

**Roberto Miguelez**  
(2001)

# Les règles de l'interaction

Essais en philosophie sociologique

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole  
Professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec  
Courriel : [mailto: mabergeron@videotron.ca](mailto:mabergeron@videotron.ca)

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"  
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi  
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole, professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec.  
courriel : <mailto:mabergeron@videotron.ca>

## ROBERTO MIGUELEZ

Une édition électronique réalisée à partir du texte de Roberto Miguelez, **Les règles de l'interaction, essais en philosophie sociologique**. Québec: Les Presses de l'Université Laval, L'Harmattan, 2001, 344 pp. Collection Zêtêsis.

Autorisation accordée par le professeur Miguelez, le 3 septembre 2003, de diffuser toutes ses œuvres.



Courriel : [rmiguel@uottawa.ca](mailto:rmiguel@uottawa.ca)

Polices de caractères utilisés :

Pour le texte : Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

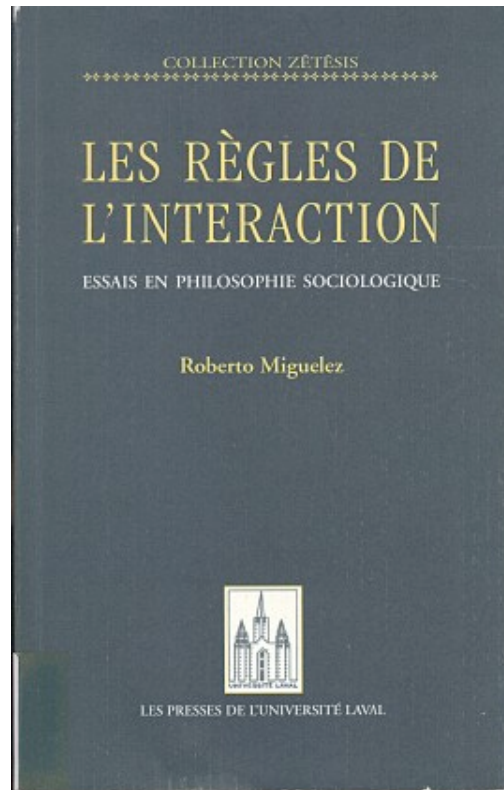
Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2003 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format  
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 26 mai, 2007 à Chicoutimi, Québec.



Roberto Miguelez  
(2001)



Québec: Les Presses de l'Université Laval,  
L'Harmattan, 2001, 344 pp. Collection Zêtêsis.

## LES RÈGLES DE L'INTERACTION (*Quatrième de couverture*)

Cet ouvrage tente de poser les bases philosophiques de la sociologie au moyen de l'interprétation des écrits de certains des penseurs les plus importants de notre tradition philosophique. Le noyau de cette étude porte sur les formes du vivre ensemble que les règles de la socialité dégagées dans l'analyse de ces écrits permettent de repérer : règles de lutte (Machiavel), de coopération compétitive (Hobbes), stratégique (Leibniz), égalitaire (Rousseau), enfin règles morales (Kant). À la suite d'un examen des conditions de la socialité que sont le langage et l'économie, l'ouvrage propose une philosophie de la socialité fondée sur le pluralisme des règles de l'interaction.

Professeur émérite à l'Université d'Ottawa, ROBERTO MIGUELEZ a publié de nombreux ouvrages et articles dans les domaines de la théorie sociologique, de la sociologie et de la philosophie politiques, ainsi que de l'épistémologie des sciences sociales, dont *L'émergence de la sociologie* (1993) et *L'analyse des formations sociales* (1992). Il a dirigé pendant plusieurs années la revue de la Société de philosophie de l'Outaouais, *Carrefour*.

# Table des matières

## Introduction

### CHAPITRE 1

#### **Machiavel, le politique et les règles de lutte**

- 1.1. Autonomie et légalité du politique chez Machiavel
- 1.2. Première approche de la question de l'univers des règles et des actions
- 1.3. Les types d'énoncés chez Machiavel
- 1.4. L'art de la lutte
- 1.5. Le politique comme domaine de lutte chez Machiavel
- 1.6. L'origine du politique chez Machiavel

### CHAPITRE 2

#### **Hobbes : La dialectique de la passion et de la coopération**

- 2.1. La question des origines chez Hobbes
- 2.2. Les passions dans l'anthropologie de Hobbes
- 2.3. La raison chez Hobbes
- 2.4. Le contrat de socialité
- 2.5. Hobbes et les règles de coopération

### CHAPITRE 3

#### **La parole et la socialité chez Machiavel et Hobbes**

- 3.1. La parole chez Machiavel.
- 3.2. La parole chez Hobbes

## CHAPITRE 4

### **Leibniz : pseudo-règles de coopération ?**

- 4.1. Le monde, la raison, l'homme
- 4.2. La forme de rationalité de l'esprit
- 4.3. La question de la détermination et de la liberté de l'être humain
- 4.4. Variations sur un thème de Leibniz
- 4.5. Le problème de la coopération chez Leibniz
- 4.6. Le politique comme domaine par excellence des règles stratégiques
- 4.7. La nature humaine et la socialité
- 4.8. Leibniz et le langage

## CHAPITRE 5

### **Rousseau ou les règles de coopération égalitaire**

- 5.1. Le paradoxe du projet de Rousseau
- 5.2. Le contrat et la domination
- 5.3. Le contrat et l'égalité
- 5.4. Les règles de coopération égalitaire
  - 5.4.1. Les bases anthropologiques
  - 5.4.2. Les bases économiques, idéationnelles et politiques
- 5.6. Le domaine des règles de coopération égalitaire
- 5.7. La parole et la socialité chez Rousseau
- 5.8. Machiavel, Hobbes et Rousseau : parole et passion

## CHAPITRE 6

### **Kant : la dimension morale de la socialité**

- 6.1. « L'homme est mauvais par nature »
- 6.2. Le mal, le bien, la liberté
- 6.3. Perfectibilité et imperfection
- 6.4. Progrès et histoire

- 6.5. [Le contrat social](#)
- 6.6. [Éthique et socialité : problèmes](#)
  - 6.6.1. [Nature et moralité](#)
  - 6.6.2. [Société et moralité](#)
- 6.7. [La dimension morale de la socialité](#)

## [CHAPITRE 7](#)

### **Les conditions de la socialité : langage et économie**

#### [PARTIE A](#)

##### **L'agir communicationnel chez Jürgen Habermas**

- A.7.1. [La question de l'autonomie du sujet](#)
- A.7.2. [Communication et coopération : les formes de rationalité](#)
- A.7.3. [Égoïsme, éthique, moralité](#)
- A.7.4. [Consensus, compromis, reconnaissance de la différence](#)
- A.7.5. [L'institutionnalisation normative dans le droit](#)
- A.7.6. [Le modèle dialogique de démocratie : condition politique d'un modèle de socialité](#)

#### [PARTIE B](#)

##### **Marx et le marxisme : les conditions matérielles de la socialité**

- B.7.1. [La question de l'autonomie du sujet](#)
- B.7.2. [Travail et propriété](#)
- B.7.3. [Modes de production et formes de socialité](#)
- B.7.4. [Droit, État et inégalité : Marx et Habermas](#)
- B.7.5. [Langage et idéologie](#)
- B.7.6. [Le communisme et les conditions économiques de la socialité](#)

## CHAPITRE 8

### **Philosophie de la socialité**

#### 8.1. Le pluralisme des règles d'interaction

8.1.1. Les règles de lutte

8.1.2. Les règles de coopération compétitive

8.1.3. Les règles stratégiques de coopération

8.1.4. Les règles de coopération égalitaire

8.1.5. Les règles morales

#### 8.2. Règles d'interaction et ordre normatif

8.2.1. L'ordre normatif dans le paradigme de la lutte

8.2.2. Coopération compétitive et ordre normatif

8.2.3. Coopération stratégique, coopération égalitaire, moralité et système normatif

#### 8.3. La question anthropologique

#### 8.4. Passion, raison, langage

#### 8.5. Règles de socialité et formes de société

#### 8.6. Démocratie et socialisme

### Ouvrages cités



*Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.*

*Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.*

©Les Presses de l'Université Laval 2001  
Tous droits réservés.  
Imprimé au Canada Dépôt légal 1<sup>er</sup> trimestre 2001

## INTRODUCTION <sup>1</sup>

[Retour à la table des matières](#)

À la différence d'autres sciences sociales, comme la science politique par exemple, la sociologie semble ne pas avoir de dettes majeures envers la réflexion philosophique, et ceci dans la mesure où la philosophie semble ne pas avoir réfléchi sur le noyau problématique de la sociologie, à savoir la question de la socialité. Certes, cette affirmation doit être nuancée si l'on tient compte surtout des apports de la réflexion philosophique contemporaine, en particulier de la recherche phénoménologique. Dans des manuscrits restés inédits à sa mort, Husserl soulève nombre de problèmes fondamentaux pour la sociologie, et cette exploration trouvera un aboutissement décisif dans les travaux d'Alfred Schütz. Mais elle doit être nuancée aussi à la lumière des apports de la philosophie à la réflexion épistémologique et méthodologique en sociologie. La problématique néo-kantienne des « sciences de l'esprit » a eu, on le sait, une influence déterminante dans la sociologie, grâce notamment aux travaux de Max Weber. On pourrait, enfin, signaler des contributions quelque peu indirectes mais pourtant fort importantes de la philosophie à la théorie sociologique, comme par exemple celle de la problématique hégélienne de l'aliénation pour la théorie marxiste du fétichisme de la marchandise et, au-delà de celle-ci, en particulier chez Georg Lukács, des caractéristiques structurelles des sociétés capitalistes. Pourtant, malgré ces reconnaissances, on pourrait encore penser que la réflexion philosophique semble bel et bien avoir thématiquement de préférence deux dimensions, certes fondamentales des sociétés, à savoir le politique et le juridique – et, par le biais de celui-ci, la pénalité –, sans s'attaquer au moins de manière directe à la question cruciale de la socialité elle-même. En fait, deux grandes conceptions de la socialité paraissent avoir emporté l'adhésion des philosophes : la socialité comme nature, et la socialité comme production. Depuis Aristote tout un courant de la pensée philosophique appréhende l'être humain comme un être social par nature, comme une variante ou un exemple des espèces sociales. Pour un tout autre courant de pensée, la société est le résultat d'un accord, d'un pacte ou d'un contrat – la socialité « naturelle » comme celle fondée sur les besoins biologiques de la

---

<sup>1</sup> Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention de la Fédération canadienne des sciences humaines et sociales, dont les fonds proviennent du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

reproduction n'étant pas, à proprement parler, *societas*, ni même, pour certains, l'antécédent nécessaire de celle-ci. Si les théories contractualistes ont thématiqué surtout, sinon parfois exclusivement, le contrat comme contrat politique – *pactum subjectionis* – au lieu de le thématiser surtout comme contrat de société – *pactum associationis* –, c'est parce que la société comme communauté fondée sur des liens autres que biologiques, la socialité « non naturelle », est conçue comme étant avant tout production d'un ordre – ordre qui est, par principe, radicalement différent de celui qu'engendre la légalité des choses ou de la nature. D'où l'importance du politique, mais aussi du juridique, car un tel ordre se réalise aussi bien dans les structures d'organisation du pouvoir que dans celles d'organisation de l'obéissance aux lois que la société se donne. La science sociologique ne pouvait naître et se développer que sur le fond du rejet d'une telle conception – pour autant, en tout cas, qu'elle adopte, comme elle l'a fait avec le positivisme, les présupposés nomologiques des sciences de la nature, autrement dit leur conception naturaliste de la légalité. En fait, c'est bien à la sociologie qu'est revenue la tâche, lors de son émergence comme science au XIX<sup>e</sup> siècle, de développer la notion de l'être humain comme espèce sociale dans la problématique de la division du travail – même si la philosophie, y compris chez Aristote, avait pris note de ce phénomène social fondamental.

Cet ouvrage ne se propose nullement de remettre en question ces observations, ces constats ou ces hypothèses. Il veut seulement apporter une autre nuance à cette affirmation concernant la dette ou, plutôt, l'extension de la dette de la sociologie à la réflexion philosophique. Il tente de montrer que l'on trouve dans cette réflexion une matière première sans laquelle une thématisation des fondements mêmes de la sociologie n'est pas possible ou, tout au moins, n'est pas féconde. C'est pourquoi l'ouvrage se développe comme une exploration de cette matière première chez un certain nombre de philosophes modernes : Machiavel, Hobbes, Leibniz, Rousseau et Kant. À la fin de cette exploration, et dans la logique interne de son développement, l'ouvrage consacre un chapitre à certains thèmes discutés par Marx et Habermas. Enfin, l'ouvrage se termine par l'esquisse d'une théorie que l'on pourrait qualifier de métasociologique – au sens d'une théorie qui se veut « première » ou « principielle » dans son rapport possible à des théories particulières ou « ponctuelles ». La structure générale de l'ouvrage est donc celle d'une série d'études ou d'essais qui entretiennent, pourtant, entre eux, des rapports très précis. Il s'agit, en fait, d'une double articulation axée, d'une part, sur une hypothèse ayant une fonction essentiellement heuristique, d'autre part sur l'examen du traitement de quelques thèmes ayant une valeur stratégique pour une théorie métasociologique. L'hypothèse heuristique se laisse formuler ainsi : il est possible de trouver dans certaines conceptions philosophiques des réflexions qui supposent, impliquent ou suggèrent une perspective de la socialité telle que définie ou, mieux, caractérisée par des règles de socialité ou d'interaction d'un certain type. Je ne m'attacherai pas dans cette introduction à

la justification de l'énoncé de cette possibilité, car c'est aux études ou essais qui suivent de l'offrir. Je m'attarderai par contre à l'idée suivant laquelle des règles que l'on peut appeler de socialité ou d'interaction peuvent servir à définir ou, en tout cas, à caractériser d'une manière satisfaisante les perspectives (métasociologiques) de la socialité.

Je justifierai d'abord l'utilisation du mot « socialité » – plutôt que « sociabilité ». Ce dernier renvoie, dans son acception la plus courante, à l'idée d'une certaine aptitude à vivre en société, tandis que dans la notion de « règle de socialité » l'idée qui est visée est celle, générale, du vivre ensemble. Dans ce contexte définitionnel, la sociabilité ne serait qu'une aptitude à la socialité – le dictionnaire caractérise cette aptitude comme celle du « commerce facile », voire de la « mondanité ». La notion de « règle », pour sa part, sera utilisée dans l'ouvrage au sens large de formule imposée ou adoptée qui indique ce qui doit être fait dans les circonstances. La règle de socialité se laisse donc définir comme formule qui énonce ce qu'il faudrait faire au cours des interactions avec autrui – ou des interactions sociales, c'est pourquoi elle peut aussi être dite « règle d'interaction ». La notion de règle, je m'empresse de le signaler, ne s'applique qu'à des actions, c'est-à-dire, dans ce contexte définitionnel, qu'à l'agir intentionnel. Si, de ce point de vue, les règles ne se retrouvent que dans les actions, d'un autre point de vue les actions peuvent aussi être définies comme des comportements qui suivent des normes ou des règles ou, d'une manière plus générale, pour lesquels il est possible de trouver la norme ou la règle. Il s'ensuit que l'univers des règles coïncide avec celui des êtres humains – pour autant, évidemment, que cet univers des êtres humains soit le seul univers d'êtres intentionnels. D'autre part, et bien entendu, cet univers des êtres humains déborde celui des règles puisque tout comportement dont le site est l'être humain n'est pas intentionnel. L'on pourrait donc dire que les règles de socialité ou d'interaction constituent une sous-classe dans l'univers des règles, car elles norment seulement l'agir d'un sujet humain vis-à-vis d'un autre sujet humain, autrement dit les rapports qu'entretiennent entre eux des êtres intentionnels ou des êtres humains *qua* intentionnels.

Je m'empresse aussi de signaler, et il s'agit d'une remarque méthodologique cruciale pour les analyses qui suivront, qu'il n'est certainement pas question d'affirmer que toutes les actions sociales sont *explicitement* normées, voire qu'elles le sont *implicitement*. En d'autres termes, il n'est nullement affirmé que l'ordre normatif institutionnel recoupe l'univers des règles de socialité, encore moins que les sujets ont toujours conscience de la règle d'interaction de leur agir social. L'ordre normatif institutionnel constitue une dimension essentielle de la socialité, et la recherche ethnologique et sociologique s'est depuis toujours attachée à l'examen de cet ordre. D'autre part, la sociologie, du moins dans certaines de ses variantes ou certains paradigmes, a reconnu comme un fait fondamental que l'agir des sujets n'est pas régi par les caractères objectifs des choses – ou n'est pas seulement régi par ces caractères, mais aussi, et

même parfois décisivement, par la représentation consciente de ces choses. Le célèbre théorème de Thomas exprime bien ce présupposé : « Quand les hommes considèrent certaines situations comme réelles, elles sont réelles dans leurs conséquences ». La problématique des règles de socialité que j'explorerai dans cet ouvrage n'est pas, si l'on veut, empirique, car elle ne porte ni sur l'ordre normatif institutionnel ni sur les représentations ou significations qui font partie ou peuvent faire partie des actions sociales. Le postulat méthodologique qui commande cette exploration affirme seulement qu'il est possible, et philosophiquement fécond, d'analyser la *nature* d'une action sociale à partir de la règle à laquelle l'action *pourrait* répondre – si on lui demandait de répondre. En d'autres termes, ou d'un autre point de vue, le postulat affirme que des règles peuvent être attribuées à des actions et que l'examen de ces règles est une voie féconde pour l'analyse de ces actions. Les études qui vont suivre cherchent à dévoiler la règle de socialité privilégiée par les conceptions de Machiavel, Hobbes, Leibniz, Rousseau et Kant. Par là même, elles portent sur l'idée de la socialité que ces conceptions supposent. La première articulation de ces essais repose donc sur la notion de « règle de socialité » ou « d'interaction ». Le choix de ces conceptions ne devrait acquérir sa validité qu'*a posteriori*. Car, en effet, si nous pouvons démontrer que celles-ci suffisent à construire un paradigme fécond des formes possibles de l'interaction, le choix se trouvera justifié. Ce paradigme constituera la pièce centrale de la théorie que nous proposons dans la dernière partie de l'ouvrage.

La deuxième articulation repose sur l'examen, chez ces auteurs, de deux thèmes ou problématiques que cet ouvrage considère comme stratégiques dans une réflexion métasociologique, à savoir ceux de la nature humaine et du langage. L'agir humain tel qu'appréhendé via la règle privilégiée de socialité thématifiée ne trouve sa raison, on le verra, que dans une anthropologie. Ce qui veut dire que toute réflexion métasociologique suppose une réflexion philosophique sur la nature humaine. Je signale déjà que dans cette réflexion anthropologique la dialectique passion/raison s'avère déterminante. Mais l'interaction humaine, à la différence des interactions qui caractérisent la vie sociale d'autres espèces, ne se développe que grâce au médium qu'est le langage symbolique. C'est pourquoi la problématique du langage, et plus particulièrement celle des fonctions du langage, constitue l'autre fil conducteur de l'analyse de ces conceptions philosophiques. Je signale aussi maintenant que cette question se laissera organiser notamment autour des fonctions ou des dimensions perlocutoire et illocutoire.

Le noyau de cette étude porte donc sur les formes du vivre ensemble telles que les règles de la socialité dégagées dans l'analyse de quelques sites privilégiés de la philosophie moderne permettent de repérer. À la suite de ce travail de repérage, le texte examine deux conditions nécessaires de la socialité humaine. La première, nous venons de le voir, est le langage. La deuxième, postulera ce texte, est l'économie. L'examen de ces deux conditions dans les

travaux de Jürgen Habermas et de Karl Marx, respectivement, vise à dégager deux modèles de socialité, l'un politique fondé sur le dialogue, l'autre économique fondé sur la propriété collective des moyens de production. Dans ce double examen, la question de l'autonomie du sujet constituera l'axe central de la réflexion. Enfin, comme il a déjà été avancé, l'ouvrage propose dans son dernier chapitre une théorie métasociologique de la socialité ou, si l'on veut, une philosophie de la socialité élaborée à partir des acquis de la réflexion philosophique. Cette élaboration est faite à la lumière d'un principe dont la meilleure formulation est due à Leibniz :

J'ai trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient.

## CHAPITRE 1

# MACHIAVEL, LE POLITIQUE ET LES RÈGLES DE LUTTE

### 1. 1. AUTONOMIE ET LÉGALITÉ DU POLITIQUE CHEZ MACHIAVEL

[Retour à la table des matières](#)

Il y a un consensus assez large autour de l'idée suivante : Machiavel est celui qui, pour la première fois, a pensé le politique comme domaine ou champ autonome, régi par des lois qui lui sont propres, et dont la connaissance peut être atteinte par la méthode de l'observation. Trois implications de cette idée font alors de Machiavel un penseur révolutionnaire. Lorsque Machiavel conçoit le politique comme un domaine *autonome* de l'agir, il décroche le politique autant de la moralité à laquelle étaient censées être soumises les actions politiques que de la forme traditionnelle de légitimité de l'autorité politique, à savoir la forme sacrée de légitimité. D'une part, en effet, le politique s'inscrit toujours, chez Machiavel, dans le champ du pouvoir, mais celui-ci ne l'est plus par droit divin mais par fait de conquête. D'autre part, et en même temps, la conquête du pouvoir ne trouve d'autre justification que sa propre réussite. Ce décrochage du politique d'une transcendance morale ou éthique et d'une légitimité « par en haut » a construit le « machiavélisme » et fait de Machiavel un personnage, pour certains, repoussant. Car, sans doute, la mise à nu du politique, à laquelle il semble bien se plaire, rend celui-ci amoral, voire immoral. Corrélativement, la légitimité du pouvoir ne se laisse alors saisir que comme effet possible du pouvoir lui-même, voire comme l'effet le plus remarquable que peut produire le pouvoir. L'autonomisation du champ politique conduit ainsi à subordonner la légitimité au pouvoir.

