elle est vide d'absolu. Et c'est cette forme de science que Hegel réintroduit directement dans sa présentation sous la forme de la conscience naturelle cheminant vers le vrai savoir.

De fait, c'est le besoin d'un autre agent qui pousse Hegel à dire qu'il faut considérer la présentation comme celle du chemin de la conscience *qui subit une impulsion la poussant vers le vrai savoir*, sans toutefois préciser cette impulsion., et par le biais de cette considération, c'est la mauvaise forme de savoir qu'il introduit.

En effet, si Hegel peut faire consister la présentation en un cheminement progressif vers le vrai savoir, c'est parce qu'il a d'abord défini un vrai savoir, lequel est nécessairement lui-même dès son entrée en scène face à un autre savoir qu'il dit vide. Et ensuite, ce cheminement ne peut pas être le sien propre puisqu'il est ce vrai savoir dès son entrée en scène, mais il est nécessairement le cheminement du savoir qui n'est pas lui-même ce vrai savoir, c'est-à-dire tout naturellement le cheminement du savoir vide. Mais, cet acheminement du savoir vide vers le savoir vrai s'apparente à une manipulation de cette autre forme de savoir. Et cette manipulation n'est possible que parce que Hegel a d'abord vidé cette autre forme de savoir, ce en quoi il l'a asservie, ou en tout cas mise en condition de servir.

Toutefois, ce faisant, Hegel n'introduit pas la forme vide du savoir comme un vis-à-vis direct de lui-même, ou comme un interactant immédiat de la science, mais il l'introduit à un second niveau, à un niveau inférieur, à un niveau rétrospectif.

Et, à partir de là, se trouve résolûment abandonné le premier projet, et adopté un point de vue extérieur à la science en acte dans la présentation. Il s'agit du point de vue d'une science qui manipule la présentation de l'extérieur, et cela sous deux formes. Sous une forme spectaculaire et évidente, largement soulignée à travers la structure du discours en passages *pour la conscience naturelle*, et en passages *pour nous*<sup>262</sup>, qui jalonnent le chemin de la conscience vers le vrai savoir, et sous une forme plus subtile et plus difficile à découvrir, et qui est le mode de manipulation par Hegel de la forme de savoir dite vide.

Et à partir de là, le parcours de formation de la science va avoir plus de difficultés à apparaître comme un parcours autonome et transparent, donnant à voir la *nécessité* des connections le long desquelles il se constitue en science, car cette nécessité sera *contrôlée* par l'opérateur qui est la science lui-même se re-disant, et qui mène l'opération depuis un point où il est sûr d'être la science.

Remarque: La seconde présentation comme fausse apparence  
mais comme vérité de l'opération de l'absolu Hegelien

C'est ainsi qu'il faut faire attention à ce que Hegel disait bien que la présentation, en tant qu'elle a pour objet le savoir phénoménal, *paraît* ne pas être la libre science. Autrement dit, il est possible que ce ne soit là qu'une apparence, et que la science dès le départ soit la libre science, mais alors, elle l'est d'abord en tant qu'elle s'impose comme telle. Puis, le fait qu'elle se développe le long d'anticipations et de passages "pour la conscience naturelle" et de passages "pour nous", n'est que la manière dont elle s'avère, mais qui suppose nécessairement qu'elle s'est déjà imposée, qu'elle est déjà là, remplie d'une définition d'elle-même.

---

<sup>262</sup> Cf. P.-J. Labarrière, 1979, *Introduction à une lecture...*, *op. cit.*, p. 36 et suiv.. Cf. aussi J. Gauvin, 1970, *Le "Für uns" ...*, *op. cit.*

Par ailleurs, remarquons tout d'abord que dans la proposition selon laquelle "cette présentation paraît ne pas être la science vraie", c'est la deuxième fois qu'apparaît le thème de l'apparence. En effet, nous avons déjà rencontré ce thème à travers l'apparence d'égalité entre la vraie science et son mauvais mode d'être, et c'est même dans une opération de neutralisation de cette apparence que l'on est déjà engagé à titre principal. En effet, la présentation de la science comme savoir phénoménal est la stratégie de lutte contre l'apparence d'égalité entre le mauvais mode d'être de la science et son mode authentique d'être.

Mais, alors que cette première opération a consisté à aller contre l'apparence de similitude entre les deux modes d'apparition de la science, l'un vide de l'absolu que, en tant que vraie science, il devait contenir, et l'autre plein de cet absolu, l'apparence à laquelle nous avons affaire ici est celle que la présentation de la manifestation du savoir phénoménal -pourtant désormais supposé libéré de son pendant, puisqu'il aurait laissé l'autre mode de la science pour vide et même pour inexistant- puisse ne pas être encore le fait de la science vraie.

C'est de nouveau contre cette apparence que Hegel se propose d'aller en disant que, dans ces conditions, il convient de considérer cette présentation comme le chemin de la conscience naturelle qui subit une impulsion la poussant vers le vrai savoir. On doit alors penser ici que, dans une manière de jouer l'apparence contre l'apparence, la considération de la présentation comme le chemin de la conscience naturelle vers le vrai savoir est un artifice qui doit nous mener à lever l'apparence d'un savoir non-vrai parce qu'il a pour objet le savoir phénoménal, et à voir qu'en fait il s'agit bien de la libre science se mouvant dans sa figure originale.

C'est ainsi que cette apparence, semble-t-il venue de l'intérieur, ne détermine pas la science vraie de la même façon que la première venue de l'extérieur, puisqu'au lieu d'induire un retournement contre l'apparence elle-même, elle pousse la science vraie à composer avec elle jusqu'à en reprendre les termes

pour développer le long d'eux la présentation effective de la manifestation du savoir phénoménal. En effet, ce que Hegel s'apprête à faire, c'est à présenter le déploiement de la science comme si celle-ci ne devait apparaître être la science qu'à la fin seulement du parcours.

En étant désormais le cheminement de la conscience naturelle qui subit une impulsion vers le vrai savoir, et plus précisément encore, le cheminement de l'âme parcourant une série de formations comme des stations qui lui sont prescrites par sa propre nature, jusqu'à son terme, la présentation se présente comme un cheminement au terme duquel seulement elle sera science, alors que par définition elle devrait pouvoir l'être -et elle le prétend-, par le seul fait de se présenter et dès la première étape de sa présentation<sup>263</sup>.

Mais, outre que, notons-le au passage, cette présentation ressemble alors fort, quant à sa logique, à celle du savoir vide qui croit pouvoir atteindre la connaissance au terme de techniques d'approches assimilables à un cheminement vers le vrai savoir, et dont "le contre-sens est de faire usage d'un moyen quelconque"<sup>264</sup> (p. 66), il apparaît que si la libre science se mouvant dans sa figure originale devait jamais être établie dans sa vérité par cet artifice, c'est alors qu'elle aurait procédé elle-même d'un artifice, ce en quoi elle aurait été naturellement tout entière occupée à seulement écarter la science elle-même.

Mais, en définitive, si la présentation de Hegel de la formation de la science écarte effectivement la science elle-même, c'est moins du fait de ce procédé qui, pour peu qu'il soit assumé dans sa nouvelle forme, c'est-à-dire comme une forme de présentation des choses depuis un niveau supérieur, peut rendre compte

---

<sup>263</sup> Et le fait est que c'est ainsi qu'elle est. Elle est science dès qu'elle se présente, mais cette présentation implique nécessairement une exclusion de l'autre forme qu'il s'agit ensuite de réintégrer.

<sup>264</sup> En outre, c'est ici qu'apparaît le fait que Hegel a recours au second moyen d'aller à l'encontre de l'autre forme du savoir, qu'il avait d'abord écarté, à savoir "l'appel à un pressentiment meilleur qui affleurerait dans la connaissance non véritable et qui, en elle, indiquerait la science".



de la formation de la science, que du fait précisément, que pour pouvoir se situer à ce niveau supérieur, elle commence par écarter la science en tant que celle-ci prétend procéder de son objet, et avec son objet, à savoir l'absolu, puisqu'elle écarte une forme de savoir qui fait partie de cet objet. En effet, en organisant le jeu des anticipations, interactions et expériences de la conscience (auquel nous venons), la science apparaît toute constituée, et sa présentation ne consiste plus qu'en une démonstration à un second niveau seulement, de ce qui est posé dès le départ comme un fait constitué de manière positive.

S'il n'y a bien aucune raison de penser qu'il n'y aurait de présentation vraiment scientifique qu'au terme d'elle-même ou que la présentation puisse être plus scientifique à la fin qu'au début, c'est parce que, au contraire, elle ne peut commencer qu'en tant qu'est vrai ce qu'elle affirme qu'elle est<sup>265</sup>.

---

<sup>265</sup> Ce en quoi l'apparence de non scientificité qu'évoque ici Hegel en tant que la présentation en son commencement n'est pas encore la vraie science est de l'ordre de la preuve en ce qu'elle signifie que la science au début de l'administration de la preuve d'elle-même n'est pas encore prouvée. C'est le lieu de discuter cette réflexion de Martin Heidegger: "La manifestation qui est conforme à la Science, commente Heidegger, ne peut donc consister qu'en l'accomplissement de la présentation, et cela dans la guise de sa propre production, qui est du même coup sa constitution en savoir absolu". "L'entrée en scène du savoir (...) est précisément le début de l'auto-production de la Science" (*op. cit.*, p. 174). Or c'est bien cette "auto-production" qui si elle n'en réfère pas à une auto-fondation - "L'absolu seul est vrai. Le vrai seul est absolu. Ces propositions, dit Heidegger, sont posées sans être fondées. Elles ne se laissent pas fonder: car aucun fondement n'atteindrait leur fond. (...). Ces propositions sont non fondées, mais point arbitraires à la façon de l'affirmation gratuite. Ces propositions sont infondables. Elles ont posé ce qui soi-même fonde, ce qui seulement permet tout fondement. En elles parle la volonté de l'absolu qui en soi et pour soi veut déjà être auprès de nous", (*op. cit.*, p. 167)-, en réfère nécessairement au moins à une procédure probatoire. Or le fait est qu'elle est improuvable, ou du moins le terme du cheminement prouvera simplement la cohérence avec lui-même du principe ou du postulat que la science s'est donné, c'est-à-dire prouvera qu'une définition unilatérale a peu de chances d'être contredite, et qu'en l'occurrence la science peut bien procéder d'elle-même pour peu qu'elle donne elle-même la définition de ce qu'est la science, de sorte que si l'on peut bien croire que la présentation ne cherche pas à prouver ou fonder quoique ce soit, il faut au moins la tenir pour l'expression d'une croyance en elle-même et pour l'effectuation d'un test de cohérence avec elle-même.

## Section V: La théorie de la double lecture de la *Phénoménologie*

En effet, c'est à partir du fait que l'oeuvre est articulée en passages "pour nous", dans lesquels se déroulerait le discours directement ontologique, et en passages pour la conscience qui en seraient la voie d'accès indirecte préparant à la pleine compréhension des premiers, que s'est élaboré ce qu'on appelle la "théorie de la double lecture" de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Suivant ainsi Hegel qui, au nom de "l'universalité de l'esprit" et de sa grandeur, invite "l'individu (...), comme d'ailleurs la nature de la science l'implique déjà, [à] s'oublier le plus possible" (p. 62)<sup>266</sup>, Pierre-Jean Labarrière écrit que "(...) la conscience cheminante est invitée à lire, non seulement les textes qui sont écrits *pour elle*, mais aussi ceux qui sont écrits *par et pour le philosophe*; (...) la conscience naïve est invitée, par ce cheminement [c'est-à-dire par cette lecture], à devenir peu à peu conscience philosophique (...); en sorte qu'au terme la conscience, ayant accédé à l'élément de la Science, devient capable, à son tour, d'accompagner dans ce périple [c'est-à-dire dans cette lecture] toute autre conscience cheminante"<sup>267</sup>.

Ici, selon cette interprétation, la possibilité que la présentation par Hegel du savoir phénoménal soit le chemin de la conscience naturelle vers le vrai savoir, semble passer par l'acte de lecture du cheminement de la conscience naturelle vers le vrai savoir, par un agent qu'il faut nécessairement considérer comme *une* -plutôt que comme *la*- conscience naturelle. Pourtant, de la même façon que nous avons dû distinguer ce que voulait initialement être la présentation en laquelle consiste la *Phénoménologie de l'esprit*, et l'apparence qu'elle a dû revêtir, il faut considérer la lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* comme un moyen secondaire d'accès au savoir

<sup>266</sup> *Id.*, p. 37.

<sup>267</sup> Cf. P.- J. Labarrière, *Introduction à une lecture..., op. cit.*, p. 37.

absolu. En effet, vis-à-vis de l'ambition initiale de l'oeuvre, d'être le mode même d'auto-fondation de la science, la lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* ne serait jamais que la lecture, elle-même, d'un chemin, qui est déjà celui de la constitution de la science. Et, si tant est que la présentation prétend présenter le chemin de la conscience naturelle, s'il s'agissait que ce soit la lecture de ce chemin qui soit véritablement le chemin de la science, il faudrait que Hegel ait fait la présentation de la conscience naturelle le lisant en train de faire la présentation de la conscience naturelle le lisant ..., et ainsi de suite dans une régression infinie et définissant un point de départ impossible.

Enfin, s'il fallait prêter à l'interprétation de la double lecture le statut de projet principal de l'oeuvre, ce commentaire d'Alexandre Kojève en serait une relativisation sensible. "Malheureusement, écrit Alexandre Kojève, Hegel omet souvent la formule sacramentale [du "pour nous", de sorte que] les limites entre les descriptions *für es*, et les analyses *für uns* ne sont pas toujours faciles à établir [,] d'autant plus qu'il intercale parfois dans les descriptions, sans prévenir le lecteur, des notes écrites du point de vue du Savoir absolu"<sup>268</sup>. Ainsi, on peut penser que s'il s'agissait réellement que le *chemin* qu'il présente soit à entendre comme une *méthode* d'accès au vrai savoir, Hegel ne l'aurait pas ainsi omise souvent, mais qu'il se serait précisément contraint à toujours la signaler, la montrer et la mettre en évidence. Ainsi, l'absence d'une telle formule dans des passages où elle apparaît pour le moins cruciale est peut-être précisément le signe de ce que ce discours n'est pas ou ne peut pas être, et c'est précisément par là que peut s'exercer la réfutation méthodologique autant qu'ontologique de la *Phénoménologie de l'esprit*<sup>269</sup>.

<sup>268</sup> Cf. A. Kojève, *op. cit.*, p. 577. Signalons ainsi que si cette remarque est empruntée à Alexandre Kojève, elle n'est pas, pour l'auteur, l'occasion d'une critique de Hegel.

<sup>269</sup> "(...) si, d'un point de vue systématique, la *Phénoménologie* est, comme science de l'expérience de la conscience, la seule initiation scientifique de la conscience de soi naturelle au royaume de l'Esprit absolu, il reste que sur le plan pédagogique, elle remplit mal ses promesses car aucun lecteur ne peut entrer de plain-pied dans cette voie ascétique dont le secret est détenu par un *für uns* représentant un savoir auquel la conscience elle-même demeure encore étrangère", nous dit aussi André Léonard (cf.

Il convient donc de considérer la lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* comme un chemin possible d'accès au savoir absolu, mais relativement secondaire par rapport au chemin de la conscience auquel Hegel s'engage à titre principal.

Telle que la rapporte Pierre-Jean Labarrière, cette théorie se base sur les lignes suivantes de Hegel situées dans l'Introduction de l'oeuvre:

"Les choses se présentent donc ainsi: quand ce qui paraissait d'abord à la conscience comme l'objet s'abaisse dans cette conscience à un savoir de celui-ci, et quand l'*en-soi* devient un *être-pour-la-conscience* de l'en-soi, c'est là alors le nouvel objet par le moyen duquel surgit encore une nouvelle figure de la conscience; et cette figure a une essence différente de l'essence de la figure précédente. Cette circonstance est ce qui accompagne la succession entière des figures de la conscience dans sa nécessité. Mais cette nécessité même, ou la *naissance* du nouvel objet, qui se présente à la conscience sans qu'elle sache comment il lui vient, est ce qui, pour nous, se passe pour ainsi dire derrière son dos. Dans ce mouvement, il se produit ainsi un moment de l'*être-en-soi* ou de l'*être-pour-nous*, moment qui n'est pas présent pour la conscience qui est elle-même enfoncée dans l'expérience; mais le *contenu* de ce que nous voyons naître est *pour elle*, et nous concevons seulement le côté formel de ce contenu ou son pur mouvement de naître; *pour elle*, ce qui est né est seulement comme objet, *pour nous* il est en même temps comme mouvement et comme devenir" (p. 76-77).

"Ce texte, nous dit Pierre-Jean Labarrière, nous propose, en en faisant la théorie, la signification de l'opposition structurelle entre les passages qui, à l'intérieur de chaque figure, sont écrits "pour la conscience" et ceux qui sont écrits "pour nous"<sup>270</sup>.

Certes, le texte de Hegel est ainsi structuré, mais ce que cela atteste de la façon la plus évidente, c'est que désormais le discours se fait d'un point de vue extérieur à la conscience naturelle, et depuis un niveau supérieur. Le niveau des expériences de la conscience n'est pas le niveau de formation, *en direct*, de la science, mais son niveau de formation en *représentation différée*, laquelle est organisée par Hegel. On ne se situe plus dans l'entreprise de montrer l'accomplissement de la science dans la guise de sa propre production, mais dans l'entreprise de sa

---

A. Léonard, 1972, Comment lire Hegel. Considérations spéculatives et pratiques, *Revue Philosophique de Louvain*, 70, 8, pp. 573-86, p. 575).

<sup>270</sup> *Op. cit.*, p. 36.

reconstitution, sans que le mode de constitution primaire ne soit développé, c'est-à-dire sans qu'il n'ait été avéré qu'il s'agit de la science de la manière dont Hegel laissait entendre qu'il s'agit que la science se révèle pour démontrer qu'elle est vraiment la science, à savoir connaissance de l'absolu.

Enfin, au moment où Hegel parle des passages pour nous, c'est-à-dire dans l'extrait de l'introduction sur lequel se base l'interprétation de la double lecture de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel est déjà engagé dans la recherche active d'une solution au problème de fond qu'il a déjà rencontré dès le début, et qui est celui de réintégrer dans sa présentation le savoir écarté, en faisant de la présentation l'acheminement de ce savoir vers lui Hegel, tout en continuant à essayer de présenter ce cheminement comme un processus autonome et naturel, c'est-à-dire comme un processus que n'aurait pas déterminé d'abord la mise à l'écart d'une forme de savoir dite vide d'absolu

Il y a là de la part de Hegel, comme une difficulté à assumer son point de départ réel, et nécessaire, dans une épreuve de force. Les termes de ce problème sont très clair dans la même proposition que nous avons analysée jusque-là, et l'évolution de ce problème se dessine très distinctement dans la continuation du texte introductif de Hegel. Nous la retrouverons au niveau de la présentation de la démarche et méthode de progression de la conscience naturelle vers le vrai savoir.

\*\*

\*

## **Sous-chapitre II : La difficile assomption de la contrainte exercée sur l'autre forme de savoir**

“Cette présentation, disait donc Hegel, peut être considérée comme le chemin de la conscience naturelle qui subit une impulsion vers le vrai savoir, ou comme le chemin de l'âme parcourant la série de ses formations comme les stations qui lui sont prescrites par sa propre nature; elle les parcourt ainsi

pour se purifier à l'esprit quand, à travers la complète expérience d'elle-même, elle parvient à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même" (p. 69).

Le problème est celui de savoir d'où provient l'impulsion que reçoit la conscience. D'elle-même ou de l'extérieur? L'enjeu de la réponse est par rapport au fait que la nécessité dans l'enchaînement des stations qui constituent le cheminement à partir de l'impulsion, leur est probablement conférée par l'agent d'impulsion. Autrement dit, si l'impulsion vient de l'extérieur, les étapes se dérouleront le long de la nécessité donnée de cet agent, tandis que si l'impulsion est propre à la conscience, la nécessité des stations sera sa propre nécessité.

Dans l'autre sens, pour que les stations puissent être celles prescrites par la propre nature de la conscience naturelle, comme le dit Hegel, il faut que l'agent d'impulsion soit intérieur à la conscience. Mais si au contraire, l'agent d'impulsion était extérieur à la conscience naturelle, alors la série des stations ne serait pas prescrite par la propre nature de la conscience mais par la nature de l'agent en question.

Et, la contradiction se trouve bien dans le texte de Hegel lui-même, car s'il laisse ici entendre que l'impulsion est interne à la conscience<sup>271</sup>, et que c'est sa propre nature qui la portera jusqu'au savoir absolu, deux pages plus loin, Hegel écrit que "ce qui est limité à une vie naturelle n'a pas par soi-même le pouvoir d'aller au-delà de son être-là immédiat; mais (...) est poussé au-delà de cet être-là par un autre" (p. 71), comme si l'agent d'expulsion devait être externe à la conscience.

Dans le premier cas, puisque la conscience est livrée à elle-même, le problème est de savoir comment la conscience naturelle saura qu'elle est au terme de son parcours, ou à son commencement, ou n'importe où ailleurs. Quels seront ses critères de mesure et d'appréciation de l'état de son savoir? Il apparaîtra que

---

<sup>271</sup> La traduction de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière est encore plus claire, qui parle de "la conscience naturelle qui se propulse jusqu'au savoir vrai" (*op. cit.*, p. 135).

l'identité entre la conscience naturelle et son agent d'impulsion, confine à l'immobilité de la conscience naturelle (Section VI, Sous-section I). Puis, la question que nous poserons portera sur la négation énoncée par Hegel comme méthode et démarche d'avancement de la conscience naturelle. Nous la poserons en rapport avec l'étude de la substance du savoir de la conscience naturelle et de celle du savoir absolu. Il apparaîtra qu'il y a une incompatibilité autant entre la méthode d'avancement et la conscience naturelle, qu'entre la méthode d'avancement et le savoir absolu (Section VI, Sous-section II).

Il nous faudra alors nous diriger vers l'hypothèse d'un agent d'impulsion extérieur à la conscience naturelle, lequel devra nécessairement être une conscience déjà en possession du savoir absolu pour pouvoir indiquer à la conscience naturelle le terme de son cheminement (Section VII). Et même si ce terme devait être atteint par ces deux consciences ensemble, il aura toujours été déterminé par la conscience ayant donné l'impulsion, et sa substance aura de la sorte été prédéterminée par cette conscience de manière substantielle (Section VIII).

## **Section VI: Substance de la conscience naturelle, substance du savoir absolu, et le parcours de l'une à l'autre comme négation**

### *Sous-section I: Le savoir absolu: un lieu et une substance inatteignables*

“La conscience naturelle, écrit Hegel, se démontrera être seulement le concept du savoir, ou savoir non-réel. Mais (...) elle se prend immédiatement plutôt pour le savoir réel” (p. 69).

Par ailleurs,

“la conscience est pour soi-même son propre concept, elle est donc immédiatement l'acte de s'outrepasser soi-même” (p. 71), et “à travers la

complète expérience d'elle-même, elle parvient à la connaissance de ce qu'elle est soi-même" (p. 69).

Et enfin,

"Au savoir, le but est fixé aussi nécessairement que la série de la progression. Il est là où le savoir n'a pas besoin d'aller au-delà de soi-même, où il se trouve soi-même et où le concept correspond à l'objet, l'objet au concept." (p. 71).

Ainsi, d'une part, la conscience naturelle "se prend immédiatement pour le savoir réel" (p. 69), et d'autre part, le terme de son parcours est le point où elle parvient à la parfaite connaissance d'elle-même, lequel point est le savoir absolu. En tant que savoir absolu, le terme de son parcours est là où le savoir n'a pas besoin d'aller au-delà de soi-même, là où il se trouve *soi-même*, ou encore là où "l'âme (...) parvient à la connaissance de ce qu'elle est *soi-même*" (p. 69).

Ce qui ressort de cela, c'est que la conscience naturelle et le savoir réel se définissent essentiellement de la même façon, à savoir par un savoir de *soi-même*. Erroné, pour ce qui concerne la conscience naturelle, exact, pour ce qui concerne le savoir absolu. Par ailleurs, il n'y a pas de rupture d'être entre la conscience naturelle et le vrai savoir en tant que celui-ci est l'aboutissement du développement de la conscience naturelle, poussée par sa capacité à s'outrepasser elle-même. Ainsi, la conscience naturelle et le savoir naturel sont une seule et même chose, d'une part parce qu'ils se définissent de la même façon, à savoir le savoir de soi-même, et d'autre part parce qu'ils ne sont qu'un seul et même être.

Or, de la sorte, nous n'avons aucun moyen de savoir si, et quand, on a affaire à une conscience naturelle ou plutôt à un vrai savoir, ou si l'on est au début du parcours ou plutôt en son terme.

En fait, le mode de sa nécessité voudrait plutôt que jamais le savoir n'apparaisse comme le non-besoin d'aller au-delà de soi-même, jamais l'au-delà et le limité ne semblent pouvoir coïncider. En effet, ces caractéristiques de la conscience naturelle et du vrai savoir, nous font supposer que la conscience atteint le savoir en



tant qu'elle parvient à la conscience qu'elle est l'acte de s'outrepasser elle-même, et que le fait d'être parvenue à ce point de conscience d'elle-même la contraint à ne plus chercher à s'outrepasser. Le savoir vrai serait le savoir de la vanité de son mouvement. Et si tel est le but du savoir et si telle est la "nécessité du processus" le savoir semble n'être qu'un idéal jamais atteignable<sup>272</sup>. La solution est que le savoir se fasse arrêter par quelque chose d'objectif, extérieur à lui.

De fait, Hegel dit que c'est par une série de négations successives que la conscience naturelle avance et progresse vers le savoir absolu. Pour être complète, la première citation doit être rapportée de la façon suivante:

"Mais comme elle se prend immédiatement plutôt pour le savoir réel, ce chemin a alors de son point de vue une signification négative, et ce qui est la réalisation du concept vaut plutôt pour elle-même comme la perte d'elle-même" (p. 69).

#### *Sous-section II: Le moteur de l'expérience de la conscience: la négation*

Pour aller de l'avant, il faut ainsi que la conscience naturelle ne se prenne plus pour le savoir réel, il faut que ce qu'elle est, sa vérité, soit niée.

"Le système complet des formes de la conscience non réelle résultera de la nécessité du processus et de la connexion même de ces formes. (...). (le) néant est d'une façon déterminée le néant de *ce dont il résulte*. Mais, le néant, pris seulement comme le néant de ce dont il résulte, est en fait le résultat véritable;

---

<sup>272</sup> De sorte qu'on comprenne qu'"il (paraisse) remarquable, à Mikel Dufrenne, que dans l'ultime chapitre si obscur de la *Phénoménologie*, Hegel ne dise jamais ce qu'est le savoir absolu ["le *savoir absolu*, (...) dit pourtant Hegel, est l'esprit qui se sait soi-même dans la figure de l'esprit, ou est le *savoir conceptuel*" (vol II, p. 302)]. Chaque fois qu'il semble y arriver il revient en arrière ou saute en avant: il s'attarde d'abord à rappeler comment toute l'histoire est nécessaire pour que l'esprit prenne conscience de soi: puis, au moment où le temps, qui est "le destin et la nécessité de l'esprit inachevé" va être "éliminé" et où l'esprit va apparaître comme la "pure égalité de soi avec soi", quand nous touchons au port, Hegel annonce, anticipant sur l'*Encyclopédie* [c'est-à-dire sur dix années plus tard], que l'esprit doit s'aliéner dans son propre contenu d'abord, puis dans la nature et dans l'histoire: "l'esprit est ce mouvement du soi qui s'aliène soi-même et s'enfoncé dans la substance". On ne fausserait peut-être pas la pensée de Hegel -le Hegel de la *Phénoménologie*-, conclut Mikel Dufrenne, en disant qu'au fond il n'y a peut-être pas de savoir absolu" (cf. M. Dufrenne, 1948, *Actualité de Hegel, Esprit*, 16, 9, pp. 396-408, p. 406).

il est lui-même un néant *déterminé* et a un *contenu* (...). Si le résultat est appréhendé comme il est en vérité, c'est-à-dire comme négation *déterminée*, alors immédiatement une nouvelle forme naît, et dans la transition est effectuée la transition par laquelle a lieu le processus spontané se réalisant à travers la série complète des figures de la consciences" (p. 70-71).

Nous comprenons que la négation n'interdirait pas la progression et donc la connexion d'une figure niée à une autre figure, parce que comme négation, elle ne fait pas place à un vide qui arrêterait net la conscience, mais à une autre forme: "Le néant, dit en effet Hegel, est le néant de ce dont il résulte". Mais c'est là une formule difficilement compréhensible car, résultant d'une négation le néant de ce dont il résulte est le néant de la négation, donc la confirmation de l'être nié. Et donc, en l'occurrence, la confirmation de la conscience naturelle dans son savoir actuel, c'est-à-dire dans la certitude d'elle-même, et sans plus de critère de mesure de la validité de cette certitude avant la négation qu'après.

Et s'il s'agit plutôt de comprendre que le néant est le néant de ce qui est nié, de quoi dépendrait qu'il puisse être quelque chose d'autre que cela, c'est-à-dire quelque chose d'autre qu'un néant? Est-ce que cela dépendra, par exemple, simplement de la façon dont ce dont il résulte est nié, c'est-à-dire de la vigueur de la négation, ou est-ce que cela dépendra de l'objet même qui est nié, c'est-à-dire de la conscience naturelle elle-même, si tant que la négation est déterminée par la chose même qu'il s'agit de nier?

Donc, soit tout est dans l'acte de nier, dans la mesure où le résultat doit dépendre de la façon dont la représentation est niée, soit rien n'est dans l'acte de nier dans la mesure où le néant n'est que celui de la négation.

Dans tous les cas, ce que l'expression nous apprend de plus tangible, c'est que dans le fait qu'il faille appréhender le résultat "comme négation déterminée", il faut sous-entendre déterminée par ce qui est nié et sous-entendre aussi que ce qui est nié ne se laisse pas nier complètement mais seulement de sorte qu'apparaisse une nouvelle forme.

Mais cela ne suffit pas, car, si la vérité de la conscience naturelle est niée, celle du savoir réel l'est aussi puisque la vérité de l'une comme de l'autre est la même consistant à se prendre pour le savoir réel. De fait, si la définition du savoir réel doit rester celle d'un point où la conscience, en tant que savoir réel, se connaît elle-même, il se pourrait que jamais la conscience naturelle ne vive son chemin comme la perte de sa vérité mais toujours comme sa confirmation.

Du coup, si elle doit être niée efficacement, elle devrait ne pas pouvoir l'être par elle-même seulement, et ainsi rencontre-t-on la nécessité que l'agent de l'impulsion soit extérieur à la conscience naturelle.

C'est sur le chemin de cette extériorité que nous entraînent ainsi les développements de Hegel sur l'expérience de la conscience.

### *Sous-section III: L'expérience de la conscience*

De fait, "la conscience [,] distingue précisément de soi quelque chose à quoi, en même temps, elle se rapporte" (p. 72).

Mais, Hegel dit aussi que pour la conscience, "l'objet paraît, à vrai dire, être seulement pour elle comme elle le sait [et qu'] elle paraît incapable d'aller pour ainsi dire derrière pour voir l'objet comme il n'est pas pour elle et donc comme il est en soi" (p. 74), pas plus qu'"elle ne paraît (...) pouvoir examiner son savoir en lui".

Ainsi, ne pouvant avoir accès à l'objet comme il est en soi et l'objet étant seulement pour elle comme elle le sait, le seul examen que la conscience semble devoir pouvoir opérer est entre deux savoirs qu'elle a de l'objet. L'examen est sensé avoir lieu entre l'objet et son savoir de l'objet, mais l'objet n'étant que pour elle, c'est-à-dire n'étant objet que par le savoir qu'elle en a, l'examen se fait par conséquent entre le savoir qu'elle a de l'objet et le savoir qu'elle a de l'objet (sic).

En effet, s'il se peut que, comme le dit Hegel, la conscience ait conscience que "quelque chose est l'en soi", il demeure qu'aucun examen ne peut se faire entre ce quelque chose dont elle n'a que l'intuition, ou mieux encore entre le savoir qu'elle a de ce qu'elle ne connaît pas l'en soi de la chose et le savoir qu'elle en a, c'est-à-dire la décision qu'elle prend malgré tout à l'endroit de cet objet pour le faire entrer dans ses catégories. Et si une telle opération ne paraît pas pouvoir consister en quelque examen qui soit, elle devrait par contre consister à contraindre la conscience à prendre un parti, celui de conclure que l'en-soi de l'objet ne lui sera jamais accessible et ne sera jamais qu'un en-soi pour elle.

En effet, lorsque Hegel dit que dans le cas où "dans cette comparaison, les deux moments ne se correspondent pas, la conscience paraît (...) devoir changer son savoir pour le rendre adéquat à l'objet" (p. 75), on se demande tout d'abord, en se reportant au premier membre de la phrase, comment est-ce que ces deux moments pourraient bien ne pas se correspondre puisqu'ils n'en font qu'un, sinon chroniquement en tout cas logiquement; en fait leurs contenus, en terme d'en-soi, peuvent certes ne pas se correspondre, mais tout comme ils peuvent se correspondre, la conscience ne peut simplement rien en savoir. Puis, par rapport au second membre de la proposition, on aperçoit que si jamais il y avait une possibilité qu'ils ne se correspondent pas, elle serait déterminée non par la conscience mais par l'objet, puisque c'est le savoir qui doit être rendu adéquat à l'objet. En cela aussi nous commençons à extérioriser le critère d'avancement de la conscience.

Et Hegel semble considérer cela. Il dit en effet qu'en dehors de l'être-pour-un-autre de l'objet, les choses ont également une réalité en elles-mêmes, un être-en-soi tout à fait extérieur au rapport avec la conscience et qu'il faut même dire être la vérité. Pourtant, cette vérité n'est d'aucune conséquence ou incidence pour la conscience et n'est précisément pas considérée par elle, puisque Hegel dit que "ce qui est proprement contenu dans ces déterminations, ne nous concerne en rien ici" (p. 73) -et pour cause!, dirions-nous, puisque c'est au savoir phénoménal en tant qu'il

ignore justement ces déterminations que nous avons affaire. Notons bien qu'ici, Hegel parle déjà en tant qu'acteur extérieur à la conscience et à son action, et montre bien combien ce qui doit être d'un intérêt pour la conscience naturelle ou non, relève de sa décision. Mais cela n'a pas encore d'importance pour nous, et nous pouvons nous en tenir à l'information que Hegel nous livre sur la conscience.