Lorsque Machiavel pense l'autonomie du domaine politique comme autonomie fondée sur une *légalité*, il constitue le politique en un objet de connaissance du même genre que ces objets de connaissance dont les nouvelles sciences de son temps, les sciences modernes de la nature, tirent leur existence en même temps que leurs modalités d'existence. Chez Machiavel, à la légalité

de l'objet correspondent, dans le domaine du politique aussi, l'objectivité et la neutralité de l'observateur. Cette autonomisation légale du politique fait de Machiavel le théoricien du politique ou, en tout cas, celui qui, comme dirait Althusser, a ouvert à la réflexion théorique un nouveau continent du savoir.

Enfin, lorsque Machiavel fait de *l'observation* la source unique de la connaissance du domaine du politique, il fonde l'objectivité et la neutralité de la nouvelle science sur une méthode empirique, la seule méthode susceptible de garantir cette objectivité et cette neutralité, et devient ainsi, par rapport au politique, ce que Galilée, son compatriote, est par rapport à la physique.

C'est chez Max Horkheimer que nous pouvons trouver une expression achevée de cette conception de l'apport de Machiavel. C'est pourquoi je la transcris *in extenso* :

Le grand mérite de Machiavel est d'avoir reconnu, à l'aube de la nouvelle société, la possibilité d'une science de la politique correspondant dans ses principes à la nouvelle physique et à la nouvelle psychologie [...]. [... Le projet de Machiavel] est exposé ouvertement : dans la société réelle, des hommes sont dominés par d'autres hommes ; en effectuant des observations et en étudiant systématiquement les faits, on doit acquérir les connaissances qui permettent de conquérir le pouvoir et de le garder. Lorsque Machiavel, Tite-Live à la main, explore l'histoire romaine, il y cherche les lois éternelles de la domination des hommes. Le principe de l'uniformité du cours des choses ne saurait donc être séparé de ce projet de Machiavel <sup>1</sup>.

Nul doute que cette conception de l'apport de Machiavel réunit un large consensus, mais non l'unanimité. Les critiques portent sur chacun des aspects de cette idée. Il est convenable de les rappeler plutôt dans un ordre inverse.

D'abord, il y a la question de la méthode chez Machiavel. L'observation empirique sur laquelle se fonde Machiavel est, bien entendu, l'observation historique. Or non seulement Machiavel semble fort insouciant par rapport au problème de la validité ou de la fiabilité des sources, la manière dont il utilise ces données historiques est aussi contestable du point de vue des exigences de la méthode empirique. On peut même se demander si Machiavel se propose réellement de prouver plutôt que d'illustrer. En tout cas, il semble bien qu'il ne vise nullement à mettre à l'épreuve ses affirmations en recherchant les cas défavorables, mais plutôt à nous convaincre de les accepter sur la base de quelques exemples favorables. Car, d'autre part, il n'y a rien dans son usage des

---

<sup>1</sup> Horkheimer, Max, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Payot, Paris, 1970, pp. 16-18.



données historiques qui puisse ressembler à la méthode des « variations concomitantes <sup>1</sup> ».

Cette remarque critique n'est pas sans rapport avec la question de la légalité du politique chez Machiavel. En effet, l'observation de l'histoire ne conduit pas Machiavel à énoncer des généralisations légales au sens strict, c'est-à-dire au sens de *propositions* de forme universelle ou générale, mais plutôt des *impératifs* ou des *règles* de comportement. Certes, des énoncés de type nomologique portant, surtout, sur la « nature » humaine sont présents chez Machiavel, mais comme des présupposés plutôt que comme des conséquences de la réflexion théorico-empirique. En d'autres termes, et en rapport avec la critique précédente, s'il est difficile de trouver chez Machiavel une procédure inductive – généralisation à partir de classes de faits –, aussi bien qu'une procédure « réfutabiliste » – recherche systématique du cas défavorable –, c'est parce qu'il n'y a pas chez lui de véritable proposition légale. Voilà la première hypothèse que nous pouvons formuler.

Un examen de l'approche qu'a Bernard Crick vis-à-vis de cette question de la méthodologie de Machiavel est, en ce sens, particulièrement instructif et renforce mon hypothèse. Crick voit bien l'impasse dans lequel se trouvent ceux qui, prenant une position « nomologiste », attribuent à Machiavel une perspective inductiviste, car Machiavel s'avère alors être un scientifique bien pauvre :

A rigidly inductivist view is attributed to him : that theories can be derived from an unprejudiced observation of all the facts. And then, of course, it can be shown that he does not consider all the facts, gets many of them wrong, that his historical sources were unreliable and that he is also biased in favour of freedom, variety and change <sup>2</sup>.

La position de Crick est alors de retenir le nomologisme de Machiavel, mais dans le cadre d'une perspective de type poppérien, c'est-à-dire de critique de l'inductivisme en tant que « logique de la découverte ». Dans une telle perspective, ce qui importe est non pas de savoir comment Machiavel arrive à

---

<sup>1</sup> Je rappelle la manière dont Durkheim caractérise cette méthode, inscrite dans une logique de la confirmation plutôt que de la réfutation, et présentée comme la plus adéquate ou, en tout cas, celle qui a le plus de force démonstrative dans le champ des phénomènes sociaux : « Dès qu'on a prouvé que, dans un certain nombre de cas, deux phénomènes varient l'un comme l'autre, on peut être certain qu'on se trouve en présence d'une loi ». Durkheim, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, P.U.F., Paris, 1968, p. 132.

<sup>2</sup> Crick, Bernard, *Intr. to Discorsi*, Penguin, p. 48. Il est tout à fait remarquable qu'une telle critique a été adressée à Machiavel déjà par Guicciardini qui, d'ailleurs, est bien probablement le premier à soulever une telle objection : « [Guicciardini] constantly criticises Machiavelli in his *Considerations on the Discourses* for arguing 'too absolutely' on the basis of a few historical generalisations 'which cannot be taken by a firm rule' ». Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, p. 169.

ses généralisations, mais plutôt de quelle sorte elles sont et à quel genre de preuve elles sont alors astreintes<sup>1</sup>. Or, le problème est que les généralisations de Machiavel semblent bien ne pas pouvoir être réfutées – ce qui, bien entendu, va à l'encontre d'une perspective poppérienne fondée sur la « logique de la preuve ». Crick essaie d'échapper à ce nouveau problème en postulant que ces généralisations sont de type probabiliste et non pas déterministe<sup>2</sup>. Mais il est tout-à-fait significatif que la forme de ces « généralisations probabilistes » attribuées à Machiavel n'est pas, chez Crick, affirmative ou propositionnelle mais impérative :

In fact, Machiavelli's 'necessity' is only ever a hypothetical or consequential necessity : if you wish to achieve X, you must do Y and Z. 'Necessity' is always political necessity in given social conditions [...] <sup>3</sup>

De plus, il n'y a ici, en fait, aucune dimension de probabilité mais une « nécessité hypothétique » liée aux « circonstances » et, d'ailleurs, liée à ces circonstances d'une manière telle qu'elle laisse cependant ouverte l'intervention de la « Fortuna » :

So Machiavelli's Fortune is not simple accident, nor is it a kind of deterministic sociology, not yet the preordained 'Doom' of the northern myths or even the fatalism of the inactive cynic : it is the sudden, awful and challenging piling up of social factors [...] <sup>4</sup>.

Si les généralisations de Machiavel étaient de type probabiliste, alors elles permettraient de mesurer le caractère aléatoire des événements auxquels elles se réfèrent, et ceci par l'évaluation du nombre de chances d'en atteindre la réalisation. Mais un énoncé du genre « Si, dans les circonstances A, vous voulez obtenir X, vous devez faire Y et Z – tout en sachant que rien ne vous garantit d'obtenir X » n'a ni la forme d'une généralisation – car il s'agit d'un énoncé normatif et non pas d'une proposition –, ni la nature d'un énoncé probabiliste – car il ne permet aucune mesure. Or, c'est la forme d'une règle liée aux « circonstances » par une « nécessité » qui n'est pas celle de la loi parce qu'elle demeure hypothéquée par la « Fortuna » qu'il fallait justement interroger.

---

<sup>1</sup> « Of Machiavelli's fertility as a theorist or theory-maker there can be no reasonable doubt. The manner in which he reaches these conclusions is ultimately irrelevant ». Crick, B., *ibid.*, p. 49.

<sup>2</sup> « Those who accuse him of being a determinist have either got a crude late-Victorian view of science in their minds, and cannot distinguish between invariable relationships and statistically significant relationships (or between certainty and probability) or [...] ». Crick, B., *ibid.*, p. 61.

<sup>3</sup> Crick, B., *ibid.*, p. 54.

<sup>4</sup> Crick, B., *ibid.*, p. 56.

Il reste la question de l'autonomie du politique, de la spécificité de ce nouveau continent du savoir découvert par Machiavel. Que devient-il lorsqu'il ne se laisse pas concevoir comme un domaine soumis à une légalité qu'expriment des propositions de forme générale dont la plausibilité repose sur l'application conséquente de la méthode empirique, mais comme un domaine soumis à des règles – et, par ailleurs, à des règles d'un certain type ? La réponse à cette question s'impose immédiatement : il devient le domaine d'un *art*.

L'idée suivant laquelle le politique est un domaine autonome de l'agir mais soumis à des règles plutôt qu'à des lois apparaît dans l'histoire de la pensée bien avant Machiavel. Dans la réflexion hindoue ancienne, par exemple, l'agir politique est conçu comme un art (*Arthaçāstra*), ayant d'ailleurs le même statut épistémologique que l'art d'aimer (*Kamaçāstra*). Il est remarquable que chez les anciens hindous l'*arthaçāstra* était lui aussi détaché des disciplines et des systèmes philosophiques : l'art politique, comme l'*ars amandi*, n'est pas conçu dans un rapport de subordination à des valeurs qui lui sont transcendantes<sup>1</sup>. La conception de Machiavel du politique comme domaine autonome de l'agir, détaché des systèmes traditionnels de légitimation du pouvoir et de validation éthique du comportement politique, est, sans doute, une conception révolutionnaire dans le contexte de la philosophie politique occidentale – sans contrepartie, d'ailleurs, en ce qui concerne le domaine de l'*eros*. Mais, comme j'essaierai de le montrer, la conception de la *modalité d'art* que représente le politique chez Machiavel est, elle aussi, une conception révolutionnaire, et ses implications soulèvent une problématique qui est immédiatement au cœur d'une théorie du politique et, au-delà, d'une théorie de l'action. Il s'agit, en effet, de la conception épistémologique de la rationalité du politique qui est, d'abord et avant tout, enjeu ou, en d'autres termes, de la logique propre au domaine du politique. Si cette rationalité ou cette logique est, chez Machiavel, tout entière contenue dans les règles qui régissent le politique, il nous faut alors saisir la modalité de ces règles pour pouvoir saisir la modalité d'art que représente le politique. J'utilise ici le terme « art » dans sa toute première référence (fondamentale) aux moyens et aux méthodes qu'il convient d'employer afin d'obtenir une certaine fin. Cette référence s'exprime linguistiquement sous la forme d'énoncés normatifs ou de règles :

« Pour obtenir q, il faut p », ou, mieux encore :

« q *per* p ».

Or, nous devons distinguer trois types fondamentaux d'énoncés normatifs ou de règles qui correspondent, alors, à trois modalités fondamentales d'art,

---

<sup>1</sup> Kautilya, *Arthaçāstra*, in *Sacred Books of India*, Shamasastri, R., (trad.), Max Müller, ed., 1915.

voire d'action. À cette fin, j'introduirai, d'abord, une distinction entre les règles « technologiques » fondées sur des énoncés nomologiques et les règles qui n'ont pas un tel fondement. Ensuite, j'établirai une différence, parmi ces dernières règles, entre celles qui norment une situation de conflit ou de lutte et celles qui norment une situation de coopération.

## **1.2. PREMIÈRE APPROCHE DE LA QUESTION DE L'UNIVERS DES RÈGLES ET DES ACTIONS**

[Retour à la table des matières](#)

Soient les règles suivantes :

R1 : « Pour désaimanter un corps, il faut le chauffer au-delà de son point de Curie ».

R2 : « Pour dépasser un autre véhicule, il faut signaler votre intention avec les feux clignotants de gauche et dépasser l'autre véhicule par la gauche ».

R3 : « Pour garder un pays que l'on vient de prendre, il faut que celui qui l'occupe songe à toutes les cruautés qu'il lui est besoin de faire et toutes les pratiquer du même coup pour n'y retourner point tous les jours et pouvoir, ne les renouvelant pas, rassurer les hommes, et les gagner à soi par des bienfaits <sup>1</sup> ».

D'un certain point de vue, l'univers des actions peut être examiné à partir de l'univers des règles, car, à la différence des comportements, les actions supposent une volonté ou, plus exactement encore, une prise de position. En effet, la normativité n'a de sens que par rapport à une volonté qui est elle-même, à chaque moment, prise de position. Ce qui ne veut pas dire que toutes les actions obéissent à une règle, même si on peut concevoir qu'elles les supposent. Je reviendrai plus tard sur cette question. Quoi qu'il en soit, un examen des trois règles précédentes nous permet d'appréhender les différences profondes qui existent entre trois classes fondamentales d'actions.

La première règle, que j'appellerai « technologique », se laisse caractériser par le fait qu'elle trouve son fondement dans un énoncé nomologique ou une

---

<sup>1</sup> Machiavel, *Le Prince*, in *Œuvres complètes*, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, Paris, 1952, p. 316. Dorénavant, toutes les citations se rapportant à Machiavel porteront sur cette édition. Nous utiliserons les abréviations suivantes : Prince, pour *Le Prince*, Discours pour *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Hist. Flor. pour *Histoires florentines*.

loi. Voici comment une telle règle est fondée. Soit l'énoncé nomologique suivant :

En : « Si la température d'un corps aimanté dépasse son point de curie, alors le corps perd son aimantation » (si p alors q). De cet énoncé nomologique on peut conclure :

R1 : « Si nous voulons désaimanter un corps, il faut le chauffer au-delà de son point de curie » (q *per* p).  
aussi bien, d'ailleurs, qu'à :

R1i : « Si nous voulons éviter la désaimantation d'un corps, alors il ne faut pas le chauffer au delà de son point de Curie » (-q *per* -p).

Cet exemple nous permet de voir que la détermination des moyens est donnée par les règles qui supposent comme condition nécessaire la vérité ou, tout au moins, la plausibilité de l'énoncé nomologique correspondant <sup>1</sup>. Ce qui ne veut nullement dire, comme je le montrerai à l'instant, que la détermination des moyens se fait toujours par le même genre de règles.

À la différence de R1 (ou R1i), R2 n'est suivie d'aucun énoncé nomologique, par conséquent elle ne dépend d'aucune condition de vérité ou de plausibilité. La vérité ou la plausibilité ne sont, dans ce cas, simplement pas pertinentes. De quoi dépend alors cette règle ? Elle dépend d'une *convention*. La preuve immédiate en est que, dans les pays où la conduite automobile se fait à gauche, la règle du dépassement ordonne de dépasser à droite. Or, conduire à gauche ou à droite est une pure convention. Cette convention est, bien entendu, de nature sociale en deux sens au moins : d'abord parce qu'à son origine se trouve un accord ou *entente* et, deuxièmement, parce que la condition de son effectivité est son acceptation ou, plus précisément, son *respect*. La différence entre la convention et un énoncé nomologique devient alors patente. En effet, le type de loi que celui-ci vise n'implique aucune origine de la loi et, encore moins, que la loi soit en vigueur ou effective parce qu'on la respecte. Comme on sait, le terme de « loi » s'applique dans au moins deux cas radicalement différents, et cette différence vient de la nature de la légalité impliquée dans les deux cas : une légalité que l'on pourrait appeler « conventionnelle » dans le cas des lois fondées sur l'entente, une légalité non conventionnelle dans celui des lois visées par les énoncés nomologiques.

On peut valablement s'opposer à cette caractérisation des règles du type de la règle R2 en affirmant qu'il n'y a pas toujours à leur origine un accord ou entente mais une imposition, et qu'elles sont donc parfois effectives non pas

---

<sup>1</sup> Je résume ici une démonstration plus complexe proposée in Miguelez, Roberto, *Science, valeurs et rationalité*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1973, spéc. pp. 33-38.

parce qu'elles sont acceptées mais parce qu'on est contraint de les accepter. Il s'ensuit de cette objection que les actions régies par ces règles ne sont pas toujours *co-opératives*, comme la caractérisation de leurs règles le laisse supposer. Pourtant, même si cette objection est valable, elle n'atteint pas l'essence de ces actions et la spécificité de leur normativité. En effet, « coopération » ne signifie pas ici nécessairement « solidarité », « association », mais simplement « co-operatio », « travailler avec ». Que la co-opération soit fondée sur un accord volontaire (une entente) ou sur un accord imposé, qu'elle soit maintenue par l'acceptation libre ou par la contrainte, il n'en demeure pas moins que, dans leur essence, ces actions supposent, comme condition nécessaire, accord et respect. Nous pouvons les appeler « règles de coopération », pour autant que l'on n'oublie pas le sens que comporte ici le terme de coopération.

Il est clair maintenant que les règles du type exemplifié par la règle R3 supposent, justement, comme condition nécessaire une situation de non-coopération ou, plus exactement encore, de conflit ou de lutte. À la ressemblance des règles de coopération, les règles de ce type, que j'appellerai alors des « règles de lutte », ne supposent aucun énoncé nomologique, par conséquent ils ne leur sont pas applicables, à elles ou à leurs fondements propositionnels, les prédicats de vérité ou de plausibilité. Mais, parce que ces règles sont des règles de lutte, elles ne sont pas fondées sur des conventions. Bien entendu, il y a des conventions qui s'appliquent à des *situations* de lutte et donnent ainsi lieu à des règles. C'est, par exemple, le cas de la règle : « Il ne faut pas employer de gaz toxiques dans une guerre ». Mais ces règles ne sont pas des règles de lutte, elles sont des règles de coopération – au sens de notre définition –, bien qu'applicables à des situations de lutte. Elles trouvent, en effet, leur origine dans des conventions et ne sont effectives que par le respect qu'on leur accorde. Mais, comment les règles de lutte sont-elles alors fondées ? En d'autres termes, d'où tirent-elles leur normativité, leur capacité d'orienter des actions ? Avant d'examiner cette question cruciale, je dois revenir à Machiavel. C'est, en effet, chez Machiavel que nous pouvons trouver les éléments d'une réponse à cette question.

### 1.3. LES TYPES D'ÉNONCÉS CHEZ MACHIAVEL

[Retour à la table des matières](#)

Une analyse des textes de Machiavel, aussi sommaire soit-elle, peut identifier trois types d'énoncés, à savoir : (1) des énoncés descriptifs parce qu'ils portent sur des événements particuliers ; (2) des énoncés ayant la forme d'énoncés nomologiques parce qu'ils constituent des affirmations de caractère général, c'est-à-dire portant sur des propriétés de classes de phénomènes ; et (3) des énoncés normatifs parce qu'ils proposent des voies d'action. Voici des

exemples de chaque type d'énoncés tirés, tous, d'un seul chapitre du *Prince* (chap. III) :

1. *descriptifs* :

Le roi Louis fut mis en Italie par l'ambition des Vénétiens qui voulurent gagner la moitié de la Lombardie par le moyen de sa venue ». « Le Roi donc, ayant conquis la Lombardie, regagna bientôt la réputation que lui avait ôtée le roi Charles. Gênes se rendit ; les Florentins lui devinrent amis ; le marquis de Mantoue, le duc de Ferrare, Bentivogli, Mme de Furli, les seigneurs de Faenza, de Pesare, de Rimini, de Camerino, de Piombino, les Lucquois, Pisans, Siennois, chacun vint au-devant de lui pour être à sa dévotion.

2. *pseudo-nomologiques* :

[...] les hommes changent volontiers de maître, pensant rencontrer mieux.

C'est chose certes fort ordinaire et selon nature que le désir de conquérir.

3. *normatifs* :

Les hommes se doivent ou caresser ou occire ; car ils se vengent des légères injures, et des grandes ils ne peuvent ; de sorte que le tort qui se fait à l'homme doit être fait tel qu'on n'en craigne point la vengeance.

S'il est possible d'identifier des genres de discours à partir des relations qu'entretiennent ces trois types d'énoncés, il nous est alors aussi possible d'identifier le genre de discours que tient Machiavel <sup>1</sup>.

Appelons « historique » un discours qui vise à fonder des énoncés descriptifs – bien entendu, d'une certaine espèce d'événements –, y compris sur la base d'énoncés nomologiques. Il me paraît clair que le discours que tient Machiavel n'est pas un discours historique. Bien au contraire, dans ce discours des énoncés descriptifs historiques sont utilisés comme prémisses d'arguments et ne sont jamais des conclusions. Certes, parce que l'histoire fournit des informations qui peuvent constituer des prémisses pour fonder des règles, elle

---

<sup>1</sup> Lorsque je fais maintenant référence au discours de Machiavel, je vise seulement le *Prince*, les *Discours*, et *L'art de la guerre*, autrement dit ce que l'édition des œuvres complètes de la bibliothèque La Pléiade regroupe, très significativement, dans la section « Œuvres politiques ». Il me paraît clair que *L'art de la guerre* ne peut être considéré comme une œuvre politique que si le politique est conçu sous le modèle de la guerre, mais la « Présentation » de cette édition ne se prononce pas clairement sur ce regroupement. (La seule justification semble se trouver dans l'affirmation suivant laquelle les *Discours* et *L'art de la guerre* constitueraient la « double leçon civique et militaire » que Machiavel déduit de son expérience. Machiavel, *Œuvres complètes*, *ibid.*, p. 7.)



devient essentielle autant à l'homme politique qu'au théoricien du politique. Voilà pourquoi Machiavel peut écrire :

Quant à l'exercice de l'esprit, le Prince doit lire les histoires, et en celles-ci considérer les actions des excellents personnages, voir comme ils se sont gouvernés en guerre, examiner les causes de leur victoire ou défaite, pour fuir celles-ci et suivre celles-là [...] <sup>1</sup>.

Et voilà pourquoi lui-même, comme penseur du politique, non seulement s'intéresse aux histoires mais fait œuvre d'historien (dans les *Histoires florentines*).

Faut-il en conclure que son discours sur le politique est un discours théorique – au sens restreint mais précis de discours qui avance et essaie de fonder des propositions légales générales ? Ce n'est pas non plus le cas. En effet, les affirmations de forme générale que l'on trouve chez Machiavel et qui, d'ailleurs, portent toutes, sinon dans leur plus grande partie, sur la « nature » humaine, ont aussi le statut de prémisses d'arguments et non pas celui de conclusions. En fait, le discours de Machiavel sur le politique est essentiellement normatif, car dans ce discours les énoncés descriptifs tirés de l'histoire – aussi bien, d'ailleurs, que de l'observation directe de la vie politique –, et les affirmations de forme générale portant essentiellement sur la « nature » humaine, servent à rendre plausibles des règles d'orientation des actions. Pour cette raison, le discours de Machiavel sur le politique vise la constitution d'un art et non pas d'une théorie ou d'une histoire : un art politique et non pas une théorie ou une histoire de la politique <sup>2</sup>. Or, s'il s'agit d'un art

<sup>1</sup> Machiavel, *Prince*, XIV, p. 334.

<sup>2</sup> Selon Léo Strauss, au chapitre 31 du Livre III des *Discours*, Machiavel « remet en question la distinction qu'il avait précédemment établi entre ceux qui réfléchissent sur la vie politique, cherchent à en établir les règles et à définir comment les princes doivent vivre et ceux qui cherchent simplement à décrire cette vie, c'est-à-dire les historiens ». Et Strauss ajoute : « Supprimant cette distinction, il ne nie donc plus que les 'bons historiens' peuvent également proposer, entre autres choses, des modèles d'action exemplaires à la postérité. Ces derniers, quand ils décrivent de grandes actions ou des vies admirables qui peuvent servir de modèle différent totalement de ceux qui inventent des modèles imaginaires ». Strauss, Léo, *Pensées sur Machiavel*, Payot, Paris, 1982, p. 168. Mais Machiavel ne remet nullement en question la distinction entre théorie du politique et histoire, il ne fait qu'insister sur le fait que l'historien fournit des exemples (« grandes actions » ou « vies admirables ») au théoricien du politique. Bien entendu, pour Machiavel la tâche de l'historien ne se réduit nullement à fournir ces exemples, encore moins à les analyser. D'ailleurs, Strauss lui-même remarque que « quand Machiavel déclare qu'un événement sera discuté 'à sa place', il fait référence au plan de son ouvrage et non à la chronologie historique » (Strauss, Léo, *ibid.*, p. 121). Ce qui est tout à fait compréhensible car l'ordre de l'historien est un ordre narratif et, donc, chronologique, ce qui ne peut pas être le cas d'un discours normatif. Il n'est donc pas « indéniable » comme l'affirme Strauss que Machiavel « tend à se conformer à l'ordre de l'Histoire de Tite-Live ». (Strauss, Léo, *ibid.*, p. 121). La différence entre ces deux types de discours est explicitement signalée par Machiavel dans l'Avant-propos du Livre second des *Discours*.



politique, il faut se demander de quel genre d'art relève le politique. En effet, si nous pouvons distinguer des types de règles correspondant à des types d'actions, alors nous pouvons distinguer des arts de nature différente. Dans cette question se trouve contenue et précisée celle de la logique ou de la rationalité du politique, c'est-à-dire la question épistémologique que nous explorons ici.

Cette question, fondamentale, est esquivée ou ignorée lorsque le rapport d'une situation à ses conséquences est pensé comme rapport unique, autrement dit lorsque l'univers des règles est réduit à un modèle simple, car toute règle se laisse alors caractériser comme « instrumentale ». C'est, par exemple, le cas chez Claude Lefort :

À vouloir observer le monde sans tomber dans les pièges de la morale, Machiavel croit découvrir la nature de l'action politique. Mais celle-ci est-elle particulière ? Le rapport d'une situation à ses conséquences, celui des moyens à leurs fins ne déterminent-ils pas toute action humaine <sup>1</sup> ?

S'il est clair que le rapport d'une situation à ses conséquences ou celui des moyens à leurs fins déterminent toute action humaine étant donné la nature intentionnelle de celle-ci, cette détermination ne suffit pas à caractériser le *genre* d'action humaine auquel nous avons affaire. Il est en ce sens essentiel de distinguer entre les actions instrumentales au sens strict, les actions coopératives, et les actions conflictuelles. Dans chaque cas, en effet, moyens et fins sont logiquement articulés d'une manière totalement différente. En correspondance avec ces types d'actions, si ce n'est à leur base, se trouvent trois types fondamentaux d'art, à savoir ceux fondés, respectivement, sur des règles technologiques, des règles de coopération et des règles de lutte.

À quel type d'art appartient, pour Machiavel, l'art politique ? Bien entendu, il faut écarter d'emblée l'idée que l'art politique soit, pour Machiavel, fondé sur des règles de coopération : le champ du politique trouve, pour lui, son modèle dans le domaine de la guerre <sup>2</sup>. Peut-on en conclure immédiatement que ce

---

<sup>1</sup> Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1978, p. 186.

<sup>2</sup> Claude Lefort écrit : « [...] le capitaine, dont la stratégie et la tactique ont déjà fait l'objet de longs commentaires, était souvent un substitut de l'acteur politique, ou plus généralement [...] la guerre offrait l'image de la politique. Sans pouvoir justifier cette interprétation – déjà avancée par M. Léo Strauss – [etc.] ». (Lefort, Claude, *ibid.*, p. 162.) Que la guerre, pour Machiavel, fournisse le modèle du politique me paraît être indiscutable. (Voir, par exemple, le chap. XIV du *Prince* qui commence : « Un Prince donc ne doit avoir autre objet ni autre penser, ni prendre autre matière à cœur que le fait de la guerre et l'organisation et discipline militaires ; car c'est le seul art qui appartienne à ceux qui commandent [...] ». Mais, d'ailleurs, Léo Strauss n'y voit aucune prise de position épistémologique de la part de Machiavel, mais seulement une raison « conjoncturelle » : « [...] le livre III (des *Discours*), combine des traits caractéristiques propres aux Livres I et II. Mais il combine également leurs thèmes centraux : les chapitres consacrés aux affaires

champ est fondé sur le genre de règles que j'ai appelées règles « de lutte » ? Nombre d'analystes supposent explicitement ou implicitement chez Machiavel l'existence d'un rapport entre art politique et légalité, autrement dit l'existence d'une « technologie » politique. En ce sens, les règles qui gouvernent le politique se trouveraient fondées chez Machiavel sur des énoncés nomologiques ou, au moins, quasi-nomologiques. Pour preuve de cette affirmation, ces analystes nous renvoient aux propositions de nature générale ou universelle portant sur la nature humaine que l'on trouve pratiquement partout dans le discours de Machiavel.

C'est le cas, on l'a vu, de Horkheimer : « La théorie de l'invariabilité de la nature humaine détermine toute son œuvre » (l'œuvre de Machiavel), écrit Horkheimer qui, sans cesse, se réfère à Machiavel lui-même :

Quiconque compare le présent et le passé voit que toutes les cités, tous les peuples ont été toujours et sont encore animés des mêmes désirs, des mêmes passions. Ainsi il est facile, par une étude exacte et bien réfléchie du passé, de prévoir dans une république ce qui doit arriver, et alors il faut, ou se servir des moyens mis en usage par les anciens, ou, n'en trouvant pas d'usités, en imaginer de nouveaux, d'après la ressemblance des événements <sup>1</sup>.

Or, il est possible de montrer que ce genre de propositions générales n'est pas logiquement en mesure de fonder des règles technologiques. En effet, pour qu'un énoncé nomologique puisse fonder une règle il faut que l'énoncé porte sur le rapport entre, au moins, *deux* variables – dans notre exemple, température et aimantation. Dans le cas d'un énoncé du genre : « Tous les peuples ont été toujours et sont encore animés des mêmes désirs, des mêmes passions », il n'y a pas un tel rapport et, donc, la condition nécessaire (bien que non pas suffisante) d'une règle technologique est absente. En d'autres termes, il est logiquement impossible de « déduire » de l'invariabilité de la nature humaine une règle technologique. Il faut donc supposer que l'art politique se trouve, chez Machiavel, fondé sur des règles d'un autre genre, à savoir ce que j'ai appelé des règles de lutte. Il se pose alors la question fondamentale suivante : si les règles de coopération tirent leur normativité, leur capacité d'orienter des actions, de l'accord qu'impliquent les conventions et de leur respect ; si les règles technologiques, à leur tour, fondent leur plausibilité et tirent ainsi leur normativité de la vérité d'énoncés nomologiques, d'où les règles de lutte peuvent-elles tirer leur force d'orientation des actions ? Et,

---

intérieures y alternent de façon irrégulière avec ceux qui portent sur les affaires étrangères, c'est-à-dire sur la guerre. Ceci n'est pas totalement surprenant car les affaires intérieures de Rome se caractérisent fondamentalement par une relation conflictuelle de haine : celle du conflit entre la noblesse et la plèbe ». (Strauss, Léo, *ibid.*, pp. 125-126). En fait, ce n'est pas parce qu'à Rome il y avait conflit interne que Machiavel combine « de façon irrégulière » les chapitres consacrés à la politique et à la guerre, c'est parce que les deux activités appartiennent au même genre, à savoir celui déterminé par des règles de lutte.

<sup>1</sup> Horkheimer, Max, *ibid.*, pp. 18-19.

d'ailleurs, avec quelle force peuvent-elles orienter les actions dans une situation de lutte ?

## 1.4. L'ART DE LA LUTTE

[Retour à la table des matières](#)

Nous disposons d'un modèle particulièrement instructif pour examiner ces questions. Ce modèle est fourni par le jeu d'échecs. Dans ce jeu, deux types de règles sont à distinguer soigneusement : d'une part, celles qui, notamment, règlent le mouvement des différentes pièces (roi, dame, fou, cavalier, tour et pion) ; d'autre part, celles qui orientent les actions des joueurs. Le premier ensemble de règles appartient au type que j'ai appelé règles « de coopération ». En effet, elles sont fondées sur une convention et le jeu ne peut exister que si elles sont systématiquement respectées. Elles constituent donc une condition nécessaire du jeu, et leur connaissance une condition suffisante pour être joueur. Mais cette connaissance, constitue-t-elle une condition suffisante pour être un *bon* joueur ? Si c'était le cas, il n'y aurait pas des centaines ou des milliers d'analyses de parties destinées à suggérer des *bonnes* voies d'action. Par exemple, tout un ensemble de règles de ce genre porte sur les ouvertures : on sait qu'il est stupide d'ouvrir par P4TR et que l'ouverture P4R est parmi les plus fécondes. Ces règles constituent, au sens strict, des règles de lutte. Or, elles présentent une nature épistémologique tout à fait singulière du point de vue de leur forme de validité et de leur force d'orientation.

En effet, la validité ou plausibilité de ces règles et, donc, leur normativité ne reposent pas sur une opération de type inductif – analyse d'un nombre suffisant de cas pour en extraire une règle commune – mais, au contraire, sur l'analyse de quelques cas particulièrement instructifs. La particularité de ces cas réside dans le fait qu'ils comportent, à un moment ou à un autre, soit des solutions nouvelles à de vieux problèmes, soit des réponses à des problèmes nouveaux. D'un autre côté, la force d'orientation de ces règles est très variable, allant d'une force pratiquement totale lorsque la règle est négative, jusqu'à une force normative extrêmement faible dans le cas de plusieurs règles affirmatives. Par exemple, la règle négative « Ne pas ouvrir avec P4TR (ou P4TD) » a une force normative pratiquement totale puisque ce mouvement permet à l'ennemi de prendre un avantage considérable, mais la règle positive « Ouvrir avec P4R » a une force normative faible parce qu'elle n'assure, en principe, aucun avantage considérable face à l'ennemi. (Par contre, elle est féconde car elle ouvre sur des possibilités d'action.)

La conséquence fondamentale qui découle de la nature épistémologique des règles de lutte est que leur connaissance garantit la victoire face à un ennemi

moins intelligent, l'intelligence étant définie – au moins dans ce contexte – par la capacité de trouver la réponse adéquate au défi posé. Or, il y a deux manières possibles d'être intelligent – toujours au moins dans ce contexte – : soit trouver la réponse adéquate dans le répertoire de réponses disponibles (appelons-la intelligence « standard ») (cas de la machine qui joue aux échecs), soit inventer la réponse (appelons-la intelligence « exceptionnelle »). Étant donné que, logiquement, tout répertoire de réponses disponibles est fini, l'être humain pourra toujours gagner contre une machine pour *autant qu'il soit inventif* – et que la machine ne le soit pas, ou qu'elle le soit moins que l'être humain. C'est le cas d'un très petit nombre de joueurs (à intelligence « exceptionnelle »), et c'est pourquoi les parties qu'ils jouent sont soigneusement analysées.

Mais que signifie ici, exactement, « trouver la réponse adéquate au défi posé » ? Les échecs consistent dans une série linéaire de mouvements alternatifs – d'ailleurs, une règle de coopération fixe la forme de l'alternance. La linéarité s'exprime sous la forme d'irréversibilité car chaque mouvement crée une situation stratégique nouvelle qui résulte de l'utilisation de la situation immédiatement antérieure provoquée par le mouvement de l'adversaire. La nouveauté de chaque situation qui résulte de chaque mouvement consiste en un déséquilibre stratégique nouveau. Chaque mouvement est donc sensé constituer une réponse adéquate au défi posé par la situation de déséquilibre créée par l'adversaire. L'essence de ce défi est la menace d'une mort finale – celle du roi. C'est donc une lutte à mort, bien qu'elle puisse être interrompue par décision des joueurs si, à la suite de leurs analyses, ils constatent qu'une situation stratégique d'équilibre s'est instaurée, rendant impossible tout autre défi et, donc, toute réponse vaine (« partie nulle »). Les règles de lutte supposent donc un ennemi, et n'ont de sens que si elles aident à obtenir la victoire sur l'ennemi ou, au moins, à ne pas être vaincu. Elles n'assurent jamais la victoire, bien que, dans certains cas, ne pas les suivre peut assurer la défaite.

## **1.5. LE POLITIQUE COMME DOMAINE DE LUTTE CHEZ MACHIAVEL**

[Retour à la table des matières](#)

Il revient à Machiavel d'avoir conçu pour la première fois le politique comme domaine de lutte et d'avoir saisi des caractéristiques fondamentales de la logique ou de la rationalité propre à ce domaine de lutte, voire de tout domaine de lutte. J'examinerai maintenant quelques aspects importants de l'épistémologie politique de Machiavel à la lumière des analyses précédentes <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Il reste l'importante question d'expliquer pourquoi Machiavel constitue le politique comme domaine de lutte. Il me paraît clair que Machiavel n'est nullement un pur scientifique ni un technicien du politique – comme Cassirer et d'autres le suggèrent. Mais il me paraît clair

L'hypothèse suivant laquelle le politique est un espace autonome régi par des règles de lutte n'était pas, à l'époque de Machiavel, une hypothèse banale. Bien au contraire, elle impliquait, sinon une mutation, au moins un déplacement vertigineux de la problématique du politique dans la mesure où au pouvoir comme droit – d'origine transcendante – s'y substitue le pouvoir comme force, impliquée dans l'immanence des antagonismes<sup>1</sup>. Mais elle ne l'est pas aujourd'hui non plus si l'on saisit toutes les implications de l'hypothèse. Examinons-en quelques-unes.

En premier lieu, il faut bien constituer le politique comme domaine de lutte, car il ne se donne nullement de lui-même en tant que tel. Qu'il suffise ici de signaler que dans la perspective du *Tao Te King*, par exemple, le domaine du politique et, contre toute apparence, celui même de la guerre reposent sur des postulats exactement opposés à ceux de Machiavel. Ainsi, le *Tao Te King* affirme :

La perfection pour celui qui commande, c'est d'être pacifique ; pour celui qui combat, c'est d'être sans colère ; pour celui qui peut vaincre, c'est de ne pas lutter ; pour celui qui se sert des hommes, c'est de se mettre au-dessous d'eux.

Ou encore :

Dans l'art militaire, il y a ce dicton : 'J'évite de provoquer, j'attends le défi je ne me permets pas d'avancer d'un pouce, mais je recule d'un pas'. [...] C'est pourquoi, lorsque deux adversaires s'affrontent, il s'ajoute ceci : celui qui est compatissant remporte certainement la victoire<sup>2</sup>.

L'exigence de constitution vaut pour n'importe quel domaine et définit le type de règles. Il est à remarquer que chez Machiavel l'*ars amandi* est pensé

---

aussi que son engagement politique n'est ni la liberté, ni la forme républicaine – comme l'affirme, par exemple, Q. Skinner (voir Skinner, Quintin, *ibid.*, pp. 155-159). C'est la constitution d'un État national unifié en Italie qui définit l'engagement politique de Machiavel. (On sait, d'ailleurs, que l'histoire aurait bien déçu Machiavel puisque l'Italie sera une des dernières grandes nations européennes à se constituer en État national unifié). On comprend bien dès lors que la question du pouvoir puisse occuper le premier plan dans la réflexion de Machiavel et, par voie de conséquence, que ce soit le problème technique de la conquête et de la préservation du pouvoir qui occupe son attention.

<sup>1</sup> « [...] On] assiste au fond, avec Machiavel, Hobbes et même plus tardivement Kant, beaucoup plus à un déplacement qu'à une mutation radicale dans la façon de poser le problème des rapports intra-humains », écrit Nair. « À l'homme recouvert jadis du voile de la Faute se substitue dorénavant l'image étonnante d'un être saisi dans sa nudité réulsive et adversive. [...] Nécessaire, le pouvoir politique l'est non plus par droit divin [...] Il y a du pouvoir parce qu'il y a de l'opposition entre les hommes ». Nair, Sami, *Machiavel et Marx*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984, p. 10.

<sup>2</sup> Lao Tseu, *Tao Te King*, trad. Paul Derain, Dervy-Livres, Paris, 1951, 68 et 69.

comme domaine de lutte et, donc, susceptible de fournir des métaphores pour ce domaine de lutte qu'est aussi, chez lui, le politique <sup>1</sup>.

Comment constituer le politique comme domaine de lutte ? Pour ce faire, il ne suffit pas d'affirmer l'existence d'intérêts privés opposés ou contradictoires. Bien qu'une telle affirmation soit nécessaire, il faut ajouter le postulat de l'impossibilité de la conciliation de ces intérêts. Chez Machiavel, ce n'est pas que les intérêts privés soient inconciliables, mais que le politique est essentiellement un espace de non-conciliation : il est l'espace du pouvoir et le pouvoir est, par principe, rapport de forces et non pas d'entente, d'accommodement ou de transaction. Qui plus est, c'est parce que dans le domaine du politique il y a pouvoir et, donc, non-conciliation que dans l'espace social il peut y avoir conciliation. En d'autres mots, la conciliation des intérêts privés dans le social est un effet – d'ailleurs seulement potentiel – du pouvoir, c'est-à-dire du politique <sup>2</sup>.

Il est, en ce sens, essentiel de voir que le simple décrochage du politique de toute valeur (transcendante) n'a pas comme conséquence nécessaire de saisir le politique comme espace de lutte, car il pourrait être saisi comme espace de conciliation, voire de construction de valeurs au moyen du dialogue. Nous examinerons plus loin comment cette possibilité se trouve, justement, réalisée dans la conception du politique de Jürgen Habermas. Machiavel décroche le politique de toute valeur pour l'instituer comme espace de forces <sup>3</sup>, comme territoire d'un pouvoir conçu comme résultat d'un rapport de forces. En ce sens,

---

<sup>1</sup> « Outre cela, j'ai opinion qu'il soit meilleur d'être hardi que prudent, à cause que la fortune est femme, et qu'il est nécessaire, pour la tenir soumise, de la battre et heurter. [...] Ce [sic] pourquoi elle est toujours amie des jeunes gens, comme femme, parce qu'ils ont moins de respect, plus de férocité, et avec plus d'audace lui commandent ». *Prince*, XXV, p. 367.

En poursuivant une comparaison, dans la tradition de l'Inde l'*ars amandi* est constitué encore d'une manière totalement différente. Il suffit de penser au grand texte normatif érotique, le *Kamasutra*. (Voir, par exemple, le chap. X, « Of the way how to begin and how to end the congress. Vatsyayana », *Kamasutra*, trad. Sir Richard Burton, Omega Books, Hertfordshire, England, s/d., pp. 91 et suiv.)

<sup>2</sup> Sami Nair exprime une idée semblable dans les termes suivants : « [Chez Machiavel] le pouvoir comme sanction de la division intra-sociale est aussi, et par le même mouvement, *médiation* organisatrice de l'unité dysharmonique du social. Le pouvoir, en ce sens, médiatise les relations sociales. Il unit les blessures de la division inégale des intérêts ». « [...] Et parce que le champ social est d'emblée divisé par l'opposition naturelle des intérêts, le pouvoir cherche à unifier ». Nair, Sami, *ibid.*, p. 33.