En tout état de cause, ce jeu auquel la conscience se livre en elle-même, Hegel le nomme *expérience*. En effet, "ce mouvement dialectique, dit Hegel, que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet, en tant que devant elle le nouvel objet vrai en jaillit, est proprement ce qu'on nomme expérience" (p. 75).

Mais, parce que l'unité de mesure du savoir par la conscience est la conscience elle-même si tant est que ce qu'elle distingue d'elle-même ne procède que d'elle-même, nous ne sommes en rien avancés par ces expériences, et la question qui se posait de savoir pourquoi est-ce que la conscience s'examinerait elle-même puisqu'elle se prend immédiatement pour le savoir réel se repose ici avec la même insistance et même encore plus précisément. Non seulement: pourquoi -ce qui est la question de l'impulsion du mouvement-, mais encore comment, est-ce qu'elle procède à la comparaison entre l'objet et le savoir qu'elle en a?

C'est alors que la nécessité d'un agent extérieur qui donnerait le change à la conscience s'impose de nouveau. Et c'est aussi alors que la science se dégage décidément comme un tel agent par rapport à la conscience.

## **Section VII: L'extériorité de la négation**

Il semble que cette contrainte est présente chez Hegel aussi. En effet, à la moitié de l'introduction, le philosophe engage à nouveau la problématique épistémologique qui se posait au départ à la conscience naturelle engagée sur le

chemin naturel, mais, cette fois-ci, de manière explicite, du point de vue de la science. Hegel écrit alors:

"Ceci dit au préalable et en général au sujet du mode et de la nécessité de la progression, dit en effet Hegel, il peut être encore utile de mentionner quelque chose sur la méthode du développement. Cette exposition est présentée comme un comportement de la science à l'égard du savoir phénoménal et comme recherche et examen de la réalité de la connaissance" (p. 72).

Cette phrase est remarquable, car, jusque-là il ne semblait certes plus que nous étions dans le cadre de la recherche de possibilités d'un développement unilatéral de la science le long de sa propre présentation dès son état originaire, mais il semblait encore, là était l'ambiguïté, qu'il s'agissait pour la science sous forme de conscience naturelle de n'avoir qu'à suivre le chemin de ses propres stations prescrites par sa propre nature. Et voilà que la science apparaît à présent de manière explicite, comme dissociée de la conscience naturelle. Elle est une entité extérieure par rapport au développement de la conscience naturelle vers le savoir absolu, et à l'égard de ce savoir phénoménal, elle a un *comportement* particulier.

Plus précisément encore, à propos de cette "conversion de la conscience elle-même", par laquelle la conscience passe d'une représentation du savoir de son objet à une autre, Hegel nous dit encore que

"cette considération de la chose est notre fait; [que] c'est par elle que la série des expériences de la conscience s'élève à une démarche scientifique, mais [que] cette considération n'est pas pour la conscience que nous observons" (p. 76).

Il y a deux partis à tirer de cette remarque. Le premier est que l'expérience de la conscience, ou son mouvement dialectique, que nous venons de voir, ne procède pas du propre développement de la conscience. Et le second est que cette expérience ou mouvement dialectique apparaissent simplement comme ne lui étant que prêtés par la science, et comme étant en fait pour-la-science.

*Sous-section I: La science comme point externe de rupture de la conscience*

En effet, sur le premier point, si la science procédait du développement de la conscience naturelle en tant qu'elle est la conscience qui atteint le savoir d'elle-même, c'est ici que nous aurions dû pouvoir le vérifier, en voyant notamment la conscience prendre conscience de ce qu'elle est, et en voyant la considération en question, en tant qu'elle est le fait de la science, procéder du développement de la conscience. Or, loin de là, d'une part la science procède justement, et de manière directe et exclusive, des limites naturelles, ou phénoménales, de la conscience, c'est-à-dire d'un au-delà de la conscience auquel cette conscience est incapable d'avoir accès, et d'autre part elle apparaît subitement et résulte complètement d'une rupture dans le cours de l'exposition du développement de la conscience par elle-même, limites et rupture étant dues à ce que la conscience, elle, ne peut décidément pas aller voir derrière son objet pour y examiner son savoir en lui.

Pourtant, Hegel va encore hésiter sur ce point. En effet, alors même qu'il vient de distinguer clairement la science de la conscience naturelle, Hegel se repose aussitôt la question de la propre légitimité de la science. Comme par une réminiscence du projet originel consistant en la recherche de fondation de la science.

En effet, Hegel écrit encore:

"ici, où la science surgit seulement, ni elle-même ni quoi que ce soit ne se justifie comme l'essence ou comme l'en-soi; et sans quelque chose de tel, aucun examen ne paraît pouvoir avoir lieu" (p. 72).

Et, selon le même procédé déjà utilisé au sujet du mode et de la nécessité de la progression, et comme si nous ne venions pas d'apprendre, sur la conscience naturelle, quelque chose qui rend la démarche inconcevable, Hegel va recourir à la nature de son objet, à savoir la conscience, pour énoncer le mode de progression de la science. Ainsi, puisqu'on sait qu'en principe la science devrait simplement procéder de son objet pour être une telle science, il va suffire à la science de suivre la conscience telle qu'elle se présente, de sorte qu'elle n'aura pas, ni n'aura eu, à

prouver elle-même quoi que ce soit de sa légitimité à se dire science. Comme si, d'une part, l'entreprise dans laquelle nous étions était toujours la présentation du savoir dans sa manifestation afin de nous gagner à la vérité telle qu'elle se fait et comme elle se fait, et comme si, d'autre part, en fait de méthode pour conduire cette présentation, il suffisait toujours de suivre le mouvement spontané, logique, nécessaire et autonome de la conscience naturelle jusqu'au savoir vrai lui-même ou jusqu'à la compréhension de ce qu'il est.

En effet, Hegel dit à propos du savoir phénoménal, que "ce que nous affirmerions comme son essence ne serait pas sa vérité" (p. 73), et le savoir phénoménal, en tant qu'il est ce que nous devons mesurer, "ne serait pas tenu de reconnaître la mesure", de sorte que notre acte ne peut décidément consister qu'en l'observation de la conscience. Dans les termes de Hegel: "il ne nous reste de ce point de vue que le pur acte de voir ce qui se passe" (p. 74).

Or, outre que la science énonce toujours ici l'essence comme la coïncidence du savoir avec son objet, ou plutôt que l'essentiel est dans cette coïncidence, ou qu'il y a de l'essence dans cette coïncidence, c'est-à-dire énonce positivement et de sa propre et seule autorité ce qu'il en est de la vérité, on ne peut plus que douter de la pureté de l'acte de voir en question, énoncé comme si Hegel surprenait la conscience dans son être ou dans son agir, alors qu'en fait il l'y force, si tant est qu'il s'agit bien ici d'un "comportement de la science à l'égard du savoir phénoménal" -ouvrant d'ailleurs peut-être le champ à la conscience pour toutes les feintes possibles, à l'image de l'oiseau qui, pris à la glu, se moquerait bien de cette ruse.

En effet, la question n'est plus de savoir comment la conscience accomplit l'expérience de la conscience, mais qui détermine la conscience à faire une telle expérience, ou, pour poser la question autrement, qu'en est-il donc de l'objet réel qui est malgré tout devant la conscience? Il faut alors être très attentif aux



développements qui suivent, et qui, sous forme d'enseignements à tirer de l'expérience de la conscience, sont une sorte de réponse à cette question.

*Sous-section II: La science comme manipulation de la conscience*

En effet, et pour en venir au second parti à tirer de la considération selon laquelle la série des expériences de la conscience qui s'élève à une démarche scientifique, n'est pas le fait de la conscience mais de la science, il faut voir à présent que si c'est la science qui anime la conscience, "pour nous", elle l'anime aussi pour la conscience elle-même qui est "ce qui est limité à une vie naturelle".

En effet, la science, à savoir Hegel, n'est pas seulement ce qui anime l'expérience de la conscience, "pour nous", mais ce qui anime aussi l'objet pour la conscience. Et pour ce, elle se fait elle-même l'objet de la conscience, le seul objet vivant qui puisse donner le change à la conscience dans ses expériences.

En effet, Hegel disait aussi que "ce qui est limité à une vie naturelle n'a pas par soi-même le pouvoir d'aller au-delà de son être-là immédiat; mais (...) est poussé au-delà de cet être-là par un autre" (p. 71). Ce disant, il laissait pourtant également cet "autre" dans l'indéfinition. Mais, il ne fait pas réellement de doute qu'il s'agit à travers cet autre, de Hegel lui-même, qui, transfiguré en objet, lui donne son impulsion, pour la porter vers le terme d'un parcours qu'il connaît.

Pour voir cela, en effet, souvenons-nous d'abord de ce que Hegel disait de cette présentation.

### Section VIII: La nécessaire interaction avec l'autre forme de science

Il s'agissait que la présentation soit la présentation par la science de son propre développement, mais en tant que son propre développement se fait le long de cette présentation, c'est-à-dire que la science se fasse en se présentant en train de se faire de sorte que la présentation soit celle de la science qui se présente en train de se présenter en train de se faire, et ainsi de suite dans une régression infinie. Or, pour cela, il faut nécessairement et au moins que la présentation qu'elle donne de soi en train de se faire procède d'une *anticipation*<sup>273</sup> de ce qu'elle est, c'est-à-dire d'une anticipation de l'absolu si tant est que cette présentation veut être le mode de connaissance de l'absolu. Or, une anticipation de l'absolu, cela veut dire une anticipation de son rapport avec la forme dite vide d'absolu, puisque l'absolu met nécessairement aux prises toutes ses formes (on suppose bien entendu que l'on a affaire à l'absolu que sous ces deux formes).

Il faut donc que la présentation commence par une anticipation du rapport entre le savoir vrai et le savoir vide. C'est celle-ci que Hegel réalise sous la mise en scène de la conscience face à un objet, et en colloque avec lui. Et, comme la conscience naturelle est le savoir vide, l'objet est nécessairement le savoir plein. Mais, c'est aussi ainsi que la présentation de Hegel, en tant que mise en scène de la conscience naturelle et de l'objet, demeure une anticipation du savoir absolu. Pour pouvoir être vérifiée, cette anticipation même devrait aboutir à ce sur quoi elle anticipe, à savoir à l'absolu même.

En effet, c'est du jeu qui, amorcé par cette première anticipation, va consister en une suite d'ajustements mutuels entre les deux opérations que sont, la présentation par anticipation et l'effectuation en forme de confirmation ou de négation à partir de ou en réponse à ce qui est anticipé, que va se trouver formée la

---

<sup>273</sup> Cf. P. Livet, 1981, *La dynamique ...*, *op. cit.*.  
 Gbikpi, Bernard (1996), *Du contrat social à la lutte pour la reconnaissance : d'une théorie de légitimation du pouvoir politique à l'autre*  
 European University Institute

science. Il apparaît ainsi que la définition de la science doit résulter d'une interaction entre deux opérations, entre l'anticipation de la science et la vérification de la vérité de cette anticipation par sa mise en oeuvre. Mais l'anticipation de la science, c'est l'interaction entre la forme pleine d'absolu de la science et l'autre forme de science, dite vide d'absolu. Et la vérification d'une telle interaction ne peut que consister en l'interaction elle-même.

Pourtant, la question se pose de savoir si l'anticipation doit aboutir à l'absolu même en tant que réunion entre l'objet et la conscience, ou seulement à l'absolu en tant qu'interaction entre les deux formes de savoir? Si la science est l'interaction entre deux formes de savoirs, cette interaction peut-elle avoir un terme?

En effet, dans l'interprétation de la *Phénoménologie de l'esprit* comme un cheminement allant de la conscience naturelle vers le savoir absolu, c'est au savoir positif du philosophe qu'elle aboutit. Si c'est à l'interaction que l'anticipation devait aboutir, elle serait aussitôt la science. Si le thème d'un cheminement vers un terme existe c'est bien qu'il y a un terme. Et cela apparaît de manière claire et nette chez Pierre-Jean Labarrière<sup>274</sup>.

Cette interprétation de Pierre-Jean Labarrière est juste, mais elle a ceci d'incomplet, que, d'une part elle ne rend pas compte du processus qui court entre l'objet et la conscience naturelle comme celui qui court entre les deux formes de savoirs, et d'autre part, elle ne déchiffre que le processus qui court entre la conscience naturelle et le philosophe en donnant ce savoir pour le savoir absolu.

---

<sup>274</sup>Le développement lui-même, en lequel consiste le parcours concret du chemin qu'est la Science, écrit Pierre-Jean Labarrière, surgit toujours entre deux réflexions méthodologiques, dont la première, concept non déployé de la totalité, dessine à grands traits la logique d'un mouvement que le déploiement effectif du contenu permettra ensuite d'exprimer plus adéquatement dans la seconde; ces deux réflexions méthodologiques donnent naissance au niveau du texte et de son déchiffrement concret (...) à deux séries de considérations, selon que nous nous situons au plan de la conscience et de son long voyage hors de sa propre nuit, ou à celui de l'esprit qui sait le sens de l'aventure où il est engagé, et peut récapituler les étapes de son devenir", de sorte qu'à partir d'elles il y a lieu de dégager une théorie de la double lecture de la *Phénoménologie*. (cf. P.-J. Labarrière, *Structure et mouvement ...*, op. cit., p. 32).

Or, si l'anticipation est seulement confrontée au savoir positif du philosophe, elle ne donne lieu qu'à la confrontation du philosophe avec le philosophe. En effet, cette anticipation elle-même est le fait du philosophe. Et, puisque c'est ce même savoir qui lance la présentation, en écartant le savoir vide et en le manipulant aussitôt, et qui au terme de la présentation, est à considérer comme la réunion entre les deux formes d'absolu, c'est que le savoir du philosophe a absorbé le savoir vide, et que le savoir vide n'a de sens que dans sa dissolution dans le savoir du philosophe.

Ce qui apparaît ici, c'est que l'idée d'une progression naturelle, auto-impulsée et auto-conduite de la conscience vers le vrai savoir, c'est-à-dire l'idée même de la science comme entité autonome et individuelle se faisant d'elle-même, n'est possible que si la science est la réunion de ses deux formes, ce qu'elle ne peut être que du point de vue de l'universel, tandis que si la science doit rester une procédure, elle ne peut pas être définie ainsi mais seulement comme une interaction. Et le danger qu'il y a à la définir du point de vue de l'universel est que le philosophe qui y procède définit et incarne nécessairement ce point de vue, de sorte que l'interaction ne devient plus qu'à son service.

### **Section IX: Reconsidération de la présentation**

Il est temps d'en revenir par là à l'entreprise dans laquelle nous engageait Hegel. En effet, si l'on se souvient que la nouvelle considération de ce qu'est la présentation de la science -à savoir sa considération comme le chemin de la conscience naturelle vers le vrai savoir- était appelée à faire voir comment est-ce-que la présentation du savoir phénoménal procède bien de son objet, c'est alors que, par cette nouvelle considération "cette présentation" aura eu pour objet la présentation du savoir phénoménal en train de procéder de lui-même, et que la présentation du

**savoir phénoménal comme chemin de la conscience naturelle vers le vrai savoir sera**

apparue alors comme le fait du savoir vide interagissant avec son objet, lequel était à déterminer.

Mais, cet objet étant ce qui va déterminer la loi de son évolution, il est aussi celui qui est l'agent de l'impulsion, ce en quoi par là aussi il est purement et simplement l'autre savoir, c'est-à-dire la science vraie.

Ce disant, si la considération de la présentation comme le chemin de la conscience naturelle vers le vrai savoir est conçue pour avérer la science vraie en tant que déploiement du savoir phénoménal procédant avec son objet, ce déploiement-ci va en fait s'avérer être précisément une manifestation proprement vide du savoir puisque procédant alors du savoir vide, ou plus exactement proprement pleine de la présentation du savoir vide. De la sorte il apparaît que la réfutation de la science vide qui procède par approches détournées ne consiste pas en la négation radicale de l'être et du mode d'être de ce savoir vide, puisque ce savoir vide est celui-là même que reprend la science vraie pour s'avérer. Elle consiste plutôt en celle de son autonomie et en la contrainte exercée sur elle de procéder tel que la science vraie dit qu'il est vain de procéder, et ce au service de sa définition postulée.

Ainsi, la science que veut avérer Hegel ne va pas tant se présenter positivement telle quelle, que consister en une manipulation de "son" mauvais mode d'être, en l'exibant comme un cheminement vers le vrai savoir, comme si le vrai savoir n'était que le terme d'un processus. Ainsi, par la couverture de l'apparence, la présentation de la science comme celle du chemin de la conscience naturelle vers le vrai savoir devra apparaître non comme le fait de la vraie science elle-même mais comme celui de sa mauvaise forme, ce en quoi le chemin est sensé être celui de la conscience naturelle par elle-même, entraînée selon une logique naturelle, mais ce en quoi la science vraie, à savoir le discours de Hegel lui-même, apparaît

nécessairement comme la manipulation de ladite présentation c'est-à-dire de la mauvaise science se présentant.

En effet, ce que les anticipations de la forme pleine de la science traduisent le mieux, c'est qu'elle prononce ici un discours qui ne tient d'abord que par sa propre autorité, c'est-à-dire commence par une affirmation posée par le philosophe. Certes, on peut le considérer comme une hypothèse, mais en l'occurrence elle est surtout une définition substantielle et absolument positive de ce qu'est la science, et elle fait apparaître la conscience unique, naturelle au commencement de son chemin, et détentrice du savoir absolu en son terme, comme entièrement au service de cette définition positive et unilatérale. Mais, ce service n'est possible que parce qu'elle est d'abord tenue en échec par l'affirmation du philosophe. De la sorte, il apparaît que la négation comme démarche positive, consiste en fait en une justification du philosophe.

Mais, nous sommes ici au coeur d'une modalité scientifique consistant à poser une hypothèse pour la vérifier, et nous devons la renvoyer à cette autre hypothèse du texte hégélien comme présentation de l'expérience selon laquelle Hegel connaîtrait le terme du parcours, pour voir que tout son intérêt se situe proprement au plan de la méthode scientifique en tant qu'elle consiste à remettre au phénomène<sup>275</sup> lui-même les opérations de contrôle scientifique de vérification de la validité ou des conditions de validité de l'hypothèse, et est ainsi à considérer comme une garantie d'objectivité. Or, c'est par ce biais que, le phénomène en question étant

---

<sup>275</sup> Pour un phénomène quelconque il faut entendre que cette remise à lui de l'opération de contrôle procède évidemment moins du phénomène lui-même que d'un mécanisme intersubjectif, de sorte que l'opération de contrôle est en fait remise au lecteur de l'opération *via* le phénomène qui est sensé être un élément objectif entre eux et auquel, à ce titre, l'opérateur scientifique appelle que le lecteur et lui-même se remettent.

ici la conscience, tout lecteur est invité -contraint, s'il entend faire une lecture scientifique- à s'identifier à la conscience naturelle<sup>276</sup>.

Mais encore, une telle identification est d'autant plus pertinente qu'elle fait sens avec le point de vue majoritaire qui, exprimé d'une manière ou d'une autre, trouve inutile la question empirique de savoir ce que Hegel vise par la conscience naturelle<sup>277</sup>. Mais de la sorte, si c'est aussi ce refus de fonder empiriquement ce dont il s'agit qui ne peut qu'inciter à le fonder dans le discours même, il est aussi celui qui nous attache au raisonnement et dans l'expérience et nous empêche proprement de suivre le philosophe lorsque son opération manque de transparence où prétend nous amener en un point auquel le phénomène empirique, ou les prémisses, que nous sommes ne nous porte pas, ou lorsque la conclusion vers laquelle il nous mène n'en procède pas. (Il faudrait intégrer ici une analyse de ces expériences. Mais elle risque de heurter le rythme de la démonstration qui est tournée plus spécifiquement vers le soulignement de la lutte comme moment et concept clé de la formation de la société humaine)<sup>278</sup>.

Certes cette identification n'est pas toujours gratifiante, pour peu que l'on voie que la conscience naturelle que nous allons rencontrer dans les trois premiers chapitres de l'ouvrage, dits expérience de la conscience, n'est rien moins que la Philosophie dans ses errements, tandis que le discours "pour nous" est celui de Hegel qui la corrige et la dirige vers le Savoir absolu, le discours par lequel la Science apparaît et achève la Philosophie. En effet, la conscience naturelle ou certitude sensible puis conscience percevante n'est rien de plus que la conscience

---

<sup>276</sup> Ce qui définit ainsi le mécanisme fondamental de l'explication, à la manière d'Alessandro Pizzorno, comme un mécanisme de ré-identification à ce qu'il s'agit de s'expliquer. (Cf. A. Pizzorno, 1989, *Spiegazione come reidentificazione*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, a. XXX, 3, pp. 305-19).

<sup>277</sup> Ainsi, pour reprendre la formule de Robert C. Solomon, bien représentative de cela, "il est important de souligner que (la certitude sensible) est une vue de l'esprit (view of knowledge) plutôt qu'une forme de conscience réelle" (*op. cit.*, p. 324).

<sup>278</sup> Signalons que nous avons fait une telle analyse dans un *Commentaire de la Certitude sensible: l'imposition du postulat de la conscience philosophique à la conscience naturelle*, Florence, 1993, inédit, 93 p., et *Commentaire de la Perception: La sophistiquerie du maître*, id., 57 p..

philosophique en contemplation vaine devant l'objet quand il s'agit d'aller à l'entendement, à la force, au concept, à l'idée, à l'absolu. Ainsi, si Hegel dit ne pas avoir besoin de présenter dans sa Préface le cadre philosophique dans lequel sa réflexion s'inscrit, c'est peut-être précisément parce que ce n'est pas de la philosophie à proprement parler qu'il entend faire, mais de la Science, ce en quoi il entend dépasser la philosophie.

Ce chapitre visait aussi à montrer que la lutte des consciences que Hegel nous présentera au terme des expériences que la conscience naturelle devrait avoir menées toute seule, sera le passage obligé de la définition des consciences. Sur le fait qu'elle n'intervient qu'après ces développements, notre interprétation est que c'est simplement parce que ces développements qui prétendent être les expériences de la conscience seule, ne l'ont mené à rien, ou tout au moins ne l'ont pas mené à une définition d'elle-même, ni, *a fortiori* du savoir absolu, qui soit satisfaisante.

En revanche, le concept de reconnaissance s'inscrit directement dans cette problématique, et c'est ainsi qu'il est l'objet de notre chapitre suivant.

\*\*

\*



**CHAPITRE DEUXIEME: LE CONCEPT DE RECONNAISSANCE CHEZ  
HEGEL**

A certains égards, le concept de reconnaissance ressemble à une reprise du thème d'un parcours solitaire vers un vrai savoir. Il faut en effet entendre reconnaissance, non pas comme reconnaissance mutuelle de deux consciences de soi, mais comme reconnaissance par chacune des deux consciences, et ensemble, d'un concept dont elles ont d'emblée et chacune une connaissance immédiate. La substance de cette connaissance immédiate est, ici, l'unité de la conscience de soi, ou l'infinité se réalisant dans la conscience de soi.

"La conscience de soi est *en soi* et *pour soi*, écrit en effet Hegel, quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi<sup>274</sup>, c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu. Le concept de cette unité de la conscience de soi dans son doublement, ou le concept de l'infinité se réalisant dans la conscience de soi, présente un entrelacement d'aspects multiples et inclut des éléments de signification variée" (p. 155).

Selon l'essence de la conscience de soi, écrit aussi Hegel,

"la conscience de soi est infinie ou est immédiatement le contraire de la déterminabilité dans laquelle elle est posée. L'analyse du concept de cette unité spirituelle dans son doublement nous présentera le mouvement de la *reconnaissance*" (p. 155).

Abordant ainsi le mouvement de la reconnaissance par le biais du concept de l'infinité de la conscience de soi dans son doublement, il apparaît aussitôt que ce qui est d'abord en jeu dans la problématique hégélienne de la reconnaissance, ce n'est pas une reconnaissance mutuelle de deux consciences, ou de deux entités quelconques l'une par l'autre, mais la réalisation d'un concept, celui de l'unité de la conscience de soi dans son doublement. C'est dire, quant aux critères et à la

---

<sup>274</sup> L'en soi est la réalité encore méconnue, un contenu réel mais non révélé. Le pour soi est le moment de la prise de conscience de soi. Le pour soi révèle le contenu de l'en soi afin d'en faire un contenu effectif. Et l'en soi et le pour soi, consistent, pour l'entité dans laquelle ils se réalisent ensemble, à être consciemment et effectivement ce qui n'était d'abord que virtuellement.

substance de la reconnaissance entre les consciences, qu'ils doivent être seulement tels que, à l'occasion de cette reconnaissance, ce soit l'infinité dont elles participent que les deux consciences réalisent. C'est dire encore que ce qui est en jeu n'est pas d'abord la réalité du processus de reconnaissance historique des hommes mais la vérification d'un concept, et notamment la vérification de la définition de la conscience de soi universelle.

Mais en revanche, ce concept n'a ainsi de vérité qu'en tant qu'une conscience de soi individuelle est reconnue par une autre conscience de soi individuelle dans les termes, justement, du concept de leur infinité. Et, du coup, c'est le mouvement réel de la reconnaissance qui avérera ou non ce concept, qui nous fera toucher du doigt ou non l'infinité de la conscience de soi.

Nous proposons une lecture de ce concept qui n'est pas celle le plus couramment donnée et qui semble satisfaite du concept hégélien de la reconnaissance dans sa pureté logique<sup>286</sup>. Au contraire, nous y trouvons une nécessité toute autre.

Ainsi, dans la première section, nous exposerons le concept tel que le présente Hegel, c'est-à-dire suivant un exposé dont la première phase semble facile car relativement neutre vis-à-vis de chacune des deux consciences, tandis que la seconde implique de la part de chacune d'entre elles d'assumer une part propre et *différente*. Ce qui apparaîtra en effet, c'est que ce concept ne fonctionne dans un premier temps que tant qu'il est énoncé du point de vue de l'universel, tandis que s'il doit avoir une réalité pour les consciences, c'est dans la seule mesure où chacune abandonne ce point de vue universel. Et dès lors, la reconnaissance ne peut être reconnaissance mutuelle qu'en tant que chacune des consciences assume le rôle qui

---

<sup>286</sup> Cf. J. Hyppolite, 1946, *Genèse et structure ... op. cit.*, pp. 159-62; P.-J. Labarrière, 1979, *Introduction ... op. cit.*, pp. 150-58.

permet au concept de fonctionner, c'est-à-dire, pour l'une d'entre elles, le rôle de conscience qui supprime l'autre, et pour l'autre, celui de la conscience supprimée.

"Pour la conscience de soi -commence Hegel dans l'exposition de ce concept, sous le titre "la conscience de soi doublée"- il y a une autre conscience de soi. Elle se présente à elle comme venant de l'*extérieur*. Ceci a une double signification: 1) la conscience de soi s'est perdue elle-même, car elle se trouve comme étant une *autre* essence; 2) elle a par là-même supprimé l'*Autre*, car elle ne voit pas aussi l'*Autre* comme essence, mais c'est *elle-même* qu'elle voit dans l'*Autre*" (p. 155-56).

"Elle (la conscience de soi qui vient à la fois de reconnaître en l'autre une autre essence et de supprimer l'*Autre*) doit supprimer cet être-autre sien. C'est là la suppression du premier double sens, et, par là même, un second double sens: 1) elle doit se mettre à supprimer l'*autre* essence indépendante pour acquérir ainsi la certitude de soi-même comme essence; 2) elle se met par là à se supprimer *soi-même*, car cet autre est elle-même" (p. 156).

Dans la première section, nous envisagerons la première partie du processus de reconnaissance, puis dans la seconde, nous considérerons la deuxième phase, à la lueur des enseignements tirés de l'analyse de la première, et enfin, dans une troisième section nous envisagerons les reconsidérations auxquelles Hegel lui-même procède en fonction des difficultés éprouvées dans les deux premiers mouvements.

### **Section I: Le concept de re-connaissance**

"Pour la conscience de soi , donc, il y a une autre conscience de soi. Elle se présente à elle comme venant de l'*extérieur*. Ceci a une double signification: 1) la conscience de soi s'est perdue elle-même, car elle se trouve comme étant une *autre* essence; 2) elle a par là-même supprimé l'*Autre*, car elle ne voit pas aussi l'*Autre* comme essence, mais c'est *elle-même* qu'elle voit dans l'*Autre*" (p. 155-56).

#### *Sous-section I: Une connaissance positive immédiate*

Commençons par voir qu'il y a deux conditions de possibilité pour qu'une conscience de soi se soit perdue elle-même parce qu'elle se trouve comme étant une

*autre* essence<sup>281</sup>. Il faut, d'une part, que l'essence dont il s'agit soit une essence commune, et d'autre part, que ce soit précisément de cette essence commune que la conscience ait immédiatement connaissance lorsqu'elle en rencontre une autre<sup>282</sup>.

En effet, pour se perdre elle-même en se trouvant comme une autre essence, il semble falloir d'abord que la conscience de soi pour laquelle il y a une autre conscience de soi ait reconnu en cette autre conscience de soi quelque chose susceptible d'être essence, et plus précisément encore, d'être son essence, ou en tout cas, d'être essence de la même façon que, elle, l'est.

Certes, Hegel dit de cette conscience de soi qu'"elle se trouve comme une *autre* essence", de sorte qu'on peut ne pas entendre nécessairement par là leur essence commune, mais une essence distincte, précisément, ou quelque essence propre et individuelle. Mais dans ce cas, on ne verrait ni en quoi ni pourquoi une conscience de soi se perdrait par le seul fait d'en voir une autre, et qui plus est, se perdrait en se trouvant être une autre essence, c'est-à-dire en perdant sa propre essence. Si elles étaient deux essences distinctes, en se rencontrant, l'une ne se trouverait pas *immédiatement* comme une autre essence. C'est cette immédiateté qui suppose l'existence d'un lien entre elles tel que le passage de l'une à l'autre soit ainsi immédiat et direct, c'est-à-dire, en fait, un lien tel que l'une et l'autre n'aient qu'une seule et même essence, et à ce titre puissent n'être elles-mêmes qu'une seule conscience, la conscience de soi infinie.

En d'autres termes encore, il semble que pour que la conscience de soi se perde en en rencontrant une autre, et de surcroît se perde en se trouvant être une autre essence, il faille qu'elle tire de cette rencontre une *connaissance immédiate* de

---

<sup>281</sup> Entendons par essence ce qui est considéré comme formant le fond de l'être.

<sup>282</sup> Et, se dire à ce niveau-là que ce n'est pas tant pour la conscience de soi elle-même que cette rencontre a cette double signification mais pour le philosophe qui, lui, sait de quoi il retourne, n'est pas d'un grand secours car le philosophe, en extrayant de la rencontre une telle signification l'impute à la conscience.

l'intérieur des choses, c'est-à-dire une connaissance du concept selon lequel elles forment, du point de vue de l'essence, une unité. Ainsi, une telle connaissance immédiate du concept a précisément pour signification que la rencontre réalise immédiatement le concept de l'infinité des deux consciences ou de leur unité spirituelle.

Dans la seconde phase, Hegel dit qu'"elle a par là même supprimé l'Autre, car elle ne voit pas aussi l'Autre comme essence, mais c'est elle-même qu'elle voit dans l'Autre". Le commentaire qu'appelle généralement cette seconde proposition en est simplement la reprise en la rendant compatible avec la première selon laquelle elle s'est perdue dans l'autre. En effet, c'est par la seule et même opération selon laquelle la conscience de soi s'est perdue elle-même, opération elle-même commandée par la connaissance de cette conscience de l'unité spirituelle qu'elle forme avec l'autre, qu'elle supprime l'Autre. Par le seul fait que c'est elle qu'elle retrouve dans l'Autre comme étant une autre essence, elle ne s'y est pas perdue mais c'est plutôt de l'Autre qu'elle opère la suppression. Ainsi, ce par quoi la conscience de soi connaît que son essence est la même que celle de l'Autre est aussi ce par quoi elle supprime cet Autre.

Ainsi, dans le cadre du déploiement du concept, on peut voir que la double signification (à savoir, d'une part, que la conscience de soi s'est perdue elle-même, et que, d'autre part, elle a par là-même supprimé l'autre), d'un seul et même fait (à savoir la rencontre des deux consciences), ne pose aucun problème, tant qu'elle est énoncée du point de vue du concept, c'est-à-dire de la totalité.

D'un point de vue extérieur aux consciences qui se rencontrent, en effet, c'est-à-dire du point de vue du philosophe Hegel, l'opération unique est la rencontre des consciences, et elle signifie aussi bien que l'une des consciences s'est perdue dans l'Autre et que l'Autre conscience s'est perdue dans la première, ne laissant place qu'à l'unité d'une seule et même conscience.

*Sous-section II: Une connaissance positive unilatérale*

Notons une première fois, que dans cette succession de perte et de suppression des consciences de soi par ou pour l'essence, tout se passe comme si dans une seule et même essence il ne pouvait y avoir qu'une conscience de soi, ou plus précisément, comme si une seule et même essence ne pouvait s'incarner que dans une seule et même conscience de soi, la conscience dans son unité infinie. Il commence ainsi à apparaître que la connaissance de ce que les deux consciences forment une unité spirituelle est en même temps l'impossibilité qu'il y ait véritablement deux consciences concrètes séparées, et l'exigence que, conformément au savoir de l'unité en question, il n'y ait plus qu'une seule conscience de soi, ou que ce savoir puisse s'exprimer en une unité.

En effet, le paradoxe est que la conscience ne supprime cette Autre conscience de soi que parce qu'elle *paraît* procéder d'une autre essence - "elle a par là même supprimé l'Autre, *car* (dit bien Hegel), elle ne voit pas aussi l'Autre comme essence" - alors que pour se perdre elle-même et se trouver comme une autre essence, il a bien fallu qu'elle voie en l'autre conscience de soi une essence commune. La question se pose donc de savoir comment est-ce qu'elle peut à la fois - "par là même", dit bien Hegel - voir en l'Autre la même essence qu'elle et en même temps une essence différente? N'est-ce pas plutôt qu'elle voit d'abord une même essence, puis, qu'elle revient sur cette vision ou sur cette interprétation pour considérer ensuite l'autre comme une essence différente? C'est le concept même de l'unité des consciences de soi dans leur doublement qui est directement et toujours en cause en tant que concept réalisable.