<sup>3</sup> Voir, à cet égard aussi, Nair, Sami, *ibid.*, p. 23. D. Letocha, pour sa part, établit clairement l'ordre de subordination que l'on peut repérer, chez Machiavel, de la légitimité par rapport au pouvoir, et du pouvoir par rapport à la force, la force étant donc « acte originaire et constituant » (Nair) mais aussi substrat d'une « logique » opposable, par exemple, à la logique de la forme (*vinculum juris*) qui domine chez un Jean Bodin. Voir Letocha, Danièle, « Chaos et commandement dans les écrits politiques de Machiavel », *Carrefour*, 14-2 (1992), pp. 68-69.



Machiavel inaugure toute une tradition dont j'examinerai aussi plus loin quelques versants fondamentaux.

Mais, d'un autre côté, l'autonomie intégrale du politique signifie aussi le décrochage de celui-ci par rapport à toute légalité du social, en particulier à une « légalité » fondée sur la lutte des classes. C'est, comme j'essaierai de le montrer dans une autre section, ce qui distingue Marx de Machiavel. Et c'est aussi ce qui permet encore de comprendre que Machiavel puisse appréhender ces phénomènes en termes psychologiques, en dehors donc d'une théorie du social.

Et, en effet, pour qu'il y ait impossibilité de conciliation dans le politique, pour constituer celui-ci comme espace régi essentiellement par des règles de lutte, et des luttes à mort, il faut attribuer à ses acteurs quelques caractéristiques fondamentales, pour l'essentiel la méchanceté, le manque de scrupules, l'intelligence, l'astuce et la cruauté. L'exemple d'un jeu de lutte est, à nouveau, éclairant. Pourrait-on, en effet, avoir une chance de gagner aux échecs si l'on croyait que l'adversaire veut le bien de votre roi plutôt que sa mort (négation de sa méchanceté) ; qu'il a une moralité autre que celle, minimale, qui découle des règles de coopération instituant le jeu (négation du manque de scrupules) ; qu'il ne dispose ni d'un répertoire de connaissances fournies par l'expérience accumulée du jeu qu'il sait, d'ailleurs, appliquer, ni de créativité (négation de son intelligence) ; qu'il ne vous trompera jamais et vous permettra de voir, dans chaque mouvement, sa stratégie (négation de son astuce) ; enfin, qu'il ne cherchera pas à profiter de vos faiblesses pour prendre vos pièces et, encore moins, éliminer votre roi (négation de sa cruauté) <sup>1</sup> ? Machiavel n'a pas besoin d'affirmer que les êtres humains sont, toujours et partout, méchants, sans scrupules, intelligents, astucieux et cruels, il lui suffit d'affirmer que le politique, en tant qu'espace de lutte, doit être constitué par les principes de la méchanceté, du manque de scrupules, de l'intelligence, de l'astuce et de la cruauté des ses acteurs <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Comme le dit bien Jean Giono dans l'« Introduction » aux œuvres de Machiavel – mais sans tirer les conséquences épistémologiques de l'affirmation – : « Il faut bien reconnaître qu'il n'y a de pièces vertueuses sur aucun échiquier. Aux prises avec les tours, les cavaliers, les canons, les soldats et l'Assassin, le roi lui-même ne peut pas se dégager en faisant appel à la clémence, la générosité, la bonté de l'adversaire. Ces pièces n'existent dans aucun camp ». Giono, Jean, Introduction aux œuvres complètes de Machiavel, *ibid.*, p. X. C'est l'erreur commise par le pauvre Soderini : « Ce qui le trompa, écrit Machiavel, fut cette erreur initiale de méconnaître que ni le temps, ni les bienfaits ne domptent la méchanceté ». *Discours*, Livre III, III, p. 614. (C'est moi qui souligne. R.M.)

<sup>2</sup> C'est aussi la leçon que fait le Jésuite espagnol à Lucien dans les *Illusions perdues* de Balzac : « Comment vous conduisez-vous à la bouillotte ? » dit le prêtre, « [...] y pratiquez-vous la plus belle des vertus, la franchise ? Non seulement vous cachez votre jeu, mais encore vous tâchez de faire croire, quand vous êtes sûr de triompher, que vous allez tout perdre. Enfin, vous dissimulez, n'est-ce pas ?... Vous mentez pour gagner cinq louis !... Que diriez-vous d'un joueur assez généreux pour prévenir les autres qu'il a brelan carré ! Eh

Le texte exemplaire à ce sujet se trouve dans les *Discours* :

Tous les écrivains qui se sont occupés de politique [...] s'accordent à dire que quiconque veut fonder un État et lui donner des lois doit *supposer d'avance* les hommes méchants, et toujours prêts à montrer leur méchanceté toutes les fois qu'ils en trouveront l'occasion <sup>1</sup>.

Isaiah Berlin a élaboré cette question jusqu'à ses dernières conséquences :

Si son raisonnement est juste [le raisonnement de Machiavel], il est impossible de construire ne fût-ce que le concept d'une société parfaite, car il existe au moins deux familles de vertus (appelons-les chrétiennes et païennes) qui sont incompatibles, non seulement en pratique, mais aussi en théorie. Pas un n'avait osé mettre en doute l'existence d'un critère universel, unique et dominant tous les autres, et permettant aux hommes d'effectuer un choix rationnel entre les différents types de finalités <sup>2</sup>.

Il s'agit d'une intuition fondamentale de Berlin : Machiavel s'attaque, sans le savoir et, probablement, sans le vouloir, au modèle moniste et unificateur qui est au cœur du rationalisme traditionnel et qui, dans ses multiples formes, domine l'Occident. C'est justement ce modèle que je commence à examiner en prenant appui, on le comprendra bien maintenant, sur Machiavel. Parce que ce n'est pas seulement la critique du modèle moniste qui, chez Machiavel, me paraît décisif pour nous, mais les éléments fondamentaux d'un modèle non moniste que son œuvre politique permet de dégager. Mais il faut encore montrer comment et pourquoi Machiavel est arrivé à cette « terrible vérité » – comme le dit bien Berlin. En particulier, il faut montrer comment et pourquoi il y arrive par une réflexion sur le politique, c'est-à-dire sur la logique du politique. Reprenons donc, toujours aussi systématiquement qu'il nous est possible, l'examen de cette logique.

Ces principes (de la méchanceté, du manque de scrupules, de l'intelligence, de l'astuce et de la cruauté) sont des postulats constitutifs de l'espace politique qu'il ne faut surtout pas confondre avec les règles de celui-ci. Ces règles peuvent et doivent être formulées à partir de l'analyse des « parties » exemplaires à un titre ou à un autre. Pour Machiavel, l'histoire de Rome abonde en « parties » de ce genre et, en ce sens, elle est une source privilégiée de cas à étudier – elle n'est cependant pas, bien entendu, la seule source. En saisissant en toute clarté la logique d'un espace normatif de lutte, Machiavel n'essaie surtout pas de présenter les conclusions de ses études sous la forme de

---

bien ! l'ambitieux qui veut lutter avec les préceptes de la vertu, dans une carrière où les antagonistes s'en privent, est un enfant à qui les vieux politiques diraient ce que les joueurs disent à celui qui ne profite pas de ses brelans : Monsieur, ne jouez jamais à la bouillotte ». Balzac, *Illusions perdues*, Gallimard, Paris, 1972, p. 632.

<sup>1</sup> *Discours*, Livre I, chap. III, p. 388. (C'est moi qui souligne. R.M.)

<sup>2</sup> Berlin, Isaiah, *À contre-courant*, Albin Michel, Paris, 1979, pp. 132-133.



propositions générales de nature légale – énoncés nomologiques de forme universelle – ni, non plus, sous la forme de règles technologiques fondées sur des lois, mais sous la forme de règles inférées à partir de cas singuliers pertinents : aucune déduction donc, mais aucune induction non plus. Comme dans tout espace de lutte, la pertinence de ces cas, ce qui fait leur exemplarité, se trouve dans la qualité des solutions qu'ils exhibent, et cette qualité n'a qu'une seule mesure : la conquête ou le maintien du pouvoir, c'est-à-dire l'instauration ou le maintien d'un certain rapport de forces <sup>1</sup>.

D'un autre côté, la valeur de ces règles ne dépend pas seulement, ni même essentiellement, de leur rapport avec les cas desquels elles ont été inférées, mais surtout, et décisivement, de la justesse de leur application. À la différence de la règle technologique, dont la valeur dépend intégralement de l'énoncé nomologique qui la fonde, la règle de lutte tire sa force normative du cas qui l'inspire et l'illustre, mais sa valeur repose sur l'intelligence de son application. En effet, appliquer correctement une règle de lutte suppose une analyse intelligente de la situation *actuelle* afin de déterminer quelle est la meilleure règle de lutte à appliquer dans la circonstance. Comme le dit Machiavel :

J'ai considéré plus d'une fois que les hommes réussissent ou échouent suivant qu'ils savent ou non régler leur conduite sur les circonstances [...] <sup>2</sup>.

Ce qui suppose que, dans chaque situation particulière, il n'y a pas qu'une et une seule règle de lutte, mais toujours la possibilité d'une solution meilleure encore (la créativité) <sup>3</sup>.

Dans son analyse de Machiavel, Claude Lefort attribue à celui-ci une opposition entre *l'exercice de l'intelligence* et *l'initiative du sujet désirant*, entre la *stratégie rationnelle* découlant d'une *logique de la situation* et le *risque* et la *démesure*, entre le *jugement* fondé sur le savoir – ce qui est de l'essence de la *décision raisonnable* – et l'imagination – ce qui est à l'origine de la création

<sup>1</sup> La structure typique d'un raisonnement de Machiavel se trouve déjà dans le chap. II du *Prince*. Après avoir proposé une typologie simple au chap. I (« Combien d'espèces qu'il y a de principautés et par quels moyens elles s'acquièrent »), Machiavel avance une règle de lutte au début du chap. II : « Je dis donc que dans les États héréditaires et accoutumés à la race de leur Prince, la difficulté de les conserver est beaucoup moindre que dans les nouveaux, car il y suffit de ne point transgresser ni enfreindre l'ordre des ancêtres et, pour le reste, de temporiser selon les cas qui surviendront », règle de lutte immédiatement illustrée par un cas exemplaire : « *In exemplis*, nous avons en Italie le duc de Ferrare [...] ». Cette structure commande l'immense majorité des chapitres du *Prince* et des *Discours*.

<sup>2</sup> *Discours*, Livre III, IX, p. 640.

<sup>3</sup> C'est pourquoi le Prince doit ouvrir son âme « à la variabilité indéfinie qui est dans la Fortune et la Nature » – tandis que, comme le signale Manent, dans la philosophie traditionnelle, « ce n'est qu'en assurant sa propre consistance, sa propre intégrité que l'âme se rend libre à l'égard de la changeante fortune et apte à répliquer adéquatement à ses modifications ». Manent, Pierre, *Naissance de la politique moderne*, Payot, Paris, 1977, pp. 18-19.

ou, en tout cas, une de ses conditions <sup>1</sup>. Or, cette opposition n'en est pas une ; bien au contraire, les principes qui se trouvent ainsi opposés constituent, dans leur articulation, la condition d'une action *d'un certain type*, à savoir de l'action stratégique régie par des règles de lutte.

En effet, la création d'une situation nouvelle suppose que l'imagination l'a conçue à partir d'une analyse rationnelle de la logique de la situation présente, et que l'acteur (ou le joueur) a pris le risque de l'entreprendre – risque qui vient du fait qu'aucune loi ne la garantit, comme c'est le cas dans une règle technologique. Et aucune loi ne la garantit parce qu'une action stratégique met en présence, par définition, *deux* stratégies (au moins) *qui se cachent* (ou se déguisent), comportant, chacune, une analyse de la stratégie *probable* de l'autre. C'est pourquoi le domaine des actions stratégiques est celui de la ruse et du soupçon, ruse en ce qui concerne notre stratégie, soupçon en ce qui concerne la stratégie probable de l'adversaire – qu'il faut découvrir <sup>2</sup>. Ce qui n'est pas le cas dans le rapport de l'individu avec la nature – régi par des règles technologiques (j'y reviendrai). Ce n'est donc pas que Machiavel « décline l'ordre de la décision raisonnable » au profit de l'imagination (Lefort), mais, au contraire, célèbre l'imagination *raisonnable* : la *virtù* enracinée dans le savoir – *virtù* et non pas, bien entendu, vertu, car la *virtù* est, à strictement parler, habileté, et habile est l'individu « qui exécute ce qu'il entreprend avec autant d'adresse que d'intelligence ou de compétence » – comme le dit bien le dictionnaire <sup>3</sup>.

Pourrait-on penser que la rationalité du politique se laisse entièrement illustrer par l'épistémologie des échecs ? Trois propriétés au moins de l'espace politique tel que conçu par Machiavel font de cet espace un domaine de règles

<sup>1</sup> Lefort, Claude, *ibid.*, p. 154.

<sup>2</sup> Pour Manent, l'analyse de la ruse chez Machiavel suffit à éclairer l'idée que Machiavel se fait de la condition politique de l'homme, voire de sa condition en général. En tout cas, « elle répond à *l'essence de la situation politique*. En d'autres termes, la ruse ne doit pas être interprétée en termes de psychologie ni même de technique d'action ». La ruse, de son côté, ne peut qu'engendrer le soupçon : « Le domaine politique », écrit encore Manent, « ignore la *vérité objective* : *c'est le règne du soupçon* ». Manent, Pierre, *ibid.*, p. 19 et p. 21, respectivement (souligné par l'auteur). Mais Manent ne dit pas pourquoi, justement, la ruse et le soupçon répondent à *l'essence* même du politique. Seule une analyse épistémologique des règles de lutte permet, nous le voyons, de répondre à cette question – pour autant, évidemment, que le politique soit constitué comme domaine de règles de lutte.

<sup>3</sup> En ce sens, je suis beaucoup plus proche d'une interprétation comme celle de Neal Wood – pour qui *virtù* « must always include actual military ability » – que d'une interprétation très large comme celle de B. Crick – pour qui « *virtù* [...] is the quality of mind and action that creates, saves or maintains cities ». Wood, Neal, « Machiavelli's Concept of *Virtù* Reconsidered », *Political Studies*, June, 1967, pp. 159-172 ; Crick, B., *Intr. to Discorsi*, Penguin, p. 59. D'ailleurs, le fait que Machiavel attribue la *virtù* aussi à une femme – la comtesse Girolamo – ne peut pas être considéré comme une objection – ce que fait Crick –, car l'habileté « militaire » réfère ici à l'habileté stratégique et non nécessairement à l'expérience des armes.

de lutte autrement plus complexe que celui des échecs. La première propriété concerne la forme d'historicité du politique, la deuxième, la possibilité de plus d'un ennemi, la troisième, l'absence de toute règle de coopération dans le politique.

Aux échecs, chaque partie constitue en quelque sorte un processus unique, ponctuel. Même si une partie s'inscrit dans une suite de parties – un championnat – les résultats d'une partie ne constituent pas des éléments décisifs de la partie suivante, c'est-à-dire des éléments de la logique de celle-ci. Ce n'est que sous la forme de cas dont on peut éventuellement tirer des règles que le passé vit dans le présent d'une partie d'échecs, et pour autant qu'on veuille bien appliquer ces règles. Dans le domaine du politique, à l'inverse, la logique de chaque situation doit quelque chose à celle de la précédente, et ceci sans solution de continuité ou, tout au moins, sur des périodes plus ou moins longues. Le passé est non seulement source essentielle d'inspiration pour l'agir présent, mais aussi contrainte objective décisive sur l'agir présent : la sédimentation *matérielle* des pratiques passées – le « pratico-inerte » de Sartre – fait partie de l'horizon inéluctable de ma pratique actuelle <sup>1</sup>. La politique est, en ce sens, le champ où se joue une seule et interminable partie, dans laquelle les joueurs viennent occuper la place d'acteurs dans des situations qu'ils trouvent toutes faites, mais qu'ils ont à défaire ou à refaire. Il peut alors se poser la question de la forme d'historicité du politique, question impossible dans le cas des échecs. Machiavel, on le sait, a une conception de cette forme d'historicité, mais elle ne concerne pas d'une manière directe la problématique que j'examine ici <sup>2</sup>. Par contre, la deuxième et, surtout, la troisième propriété du politique tel que conçu par Machiavel constituent des propriétés épistémologiques au sens fort du terme, c'est-à-dire des caractéristiques de la rationalité du politique.

À la différence d'un jeu de lutte comme les échecs qui oppose deux joueurs et qui a, donc, la nature d'un *duel*, le politique peut voir s'affronter plus que deux acteurs. Il s'ensuit immédiatement qu'à la différence d'un jeu à deux où tout ce qui est perdu par l'un est gagné automatiquement par l'autre, dans le politique ce qui est perdu par l'un peut être gagné par un troisième. Cette situation bouleverse radicalement le champ des stratégies en introduisant une problématique nouvelle et originale : celle des alliances et, du point de vue des règles de lutte, de l'affaiblissement de l'ennemi *via* l'affaiblissement de son *unicité* comme agent de décision. Car, il va de soi, ce qui fait l'unicité d'un agent de décision n'est pas son unicité physique, mais l'unicité ou communauté

---

<sup>1</sup> Le concept de « pratico-inerte » est développé par Sartre dans le livre I de la *Critique de la raison dialectique*, tome I, Gallimard, Paris, 1960. Il s'agit d'un concept fondamental pour penser la singularité de la praxis humaine et, par là, d'un concept sociologique fondamental.

<sup>2</sup> Il s'agit d'une reprise de la vieille théorie cyclique.

des intérêts – comme dans le cas du bridge, où les deux joueurs se composent, chacun, de deux personnes <sup>1</sup>.

Enfin, pour Machiavel, le politique n'a pas de règles de coopération. Mais cette différence du politique avec un jeu de lutte n'est surtout pas simple. En effet, d'une part le politique se présente chez Machiavel comme un espace dépourvu de *codes d'honneur* car aucune *moralité* (au sens d'une éthique positive) – en particulier une *moralité transcendante* – ne régit le comportement des acteurs politiques dans leur lutte pour la conquête ou le maintien du pouvoir. Bien entendu, on l'a vu, la conception de Machiavel du politique comme espace dépourvu de ce genre de règles de coopération, d'un *code d'honneur*, se trouve à l'origine du *machiavélisme* en tant que conception a-morale du politique. En mettant à nu les postulats nécessaires du politique en tant que domaine d'une forme particulière de rationalité régi par des règles de lutte, Machiavel suscite la vertueuse indignation des acteurs politiques. Ce qui est tout à fait compréhensible, car une des règles du politique est de présenter le politique comme un espace de lutte, certes, mais excluant la méchanceté, le manque de scrupules, la cruauté et le mensonge – ou, de préférence, en les attribuant au seul ennemi. En ce sens, l'anti-machiavélisme proclamé des acteurs politiques relève du plus pur et réel machiavélisme.

Mais, d'autre part, le politique se présente chez Machiavel comme un espace dépourvu d'un autre genre de règles de coopération, à savoir ces règles qui, dans les échecs, norment le mouvement des pièces. Le politique apparaît alors comme un « jeu » d'une immense complexité, comme une espèce de partie d'échecs dans laquelle chaque joueur non seulement ne sait pas ce que l'autre joueur va faire, mais, non plus, ce que ses propres pièces vont faire. L'incertitude porte et sur les mouvements de l'ennemi et sur le mouvement de ses propres troupes. S. Goyard-Fabre l'a bien remarqué :

Avec les hommes du grand nombre – le *volgo* qu'il [Machiavel] oppose constamment à l'élite – il faut toujours s'attendre à des pirouettes incongrues. C'est ainsi la psychologie de l'homme, faillible et faible, misérable et

---

<sup>1</sup> C'est ce que remarque aussi M. Barbut dans son article consacré aux apports de Machiavel à une théorie de l'action et la décision : « Plus complexes sont les situations dans lesquelles interviennent plus de deux agents de décision, ayant chacun sa propre finalité ; celles-ci ne pourront être totalement opposées, il y aura toujours des intérêts communs, et des divergences, pour deux quelconques d'entre eux. C'est pour cela que les jeux dits à *n* personnes et ceux où interviennent, pour un agent, plusieurs critères de choix constituent des chapitres plus tardifs et plus difficiles de la Théorie des Jeux. Tous les modèles de « jeux » à plus de deux agents rendent d'ailleurs compte des célèbres adages, « L'union fait la force » ou « Diviser pour régner ». Et l'on sait combien le nom de Machiavel est lié à cet aspect de la stratégie [...] ». Barbut, Marc, « En marge d'une lecture de Machiavel « L'art de la guerre » et la praxéologie mathématique », *Annales*, mai-juin, 1970, p. 569.

inconstant, oublieux et léger, stupide plus que méchant, que Machiavel met à nu [...] <sup>1</sup>.

Mais il suffirait de se rapporter à Machiavel lui-même :

Car on peut dire généralement une chose de tous les hommes : qu'ils sont ingrats, changeants, dissimulés, ennemis du danger, avides de gagner ; tant que tu leur fais du bien, ils sont tout à toi, ils t'offrent leur sang, leurs biens, leur vie et leurs enfants quand le besoin est futur ; mais quand il approche, ils se dérobent <sup>2</sup>.