Ainsi, s'il s'agit de préserver le concept de leur unité, il faut penser que la conscience voit cet Autre sous deux jours différents, de façon à ce que d'une part l'Autre qu'elle supprime ne soit pas vraiment l'autre en lequel elle a reconnu une

essence commune, et de sorte que, d'autre part elle et cet autre puissent bien former une unité. Nous avons quelques indications dans ce sens.

D'abord seulement d'ordre stylistique, la première indication est dans le fait que cet Autre qu'elle supprime est écrit avec une lettre majuscule, ce en quoi il se distingue de l'autre essence dans laquelle elle s'est perdue qui, elle, est écrite avec un a minuscule<sup>283</sup>.

Mais ces indications ne demeurent pas seulement de cet ordre, pour peu, en effet, que l'on se souvienne de la constitution de la conscience de soi que nous livrait Hegel en début d'analyse, à savoir en conscience de soi *en soi* et conscience de soi *pour soi*. Tout pourrait ainsi se passer comme si en rencontrant une autre conscience de soi, le savoir qu'acquiert immédiatement la conscience de soi du concept de leur unité spirituelle, était le savoir de cette dimension *en soi*, où l'*en soi* apparaît seulement comme le concept, et comme si elle se confirmait ce savoir qu'elle vient d'avoir, en refusant de voir cette autre conscience de soi comme essence indépendante d'elle-même première conscience de soi, ce en quoi elle supprime alors cette autre conscience de soi dans sa dimension *pour soi*. Mais, outre le refus de reconnaissance du *pour soi* de l'autre, cette suppression procède d'un refus de reconnaissance de la teneur réelle de la connaissance immédiate qu'elle a de leur unité spirituelle.

En d'autres termes, la conscience de soi reconnue en l'autre serait la conscience de soi dans sa dimension de conscience *en soi*, tandis que la conscience de soi supprimée en l'Autre serait la conscience de soi dans sa dimension de conscience

---

<sup>283</sup> Dans la traduction de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, la différence est marquée par des caractères italiques pour l'*autre* dans laquelle s'est perdue la conscience, et en caractères normaux pour l'autre qu'elle supprime. La traduction de Jean-Pierre Lefebvre, par contre, ne marque aucune différence. L'original en langue allemande la marque aussi: "Dies hat die gedoppelte Bedeutung: *erstlich*, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein *anderes* Wesen; *zweitens*, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das Andere als Wesen, sondern *sich selbst im Anderen*" (cf. Hegel, 1991 (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 146).

*pour soi*, de sorte qu'ainsi, c'est en supprimant l'Autre qu'elle donnerait corps au savoir selon lequel elles forment une unité. Ainsi, l'autre en laquelle elle reconnaîtrait une essence commune serait l'autre en tant que constitutive de leur unité, tandis que l'Autre qu'elle supprimerait en même temps serait l'autre en tant que rupture de cette unité.

Mais, ce qui apparaît ici est proprement fondamental, en ce que si le savoir immédiat de la conscience de soi quant à l'unité spirituelle en soi qu'elle et celle qu'elle rencontre forment, n'est avéré qu'en tant qu'elle supprime par là même l'être *pour soi* de l'autre, c'est que le concept de l'unité spirituelle s'avère aussi n'être réalisable qu'unilatéralement, vu qu'aucune conscience de soi n'est réellement divisible en *en soi* et en *pour soi*. C'est du point de vue de l'universel qu'une telle distinction est possible, et peut ne pas porter à conséquence. Mais, ce concept s'avère ne pas avoir les mêmes conséquences pour l'une et pour l'autre conscience de soi, chacune de leur point de vue<sup>24</sup>, car seule une des consciences peut prétendre connaître l'unité des deux consciences de manière positive.

---

<sup>24</sup> Et cette hypothèse de l'inégalité du concept n'est nullement contre intuitive. En effet, Hegel disait dans les premières lignes que "la conscience de soi est *en soi* et *pour soi* quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu". Or, dans cette formulation, il n'est nullement exprimé que les deux termes en présence sont ou doivent être des égaux. La conscience de soi est en soi et pour soi quand elle est reconnue comme telle par une autre conscience de soi. Voilà seulement ce que dit Hegel. Ce n'est que s'il avait dit que la conscience de soi est en soi et pour soi que lorsqu'elle est reconnue par une autre conscience de soi *en soi* et *pour soi*, elle aussi, que l'on aurait décelé dans cette hypothèse une exigence d'égalité de substance et de réciprocité. Par ailleurs, il s'agit bien du concept de l'*unité de la conscience de soi*, c'est-à-dire d'une seule et même conscience de soi, qui vient à être réalisée par son doublement, et dédoublement dont il n'est précisément pas dit que les termes doivent être absolument égaux et identiques. Seul importe pour le concept de la conscience de soi la réalisation de son unité. Enfin et tout au contraire, contrairement à une exigence d'égalité entre les termes de la reconnaissance mutuelle (mutuelle ne voulant pas dire en tant qu'égaux), ce que Hegel énonce dans les hypothèses est bien plutôt une exigence de divergence et d'opposition. Il dit en effet, et c'est nous qui soulignons les termes qui énoncent cette opposition: "Le concept de cette unité de la conscience de soi dans son doublement, ou le concept de l'infinité se réalisant dans la conscience de soi, présente un entrelacement d'*aspects multiples* et inclut des éléments de *signification variée*; c'est ainsi que pour une part, les moments de cet entrelacement doivent être tenus rigoureusement les uns en dehors des autres, que pour l'autre, dans cette distinction ils doivent aussi être pris et connus comme non distincts [ce qui ne veut pas dire comme égaux mais comme constituant une unité], ou qu'ils doivent toujours être *pris et reconnus dans leur signification opposée*". Certes, l'opposition de termes entre eux ne signifie pas non plus leur inégalité, ce peut être l'opposition de termes égaux. Mais non seulement, encore une fois, Hegel ne pose pas cette exigence d'égalité, mais en plus on n'a pas plus de raisons



Pourtant, et c'est là que l'unilatéralité de la suppression, si elle paraît d'abord inéquitable, peut aussi paraître absolument justifiable -mais c'est aussi là que se révèle l'impossibilité de *réaliser* le concept-, l'autre conscience de soi a le même *pour soi*. En effet, la première conscience de soi voit l'Autre comme la même essence parce qu'elle voit l'Autre comme la voyant aussi comme la même essence, si bien que si elle refuse aussitôt de la voir vraiment comme la même essence, c'est aussi parce que conformément au désir de suppression qu'elle a de l'autre, elle sent bien que l'implication de cette unité est la suppression de l'une ou de l'autre; sa réaction en va d'un désir de préservation de l'une et de l'autre. Mais, ce refus de voir l'autre comme la même essence s'exprimant lui-même par une suppression, on ne peut pas vraiment savoir si cet acte obéit directement au désir de reconstituer l'unité pour elle-même, pour le concept, ou au désir d'éviter que l'unité ne se fasse contre elle, conscience de soi particulière. Mais s'il apparaît alors que c'est même la perception par chaque conscience de soi de ce que chacune reconnaît l'autre en tant que reconnaissant leur unité spirituelle qui les pousse à se supprimer l'une l'autre, c'est que la suppression d'une des deux consciences en tant que leur *pour soi* immédiat est le savoir de leur unité, est une *nécessité* du concept. Mais, si toutes les deux doivent se supprimer, le concept demeure vide. On en reste ainsi à la nécessité que seule une des consciences de soi puisse re-connaître l'unité des consciences sous un acte positif, tandis que l'autre ne puisse la re-connaître que sous le mode de son propre effacement.

C'est à partir de cette imperfection dans la symétrie du mécanisme apparemment transparent de l'opération de la reconnaissance, que l'on peut aborder la seconde phase. Et cela, non seulement parce que nous avons terminé l'analyse de la première phase, mais aussi parce que si la mécanisme était parfait, cette seconde phase ne s'expliquerait que difficilement.

---

d'attendre de deux termes opposés que l'opposition qui court entre eux soit en terme d'égalité plutôt que d'inégalité.

## Section II: La rupture de l'unité du concept

"Elle (la conscience de soi qui vient à la fois de reconnaître en l'autre une autre essence et de supprimer l'Autre) doit supprimer cet être-autre sien. C'est là la suppression du premier double sens, et, par là même, un second double sens: 1<sup>o</sup> elle doit se mettre à supprimer l'autre essence indépendante pour acquérir ainsi la certitude de soi-même comme essence; 2<sup>o</sup> elle se met par là à se supprimer *soi-même*, car cet autre est elle-même" (p. 156).

Le problème de cette seconde suppression, est que, non seulement du point de vue de l'universel, mais même du point de vue de chacune des deux consciences elles-mêmes, la première opération semblait suffire à ce que le concept de l'infinité soit réalisé. En effet, si chacune des consciences a pu se perdre dans l'essence de l'autre, c'est parce qu'elles ont la même essence.

De ce point de vue, donc, il semble que ce qui fait plutôt problème, c'est la seconde phase, c'est-à-dire que c'est de comprendre pourquoi chacune se retrouve et se reprend elle-même. En effet, en se retrouvant, chacune défait l'unité et l'infinité. Cette reprise de chacune par chacune ne semble pas être commandée par le concept de reconnaissance dans l'unité, mais dans l'individualité.

En effet, tout se passe dès les premiers mouvements, comme si cette connaissance immédiate de leur infinité ne change rien à leur individualité concrète, et comme si celles-ci avaient toujours devant elles la reconnaissance comme une opération à réaliser. C'est ainsi que, au lieu d'interpréter, comme cela est classiquement le cas, le reste des opérations du concept de la reconnaissance, comme l'entrelacement d'aspects multiples propres au concept de l'unité de la conscience, nous pouvons les interpréter tout autrement, comme une tentative de reconstitution de cette unité éprouvée immédiatement puis perdue aussi immédiatement.

Ainsi, la suite du raisonnement peut être interprétée comme une tentative de réalisation effective de cette connaissance, c'est-à-dire ici en une tentative de son déloïement, à l'instar du déploiement de la science dès son apparition. Ainsi, le parcours des difficultés de cette réalisation est à énoncer comme un parcours de *re-*

*connaissance* de cette connaissance immédiate initiale. Mais ce parcours n'aura pas les mêmes conséquences pour chacune des deux consciences.

Ici, la différence avec la première suppression ne tient pas seulement à ce qu'il s'agit de la suppression d'elle-même en tant qu'"être-autre sien"<sup>265</sup>, mais aussi à ce que cette suppression répond à un devoir -"elle doit supprimer"- et s'effectue ainsi dans un acte de volonté entièrement tendu vers cette suppression.

Alors que dans la première phase de l'opération la suppression est inhérente à un acte qui n'est pas d'abord destiné à supprimer mais qui est un acte immédiat de lecture de la rencontre depuis le concept de l'unité de la conscience, et qui se fait comme en dehors de la volonté de cette conscience, l'acte de suppression ici est un acte de volonté, et à ce titre, il semble s'éloigner du point de vue universel, du point de vue de l'unité des consciences, pour s'attacher à l'opération concrète de chacune des deux consciences.

Et, le problème que nous pose cette seconde phase est précisément son intention, sa motivation. Cette suppression apparaît comme un acte qui tire la conséquence de la première suppression commandée par la connaissance et la réalisation immédiates de l'unité des deux consciences, et sur laquelle elle revient.

---

<sup>265</sup> Elle doit supprimer cet être-autre sien dit Hegel, mais sans dire aussitôt ni pourquoi, ni comment est-ce que la conscience s'y prend. Par contre, il dit aussitôt que par là même, il y a suppression du premier double sens, c'est-à-dire suppression du fait qu'elle s'est perdue dans l'autre et du fait qu'en fait c'est l'autre qu'elle supprimait. Mais non seulement pour ce qui nous concerne il n'y a là que suppression de significations et par là même, il y a retour au point de départ qui est celui de la rencontre, mais en plus il n'y a là que des conséquences de la suppression de son être-autre sien et non pas motivation et moyen. Il y a restitution à la rencontre de sa factualité, restitution du fait à l'ordre du fait. Mais, par là même, continue Hegel, il y a un second double sens. Or ce second double sens n'est pas à l'image du premier, c'est-à-dire une opération interprétative, mais un devoir pour la conscience: elle doit se mettre à supprimer l'autre essence indépendante pour acquérir ainsi la certitude de soi-même comme essence, puis aussitôt Hegel dit que par là même elle se met à se supprimer elle-même car cet autre est elle-même. On a ainsi l'impression d'avoir la réponse à nos deux questions du pourquoi et du comment est-ce qu'elle supprime son être-autre sien. Mais pour ce, il faut que son être-autre sien soit ici l'autre essence indépendante. Admettons cette convention de langage, il demeure que l'on ne sait pas comment est-ce que la conscience s'y prend. On a ainsi le schéma suivant: la conscience de soi se perd en rencontrant une autre, mais ce faisant c'est l'autre qu'elle supprime, elle doit se supprimer elle-même pour rendre l'autre à elle-même.

Ce qui apparaît immédiatement en termes de motivation ou de nécessité de cette seconde suppression, c'est que la conscience de soi doit en "acquérir (...) la certitude de soi-même comme essence".

Mais le problème est précisément là, car l'être-autre sien qu'elle veut supprimer maintenant est précisément celui qui donne corps à son savoir, à sa connaissance immédiate du concept de leur unité, et est l'expression même d'elle-même comme essence. En effet, ce qu'elle vient de réaliser par la suppression de l'Autre, c'est son *pour soi* même, et puisque son *pour soi* a pour contenu l'*en soi* de la conscience de soi, c'est le concept de la conscience de soi dans son unité qu'elle vient de réaliser en elle. Pourtant, cette présence d'elle seule dans l'autre conscience n'honore pas tout à fait le concept de leur unité qui n'est unité que dans leur dédoublement.

C'est ici que peut intervenir implicitement une première exigence de la reconnaissance mutuelle à travers ce dédoublement. On peut en effet comprendre qu'elle ne peut acquérir de vraie certitude de soi-même comme essence que dans la mesure où elle est reconnue comme telle, c'est-à-dire comme essence, par l'autre, et que ici, il faut donc qu'elle re-suscite cet Autre pour qu'il procède à cette reconnaissance, ce qu'elle fait en se supprimant elle-même en tant qu'essence, c'est-à-dire en tant que prétendant réaliser pleinement en elle-même et par elle seule leur unité spirituelle.

Voilà donc la conscience de nouveau au point de rencontre avec l'autre conscience. C'est la troisième phase:

"Cette suppression à double sens de son être-autre à double sens est aussi un retour à double sens en soi-même, car: 1<sup>0</sup> elle se recouvre elle-même par cette suppression, elle devient à nouveau égale à soi-même par la suppression de son être-autre; 2<sup>0</sup> mais elle restitue aussi à elle-même l'autre conscience de soi, car elle était certaine de soi dans l'autre; elle supprime son propre être dans l'autre, et ainsi rend de nouveau l'autre libre".

Le problème ici est dans l'égalité à soi-même que retrouve la première conscience de soi, et la liberté à laquelle elle rend l'autre, car elles s'énoncent précisément comme si l'on revenait au point de départ pur et simple après avoir réalisé dans son entier, via le processus de la reconnaissance, le concept de l'unité de la conscience de soi dans son infinité.

Or, en fait, il n'en est rien, ce que la suite du texte de Hegel va bien révéler explicitement.

### **Section III: La réciprocité imparfaite de la reconnaissance**

"Ce mouvement de la conscience de soi, dans son rapport avec une autre conscience de soi, continue en effet Hegel, a été représenté de cette façon, comme l'*opération de l'une* des consciences de soi; mais cette opération de l'une a elle-même cette double signification: elle est aussi bien son *opération* que l'opération de l'autre: car l'autre est enfermée en soi-même, et il n'y a rien en elle qui ne soit par elle-même. La première conscience de soi n'a pas l'objet devant soi, comme cet objet est au début et seulement pour le désir: maintenant, l'objet est indépendant et étant pour soi; la conscience de soi ne peut rien d'elle-même sur lui, s'il ne fait pas en soi-même ce qu'elle fait en lui".

#### *Sous-section I: La duplicité du mouvement*

En continuant les choses ainsi, Hegel commence par traiter le problème que nous avons traité jusque-là dans l'exposé même du concept. Autrement dit, il envisage le concept du point de vue de chacune des consciences.

Le paradoxe qu'il y a à continuer les choses ainsi, c'est-à-dire à présenter le mouvement que nous venons de voir comme un double mouvement, tient à l'évidence dans laquelle on pouvait tenir ce mouvement pour avoir été un double mouvement depuis le départ. Par contre, la question vient se poser sur l'idée même de ce double mouvement.

En effet, l'opération ne se renouvelle pas en terme de répétition de la part de la seconde conscience, comme si, après que nous ayons vu ce que faisait la première conscience, il nous fallait voir que la seconde fait la même chose. En effet, le doublement de l'opération dans un sens aussi trivial serait de bien peu d'intérêt, d'autant qu'il ne réglerait pas le problème soulevé qui est celui de l'assymétrie nécessaire de l'opération..

Bien plutôt, sous le jour d'une double opération, ce qui s'annonce ici, c'est le recommencement de la première démonstration compte tenu des enseignements qu'elle nous a donné.

Notre hypothèse repose sur la prise en compte d'un enseignement fondamental par rapport à la première démonstration et qui tourne autour de la suppression de la conscience de soi rencontrée par la première: "la première conscience de soi n'a pas l'objet devant soi, comme cet objet est au début et seulement pour le désir".

Ici, nous prenons la conscience de soi à son retour de la première suppression à laquelle elle s'était livrée dans un élan immédiat de réalisation de son savoir de l'unité qu'elle forme avec l'autre, et qu'en supprimant elle réduisait à un objet sans conscience. "Maintenant l'objet est un objet indépendant et étant pour soi", écrit Hegel. C'est-à-dire que la conscience de soi a fait l'expérience de ce que pour aboutir à la réalisation de son savoir il faut qu'elle laisse son *pour soi* à l'autre conscience de soi, c'est-à-dire qu'elle réalise combien elle n'est pas un objet mais précisément une conscience de soi.

Enfin, "la conscience de soi ne peut rien d'elle-même sur lui, s'il ne fait pas en soi-même ce qu'elle fait en lui". C'est ici que tout se passe comme si la démonstration ne prend en considération la seconde conscience en tant que conscience, ce qu'elle ne faisait pas dans son premier volet, que pour lui prêter un acte qui rende malgré tout possible l'aboutissement espéré de la première

démonstration, à savoir la réalisation du concept de l'unité spirituelle par la suppression de cette seconde conscience de soi.

En effet, ce qui semble être exprimé ici on ne peut plus expressément dans le doublement de l'opération, c'est la possibilité pour cette première conscience de soi d'acquérir cette certitude d'elle-même comme essence, à condition que l'autre conscience y prête son concours par sa propre suppression. C'est cette suppression par elle-même de l'autre conscience, qui confèrerait à l'unité spirituelle qui en résulterait un mouvement de reconnaissance mutuelle des deux consciences.

En effet, à travers cette dimension du consentement de la seconde conscience, ce n'est pas simplement à une suppression plus facile que l'on aboutit et qui laisserait malgré tout la première seulement pleine d'elle-même, mais à l'expression par la seconde conscience d'un *pour soi* authentique, de sorte que de la première suppression en question qui ne laissait subsister que le *pour soi* de la première conscience en tant qu'il est savoir de cette unité, on aboutit plutôt à sa réalisation par la réalisation équivalente du *pour soi* de la première, c'est-à-dire par élévation de son *pour soi* à la dimension de l'*en soi* et de ses nécessités<sup>26</sup>. Se trouve à nouveau exprimé ici ce que nous évoquions un peu plus haut, à savoir que la réalisation du concept de l'unité de la conscience de soi dans son doublement n'implique aucune exigence d'égalité entre les consciences de soi, en terme de consistance de leur contribution à la réalisation du concept.

Certes, Hegel dit ensuite:

"le mouvement est donc uniquement le double mouvement des deux consciences de soi. Chacune voit l'autre faire la même chose que ce qu'elle fait; chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre; et fait donc ce qu'elle fait, seulement en tant que l'autre aussi le fait. L'opération unilatérale serait inutile parce que ce qui doit arriver peut seulement se produire par l'opération des deux"(p. 156-57).

---

<sup>26</sup> "C'est pour lui [une des deux consciences], dira Hegel deux paragraphes plus loin dans une reprise de toute l'opération, que cet Autre est pour soi seulement quand il se supprime comme étant pour soi, et est pour soi seulement dans l'être-pour-soi de l'autre" (p. 157).

Mais, rien n'indique ici non plus un changement de problématique, et notamment que par doublement de l'opération il faille entendre que chaque conscience doit se supprimer elle-même. En effet, s'il est entendu que l'une des consciences doit supprimer l'autre et que l'autre doit s'y prêter, il n'y a bien là qu'une action en jeu, celle de la suppression d'une conscience de soi. Ainsi, s'il n'y a qu'une chose à faire, à savoir supprimer une des consciences, que "chacune voit l'autre faire la même chose que ce qu'elle fait" veut simplement dire que chacune voit l'autre supprimer l'une seule d'entre elles, et ne le fait que dans la mesure où l'autre le fait. Si A doit supprimer B et B doit supprimer B, il ne fait pas de doute que A et B voient A et B supprimer B, et que A et B peuvent bien ne supprimer B que parce qu'ils se voient mutuellement le supprimer. Et enfin, que l'opération unilatérale soit inutile est seulement et précisément le rappel de ce que nous avons vu dans la première démonstration, son inutilité tenant à ce que la première conscience de soi ne s'en trouvera pas honorée dans sa certitude de soi-même comme essence.

### *Sous-section II: La non simultanéeité du mouvement*

Ce n'est que le paragraphe suivant qui pourrait enfin introduire réellement l'idée d'une réciprocité parfaitement égale dans l'opération:

"L'opération est donc à double sens, non pas seulement en tant qu'elle est aussi bien une opération *sur soi* que *sur l'autre*, mais aussi en tant qu'elle est, dans son indivisibilité, aussi bien l'opération *de l'une* des consciences de soi que *de l'autre*" (p. 157).

Voyons donc en quoi est ce que cette proposition pourrait vouloir dire autre chose que ce que la double opération a signifié jusque-là?

Considérons tout d'abord ce double sens dans sa seconde dimension, c'est-à-dire dans son indivisibilité, celle par laquelle l'opération est "aussi bien l'opération de l'une des consciences de soi que de l'autre". Ce point de vue de l'indivisibilité est précisément celui que l'on a depuis le concept lui-même, c'est-à-dire depuis la



conscience de soi dans son unité spirituelle, de sorte que de ce point de vue, l'opération est certes aussi bien l'opération de l'un de ses termes que de l'autre, sans que cela ne signifie une égalité de consistance dans la part accomplie par chacun.

Par contre, que l'opération soit à double sens en ce qu'elle est aussi bien une opération sur soi que sur l'autre, semble effectivement dire que la suppression d'une des consciences de soi réalisée avec la participation de chacune des consciences n'est pas seulement suppression d'une des deux consciences de soi, c'est-à-dire n'est pas à sens unique mais à double sens, c'est-à-dire est suppression de chacune d'elles sur le même mode.

Il faudrait ainsi que chacune des consciences qui se rencontrent reconnaisse en l'autre une essence commune et tende aussitôt à la supprimer pour réaliser leur unité spirituelle, et qu'en même temps, de façon à ce que l'opération réussisse, chaque conscience consente à se laisser supprimer par l'autre. Mais le problème que pose ce doublement est celui de sa possibilité réelle. Il nous invite à envisager l'attitude réelle des consciences de soi dans leur agir individuel, car celui-ci supposerait que chaque conscience, à la fois supprime l'autre et s'efface devant elle. Cette difficulté est celle de la simultanéité de l'opération, c'est-à-dire de la simultanéité du double sens. C'est cette difficulté que Hegel va résoudre ici par le recours au *jeu de forces* rencontré dans le chapitre précédent:

"Dans ce mouvement nous voyons se répéter le processus qui se présentait comme jeu des forces, mais nous le retrouvons au sein de la conscience. Ce qui, dans ce jeu, était pour nous, est maintenant pour les extrêmes eux-mêmes. Le moyen terme est la conscience de soi qui se décompose en passant dans les extrêmes, et chaque extrême est cette permutation de déterminabilité, et est l'absolu passage dans l'extrême opposé". Mais comme conscience, chaque extrême passe bien à l'extérieur de soi; cependant, dans son être-à-l'extérieur-de-soi, il est en même temps retenu en soi-même, il est *pour soi*, et son être-à-l'extérieur-de-soi est *pour lui*. C'est pour lui qu'il est immédiatement une autre conscience et ne *l'est pas*; c'est aussi pour lui que cet Autre est pour soi seulement quand il se supprime comme étant pour soi, et est pour soi seulement dans l'être-pour-soi de l'autre" (p. 157).

Voyons tout d'abord l'analogie des raisonnements en rappelant que les développements sur le jeu des forces commençaient exactement dans les mêmes

termes que ceux par lesquels ont commencé ceux que nous analysons ici sur le concept de l'unité des consciences de soi. Il y s'agissait du résultat atteint au terme des expériences de la conscience dans la chose sensible et dans la perception, et ce résultat avait "en soi cette signification positive qu'en lui l'unité de l'*être-pour-soi* et de l'*être-pour-un-autre*, l'opposition absolue, (était) immédiatement posée comme une même essence" (p. 110). Ainsi l'analogie est-elle dans ce que dans la rencontre des consciences de soi dont l'opposition est absolue en ce qu'elle est irréductible à la suppression pure et simple de l'une d'entre elles, en l'occurrence de celle qui va s'avérer en étant *conscience-pour-une-autre*, c'est bien aussi une même essence qui est immédiatement posée.

Analysons à présent point par point les propositions qui procèdent de cette analogie. Le moyen terme est ici la conscience de soi dans son unité, et les extrêmes en sont les deux consciences de soi dans le dédoublement de la conscience de soi. Ainsi, compte tenu de la façon que nous savons que les consciences de soi ont d'opérer dans leur rencontre, et de ce que ce qui est en jeu ici est de savoir s'il y a réellement lieu d'entendre que cette opération est strictement réciproque, on peut certes bien entendre que, parce que la conscience de soi se décompose en passant dans les extrêmes, "chaque extrême est cette permutation de sa déterminabilité", mais le problème n'en demeurera pas moins précisément que chaque extrême commence par une déterminabilité ou par une autre, et que ceci est d'autant plus déterminant qu'ensuite, la permutation ne se fera jamais pour chaque extrême, qu'en restant attaché à sa première déterminabilité.

En effet, continuons point par point: "comme conscience, chaque extrême passe bien à l'extérieur de soi [c'est-à-dire chaque conscience se perçoit bien dans l'autre, ce en quoi il y a bien permutation de sa déterminabilité, mais ce en quoi elle a d'abord une déterminabilité première]; cependant, dans son être-à-l'extérieur-de-soi [dans cette vision que chaque conscience a d'elle-même dans l'autre permutation], il (l'extrême) est en même temps retenu en soi-même [elle ne change

pas de déterminabilité première mais y demeure, c'est-à-dire demeure en elle, soit en tant que conscience qui supprime l'autre donc, soit en tant que celle supprimée], il est *pour soi*, et son être-à-l'extérieur-de-soi est *pour lui* [elle est pour elle en tant que ce qu'elle est, soit conscience qui supprime, soit conscience supprimée, et la mesure dans laquelle elle se perçoit dans l'autre conscience n'est jamais que celle dans laquelle cette autre conscience sert sa déterminabilité première]. "C'est pour lui qu'il est immédiatement une autre déterminabilité et ne l'est pas" [certes, mais cela ne change rien à la primauté de la déterminabilité première].

Jusque-là, et puisque ces développements sont destinés à expliciter l'opération commencée avec la rencontre des consciences de soi comme une opération à double sens, on peut voir que ces développements sont contenus dans la première phase, celle où "la conscience de soi s'est perdue elle-même, car elle se trouve comme une autre essence", "elle a par là même supprimé l'Autre, car elle ne voit pas aussi l'autre comme essence mais c'est elle-même qu'elle voit dans l'Autre" [chaque extrême passe bien à l'extérieur de soi].

Mais à partir de là, les choses sont moins évidentes, précisément parce qu'elles renvoient alors à la nécessité d'une suppression consentie par l'une des consciences pour l'autre.

En effet, "c'est aussi pour lui que cet Autre est pour soi seulement quand il se supprime comme étant pour soi, et est pour soi seulement dans l'être-pour-soi de l'autre". Pour voir que nous changeons de dimension, posons-nous la question de comprendre pour qui est-ce que, comme il est dit ici, l'Autre ne peut être pour soi que lorsqu'il a comme pour soi l'être-pour-soi de l'autre, alors qu'on a vu que même "dans son être-à-l'extérieur-de-soi [c'est-à-dire dans l'être-pour-soi de l'autre], il [chaque extrême] est en même temps retenu en soi-même, [qu'] il [y] est pour soi, et [que] son être-à-l'extérieur-de-soi est *pour lui*"? Les deux propositions semblent incompatibles, et elles le sont parce que dans un cas, les déterminabilités sont

abstraites, ou du moins, parce que le mouvement peut se comprendre sans égard à la consistance des déterminabilités et sans égard à ce que fait l'autre extrême, ce que l'on voit à ce qu'au bout du compte le pour soi de chaque extrême est toujours pour lui et où ce qu'il est n'engage jamais que lui (les propositions vont toujours de lui à et par lui: c'est pour lui qu'il est), tandis que dans l'autre, l'un des extrêmes ne peut plus avoir de pour soi que celui de l'autre, ce qui exclut la réciprocité parfaite puisque cela veut dire qu'à ce moment-là l'autre a nécessairement un pour soi à lui. Et, à imaginer que ce pour soi-là de l'autre n'est pour soi qu'en tant qu'il est lui-même aussi pour soi de l'autre, on vide le processus de toute substance.

C'est ainsi que dans le chapitre sur la force, dont Hegel vient ici d'invoquer le mouvement pour expliciter ce qu'il en est du mouvement de la reconnaissance, Hegel disait bien, à propos des extrêmes, que "leur essence consiste uniquement en ceci: être chacun seulement par la médiation de l'autre, et ce que chaque force est par la médiation de l'autre moment, cesser immédiatement de l'être lorsqu'elle l'est effectivement". Mais, de la sorte, Hegel continuait en disant fort expressivement que "les forces n'ont par là en fait aucune substance propre qui les supporterait et les conserverait" (p. 117-18), et que "la réalisation de la force est donc en même temps perte de la réalité" (p. 118). Ainsi, il n'est pas dit que le fait qu'ici ce concept-là de force qui alors "était [seulement] pour nous" soit "maintenant pour les extrêmes eux-mêmes" change grand-chose à la problématique de leur reconnaissance. Ce qui est en jeu dans celle-ci, compte tenu qu'elle s'inscrit toujours dans le cadre de la réalisation du concept de leur dédoublement dans l'unité spirituelle, demeure bien celle de la distribution première entre les deux, des déterminabilités distinctes.

Mais le fait que chaque force doive cesser immédiatement d'être ce qu'elle est par la médiation de l'autre, pour lui permettre à son tour d'être, souligne bien le fait que la double opération, si elle doit renvoyer "aussi bien à une opération sur soi que sur l'autre", ne peut pas être ni ne peut satisfaire une exigence de simultanéité, mais de réciprocité alternative.

Ainsi, pour en revenir à la compréhension qu'il faut avoir de cette opération à double sens, elle est à double sens dans deux sens précisément<sup>26</sup>. L'opération consiste bien en une suppression de l'une des consciences de soi par chacune des deux, puis en son renversement et en une suppression de l'autre conscience de soi par les deux, mais dans un mouvement réciproque étalé dans le temps.

Mais les développements inclus dans cet exposé du concept de l'unité des consciences de soi ne concerne pratiquement que l'opération en tant que suppression-transformation du pour soi de l'une des consciences, tandis que l'exigence de réciprocité n'est pas explicitée en terme d'opération essentielle à la réalisation de l'unité des consciences. Le problème est alors de savoir en quoi consiste réellement le concept de la reconnaissance. Se limite-t-il à la réalisation de l'unité de la conscience de soi dans le cadre de la réalisation du concept de leur dédoublement dans l'unité spirituelle, ce en quoi la répétition de l'opération par inversion des déterminabilités est seulement secondaire, ou exige-t-elle cette inversion?

En tout état de cause, Hegel dit ensuite, que ce qu'on vient de voir est le "pur concept de la reconnaissance", puis il nous engage dans la seconde phase du développement de la problématique.

"Il faut maintenant considérer, dit Hegel, ce pur concept de la reconnaissance, du doublement de la conscience de soi dans son unité, et il faut considérer comment son processus se manifeste pour la conscience de soi elle-même. Ce processus présentera d'abord le côté de l'*inégalité* des deux consciences de soi".

Mais, d'une part, ce qui fait la pureté de ce concept de reconnaissance est loin d'être sa pureté logique mais le fait qu'il est pur (épuré) de l'inégalité qui va nous être présentée maintenant, et d'autre part, par inégalité il ne faut pas entendre

---

<sup>26</sup> On signalera enfin ici que le point de départ de l'opération signalait une double signification ("gedoppelte Bedeutung"), tandis que son point d'arrivée concluait à un double sens ("doppelsinning") (p. 146-47).

d'abord différence de condition, puisqu'au regard du concept il n'y a aucune exigence d'égalité de ce type, mais inégalité en soi-même et de soi-même de chacune des consciences, c'est-à-dire non-conscience encore de leur rôle respectif, c'est-à-dire ignorance par l'une, du concept, ou de ses nécessités. Ce qui apparaît alors en jeu dans le processus de reconnaissance réel au regard du concept, c'est la prise de conscience par chacun des pôles, de son rôle et de sa part dans le processus.

Autrement dit, lorsque Hegel dit que ce processus présentera d'abord le côté de l'inégalité des deux consciences, il ne faut pas comprendre qu'il représentera à terme le côté de leur égalité. Ce processus est tel qu'il ne représentera jamais que le côté de l'inégalité. Ce n'est que du point de vue de l'universel qu'il présenterait le côté de l'égalité.

\*\*

\*

**DEUXIEME PARTIE: LA LUTTE DES CONSCIENCES: MOTIVATION,  
ENSEIGNEMENT ET CONSEQUENCES**

*INTRODUCTION: L'APORIE DE LA "LUTTE POUR LA  
RECONNAISSANCE"*

Dans le concept pur de la reconnaissance, ce que nous avons vu c'est la nécessité pour les consciences de soi de se supprimer mutuellement, et soi-même, alternativement, pour faire place à l'autre, selon une logique d'alternance des positions, chacune des consciences occupant à tour de rôle la position dominante, et la position dominée, la première consistant à supprimer l'autre, et la seconde consistant à se laisser supprimer de manière à ne pas entraver la nécessité de la première.