D'où le fait que les règles de lutte politique sont, chez Machiavel, de deux types, à savoir celles qui portent sur les voies d'action à suivre dans la lutte avec l'ennemi, et celles qui portent sur les voies d'action à suivre dans ses rapports avec le « peuple » (le *volgo*). J'appellerai les premières règles « stratégiques », et les deuxièmes règles, « de manipulation », car dans ce cas il s'agit, effectivement, de règles qui suggèrent des voies plus habiles dans la conduite de ses propres troupes <sup>3</sup>. À cet égard, une comparaison avec un autre art normé par des règles de lutte, à savoir l'art de la guerre, est éclairante.

En effet, dans l'art de la guerre, le même genre de problèmes est soulevé : aux règles stratégiques portant sur la conduite des opérations s'ajoutent nécessairement des règles qui portent sur la constitution de sa propre armée et, plus décisivement encore, sur le contrôle ou la direction de celle-ci. En fait, la question de la bonne constitution d'une armée est subordonnée à celle du bon contrôle et du commandement de celle-ci. Mais la guerre permet ce que le politique ne permet pas, à savoir, justement, la *constitution* de ses propres troupes. La question de la *sélection* (*deletto*) occupe ainsi naturellement le premier livre de *l'Art de la guerre* de Machiavel <sup>4</sup>. La sélection vise à assurer le bon contrôle et commandement des troupes et, donc, à diminuer l'incertitude par rapport aux mouvements de ses propres pièces. Dans le domaine du politique, puisqu'on ne peut pas sélectionner ses « troupes », c'est-à-dire

<sup>1</sup> Goyard-Fabre, Simone, *L'interminable querelle du contrat social*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1983, p. 99.

<sup>2</sup> *Prince*, XVII, p. 339.

<sup>3</sup> Voici, au hasard, un exemple de chaque type de règle

*Règle stratégique :*

« Veut-on qu'une ville étende au loin sa domination, il faut employer tous les moyens possibles pour en augmenter considérablement la population, car jamais une ville ne deviendra puissante sans cet appoint. On en vient à bout par deux moyens, la douceur ou la force »

*Règle de manipulation :*

« Il y a sagesse à jouer pour un temps la folie afin de tromper la surveillance et à s'assurer des coudees franches pour mieux atteindre les objectifs ».

*Discours*, Livre second, III, et Livre troisième, II, respectivement.

<sup>4</sup> En particulier, les chapitres V, VI, VII, VIII, IX, X et XI. Mais le thème revient fréquemment ailleurs.

constituer son peuple, deux voies s'avèrent alors possibles qui ne sont pas, d'ailleurs, contradictoires : celles de l'encadrement et de la manipulation. Les régimes dits « totalitaires » ne sont, en fait, que des tentatives politiques d'éliminer autant que possible l'incertitude par rapport au mouvement de ses propres « pièces » au moyen d'un encadrement systématique. Mais le « totalitarisme » n'est qu'une voie, l'autre voie est celle de la manipulation à laquelle, par ailleurs, Machiavel donne sa préférence. En ce sens, il est le premier à penser le rôle de l'idéologie en tant qu'instrument consciemment utilisé ou utilisable par le pouvoir afin de manipuler le peuple. J'y reviendrai. Je reviendrai aussi sur une conséquence ou une implication décisive de cette perspective, à savoir l'impossibilité, chez Machiavel, de toute pensée d'une délégation du pouvoir de la part du peuple, encore moins d'un « contrat » politique entre gouvernants et gouvernés.

Il est essentiel de voir qu'à la différence des règles stratégiques de lutte qui reposent, nous l'avons vu, sur le postulat de la méchanceté, du manque de scrupules, de la cruauté et, surtout, de l'intelligence et de l'astuce de l'ennemi, les règles de lutte de manipulation reposent, chez Machiavel, *et ne peuvent que reposer* sur le postulat contraire, à savoir celui du manque d'astuce et d'intelligence du peuple. « [...] Les] hommes sont tant simples et obéissent tant aux nécessités présentes, que celui qui trompe trouvera toujours quelqu'un qui se laisse tromper », affirme, par exemple, Machiavel dans le *Prince*<sup>1</sup>, mais il ne s'agit pas que d'un exemple, car en fait nous avons affaire à un postulat nécessaire : il serait logiquement auto-contradictoire d'affirmer que l'on peut manipuler un individu astucieux. L'astuce, ne consiste-t-elle pas, par définition, dans la capacité à déjouer les tentatives de manipulation ? Plus exactement encore, si Machiavel doit supposer la rationalité parfaite de l'ennemi en vertu de la nature épistémologique des règles stratégiques de lutte, il doit supposer la non-rationalité du peuple en vertu des règles manipulatrices de lutte.

Ce postulat de la non-rationalité du peuple n'a pas comme seul effet de fonder la possibilité des règles de manipulation, il assure aussi la consistance de l'entreprise même de Machiavel. En effet, démontrer que le politique comporte essentiellement des règles de manipulation du peuple pourrait avoir comme effet de rendre impossible cette manipulation même, la démonstration pouvant agir comme « prise de conscience » du peuple – ou la connaissance devenant alors conscience. Mais le postulat de la non-rationalité du peuple empêche justement la production de cet effet ou, en tout cas, ne le rend pas inexorable : le peuple peut être manipulé même s'il sait qu'il peut être manipulé. Je reviendrai sur cette question au chapitre 3.

---

<sup>1</sup> *Prince*, XVIII, p. 342.



## 1.6. L'ORIGINE DU POLITIQUE CHEZ MACHIAVEL

[Retour à la table des matières](#)

Qu'il me soit permis d'utiliser, peut-être pour une dernière fois, l'analogie entre ce jeu de lutte que sont les échecs et ce domaine de lutte qu'est, pour Machiavel, le politique.

Dans la section précédente j'ai examiné trois propriétés de l'espace politique qui font de celui-ci un domaine de règles de luttes autrement complexe que celui des échecs. L'absence de toute règle de coopération, la probabilité, voire l'inévitabilité de plus d'un ennemi, et une forme particulière d'historicité donnent déjà au politique une rationalité bien à lui, qu'une comparaison avec le jeu des échecs laisse dégager mais n'illustre certainement pas. Or, cette comparaison permet d'examiner une autre question dont l'importance se mesure au seul fait qu'elle a occupé une bonne partie de la réflexion philosophique du politique. J'appellerai cette question celle de l'origine du politique, mais, comme on le verra immédiatement, il s'agit d'une problématique, c'est-à-dire d'un ensemble de questions, plutôt que d'une seule. Je reviens, donc, pour aide, aux échecs.

Toute partie d'échecs, et par conséquent toute série probable de parties d'échecs, a un commencement. Une observation même rapide de cette situation originaire permet d'y déceler au moins les traits suivants : (a) il y a deux « acteurs » (agents de décision), (b) qui décident librement d'entrer dans le jeu, (c) en acceptant les règles de celui-ci (règles de coopération), (d) sur la base d'une situation originelle d'équilibre stratégique. Nous avons vu que le sens des règles de lutte est de rompre tout équilibre stratégique, y compris donc, d'abord, celui de la situation originelle, en faveur de l'acteur, et jusqu'à rendre ce déséquilibre mortel pour l'adversaire. Si nous pensons analogiquement le domaine du politique, comment se présente-t-il chez Machiavel à la lumière de ces caractéristiques ? La première question à résoudre est, évidemment, celle de savoir si, chez Machiavel, le politique a un commencement, une origine.

Il est déjà tout à fait significatif que la question des origines occupe, chez Machiavel, une place très secondaire. Le *Prince* commence par l'établissement d'une typologie (« Combien d'espèces il y a de principautés et par quels moyens elles s'acquièrent »), et bien rapidement (section IV) le texte s'engage dans sa matière, à savoir les règles de conquête et de maintien du pouvoir. Le pouvoir y est, donc, implicitement, un fait dont la facticité n'est pas mise en question. Ce sont ses *formes* (politiques) que Machiavel examine (Républiques ou Principautés, avant tout). C'est dans les *Discours* que Machiavel effleure la question des origines, et dans quelques paragraphes seulement.

D'abord, le problème porte sur le commencement des villes ; toutefois la question du politique se trouve immédiatement soulevée. En effet, Machiavel commence par signaler les motifs qui ont conduit les hommes à bâtir des villes, à savoir,

Le peu de sûreté que les naturels trouvent à vivre dispersés, l'impossibilité pour chacun d'eux de résister isolément, soit à cause de la situation, soit à cause du petit nombre, aux attaques de l'ennemi [...].

pour ajouter immédiatement :

Ils se déterminent d'eux-mêmes, ou par le conseil de celui qui, parmi eux, a le plus d'autorité, à habiter ensemble dans un lieu de leur choix [...].<sup>1</sup>

Pourtant, dans le chapitre suivant, les mêmes motifs reviennent, non pas maintenant pour rendre compte du commencement des villes, mais pour expliquer l'origine même de la société :

Les premiers habitants furent peu nombreux, et vécurent pendant un temps dispersés à la manière des bêtes. Le genre humain venant à s'accroître, on sentit le besoin de se réunir, de se défendre ; pour mieux parvenir à ce dernier but, on choisit le plus fort, le plus courageux ; les autres le mirent à leur tête, et promirent de lui obéir<sup>2</sup>.

Qu'il s'agisse de l'origine même de la société, c'est Machiavel qui nous le dit, et il nous faut remarquer les « dimensions » qu'il associe à l'« état de société » – si je peux parler ainsi :

À l'époque de leur réunion en société, on commença à connaître ce qui est bon et honnête, et à le distinguer de ce qui est vicieux et mauvais. On vit un homme nuire à son bienfaiteur. [...] Pour prévenir de pareils maux, les hommes se déterminèrent à faire des lois, et à ordonner des punitions pour qui y contreviendrait. Telle fut l'origine de la justice<sup>3</sup>.

Pour Machiavel, la morale naît de la vie en société, elle précède le droit et la justice et celle-ci agit alors immédiatement sur le politique :

À peine fut-elle connue [la justice] qu'elle influa sur le choix du chef à nommer. On ne s'adressa dès lors ni au plus fort, ni au plus brave, mais au plus sage et au plus juste<sup>4</sup>.

Comment se fait-il alors que, pour Machiavel, le domaine du politique soit celui des règles *de lutte* ? C'est que, devrait-on dire, il *le devient* :

---

<sup>1</sup> *Discours*, Livre premier, chap. 1, p. 379.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Livre premier, chap. 11, p. 384.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 385.

<sup>4</sup> *Ibid.*



Puis, comme la souveraineté devint héréditaire et non électorale, les enfants commencèrent à dégénérer de leurs pères. Aussi bientôt le prince s'attira la haine commune <sup>1</sup>.

Voici la suite : la crainte pousse le Prince à la tyrannie, la tyrannie engendre la rébellion, la rébellion conduit au pouvoir des meilleurs, les héritiers des meilleurs dégénèrent, la tyrannie revient, et le cycle recommence pour ne jamais finir <sup>2</sup>.

Pourquoi, donc, pour Machiavel, le politique devient-il, et pour toujours, un espace de lutte ? À cause de la nature humaine. Le thème de la « corruption » de l'être humain est, chez Machiavel, une constante :

[...] c'est que les hommes peuvent aisément se corrompre et devenir vicieux, quoique d'un heureux naturel et bien formés <sup>3</sup>.

Et ce thème renvoie d'une manière directe à une thèse anthropologique fondamentale, à savoir celle de *l'insatiabilité* des désirs humains :

D'ailleurs les désirs de l'homme sont insatiables : il est dans sa nature de vouloir et de pouvoir tout désirer [...] <sup>4</sup>.

Cette insatiabilité, il faut bien le remarquer – car le point est central n'est pas, pour Machiavel, *raisonnable*. En effet,

[...] le désir étant toujours supérieur à la faculté d'acquiescer, il [l'homme] obtient le mécontentement de celui qu'il dépossède pour n'avoir lui-même que petit contentement de sa conquête <sup>5</sup>,

ce qui donne comme résultat,

[...] un mécontentement habituel et le dégoût de ce qu'il possède ; c'est ce qui lui fait blâmer le présent, louer le passé, désirer l'avenir et tout cela sans aucun motif raisonnable <sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 385-386. Sur le thème de l'invariabilité du monde : « En réfléchissant sur la marche des choses humaines, j'estime que le monde demeure dans le même état où il a été de tout temps ; qu'il y a toujours la même somme de bien, la même somme de mal ; mais que ce mal et ce bien ne font que parcourir les divers lieux, les diverses contrées ». *Discours*, Livre second, Avant-propos, pp. 510-511. Aussi, *Id.*, Livre troisième, chap. XLIII, comme justification de l'étude du passé.

<sup>3</sup> *Ibid.*, chap. XLII, p. 475. Ce chapitre porte, d'ailleurs, comme titre : « Combien les hommes peuvent aisément se corrompre ».

<sup>4</sup> *Ibid.*, Livre second, Avant-propos, p. 512. Le même thème avait été soulevé *in ibid.*, Livre premier, chap. XXXVII, p. 461.

<sup>5</sup> *Discours*, Livre premier, chap. XXXVII, p. 461.

<sup>6</sup> *Ibid.*, Livre second, Avant-propos, p. 512.

Faisons le point : au début de *l'état de société*, tout comme au début d'un jeu d'échecs, il y a des *acteurs* qui décident librement de se réunir, bien que sous une contrainte, à savoir le besoin de se défendre d'un ennemi – besoin, d'ailleurs, créé par un facteur démographique : l'accroissement des populations – ; et cette association constitue bel et bien le début de l'état de société, car elle implique le passage d'une situation semblable à celle des bêtes, à une situation dorénavant caractérisée par la morale, le droit et la justice. Est-ce aussi le début du politique ? Sans doute, si par politique nous pensons à l'existence d'un pouvoir de commandement du groupe et d'obéissance à ce pouvoir. Dans ce commencement, le politique se laisse appréhender comme situation d'équilibre stratégique aussi bien entre les « acteurs » qu'entre ceux-ci et le pouvoir, et, d'ailleurs, la condition du respect des règles *de coopération* du jeu politique se trouve aussi remplie<sup>1</sup>. L'avènement du politique *comme domaine de lutte* survient cependant bien rapidement, et pour demeurer à jamais la caractéristique fondamentale du politique. Avec la rupture de l'équilibre stratégique, c'est aussi le respect des règles de coopération qui disparaît et, avec lui, ces règles elles-mêmes. Ce passage du politique comme domaine de règles de coopération au politique comme domaine de règles de lutte était inévitable, car c'est dans la nature de ses acteurs de se corrompre, conséquence logique de l'insatiabilité irrationnelle de leurs désirs. Voilà l'essentiel de la conception de Machiavel concernant les origines du politique.

Cette question des origines du politique chez Machiavel n'a suscité, à ma connaissance, que très peu d'intérêt dans la philosophie politique. Certes, elle ne mérite que quelques paragraphes, voire quelques lignes dans l'œuvre de Machiavel. Et pour cause, car Machiavel portera toute son attention dans les œuvres politiques à dégager les règles de lutte du domaine politique. Mais nous trouvons dans ces quelques paragraphes les germes d'une problématique dont les variantes balisent, d'une manière ou d'une autre, la réflexion sur le politique, conduite depuis lors dans la philosophie occidentale. C'est la raison pour laquelle j'ai tenu à la présenter comme introduction à l'examen de la variante représentée par la conception de Hobbes du politique.

---

<sup>1</sup> La fidélité aux lois caractérise, pour Machiavel, l'action des premiers chefs – tout comme, d'ailleurs, de ceux qui deviennent chefs lors de la défaite d'un tyran. Voir, par exemple, *Discours*, Livre premier, chap. III, p. 385.

## CHAPITRE 2

# HOBBS : LA DIALECTIQUE DE LA PASSION ET DE LA COOPÉRATION

L'être, le plus souvent, semble donné à l'homme  
en dehors des mouvements de passion. Je dirai,  
au contraire, que nous ne devons jamais nous  
représenter l'être en dehors de ces mouvements.  
Georges Bataille

[Retour à la table des matières](#)

À la différence de Machiavel, Hobbes place la question des origines dans une position théorique centrale. Plus encore, c'est justement avec Hobbes que la question des origines devient centrale dans la réflexion philosophique du politique. Pour Machiavel, cette question était nécessairement secondaire : du moment où, en vertu de la corruption de l'être humain inéluctablement provoquée par l'insatiabilité de ses désirs, toute socialité comporte une dimension de lutte pour l'obtention et le maintien du pouvoir, c'est la thématique des règles de lutte qui devient naturellement privilégiée. Chez Hobbes, la position théorique centrale de la question des origines résulte d'une véritable inversion du raisonnement. C'est parce que le politique instaure un domaine de règles de coopération – bien que des règles de coopération d'un certain type – exigé, justement, par l'« irrationalité » de la lutte, que l'instauration du politique, voire de la socialité, devient un thème nécessairement prédominant : ce sont les origines qui *légitiment* ainsi les règles de coopération du politique – à la différence de Machiavel pour qui, souvenons-nous, le pouvoir engendre lui-même sa propre légitimation.

Chez Hobbes, cette thématique se fonde aussi sur une anthropologie dans laquelle, comme chez Machiavel, l'être humain se définit comme être de désirs. Mais chez Hobbes se produit encore une autre inversion du raisonnement, car la rationalité de l'être humain se met au service des passions et des désirs et instaure ainsi une dialectique, certes toute particulière, entre passion et

coopération. C'est cette dialectique qui me permettra de dégager une première forme de règles de coopération et, par là, une première forme – première seulement du point de vue de l'analyse – de socialité.

## 2. 1. LA QUESTION DES ORIGINES CHEZ HOBBS

[Retour à la table des matières](#)

La structure du *Léviathan* est décrite par Hobbes lui-même dans l'introduction de l'ouvrage :

Pour décrire la nature de cet homme artificiel (qu'est la République ou l'État), je considérerai : 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* <sup>1</sup>.

La question des origines, à savoir comment (et par quels pactes) se constitue l'État, exige donc une théorie de l'homme, une anthropologie, et c'est sur ce que cette anthropologie commande sous la forme de « loi naturelle », à savoir le contrat, c'est-à-dire *l'entente*, que repose le juste pouvoir. Ainsi donc, si la question des origines s'appuie d'un côté sur une anthropologie, d'un autre côté elle fournit la base de légitimation du pouvoir.

Dès le départ, la différence avec Machiavel est radicale. D'abord, la question des origines est, à proprement parler, centrale non seulement parce qu'elle légitime le pouvoir, mais aussi, et avant tout, parce qu'elle le légitime au nom d'une entente première. C'est cette entente qui le définit, pour autant qu'il est « juste », comme espace produit et régi par des règles de coopération. Le pouvoir n'est plus, comme chez Machiavel, le résultat de la lutte, et il ne trouve plus désormais en lui-même le principe de sa légitimité mais l'origine d'un acte qui lui est extérieur. C'est cet acte qui commande l'ensemble de la problématique, d'une part parce qu'il exige la preuve de sa nécessité, d'autre part parce qu'il prouve non seulement la nécessité du pouvoir mais aussi, en même temps, sa légitimité.

Il en résulte, et c'est le deuxième point de démarcation radical par rapport à Machiavel, une structure d'argumentation proprement syllogistique. En effet, une théorie de l'homme constitue la prémisse majeure d'une structure déductive dans laquelle le contrat ou l'entente, qui trouve dans cette prémisse son

---

<sup>1</sup> Hobbes, Thomas, *Léviathan*, Intr., trad. et notes de François Tricaud, Éditions Sirey, Paris, p. 6.

explication, constitue à son tour la prémisse d'un argument débouchant sur le concept d'un pouvoir « juste », c'est-à-dire légitime. En ce sens, le *Léviathan* expose une théorie au sens strict du terme : une théorie du politique – et non pas, comme c'est le cas chez Machiavel, un art. Bien entendu, cette structure syllogistique détermine la forme d'exposition du *Léviathan*, à savoir celle d'un système dont les parties se trouvent dans des rapports commandés par une nécessité interne – tandis que le *Prince* ou les *Discours* présentent une organisation purement externe, l'ordre des chapitres pouvant être altéré sans aucun préjudice pour l'intelligibilité de leur matière. Nous avons vu que l'extériorité de cette organisation s'enracine dans la nature non théorique du discours de Machiavel.

Dans cette structure syllogistique du discours hobbesien, comment la question des origines se pose-t-elle ? Le chapitre décisif à cet égard se trouve dans la première partie du *Léviathan*, celle qui porte sur l'« homme ». Le titre du chapitre est déjà significatif : « De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère » (chap. XIII). En effet, la question des origines se pose d'emblée dans le cadre d'une anthropologie (la « condition naturelle des hommes ») – et non plus, comme c'était le cas chez Machiavel, dans celui d'une considération « sociologique » (« le peu de sûreté que les naturels trouvent à vivre dispersés »). Les conséquences de cette différence sont, à nouveau, fondamentales, car chez Hobbes la nécessité qui explique le pouvoir, l'État, voire la société, est une nécessité constante parce qu'inscrite dans la nature humaine. La question des origines ne renvoie donc pas à une situation à jamais disparue et, donc, ne donnant lieu à une hypothèse qu'indirectement vérifiable. Si, pour Machiavel, l'origine des villes, voire celle de la socialité, est un acte ponctuel, à jamais enfoui dans le passé et, donc, non renouvelable<sup>1</sup>, pour Hobbes des indices permettent à n'importe qui, à n'importe quel moment, de vérifier l'hypothèse des origines. En ce sens, la nécessité de l'acte originaire n'est pas ponctuelle.

Mais quelle est cette situation originelle et quels sont les indices qui permettent de vérifier la nécessité qui l'accompagne ? La réponse célèbre de Hobbes à la première question est, en bref, la suivante :

Il apparaît clairement par là qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect (latin : « aussi longtemps qu'il n'existe pas de puissance coercitive ») ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ce qui est renouvelable pour Machiavel, plus encore, ce qui confère à l'histoire son mouvement cyclique est, nous l'avons vu, le passage de la tyrannie au gouvernement des meilleurs, et de celui-ci à la tyrannie.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 124.