Cependant, comme nous l'avons vu, la décomposition du concept sur le seul plan des opérations de pensée n'a pas permis de rendre compte d'un tel mécanisme. Elle s'est heurtée, d'une part à l'impossible simultanée des mouvements, et d'autre part à la non-nécessité de l'alternance.

Et *a fortiori*, dans la réalisation effective de ce concept, dans laquelle nous allons maintenant nous engager sous la forme de la rencontre des deux consciences de soi, dès lors qu'une conscience occupe la position dominante, il est difficile de rendre compte d'un mécanisme qui la contraindrait à alterner les positions.

Tout au contraire, comme s'il s'agissait pour la conscience dominante, de se gagner à une nouvelle intelligence du concept, qui puisse l'accomoder à cette distribution des rôles qui n'est pas tout à fait conforme au concept dans sa pureté, le discours de Hegel prend le tour d'une justification du rapport inégal, et, bon gré, mal gré, il altère irrémédiablement le sens du concept pur de reconnaissance, en justifiant proprement et pleinement le rapport inégal.



C'est ainsi qu'à présent, Hegel pose l'hypothèse que ce soit en tant qu'elles sont des êtres capables de s'abstraire de la vie, que les deux consciences qui se rencontrent luttent, d'une part, comme si la lutte avait cette capacité à s'abstraire de la vie, et d'autre part, comme si cette capacité à s'abstraire de la vie sous cette forme, équivalait à la nécessité que posait le concept, qu'une conscience se supprime elle-même.

Autrement dit, cette lutte qui aurait été animée par l'intention de prouver une capacité d'auto-négation, aurait en même temps été la réalisation de la condition que requiert le concept selon laquelle chaque conscience doit se supprimer. A vrai dire, Hegel conçoit plutôt la lutte comme la double opération, dans laquelle les consciences, à la fois luttent pour supprimer l'autre, et luttent pour se supprimer, ou au moins, pour se prouver qu'elles sont capables de se supprimer, comme s'il était en même temps encore en quête de la possibilité du concept pur de reconnaissance. Or, de la même façon que cette double opération est, comme nous l'avons vu, inintelligible au plan logique, elle l'est tout autant au plan concret de la lutte.

En tout état de cause, cette dialectique a l'effet pur et simple de justifier le rapport inégal puisque la conscience dominante occupe sa position pour avoir avéré mieux que l'autre sa capacité à se nier soi-même.

Mais pourtant, tout ne s'arrête pas à cette légitimation du rapport inégal. En effet, selon Hegel, ce rapport inégal devrait évoluer au gré de ce que l'expérience sociale de la maîtrise et de la servitude qu'il incarne, apprendra aux consciences à propos de leur vérité profonde. C'est ainsi que, au cours de cette expérience, il apparaîtrait que le travail est leur vérité. Dans les termes de Hegel, la conscience servile va se révéler être la vérité de la conscience du maître. Et c'est ainsi que l'analyse de Hegel donne à entendre que la relation inégale devrait s'équilibrer de par une dynamique propre à elle-même, celle de la dialectique du rapport entre le

maître et l'esclave. Et c'est cette analyse qui est la plus unanimement et la plus magistralement saluée chez Hegel<sup>288</sup>.

Pourtant, que la vérité des consciences soit le travail, ne porte pas Hegel à analyser, ou décrire, comment l'esclave s'en trouve affranchi par le maître, ni/ou comment le maître descend à son tour vers le travail. Tant et si bien que cette vérité soit disant révélée par l'expérience de la servitude consécutive à une épreuve de force, n'a strictement aucune conséquence réelle, ni théorique (par rapport au concept pur), ni pratique (par rapport à la figure de la domination et de la servitude), sur le rapport d'inégalité qui, lui, conserve toujours son actualité, théorique comme pratique. D'autant que le maître peut désormais prétendre, par la séduction de l'argumentation (ou nous retrouvons la composante rhétorique et idéologique de l'usage de la raison déjà observé chez Hobbes), qu'il reconnaît l'esclave puisque, en dépit des apparences, mais conformément à la raison, celui-ci est sa vérité.

Mais ce maintien du rapport inégal n'est pas surprenant. D'une part parce qu'il est à l'image du concept théorique qui ne semblait pouvoir ne s'accomoder que de l'asymétrie du rapport; et d'autre part, et surtout, parce que Hegel a légitimé dans son principe cette relation inégale, en la rendant apparemment conforme à la logique (introuvable) du concept, en disant que les consciences en luttant, ont avéré et honoré ce concept, puisqu'elles y ont démontré son élément le plus noble, à savoir celui de pouvoir s'abstraire de la matière, et puisque c'est cette capacité la plus noble qu'a démontré le maître.

---

<sup>288</sup> Cf. bibliographie, mais tout particulièrement A. Kojève, *Introduction à la lecture ...*, op. cit.; J.-M. Bernstein, 1984, *From Self-consciousness to community: act and Recognition in the master-slave Relationship*, in Z. A. Pelczynski, ed., *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 14-39; G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, Paris.

A vrai dire, entre deux traits de noblesse dans cette figure, la lutte et le travail, chez Hegel c'est la lutte qui demeure le trait déterminant et légitimant. Mais, compte tenu de la façon dont Hegel réalise cela, il faut voir qu'il y a là, ni plus ni moins, que la mauvaise fondation d'une fausse valeur. Mauvaise parce que la construction n'est pas cohérente en elle-même, et fausse parce que, la véritable valeur humaine qui se dégage de l'analyse de Hegel, à son insu, c'est le travail et non pas la lutte. De surcroît, s'il y a une vérité dans l'énoncé selon lequel l'homme réalise le meilleur de lui-même en s'élevant au dessus de la vie, ce n'est certainement pas la vie organique de la matière qu'il faut entendre ici, mais proprement la vie de l'esprit au sens d'orgueil, c'est-à-dire au sens de désir de connaissance, au sens, enfin, de péché originel du désir de découverte et de maîtrise des origines.

Dès lors, notre travail de lecture de cette figure hégélienne est de rendre au travail sa véritable primauté, et de montrer comment elle est réellement la vérité des consciences, par capacité d'abstraction au dessus-de la vie de l'esprit.

Nous le ferons de la manière suivante. Notre démonstration procèdera de l'intérieur de celle de Hegel. Ainsi, compte tenu de ce que ce qui est en jeu dans le discours de Hegel, c'est de légitimer la relation inégale tout en vantant le travail comme la vérité des consciences, nous montrerons comment le travail, tout en pouvant être la vérité des consciences, est précisément aussi ce qui peut justifier le maintien de la relation inégale.

Cela nous portera à identifier le travail, non pas comme chose révélée par l'expérience de l'esclavage, mais par la lutte elle-même, et de manière immédiate. C'est dans la lutte même que les consciences font immédiatement l'expérience de la vérité du travail.

Pour voir cela, il suffit de rendre à la lutte son statut de rencontre brutale et dénuée de quelque subtilité qui soit, en voyant que en elle, l'une et l'autre consciences se sont abordées comme des choses, c'est-à-dire avec le seul désir de se supprimer mutuellement, plutôt qu'un quelconque désir de se supprimer soi-même, ou de s'en montrer capable. Dans la lutte, il en va alors de l'assomption par elles de leur être de chair.

D'une part le rapport inégal s'en trouve alors justifié sans aucun porte-à-faux, puisque domine bien la conscience qui a le mieux travaillé la chose, et d'autre part, compte tenu du résultat de la lutte, apparaît le fait que l'enseignement majeur de la lutte quant à ce qui fait l'humanité de l'homme, ou, l'enseignement majeur du travail, c'est l'incapacité par l'homme de donner la mort à son semblable.

C'est ce respect de la vie organique qui marque le plus sûrement l'homme plutôt que son absurde contraire sous la forme de la capacité à ne pas la respecter, et nous aurons alors établi le véritable sens de la lutte, et le véritable état d'esprit qui l'a animé.

Il s'agira alors de découvrir la part de vérité qu'il y a dans l'idée que la vérité des consciences de soi est leur capacité à s'extraire de la vie. En effet, puisqu'il sera apparu que c'est plutôt en assumant pleinement leur attachement à la vie organique que les consciences ont pu engager l'expérience sociale, il faudra comprendre que la vérité de l'énoncé de l'idée contraire, ne peut concerner que la vie au sens de vie de l'esprit. C'est au-dessus de sa capacité à imaginer son origine, dans une unité universelle notamment, que l'homme doit s'élever, dans une attitude d'assomption de ce qui est.

Et ce qui est pour les deux consciences qui se rencontrent une première fois, c'est qu'elles sont attachées à la vie. Ce n'est que dans l'assomption de cet attachement, à savoir dans la lutte à mort, qu'elles commencent l'expérience sociale de laquelle pourra s'énoncer un autre ordre de valeur, notamment la valeur de la vie

de l'esprit. Mais celle-ci n'est honorée que si elle consiste en autre chose qu'en la légitimation et en la sublimation d'un rapport de force.

C'est ce qui apparaît de manière évidente, lorsque l'on voit, que c'est le désir de justification par la raison qui a imprimé chez Hegel la fausse légitimation, et défini une fausse valeur. C'est en effet dans le désir de se démontrer au-delà de la chair que Hegel a développé son argumentation.

Il ne s'agit pas d'abdiquer la capacité de raisonner de l'homme. En effet, l'homme n'a même pas le choix en cela. Il est voué et condamné à cet exercice de la raison. C'est son état et sa condition humaine. Mais il s'agit d'en percevoir tout l'enjeu, comme étant précisément de se définir comme condamné à cela, ou plus précisément, à définir sa condamnation comme étant cela. Mais la dimension de la condamnation s'apprécie seulement en rapport au fait que cette activité se fait aux dépens de l'autre, puisque, loin de porter la reconnaissance à son terme, c'est-à-dire en définissant un critère palpable d'égalité, le dominant maintient un rapport d'oppression, ou tout au moins, n'y échappe qu'à son insu.

\*\*

\*

**CHAPITRE TROISIEME: MOTIVATION DE LA LUTTE DES  
CONSCIENCES: ENTRE NATURE ET CONNAISSANCE**

"D'abord, dit Hegel, la conscience de soi est être-pour-soi simple égal à soi-même en excluant *de soi* tout ce qui est *autre*; son essence et son objet absolu lui sont *le Moi*; et dans cette *immédiateté* ou dans cet *être* de son être-pour-soi, elle est quelque chose de *singulier*. Ce qui est *autre* pour elle est objet comme objet inessentiel, marqué du caractère du négatif. Mais l'*autre* est aussi une conscience de soi" (p. 158).

Tels sont les deux consciences de soi entre lesquelles le processus de reconnaissance tel qu'il vient d'être exposé et commenté va prendre place. C'est-à-dire que telles sont les deux consciences qui vont devoir se supprimer mutuellement pour pouvoir se reconnaître mutuellement.

Un individu, continue Hegel, surgit face à face avec un autre individu. Surgissant ainsi *immédiatement*, ils sont l'un pour l'autre à la manière des objets quelconques; ils sont des figures *indépendantes* et, parce que l'objet étant s'est ici déterminé comme vie, ils sont des consciences enfoncées dans l'être de la vie, des consciences qui n'ont pas encore accompli l'une pour l'autre le mouvement de l'abstraction absolue, mouvement qui consiste à extirper de soi tout être immédiat, et à être seulement le pur être négatif de la conscience égale à soi-même. En d'autres termes, ces consciences ne se sont pas encore présentées réciproquement comme pur *être-pour-soi*, c'est-à-dire comme *conscience de soi*" (p. 158).

Enfin, sachons que:

"Se présenter soi-même comme pure abstraction de la conscience de soi consiste à se montrer comme pure négation de sa manière d'être objective, ou consiste à montrer qu'on n'est attaché à aucun *être-là* déterminé, pas plus qu'à la singularité universelle de l'être-là en général, à montrer qu'on n'est pas attaché à la vie. Cette présentation est la *double* opération: opération de l'autre et opération par soi-même. Le comportement des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se *prouvent* elles-mêmes et l'une à l'autre au moyen de la lutte pour la vie et la mort. Elles doivent nécessairement engager cette lutte, car elles doivent élever leur certitude d'être *pour soi* à la vérité, en l'autre et en elles-mêmes. C'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve la liberté, qu'on prouve que l'essence de la conscience de soi

n'est pas *l'être*, n'est pas le mode immédiat dans lequel la conscience de soi surgit d'abord, n'est pas son enfoncement dans l'expansion de la vie" (p. 159).

### Section I: L'impossible *double opération de la lutte*

Ce qui se passe ici et qui est fondamental, c'est que la conscience de soi prend de la substance et une substance très précise. La question que nous nous posons ici est de savoir comment et pourquoi est-ce que deux individus qui au moment de leur rencontre se définissent par le fait qu'ils ne tendent qu'à "(exclure) de soi tout ce qui est autre", pourraient, ou *a fortiori* devraient, chercher à se prouver réciproquement et chacun pour soi, que "l'essence de la conscience de soi (...) n'est pas le mode immédiat dans lequel la conscience de soi surgit d'abord", c'est-à-dire devraient chercher à prouver non seulement quelque chose dont ils n'ont précisément pas encore conscience, mais quelque chose qui définit proprement le contraire de ce qu'ils sont au moment où ils se rencontrent? C'est l'écart entre ce que ces êtres sont sensés être et ce qu'ils entreprennent, qui pose problème, et ce problème est celui du motif de la lutte qu'engagent les deux consciences de soi.

#### *Sous-section I: La question historique*

Cette question a déjà été traitée par de nombreux auteurs. Ainsi, Robert C. Solomon par exemple, se demande aussi "comment donc est-ce qu'apparaît le concept de conscience de soi"<sup>284</sup>. Mais il répond aussitôt que cette question empirique n'est pas le problème de Hegel, et qu'il est du reste probablement impossible d'y

---

<sup>284</sup> "The appearance of "another self-consciousness" in particular seems sudden and arbitrary. In fact, Hegel himself confuses the issue in his terminology, since he is perhaps too quick to use the term "self-consciousness" when it is not at all clear that there is as yet any such thing. (...). It is a process which has yet to be initiated, and the question that defines the whole of this chapter is just this: *how does the concept of self-consciousness ever arise*" (cf. R.C. Solomon, *op. cit.*, p. 436).

répondre<sup>290</sup>. J. M. Bernstein, un autre commentateur de ce texte, pense qu'en aucun cas Hegel n'essaye d'expliquer comment est-ce que des hommes en viennent à nouer des relations intentionnelles, c'est-à-dire comment est-ce qu'ils passent d'une existence naturelle à une existence spirituelle, mais a pour point de départ l'existence spirituelle elle-même<sup>291</sup>. Enfin, pour Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière aussi "ce dont on *part* ici -ce que l'on présuppose à l'origine du mouvement- c'est l'autoconscience [c'est-à-dire ce que jusque-là nous avons appelé la conscience de soi] elle-même, dans sa dualité intérieure et son redoublement extérieur [,et] ce qui est en cause, c'est la dimension relationnelle de toute autoconscience singulière", et non pas du tout "une sorte d'explication de l'origine de l'humain à partir de l'animalité"<sup>292</sup>.

Or, il nous semble que ces interprétations font l'impasse sur le fait qu'il y a bel et bien deux états de conscience différents dans la présentation du texte de Hegel, dont l'un se distingue précisément de l'autre par ce qui serait un manque de conscience de soi (des consciences enfoncées dans l'être de la vie), tandis que l'autre porterait cette conscience de soi à sa réalisation (en extirpant de soi tout être immédiat). Mais, de surcroît, il nous semble aussi que ces interprétations soulignent encore mieux notre question. En effet, en invitant précisément à ne pas tenir compte de la première description de la conscience de soi que contient le texte de Hegel, elles suscitent avec plus d'insistance encore la question de savoir l'origine de la seconde description, c'est-à-dire de la définition de la conscience de soi en tant qu'être capable de s'élever au-dessus de son être immédiat et de le prouver par la

---

<sup>290</sup> "One can, of course, ask why a creature should advance from mere desire to desire for recognition [sous entendu ici que pour l'auteur, comme pour la quasi unanimité des commentaires que nous avons rencontrés, la lutte ainsi engagée est sans équivoque une lutte pour la reconnaissance], but this empirical question is none of Hegel's concern and, in any case, it is probably unanswerable". (Cf. R. C. Solomon, *op. cit.*, p. 436).

<sup>291</sup> "Hegel nowhere attempts to explain how men first enter into intentional relations; his analysis is rather an attempt to explain how certain primitive kinds of intentional relations, by means of the battle for recognition, generate full human self-consciousness" (cf. J.-M. Bernstein, *From self-consciousness ...*, *op. cit.*, p. 19).

<sup>292</sup> Cf. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, 1987, *Les premiers combats de la reconnaissance ...*, *op. cit.*, p. 133.



lutte. Et, plus précisément encore, la réfutation de Bernstein selon laquelle la lutte a pour point de départ l'existence spirituelle elle-même, rend difficile ou en porte-à-faux, la lutte. Selon J.-M. Bernstein, comme selon de nombreux lecteurs de cette figure, la lutte est déjà une lutte pour prouver que la conscience de soi est capable de s'élever au-dessus de son être immédiat.

Autrement dit, si Hegel ne cherche pas à donner une explication de l'origine de l'humain à partir de l'animalité, la question que nous nous posons est précisément de savoir à partir de quoi est-ce que l'affirmation est posée selon laquelle l'humain est l'être qui sait s'élever au-dessus de son être immédiat, et, plus encore, qui sait le montrer en risquant sa vie dans une lutte à mort. D'où vient cette définition, dans laquelle est en jeu l'idée que l'humanité se définit dans la capacité de l'être humain à se distancer de la matière et à s'élever en esprit et par l'esprit?<sup>293</sup>

Il se peut bien qu'en substance, à un degré ou à un autre, "*se présenter soi-même* comme pure abstraction de la conscience de soi" consistât "à montrer qu'on n'est attaché à aucun être-là déterminé (...) [ou] qu'on n'est pas attaché à la vie", mais ici notre question vise moins la substance que la procédure. Autrement dit, sur quoi se fonde une telle définition substantielle du mode de réalisation d'une conscience de soi. Et la question se pose d'autant plus que la lutte qui devrait exprimer cette définition peut justement n'être au contraire que la lutte des consciences de soi en

---

<sup>293</sup> Il faut bien entendu réfuter ici la critique de J.-M. Bernstein selon laquelle notre question implique que nous considérons la conscience de soi qui lutte ici comme la conscience de soi achevée: "(the materialist) [c'est ainsi que Bernstein définit notre question ou plutôt celui qui la pose. Il est vrai que nous n'avons pas pris connaissance de l'article plus précisément incriminé sous cette appellation (il s'agit de Piotr Hoffman, 'Hegel, Marx and the Other', *Philosophical Forum*, Spring/Summer, 1976), mais que nous n'avons pas pu ne pas nous reconnaître sous la présentation qu'en fait Bernstein] introduces self-consciousness in its full-blown form *before* it arises. Self-consciousness, as the capacity to channel instinctual drives through non-instinctually given goals and intentions is what is learned by the slave in his obedient service to the master" (op. cit., p. 16). Il semble que Bernstein ne se rende même pas compte que son argument ne peut pas s'énoncer sans distinguer des états de conscience (self-consciousness as the capacity to ...) et que le problème est justement là. Aussi à l'évidence ne voit-il pas le problème, de sorte que par contre, par ailleurs, et à la limite, de savoir dans le cours de son contre-argument qu'il y a d'autres étapes dans le développement de la conscience n'est non seulement d'un intérêt relatif, mais n'est même pas de bon augure compte tenu de la façon dont la première n'est pas traitée.

tant qu'êtres capables de consommer brutalement tout ce qu'ils rencontrent, y compris elles-mêmes.

Il ne paraît pas indispensable ici que nous entrions dans les détails de l'exposition de ce que Hegel entend exactement par en-soi et pour-soi dans ce contexte. En effet, les définitions telles que nous venons de les retranscrire suffisent à indiquer que l'enjeu de la discussion est la possibilité du passage d'un état à un autre, lequel on pourrait le subsumer sous la question du passage de l'état de nature à l'état civil ou social, ou humain. Certes, l'on connaît la critique radicale que Hegel a faite de cette problématique de la sortie d'un état de nature, et qui n'aboutit qu'à introduire plus ou moins subrepticement dans l'état de nature ce que l'on voudrait y trouver comme justifiant ce que l'on apprécie de l'état de droit<sup>294</sup>. Pourtant, aux prises avec les problèmes que lui posèrent le fait de commencer par le tout, par la communauté dont il fallait ensuite montrer comment elle avait pu intégrer la rationalité individuelle, Hegel en est aussi venu à réfléchir positivement au passage de l'état de nature à l'état politique et social<sup>295</sup>. Dans ce contexte, Hegel écrit que "le combat de la reconnaissance et la soumission à un maître sont le *phénomène* au sein duquel a aussi surgi la vie en commun des hommes comme un commencement des Etats"<sup>296</sup>.

A ce niveau, nous rencontrons un second contre-argument visant à réfuter la pertinence de notre question. Exprimé par Bernstein, il est que notre question fait "illicitement" abstraction de ce que nous avons appris de la conscience de soi dans ce qui précède la figure de la lutte et de ce que nous apprendrons dans ce qui la suit<sup>297</sup>.

---

<sup>294</sup> Cf. Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, ...*, op. cit.. Cf. aussi le commentaire minutieux de Bernard Bourgeois, présenté sous le titre *Le droit naturel de Hegel (1802-03). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à l'éna*, Paris, Vrin, 1986.

<sup>295</sup> Cf. J.-F. Kervegan, 1992, *Hegel, Carl Schmitt, ... op. cit.*

<sup>296</sup> In J.-F. Kervegan, *Hegel ...*, op. cit., p. 210. Réfère à l'*Encyclopédie*, § 433 A.

<sup>297</sup> "The materialist's second error of interpretation arises because he illicitly abstracts Hegel's account of self-consciousness from what precedes and what follows it" (op. cit., p. 16-17).

Nous sommes renvoyés ici à la question de la structure de la *Phénoménologie de l'esprit*, que nous avons déjà discuté dans nos deux premiers chapitres de ce second titre, et que, d'une certaine manière, nous continuons de discuter.

Rappelons en effet, que le premier chapitre de la *Phénoménologie*, intitulé *Conscience*, est consacré, en trois sections, à l'expérience de la conscience proprement dite, de sorte que l'argument de J.- M. Bernstein est que nous devrions en tenir compte lorsque nous en venons à nous interroger sur ce qu'est vraiment la conscience de soi lorsque, dans le second chapitre intitulé *Conscience de soi*, elle en rencontre une autre. Plus précisément, J. -M. Bernstein semble dire que nous devrions nous en servir pour bien comprendre que les consciences qui luttent sont celles qui viennent de se définir dans l'expérience en question, comme des consciences de soi conscientes de leur pur être-pour-soi. De la sorte nous verrions qu'elles luttent avec l'idée de se prouver ce qu'elles sont en tant que ce pur être-pour-soi, et non pas en tant que simple être-pour-soi.

Notons tout d'abord que cet argument de J. - M. Bernstein peut paraître pour le moins incompatible avec le premier argument qu'il dressa pour réfuter notre question. En effet, la contradiction est frappante puisque après avoir reproché au matérialiste de considérer la conscience de soi dans son état achevé, J. -M. Bernstein lui reproche de la considérer indépendamment de ce qu'il sait déjà d'elle tant dans ce qui précède ce passage que dans ce qui le suit, c'est-à-dire de ce qui participe directement à la porter à son état achevé.

Mais, sur le fond de la question, nous dirons que quand bien même ce serait le cas, quand bien même Hegel aurait déjà procédé à une définition de la conscience de soi qui, au terme de son colloque avec l'objet, pût la donner pour un être sorti de son immédiateté, il n'en demeure pas moins que c'est Hegel lui-même qui, ici, présente d'abord les consciences qui se rencontrent comme des êtres enfoncés dans l'être de la vie. En disant cela, nous ne répétons pas simplement notre défense face

au premier argument qui était de dire que nous ne faisons que nous en tenir à ce que dit le texte de Hegel, mais nous disons aussi que en présentant les consciences de la manière dont il les présente dans la figure de la lutte pour la reconnaissance, c'est Hegel lui-même qui nous invite à effacer ce qu'aurait été l'acquis des premiers développements de l'oeuvre, ou qui, à tout le moins, ne nous donne pas à entendre qu'il faille les utiliser ici pour comprendre l'entre-deux de la rencontre. -Pourvu, bien entendu, que ces développements soient vraiment des acquis, c'est-à-dire aient suffi à définir la conscience de soi comme autre chose qu'un être tendu tout entier vers la consommation de ce qu'il rencontre.

Or, on peut douter de cela, tant qu'il n'y a pas eu de rencontre officielle entre les deux consciences, ce qui semble être officiellement le cas dans les trois premiers chapitres. Or, tant qu'il n'y a pas eu une telle rencontre officielle, on n'a pas de raison de penser que les consciences de soi aient pu se définir de manière pertinente, c'est-à-dire l'une par rapport l'une à l'autre.

Du reste, tenant compte de notre interprétation des expériences de la conscience comme des expériences menées en fait entre des consciences, via l'objet, plutôt qu'entre une conscience et un objet, il apparaît que, soit qu'on prête un intérêt à la première partie de l'oeuvre en considérant de manière critique, et rétrospectivement, qu'elle procédait déjà d'une expérience à deux entre la conscience philosophique et la conscience naturelle, mais qui n'a mené à rien, soit qu'on considère que parce que les deux consciences doivent encore lutter, les développements précédents sont de peu d'intérêt puisque la véritable expérience de soi de la conscience commence avec l'histoire sociale qui commence avec la lutte, nous devons placer la lutte au principe des développements de la conscience de soi.

*Sous-section II: La question logique*

Considérons l'argument de Hegel tel qu'il le développe. Hegel dit que

"cette présentation est la double opération: opération de l'autre et opération de soi-même. En tant qu'elle est opération de l'autre, chacun tend donc à la mort de l'autre. Mais en cela est aussi présente la seconde opération, l'opération sur soi et par soi; car la première opération implique le risque de sa propre vie" (p 159).

Rappelons tout d'abord que par "la double opération", Hegel entend l'opération qu'il a exposée préalablement dans la présentation du pur concept de la reconnaissance, que nous avons vu en détail au chapitre précédent, et qui consisterait en ce que

"chacune [des consciences] voit l'autre faire la même chose que ce qu'elle fait: chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre; et fait donc ce qu'elle fait, seulement en tant que l'autre aussi le fait" (p. 156-57)<sup>29\*</sup>.

Or, le problème est précisément de définir ce que chacune de ces consciences fait, ou voit l'autre faire, problème que ne résout pas la reconnaissance exposée techniquement, et ce nonobstant la grande subtilité de la double opération. Elle consiste en effet en l'opération simultanée de l'une et de l'autre conscience conçues dans leur unité, de sorte que du point de vue de cette unité il s'agit en fait d'une seule et même opération, mais dont la validité conceptuelle repose précisément sur la démonstration que sa réalisation est le fait des deux consciences réelles distinctes, et dont la distinction et la conscience de cette distinction sont précisément le noeud du problème. Et ce, pour deux raisons. D'une part, parce que la condition de simultanéité est impossible à remplir phénoménologiquement, puisqu'à partir du moment où chacune ne fait ce qu'elle fait que parce qu'elle voit l'autre le faire, chacune attendra nécessairement et simplement que l'autre commence. Et, d'autre part, parce que ce que chacune attend de l'autre qu'elle fasse devrait être

---

<sup>29\*</sup> On notera ici que dans le cadre de l'exposé phénoménologique de la lutte que les consciences engagent pour se supprimer mutuellement, Hegel procède à la réintroduction presque immédiate d'un mécanisme défini en dehors des consciences réelles.

précisément, non pas qu'elle engage la lutte -car cette lutte-là n'est précisément pas le fait de consciences de soi telles que les définit Hegel dans ce pur concept de la reconnaissance, qui, pour se réaliser, n'a nul besoin que chacune des consciences voie l'autre lever la main sur elle, mais a seulement besoin que l'une et l'autre donnent libre cours à ce qu'elles sont-, mais qu'elle se nie elle-même. Or, aucune des deux consciences ne peut vraiment se nier la première, non simplement parce que nous doutons qu'elles aient ce degré de subtilité, mais parce que le seul intérêt qu'il y a à ce qu'elle se nie elle-même n'est pas de se définir elle, conscience individuelle comme conscience de soi, mais est de pouvoir permettre à l'autre, non pas d'en faire autant mais de supprimer sans frais la première (ou son pour soi) pour pouvoir ainsi reconstituer en elle et/ou par elle leur unité spirituelle, c'est-à-dire en l'occurrence établir la pertinence du concept du doublement de la conscience de soi dans son unité. Que la reconnaissance n'ait de pertinence que dans le cadre de la démonstration du concept, et non pas le concept dans le cadre de la reconnaissance, était en effet, comme nous l'avons vu, clairement annoncé par Hegel au début de la section: "l'analyse du concept de cette unité spirituelle dans son doublement nous présentera le mouvement de la *reconnaissance*" (p. 155).

Considérons donc à présent cette double opération telle qu'elle apparaît ici dans le développement phénoménologique, et considérons-là avec d'autant plus d'intérêt que la démonstration dans le cours de laquelle elle s'inscrit procède justement d'un abandon (provisoire) de son exposé "pur". "Il faut maintenant considérer ce pur concept de la reconnaissance, du doublement de la conscience de soi dans son unité, -dit en effet Hegel à la fin de la sous-section précédente et pour introduire celle avec laquelle nous avons commencé de *La lutte des consciences de soi opposées-*, et il faut considérer comment son processus se manifeste pour la conscience de soi elle-même. Ce processus présentera d'abord le côté de *l'inégalité des deux consciences de soi*" (p. 157).

Pour peu que le procédé puisse être de quelque utilité pour le phénomène et non seulement pour le concept, il faut rattacher la première dimension de la double opération au premier état de conscience dans lequel ce qui est visé c'est la mort de l'autre, et la seconde dimension, celle que la première implique, au second état de conscience dans lequel on est capable de risquer sa propre vie. Mais on voit aussitôt que ce recours à la double opération, ne nous est d'aucun secours pour la compréhension du développement phénoménologique.

En effet, si la lutte engagée pour supprimer l'autre conscience comporte (nous pensons que c'est cela seulement qu'il faut entendre par "implique") le risque de sa propre vie, et même si telles que nous les rencontrons ces consciences ont conscience de ce risque objectif, le problème est précisément de savoir si c'est cette dimension de la lutte qu'elles privilégient. Or c'est ce que par cette double opération Hegel amène ensuite sans transition, ou du moins sans transition phénoménologique, en posant que

"c'est *seulement* [mis en italiques par nous] par le risque de sa vie qu'on conserve la liberté, qu'on prouve que l'essence de la conscience de soi n'est pas l'être, n'est pas le mode immédiat dans lequel la conscience de soi surgit d'abord" (p. 159),

exactement comme si la conscience de soi n'avait pas surgi d'abord, ou comme si on revenait purement et simplement sur le mode sur lequel elle a surgi, mais aussi comme si d'une telle transfiguration il n'y avait décidément pas à rendre compte.

Tout se passe en fait comme si la première opération *impliquait* au sens fort du terme la seconde, -c'est-à-dire au sens que ce terme n'a que dans une démonstration logique, et qu'il n'a d'ailleurs dans la démonstration logique du concept de la reconnaissance effectuée précédemment, que sous une forme plus intégrale car dans cette dimension, ce qui est impliqué n'est pas le risque de sa vie mais son renoncement.

*Sous-section III: La question sémantique: "c'est-à-dire" et "se montrer comme"*

§-1 C'est-à-dire

C'est ici qu'il faut indiquer un point pivot dans le texte de Hegel, celui où il pose une équivalence dans les modes de présentation des consciences de soi dans leurs états différents:

"D'abord, la conscience de soi est être-pour-soi simple égal à soi-même en excluant de soi tout ce qui est autre" (...). (...) "en d'autres termes, dit Hegel, ces consciences ne se sont pas encore présentées réciproquement chacune comme pur être-pour-soi, c'est-à-dire [c'est nous qui soulignons] comme conscience de soi" (p. 158).

En effet, ce "c'est-à-dire" pose une équivalence pure et simple entre les consciences de soi qui lèveront la main l'une sur l'autre en y étant poussée par l'immédiateté de leur être, et celles qui le feront poussées par leur désir de démontrer leur capacité à s'extraire de cette immédiateté-là. Du moins en est-il ainsi à nous en tenir, nous semble-t-il, à la logique du texte que nous avons reproduit ici.

En effet, dans ces deux membres de phrases, Hegel semble mettre en contraste la conscience de soi qui est d'abord "être-pour-soi simple égal à soi-même" et la "conscience de soi" réalisée.

Cependant, le premier membre de phrase que nous venons de rapporter, à savoir que "la conscience de soi est être-pour-soi simple", appartient au raisonnement suivant:

"D'abord, la conscience de soi est être-pour-soi simple égal à soi-même en excluant de soi tout ce qui est autre; son essence et son objet absolu lui sont le *Moi*; et dans cette *immédiateté*, ou dans cet être de son être-pour-soi, elle est quelque chose de *singulier*. Ce qui est autre pour elle est objet comme objet inessentiel, marqué du caractère du négatif. Mais l'autre est aussi une conscience de soi. Un individu surgit ..." (p. 158).

Ainsi, tout en mettant en contraste la conscience de soi qui est d'abord "être-pour-soi simple égal à soi-même" et la "conscience de soi" réalisée, ici, Hegel met en contraste la conscience de soi qui est d'abord "être-pour-soi simple égal à soi-même"



et la conscience de soi face à laquelle "l'autre est *aussi*"<sup>294</sup> une conscience de soi". Ainsi, par l'adverbe *aussi*, dans la proposition selon laquelle "l'autre est aussi une conscience de soi", Hegel semble annuler le contraste et poser une équivalence entre l'"être-pour-soi simple égal à soi-même" et la "conscience de soi".

Par ailleurs encore, Hegel établit aussi une équivalence entre la "conscience de soi" et le "pur être-pour-soi", lorsqu'il écrit: la "conscience de soi" comme "pure abstraction de l'être-pour-soi". Cette équivalence est contenue dans la phrase clé suivante:

"en d'autres termes, ces consciences ne se sont pas encore présentées réciproquement chacune comme pur être-pour-soi, c'est-à-dire comme conscience de soi".