Et Hobbes ne manque pas de préciser immédiatement que « la nature de la guerre ne consiste pas dans un combat effectif, mais dans une *disposition avérée*, allant dans ce sens, aussi longtemps qu'il n'y a pas assurance du contraire <sup>1</sup> ». Cette *disposition* appartient, bien entendu, à la nature humaine – la nature humaine n'étant faite, dans la perspective empiriste qui est celle de Hobbes, que des *dispositions* –, et trouve exactement sa source ou ses causes dans la rivalité, la méfiance et la fierté. « La première de ces choses, écrit Hobbes, fait prendre l'offensive aux hommes en vue de leur profit. La seconde, en vue de leur sécurité. La troisième, en vue de leur réputation <sup>2</sup> ».

Qu'il s'agisse d'une disposition à la querelle, à la lutte ou à la guerre – les trois termes reviennent chez Hobbes – inscrite dans la nature humaine, il n'en découle pas nécessairement qu'elle a les mêmes conséquences chez tous les hommes, en particulier que tous les hommes vont prendre toujours et partout l'offensive en vue de leur profit, de leur sécurité ou de leur réputation. Il se pourrait, en effet, qu'une telle disposition se trouve inégalement distribuée quant à sa force, ou quant aux moyens ou aptitudes à la mettre en pratique. C'est pourquoi il ne suffit pas d'affirmer la présence d'une telle disposition chez tous les hommes, il faut encore affirmer leur égalité au moins quant aux aptitudes ou moyens de la mettre en pratique. À cet égard, le raisonnement de Hobbes est entièrement rigoureux.

En effet, si tous les hommes sont égaux, du moins quant aux aptitudes à mettre en pratique leur disposition à la lutte, nous n'avons pas besoin de postuler leur égalité aussi en ce qui concerne la force de cette disposition : il suffit d'un seul homme ayant un surplus de cette force pour que le reste des hommes se trouve entraîné dans une situation de lutte – et pas que défensive :

Également, du fait qu'il existe quelques hommes qui, prenant plaisir à contempler leur propre puissance à l'œuvre dans les conquêtes, poursuivent celle-ci plus loin que leur sécurité ne le requiert (latin : que leur courage et leur orgueil poussent à vouloir dominer le monde entier), les autres, qui autrement se fussent contentés de vivre tranquilles à l'intérieur de limites modestes, ne pourraient pas subsister longtemps s'ils n'accroissaient leur puissance (*power*) par l'agression et s'ils restaient simplement sur la défensive <sup>3</sup>.

Mais il faut alors se rabattre sur le postulat de l'égalité de moyens ou, comme le dit Hobbes, de *facultés* ou *d'aptitudes* à mettre en pratique cette disposition. Pour Hobbes, ce postulat trouve sa preuve dans le simple fait que même l'homme le plus faible de corps peut tuer le plus fort, « soit par une machination secrète, soit en s'alliant à d'autres qui courent le même danger que

---

<sup>1</sup> *Ibid.* (C'est moi qui souligne. R.M.)

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 123.

lui <sup>1</sup> » – ce qui suppose, au passage, au moins, que cette « qualité de l'esprit » qu'est la prudence « est également dispensée à tous les hommes <sup>2</sup> ». Or, c'est par prudence que les hommes passeront à l'attaque, même s'ils se fussent contentés de vivre à l'intérieur de limites modestes, lorsqu'une trop forte soif de domination trahit un autre homme.

Ayant ainsi répondu à la première question, à savoir quelle est la situation originaire dans laquelle se trouvent les hommes, Hobbes répond à la deuxième question, à savoir quels sont les indices qui permettent de vérifier la nécessité qui accompagne *de manière constante* cette situation originaire et, par conséquent, sa solution en faisant appel à trois indices. Il s'agit, remarquons-le, de trois indices parfaitement empiriques en ce sens que n'importe qui, à n'importe quel moment peut, par l'observation, vérifier leur existence. En d'autres termes, Hobbes ne se contente pas de faire de cette nécessité un simple produit d'une inférence théorique – « tirée des passions » :

Il peut sembler étrange, à celui qui n'a pas bien pesé ces choses, que la nature puisse ainsi dissocier les hommes et les rendre enclins à s'attaquer et à se détruire les uns les autres : c'est pourquoi peut-être, incrédule à l'égard de cette inférence tirée des passions, cet homme désirera la voir confirmée par l'expérience <sup>3</sup>.

Ces trois indices sont les suivants : la méfiance envers tous les hommes, que nous nourrissons tous en permanence, et qui détermine une bonne partie de nos comportements (verrouiller les portes, fermer ses coffres à clé, etc.), l'état de guerre dans lequel continuent à vivre les « sauvages », enfin l'état de suspicion permanente qui définit les relations internationales <sup>4</sup>.

Ces trois indices sont de la même nature mais ne s'inscrivent pas dans la même logique ou dans le même contexte. Les deux derniers correspondent bel et bien à une situation de lutte réelle (cas des « sauvages ») ou constamment potentielle (cas des relations internationales), tandis que le premier indice se situe dans une logique d'entente (de socialité). Mais parce qu'il se situe dans une telle logique, cet indice révèle plus clairement encore – et d'autant plus qu'il le fait dans plusieurs de nos comportements quotidiens – la nécessité de la solution du problème qu'ils révèlent, c'est-à-dire justement la nécessité

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>2</sup> En fait, Hobbes fonde l'égalité de distribution de la prudence dans le fait que l'expérience, d'où vient la prudence, « est également dispensée à tous les hommes », ne serait-ce qu'« en des intervalles de temps égaux ». *Ibid.* (À cet égard, le texte latin est moins rigoureux car il se contente de renvoyer la prudence à l'expérience, sans plus. Or, dans le texte anglais Hobbes précise que la distribution égalitaire de l'expérience est, plus exactement, le résultat d'une tendance.)

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 125. Le latin est, à ce point, plus précis : « et cependant cela se déduit avec évidence de la nature des passions, et s'accorde en outre avec l'expérience ».

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 125-126.



constante de l'entente. Je m'arrêterai pourtant aux deux autres indices, et ceci en vue d'un développement futur des questions qu'ils suscitent.

À la différence de Machiavel pour qui la guerre et, plus précisément, la guerre entre États est un modèle du politique, Hobbes exclut du politique l'état de guerre dans la mesure, justement, où le politique se définit comme domaine de règles de coopération. Or, si les rapports entre États ne relèvent pas de ce domaine de coopération, alors ils restent, en quelque sorte, en dehors du politique parce que soumis à d'autres règles, à savoir les règles de lutte. La situation constamment potentielle de lutte entre les États fournit bel et bien un indice de la disposition à la lutte ancrée dans la nature humaine, mais, du même coup, elle ne peut pas fonctionner comme modèle de cette situation de coopération dans laquelle le politique trouve sa définition. Mais pourquoi, pourrait-on demander à Hobbes, les rapports entre États sont-ils restés dans la situation origininaire de lutte ? Pourquoi l'entente n'a-t-elle pas débordé les frontières des États pour surmonter la situation constamment potentielle de lutte avec toutes ses conséquences – déjà expérimentées par les individus lors de leurs interactions originaires ? En d'autres termes encore, pourquoi l'entente entre individus et non pas entre États ?

Hobbes envisage cette question, mais sa réponse, d'ailleurs non élaborée, n'est pas satisfaisante : « à tous moments, dit-il, les rois et les personnes qui détiennent l'autorité souveraine sont à *cause de leur indépendance* dans une continuelle suspicion <sup>1</sup> ». En effet, l'indépendance caractérisait aussi les individus dans l'état de guerre préalable à l'entente. La question est de savoir pourquoi « les rois et les personnes qui détiennent l'autorité souveraine » sont non seulement restés indépendants, mais, aux yeux de Hobbes, semblent bel et bien *devoir* rester indépendants <sup>2</sup>. À vrai dire, si la protection des sujets découle de l'entente, on ne voit pas pourquoi l'entente ne pourrait pas protéger les États. Nous verrons plus loin que ce sera Kant qui envisagera cette possibilité exclue, par principe, par Hobbes, d'élargir au domaine international les règles de coopération. Je rappellerai cependant ici la manière dont Fichte envisage la même question, dans une réflexion non pas sur Hobbes mais sur Machiavel <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 126. (C'est moi qui souligne. R.M.) Le texte latin reprend un peu plus clairement la même idée : « sont en tous temps ennemis entre eux. En effet ils se soupçonnent sans cesse les uns les autres ».

<sup>2</sup> En effet, pour Hobbes cette indépendance, avec la situation constamment potentielle de guerre qui s'ensuit, semble être la condition *sine qua non* de la protection des sujets : « [...] toutes choses qui constituent une attitude de guerre. Mais parce qu'ils protègent par là l'activité industrielle de leurs sujets, il ne s'ensuit pas de là cette misère qui accompagne la liberté des particuliers ». (Le latin dit : « Mais parce qu'il n'est pas possible de pourvoir autrement au salut de leurs sujets [...] ». Et ensuite : « qui accompagnerait une entière liberté des particuliers ».)

<sup>3</sup> Fichte, J. G., *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, présentés et traduits de l'allemand par Luc Ferry et Alain Renaut, Payot, Paris, 1981. Je



Comme pour Hobbes, la guerre (potentielle ou réelle) ou, en d'autres termes, la logique de la lutte caractérise, pour Fichte, la relation entre États. C'est pour cette raison que les préceptes pragmatiques de Machiavel sont, selon Fichte, et d'ailleurs le seront toujours, valables dans le champ des rapports entre les États<sup>1</sup>. Mais à l'intérieur des États, c'est-à-dire en ce qui concerne la relation entre le gouvernant et les concitoyens, entre le Prince et le peuple, deux situations sont, pour Fichte, possibles :

Ou bien le peuple ne veut pas [...] s'accommoder en général de la domination de la loi, mais il s'efforce sans cesse, en saisissant pour cela toute occasion, de retourner à l'indépendance originelle ; dans ce cas, c'est la guerre entre le prince lui-même et le peuple [...]. Ou bien [...] le peuple s'est accommodé de la loi et s'est habitué à se soumettre en général à celle-ci aussi bien qu'à l'ordre qui s'exprime dans cette constitution et se traduit dans son fonctionnement. Dans ce cas, c'est la paix entre le prince et le peuple [...]<sup>2</sup>

Les préceptes de Machiavel, précisera alors Fichte, sont valables dans le premier cas (guerre entre le Prince et le peuple) et, d'ailleurs, ils sont non seulement valables mais encore légitimes, puisque

[...] de toute façon, que cela plaise ou non au peuple, la légalité et la paix doivent être, [et] le prince reçoit en ce cas le droit divin de guerre contre un tel peuple [...]<sup>3</sup>.

Mais ils ne le sont plus lorsqu'une situation de paix, c'est-à-dire de subordination à la loi, se substitue à une situation de guerre entre le Prince et le peuple. Ce serait le cas « à notre époque, écrit Fichte, particulièrement [...] chez les Allemands », voire « depuis des siècles<sup>4</sup> ». Ainsi, comme Hobbes, Fichte pense les rapports à l'intérieur de l'État comme répondant *maintenant* (voire depuis des siècles) à une logique d'entente et de coopération. Comme pour Hobbes, pour Fichte cette logique suppose cependant la force contraignante du droit et de son bras, l'État. Une substitution s'opère alors chez

---

ferai référence au texte « Sur Machiavel écrivain et sur des passages de ses œuvres » (1807).

<sup>1</sup> Et Fichte ne manque même pas de proposer deux véritables règles de lutte – à ses yeux « fondamentales » : la première, « saisir sans perdre de temps toute occasion (*Gelegenheit*) de se renforcer à l'intérieur des limites de son influence, et extirper jusque dans ses racines tout germe qui nous menace à l'intérieur de ces limites avant qu'il ait le temps de se développer » ; la deuxième, « ne jamais se fier à la parole d'un autre État quand on peut le contraindre (*erzwingen*) à donner une garantie ; mais au cas où cela ne serait pas possible immédiatement [...] se maintenir sans cesse en mesure d'obtenir par la contrainte (*erzwingen*) loyauté et bonne foi ; ce qui suppose que l'on se maintienne comme le plus fort [...] ». *Ibid.*, pp. 59-60.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 57.

Fichte, de la domination conçue comme ordre légal, au pouvoir comme domination du plus fort. Mais dans ce champ interne des rapports entre le Prince et son peuple, Fichte réintroduit cependant une présupposition fondamentale de Machiavel, à savoir celle de la méchanceté humaine. Seulement, celle-ci ne sert plus à fonder l'existence de règles de lutte, elle sert dorénavant à justifier le droit lui-même ainsi que, du même coup, l'État comme force contraignante :

[...] dans la mesure où on se prémunit encore par une loi pénale, c'est qu'assurément on présuppose qu'ils [les hommes] n'ont pas une volonté bonne mais mauvaise.

[...] l'État en tant qu'institution contraignante (*Zwangsanstalt*), les présuppose nécessairement tels, et seule cette présupposition fonde l'existence de l'État <sup>1</sup>.

Enfin, comment Fichte justifie-t-il dans ces écrits ce qui, comme nous l'avons vu chez Hobbes, n'est qu'un postulat : à savoir la dichotomie insurmontable entre logique politique intérieure à l'État et logique politique entre États, la première caractérisée par des règles de coopération, la deuxième par des règles de lutte ? C'est que, dira Fichte,

[...] toute nation veut étendre son domaine propre aussi loin qu'elle le peut et, pour autant que cela dépend d'elle, s'incorporer l'espèce humaine tout entière, conformément à un instinct enraciné par Dieu en l'âme humaine, instinct sur quoi reposent la communauté des peuples, les conflits qui les opposent les uns aux autres et leurs progrès (*Fortbildung*).

Et pour qu'aucun doute ne subsiste sur le caractère irrationnel de cette cause, Fichte ajoute :

Puisque tel est ce qu'ils veulent tous, ils s'engagent nécessairement en des conflits, quand bien même ils seraient gouvernés tous par des esprits purs et parfaits, et la réponse à la question litigieuse de savoir si tel État est votre allié naturel ou celui de votre voisin, et où doivent être tracées les limites de l'influence qui vous revient, trouvera rarement une prémisse dans la raison (*Vernunft*) <sup>2</sup>.

Souvenons-nous que, pour Hobbes, c'est l'indépendance des rois et des personnes qui détiennent l'autorité souveraine qui explique l'état de suspicion continuelle dans lequel ils se trouvent. La solution de Fichte au même problème n'est pas, cependant, plus satisfaisante que celle de Hobbes. Si, en

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 56. Fichte tient à préciser qu'il ne s'agit que d'une présupposition nécessaire et nullement d'une question empiriquement vérifiable : « Il n'est nullement nécessaire ici que l'on s'engage dans la question de savoir si les hommes sont effectivement tels qu'ils sont supposés être dans cette phrase, ou non », écrit-il. *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 58.

effet, on ne voit pas pourquoi la fin de l'indépendance des individus n'a pas été poursuivie par celle des États – puisque les conséquences de l'indépendance sont, dans les deux cas, les mêmes, à savoir l'état d'inimitié et de guerre –, on ne voit pas non plus pourquoi *l'instinct enraciné par Dieu dans l'âme humaine d'étendre son domaine propre* commencerait aux frontières des États et non pas à celles de ces mêmes âmes, c'est-à-dire dans les rapports entre les individus. En d'autres termes, si on ne voit pas pourquoi, pour Hobbes, les règles de coopération finissent à la limite des États, on ne voit pas non plus pourquoi, pour Fichte, les règles de lutte devraient nécessairement commencer à la limite des États.

Après cette digression sur la position de Fichte, dont l'intérêt pour notre problématique deviendra plus évident encore plus loin, je reviens au deuxième indice empirique utilisé par Hobbes comme preuve de l'existence d'une disposition constante chez l'être humain à l'attaque et à la destruction mutuelle : l'état de guerre dans lequel continuent de vivre les « sauvages ». Je reprends les quelques lignes que Hobbes consacre à ce thème :

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 <sup>1</sup>.

Je laisse ici de côté le problème que peut soulever le premier paragraphe de cette citation, à savoir celui du statut épistémologique de la proposition concernant l'état de guerre : s'agit-il d'une idée de la raison ou d'une réalité de fait <sup>2</sup> ? Ce que je veux retenir est cette possibilité d'une « concorde » qui n'est pas le résultat d'une entente (contractuelle) mais, dans les termes de Hobbes, d'une relation « de concupiscence naturelle ». Cette possibilité est d'autant plus remarquable que l'entente (contractuelle) est justifiée, pour Hobbes, par le conflit que suscitent nécessairement les passions. Or, il y aurait au moins une

---

<sup>1</sup> Hobbes, Thomas, *ibid.*, p. 125.

<sup>2</sup> Pour Goyard-Fabre, il ne fait aucun doute que, pour Hobbes, comme pour Rousseau, il s'agit d'une idée de la raison puisque « l'interrogation politique doit porter », disent d'un commun accord ces philosophes, « non pas sur la question empirique des origines de la société civile, mais sur la *question logique* de son *fondement* ». Goyard-Fabre, Simone, *L'interminable querelle du contrat social*, Ed. de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1983, p. 202. S'il est vrai que pour Hobbes – comme pour Rousseau –, la question du fondement logique l'emporte sur celle du constat empirique, il n'en demeure pas moins que, comme le montre cette citation de Hobbes, l'état de guerre n'est pas qu'une idée de la raison. Et elle ne peut pas être une idée de la raison seule parce que, comme nous l'avons vu, Hobbes doit montrer que la disposition à la lutte est une disposition constante et, donc, empiriquement vérifiable.

passion – la concupiscence, c'est-à-dire « l'amour des personnes en vue du seul plaisir des sens <sup>1</sup> » – qui susciterait deux effets, à savoir le conflit engendré par la compétition entre A et B pour la possession de C, et la concorde entre A et C (ou entre B et C) engendrée par la relation de concupiscence. L'intérêt de cette remarque deviendra lui aussi plus évident lorsque j'examinerai la théorie des passions que sous-tend la perspective de Hobbes.

## 2.2. LES PASSIONS DANS L'ANTHROPOLOGIE DE HOBBS

[Retour à la table des matières](#)

Parce que la nécessité de l'acte originaire du politique et de la société renvoie à une conception de l'homme, c'est-à-dire à une anthropologie, c'est par l'exposé d'une telle conception que débute le *Léviathan*. Au cœur de cet exposé se trouve une théorie des passions. Ce n'est pas que, pour Hobbes, l'homme n'est que passion, c'est que la passion ou, plus exactement encore, le désir commande l'homme.

Déjà dans l'Introduction au *Léviathan*, et à propos de la méthode de celui-ci, Hobbes faisait des passions l'élément décisif de la nature humaine. En effet, l'observation de soi-même y est présentée comme une voie d'accès suffisante à la connaissance de l'homme, étant donné la similitude des passions chez les êtres humains <sup>2</sup>. Ce en quoi les hommes diffèrent, précisera immédiatement Hobbes, c'est dans les objets de leurs passions, qui varient selon la constitution individuelle et l'éducation de chacun. Mais qu'est-ce que les passions pour Hobbes ? Le *Léviathan* s'attaque à cette question seulement au chapitre VI, après avoir examiné la sensation, l'imagination et l'enchaînement des imaginations, la parole et, enfin, la raison et la science. En effet, à ces aspects en quelque sorte morphologiques de l'être humain et, donc, relevant d'une statique, succède l'examen des passions comme « commencements intérieurs », comme causes des mouvements volontaires <sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>2</sup> Certes, dans le même paragraphe Hobbes se réfère aussi à la similitude de pensées qui existerait entre les hommes, mais une telle affirmation, à première vue étonnante, s'éclaire immédiatement (chapitre 1) lorsque Hobbes fait des pensées (« isolées », ou élémentaires, dirions-nous) le produit des sensations, et des sensations les différents effets des corps extérieurs sur les organes propres à chaque sensation. Bien entendu, sur la base de ces pensées « isolées » ou élémentaires s'édifient des systèmes de pensée différents chez chaque homme.

<sup>3</sup> Hobbes commence ce chapitre en distinguant les mouvements involontaires (cours du sang, pouls, respiration, etc.) et les mouvements volontaires (marcher, parler, etc.) dont la structure est téléologique. (Hobbes dira : qui « dépendent toujours d'une pensée antécédente ».) *Ibid.*, p.46. D'un autre point de vue, que l'analyse de la sensation précède celle de la passion se fonde sur le fait que, « À suivre le cheminement de la nature, la

Ces mouvements volontaires sont, pour Hobbes, de deux types : de rapprochement et d'éloignement. Le premier type définit l'appétit ou désir, le deuxième, l'aversion. Le désir et l'aversion sont, d'ailleurs, en corrélation non seulement avec l'amour et la haine, mais aussi, dit Hobbes, avec le bon et le mauvais, ce qui veut dire que tant et aussi longtemps que l'on se place « dans la personne de chacun », il n'y a aucune règle commune du bon et du mauvais <sup>1</sup>. Il s'ensuit aussi que le plaisir n'est que la sensation de ce qui est bon, et le déplaisir de ce qui est mauvais. La félicité, enfin, est le succès continu dans l'obtention des choses du désir. Ainsi, la vie est mouvement, et si elle ne peut jamais aller sans crainte (du mauvais, c'est-à-dire du déplaisir), elle ne s'alimente que du plaisir, et ne vise que la félicité, c'est-à-dire le succès continu dans l'obtention de choses du désir.

Le thème des passions réapparaît dans le chapitre VIII du *Léviathan* d'une manière assez inattendue à la suite d'un examen des vertus intellectuelles. Pourtant, l'on y rencontre une remarque décisive concernant le statut des passions :

Les passions qui, plus que toutes les autres, causent les différences d'esprit, sont principalement le désir plus ou moins grand de puissance, de richesses, de savoir et d'honneur : mais tous ces désirs peuvent se ramener au premier, c'est-à-dire au désir de puissance. Car les richesses, le savoir et l'honneur ne sont que diverses sortes de puissance <sup>2</sup>.

Or, ce n'est que dans le chapitre XI que Hobbes fournit la réponse à une question que l'on aurait bien dû poser dans le chapitre VIII : pourquoi ce désir de puissance ? Cette réponse fait appel à la notion de félicité et à ce qu'elle suppose ou exige en tant que visée fondamentale de la vie humaine. En effet, si la félicité n'est qu'une « continuelle marche en avant du désir, la saisie du premier n'étant encore que la route qui mène au second », « rendre à jamais sûre la route de son désir futur » devient la seule manière de s'assurer une vie satisfaite. Or, pour rendre à jamais sûre cette route, il faut avoir le pouvoir de l'assurer, plus exactement accroître sans cesse notre puissance. En effet, étant donné la similitude des passions entre les hommes, chacun fera de son mieux pour rendre sûre sa route, donc pour avoir le pouvoir de l'assurer.

Ainsi, 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,

---

sensation précède l'inclination [qui est en rapport avec le plaisir. R.M.]. En effet, écrit Hobbes dans *De Homini*, nul ne peut savoir si ce que nous voyons sera agréable ou non si ce n'est en en faisant l'expérience, c'est-à-dire en le sentant ». Hobbes, Thomas, *De Homini. Traité de l'homme*, trad. et commentaire par Paul-Marie Maurin, Librairie scientifique et technique Albert Blanchard, Paris, 1974, p.154.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 69.

désir qui ne cesse qu'à la mort. La cause n'en est pas toujours qu'on espère un plaisir plus intense que celui qu'on a déjà réussi à atteindre, ou qu'on ne peut pas se contenter d'un plaisir modéré : mais plutôt qu'on ne peut pas rendre sûrs, sinon en en acquérant davantage, le pouvoir et les moyens dont dépend le bien-être qu'on possède présentement <sup>1</sup>.

La compétition qui s'ensuit inexorablement prend dès lors la forme d'une compétition pour le pouvoir. Et cette compétition ne peut alors qu'incliner à la rivalité, à l'hostilité et à la guerre, « parce que le moyen pour un compétiteur d'atteindre ce qu'il désire est de tuer, d'assujettir, d'évincer ou de repousser l'autre <sup>2</sup> ».

Dans le chapitre XIII, auquel je me suis déjà référé dans le paragraphe antérieur, Hobbes reprend la problématique de la compétition mais avec un déplacement subtil de celle-ci. Dorénavant, ce sont les choses du désir plutôt que les moyens du pouvoir qui semblent être l'objet de la compétition. Hobbes, en effet, écrit :

De cette égalité des aptitudes découle une égalité dans l'espoir d'atteindre nos fins (latin : « d'obtenir ce qu'on désire »). 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 de dominer l'autre <sup>3</sup>.

Quoiqu'il n'y ait pas d'inconsistance dans l'argument, bien au contraire, s'il n'y avait pas ne serait-ce que la probabilité d'une similitude des *objets* des passions, on ne pourrait pas saisir pleinement le sens de la lutte chez Hobbes <sup>4</sup>. Mais si la similitude des objets des passions explique aussi la compétition et la lutte, ce ne peut être que parce que le partage de la jouissance est exclu. Ou, plus exactement, parce que la jouissance ou le plaisir sont conçus sous la forme de l'appropriation purement individuelle <sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 96. Dans *De Homine*, Hobbes formule cette problématique de la manière suivante : « [...] le premier des biens est de se conserver soi-même. Car la nature veut que chacun désire que tout aille bien pour soi ». Et Hobbes ajoute : « La puissance, si elle est grande, est un bien qui sert à se défendre ; or, dans la défense, il y a la sécurité. Si elle n'est pas grande, elle ne sert à rien, car, si elle est égale pour tous, elle n'est rien ». D'où, il va sans dire, le besoin de l'accroître. Hobbes, Thomas, *De Homini*, p. 156.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>4</sup> Hobbes ajoute le paragraphe suivant : « Et de là vient que, là où l'agresseur n'a rien de plus à craindre que la puissance individuelle d'un autre homme, on peut s'attendre avec vraisemblance, si quelqu'un plante, sème, bâtit, ou occupe un emplacement commode, à ce que d'autres arrivent tout équipés, ayant uni leurs forces, pour le déposséder et lui enlever non seulement le fruit de son travail, mais aussi la vie ou la liberté ». *Ibid.*, p. 122.

<sup>5</sup> Le texte crucial à cet égard se trouve plutôt dans *De Cive* : « Mais la plus ordinaire cause qui invite les hommes au désir de s'offenser, & de se nuire les uns aux autres est, que

Certes, il existe, pour Hobbes, une forme de jouissance ou de plaisir partagé qu'est la concupiscence « naturelle » que l'on trouve dans la famille et qui, par conséquent, est source de concorde, mais parce qu'elle se trouve au sein de petites unités elle ne suffit pas, comme ce serait le cas chez les « sauvages », à engendrer un état social général de concorde<sup>1</sup>. Hobbes aurait pu même ajouter que si la concupiscence est à même d'engendrer la concorde au sein de la famille, elle est aussi à même d'exacerber la compétition pour la possession de l'individu convoité – comme les pratiques « sauvages » d'enlèvement des femmes ou de viol le montrent. Mais ici encore, il faut présupposer que la concupiscence repose nécessairement sur une relation d'appropriation individuelle.

Ce qu'il m'importe de retenir de cet examen de la théorie des passions de Hobbes est une conception anthropologique dans laquelle l'être humain se définit, d'abord et avant tout, comme être de désir, mais le désir lui-même, et les passions qu'il engendre ou qui accompagnent appétit et aversion, amour et haine, trouvent comme seuls origine et but l'individu seul, et non seulement ils ne sont pas partageables, mais ils engendrent inexorablement la compétition et la lutte. De leur côté, les objets du désir, parce qu'ils ne sont pas partageables, se trouvent soumis à une logique de la rareté, et ceci d'autant plus que, pour certains au moins, le désir peut ne pas avoir de limites – ce qui entraîne les autres dans une logique défensive de l'attaque, c'est-à-dire de lutte. Enfin, les passions elles-mêmes sont pensées sous la forme de forces : l'appétit (ou le désir) est l'*effort* qui tend à nous rapprocher de la chose qui le cause ; l'aversion est l'*effort* qui tend à nous éloigner de la chose qui la cause. C'est pour cela, comme nous l'avons vu, que les passions se trouvent, pour Hobbes, à l'origine des mouvements (volontaires) des sujets – tout comme, dans la mécanique physique, les forces d'attraction et de répulsion régissent le mouvement des objets. Mais, chez Hobbes, il s'agit des forces qui régissent le mouvement des sujets *envers les objets*. La mécanique qui régit le mouvement des sujets entre eux, elle, n'est pas d'attraction et répulsion mais, très exactement, de répulsion entre sujets qu'engendre l'attraction/répulsion envers les objets. C'est donc le rapport aux objets qui détermine celui entre les sujets. C'est pourquoi la seule rationalité concevable chez Hobbes est une rationalité purement instrumentale.

---

plusieurs recherchant en même-tems une même chose, il arrive fort souvent qu'ils ne peuvent la posséder en commun, & qu'elle ne peut pas être divisée. Alors il faut que le plus fort l'emporte, & c'est au fort du combat à décider la question de la vaillance ». Hobbes, Thomas, *De Cive* – ou les fondements de la politique, trad. Samuel Sorbière, Éditions Sirey, Paris, 1981, p. 83.

<sup>1</sup> « [...] 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 [...] ». *Ibid.*, p. 125. Dans le texte latin Hobbes écrit : « Les *Américains* vivent ainsi, mis à part ce fait qu'ils sont soumis aux lois paternelles au sein de petites familles, dont la concorde est maintenue par la seule similitude des désirs ». *Ibid.*, p. 126, note 42.



## 2.3. LA RAISON CHEZ HOBBS

[Retour à la table des matières](#)

L'épître dédicatoire de *De la nature humaine* de Hobbes fait de « la raison et la passion, les principaux ingrédients de la nature humaine <sup>1</sup> ». Mais ces « ingrédients » ne se trouvent certainement pas dans la même position : autant d'un point de vue « génétique » que d'un point de vue « fonctionnel », la raison est subordonnée à la passion. Il ne pouvait pas en être autrement dès lors que l'être humain est appréhendé, d'abord et avant tout, comme être de désir, de passion. D'un point de vue génétique,

Du désir surgit la pensée de quelque moyen que nous avons vu produire un résultat semblable à celui que nous visons ; et de la pensée de ce moyen surgit la pensée des moyens d'atteindre ce moyen, et ainsi de suite jusqu'à ce que nous parvenions à quelque commencement qui soit en notre pouvoir <sup>2</sup>.

Il ne s'agit pas encore ici de la raison, mais « de la consécution (ou enchaînement) des imaginations » ou, plus exactement, de cet enchaînement des pensées qu'est, pour Hobbes, le discours mental. Pourtant, point déjà, dans la nature instrumentale du discours mental lui-même, celle de la raison. Au service du désir, la pensée s'attache aux moyens, et elle ne s'arrête que là où le pouvoir – notre pouvoir – fixe les limites, non pas de notre désir, mais de sa satisfaction.

Mais le discours mental est de deux sortes : ou bien il cherche les causes ou les moyens qui produisent l'effet en question – passé ou présent –, ou bien il cherche tous les effets possibles qui peuvent être produits par la chose en question, bref la pensée cherche ou bien ce qui a produit la chose, ou bien ce qu'on peut en faire quand on la possède. Pour Hobbes, seul l'être humain montre cette deuxième espèce de discours mental, car

cette curiosité n'appartient guère à la nature des créatures vivantes qui n'ont de passions que sensuelles ; telles que la faim, la soif, la concupiscence (anglais : *lust*, latin : *amor*), la colère <sup>3</sup>.

Cette seconde remarque rapproche plus encore l'examen de la pensée de celle de la forme de rationalité de l'être humain, car, on le voit, pour Hobbes,

---

<sup>1</sup> Hobbes, Thomas, *De la nature humaine*, trad. du baron d'Holbach, Intr. par E. Naert, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1971, p. 1.

<sup>2</sup> Hobbes, Thomas, *Léviathan*, p. 22

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 23.



tandis que la pensée animale s'en tient aux causes du présent, celle de l'être humain y ajoute les conséquences possibles de celui-ci. Or, il s'agit d'une différence radicale, car seule la prévisibilité des conséquences rend possible le calcul. Il est, par ailleurs, tout à fait remarquable que Hobbes attribue l'absence de calcul à un être qui demeure dans la seule « sensualité » : les humains, eux, comme nous le verrons, soumettrons, par le calcul des conséquences, leurs désirs et leurs passions au contrôle de la raison.

Je reviendrai plus loin sur les remarques si importantes de Hobbes sur la parole. Je rappelle seulement ici que, pour Hobbes, d'autres facultés propres à l'être humain procèdent de l'invention des mots et de la parole. C'est à la suite de ces remarques que Hobbes introduit le thème de la raison – avec, d'ailleurs, celui de la science. Il n'est certainement pas arbitraire que la problématique de la raison débute avec une définition non pas de la raison mais de l'acte de raisonner. Le chapitre V du *Léviathan* commence, en effet, avec la définition suivante :

Quand on *raisonne*, on ne fait rien d'autre que de concevoir une somme totale à partir de *l'addition* des parties ; ou concevoir un reste, à partir de la *soustraction* par laquelle une somme est retranchée d'une autre [...].

Et Hobbes s'empresse de relier l'acte de raisonner à cette faculté de la pensée humaine qui cherche les conséquences :

[...] : si cela se fait à l'aide de mots, cela revient à concevoir la consécution qui va des dénominations des parties à celle du tout, ou la consécution qui va des dénominations du tout et d'une partie à celle de l'autre partie <sup>1</sup>.

C'est pourquoi, quelques paragraphes plus loin seulement, il pourra faire de la raison une raison purement « instrumentale », calculatrice :

[...] dans ce sens, la RAISON n'est que le calcul (c'est-à-dire l'addition et la soustraction) des conséquences [...] <sup>2</sup>

Puisque la raison est calcul, elle n'a pas à sa charge la question de la vérité mais, plutôt, celle des conséquences – y compris de la vérité. Hobbes voit bien clairement que, tant que les prémisses sont fausses, un raisonnement, aussi

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 38. Cependant, Hobbes semble aussi faire du raisonnement une recherche des causes d'un effet présent, et ceci même si « on calcule sans l'aide de mots ». (Voir, à cet égard, sa définition de l'erreur, dans laquelle une forme d'erreur est le calcul de ce qui aurait pu précéder mais n'a pas, en fait, précédé l'effet présent. *Ibid.*, p. 39.) D'une part, Hobbes ne peut pas ne pas faire de la recherche des causes – entendues comme des états précédents – une activité raisonnable, mais, d'autre part, une telle activité d'« enchaînement » faite sans l'aide de mots risque d'étendre au-delà de l'humain la faculté du raisonnement. Quoi qu'il en soit, la raison comme calcul ne se trouve pas mise en cause.

impeccable soit-il, ne peut aboutir qu'à des conclusions fausses<sup>1</sup>. Mais, bien entendu, Hobbes demeure alors dans une position empiriste ou, plus exactement, la construit<sup>2</sup>.

Enfin, pour Hobbes, si la raison semble bel et bien être un attribut humain, il s'en faut de beaucoup pour que ce soit, chez les humains, un instrument d'usage courant :

[...] la plupart des hommes, encore qu'ils aient assez d'usage de raisonnement pour faire quelques pas dans ce domaine [pour ce qui est, par exemple, de manier les nombres jusqu'à un certain point], n'en font guère usage dans la vie courante : dans celle-ci, en effet, ils se gouvernent, les uns mieux, les autres plus mal, selon la différence de leurs expériences, la promptitude de leur mémoire, et la façon dont ils sont inclinés vers de buts différents ; mais surtout selon leur bonne ou mauvaise fortune, et les uns après les erreurs des autres.

Ce qui ne veut pas dire, s'empresser d'affirmer Hobbes, que ceux qui utilisent plus la raison se trouvent nécessairement dans une meilleure situation que ceux qui ne l'utilisent guère, car la « prudence naturelle », celle qui vient de l'expérience, est moins dangereuse que le mauvais raisonnement<sup>3</sup>.

## 2.4. LE CONTRAT DE SOCIALITÉ

[Retour à la table des matières](#)

Dans la logique du désir, et dans la mesure même où les objets de celui-ci non seulement ne sont pas partageables mais sont source inexorable de compétition, le conflit et la guerre ou, tout au moins, la disposition permanente à l'affrontement s'avèrent l'état naturel de l'être humain : « Triste condition où l'homme est effectivement placé par la pure nature, avec cependant la possibilité d'en sortir<sup>4</sup> ». Mais de cet état de guerre, d'où l'idée d'un projet de socialité peut-elle émaner ? « Comme les passions de l'homme sont les principes de ses mouvements volontaires, elles sont aussi les principes de ses

---

<sup>1</sup> Voir *ibid.*, p. 39.

<sup>2</sup> Dans *De la nature humaine*, Hobbes se réfère à deux sortes de sciences ou de connaissances, « dont l'une n'est que l'effet du sens ou la science originelle et son souvenir » et l'autre, qu'il appelle « science ou connaissance de la vérité des propositions et des noms que l'on donne aux choses », « vient de l'esprit » et est seconde. Et ce paragraphe conclut avec une véritable formule paradigmatique de l'empirisme : « Toute expérience n'étant que souvenir [d'une expérience. R.M.], il en faut conclure que toute science est souvenir ». *Ibid.*, pp. 56-57.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>4</sup> Hobbes, Thomas, *Léviathan*, p. 126.

discours, qui ne sont que des mouvements de sa langue <sup>1</sup> ». Il s'ensuit que ce mouvement volontaire qu'est le contrat de socialité ne peut pas ne pas trouver son origine dans les passions. C'est pourquoi il faudra bien trouver dans les passions celles qui « inclinent les hommes à la paix ». Dans un état permanent de conflit et de guerre, la crainte de la mort s'avère, en toute logique, la première passion qui incline à la paix. Mais en toute logique aussi, dans un tel état d'insécurité permanente, non seulement par rapport à notre propre vie mais aussi par rapport à ce que nous avons pu obtenir au cours de notre vie, le désir de leur jouissance et, à la limite, celui de les obtenir, non pas dans la lutte mais dans la paix, s'avèrent encore des passions inclinant à sortir de l'état de guerre <sup>2</sup>.

Or, les passions, si portées vers la paix qu'elles puissent être, n'ont pas, par nature, la possibilité d'indiquer les chemins de la paix. C'est à la raison, mise au service de ces passions, que revient le rôle de suggérer les « clauses appropriées d'accord pacifique, sur lequel on peut amener les hommes à s'entendre <sup>3</sup> ». C'est pourquoi, s'il est une règle de la raison « de rechercher et d'utiliser tous les secours et tous les avantages de la guerre » dans un état marqué par l'insécurité et la compétition, il est aussi une règle de la raison « que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir <sup>4</sup> ». Hobbes appelle cette deuxième règle, « loi de nature » (*lex naturalis*), tandis qu'il appelle la première règle, « droit de nature » (*jus naturale*). Hobbes explique leur différence à partir de ce qui distingue la « liberté de faire une chose ou de s'abstenir » (droit), de ce qui « vous détermine, vous lie », vous oblige (loi) <sup>5</sup>, mais la règle qui exprime le droit de nature va bien plus loin que la simple expression d'une liberté de faire – ou de s'abstenir. En effet, lorsque la règle énonce que tout homme, aussi longtemps qu'il n'a pas espoir d'obtenir la paix, a le droit « de se défendre par tous les moyens dont [il] dispose » (*latin* : « par tous les moyens et de toutes les manières »), de « rechercher et d'utiliser tous les secours et les avantages de la guerre » (*latin* : d'aller chercher des secours en quelque lieu que ce soit, et de les utiliser), elle se définit comme règle de lutte et constitue l'art de la lutte comme subordination de *tout* moyen à l'objectif de la victoire. C'est pourquoi, bien entendu, dans l'état de nature gouverné par le droit de nature et, donc, par l'art de la lutte, « les notions de légitime et d'illégitime, de justice et d'injustice » n'ont pas de place. Mais il n'y a pas que la morale et le droit qui n'aient pas de place dans cet état : la propriété non plus n'y existe pas <sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Hobbes, Thomas, *De la nature humaine*, p. 52.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 126. Dans *De Homine*, Hobbes exprime cette idée dans un contexte à première vue étonnant : celui de l'épistémologie. « La politique et l'éthique », y écrit-il à la fin du chapitre sur le langage et les sciences, « c'est-à-dire les sciences du juste et de l'injuste, de

Si cette première règle – « droit de nature » – est une règle de lutte et introduit un principe fondamental de l'art de la lutte, la deuxième règle – « loi de nature » – fournit, elle, la prémisse à partir de laquelle Hobbes déduira la (sa) règle fondamentale de coopération :

De cette fondamentale loi de nature, par laquelle il est ordonné aux hommes de s'efforcer à la paix, dérive la seconde loi : 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 concéderait aux autres à l'égard de soi-même*<sup>1</sup>.

Il peut paraître à première vue surprenant que la coopération commence avec le désistement d'un droit, mais, on vient de le voir, c'est du droit *de nature* que l'on se désiste lors du passage à la socialité : celle-ci s'oppose à la nature comme la paix à la guerre, comme la coopération à la lutte. Certes, ce désistement ne peut pas être unilatéral, car dans ce cas aucun profit ne viendrait de lui, bien au contraire même. Par contre, il peut être imposé – bien que, peut-être, le mot ne soit pas celui qui convient le plus à cette situation.

En effet, les hommes peuvent s'entendre entre eux pour se désister réciproquement, mais il se peut aussi qu'un homme impose ce désistement par la force. Dans le premier cas, nous avons ce que Hobbes appelle une « République *d'institution* », dans le deuxième cas, une « République *d'acquisition* ». Dans les deux cas cependant, signale Hobbes, non seulement le désistement est volontaire, mais il repose sur la même base, à savoir la crainte. Dans le premier cas il s'agit de la crainte des uns par rapport aux autres, dans le deuxième cas de la crainte de tous par rapport à celui qui a la force<sup>2</sup>. Bien entendu, la nature volontaire de ce désistement choisi ou accepté fait de lui un contrat<sup>3</sup>. Quant à la réciprocité, nous l'avons vu, elle s'étend jusqu'aux limites

---

l'équitable et de l'inique, peuvent être démontrées a priori » – comme c'est le cas pour la géométrie et les sciences démonstratives en général. « En effet, les principes d'où dérivent le juste et l'équitable, et, à l'inverse, l'injuste et l'inique, nous savons ce qu'ils sont, c'est-à-dire que nous avons nous mêmes créé les causes de la justice : les lois et les contrats. Car, avant la création des lois et des contrats, il n'y avait parmi les hommes nulle justice, nulle injustice, nulle nature du bien et du mal ; pas plus que chez les bêtes ». Hobbes, Thomas, *De Homine*, p. 147.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 178 et 207. Hobbes précisera que la domination s'acquiert de deux façons : en subjuguant et en engendrant. D'où les deux formes de domination, despotique et paternelle. *Ibid.*, p. 208.