Au total, donc, en donnant pour équivalent, d'une part "l'être-pour-soi simple et la conscience de soi", et d'autre part "l'être-pour-soi pur et la conscience de soi", Hegel donne pour équivalents "l'être-pour-soi simple" et "l'être-pour-soi pur", qui désignent pourtant d'une part des consciences enfoncées dans l'être de la vie, et d'autre part des consciences qui se sont extirpées de cet enfoncement. Ce faisant, il pose une équivalence entre deux natures que le cours même du raisonnement dans lequel on les rencontre, consiste à opposer, et à en organiser la transition de l'une à l'autre.

## §-2 Se montrer comme

C'est alors qu'il nous faut aussi faire attention à ce que Hegel nous réintroduit subrepticement au thème, ou à la technique, de l'apparence, lorsqu'il dit que:

---

<sup>294</sup> Souligné par nous.

"se présenter soi-même comme pure abstraction de la conscience de soi consiste à se montrer comme *pure négation de sa manière d'être objective*" (c'est nous qui soulignons ce dernier membre de phrase) (p. 159).

Considérons donc d'un peu plus près cette formule, car c'est dans ce "se montrer" qu'il y a toute la différence entre les deux états de conscience en question, et en même temps le lieu de l'assimilation pure et simple des deux types de consciences.

En effet, "se montrer comme pure négation de sa manière d'être objective" peut autant consister à montrer par tous les moyens qu'on ne tend vraiment pas à supprimer l'autre, qu'à montrer seulement une telle intention, c'est-à-dire seulement *se montrer* comme ne tendant pas à supprimer l'autre tout en y tendant bel et bien, c'est-à-dire aussi, se montrer comme une conscience de soi, tout en n'étant encore qu'une conscience enfoncée dans l'être de la vie.

En effet, de la part des consciences, démontrer qu'elles ne sont pas attachées à la vie est, en la circonstance, une formule pour le moins imprécise, parce qu'elle ne nous permet précisément pas de distinguer l'état de *d'esprit* de la conscience qui se réclame d'un tel non-attachement, de l'état de *nature* de la conscience qui n'exprime rien d'autre à travers la lutte que son non-attachement à la vie de l'autre<sup>300</sup>.

En effet, ne pas être attaché à la vie peut concerner la vie en général, englobant autant celle d'une conscience propre que celle de l'autre, que celle des êtres sans conscience, animaux et plantes, que concerner *seulement et exclusivement* sa propre vie. Et, la généralité de la formule ne nous est précisément d'aucune aide si elle ne signale aucune préférence, car on dira aussi bien de la conscience qui cherche *seulement* à supprimer l'autre qu'elle n'est pas attachée à la vie<sup>301</sup>.

---

<sup>300</sup> On a rencontré une question de ce genre dans la définition de la loi de nature chez Hobbes, dont le commandement interdisait aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie.

<sup>301</sup> Ce problème est le même que l'on a trouvé à l'oeuvre chez Hobbes, dans les définitions du droit de nature et de la loi de nature.

De surcroît, s'il est vrai que la lutte à mort est le même moyen par lequel la conscience qui tue tout ce qui est autre se réalise, et celui par lequel une conscience de soi se prouve comme capable de risquer sa vie, le "c'est-à-dire" tend non seulement à assimiler les deux luttes à une seule et même lutte, mais aussi à poser une équivalence entre deux types de consciences rigoureusement différents de par le sens qu'elles confèrent à la lutte. La confusion tient à ce que ce dont sont sensées faire preuve chacun de ces deux types de conscience, dans la lutte, c'est leur indépendance.

En effet, les consciences de soi qui luttent pour se supprimer sont indépendantes en ce sens qu'elles ne se connaissent pas l'une et l'autre, et elles luttent parce qu'elles sont indépendantes l'une de l'autre, où il faut bien entendre que, jusqu'à leur rencontre, chacune ignore l'existence de l'autre. Par contre, les consciences de soi qui luttent pour prouver leur indépendance, se connaissent l'une et l'autre, se sont même déjà vue dépendantes l'une de l'autre, et veulent justement conserver, ou réaffirmer leur indépendance.

Or, là où il s'agit d'ériger le critère de non-attachement à la vie en critère d'évolution d'un état de conscience à un autre, il s'agit que ce critère soit clair.

## **Section II: De deux motivations il faut en choisir une: non pas la capacité à risquer sa vie, mais l'attachement à la vie**

Il est donc temps maintenant de se demander si les consciences qui luttent peuvent avoir eu pour motivation le désir de se prouver leur capacité à s'élever au-dessus de la matière. Plus précisément, rappelons que la question est de savoir dans quel état d'esprit les consciences engagèrent la lutte, compte tenu de ce que Hegel les présente d'abord comme des consciences prisonnières de la matière, et en même temps comme des consciences déjà affranchies d'un tel attachement.

Pour mieux cerner ce problème, il convient de mieux définir ces états de conscience. Nous le ferons, non pas en reprenant purement et simplement les critères que nous donne Hegel (enfouissement dans l'être de la vie/pure abstraction de la conscience de soi) puisque leur distinction n'a précisément ici aucune consistance, mais en considérant successivement la pertinence de la lutte de ces consciences dans un état et dans l'autre, d'abord par un argument de type du choix rationnel pour expliquer l'action, et ensuite par la considération du résultat effectif de la lutte.

*Sous-section I: L'argument de type rational choice*

En effet, compte tenu de ce que dans chacun de ces états de conscience, la lutte doit avoir pour ceux qui l'engagent une motivation et un but différent, motivation et but que nous livrent effectivement les critères donnés par Hegel, il s'agit de réfléchir sur l'adéquation de la lutte comme moyen d'atteindre le but visé afin d'en déduire dans quel état de conscience ces consciences sont le plus susceptibles d'avoir été en engageant la lutte. Dans ces considérations, nous tiendrons ensuite compte du résultat effectivement atteint par ces consciences au terme de la lutte, et nous en verrons la cohérence avec le but initialement visé, et le degré de satisfaction qu'elles en retirent.

Il s'agit de savoir si, lorsqu'ils luttent à mort, les deux individus hégéliens sont dans l'état de conscience qui les définit comme des êtres enfoués dans le désir, ou s'ils sont dans l'état de conscience qui les définit comme s'étant déjà extraits de ce désir, et ce qui se joue entre ces deux états de conscience, c'est-à-dire pour l'instant dans le passage de l'un à l'autre.

D'entrée de jeu, on voit que la lutte se comprend parfaitement s'il s'agit pour les consciences de se supprimer l'une l'autre, tandis qu'elle se comprend moins bien

s'il s'agit pour elles de se prouver qu'elles ne sont pas attachées à la vie. Et dans ce cas, elle se comprend moins bien parce qu'on comprend moins bien aussi ce qu'elles veulent prouver.

Définissons en effet la manière d'être objective dont il s'agit à travers la lutte de se montrer comme la négation. Conformément à ce que nous savons des consciences qui se rencontrent pour la première fois, cette manière d'être est celle de la conscience enfoncée dans l'être de la vie, et elle se définit dans le désir brut de supprimer l'autre, en tant que l'autre se présente, au même titre que ce que chaque conscience a rencontré jusque-là, comme un objet.

Ainsi, se montrer comme négation de cette manière d'être est se montrer comme libéré de ce désir, ou au moins comme ayant conscient à l'esprit de pouvoir, voire de devoir le contenir. Mais encore une fois, c'est dans ce "se montrer" qu'il y a toute la différence entre une conscience qui, enfoncée dans l'être de la vie ne prétend rien montrer qu'elle ne fasse ou ne rien montrer que par le fait de le faire, et une autre qui, détachée de la vie prétend montrer qu'elle ne l'est pas par des moyens qui semblerait attester du contraire.

Et de fait, pour vérifier l'authenticité de ce "se montrer", il suffit de se demander simplement s'il est bien adapté de choisir la lutte pour montrer, et *a fortiori* prouver, qu'on ne tend pas à supprimer l'autre. Mais, de plus, si l'on se rappelle que ce non désir de suppression de l'autre ou désir de non-suppression de l'autre doit continuer à se conjuguer avec le désir de prouver un non-attachement à sa propre vie, il apparaît que la lutte ne devrait même plus tendre qu'à y perdre sa propre vie. Ainsi s'il est curieux de choisir la lutte pour prouver à l'autre qu'on ne tend pas à le supprimer, cela ne l'est pas beaucoup moins s'il s'agit de démontrer son non-attachement à sa propre vie. D'autant plus que ce but-là comporte au moins un moyen plus efficace compte tenu de ce que les deux individus sont dans le même

état de conscience, et que par conséquent chacun des deux évitera rigoureusement de prendre la vie de l'autre, il est de se donner soi-même la mort.

Par conséquent il semble qu'il y ait décidément plus de *rationalité* à penser que si ces deux individus engagent une lutte, c'est dans le but de se supprimer mutuellement, que dans celui de se prouver leur non-attachement à la vie.

Par conséquent, par rapport à la problématique de la reconnaissance, il semble plus intéressant de penser que cette lutte est l'engagement d'un processus de définition des consciences de soi en des termes que ni l'une ni l'autre ne connaît lorsqu'elles engagent la lutte, plutôt que, déjà, une lutte pour la reconnaissance de ce que "l'essence de la conscience de soi [ne serait pas] l'être, [ne serait pas] le mode immédiat dans lequel la conscience de soi surgit d'abord" (p. 159).

#### *Sous-section II: L'argument par le résultat*

Certes, il est vrai qu'il nous faut maintenant considérer le résultat de la lutte, en fonction duquel aucune conscience de soi n'y trouve la mort, car, aucune conscience ne trouve la mort dans cette lutte.

En effet, ce fait doit dans une certaine mesure nous interroger sur cette certitude que nous exprimons ici quant à la motivation initiale de la lutte puisque ce désir de suppression mutuelle qui a jeté ces consciences dans la lutte reste précisément inachevé. Pourtant, il ne contredit ni n'interdit en rien cette motivation et cette seule motivation de la lutte, car ne pas parvenir à ses fins ne peut pas impliquer seulement ne pas les avoir voulues.

Au contraire même, ce résultat nous permet d'arrêter avec certitude comme premier acquis de ce processus de définition des consciences de soi que cette lutte a engagé, *l'incapacité des consciences*, qui lorsqu'elles se rencontrent se définissent

comme des êtres qui suppriment tout ce qui est autre, de continuer à se définir ainsi, ou leur incapacité à *se donner la mort*. Mais encore, non seulement cette incapacité nous impose de les définir comme des être attachés à la vie, mais de surcroît, elle fixe les consciences dans cette définition.

Certes, il se peut qu'une fois passé ce premier point de définition, le processus de définition *sociale* des consciences de soi finisse par arrêter comme définition de la conscience de soi, fût-ce momentanément, celle d'un être capable de risquer sa vie dans une lutte. Mais, si ainsi arrivées au terme de leur définition, ou au moins à un certain point de son avancement, ces consciences avaient ainsi à lutter de nouveau, non seulement il s'agirait bien évidemment d'une autre lutte, mais encore cette seconde lutte ne nous serait d'aucun intérêt parce que d'aucun accès, tant qu'elle ne découlerait toujours pas du processus de définition des consciences, c'est-à-dire, tant qu'elle ne serait pas démontrée.

Or, de l'incapacité des consciences à se donner la mort, à l'énoncé de l'hypothèse qu'une conscience de soi est l'être qui est capable de mettre sa vie en jeu dans une lutte, il y a deux travers, et pas des moindres.

Le premier, d'ordre méthodologique, est que non seulement aucun lien progressif ne transparait d'une définition à l'autre, mais au contraire transparait un lien rétrospectif et régressif du type: puisque ces deux consciences qui luttaient pour se donner la mort ne se la sont pas donnée, c'est qu'elles ne luttaient pas pour se la donner.

Le second, d'ordre directement normatif, est que, entre le risque objectif de sa vie qu'encourt la conscience qui lutte, et le risque sublimé et élevé au motif de sa lutte, il y a un monde qui est celui de la définition d'une *valeur*, et plus précisément d'une fausse valeur, puisque dans ce monde, on passe de la découverte de la vie physique comme une *valeur*, à l'évaluation de la valeur de la vie humaine en

fonction d'une attitude particulière vis-à-vis d'elle, qui est une attitude de défi, et donc de méconnaissance.

De surcroît, cette fondation erronée fourvoie la vraie fondation d'une vraie valeur qui est le non-attachement à la vie de l'esprit en tant qu'attitude du savoir tendant à marquer une distance avec la vie physique, laquelle vraie valeur nous la présenterons plus tard.

Mais, outre la survie des deux consciences, le résultat de la lutte consiste en l'instauration d'un rapport inégal entre ces deux consciences, de domination et de servitude: "l'une est le maître, l'autre l'esclave". Or c'est en regard de l'explication de ce rapport et de sa véritable *justification*, que l'analyse hégélienne fait le plus défaut.

**Section III: L'incohérence entre l'enjeu de la lutte et la justification du rapport social qui en résulte.**

*Sous-section I: Une justification en porte-à-faux*

Ainsi, selon Hegel, la justification du rapport inégalitaire qui va s'instaurer entre les consciences, est le moindre attachement à la vie dont aurait fait preuve le maître, et au contraire le plus grand attachement à la vie dont aurait fait preuve l'esclave.

"Le maître, dit en effet Hegel, est la puissance qui domine cet être [la chose], car il montra dans le combat que cet être valait seulement pour lui comme une chose négative; le maître étant la puissance qui domine cet être, cet être étant la puissance qui domine l'autre individu, dans ce syllogisme le maître subsume par là cet autre individu" (p. 162).



Or, cette justification paraît plus cohérente avec une lutte qui aurait eu pour enjeu pour les consciences de se supprimer l'une l'autre que de risquer leur vie. En effet, s'il s'agissait pour les deux consciences, à travers la lutte, non pas de se supprimer l'une l'autre, mais de se prouver l'une à l'autre et chacune pour soi leur capacité à risquer leur vie, les deux consciences en ont fait la preuve par leur seule lutte. Mais encore et de surcroît, s'il s'agit de mesurer le risque encouru sur sa vie, c'est objectivement le perdant de la lutte qui a encouru le plus grand risque. On peut même dire de lui, en un sens, qu'il a perdu la vie puisqu'il n'était plus en son pouvoir de la conserver.

Mais encore, si ce qui est en jeu dans la lutte était la mesure d'un non-attachement à la vie, il faudrait convenir que le vainqueur est celui qui a été le plus proche de la mort. Or, au contraire, en la matière, la victoire du maître le met plus loin de la mort que l'esclave, et atteste ainsi son plus grand attachement à la vie, et ce à un double titre: objectivement d'abord, en ce que c'est précisément parce qu'il est une force de la nature, c'est-à-dire une force que la vie s'est attachée, ou dans laquelle la vie s'est ancrée, qu'il l'a emporté; et subjectivement ensuite, en ce que c'est dans un tel attachement à la vie qu'il a puisé les ressources propres à dominer sa vie, non pas tant dans le sens d'être disposé à la perdre, que dans celui de n'y être pas disposé du tout, et à écarter tout ce qui est susceptible de la mettre en danger.

Enfin, si c'est toujours la démonstration d'un non-attachement à la vie en général qu'il s'est agi d'avérer, en épargnant le perdant, le gagnant s'y est montré doublement attaché.

Mais encore, ces questions doivent introduire un fait plus intrigant, qui est qu'entre la justification de la lutte et la justification du rapport de domination qui suit la lutte, dans laquelle il faut voir la justification de l'esclavage, il y a un écart important.

En effet, la lutte devait avoir pour enjeu la démonstration d'une capacité à risquer sa vie, tandis que le rapport de domination a pour justification que l'esclave a eu peur de perdre sa vie. Ainsi, la conscience qui est esclavagisée ne l'est pas pour ne pas avoir risqué sa vie, mais elle l'est pour s'être montrée plus attachée à la vie que celle qui a gagné.

Or il y a dans ce glissement une modification de la structure de légitimité de la relation. En effet, ce n'est pas là le motif que Hegel mettait au principe de la lutte et selon lequel il s'agissait de se montrer capable de risquer sa vie. En effet, ici, il est exigé, *ex post*, de la conscience qui a perdu, non pas qu'elle ait seulement risqué sa vie, mais qu'elle eût dû effectivement la perdre. Or, cela contredit justement l'idée que la motivation de la lutte ait pu être seulement la démonstration d'une capacité à s'en abstraire, ou la seule assomption d'un risque, mais qu'elle devait être la démonstration réelle d'un non-attachement réel à la vie.

Or, à partir de là, se trouvent modifiées et la définition de l'état des consciences qui ont engagé la lutte, dans le sens que Hegel leur prêtait, et la justification qu'il donnait du rapport d'esclavage consécutif. En effet, d'une part les consciences ne pourraient avoir démontré un non-attachement réel à la vie qu'en ayant lutté proprement sans conscience de soi telle que l'idée la définit, c'est-à-dire sans conscience de lutter pour se montrer capable de défier la vie, mais au contraire avec un mépris de la vie qui est le trait qui définit les consciences enfoncées dans la vie, -de sorte que c'est bien après la lutte seulement qu'il devrait y avoir lieu d'énoncer un premier élément de définition de la conscience de soi, en tant que, notamment, être incapable de donner la mort-, et d'autre part, puisque la conscience qui a vaincu n'a pas plus donné une telle démonstration de non-attachement à la vie que celle qui a perdu, sa domination sur l'autre conscience ne se trouve précisément pas justifiée, la notion de justification n'appelant évidemment ici qu'un contenu de cohérence.

En effet et de surcroît, si la lutte devait servir à prouver sa capacité à risquer sa vie, par le seul fait de lutter, la conscience qui est esclavagisée l'a risquée exactement de la même façon que la conscience qui a vaincu. Ensuite, elle l'a même plus risquée, dans la mesure où elle a été plus près de la mort que la conscience qui a gagné. De ces deux faits, ce serait encore elle qui devrait occuper la position dominante dans le rapport d'esclavage.

Ainsi, soit le rapport en question est mal justifié, soit il ne peut l'être que si l'esclave a refusé d'engager la lutte, se soumettant d'emblée, auquel cas l'histoire des consciences n'aura pas commencé avec une lutte, mais avec un acte immédiat de reconnaissance, d'une chose ou d'une autre. Mais, puisque nous avons affaire à une lutte, c'est que le rapport est mal justifié.

Et cette contradiction avec elle-même de l'idée qui devrait être au principe de la lutte lors de la première rencontre est illustrée de manière idéal-typique par l'interprétation que fait Alexandre Kojève de cette figure hégélienne<sup>302</sup>.

"La "première" action anthropogène prend nécessairement la forme d'une lutte"<sup>303</sup>, dit Alexandre Kojève, par où l'auteur entend sans ambiguïté que la nécessité en question est de l'ordre, déjà, de l'intelligence, et de l'intelligence exclusivement, puisque la lutte deviendra dans toute son interprétation "une lutte de pur prestige c'est-à-dire absolument privée de toute "raison d'être" biologique, de tout intérêt vital"<sup>304</sup>, ou encore "risque de la vie accepté sans nécessité aucune (...) sans y être

---

<sup>302</sup> Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture ...*, *op. cit.*. Encore est-il utile de livrer ce commentaire de lecture de Tran-Duc-Thao: "les notions de "désir du désir", dit-il, et de "lutte de pur prestige" n'existent nulle part, à notre connaissance, chez Hegel" (cf. Tran-Duc-Thao, *La Phénoménologie de l'esprit et ...*, *op. cit.*, p. 496). Cette interprétation prend pour comptant que le désir de suppression de l'autre est déjà canalisé en désir de reconnaissance de soi en tant que conscience de soi, alors que s'il y a jamais contrôle et canalisation du désir ce ne peut être qu'en tant que résultat de l'interaction, et plus précisément en tant que résultat de l'apprentissage au cours de l'interaction de ce que le libre cours donné au désir est dommageable.

<sup>303</sup> *Id.*, p. 20.

<sup>304</sup> *Id.*, p. 497.

contraint"<sup>305</sup>. "Et Hegel, commente encore Alexandre Kojève, précise que ce qui importe dans cette Lutte, ce n'est pas la volonté de tuer, mais celle de s'exposer au danger de mort sans nécessité aucune, sans y être forcé en tant qu'animal"<sup>306</sup>.

Puis, Alexandre Kojève justifie immédiatement ensuite l'esclavage, par le fait que "l'adversaire vaincu (...) n'est pas allé jusqu'au bout dans le risque de la vie, (...) n'a pas adopté le principe des Maîtres: vaincre ou mourir"<sup>307</sup>.

Or, ces deux propositions successives sur un même fait sont absolument exclusives l'une de l'autre. En effet, la première proposition implique nécessairement que le seul risque suffit à avérer une conscience de soi, et alors l'esclavage est injustifié, tandis que la seconde proposition implique nécessairement, qu'il ne s'agissait pas "de s'exposer seulement au danger de mort" mais bien d'être animé de "la volonté de tuer" (l'autre ou soi-même), et alors l'esclavage est en partie justifié. Or, c'est alors que la lutte apparaît bel et bien comme affectée d'une nécessité vitale puisque la conscience de soi se définit intégralement par la capacité de tuer, et ce en quoi la première proposition est directement contrédite et annulée.

### *Sous-section II: La vanité du travail chez Hegel*

Nous avons ici affaire à la réflexion classique de la dialectique du maître et de l'esclave, selon laquelle, nonobstant le fait que la conscience qui a perdu la lutte va s'en trouver dominée, c'est bien elle qui va révéler à l'une et à l'autre conscience, ce qui fait leur vérité de conscience de soi. C'est l'esclave qui, en acquirant un pouvoir sur la nature, en la transformant pour le maître, se libère de la tyrannie de sa soumission à la nature.

---

<sup>305</sup> *Id.*, p. 523.

<sup>306</sup> *Id.*, p. 570.

<sup>307</sup> *Id.*, p. 22.

"La *vérité* de la conscience indépendante, dit Hegel, est la conscience *servile*" (p. 163).

Or, c'est là une vérité dont on ne voit pas la conséquence au sein de la figure phénoménologique de la domination et de la servitude.

En effet, on n'y voit pas le maître revenir sur la justification de sa domination. Aussitôt après cette figure, on a à nouveau affaire à une conscience individuelle aux prises avec elle-même dans les affres du stoïcisme, du scepticisme, du malheur et de la raison puis, aussitôt après on a affaire à l'esprit c'est-à-dire à l'entité qui englobe ces deux consciences au sein d'un peuple sans que l'on en ait vu le mode de constitution (de ce peuple), et alors même que sa constitution dépend précisément de l'issue de la problématique de la reconnaissance. Ceci regardait l'interprétation générale de la structure et de l'intention originelle de l'oeuvre, que nous avons présentée au chapitre préliminaire, mais regarde directement à présent la définition du travail.

En effet, la figure hégélienne ébauche bien le travail comme valeur cardinale de définition des consciences de soi puisqu'il est le facteur qui, au sein de la relation des deux consciences, fait avancer cette définition de la conscience de soi, mais Hegel ne nous donne précisément à voir, ni comment est-ce-que les deux consciences en prennent conscience, ni comment cette valeur modifie les termes de leur relation inégale ou y met fin<sup>308</sup>. Notamment, Hegel ne nous montre pas, ni, *a fortiori*, ne nous explique le lien entre le travail comme valeur nouvelle et la valeur

---

<sup>308</sup> Etant justement entendu qu'elles doivent nécessairement y mettre fin si elles ont réellement pris la mesure de la valeur du travail comme aidant à la réalisation de ce qu'elles découvrent qu'elles sont, c'est-à-dire si Hegel nous les présentait vraiment comme engagées dans un processus de reconnaissance mutuelle *via* le processus réel de définition d'elles-mêmes. Ainsi, il va sans dire que compte tenu de ce que la sortie de la relation d'inégalité dans la figure du maître et de l'esclave est nécessaire en tant qu'elle a existé dans le cours de la recherche d'une vérité à propos de ces deux consciences de soi, ce n'est pas le rétablissement d'une justice naturelle tenant à quelque égalité naturelle de droit naturel qui nous inspire ici, mais au contraire la définition du critère d'égalité sociale que viennent à façonner ces deux consciences au cours de leur relation, c'est-à-dire un critère construit, et celui-là même au regard duquel il sera possible de parler d'égalité entre ces deux pôles.

qu'elles mettaient au principe de leur première rencontre, à savoir la capacité à risquer sa vie.

Or, nous pensons qu'il est possible de voir là une indication fondamentale de ce que, soit le *travail* n'y est pas fondé comme valeur, soit il y est faussement fondé en continuant à reposer sur les fausses prémisses définies dans l'enjeu de la lutte.

En effet, si le travail est vraiment la vérité des consciences, il a nécessairement un effet sur la justification du rapport au sein duquel il est produit. Or, quel est le lien que Hegel fait entre le fait que le rapport soit justifié par la capacité d'une conscience à risquer sa vie et le fait que le travail soit la vérité des consciences? Aucun. Nous avons simplement d'une part l'installation de la relation d'esclavage justifiée par la capacité du maître à risquer sa vie, et d'autre part la révélation de la vérité du travail. Mais cette vérité ne compense pas le manque dont l'esclave aurait fait preuve dans une lutte où il s'agissait de risquer sa vie ou de la perdre (à ce niveau, cela n'importe plus). Ceci est vrai au point que l'interprétation kojévienne, bien qu'elle prendra en compte la vérité du travail révélée par l'expérience de l'esclavage, tendra à organiser une nouvelle lutte à l'avantage des travailleurs<sup>309</sup>. De sorte qu'effectivement on peut concevoir que cette vérité des consciences n'ait aucun effet sur le rapport hiérarchique existant entre les consciences. Pour qu'elle ait un effet nécessaire, et pas seulement une manifestation

---

<sup>309</sup> "Il lui suffit donc d'imposer sa liberté au maître pour atteindre la Satisfaction définitive que donne la Reconnaissance *mutuelle* et arrêter ainsi le processus historique" (*op. cit.*, p. 178); ou encore, "(...) à la fin, pour se libérer définitivement ou devenir vraiment *autre*, l'Esclave ou l'ex-Esclave travailleur doit reprendre la Lutte de prestige contre le Maître ou l'ex-Maître" (p. 502). Cependant, la contradiction qu'il a dans cette lutte entre ce qu'elle devait prouver et les statuts respectifs qu'elle confère aux consciences, se reproduit naturellement dans cette lutte finale dont on ne sait pas trop si elle doit donner une réalité aux enseignements de l'esclavage révélant le travail comme vraie valeur de sorte qu'elle soit nécessaire "car il y aura toujours un reste de Servitude dans le Travailleur tant qu'il y aura sur terre un reste de Maîtrise oisive" (*id.*), ou si, gardant la vanité de la première et ignorant superbement les enseignements de l'expérience, en la "Lutte finale pour la Reconnaissance, impliquant nécessairement le Risque de la vie de la part de l'Esclave libéré (,) c'est ce Risque (...) qui parachève sa libération amorcée par le Travail, en introduisant en lui l'élément-constitutif (Moment) de la Maîtrise qui lui manquait" (*id.*)

historique -ou phénoménale-, il faudrait que la valeur du travail ait une prise sur la justification du rapport d'esclavage, de manière à pouvoir modifier ce rapport de l'intérieur et par le jeu de son principe même. Or, elle n'en a pas.

Certes, les nombreuses questions et réponses que l'on trouve dans les développements sur le travail sont apparemment toutes vraies, mais elles ne sont pas nécessairement cohérentes avec le cadre dans lequel elles s'inscrivent, c'est-à-dire avec le fait qu'elles se déroulent dans le cadre d'une relation justifiée par l'incapacité de celui qui révèle la valeur du travail, à risquer sa vie.

En effet, et notamment, par le travail, par exemple, la conscience canalise son désir<sup>100</sup>. Or, ce à quoi cette vertu canalisatrice du désir tend précisément pour qui la met en oeuvre, c'est à s'assurer de la continuité de sa vie dans les meilleures conditions, plutôt qu'à la risquer. De la même façon, le travail donne une forme à la matière, et en ce sens installe la conscience dans une certaine permanence. Or, cet effet du travail est proprement le contraire de l'effet du risque qui, lui, installe la conscience dans une réalité considérée comme éphémère. Ainsi, les arguments qui justifient la domination du maître sont exactement opposés à ceux qui valorisent ensuite le travail. Et si c'est justement en la révélation de la valeur du travail que l'expérience doit avoir consisté, c'est bien que la figure devrait se conclure par une sortie explicite de la relation d'esclavage, ou du moins par l'explicitation de son injustifiabilité par une soi-disant capacité à risquer sa vie, et par la réfutation explicite de la première définition de la conscience de soi.

Ainsi, si le travail doit être la vérité des deux consciences, c'est-à-dire l'activité par laquelle elles tendent le mieux à réaliser leur supériorité sur la nature, on ne voit précisément pas dans la figure hégélienne en quoi est-ce qu'il est la vérité de la conscience du maître puisque Hegel ne revient décidément pas sur la

---

<sup>100</sup> Cf. Hegel, *Phénoménologie ...*, *op. cit.*, p. 160 et suiv.

définition de la conscience de soi comme conscience capable de risquer sa vie dans une lutte. On peut faire cela si l'on réussit à faire découler directement la définition des consciences de soi comme consciences sachant travailler, de leur lutte (cf. notamment notre section II du chapitre suivant).

Autrement dit, il faudrait modifier la justification du rapport d'esclavage en fonction des enseignements des vertus du travail. On peut faire cela en abandonnant l'idée que la lutte ait été motivée par le désir de prouver une capacité à s'abstraire de la vie, pour lui préférer l'idée qu'elle a été motivée et déterminée par le simple désir de s'ancrer dans la vie, autrement dit, seulement si entre les deux états de conscience dans lesquels Hegel nous présentait les consciences de soi, de manière ambiguë, nous choisissons résolûment le premier, à savoir celui qui les définit comme "des consciences enfoncées dans l'être de la vie" et qui tendent seulement "à la mort de l'autre".

\*\*

\*



*CHAPITRE QUATRIEME: ENSEIGNEMENT DE LA LUTTE: VERS UNE  
VÉRITABLE DÉFINITION DU TRAVAIL COMME VÉRITÉ DES CONSCIENCES*

Ce qui apparaît ici, c'est que l'enjeu de la discussion de ce texte de Hegel est de pouvoir fonder un ordre social sur une définition de l'être comme un être capable de nier la matière et d'aspirer à une liberté authentique. Ici, l'ordre social serait justifié par cette norme absolue selon laquelle ce n'est non pas seulement par le risque, mais plutôt par le sacrifice de sa vie<sup>311</sup> que l'homme, ou la conscience dans les termes de Hegel, est appelé à définir le mieux sa liberté. Or, le sacrifice de la vie n'est pas réellement au principe de l'ordre social, comme nous venons de le voir, mais au principe de sa justification. Mais, du fait du glissement entre l'idée qui est dite au principe de la lutte et celle qui justifie le rapport social, nous nous trouvons, comme nous l'avons déjà dit, dans la fondation fautive d'une valeur fautive, dont il s'agit désormais de chercher la bonne définition et la bonne fondation.

Nous le ferons en nous attachant à extraire de la figure de la domination et de la servitude un énoncé capable de justifier la hiérarchie sociale de l'esclavage.

---

<sup>311</sup> Certes, Hegel "dit: "Mort." Il pense: "Sacrifice."" , nous dit Jules Vuillemin (p. 200). Mais justement, l'effet le plus sûr de cette "alliance [dans un] mot [de] deux phénomènes qui ne se situent pas sur le même plan ontologique" (id.) est de donner à comprendre la terrible ambiguïté -voire le terrible contre-sens-, jamais aperçue semble-t-il, qu'il y a dans la fameuse formule située au coeur du "concept pur de la reconnaissance", et que nous avons commentée dans le second chapitre de ce titre, selon laquelle "chacune voit l'autre faire la même chose que ce qu'elle fait; chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre; et fait donc ce qu'elle fait seulement en tant que l'autre aussi le fait" (p. 156-57), qui, comme on l'a vu, loin d'impliquer nécessairement la moindre idée d'égalité dans la réciprocité du traitement, veut simplement dire que toutes deux suppriment l'une seule d'entre elles. Ici il est entendu que l'une des consciences doit supprimer l'autre et que l'autre doit s'y prêter par sacrifice. En l'occurrence, en effet, ce dont il s'agirait alors à travers la lutte, c'est que l'une des deux consciences seulement y sacrifie sa liberté, (cf. J. Vuillemin, 1947, La mort dans la philosophie de Hegel, *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 137, pp. 194-202).

## Section I: Les consciences et le travail avant la rencontre

Ce qui est en jeu c'est la définition du travail, car du fait qu'il est directement lié au résultat de la lutte son sens dépendra de celui de la lutte. Et dans cette considération, on doit tenir compte de ce que l'esclave sera la vérité du maître et le travail le véritable moyen de montrer l'indépendance de la conscience de soi.

En effet, "le maître, dit Hegel, est la conscience qui est *pour soi* (...) mais (...) qui est maintenant en relation avec soi-même par la médiation d'une autre conscience, d'une conscience à laquelle il appartient d'être synthétisée avec l'être indépendant ou la chose en général" (p. 161). Dans la terminologie de Hegel, rappelons que l'être-pour-soi est l'être qui n'est pas attaché à la vie, ou dont l'attachement à la vie est moindre. Ainsi, le maître est encore cette conscience-là par la médiation, désormais, de la conscience qui, elle, est attachée à la vie, c'est-à-dire qu'il n'est désormais vraiment cet être-là qu'en tant que l'autre conscience est le contraire de ce qu'il est.

Pourtant, avant cette rencontre, le maître était déjà cet être-pour-soi: "le maître est, comme concept de la conscience de soi, -c'est-à-dire comme ce qui existe avant la rencontre-, rapport immédiat de l'être-pour-soi" (p. 161), dit Hegel, et il convient de se demander comment est-ce qu'il était ce rapport immédiat, pour savoir ce que change la médiation, c'est-à-dire la confirmation de cela à l'état de conscience; ou, mieux encore, et sur le même mode que la démonstration précédente quant au sens de la lutte, il convient de voir en quoi consiste la médiation pour voir en quoi est-ce que peut consister le rapport immédiat, (et accessoirement, pour savoir quel genre de consciences se sont rencontrées et quelle motivation pouvait avoir leur lutte.

La question se pose ainsi de savoir quel rapport est-ce qu'il a avec la chose lorsqu'il est concept de l'être-pour-soi, et en quoi est-ce que ce rapport est modifié dans le sens d'une évolution, d'un enrichissement, lorsque son rapport à la chose est

médiatisé par l'esclave, et qu'il est alors dit pleinement conscience de soi, ou conscience de soi comme être-pour-soi.

Sur le rapport immédiat du maître à la chose, Hegel ne dit rien du tout, mais il développe longuement le rapport médiat à elle par l'esclave et à l'esclave par elle, et c'est dans sa considération du rapport à la chose médiatisé par l'esclave que l'on apprend indirectement quelque chose sur ce que peut être le rapport immédiat du maître à la chose.

En effet, "par cette médiation, dit Hegel, le rapport *immédiat devient* pour le maître la pure négation de cette même chose ou la *jouissance*" (p. 162). "Ce qui n'est pas exécuté par le désir, dit aussitôt ensuite Hegel, est exécuté par la jouissance du maître; en finir avec la chose: l'assouvissement dans la jouissance. Cela n'est pas exécuté par le désir à cause de l'indépendance de la chose" (p. 162).

Ainsi apparaît-il, ou plus précisément réapparaît-il, que le rapport immédiat était un rapport de désir, c'est-à-dire désir de suppression. Mais il apparaît ainsi aussi que ce désir n'était pas satisfait lorsque le maître était confronté immédiatement à la chose et que c'est la médiation qui le porte à la satisfaction.

Mais se pose alors la question de savoir en quoi est-ce que la médiation par l'esclave permet d'aboutir à cet assouvissement, à cette suppression effective, ou encore pourquoi est-ce que le maître, dans son rapport immédiat à la chose ne pouvait pas assouvir son désir. Hegel dit que c'est parce que la chose était indépendante, mais que à présent, il abandonne cette indépendance de la chose à l'esclave, de sorte qu'il ne se relie à la chose que dans sa dépendance "et purement en jouit".

Quelle est donc cette façon par l'esclave de prendre sur lui l'indépendance de la chose pour n'en laisser la dépendance qu'au maître? Pour lui aussi, l'esclave, la chose est indépendante, et "il ne peut donc par son acte de nier venir à bout de la

chose et l'anéantir; l'esclave la transforme donc seulement par son travail" (p. 162). Ainsi, faire l'épreuve de l'indépendance de la chose, c'est éprouver la nécessité de la travailler, et le travail consiste en la réduction de cette indépendance.

Toutefois, d'une part, pourquoi est-ce que les deux consciences ont attendu de se rencontrer pour découvrir que le travail de la chose est le moyen de parvenir à sa jouissance, ce qui est une manière de se demander pourquoi est-ce que ce travail s'inscrit directement dans une problématique de travail pour un autre; autrement dit pourquoi est-ce que l'esclave ne peut pas jouir de la chose, ou pourquoi est-ce que le maître ne peut pas la travailler?

Ou encore, pourquoi est-ce que le fait d'avoir à transformer la chose en empêcherait la jouissance? La preuve du contraire est que le maître jouit de la chose après que l'esclave l'ait transformée, ainsi pour peu que ce soit l'esclave qui consomme la chose après l'avoir transformée lui-même, il en jouira. Hors du rapport entre les deux consciences, il suffit de penser qu'elles avaient à transformer la chose avant leur rencontre, et qu'ensuite ils en jouissaient donc. A moins que la jouissance ne soit précisément et seulement le fait de pouvoir consommer la chose sans avoir eu à la travailler. Mais alors, ce que leur porterait l'expérience de leur rencontre est la catégorie jouissance plutôt que la catégorie travail.

Mais le paradoxe ici est aussi entre ce que Hegel dit que la conscience prétendait démontrer dans la lutte, à savoir un non-attachement à la vie, et le profit qu'elle tire de sa victoire, à savoir une jouissance de la chose qui consiste en sa négation absolue posée en des termes qui donnent à voir que c'est ce qu'elle cherchait à travers son désir.

Ainsi, si le maître parvient à la jouissance parce que l'esclave a travaillé la chose, c'est donc que l'esclave pourrait aussi bien parvenir à la jouissance après avoir travaillé lui-même la chose, puisque la jouissance n'est pas consommation sans travail mais seulement assouvissement. C'est donc que son incapacité de nier la chose ne

tient pas à la résistance de cette chose, à l'indépendance de cette chose, mais à l'indépendance du maître qui la confisque au nom de son indépendance, de son non-attachement. La chose n'est indépendante pour l'esclave que par le biais ou la médiation du maître, c'est-à-dire qu'elle n'est indépendante que parce que leur rapport est basé sur cette définition d'eux-mêmes en tant que conscience: l'esclave est la conscience pour qui la chose est indépendante dans la mesure où lui en dépend, tandis que le maître est celui pour qui la chose est dépendante et lui indépendant. Mais ce faisant, soit l'indépendance de la chose ne tient pas à la chose mais à la définition du rapport à la chose, soit la chose en question n'est pas la chose de la choséité en général mais la conscience d'abord rencontrée en tant que chose.

## Section II: Le travail au principe de la relation sociale des consciences

Le problème commence là où Hegel dit qu'“il appartient à la conscience de l'esclave d'être synthétisée avec la choséité en général” (p. 161), parce que cela revient à poser une équivalence pure et simple entre la chose en général et la conscience qui y est attachée. Or cela ne peut se faire qu'au nom de ce que le maître, en emportant la lutte, se serait montré en mesure de traiter la conscience qu'il a rencontrée, comme toute chose qu'il rencontrait jusque-là.

En tout état de cause, il ne semble pas que, jusqu'à leur rencontre ces deux consciences aient éprouvé de problème particulier, ou plus exactement de résistance particulière vis-à-vis de la chose. Hegel dit que “l'esclave, comme conscience de soi en général, se comporte négativement à l'égard de la chose et la supprime”. Ainsi, ce n'est qu'à l'occasion de leur rencontre que l'on voit une résistance de la chose.

De la sorte, il apparaît que l'indépendance de la chose dont font l'épreuve les deux consciences est en fait d'abord l'indépendance d'elles-mêmes en tant que choses. D'ailleurs, nous tenions déjà un gros élément de cette définition, lorsque,

nous étant attachés au sens de la lutte entre les deux consciences, nous en étions arrivés à des êtres qu'il convenait de définir par leur enfoncement dans la vie, bien plutôt que par leur capacité en s'en montrer détachés.

Les deux consciences étant l'une pour l'autre des choses lorsqu'elles engagent la lutte, nous voyons que ce qu'elles firent en se battant, et étant donné qu'elles le faisaient en tant que choses l'une pour l'autre, c'est proprement de *travailler* la chose, et nous voyons alors avec la plus grande évidence que les consciences se découvrent immédiatement dans et par le travail, défini immédiatement comme assomption de la chose, c'est-à-dire assomption de la vie. Cela se trouve aux antipodes de l'idée selon laquelle ils auraient travaillé pour se prouver un non-attachement à la vie.

La véritable chose qui est indépendante, et dont l'indépendance contraint au travail défini comme impossibilité d'en venir à bout, c'est l'autre conscience. Ainsi, si l'on veut reprendre la formule de Hegel en lui donnant son vrai sens, la chose que "l'esclave transforme donc (effectivement) seulement par son travail", c'est la conscience de soi en tant que chose, en tant qu'être sans conscience. C'est-à-dire que ce en quoi consiste réellement le travail c'est en la définition de la conscience de soi. A partir de là on commence à approcher une définition plus essentielle du travail.

Mais, si l'on voit que ce rapport prend sa source dans la victoire du plus fort dans la lutte, et que ce à quoi l'une et l'autre conscience avait affaire, est une chose, ce en quoi a consisté la lutte au premier sens, c'est en un travail de la chose. C'est ce même travail que l'esclave va continuer sur la chose sans conscience, tandis que le maître va s'en passer pour avoir déjà travaillé. Le travail intervient ainsi dès la première rencontre dans laquelle, en un sens, le maître a plus travaillé. Mais si le travail doit se justifier comme le fait Hegel à l'épreuve de l'indépendance de la chose et doit consister en sa réduction de manière à la rendre consommable, anéantisable jusqu'au bout, le premier acte de la conscience de soi est certes ce travail, mais il

devrait conduire le maître à achever l'esclave. Or jamais il ne le fera, c'est bien la preuve que le travail ne peut pas avoir cette destination. Le travail est dès le départ, et par définition, ce par quoi les consciences de soi vont se définir. Ainsi, la consistance du rapport de domination est guidée par un principe déjà appliqué, et n'est pas une découverte ou une invention de ce rapport.

### **Section III: L'harmonie de la relation sociale par le travail**

En effet, une fois que l'on a choisi comme définition des consciences qui engagent la lutte, des consciences qui lorsqu'elles se rencontrent sont, l'une pour l'autre, des choses, -ce que, malgré tout, Hegel suggère bien en disant de l'esclave, que "(...) dans la formation de la chose (...), (la conscience) supprime la *forme* existante qui lui est opposée" (p. 165), mais sans en voir toute l'importance-, on peut dégager une dynamique nouvelle et rigoureusement justifiée, du rapport consécutif entre les deux consciences.

Elle procure une base solide pour un principe de reconnaissance encore à définir (§-1), et d'autre part elle énonce la nécessité de l'évolution du rapport, et une nécessité qui n'est pas d'ordre historique mais logique (§-2).

#### **§-1 Une base solide pour la reconnaissance: la continuité**

La définition des consciences qui engagent la lutte, comme des choses, justifie, explique, et commande tout à la fois le rapport de domination. Elle le justifie car on comprend pourquoi le maître est le maître, elle l'explique car elle arrête une division du travail, et elle le commande car à cette division du travail elle assigne un but.

Puisque le travail se définit alors d'abord en son principe même, comme assomption de la chose en tant que la première chose que rencontrent les consciences de soi sont des choses, et puisque le maître a gagné la lutte, c'est qu'il a mieux travaillé, et ayant mieux travaillé, c'est le maître qui occupe légitimement la position dominante.

En effet, si le maître domine parce qu'il a mieux travaillé la chose, il apparaît, d'une part, qu'il n'y a plus aucune distorsion entre la définition des consciences lorsqu'elles entrèrent en lutte -à condition d'assumer qu'elles y entrent animées par l'intention de tuer- et la justification du rapport social d'esclavage -qui serait alors que le maître est celui qui a le mieux travaillé-, et d'autre part, que les enseignements de l'expérience de la maîtrise et de la servitude en terme de vérité des consciences dans la valeur du travail ne délégitiment pas nécessairement le rapport d'esclavage. Ce en quoi on comprend bien que l'analyse de Hegel n'ait pas donné à voir la modification de ce rapport.

Puis, dans le cadre de cette interprétation de la lutte, deux autres principes de domination apparaissent immédiatement.

a) Le premier est un enseignement qui découle du résultat de la lutte. L'enseignement est que le premier point qui définit la conscience de soi est qu'elle est incapable de donner la mort. Ainsi, la lutte n'ayant occasionné la mort de personne, la domination revient d'entrée de jeu à qui a porté le plus loin le principe de définition de la conscience de soi en tant que conscience incapable de donner la mort, laquelle incapacité est plus grande chez le maître du fait qu'il avait une plus grande possibilité de donner la mort que la conscience vaincue.

b) Le second principe de domination est dans la plus grande continuité avec soi-même en terme d'adéquation entre ce à quoi l'on tend et ce que l'on réalise effectivement dans l'action qui doit mener à ce à quoi l'on tend. Domine alors légitimement celle des deux consciences qui a le plus été en mesure d'atteindre ce à



quoi elle prétendait et en ce sens le moins en mesure de demeurer une conscience immédiate. Ce en quoi elle a aussi assuré la plus grande continuité entre les deux états de conscience, et par là même la plus grande égalité avec elle-même.

Les consciences de soi sont au départ l'une pour l'autre une chose au même titre que toute la matière à laquelle elles ont pu avoir affaire seulement jusqu'à leur rencontre. C'est ainsi que le travail permettra le réhaussement de la conscience servile à l'échelon de valeur de ce qu'est la conscience de soi en tant que conscience indépendante.

§-2: Une nécessité logique d'évolution du rapport social à partir d'une division logique et dynamique du travail: la définition du travail des consciences de soi

Puisque le travail se définit alors d'abord en son principe même, comme assomption de la chose en tant que la première chose que rencontrent les consciences de soi sont des choses, il ne peut valablement continuer à être défini comme assomption de la chose dans le nouveau cadre social que s'il est aussi assomption désormais de la chose telle qu'elle vient de s'avérer, c'est-à-dire de la chose consciente. Il doit devenir le travail appliqué à cette réalité qui se situe au-dessus de la conscience en tant que chose, mais qui fait partie intégrante de la conscience: c'est le travail de la raison.

En effet, puisque le maître a gagné la lutte, c'est qu'il a mieux travaillé, et ayant mieux travaillé, il s'avère que la lutte arrête donc une division du travail entre le maître et l'esclave, en termes de travail de la chose et de travail de la raison.

Ici, conformément à ce que nous avons vu dans notre interprétation de l'oeuvre en tant qu'elle met en rapport une conscience philosophique qui contraint

une conscience naturelle à travailler ses définitions, et conformément à ce que, comme le rapporte Jean Hyppolite commentant la Préface de l'oeuvre, il faut entendre que, "pour (Hegel), la philosophie ne se sépare pas de sa présentation effective"<sup>12</sup>, il faut résolument confondre Hegel et le maître.

Pour le travail de la raison, de la même façon que le premier travail ne l'a été qu'en tant qu'assomption de leur être commun, et a consisté dans le travail des consciences l'une sur l'autre, il ne peut pas se définir hors du rapport social et de l'actualisation de son principe, à savoir la définition de soi par les consciences. C'est ainsi que, si l'esclave est contraint de *re-présenter* au maître le travail de la chose, pour retrouver son égalité avec lui-même et par là même poursuivre la définition des consciences de soi, le travail du maître doit consister, également dans le cadre de la continuation de l'exercice de définition des consciences de soi, à *reconnaître* le travail de l'esclave en tant que leur principe cardinal de définition d'eux-mêmes, et à le reconnaître par le moyen propre de la raison, c'est-à-dire à le *définir*.

Là, nous semble-t-il, serait le moyen de pousser à son terme la problématique de la reconnaissance, à savoir l'élaboration d'une définition du travail telle que, au-delà de la différence évidente des tâches, le maître et l'esclave se perçoivent comme accomplissant la même chose, et se reconnaissent ainsi pleinement à travers cette définition. Or, Hegel ne nous donne pas de définition du travail de ce genre.

\*\*  
\*

---

<sup>12</sup> Cf. J. Hyppolite, 1971, *Structure du langage philosophique d'après la Préface de la "Phénoménologie de l'esprit"*, in id., *Figures de la pensée philosophique*, T. 1, PUF, Paris, p.345.

*CHAPITRE CINQUIEME: LES EFFETS PERVERS DE LA LUTTE POUR  
LA RECONNAISSANCE: LE SAVOIR ABSOLU*

En effet, on voit que par la lutte les statuts de maître et d'esclave sont immédiatement fixés dans une division du travail, dont rend immédiatement compte et sur un mode direct, pour ce qui est de la part du maître, le discours de Hegel lui-même continuant l'oeuvre que vient de lui permettre et de lui autoriser, voire désormais de lui commander, la victoire sur la conscience naturelle, de sorte que c'est à partir d'ici que nous avons le plus lieu de craindre d'être pris dans une problématique de *connaissance* attachée à la particularité du maître, qu'introduits à une problématique de reconnaissance en termes de définition par l'interaction mutuelle<sup>31</sup>.

Ainsi, il apparaît que après la lutte et après qu'elle ait permis un rapport de domination, le maître Hegel, dans la seconde phase du rapport social, se trouvant libre de tout travail de formation de la chose, fait alors l'expérience de la *raison*, et l'utilise à concevoir le Concept et l'Absolu, son pendant dans la Raison dans l'histoire, et le système philosophique hégélien, dans lequel nous n'avons pas de raison de nous engager car il est seulement l'expression de la domination du maître sur l'esclave. En effet, si le concept hégélien doit manifester l'identité de l'identité et de la différence, c'est depuis un acte de jugement qui est celui du maître/philosophe. De la sorte, l'identité de l'identité et de la différence, bien que

---

<sup>31</sup> Si, comme le dit Gaston Fessard "(...) l'erreur fondamentale de Hegel (...) fut de surestimer la puissance du langage et de croire que les déterminations du concept pouvaient s'exprimer en un discours purement logique qui rende superflues toutes les images et représentations", c'est peut-être bien surtout sous ce jour-là (cf. G. Fessard, 1961, Attitude ambivalente de Hegel face à l'histoire, *Archives de philosophie*, 24, 2, pp. 207-41, p. 240).

voulant représenter l'universel et l'absolu, demeure l'identité très particulière du maître ou de son discours dans la vision qu'il a de la dualité qu'il dit exister entre l'universel et le particulier.

### Section I: Le rôle épistémologique de la lutte

En effet, c'est plutôt précisément le moment de voir la lutte entre les consciences, dans la figure phénoménologique, sous un jour radicalement différent, et, pour ne pas tourner en rond, de reconsidérer le fait qu'effectivement Hegel ne met pas *que* cette idée au principe de la lutte, et prendre une décision<sup>14</sup>.

En effet, il faut être attentif à la nature de l'opération qu'elle couvre et voir que ce qui se passe dans la lutte que Hegel organise entre deux consciences qu'il présente comme également animées de deux motivations dont nous venons de chercher, sans la trouver, la genèse de la seconde, c'est la lutte entre les deux motivations en question, et ce faisant c'est précisément d'abord la dissolution et la perte de vue du fait que la seconde est infondée et n'a ainsi aucun *moyen* pour se battre. A ne pas voir cela, on se laisse prendre à la réalité physique des deux consciences, et on affecte cette réalité aux deux motivations dont l'une n'est pourtant

---

<sup>14</sup> Gaston Fessard reprend bien les termes de Hegel pour poser la problématique: "Par définition sans doute, dit ainsi Gaston Fessard, l'homme est un animal raisonnable. Mais il n'est jamais pure raison ni animalité brute. Entre ces deux éléments composants, il y a échange et proportion variable. Considérons donc l'humanité au point où elle est encore toute proche de la pure animalité, n'en différant que par l'amplitude de ses désirs: elle sent, plutôt qu'elle ne sait, que tout objet de la nature est capable d'être par elle saisi, appréhendé, au besoin consommé, et ne mérite pas de meilleur traitement". "Supposons donc, continue Gaston Fessard, que deux de ces animaux pré-humains se rencontrent... Chacun portant la main sur l'autre, fatalement, ils entrent en lutte; et en *lutte à mort*, chacun n'étant pour l'autre que l'objet d'un brutal désir de consommation. (...) Au cours du combat, (...) l'un peut être pris d'angoisse devant la mort qui le menace, l'autre s'exalter au contraire en face d'un tel risque. Si bien que le premier, hypnotisé par son existence à sauver, tombera à genoux demandant grâce par des gestes suppliants. Tandis que le vainqueur puisera dans les yeux atterrés de son vaincu un sentiment nouveau, une conscience de soi qu'il ignorait encore". (Cf. G. Fessard, 1960, *De l'actualité historique*. Vol.I, *A la recherche d'une méthode*, Desclée de Brouwer, Paris; chap. IV, *Esquisse du mystère de la société et de l'histoire*, p. 141 et 142).

toujours qu'irréelle. De la sorte, dans un chaos ineffable -qui ressort de la confusion subtile de la double opération hégélienne énonçant tour à tour, que tendre à la mort de l'autre "implique le risque de sa propre vie", comme si la motivation motrice était de tendre à la mort de l'autre, et que chacun "doit tendre à la mort de l'autre lorsqu'il risque sa propre vie", comme si la motivation motrice était de risquer sa propre vie (p. 159)-, la lutte devient celle des deux motivations elles-mêmes, c'est-à-dire lutte entre un motif réel et une motivation ou idée infondée, mais dont le résultat va donner pour fondée l'idée, par le fait que l'une des consciences physiquement réelle va emporter la lutte, et va, pour les besoins de la cause hégélienne, incarner l'idée infondée, et qui plus est, va conférer à cette idée, puisqu'elle a gagné, une *valeur* plus grande que celle du seul motif dont nous soyons réellement sûrs.

Ainsi, l'effet le plus fondamental de cette lutte est de permettre de définir immédiatement après elle deux pôles<sup>315</sup>, celui constitué par une conscience encore attachée à l'être-là immédiat, et celui constitué par la conscience capable de s'en abstraire, et de réduire ainsi la problématique de génération de la conscience de soi à celle définie par Hegel, c'est-à-dire le problème théorique clé, par où nous entendons la génération de la norme qu'est la capacité d'élévation au-dessus de la matière, le long et au cours d'une interaction soutenue entre les consciences, à celle du parcours de la conscience dépendante, sous-entendu attachée à la matière, vers la

---

<sup>315</sup> Et de constituer un pôle médian, celui de la *personne*, en tant que ce pour quoi "l'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut bien être reconnu", et qui est un concept qui se donne pour avoir tenu compte de tous les paramètres de la reconnaissance, alors qu'il est fondamentalement tronqué, puisqu'il procède en droite ligne de la première opération. Ainsi, lorsque J.-M. Bernstein s'en saisit, comme d'une chose dite par Hegel et à laquelle les commentateurs n'auraient pas prêté suffisamment attention, pour réfuter l'argument des "matérialistes" selon lequel pour que les consciences puissent lutter pour se reconnaître en tant que telles il faut qu'elles puissent d'abord s'être reconnues, et pour y voir (dans la personne) cet élément même de reconnaissance première, il se conduit directement vers la conclusion auto-contradictoire à laquelle il aboutit, à savoir que les consciences n'entrent pas dans la lutte pour leur reconnaissance en tant que consciences de soi, c'est-à-dire en tant qu'elles doivent s'y démontrer capables de s'élever au-dessus de leur être immédiat, mais qu'elles le deviennent au terme de la lutte et de la relation qui s'en suit ("The materialist's charge that Hegelian subjects could not enter into a battle for recognition because they could not identify one another as subjects is wholly unfounded. Hegelian subjects do not enter into the battle for recognition as self-consciousnesses, they only become self-consciousnesses, as a result of the battle and the ensuing master / slave dialectic"; cf. J.-M. Bernstein, *op. cit.*, p. 21).

vérité toute et seulement arbitraire de la conscience indépendante, et qui atteste moins d'une élévation au-dessus de la matière au sens d'une définition du travail que d'une élaboration particulière au-dessus de la matière, à savoir le concept hégélien<sup>116</sup>.

Comment mieux exprimer que la lutte est d'abord et bien sûr l'opération méthodologique de l'idéalisme -la seule-, et comment mieux la définir que comme une épreuve de force consistant à imposer l'idée comme principe d'action de l'homme<sup>117</sup>, et à démontrer pour tout *moyen* de l'idée, *la force*, remettant la

---

<sup>116</sup> C'est bien entendu ici qu'il faut évoquer ce "cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme son but, et qui est effectivement réel seulement moyennant son actualisation développée et moyennant sa fin" (Préface, p. 18), qui implique qu'on puisse le reparcourir sur le mode de la démonstration en se donnant la fin comme une hypothèse de sorte qu'on puisse en partir comme on part du début d'une démonstration pour aboutir à sa fin. Ainsi le troisième contre-argument de J.-M. Bernstein, voudrait que la lutte ayant pour sens de se prouver une capacité à s'élever au-delà de l'être-là immédiat soit seulement une hypothèse à démontrer. "The materialist is still mistaken, dit en effet J.-M. Bernstein, and this is his third and worst error of interpretation, for he misunderstands and overlooks one of the defining features of Hegel's method, and in so doing misunderstands the actual significance of the account Hegel offers. Central to Hegel's procedure is a movement whereby features of a situation start out as immediate, implicit or unconscious and become explicit, conscious or mediated. This is part at least of what Hegel means by technical terms 'in itself' and 'for itself' (*op. cit.*, p. 18). Or, dans ce sens, la lutte devrait finir par se démontrer sans ambiguïté comme ayant ce sens-là, de sorte que qui la perd puisse être défini sans ambiguïté par rapport à qui la gagne comme étant une conscience de soi à un moindre degré. Par contre, si la lutte peut être conduite par autre chose, et notamment par un attachement à la vie, il n'y a aucune possibilité de décerner à son vainqueur le statut de plus grande conscience de soi en tant que moins attaché à la vie, car il n'y a aucune possibilité de s'assurer de l'authenticité de sa motivation dans la lutte. Il nous faut donc exiger que l'hypothèse à avérer soit celle qui veut que deux consciences de soi doivent se l'avérer par une lutte.

Or, ce n'est précisément pas cette hypothèse qui est vérifiée, car ce qui suit cet énoncé dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, ce n'est pas la reprise de l'expérience des consciences à leur état d'être entoncés dans la vie, expérience qui devrait nous montrer comment elles en viennent à lutter pour se prouver leur capacité à s'extraire de leur être immédiat, mais c'est la démonstration de la manière dont la conscience qui a perdu la lutte --c'est-à-dire une démonstration qui intervient bel et bien après la lutte-- en vient à la conscience de soi comme conscience capable de s'extraire de son être immédiat, à travers l'expérience sociale qui suit la lutte. Mais encore, il faut préciser comme conscience capable, elle aussi, de s'extraire de son être immédiat, car l'autre conscience, celle qui a gagné la lutte, est déjà conscience de soi. Mais c'est par la victoire de la lutte que cette conscience-là, aurait fait cette preuve de son état de conscience de soi --preuve qui justifie même immédiatement le rapport de domination qui s'installe après la lutte. Or et alors, c'est dire aussi que n'est pas honorée la démonstration de ce que l'hypothèse aurait posé seulement à titre d'hypothèse, puisque du côté de la conscience de soi qui l'a emporté, la lutte n'aura pas été l'aboutissement de la démonstration du comment elle en est venue à lutter pour prouver qu'elle est une conscience de soi si tant est que c'est pendant la lutte elle-même, ou plus précisément par son résultat, qu'elle le serait devenue.

<sup>117</sup> Ainsi, s'il est une manière de bien entendre "la lucidité confondante" que prête Georges Bataille à "la dialectique du maître et de l'esclave" (cf. G. Bataille, 1943, *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris,

démonstration de sa véracité, à la suite des opérations. Mais, ce que l'épreuve de force dénonce ainsi, ce n'est pas elle-même en tant qu'épreuve de force, mais la *rationalisation* à laquelle elle donne lieu, c'est-à-dire l'imputation *ex post* à un acte, d'une raison, nous dirons plutôt d'un motif, qui à son origine n'y était pas.

De la sorte, si Hegel ne montre pas comment le maître dans la figure phénoménologique du maître et de l'esclave résout la contradiction qu'il y avait entre la motivation de la lutte, la justification du rapport d'esclavage, et le travail comme vérité des consciences, et comment il revient sur son principe de domination, ce n'est pas tant parce qu'il se satisfait de la contradiction que nous avons soulignée, que parce que la contradiction n'intervient pas dans son concept. En effet, ce concept est celui par lequel les hommes sont l'incarnation de l'esprit incarné lui-même sous la forme de l'Etat qui est hiérarchiquement structuré, et ne nécessite pas que soit réduite une contradiction entre des éléments entre lesquels il n'y a pas domination à proprement parler, mais complémentarité organique<sup>318</sup>.

Ainsi, de fait, il semble que le maître conçoive son Idée en guise, d'abord, de rationalisation/idéalisation de sa domination. Consistant, du point de vue de l'universel, en un mouvement qui consiste à effacer les différences, il reste toujours à ce concept à rendre compatible ce point de vue de l'universel avec celui des consciences qui doivent revendiquer et incarner ces différences. A cela, Hegel passe beaucoup de temps, fluctuant souvent inconclusivement, nous a-t-il semblé, entre un abandon à la volonté de l'universel sous la forme d'une toute puissance écrasant les

---

p. 128), peut-être est-ce bien d'abord en y voyant à l'oeuvre "la "ruse de la raison" [comme] un rapport de manipulation technique: au lieu d'agir directement sur l'objet [le problème de la genèse de la valeur], on exploite un autre objet [la lutte] comme instrument, on lui laisse le "cours libre", et c'est par cette interaction des objets eux-mêmes, par leur usure et leur friction réciproque, qu'on réalise le but visé tout en se tenant à l'abri des événements..." (cf. S. Zizek, 1988, *Le plus sublime des hystériques: Hegel passe*, Point hors ligne, Paris, p. 113).

<sup>318</sup> Cf. Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement...*, *op. cit.*; *Système de la vie éthique*, 1992 (1922), Trad. et prés. de J. Taminioux, Paris, Payot; *La raison dans l'histoire*, 1987, (trad. de *Die Vernunft in der Geschichte*, vol. 1 de *Vorlesungen die Philosophie der Weltgeschichte*, Hambourg, Meiner, 1955; vol. II-IV, 1976). Trad. et prés. de P. Frick, Paris, Hatier.

individus dans leur individualité et d'où on ne voit plus rien de leur particularités, et un abandon à ce même universel sous la forme de la nécessité par les consciences de soi de se laisser réduire par l'autre de sorte que ce soit effectivement par l'action des deux que se trouve accomplie la logique de l'universel et que ces hommes, c'est-à-dire l'Esprit, soient cet universel lui-même<sup>310</sup>, mais aussi de sorte qu'il ne soit pas d'un enjeu extraordinaire de démontrer comment est-ce que les deux consciences mettent fin à leurs expériences de domination et de servitude.

Mais il est une seconde raison qui fait que Hegel ne peut pas chercher à résoudre cette contradiction, c'est qu'il élabore son concept directement à partir de la position que lui a conféré la lutte, de sorte que pour lui, si contradiction il y a, elle se situait avant la lutte entre deux consciences ou entre deux approches de la vérité, et si telle était la contradiction, elle a été résolue par la lutte.

## Section II: La vie au-dessus de laquelle il s'agit de s'élever est la vie de l'esprit

"Si notre destinée est de mourir, commente Jules Vuillemin dans le sens de Hegel, c'est qu'il n'est pas d'autre moyen pour nous de manifester qui nous sommes, et comment nous dépassons notre existence empirique. Nous devons assumer notre mort. Tel est le sens de la guerre (...). La guerre et la mort ne sont rien en soi, mais seulement l'unique moyen par lequel nous pouvons nous exprimer et nous faire, témoignant ainsi à autrui notre dignité d'homme et lui faisant connaître que notre nature, limitée par la Nature, que notre vie limitée par la Vie, dépassent toute limitation et affirment leur absolue liberté".

---

<sup>310</sup> Cf. notamment les expériences de la conscience dans le chapitre Conscience, de la *Phénoménologie de l'esprit*.



“La mort n'a donc de sens, continue Jules Vuillemin, elle n'est véritablement mort que dans la mesure où elle exprime une relation éthique des consciences, une intention de la volonté morale. (...). (...) par la mort vécue dans le risque du combat l'Esprit s'affranchit définitivement de l'immédiateté de la vie”<sup>320</sup>.

Or, si cela est vrai, c'est bien évidemment à condition de bien entendre par la vie en question, la vie de l'esprit au sens des Béatitudes -"Heureux les pauvres d'esprit"-, et non la vie physique<sup>321</sup>.

En effet, on a vu qu'il nous faut d'une part, rapporter la lutte de l'homme à une motivation qui s'impose à lui, et d'autre part, rapporter l'expérience sociale commencée par cette lutte, à une volonté de connaissance ontologique, de connaissance du pourquoi de la vie. Or, si l'on prête à la lutte l'intention d'avoir tenu à s'approprier ce pourquoi en feignant de pouvoir choisir sa mort, cette motivation -en fait quelque motivation qui ait été, mais celle-ci en particulier- prêtée à l'action de l'homme en tant que voulant s'expliquer à lui-même, est par définition une fausse motivation, et une fausse valorisation de lui-même, où il faut au moins entendre une vérité moindre puisque la seule vérité absolue qu'il détienne à cet égard et qu'il a assumé en ne luttant que par désir, c'est qu'il vit pour mourir, c'est-à-dire qu'il est destiné à mourir et qu'il ne sait pas pourquoi, au même titre qu'il ne sait pas pourquoi il est.

Ainsi, dans la question de savoir pourquoi est-ce que les deux consciences de soi luttent, il y a une fluctuation entre le désir de consommation qui s'impose à elles, tout comme la vie s'impose à elles, et le désir de prouver une capacité à

---

<sup>320</sup> *Op. cit.*, p. 197.

<sup>321</sup> Il faut reprocher vivement au commentaire suivant de Robert C. Solomon de faire défaut à une telle interprétation, et même de la fourvoyer: "Hegel also says, dit Robert C. Solomon, and this part of the parable is not always appreciated, that only by staking one's own life does one really become self-conscious. (...) and it is not at all clear (...) that "risking one's life" has to be taken literally. But the point is clear enough (...). The point is proto-Heideggerian, one might say, though it is also in Fichte and, before him, indisputably in Socrates and the Bible: "only by risking your life you can regain it" (*op. cit.*, p. 450).

s'élever au-dessus de l'être immédiat précisément défini comme être qui n'a pas conscience de sa mort.

Mais, cette fluctuation est le fait de la raison qui met en jeu ces deux motivations après la lutte, dans une entreprise de justification du rapport de domination qu'elle a installé. Et, à ce titre, elle est proprement une fluctuation entre une attitude assumptive de l'être, et une attitude de refus de l'être. L'attitude assumptive est celle par laquelle l'homme admet qu'il subit son être naturel, et est fondamentalement ignorant de ce qui le pousse à lutter, tandis que l'attitude de refus de l'être naturel, est celle qui s'exprime comme une attitude de connaissance.

Et, lorsque les deux attitudes sont confondues dans la lutte, l'enjeu est de prêter à l'acte de lutte, acte du désir, ou acte de vie, une attitude d'assomption ou une attitude de connaissance.

Mais ainsi la fausse valeur qui se révèle dans les contradictions dans laquelle l'attitude de connaissance enferme ensuite les acteurs du rapport apparaît décidément et exclusivement liée à ce qu'elle tend à éclaircir le mystère de son être. Cette logique de connaissance a été explicitement exposée par Hegel dans la *Raison dans l'histoire*<sup>322</sup>, notamment:

"la philosophie veut connaître le contenu, la réalité de l'Idée divine et rendre justice à la réalité méprisé. Car, la Raison est l'appréhension de l'oeuvre divine"<sup>323</sup>.

Ainsi, on peut peut-être commencer à entrevoir combien la vie dont le travail doit pouvoir signifier le sacrifice est précisément et seulement la vie de l'esprit au sens où il faut en définitive et seulement l'entendre chez Hegel, c'est-à-dire de l'activité de l'esprit tendue vers l'appropriation de l'inconnu, et au sens où il faut entendre qu'il nous a livré une *Phénoménologie de l'esprit*.

---

<sup>322</sup> Cf. Hegel, *La raison dans l'histoire*, op. cit..

<sup>323</sup> *Op. cit.*, p. 77.

Ce qui apparaît ici si l'on se souvient que le travail fut entamé par la rencontre, c'est une définition du travail comme assomption de l'inconnu, si tant est que la rencontre entre les consciences telle que l'organise Hegel, est une rencontre imprévue pour elles. Dans ces conditions, le travail doit se définir comme soumission à l'impératif et à l'imprévu que représente l'autre, et en cela comme exercice de l'humilité.

Mais la vérification du concept de Hegel, ce à quoi il engage la conscience naturelle pour atteindre le savoir absolu, ne consiste précisément pas en un tel sacrifice mais en l'exaltation de la vie de l'esprit au sens de désir de connaissance.

C'est l'abdication à cela qui signifierait la poursuite de l'effort de définition de la conscience à partir de son incapacité de donner la mort, lequel effort est celui qui définit le plus authentiquement *l'Esprit*. En effet, c'est cela, à savoir la reconnaissance de l'impossibilité de définir, de nommer, et *a fortiori* d'explicitier le pourquoi du non achèvement de la conscience par l'autre lors de la lutte, ou le pourquoi de l'incapacité de donner la mort, qui marque le véritable *Esprit*.

C'est peut-être ici même, là où il faudrait le plus et le mieux s'attacher à le définir, que Hegel lui-même manque à son fameux concept de sursomption ou conservation dans la suppression pour accéder au stade supérieur, car il semble ne pas voir que la définition de *l'Esprit* passe ici nécessairement par l'introduction d'un élément, ou d'un principe nouveau, à celle de l'esprit de connaissance. Car en effet, s'il y a un moyen d'entendre que la lutte ait pu être lutte pour démontrer un non-attachement à la matière, -ou, pour le dire autrement, s'il y a un moyen d'entendre que c'est en abdiquant son être de chair que l'homme découvre le principe de la raison qu'il appelle principe de l'esprit- c'est probablement celui de sa renonciation à son être d'esprit -*a fortiori* dans ce qu'il recèle de panlogisme et de panthéisme- qui, à son tour, pourrait le faire accéder à *l'Esprit*, au vrai sens d'humilité.

En effet, c'est parce qu'il a placé l'idée au principe de la lutte, que Hegel l'a également placée au principe de l'exercice de la raison et de ce à quoi cet exercice devrait tendre. De la sorte, il en est venu à développer son concept ou son système comme système de l'idée, au lieu d'appliquer la raison à la définition du travail, ce qu'il aurait pu s'il s'était laissé contraindre par une lutte déterminée seulement par un instinct de vie physique.

Certes, au regard de l'hypothèse de Hegel selon laquelle c'est l'idée d'eux-mêmes comme humains qui habite les hommes dès le départ, si l'on admet que les deux individus, en même temps qu'ils se battent, et même en même temps qu'ils vont l'un vers l'autre pour se battre, éprouvent une reconnaissance immédiate de leur unité, on peut concevoir que la suite de leur expérience tende à la reconstitution de cette unité -ce que fait Hegel dans la section *conscience de soi* sous la forme du concept pur de la reconnaissance. Mais la difficulté de l'entreprise peut nous faire tendre à l'assomption de l'impossible *réalisation* de cette unité, ou de l'irréremédiable individualité des consciences, laquelle impose à la raison une mesure, et non la définition d'elle-même comme du savoir absolu<sup>324</sup>.

De la sorte, pour peu que l'on cherche à définir le travail dans ce qu'il a de valeur vraie, on doit en ramener la définition dans le cadre d'une réflexion qui ne consiste plus en la rationalisation de l'inconnu, mais en la rationalisation de la soumission à l'inconnu, principe de dépassement du principe du système hégélien

---

<sup>324</sup> "(...) l'attitude Hegel, nous dit bien Georges Bataille, oppose à la naïveté du sacrifice la conscience sans fin d'une pensée discursive". Certes, pour poursuivre la citation de Georges Bataille, "on ne pourrait dire que Hegel méconnut le "moment" du sacrifice: ce "moment" est inclus, impliqué dans tout le mouvement de la *Phénoménologie* - où c'est la négativité de la mort, en tant que l'homme l'assume, qui fait un homme de l'animal humain. Mais n'ayant pas vu que le sacrifice à lui seul témoignait de *tout* le mouvement de la mort, l'expérience finale - et propre au Sage - décrite dans la Préface de la *Phénoménologie* fut d'abord *initiale* et *universelle*", et devons nous préciser pour trancher sur l'entre-deux où nous laisse Georges Bataille -"il ne sut pas dans quelle mesure il avait raison"-, le fut toujours (cf. G. Bataille, Hegel, la mort et le sacrifice, *Deucalion. Etudes philosophiques*, 5, Etudes hégéliennes, pp. 21-43, p. 35-6).

qui en rend possible la critique, en nous faisant échapper au "cercle vicieux (de) la critique de la philosophie hégélienne"<sup>325</sup>.

Dans les termes de Jules Vuillemin réfléchissant sur la mort dans la philosophie hégélienne<sup>326</sup>, "l'être vivant n'a pas sa fin en lui-même mais seulement dans l'idée de l'espèce", laquelle il l'exprime et la définit toute entière dans le risque délibéré qu'il prend de mourir, car, commente encore Jules Vuillemin, "si notre destinée est de mourir, c'est qu'il n'est pas d'autres moyens pour nous de manifester qui nous sommes, et comment nous dépassons notre existence empirique. Nous devons assumer notre mort. Tel est le sens de la guerre (...)".

Or, ce qui fait problème dans l'idéalisme hégélien n'est peut-être pas tant que l'idée en question, celle de l'espèce, soit première, mais que cette idée s'exprime nécessairement dans une lutte à mort physique, et surtout, surtout, que la première lutte contienne immédiatement ce sens, ou encore, que cette lutte en soit le *moyen*, son *moyen*.

Et il nous faut citer ici l'argument, favorable à Hegel, de Nicolai Hartmann dans le cadre d'une réflexion sur la dialectique du réel, selon lequel "la pensée philosophique (...) n'a pas à (...) produire (les moments [c'est-à-dire les moyens de l'idée]) parce qu'elles les trouve tout donnés"<sup>327</sup>. Ainsi, la "loi de l'expérience (...) dans le progrès de la pensée"<sup>328</sup>, "tout comme ce qui est intime, (...) ne peut se saisir que dans ses manifestations extérieures [ici, la lutte]. Et, à vrai dire, elle ne peut pas être

---

<sup>325</sup> Benedetto Croce qualifia ce cercle de vicieux faute, semble-t-il justement, de foi dans le "défi à accomplir l'impossible: car, [fait-il dire au "viel hégélianisme"] par quel moyen faire apparaître au monde "ce principe supérieur (...)?" Et de fait, il semble qu'il n'ait échappé au "cercle vicieux" en question qu'en éliminant le vice, c'est-à-dire la prétention à sortir du système hégélien, et qu'il ait ainsi échappé au "viel hégélianisme" en rajeunissant et en revivifiant l'hégélianisme puisque si Benedetto Croce prône la sortie des concepts hégéliens, c'est seulement, comme le philosophe conclut, parce qu'"il faut être plus hégélien que lui" (cf. B. Croce, Un cercle vicieux dans la critique de la philosophie hégélienne, *Revue de métaphysique et de morale*, 38, 3, pp. 277-84, p. 278 et 283).

<sup>326</sup> *Op. cit.*, pp. 194 et 196-97.

<sup>327</sup> Cf. N. Hartmann, 1931, Hegel et le problème de la dialectique du réel, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38, 3, pp. 285-316, p. 296.

<sup>328</sup> *Id.*

saisie par leur moyen [c'est-à-dire par la manière dont elle vient à conférer son sens aux manifestations extérieures, c'est-à-dire ici à la lutte]. De là, l'insuffisance dans sa détermination schématique. En présence de cet état de chose, conclut Nicolai Hartmann<sup>129</sup>, il n'y a qu'un parti à prendre: renoncer à rendre compte de tout cet aspect "méthodologique"<sup>130</sup> du problème qu'elle soulève; c'est dire qu'il convient de l'abandonner [l'aspect méthodologique], comme le mystère de l'art créateur, à la compétence native du maître, et de nous tourner vers le problème ontologique qui surgit nettement derrière celui-ci"<sup>131</sup>.

Ainsi, s'il faut admettre que l'idée en question, celle de l'espèce, est première, il faudrait admettre aussi qu'est premier son moyen, et que c'est de son sens qu'est nécessairement chargé le premier acte humain, la lutte, ce qui permet naturellement et nécessairement à l'idéalisme d'éviter toute question quant à la génération de cette idée.

Or, si l'on peut abandonner à lui-même -ou "à la compétence native du maître"- le problème de la génération de l'idée proprement ontologique, qui surgit derrière la lutte, nous n'avons aucune raison de lui abandonner la lutte en question comme devant être son moyen, car la première lutte ne lui appartient évidemment pas.

\*\*

\*

---

<sup>129</sup> *Id.*, p. 297.

<sup>130</sup> Dont la racine étymologique (poursuite, recherche) lui donne justement une connotation de cheminement. Ce sont les termes d'une précision donnée par Pierre-Jean Labarrière: "Selon sa signification étymologique, le terme de "méthode" connote celui d'itinéraire, ou encore de cheminement. La méthode d'un raisonnement, d'une démarche de la pensée, c'est le "chemin" concret, avec ses étapes, avec son mouvement, avec son rythme, grâce auquel l'esprit détermine son objet et s'assimile son contenu". Pourtant, à l'avantage de Hegel Pierre-Jean Labarrière ajoute aussitôt que "sans doute, la prise de conscience qu'implique la définition pour elle-même d'une méthode entraîne une certaine distance par rapport au parcours effectif (...)" (cf. P.-J. Labarrière, 1968, *Structures et Mouvement ...*, *op. cit.*, p. 31), laquelle distance est évidemment la même que celle exprimée ici par Nicolai Hartmann au moyen des guillemets dont il affecte le mot méthodologique.

<sup>131</sup> A la manière -on s'en amusera alors- "du nouvel objet, qui [dans l'introduction de la *Phénoménologie*] se présente à la conscience sans qu'elle sache comment il lui vient [et] qui, pour nous, (est ce qui) se passe pour ainsi dire derrière son dos" (p. 77).

## CONCLUSION GENERALE: VERS UNE DEFINITION DU TRAVAIL

Ainsi s'achève notre parcours au sein du *Léviathan* et de la *Phénoménologie de l'esprit*, de l'hypothèse du contrat instituant l'ordre politique à celle de la lutte pour la reconnaissance, dans le cadre d'une recherche sur les hypothèses regardant les origines du pouvoir politique et les modes de sa légitimation.

En ayant centré la réflexion sur la formation de la vie comme valeur commune, et sur un effort de cohérence entre les prémisses et les conclusions des constructions théoriques rencontrées, nous pouvons conclure que l'ordre social est foncièrement hiérarchique dès son commencement, et que cette hiérarchie organisationnelle est tendue vers la définition du travail en tant que ce à travers quoi les participants à cette organisation sociale se reconnaissent.

En effet, l'enseignement de notre thèse est aussi que si l'ordre social est hiérarchique dès le départ, c'est par une contrainte logique qui a une double dimension. Celle de définir de ce qu'est l'homme, et celle de le définir en tant que semblable.

Le premier acte de l'expérience sociale, en effet, en même temps qu'il consiste en la découverte de la valeur de la vie, consiste en l'établissement d'une hiérarchie. Cette hiérarchie détermine une organisation dont le but, autant que la raison d'être, est la définition des hommes.

Et d'autre part, cette définition est certes dirigée tous azimuts, à l'image de la richesse des expériences sociales qui incarnent cette structure théorique générale, mais ce qui dirige la recherche est la quête de ce en quoi les hommes sont égaux.

La théorie d'un tel mécanisme n'est pas encore faite. Elle est bien évidemment celle à la recherche de laquelle est dédiée toute la recherche en théorie politique et sociale. Nommément, à travers la recherche des mécanismes, des logiques, et des lois le long desquelles se font les changements sociaux.

En tout cas, lorsque de telles théories négligent l'importance de l'égalité, ou au contraire, reconnaissent trop vite son importance et l'honorent en lui accordant le statut d'un postulat, elles ne se donnent probablement pas les meilleures chances de découvrir le critère important de l'égalité et de l'établir de manière indépendante des positions sociales, ou plus précisément, de manière telle que ces positions sociales ne puissent pas en empêcher l'effectivité.

A partir de la problématique du pouvoir politique comme pouvoir qui a pour devoir la protection de la vie humaine, mais plus à partir de la dialectique de la reconnaissance, notre thèse a fait apparaître que le travail est le site du critère d'égalité entre les hommes, et que, par conséquent, la définition conceptuelle du travail nous porterait peut-être à l'énoncé d'un critère d'égalité *fort*, c'est-à-dire un critère susceptible, en lui-même, de contraindre les hommes à le respecter, et donc à se traiter en égaux en toutes situations.

Nous avons des indices qui nous permettent de penser que ce critère d'égalité puisse être la nécessité qu'a chacun d'exercer sur lui-même un contrôle afin de ne pas opprimer son semblable. Un tel contrôle nous l'appelons le travail sur soi.

Nous disons que "nous appelons", mais il est sûr que nous ne prétendons à rien de fondamentalement nouveau dans nos "trouvailles". Loin d'être prétentieux, ce "nous" que nous éprouvons la nécessité, ici, de neutraliser, est aussi un aveu de



nos lacunes en matière de connaissances scientifiques, et de capacité d'organiser un *état de la question*. A cet égard, nous espérons seulement avoir touché le fond de la question par le choix des auteurs et des oeuvres que nous avons fait, et par la manière dont nous les avons traités.

En effet, ce que révèle la discussion du *Léviathan* c'est que c'est un tel travail qui peut seul garantir vraiment, c'est-à-dire en son principe, la protection à un individu placé dans une situation inférieure le long s'une organisation hiérarchique. -Encore une fois, il faut rappeler que notre hypothèse de travail est celle d'une situation originaire radicale, c'est-à-dire dans laquelle n'existe pas de structures juridiques. C'est la seule situation qui puisse permettre, par le vide, de véritablement trouver un fondement moral aux normes-. C'est aussi ce que révèle la discussion de la dialectique de la reconnaissance, à savoir la nécessité pour le maître d'un contrôle sur soi afin de ne pas opprimer par le savoir auquel l'autorise sa position, celui qui n'est pas en position d'acquérir un tel savoir.

Mais, ce que montre aussi la discussion de la dialectique de la reconnaissance, c'est que le travail de la raison est proprement celui de trouver la définition du travail en lequel consiste précisément ce travail sur soi. Tandis que pour sa part, même si nous n'avons pas développé ce point, l'hypothèse d'un contrat de protection pourrait avoir pour obligation contractuelle de la part du dominant, de définir le travail qui est celui qu'il doit produire par principe.

A ce stade-là, quand bien même notre thèse ne vise pas à construire une définition particulière du travail comme le critère pertinent de l'égalité entre les hommes, mais bien plutôt à problématiser les processus de légitimation de l'organisation politique et sociale comme des processus de définition du travail, nous voudrions proposer une définition particulière du travail en question.

Ainsi, une manière d'y venir sans nous trouver d'emblée hors-thèse, peut aussi être d'apporter la réponse à la question de savoir, compte-tenu de notre analyse, en quoi est-ce que les problèmes de la sortie de l'état de nature et de l'institution du pouvoir politique et de sa légitimation, dans le sens de l'établissement des conditions de la légitimité de la domination initiale, et de définition de ce critère de légitimité, sont analogues avec les problèmes de légitimation des formes de pouvoir politique contemporaines.

### **Section I: Les organisations démocratiques comme organisations de définition du travail ou la valeur épistémique de la démocratie**

De fait, les systèmes politiques démocratiques étant aujourd'hui les formes dominantes d'organisation politique, et notre thèse ayant porté sur les formes de légitimation du pouvoir politique, elle devrait avoir un rapport avec les théories sur la démocratie. Par là, nous n'entendons pas seulement les théories des formes institutionnelles et constitutionnelles de la démocratie, mais aussi les processus d'adoption de ces institutions politiques. A vrai dire, il n'y a pas une telle frontière entre les notions de démocratie et de démocratisation qui empêcherait de les assimiler dans une seule et même théorie, car, entendue comme un processus de définition du travail, la démocratie n'est pas un état fixe et bien arrêté. Elle est en mouvement constant, lequel mouvement nous pouvons le nommer démocratisation. Autrement dit, il s'agit bien du passage d'un état à un autre, mais qui ne connaît pas de point limite dans le moment de l'adoption d'un système d'institutions du type suffrage universel, élections périodiques des dirigeants et représentants, responsabilité de ces derniers devant les électeurs, etc. Tout au mieux, de telles institutions facilitent certainement un tel processus de définition, mais elles ne

l'arrêtent pas. En un sens, notre acception de la démocratie pourrait bien la porter au-delà de ce qu'elle est aujourd'hui dans la pratique générale des Etats démocratiques.

Par ailleurs, ce que montrent autant la discussion de l'hypothèse contractualiste dans le *Léviathan*, que celle du parcours individuel d'une conscience vers le vrai savoir, et probablement vers l'intelligence de l'idée de l'Etat rationnel, c'est que ces hypothèses sont contredites de l'intérieur par le postulat d'égalité qu'elles posent. Ainsi, la critique immanente de telles théories procède nécessairement d'une *problématique de démocratisation*, au sens commun d'égalisation des conditions, et, selon leur réussite, au sens Rawlsien où la démocratie est le système dans lequel les principes gouvernant la relation de pouvoir sont transparents<sup>332</sup>.

En effet, notons combien l'installation d'un pouvoir politique sur le mode de celui instauré par Hobbes, peut être perçue comme le mode d'installation démocratique par excellence. Non pas que le souverain soit nécessairement un souverain conforme aux institutions démocratiques, c'est-à-dire notamment un souverain soumis d'emblée au suffrage régulier du peuple, et susceptible d'être remplacé, ou une souveraine assemblée, ou toute autre sorte d'arrangements institutionnels susceptibles de satisfaire le sentiment démocratique, mais parce qu'il est institué par tous, sur un mode démocratique. En ce sens, la problématique hobbesienne n'est pas proprement une problématique d'institution de l'Etat de droit que l'on appellera Etat démocratique conçu comme forme particulière de l'Etat de droit, mais proprement la problématique d'institution démocratique de l'ordre politique.

---

<sup>332</sup> Cf. J. Rawls, 1993, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.

Hobbes est parfaitement explicite sur cela, dans *Le citoyen ou les fondements de la politique*, notamment. Lisons-le en effet en commençant par la typologie qu'il dresse des différentes sortes d'Etats:

"J'ai parlé jusqu'ici en général de cette sorte de société que j'ai nommée politique et *institué*; il faut maintenant que j'en traite en détail et plus particulièrement. La différence des gouvernements est prise de la différence des personnes auxquelles on commet la puissance souveraine. Or, cette puissance est commise, ou à un *seul homme*, ou à une seule *cour*, c'est-à-dire à un conseil de plusieurs personnes. Derechef, ce *conseil*, ou il est composé de tous les citoyens d'une ville, en sorte qu'il n'est pas jusqu'au moindre artisan qui n'ait voix délibérative et qui ne puisse intervenir, s'il lui plaît, en la résolution des plus grandes affaires; ou bien il n'y en entre qu'une partie. D'où se forment trois sortes d'Etats; l'une en laquelle la puissance souveraine est donnée à une assemblée, où chaque bourgeois a droit de suffrage, et que l'on nomme *démocratie*; la deuxième, en laquelle cette même puissance est laissée à un conseil, auquel n'entrent pas tous les sujets (...) et on la nomme *aristocratie*; la troisième, en laquelle toute l'autorité est conférée à une seule personne et à laquelle on donne le titre de *monarchie*"<sup>333</sup>.

Puis, Hobbes en vient à mettre en évidence le fait que chacune de ces trois formes de gouvernement, dans le mode de constitution de l'Etat tel qu'il le conçoit, commence sur un mode démocratique, au sens non pas de la forme de l'Etat telle qu'il vient de la distinguer des deux autres formes, mais au sens de procédure d'institution de l'Etat quelqu'il soit:

"Voyons maintenant ce que font ceux qui dressent un Etat de quelque sorte que ce soit. Ceux qui se sont assemblés pour former une société civile, ont dès là commencé une *démocratie*; car en ce qu'ils se sont assemblés de leur bon gré, on suppose qu'ils se sont obligés à consentir à ce qui sera résolu par le plus grand nombre"<sup>334</sup>.

Ainsi, que soit ensuite instituée une démocratie au sens d'institutions constitutionnelles juridiques particulières, ou une aristocratie, ou une monarchie (Hobbes, personnellement, préférera la monarchie), est une question secondaire pour nous.

En effet, ce qui importe pour nous, compte tenu de l'impossibilité que nous avons vu de l'institution contractuelle de l'Etat hobbesien, qu'il ait l'intention d'être

<sup>333</sup> Cf. Hobbes, *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 167 (chap. 7, par. 1).

<sup>334</sup> *Id.*, p. 170 (chap. 7, par. V).

démocratique, aristocratique ou monarchique, c'est que l'institution démocratique du pouvoir souverain de manière à le fonder immédiatement dans la légitimité démocratique et, *a fortiori*, directement dans la forme démocratique, n'est probablement pas la meilleure théorie pour rendre compte d'une démocratisation, et qu'une démocratisation suppose plutôt nécessairement une situation initiale fortement hiérarchique. C'est ainsi qu'il nous semble que les processus de démocratisation devraient être conçus à partir d'une relation hiérarchique préalable. Laquelle condition nécessaire d'une situation hiérarchique forte, nous l'avons trouvée satisfaite chez Hegel.

Ceci dit, le rapport entre notre thèse et les définitions contemporaines de la démocratie, est de l'ordre de l'*analogie*<sup>335</sup>, en ce sens que nous pensons pouvoir aider à ces définitions, en tant qu'elles participent d'une entreprise de légitimation des pouvoirs d'ordre démocratique, en leur prêtant les enseignements que nous avons dégagés de notre étude de la figure du maître et de l'esclave.

En effet, de la même façon que dans notre lecture de la figure hégélienne de la domination et de la servitude, la légitimation de la relation de domination devrait passer par une définition du travail en tant que le travail est la substance de la relation, les processus démocratiques pourraient consister en une définition du travail, laquelle définition est à même de légitimer *de manière concluante*<sup>336</sup> les régimes démocratiques.

---

<sup>335</sup> "Ce qui fait l'originalité de l'analogie et ce qui la distingue d'une identité partielle, c'est qu'au lieu d'être un *rapport de ressemblance* elle est une *ressemblance de rapport*" (in. C. Perelman, 1970, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, p. 501).

<sup>336</sup> Nous parlons du point de vue du lecteur qui ne se satisfait pas de l'entrée en matière des travaux sur la démocratisation, qui commencent en disant pour toute justification du discours et de son contenu, que la démocratie est une valeur en soi. "La démocratie, déplore Stéphanie Lawson, dans une réflexion récente sur les processus de démocratisation, est presque universellement acclamée comme quelque chose de "bon" et désirable", sans qu'aucune attention sérieuse ne soit consacrée à "ses fondements et à son caractère" (cf. S. Lawson, 1993, *Conceptual Issues in the Comparative Study of Regime Change and democratization*, *Comparative Politics*, 25, 2, pp. 183-205, p. 189).

*Sous-section I: Les limites de la définition Schumpeterienne de la démocratie*

En effet, une raison de ne pas nous satisfaire d'une définition purement institutionnelle de la démocratie est qu'elle souffre d'une lacune théorique importante par rapport au fait qu'elle laisse inexplicé le lien aujourd'hui empiriquement évident, mais insuffisamment articulé théoriquement, entre les univers capitalistes et les univers démocratiques. Cette lacune renvoie au problème de l'"indétermination culturelle du socialisme", pour reprendre les termes de Joseph Schumpeter<sup>337</sup>, ou, en termes plus actuels, aux "dilemmes du libéral-socialisme"<sup>338</sup>.

Paradigmatique de cette lacune dans l'articulation de ce lien, est la réflexion de Joseph Schumpeter qui demeure la référence par excellence, lorsqu'il s'agit de définir la démocratie de manière neutre, comme une procédure de désignation des gouvernants.

"La méthode démocratique, écrivait Joseph Schumpeter, est le système institutionnel aboutissant à des décisions politiques dans lequel des individus acquièrent le pouvoir de statuer sur ces décisions à l'issue d'une lutte concurrentielle portant sur les votes du peuple"<sup>339</sup>. De la sorte, "le principe de la démocratie signifie (...) simplement que les rênes du gouvernement doivent être confiées à ceux des hommes politiques qui disposent d'un soutien électoral plus puissant que celui de n'importe quel autre des équipes ou individus concurrents"<sup>340</sup>. Ainsi, "la démocratie (...) ne signifie pas et ne peut pas signifier que le peuple gouverne effectivement

---

<sup>337</sup> Cf. J. Schumpeter, 1965 (1942), *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot, Paris, p. 228.

<sup>338</sup> Cf. M. Bovero, V. Mura, F. Sbarberi, a cura di, 1994, *I dilemmi del liberalsocialismo*, La Nuova Italia Scientifica (NIS), Roma.

<sup>339</sup> *Id.*, p. 355.

<sup>340</sup> *Id.*, p. 360.

dans aucun des sens évidents que prennent les termes "peuple" et "gouverner". Démocratie signifie seulement que le peuple est à même d'accepter ou d'écarter les hommes appelés à gouverner"<sup>41</sup>.

Mais, ce qu'on ne considère le plus souvent pas lorsque l'on reprend cette définition à Joseph Schumpeter, c'est que l'ayant énoncée, "la seule question (qu'il se (posait), (était) celle de savoir si et dans quel sens le socialisme peut être démocratique"<sup>42</sup>. Par socialisme, Joseph Schumpeter entendait "un système institutionnel dans lequel une autorité centrale contrôle les moyens de production et la production elle-même, ou encore (...) dans lequel les affaires économiques de la société ressortissent, en principe, au secteur public, et non pas au secteur privé"<sup>43</sup>.

Or, le problème intervient dès lors que, Joseph Schumpeter dit aussi expressément que "la démocratie moderne est (...) un produit du processus capitaliste", car "historiquement, la démocratie a grandi en même temps que le capitalisme et en relation causale avec lui"<sup>44</sup>.

Le problème est en effet alors de pouvoir expliquer comment détacher les structures institutionnelles démocratiques des règles du jeu et de la logique des relations économiques et sociales qui les ont générées. C'est dans cette opération de décomposition analytique que l'on aurait eu l'explication de l'articulation qui lie la démocratie au capitalisme.

---

<sup>41</sup> *Id.*, p. 375.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 314.

<sup>43</sup> *Id.*, p. 224.

<sup>44</sup> *Id.*, p. 391.

Or, et là aussi est le problème, Joseph Schumpeter ne démontre pas non plus comment ces formes et organes en question se combinent avec des structures socialistes. Au contraire Joseph Schumpeter constate que “les restrictions automatiquement imposées à l’activité politique par l’ordre de choses bourgeois feront défaut dans une telle société”<sup>345</sup>, et que “tout compte fait, le socialisme n’a pas de solution évidente à proposer pour le problème résolu dans d’autres types de sociétés par l’existence d’une classe politique nourrie de traditions stables”<sup>346</sup>.

Ce problème que Joseph Schumpeter appelait “l’indétermination culturelle du socialisme”, est le même, disions-nous, qui se trouve dans la réflexion sur les “dilemmes du libéral-socialisme”.

Pour reprendre les termes de Steven Lukes dans ce débat<sup>347</sup>, “l’évidence historique, à ce jour, suggère que le socialisme (entendu comme un mode de production), ne fonctionne pas”<sup>348</sup>. Ainsi dit Steven Lukes, il ne s’agit pas de concevoir le socialisme dans ce sens, c’est-à-dire par opposition au capitalisme entendu lui, comme mode de production “basé sur la propriété privée des moyens de production et sur le marché libre”<sup>349</sup>, mais par rapport au libéralisme entendu, lui, comme une morale politique, comme “une réponse à certains problèmes existentiels types de la condition humaine” tels que, la rareté des biens, la partialité

---

<sup>345</sup> *Id.*, p. 395.

<sup>346</sup> *Id.*, p. 398.

<sup>347</sup> Cf. S. Lukes, 1994, *Quale socialismo? Quale liberalismo? Quale capitalismo?*, in M. Bovero et al., *op. cit.*, pp. 353-58.

<sup>348</sup> *Id.*, p. 354.

<sup>349</sup> *Id.*, p. 353.



ou engagement des personnes, le pluralisme des valeurs et systèmes d'idées, et les limites de la rationalité humaine<sup>350</sup>.

Dans ce sens, il faut alors "concevoir le socialisme, comme une morale politique parce qu'il apporte des réponses à ces problèmes", et "on devra peut-être même conclure que le socialisme est la meilleure interprétation du libéralisme"<sup>351</sup>.

Mais dès lors, la question qui se pose, et que pose Steven Lukes, est de savoir si "le socialisme comme la meilleure interprétation du libéralisme, est compatible avec le capitalisme"<sup>352</sup>.

Malheureusement, à cette question, Steven Lukes ne répond pas, ou répond seulement qu'"il doit y avoir un mode de garantir le futur du socialisme entendu comme "social-libéralisme", puisque l'unique futur du socialisme sera de toute façon à l'intérieur du capitalisme"<sup>353</sup>.

Autrement dit, encore aujourd'hui, et même entendu comme autre chose qu'un mode de production, le socialisme semble en quelque sorte toujours indéterminé culturellement.

Mais, nous pensons que cette indétermination tient à ses origines, c'est-à-dire au fait de la non-viabilité des relations de travail que le socialisme préconisait, à savoir une propriété collective et une planification. Dans cet ordre d'idée, la détermination culturelle du capitalisme, par contre, peut être située dans la relation humaine présente dans les relations de travail qu'il organise. Plus précisément, la

---

<sup>350</sup> *Id.*, p. 356.

<sup>351</sup> *Id.*, p. 357.

<sup>352</sup> *Id.*, p. 358.

<sup>353</sup> *Id.*

détermination culturelle que le capitalisme a de plus que le socialisme comme mode de production, est l'organisation hiérarchique de ce mode, et non pas égalitaire. En effet, de la même façon que nous venons de voir dans notre étude, que l'hypothèse d'égalité n'est pas viable comme base de départ pour une réflexion de théorie politique, elle n'est pas viable comme principe d'organisation initiale d'une relation de travail, ne serait-ce que parce que la valeur du travail, dans de telles conditions, n'est pas encore avérée.

Ainsi, ce qu'il manque encore à la démocratie pour affirmer pleinement sa légitimité, c'est de mettre en évidence son rapport avec l'organisation capitaliste du travail, et avec le travail comme valeur à définir de manière compréhensive.

*Sous-section II: A la charnière du couple démocratie-capitalisme: le travail*

Une autre définition conventionnelle de la démocratie consiste à y voir un échange d'acceptation de la règle capitaliste contre une possibilité de revendiquer des améliorations des conditions de vie des travailleurs, et notamment, des améliorations de la rétribution de leur travail. C'est chez Adam Przeworski et Michael Wallerstein que l'on trouve une définition de ce type.

"Les travailleurs consentent au capitalisme, écrivent Adam Przeworski et Michael Wallerstein, [et] les capitalistes consentent à la démocratie"<sup>354</sup>. Plus explicitement encore, ces auteurs écrivent que "la combinaison de la propriété

---

<sup>354</sup> Cf. A. Przeworski, M. Wallerstein, 1982, *The Structure of Class Conflict in Democratic Capitalist Societies*, *American Political Science Review*, 76, 2, pp. 215/38, p. 218.

privée des moyens de production avec les institutions politiques représentatives basées sur un suffrage élargi, constitue un compromis entre les travailleurs qui consentent à l'appropriation privée du profit par les détenteurs de capital, et les capitalistes, qui acceptent les institutions démocratiques à travers lesquelles les travailleurs peuvent revendiquer une amélioration de leurs conditions matérielles"<sup>355</sup>.

De la même façon, Guillermo O'Donnell et Philippe Schmitter écrivent dans un travail sur les démocratisations qui fait désormais référence, qu'"il semble crucial que, durant la transition, un compromis entre intérêts de classe soit forgé pour réassurer la bourgeoisie que ses droits de propriété ne seront pas menacés dans un avenir prévisible, et pour satisfaire les demandes de compensation et de justice sociale des travailleurs et des divers groupes salariés. L'institutionnalisation de droits de représentation et de mécanismes de marchandages qui accroissent le rôle des intermédiaires organisés est essentiellement un compromis de ce type"<sup>356</sup>.

Ultimement, on peut concevoir ce type d'échange comme l'échange de la mise en oeuvre de la relation capitaliste contre la possibilité de définir ce qui y est à l'oeuvre"<sup>357</sup>.

Tout se passe ainsi comme si l'acceptation de la règle du jeu capitaliste donnait le droit de pouvoir la définir, et était préalable à ce droit. Il n'y a d'ailleurs

---

<sup>355</sup> *Id.*, p. 215.

<sup>356</sup> Cf. G. O'Donnell, Ph. C. Schmitter, L. Whitehead, eds., 1986, *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy*, 4 vol., John Hopkins University Press, Baltimore and London, vol. 4, *Tentative Conclusions*, p. 46-47.

<sup>357</sup> En tout cas, pour une approche encore actuelle de ce qui est en jeu dans ce type d'échanges, cf. A. Pizzorno, 1978, *Political Exchange and Collective Identity in Industrial Conflict*, in C. Crouch and A. Pizzorno, eds., *The Resurgence of Class Conflict in Western Europe since 1968*, Mac Millan, London, Vol. 2, pp. 277-98

là rien que de logique, car pour pouvoir définir une relation, encore faut-il qu'elle soit réelle.

Ainsi, conformément à la définition de la valeur de la démocratie que propose Carlos Nuno<sup>358</sup>, comme valeur épistémique parce qu'elle permet de parvenir à la connaissance de valeurs morales qui précèdent la démocratie en tant que méthode, la valeur qu'il s'agirait de définir grâce à la méthode démocratique<sup>359</sup>, et compte-tenu de l'indissociabilité de la démocratie avec le capitalisme, c'est le travail. En ce sens, les théories sur processus de démocratisation et sur la démocratie, seraient des théories sur des mécanismes de définition du travail, et seraient elles-mêmes des processus de définition du travail.

Si, comme nous y invite Massimo La Torre<sup>360</sup>, on considère "la démocratie - lorsqu'elle est comprise comme un mécanisme de représentation des volontés et intérêts et comme un moyen d'atteindre des décisions obligatoires- (comme) un *outil pour appliquer et réaliser des valeurs et principes*", et "la méthode démocratique (...) comme le résultat de l'adhésion à des principes universalisables, et non pas comme un de ces principes"<sup>361</sup>, la démocratie peut apparaître comme le produit du travail à l'oeuvre dans la relation capitaliste, et comme consistant en sa définition.

Pour vérifier cela au niveau concret de la pratique démocratique, il nous faudrait pouvoir retourner à la thématique de la représentation, et montrer en quoi

<sup>358</sup> Cf. C. S. Nino, *The Epistemological Relevance of Democracy*, 1991, *Ratio Juris*, 4, 1, pp. 36-51.

<sup>359</sup> "La démocratie, écrit Carlos Nuno, est une bonne méthode pour parvenir à une connaissance morale, dans la mesure où elle inclut comme composante essentielle, la discussion et l'accord majoritaire, car elle nous porte alors au plus près de la valeur morale" (*id.*, p. 47).

<sup>360</sup> Cf. M. La Torre, 1995, *Democracy and Tensions. Representation, Majority Principle, Fundamental Rights*, Working Paper, 95/5, EUI, p. 1.

<sup>361</sup> *Id.*

ce sont des définitions du travail que tendent à élaborer les pratiques de la représentation. En effet, de ce point de vue-là, l'analogie devrait nous porter vers une étude des mécanismes et institutions de représentation, de sorte à y montrer que ce sont des définitions du travail qui y sont élaborées<sup>362</sup>.

C'est là l'occasion de souligner une lacune dans notre rapprochement entre Hobbes et Hegel, dans la mesure où la représentation est un thème important qui est commun à leurs théories. En effet, ce qui est en jeu dans les deux systèmes, c'est la revendication selon laquelle autant le *Léviathan* que l'*Esprit* comme entités uniques et universelles figurant tous les individus et toutes les consciences, sont des représentants légitimes de l'ensemble des membres de la communauté, et non pas seulement des représentants d'eux-mêmes. Cette dernière alternative découle bien entendu de notre analyse qui tend à prendre au sérieux le fait que le *Léviathan*, d'une part, et l'*Esprit* ou *conscience de soi universelle*, d'autre part, commencent nécessairement par l'action positive et la domination d'un individu particulier.

Par analogie avec ce que nous a enseigné la figure de la domination et de la servitude, le travail à l'oeuvre dans la relation capitaliste, de la part du travailleur dominé par le capital pourrait être aussi de l'ordre d'un travail de consentement à l'organisation sociale telle qu'elle est initiée par une lutte, ou, en termes modernes, par la compétition.

Ainsi, à l'instar de l'esclave qui ne prône pas le recommencement de la lutte, mais travaille, c'est-à-dire accepte la domination du maître, et en met en oeuvre le

---

<sup>362</sup> Pour une définition des institutions démocratiques comme institutionnalisation du conflit de classe, cf. R. Dahrendorf, 1972 (1957), *Classes et Conflits de classe dans la société industrielle*, Paris/La Haye, Mouton.

principe, à savoir travailler pour le maître, le principe d'évolution du rapport capitaliste commencerait par une acceptation de la part du travailleur dominé par le capital, du principe de domination capitaliste -à savoir le profit réalisé par le capitaliste grâce au travail du prolétaire-, et par sa mise en oeuvre. C'est cette mise en oeuvre qui lui rend possible, ensuite seulement, une revendication au nom de la logique du principe de domination lui-même. Par analogie, on pourrait considérer comme un idéal-type le processus de démocratisation espagnol, dans lequel la guerre civile de 1936-39 figure la lutte à mort au terme de laquelle s'impose le principe d'une relation sociale capitaliste, le franquisme figure la mise en oeuvre forcée de cette relation, et la démocratisation, l'inéluctable évolution de cette relation vers la possibilité de prendre du recul par rapport à ce qui s'y joue.

C'est alors que la démocratie pourrait apparaître comme une simple *naturalisation* du capitalisme.

## Section II: Vers une définition particulière du travail comme don de soi

Mais, à partir de là, il s'agit de nous acheminer vers une définition de ce travail que nous appellerions le *travail sur soi*. Définition théorique et conceptuelle du travail qui est celui dont la production est ce qui permet aux diverses parties à une relation sociale de se reconnaître mutuellement comme produisant le même effort sur soi pour réussir un rapport *social*.

Cette définition n'est pas aisée. Toutefois, nous pourrions nous y acheminer par un retour dans le concept hégélien de la reconnaissance. On se souvient de ce que ce qu'il a d'essentiel est la capacité de sacrifice de soi dont doit pouvoir faire

montre un individu de manière à débloquent l'expectative dans laquelle les bloque leur égalité parfaite. Signalons bien que ce n'est pas une telle qualité que nous avons réfuté dans notre discussion de cette dialectique, mais la manière dont Hegel la justifie dès l'origine, à savoir déjà par une volonté de démontrer une capacité d'abstraction de la nature.

Ainsi, au sein du texte hégélien, et plus précisément au sein de la dialectique de la reconnaissance, la conscience devrait être capable de renoncer à elle-même pour permettre à l'autre de se voir en elle. "La conscience, commente Pierre-Jean Labarrière, est "concept" en ce qu'elle est capable de s'outrepasser elle-même, autrement dit de se mettre à "mort" en son surgissement immédiat, pour se donner à connaître dans la vérité de son être universel"<sup>363</sup>.

A partir d'ici, il faudrait nous concentrer sur le rôle de la chrétienté qui est aussi une partie intégrante dans la constitution de l'égalité comme une valeur dans les cultures occidentales. Et, c'est ce rôle qui, de manière détournée, nous donnerait accès à la définition du travail à la recherche de laquelle nous sommes.

A vrai dire, cela n'est pas vraiment difficile, car l'image du Christ<sup>364</sup> est probablement la figure historique qui est à la source de l'inspiration du concept hégélien de suppression de soi-même, et l'importance du rôle du Christianisme dans l'histoire occidentale, est probablement ce qui a donné sa force à la nécessité que Hegel confère à ce sacrifice. A l'image de cette idée se trouve l'ambition

---

<sup>363</sup> Cf. P.-J. Labarrière, *Le concept hégélien ...*, *op. cit.*, p. 581.

<sup>364</sup> Cf. B. Bourgeois, 1992, *Le Christ hégélien*, in *Etudes hégéliennes. Raison et décision*, Paris, Puf.

hégélienne, à travers la conscience de soi, de transcrire sur le mode d'une sécularisation la figure et le modèle du Christ<sup>365</sup>.

C'est ainsi que selon Pierre-Jean Labarrière toujours, "il y a la présence partout affirmée chez Hegel, de la souffrance et de la mort entendues comme l'assomption dans la vérité du concept de ce que la religion chrétienne, à ses yeux, ne proposait que dans l'extériorité représentative de l'élément historique"<sup>366</sup>.

C'est ainsi que "le concept comme identité de la mort et de la vie s'engendre (...) du mouvement réel de l'esprit prenant sur lui la souffrance infinie, cette mort et cette résurrection dont le Christianisme nous narre la vérité dans la forme représentative de l'événement contingent"<sup>367</sup>.

Ainsi ne faut-il certainement pas négliger cette source théorique fondamentale qu'est la figure historique du Christ, mais au contraire convertir cette figure pour un usage théorique. En effet, en tant qu'elle incarne le mieux une telle capacité de travail sur soi, jusqu'au sacrifice de soi pour le salut d'autrui, c'est-à-dire, pour enseigner à ses semblables le mode d'être par lequel ils réaliseront le mieux leur humanité, la figure du Christ est une figure sociologique, c'est-à-dire un rôle. Et cela est, nous semble-t-il, compréhensible et admissible même en mettant totalement et

---

<sup>365</sup> Cf. H. Küng, 1973, *Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*, Desclée de Brouwer, Paris; G. Fessard, 1990, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, PUF; G. Planty-Bonjour, 1993, *op. cit.*, chap. IV: *Le mystère de Dieu et le spéculatif*, pp. 131-229.

<sup>366</sup> Cf. P.-J. Labarrière, *Le concept hégélien ...*, *op. cit.*, p. 581.

<sup>367</sup> *Id.*



absolument entre parenthèses le dogme fondamental attaché à une telle figure, à savoir que le Christ est le Fils de Dieu<sup>368</sup>.

Du reste, à travers la figure du Christ comme incarnation du commandement d'être au service de l'autre, le thème sociologique de l'esclavage est probablement le meilleur outil d'une telle conversion. Et ainsi se trouve justifié en retour notre utilisation du thème de l'esclavage comme site de définition du travail en tant que critère fondamental de reconnaissance entre les hommes.

Mais, après ce détour par le rôle de la figure du Christ, le concept du travail en question pourrait aussi bien se confondre avec celui de *l'amour*.

Enfin, à la question éventuelle de savoir en quoi nous serions avancés à concevoir les processus démocratiques comme des processus de définition du travail, et pourquoi cette définition du travail particulière, nous répondrions que notre thèse se veut seulement être un exercice d'interprétation, et avoir somme toute participé à confirmer la démocratie comme un *concept essentiellement contesté*<sup>369</sup>, c'est-à-dire comme un concept dont "des usages rivaux sont logiquement possibles et humainement vraisemblables. En cela, en effet, toute interprétation propre et particulière du concept en question a une valeur critique potentielle permanente"<sup>370</sup>. Nous répondrions aussi que nous avons essayé d'argumenter en faveur d'une conception non relativiste de la démocratie, celle qui y voit l'institutionnalisation de

---

<sup>368</sup> Même si, ce qui est une autre question, on a d'ailleurs parfois mis en doute "la profession de foi de Hegel" (Cf. B. Bourgeois, 1992, *Le Christ hégélien*, *op. cit.*).

<sup>369</sup> Cf. W. B. Gallie, 1956, *Essentially Contested Concepts*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56.

<sup>370</sup> In. S. Lawson, *Conceptual Issues in the Comparative Study of Regime Change and democratization*, *op. cit.*, p. 191.

*l'humilité* après que celle-ci ait été forgée dans une relation de travail particulièrement rigoureuse. En cela, pour reprendre un mot d'Alessandro Pizzorno, nous concevons notre thèse "selon la logique de la *contribution* et non de la *dénonciation*"<sup>71</sup>.

\*\*

\*

---

<sup>71</sup> Cf. A. Pizzorno, 1993, *Note sul concetto di eguaglianza di riconoscimento*, in L. Gallino, ed., 1993, *Disuguaglianze ed equità in Europa*, Laterza, Roma, pp. 467-77, p. 468.

## BIBLIOGRAPHIE

## I- Sur Hobbes et le contrat social

- Angoulvent, A.-L., 1992, *Hobbes ou la crise de l'Etat baroque*, Paris, Puf.
- Barker, E., ed., 1971, *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*, London, Oxford University Press.
- Baumgold, D., 1988, *Hobbes's Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bertman, M. A., 1976, Equality in Hobbes with Reference to Aristotle, *The Review of Politics*, 38, 4, pp. 534-44.
- Bertram, C., 1994, Self-Effacing Hobbesianism, *The Aristotelian Society*, pp. 19-33.
- Bobbio, N., 1993, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Boucher, D., Kelly, P., eds., 1994, *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London and New York, Routledge.
- Boss, G., 1984, *Hobbes, Rawls et notre situation politique*, Zurich, Editions du Grand Midi.
- Bulletin Hobbesien, *Archives de Philosophie* (tous les ans depuis 1988, sauf 1989).
- Cassirer, E., 1946, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press.
- Clair, R., 1980, Aliénation de droits et institution de l'Etat selon Hobbes, *Archives de Philosophie du droit*, 25, pp. 305-24.
- Dalgarno, M. T., 1976, *Analysing Hobbes's Contract*, in *The Aristotelian Society*, vol. LXXVI, pp. 209-26.
- Duprat, G., 1980, Expérience et sciences politiques: Machiavel, Hobbes, *Revue Européenne de Sciences Sociales*, XVII, 49, pp. 101-30.
- Foucault, M., 1990, *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, Firenze, Ponte alle grazie.
- Franzwa, G., 1989, The Paradoxes of Equality in the Worlds of Hobbes and Locke, *Southwest Philosophy Review*, 75, pp. 33-37.
- Freund, J., 1980, Le thème de la peur chez Hobbes, *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 18, 49, pp. 15-32.
- Gadave, R., (1907), 1979, *Un théoricien anglais du droit public au XVII ème siècle: Thomas Hobbes*, New York, Arno.
- Gauthier, D., 1969, *The logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press.
- Gauthier, D., 1977, Social Contract as Ideology, *Philosophy and Public Affairs*, 6, pp. 130-64.
- Gauthier, D., 1987, Taming Leviathan, *Philosophy and Public Affairs*, 16, 3, pp. 280-98.
- Goldschmidt, V., 1979, Les renversements du concept d'égalité des Anciens aux Modernes, *Archives de Philosophie du Droit*, 17, pp.299-318.

- Goyard-Fabre, S., 1975, *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, Paris, Klincksiek.
- Gough, J. W., 1957, *The Social Contract. A Critical Study of its Development*, Wesport, Conn., Greenwood Press.
- Greenleaf, W. H., 1972, *Hobbes: The Problem of Interpretation*, in M. Cranston and R. S. Peters, eds., *Hobbes and Rousseau: A collection of Critical Essays*, New York, Doubleday, pp. 5-35.
- Hampton, J., 1986, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hampton, J., 1993, *Contract and Consent*, in R. E. Goodin and Ph. Petit, *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Cambridge, Mass..
- Hobbes, T., (1642), 1982, *Le citoyen, ou les fondements de la politique*, Paris, Flammarion.
- Hobbes, (1650), 1977, *Le corps politique*, traduction de Samuel de Sorbière (1652), prés. par L. Roux, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne.
- Hobbes, (1651), 1971, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, Traduit par F. Tricaud, Paris, Sirey.
- Hume, D., 1965, *On the Original Contract*, in MacIntyre A., ed., *Hume's Ethical Writings*, pp. 255-73, London, Collier.
- Jaume, L., 1986, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris, Puf.
- Johnston, D., 1986, *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton, Princeton University Press.
- Kavka, G., 1983, Hobbes's War of All against All, *Ethics*, 1, pp. 291-310.
- Kavka, G., 1986, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, Princeton University Press.
- Kraus, J. S., 1993, *The Limits of Hobbesian Contractarianism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lessay, F., 1988, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, PUF.
- Lessnoff, M., ed., 1990, *Social Contract Theory*, Oxford, Basil Blackwell.
- Lloyd, S. A., 1992, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan. The Power of Mind and Matter*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lott, T. L., 1982, The Psychologie of Self-preservation in Hobbes, *Revue Européenne de Sciences Sociales*, XX, 61, pp. 37-55.
- Macpherson, C. B., (1962), 1971, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard.
- Martinich, A. P., 1992, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- May, L., 1980, Hobbes's Contract Theory, *Journal of the History of Philosophy*, 18, pp. 195-207.
- McLean, I., 1981, The Social Contract in *Leviathan* and the Prisoner's Dilemma Supergame, *Political Studies*, 29, 3, pp. 339-51.
- Mitchell, J., 1993, Hobbes and the Equality of All Under the One, *Political Theory*, 21, 1, pp. 78-100.
- Pasquino, P., 1994, *Hobbes. Stato di natura e libertà civile*, Milano, Anabasi.
- Pasquino, P., 1994, Thomas Hobbes. La condition naturelle de l'humanité, *Revue Française de Science Politique*, 44, 2, pp. 294-307.

- Pizzorno, A., 1991, *On the Individualistic Theory of Social Order*, in Bourdieu P., Coleman J. S., eds., *Social Theory for a Changing Society*, pp. 209-31, New York, Westview Press.
- Polin, R., 1954, Sur la signification de la paix d'après la philosophie de Hobbes, *Revue Française de Science Politique*, pp. 252-77.
- Polin, R., 1977, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Vrin.
- Rogers, G. A. J., Ryan, A., eds., 1988, *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press.
- Schochet, G. J., 1990, *Intending (Political) Obligation: Hobbes and the Voluntary Basis of Society*, in Dietz, M., ed., *Thomas Hobbes and Political Theory*, Lawrence Kansas, University Press of Kansas.
- Skinner, Q., 1973, Thomas Hobbes et la défense du pouvoir "de facto", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 2, pp. 131-54.
- Skinner, Q., 1972, *The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation*, in M. Cranston and R. Peters, eds., *Hobbes and Rousseau*, New York, Doubleday, pp. 109-42.
- Skinner, Q., 1990, Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty (The Prothero Lecture), *Transactions of the Royal Historical Society*, 40, 5th series, pp. 121-51.
- Skinner, Q., 1996, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Strauss, L., (1936), 1991, *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin.
- Strauss, L., (1953), 1986, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion.
- Trainor, B. T., 1988, Warrender and Skinner on Hobbes, *Political Studies*, 36, 4, pp. 680-91.
- Tricaud, F., 1980, La question de l'égalité dans le *Léviathan*, *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 18, 49, pp. 33-40.
- Tricaud, F., 1990, *Les lois de nature, pivot du système*, in Y.-C. Zarka, J. Bernhardt, dir., *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science, et politique*, Paris, Vrin.
- Tricaud, F., 1992, Le roman philosophique de l'humanité chez Hobbes et Locke, *Archives de philosophie*, 55, 4, pp. 631-43.
- Twist, van J.-P., 1977, *Inequality as a condition for Peace: Some Remarks on Chapters 13-17 of Hobbes' Leviathan*, in Dorsey, G., ed., *Equality and Freedom: International and Comparative Jurisprudence*, vol. II, pp. 689-91.
- Warrender, J. H., 1957, *The Political Philosophy of Hobbes: his theory of Obligation*, Oxford, Clarendon Press.
- Wunenburger, J.-J., 1988, *Figures du pouvoir: le maître ou la loi*, in *Analyses et réflexions sur le Droit*, Ouvrage collectif, Paris, Ellipses, pp. 205-14.
- Zarka, Y.-C., Bernhardt, J., eds., 1990, *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science, et politique*, Paris, Puf.
- Zarka, Y.-C., dir., 1992, *Hobbes et son vocabulaire. Etudes de lexicographie philosophique*, Paris, Vrin.
- Zarka, Y.-C., 1995, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF.

## II- Sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, la lutte pour la reconnaissance et le concept de reconnaissance

- Adelman, H., 1980, *Of Human Bondage: Labour, Bondage, and Freedom in the Phenomenology*, in Verene, D. P., ed., *Hegel's Social and Political Thought. The Philosophy of Objective Spirit*, pp. 119-135, New Jersey-Sussex, Humanities Press and Harvester Press.
- Alain, 1983, *Hegel*, in *Idées. Introduction à la philosophie: Platon, Descartes, Hegel, Comte*, pp. 165-238, Paris, Flammarion.
- Andler, C., 1931, Le fondement du savoir dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38, 3, pp. 317-340.
- Arthur, C. J., 1983, Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology, *New Left Review*, 142, 67-75.
- Bataille, G., & Queneau, R., 1955, La critique des fondements de la dialectique hégélienne, *Deucalion. Cahiers de philosophie*, 5, pp. 45-59.
- Bataille, G., 1954, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard.
- Bataille, G., 1955, Hegel, la mort et le sacrifice, *Deucalion. Cahiers de philosophie*, 5, pp. 21-43.
- Bernstein, J. M., 1984, *From self-consciousness to community: act and recognition in the master-slave relationship*, in Pelczynski, Z. A., ed., *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, pp. 14-39, Cambridge, Cambridge University Press.
- Boey, C., 1972, L'aliénation hégélienne. Un chaînon de l'expérience de la conscience et de la Phénoménologie de l'Esprit, *Archives de Philosophie*, 35, 1, pp. 87-110.
- Bourgeois, B., 1986, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Paris, Vrin.
- Bourgeois, B., 1992, *Etudes hégéliennes. Raison et décision*, Paris, PUF.
- Buée, J.-M., 1985, *Conscience et histoire dans la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, Thèse, Poitiers, Université de Poitiers.
- Bulletin de littérature hégélienne, *Archives de Philosophie* (tous les deux ans environ depuis 1970).
- Butler, J. P., 1987, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York, Columbia University Press.
- Caillois, R., 1948, Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel par Jean Hyppolite, *Les Temps modernes*, III, 31, pp. 1898-1904.
- Chatelet, F., 1994, *Hegel*, Paris, Seuil.
- Cooper, B., 1984, *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism*, Toronto, University of Toronto Press.
- Croce, B., 1931, Un cercle vicieux dans la critique de la philosophie hégélienne, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38, 3, pp. 277-284.
- Cullen, B., 1987, *Hegel's Historical Phenomenology and Social Analysis*, in Lamb, D., ed., *Hegel and Modern Philosophy*, pp. 1-29, London, Croom Helm.

- Dubarle, D., 1979, *Raison et religion, raison et foi*, in T. F. Geraets, ed., *La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, University of Ottawa Press.
- Duprat, G., 1982, Etat et société civile: de Hegel à Hobbes, *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XX, 61, pp. 325-48.
- Faes, H., 1995, L'esclave, le travail et l'action. Aristote et Hegel, *Archives de Philosophie*, 58, pp. 97-121.
- Fessard, G., 1960, *Esquisse du mystère de la société et de l'histoire, De l'actualité historique; vol. I. A la recherche d'une méthode*, pp. 121-175, Paris, Desclée de Brouwer.
- Fessard, G., 1961, Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire, *Archives de philosophie*, 24, 2, pp. 207-241.
- Fessard, G., 1990, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, PUF.
- Findlay, J. N., 1970, *Hegel. A Re-examination*, London, George Allen and Unwin, Humanities Press.
- Gadamer, H.-G., 1976, *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*, New Haven and London, Yale University Press.
- Garaudy, R., 1970, *Dieu est mort. Etude sur Hegel*, Paris, PUF.
- Gauvin, J., 1970, Le "Für uns" dans la Phénoménologie de l'Esprit, *Archives de Philosophie*, 33, 4, pp. 829-54.
- Gauvin, J., 1971, Le discours philosophique systématique: expériences de lecture et recherches de structure, *Langages*, 21, mars, pp. 88-121.
- Geraets, T. F., 1986, Hegel: l'esprit absolu comme ouverture du système, *Laval théologique et philosophique*, 42, 1, pp. 3-13.
- Germino, D., 1980, La théorie de l'Etat de Hegel : humaniste ou totalitaire?, *Cahiers Vilfredo Pareto. Revue Européenne de Sciences Sociales*, 18, 52, pp. 97-117.
- Gillespie, M. A., 1988, *Death and Desire: War and Bourgeoisification in the Thought of Hegel*, in Zuckert, C. H., *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche*, pp. 153-79, New Haven, Yale University Press.
- Goldschmidt, V., 1964, Etat de nature et pacte de soumission chez Hegel, *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1, pp. 45-65.
- Haarscher, G., 1982, Prolégomènes à une lecture spéculative de la "Phénoménologie de l'Esprit", *Revue Internationale de Philosophie*, 139/140, 1/2, pp. 69-93.
- Haarscher, G., 1975, *L'égalité dans la philosophie du droit de Hegel*, in *L'égalité*, Vol., IV, Bruxelles, Bruylant, pp. 326-51.
- Habermas, J., 1973, *Travail et interaction. Remarques sur la philosophie de l'esprit de Hegel à Léna*, in id., *La technique et la science comme idéologie*, pp. 163-211, Paris, Médiations Denoël.
- Habermas, J., 1988, *Le concept de modernité chez Hegel*, in *Le discours philosophique de la modernité: douze conférences*, Paris, Gallimard, pp. 27-60.
- Hardimon, M., 1994, *Hegel's Social Philosophy: the Project of Reconciliation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hartmann, N., 1931, Hegel et le problème de la dialectique du réel, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38, 3, pp. 285-316.
- Hegel, G. W. F., (1802-03), 1990, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel; de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit*, Traduit par B. Bourgeois, Paris, Vrin.

- Hegel, G. W. F., (1807), 1941, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Traduit par Jean Hyppolite, Paris, Aubier.
- Hegel, G. W. F., (1807), 1991, *Phénoménologie de l'Esprit*, Traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier.
- Hegel, G. W. F., (1807), 1993, *Phénoménologie de l'Esprit*, Prés., Trad. et notes de G. Jarczyk et P.-J. Lefebvre, Gallimard, Paris.
- Hegel, G. W. F., (1817), 1994, *Concept préliminaire de l'encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, traduction et commentaires de B. Bourgeois, Paris, Vrin.
- Hegel, G. W. F., (1821), 1940, *Principes de la philosophie du droit*, Traduit par André Kaan, Paris, Gallimard.
- Hegel, G. W. F., (1830), 1971, *Philosophy of Mind. Part Three of the Encyclopedia of Philosophical Sciences*, Translated by W. Wallace, in A. V. Miller and J. N. Findlay, *Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford, Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F., (1840), 1995, *Lectures on the History of Philosophy. Vol. 3, Medieval Law and Modern Philosophy*, Translated by E. S. Haldane and Frances H. Simson, Lincoln and London, University of Nebraska Press.
- Hegel, G. W. F., (1907), 1988, *L'esprit du christianisme et son destin*, Traduit par Jacques Martin, Paris, Vrin.
- Hegel, G. W. F., (1922), 1992, *Système de la vie éthique*, Traduit et présenté par J. Taminiaux, Paris, Payot.
- Hegel, G. W. F., 1987, *La Raison dans l'histoire*, Introduction, traduction, notes et commentaire par Jean-Paul Frick, Paris, Hatier.
- Heidegger, M., 1962, *Hegel et son concept de l'expérience*, in id., *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 157-252, Paris, Gallimard.
- Hondt, J., 1970, *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, Paris, PUF.
- Hondt, J., 1982, Le moment de la destruction dans la dialectique historique de Hegel, *Revue Internationale de Philosophie*, 139/140, 1/2, pp. 125-37.
- Honneth, A., 1992, Integrity and Disrespect. Principles of A Conception of Morality Based on The Theory of Recognition, *Political Theory*, 20, 2, pp. 187-201.
- Honneth, A., 1995, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press.
- Hyppolite, J., 1946, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Hyppolite, J., 1947, La Conception Hégélienne de l'Etat et sa Critique par Karl Marx, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, II, pp. 142-161.
- Hyppolite, J., 1983, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil.
- Inwood, M., 1992, *A Hegel Dictionary*, Oxford, Blackwell.
- Jarczyk, G., Labarrière, P.-J., 1987, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Texte et commentaire, Paris, Aubier.
- Jarczyk, G., 1985, Concept du travail et travail du concept chez Hegel, *Archives de Philosophie*, 48, 1, pp. 21-31.
- Jarczyk, G., Labarrière, P.-J., 1988, Maître/Valet cinquante ans après Kojève, *La Pensée*, 262, mars-avril, pp. 89-98.



- Jarczyk, G., Labarrière, P.-J., 1989, *Hegel: le malheur de la conscience ou l'accès à la raison. "Liberté de l'autoconscience; stoïcisme, scepticisme et la conscience malheureuse"*, Texte et commentaire, Paris, Aubier.
- Jarczyk, G., Labarrière, P.-J., 1989, *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégélienne?*, Paris, Aubier.
- Kelly, G. A., 1976, *Notes on Hegel's "Lordship and Bondage"*, in MacIntyre A., ed., *Hegel. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, pp. 189-217.
- Kervegan, J.-F., 1987, *Hegel et l'Etat de droit*, *Archives de philosophie*, 50, 1, pp. 55-94.
- Kervegan, J.-F., 1992, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, PUF.
- Klein, I., 1971, *La Phénoménologie de l'Esprit et le scepticisme*, *Revue Philosophique de Louvain*, 3, pp. 370-96.
- Kojève, A., 1946, *Hegel, Marx et le marxisme*, *Critique*, 3-4, Août-sept., pp. 339-66.
- Kojève, A., 1947, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard.
- Kojève, A., 1950, *L'action politique des philosophes*, *Critique*, VI, 41 et 42, pp. 46-55 et 138-155.
- Kojève, A., 1955, *Le concept et le temps*, *Deucalion. Cahiers de Philosophie*, 5, pp. 11-20.
- Kojève, A., 1981, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard.
- Koyré, A., 1971, *Note sur la langue et la terminologie hégéliennes*, in id., *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, pp. 190-223, Paris, Gallimard.
- Küng, H., 1973, *Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*, Desclée de Brouwer, Paris.
- Labarrière, P.-J., 1968, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Labarrière, P.-J., 1970, *Histoire et liberté: les structures intemporelles du procès de l'essence*, *Archives de Philosophie*, 33, 4, pp. 701-718.
- Labarrière, P.-J., 1970, *Le concept hégélien, identité de la mort et de la vie*, *Archives de Philosophie*, 33, 3, pp. 579-604.
- Labarrière, P.-J., 1979, *Introduction à la lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier.
- Léonard, A., 1972, *Comment lire Hegel. Considérations spéculatives et pratiques*, *Revue Philosophique de Louvain*, 70, 8, pp. 573-86.
- Livet, P., 1981, *La dynamique de la Phénoménologie de l'Esprit*, *Archives de Philosophie*, 44, 4, pp. 611-35.
- Loewenberg, J., 1934, *The Exoteric Approach to Hegel's "Phenomenology" (I)*, *Mind*, XLIII, 4, pp. 424-45.
- Loewenberg, J., 1935, *The Comedy of Immediacy in Hegel's "Phenomenology" (II)*, *Mind*, XLIV, 1, pp. 21-38.
- MacIntyre, A., 1976, *Hegel on Faces and Skulls*, in id., ed., *Hegel. A Collection of Critical Essays*, pp. 219-36, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Marcuse, H., 1941, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Marx, W., 1975, *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Commentary Based on the Preface and Introduction*, Chicago and London, The Chicago University Press.

- Mercier-Josa, S., 1984, Est-ce l'Esprit, est-ce le Capital?, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, pp. 348-360.
- Mercier-Josa, S., 1995, *Hegel et "L'état de nature"*, in P. Verstraeten, ed., *Hegel Aujourd'hui*, Paris, Vrin, pp. 197-223.
- O'Neill, J., ed., 1996, *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: texts and Commentary*, New York, Suny Press.
- Ogilvie, B., 1992, L'introuvable dialectique du maître et de l'esclave, *Les Temps Modernes*, 547, 2, pp. 48-55.
- Patri, A., 1961, Dialectique du maître et de l'esclave, Le contrat social, *Revue historique et critique des faits et des idées*, V, 4, pp. 231-35.
- Philonenko, A., 1993, *Lecture de la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel. Préface. Introduction*, Paris, Vrin.
- Planty-Bonjour, G., 1993, *Le projet hégélien*, Paris, Vrin.
- Philosophie Politique, 1994, *Hegel*, 5.
- Pinson, J.-C., 1988, Hegel et l'empirisme dans l'écrit sur le Droit naturel, *Archives de Philosophie*, 51, 4, pp. 613-26.
- Poëggeler, O., 1966, Qu'est-ce que la Phénoménologie de l'Esprit?, *Archives de philosophie*, 29, 2, pp. 189-236.
- Riedel, M., 1984, *Between Tradition and Revolution. The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Riquet, M., 1949, *Le maître et l'esclave*, in id., *Le chrétien face au pouvoir*, pp. 5-24, Paris, Spes.
- Roth, M. S., 1988, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca, Cornell University Press.
- Schacht, R., 1972, A Commentary on the Preface to Hegel's "Phenomenology of Spirit", *Philosophical Studies*, 23, pp. 1-31.
- Seba, J.-R., 1980, Histoire et fin de l'histoire dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 8, 1, pp. 27-47.
- Shklar, J. N., 1976, *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Solomon, R. C., 1983, *In the Spirit of Hegel. A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York, Oxford, Oxford University Press.
- Taminiaux, J., 1980-81, Hegel et Hobbes, *Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales*, pp. 45-73, Bruxelles, Editions de l'Université Libre de Bruxelles.
- Taylor, C., 1975, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, C., 1976, *The Opening Arguments of the Phenomenology*, in MacIntyre A., ed., *Hegel. A Collection of Critical Essays*, pp. 151-87, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Taylor, C., 1992, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton.
- Tran-Duc-Thao, 1948, La Phénoménologie de l'Esprit et son contenu réel, *Les Temps modernes*, III, 36, pp. 492-519.
- Vuillemin, J., 1947, La mort dans la philosophie de Hegel, *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 137, pp. 194-202.
- Wahl, J., 1955, A propos de l'Introduction à la Phénoménologie de Hegel par A. Kojève, *Deucalion. Cahiers de philosophie*, 5, pp. 77-99.

- Weil, E., 1955, La morale de Hegel, *Deucalion. Cahiers de Philosophie*, 5, pp. 101-16.  
 Weil, E., 1980, *Hegel et l'Etat. Cinq Conférences*, Paris, Vrin.  
 Zizek, S., 1988, *Le plus sublime des hystériques: Hegel passe*, Paris, Point Hors Ligne.

### III- Divers

- Bourdieu, P., 1976, Les modes de domination, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2/3, pp- 122-32.  
 Diel, P., 1961, *Les principes de l'éducation et de la rééducation fondés sur l'étude des motivations intimes*, Payot, Paris.  
 Diel, P., 1969, *Psychologie de la motivation. Théorie et application thérapeutique*, Paris, Payot.  
 Dobry, M., 1986, *Sociologie des crises politiques: la dynamique des mobilisations multisectorielles*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.  
 Gauchet, M., 1985, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.  
 Patterson, O., 1982, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.  
 Patterson, O., 1991, *Freedom, vol. 1, Freedom and the Making of Western Culture*, New York, Basis Books.  
 Pizzorno, A., 1991, *From Social Recognition to Norms*, Papier de séminaire, IUE, Florence.  
 Pizzorno, A., 1993, *Note sul concetto di eguaglianza di riconoscimento*, in L. Gallino, a cura di, *Disuguaglianze ed equità in Europa*, Laterza, Roma, pp. 466-77.  
 Pizzorno, A., 1993, *Le radici della politica assoluta, e altri saggi*, Feltrinelli, Milan.  
 Pizzorno, A., 1996, *Decisioni o interazioni? La micro-descrizione del cambiamento sociale*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 37, 1, pp. 107-32.  
 Rawls, J., 1993, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.

\*\*  
 \*