<sup>3</sup> Il est à première vue difficile de voir comment un contrat, qui repose sur la volonté, peut être imposé par la force ou, dans le cas de la domination paternelle, à la suite de la génération. Mais Hobbes est précis sur ce point : dans les deux cas il y a consentement à la domination. Dans le cas de la domination du seigneur ou maître, elle est acquise par le vainqueur « quand le vaincu, pour éviter le coup mortel qui le presse, convient (soit par des

d'une société et exclut ainsi les rapports entre sociétés qui, donc, continuent à être régis par les règles de lutte. La volonté de réciprocité, bien entendu, est toujours celle qui résulte du calcul de la raison qui voit dans le contrat un pur et simple avantage :

Chaque fois qu'un homme transmet son droit ou y renonce, c'est soit en considération de quelque droit qui lui est réciproquement transmis, soit à cause de quelque autre bien qu'il espère pour ce motif. C'est en effet un acte volontaire, et l'objet des actes volontaires de chaque homme est quelque *bien pour lui même*<sup>1</sup>.

Mais pour un tel individu égocentrique et égoïste, qu'est-ce qui peut expliquer son attachement au contrat ? Certes pas la promesse de l'attachement, car, dira Hobbes, « rien ne vole en éclats plus facilement que la parole d'un homme », mais, comme toujours, une passion, à savoir la crainte, et plus exactement la crainte des conséquences d'une violation du contrat<sup>2</sup>. C'est pourquoi, et la remarque est fondamentale, « la validité des conventions ne commence qu'avec la constitution d'un pouvoir civil suffisant pour forcer les hommes à les observer<sup>3</sup> ». Pour que ce pouvoir soit acceptable il faut, de toute évidence, qu'il soit au-dessus des parties, car en cas contraire il n'y aurait pas égalité. Mais il faut, de toute évidence aussi, que ce pouvoir dispose de toute la force nécessaire pour imposer les conventions :

[...] par la terreur de quelque châtement plus grand que l'avantage qu'ils [les hommes] attendent de leur infraction à la convention [...] <sup>4</sup>.

---

paroles expresses, soit par quelque autre signe suffisant de sa volonté) qu'aussi longtemps qu'on lui accordera la vie et la liberté corporelle, le vainqueur en aura l'usage, au gré de son bon plaisir ». Dans le cas de la domination paternelle, celle-ci ne se fonde pas sur le fait de la procréation, mais « dérive du consentement de l'enfant, explicite ou manifesté par des preuves suffisantes ». *Ibid.*, pp. 211 et 208, respectivement. Cette remarque de Hobbes est d'une importance cruciale car, comme le signale Hobbes lui-même, il est alors faux qu'une convention soit nulle parce qu'elle procède de la crainte de la mort ou de la violence. Toute convention serait alors nulle, pourrait s'exclamer Hobbes, puisque toute convention repose sur la crainte !

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>2</sup> Hobbes se réfère aussi à la fierté de tenir parole, mais ajoute immédiatement que ce deuxième motif se rencontre trop rarement, « spécialement chez ceux qui poursuivent la richesse, l'autorité ou le plaisir sensuel ». *Ibid.*, p. 140.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 144. Et encore : « [...] les conventions, sans le glaive, ne sont que des paroles, dénuées de la force d'assurer aux gens la moindre sécurité. C'est pourquoi, nonobstant les lois de la nature [que chacun n'observe que s'il en a la volonté et s'il peut le faire sans danger], si aucun pouvoir n'a été institué, ou qu'il ne soit pas assez grand pour assurer notre sécurité, tout homme se reposera [chose pleinement légitime] sur sa force et sur son habileté pour se garantir contre tous les autres ». *Ibid.*, p. 173.

Ce pouvoir normatif ainsi investi de toute la force nécessaire pour faire respecter les normes, soit-il un seul homme ou une seule assemblée, c'est le *souverain*.

## 2.5. HOBBS ET LES RÈGLES DE COOPÉRATION

[Retour à la table des matières](#)

Nous sommes maintenant en mesure d'examiner les questions suivantes : 1. Quel genre de règles définit, pour Hobbes, la socialité ? 2. Qu'est-ce que ces règles présupposent ou, en autres mots, sur quels postulats reposent-elles ? 3. Quel genre de socialité est ainsi défini ou caractérisé par ces règles et leurs postulats ?

1. Il est tout à fait significatif que Hobbes, tout en distinguant la forme de domination fondée sur le désistement réciproque ou choisi – appelons-la forme du contrat « pur » de socialité – de celle fondée sur le désistement accepté – en vertu de la défaite (cas de la domination despotique ou de la République acquise) –, conclut à la similitude des droits et des conséquences de la souveraineté créée dans chaque cas. Puisque, raisonne Hobbes, à l'origine de tout désistement se trouve la même cause – la crainte ou, plus exactement encore, le calcul rationnel qu'engendre la crainte en vertu de ce « but » ou « dessein » que poursuivent les hommes, à savoir préserver leur vie –, cette même cause engendre les mêmes effets. Mais les normes et les règles qui, dès lors, instituent la socialité possèdent-elles une nature réellement coopérative ? Quel est le sens d'une coopération fondée doublement sur la crainte puisque, d'une part, la coopération est sensée naître de la crainte – des uns par rapport aux autres, ou de tous par rapport au vainqueur – et que, d'autre part, elle survit grâce à la crainte – grâce à la terreur qu'accompagne, comme son ombre, le souverain ?

Dans le chapitre précédent, j'ai distingué trois sortes de règles que j'ai appelées, respectivement, technologiques, de coopération et de lutte. À la différence des règles technologiques fondées sur des énoncés nomologiques, c'est-à-dire d'une généralité objective, et des règles de lutte dont la plausibilité, d'ailleurs variable, dépend des cas particuliers objectifs dont elles sont tirées ainsi que de l'intelligence subjective de leur utilisation, les règles de coopération se fondent sur des conventions. Les conventions dont dépendent les règles de coopération, voire auxquelles elles peuvent se réduire, sont de nature sociale, en ce sens qu'à leur origine se trouve un accord et, comme condition de leur effectivité, une acceptation ou un respect. J'ai souligné dans le chapitre précédent que cette caractérisation des règles de coopération peut être objectée sur la base de l'argument suivant : à l'origine de ces règles il n'y a

pas toujours un accord mais, parfois, une contrainte, de sorte que leur effectivité ne se fonde pas toujours sur leur acceptation volontaire mais, parfois, sur l'imposition de leur acceptation. J'ai répondu à cette objection en signalant que, malgré sa validité, elle n'affecte pas pourtant l'essence de ces règles ni la spécificité de leur normativité, car « coopération » ne signifie pas ici « solidarité », « association », mais simplement « co-operatio », « travailler avec » ou, mieux encore, « opérer conjointement avec quelqu'un ». Et j'ai signalé encore que, malgré le fait que la co-opération soit fondée sur un accord volontaire ou sur un accord imposé, qu'elle soit maintenue par l'acceptation libre ou par la contrainte, il n'en demeure pas moins que, dans leur essence, ces règles supposent, comme condition nécessaire de leur effectivité, voire de leur existence, accord et respect. Cette caractérisation des règles de coopération était nécessaire pour les distinguer clairement autant des règles technologiques que des règles de lutte, mais elle ne permet pas d'examiner la diversité du champ des règles coopératives et, du même coup, des actions normées par ces règles. La théorie du politique de Hobbes me permettra de commencer l'examen de ce champ d'action.

Lorsque Hobbes conclut à la similitude des droits et des conséquences dans les différents cas d'une normativité instituée par accord réciproque et d'une normativité acquise par imposition, il retient le fait fondamental de toute normativité sociale, à savoir l'accord ou le respect – et ceci indépendamment de l'origine ou de la motivation de celui-ci. Mais ce n'est pas la crainte du vainqueur qui constitue, en fait, le cas paradigmatique : c'est la crainte des uns par rapports aux autres – ou ce que j'ai appelé le contrat « pur » de socialité.

En effet, si c'était la crainte du vainqueur qui expliquait la soumission à l'ordre normatif, il n'y aurait nul besoin de proposer une anthropologie élaborée comme prémisses nécessaires d'une théorie politique. Ce serait plutôt une théorie du pouvoir comme rapport de forces qui offrirait une telle prémisses – avec, comme corollaire, quelques postulats généraux sur la nature humaine. Hobbes deviendrait alors le complément de Machiavel : à l'art de la conquête du pouvoir étudié par Machiavel succéderait une théorie de la « fonction organisatrice de l'unité dysharmonique du social » – pour reprendre les termes de Sami Nair – exercée par un pouvoir conquis. Mais la souveraineté, pour Hobbes, ne vient pas de l'imposition mais, plutôt, du désistement que peut inspirer l'imposition ou, plus exactement, la crainte qu'accompagne l'imposition. Et, de l'autre côté, si la crainte du vainqueur explique une forme particulière de désistement, c'est la crainte des uns par rapport aux autres qui lui est, en quelque sorte, préalable parce qu'elle explique la diversité conflictuelle originale du social. Cette crainte des uns par rapport aux autres donne alors sa forme à toute normativité sociale, fût-elle celle d'une « République instituée » ou celle d'une « République acquise ». Quelle est donc cette forme ? Et, préalablement : le « sentiment » originel des



« contractants » a-t-il une conséquence sur la forme de la règle ou de la norme ?

La réponse à cette question ne peut pas faire de doute : si la crainte se trouve à l'origine de la norme commune, de la règle de socialité, elle imprime et ne peut pas ne pas imprimer une forme à la règle. D'abord, la règle tendra à prendre la forme d'une interdiction, même si l'interdiction s'exprime positivement, ensuite la règle ou, plus exactement, le système des règles se trouvera nécessairement accompagné d'une pénalité, c'est-à-dire de l'énoncé des sanctions en cas de non-respect de la règle. Le cas des règles portant sur (définissant même) la propriété est, en ce sens, paradigmatique.

Hobbes signale que, dans la guerre de chacun contre chacun,

il n'existe pas de propriété, pas d'empire sur quoi que ce soit (no dominion), 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 <sup>1</sup>.

La propriété naît en se définissant comme *interdiction de saisir* – le mien par un autre et, corrélativement, le sien par moi. Certes, chez Hobbes, cette interdiction de saisir suppose comme condition le désistement de tous sur toute chose – en faveur du souverain – <sup>2</sup>, mais pour garantir le désistement d'action de l'autre par rapport au mien – en contrepartie de mon désistement d'action par rapport au sien <sup>3</sup>. Mais Hobbes voit bien aussi que ce désistement mutuel – fondé sur un désistement universel – n'offre nullement de garantie *suffisante* : seul « un pouvoir commun établi au-dessus des parties, doté d'un droit et d'une force qui suffisent à leur imposer l'exécution <sup>4</sup> » peut compléter cette garantie. Il en découle la *nécessité* d'une pénalité dont l'exécution requiert une force suffisante. En d'autres termes, dans un système de règles de coopération motivées par la crainte, l'institution pénale ne peut pas ne pas accompagner des règles qui relèvent de l'interdiction et de l'exclusion plutôt que de l'acceptation et de l'inclusion.

2. Que présupposent ces règles ? Autrement dit : sur quels postulats reposent-elles ? D'abord, nous le savons, elles présupposent la crainte, en particulier la crainte des uns par rapport aux autres. Mais la crainte, à son tour, n'est explicable que par la menace que les uns font peser sur les autres :

<sup>1</sup> Hobbes, Thomas, *Léviathan*, p. 126.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>3</sup> Il est tout à fait remarquable que, pour Kant aussi, la propriété se définisse comme interdiction : « *Le mien selon le droit (meum iuris)* », écrit Kant au début même de la partie consacrée au droit privé, « est ce à quoi je suis tellement lié, que l'usage qu'un autre en ferait sans mon agrément me léserait ». Kant, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, Intr. et trad. par A. Philonenko, Librairie philosophique Vrin, Paris, 1971, p. 119.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 136.



menace première, à savoir celle qui porte sur la vie elle-même, mais aussi menace qui porte sur tout ce que nous avons acquis ou pouvons acquérir, bref sur les objets de nos désirs. Ces règles présupposent donc des individus essentiellement compétitifs puisque les objets du désir ne sont pas, par principe, partageables. Certes, le désir sensuel est partageable, mais il ne sert qu'à fonder une communauté non compétitive restreinte, à savoir la famille. Ces règles, présupposent-elles aussi la raison ? Dans la mesure où elles sont le produit d'un choix calculé, d'une évaluation des gains et des pertes que la règle implique, elles la présupposent sans doute. De plus, on pourrait dire qu'elles sont l'expression même de la raison, car la règle ne pourrait pas être telle si elle ne garantissait pas une juste distribution de gains et de pertes <sup>1</sup>. Dans quel rapport se trouvent donc désir (ou passion) et raison ? Si la raison ne peut pas être dite autonome parce qu'elle ne se donne pas ses propres raisons, sa propre loi, mais est dépendante, en tant qu'instrument de calcul, de la passion, celle-ci, à son tour, n'est pas concevable non plus comme étant autonome, c'est-à-dire régie par sa loi propre : la passion trouve dans les raisons de la raison non pas exactement ses limites mais, pourrait-on dire, sa conscience <sup>2</sup>. À l'image machiavélienne d'un être humain aux désirs insatiables, que seuls le pouvoir et sa force peuvent domestiquer, se substitue chez Hobbes l'image d'un être humain dont la raison a pour tâche non pas précisément de domestiquer les désirs, mais plutôt de les gérer, de les administrer au mieux d'eux-mêmes.

3. La socialité qui en résulte est, donc, justement, un résultat – et nullement un fait originel. Et sa forme, bien entendu, en dépend. Que la socialité soit un résultat (du contrat de socialité), ceci suppose non pas que l'être humain n'est pas sociable, mais, plutôt, que la socialité qui lui est propre, spécifique, ne lui est pas spontanée ou « naturelle ». Cette socialité, qui est celle de la « société civile », distingue donc ainsi les sociétés humaines de toute autre forme de société animale. Dans les sociétés animales, dira Hobbes, le *consentement* est acquis dès le départ, dans la mesure où les volontés concourent vers les mêmes objets – et, d'ailleurs, ce consentement est d'autant plus ferme que « ces créatures-là dénuées de raison, [...] ne se conduisent que par les sens & les appétits », tandis que dans les sociétés humaines ce consentement est « artificiel », « contracté », produit par la raison et, d'ailleurs, si fragile en lui-même qu'il exige un pouvoir de contrainte extérieur pour le

<sup>1</sup> « Chaque fois qu'un homme transmet son droit ou y renonce, écrit Hobbes, c'est soit en considération de quelque droit qui lui est réciproquement transmis, soit à cause de quelque autre bien qu'il espère pour ce motif. [...] C'est pourquoi il existe certains droits tels qu'on ne peut concevoir qu'aucun homme les ait abandonnés ou transmis [...] ». *Ibid.*, pp. 131-132.

<sup>2</sup> Dans *De Cive*, Hobbes écrit : « Car la raison, qui n'est autre chose que la loi de nature, est un présent que Dieu a fait immédiatement aux hommes, pour servir de règle à leurs actions ». Hobbes, Thomas, *De Cive – ou les fondements de la politique*, p. 123.

raffermir<sup>1</sup>. Il en découle que la forme de socialité ne peut être autre que celle du *compromis* – au sens d'une convention par laquelle les individus constatent leur accord sur les conditions d'une vie en commun qui n'est pas fondée sur une communauté de choses mais, bien au contraire, sur une *compétition* pour les choses, pour les objets du désir. C'est pourquoi, et malgré le quasi-paradoxe impliqué dans l'appellation, j'appellerai les règles de coopération qui caractérisent une telle socialité, « règles de coopération compétitive<sup>2</sup> ».

D'un point de vue philosophique, on pourrait dire qu'une telle socialité se laisse appréhender adéquatement dans une monadologie, car elle est constituée par des « substances » (les individus) simples ou singulières, indivisibles, actives, et douées de perception, de désir et de volonté – l'activité étant justement le résultat d'un désir présupposant une perception et s'accompagnant d'une volonté. Mais à la différence de la monadologie de Leibniz, les monades qui constituent la socialité hobbesienne ont « des portes et des fenêtres », de sorte que leur articulation est un résultat de leur communication – de leur volonté exprimée et communiquée – et non pas, comme chez Leibniz, une « harmonie pré-établie ». Mais à la différence aussi d'une monadologie comme celle de Husserl, elle ne suppose nullement l'articulation d'une « communion », mais celle de monades en pure compétition.

C'est pourquoi, d'un point de vue sociologique, la socialité hobbesienne a pu être associée, à juste titre, à la forme de socialité propre au capitalisme. En effet, dans cette forme de socialité, les individus sont saisis comme étant déjà, c'est-à-dire avant tout lien social, sujets de leurs mobiles ou de leurs désirs et propriétaires de leurs capacités – en particulier de leurs capacités rationnelles – , le lien social étant, à son tour, saisi comme lien d'opposition, nécessaire à la lumière d'une satisfaction des désirs mais toujours potentiellement conflictif puisque fondé autant sur l'entente que sur l'opposition. Le problème que la théorie de Hobbes essaie de résoudre est, justement, ce problème nodal d'une telle forme de socialité, à savoir comment permettre, voire développer et accroître l'opposition sans provoquer le conflit ou, pour le dire d'une autre manière, comment trouver une coopération qui ne nie pas, qui affirme même, l'opposition<sup>3</sup>. Les « règles de coopération compétitive » définissent une forme

<sup>1</sup> Voir Hobbes, Thomas, *De Cive*, section deuxième, chapitre V, par. V, où Hobbes discute la thèse d'Aristote. Il s'agit d'une remarque fondamentale de Hobbes, car il oppose le contrat à la division du travail comme explication de la socialité humaine.

<sup>2</sup> Je ne les appelle pas « règles de compromis » parce que, comme on le verra plus loin dans l'examen de la sociologie de Habermas, le compromis peut – et doit – exister dans une société où la forme essentielle de socialité est la coopération non compétitive.

<sup>3</sup> C'est C. B. MacPherson qui a vu en toute clarté ce problème que Hobbes essaie de résoudre : « Puisque ce comportement nécessaire est, pour Hobbes, le comportement d'hommes vivant en société, il faut de toute évidence qu'il présuppose un type de société offrant aux hommes des moyens pacifiques, non-violents, d'accroître constamment, et sans détruire la société, leur pouvoir sur autrui ». MacPherson, C. B., *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Gallimard, Paris, 1971, p. 56.

de normativité adéquate pour une société dans laquelle la socialité présente la forme en apparence paradoxale de la coopération dans l'opposition, voire dans le conflit. En effet, la fonction de ces règles est, justement, de maintenir l'opposition dans des limites empêchant qu'elle ne dégénère dans une lutte mettant en danger son intérêt même.

D'un point de vue purement logique, on pourrait dire que les règles de coopération qui régissent, parfois, les situations de lutte constituent en quelque sorte le paradigme des règles de coopération compétitive. Je me suis référé dans le chapitre précédent à ce genre de règles que les adversaires ou les ennemis peuvent adopter en vue non pas de minimiser les chances de victoire – ce qui serait contraire à la logique d'une situation de lutte –, mais de minimiser ou, à tout le moins, de réduire les coûts de la lutte. Il s'agit, en fait, d'un ensemble de règles qui n'est pas simple, lui non plus <sup>1</sup>, mais qui, à un niveau général, se laisse saisir comme ensemble normatif destiné, comme les règles de coopération compétitive, à fixer des limites à l'action des adversaires. Pourtant, un aspect fondamental distingue ces deux types de règles. En effet, les règles coopératives qui norment des situations de lutte ne sont pas exigées par la logique de la lutte, bien au contraire même. C'est pourquoi, d'une part, toutes les situations de lutte ne comportent pas des règles coopératives de ce type et que, d'autre part, elles sont loin d'être respectées toujours et partout par les adversaires <sup>2</sup>. Par contre, les règles coopératives de compétition sont exigées par la logique de la compétition elle-même. Sans elles, en effet, la compétition deviendrait une lutte. Or, si une situation de compétition comporte des caractéristiques de la lutte, elle s'en distingue radicalement. C'est justement Hobbes qui a examiné en profondeur cette différence : l'« état de nature » est régi par la logique d'une situation de lutte – d'ailleurs dépourvue de toute règle de coopération <sup>3</sup> –, tandis que la normativité d'une coopération compétitive définit la forme de socialité de la « société civile ».

Il découle de cette différence fondamentale entre la normativité d'une coopération compétitive et celle que l'on peut rencontrer dans des situations de lutte que, tandis que cette dernière a une fonction purement restrictive – comme on l'a vu, variable autant dans sa forme que dans ses effets –, la

---

<sup>1</sup> Je n'entrerai pas ici dans l'analyse de cet ensemble, mais il suffit de remarquer que les codes d'honneur qui régissaient, par exemple, la lutte entre seigneurs ne sont certainement pas comparables aux règles qui interdisent aujourd'hui l'emploi d'armes chimiques. En effet, dans le premier cas les règles reposent sur et raffermissent la reconnaissance mutuelle d'une égalité hiérarchique (sociale), tandis que dans le deuxième cas elles semblent plutôt inspirées par un calcul de coûts.

<sup>2</sup> Il est clair que les codes d'honneur des sociétés « traditionnelles », par exemple, ont plus de chances d'être respectés que les interdictions actuelles d'emploi d'armes chimiques ou bactériologiques.

<sup>3</sup> À l'exception, peut-être, de celles qui découlent du rapport fondé sur « la concupiscence naturelle » – mais dont la nature est tout à fait autre que celle des règles de coopération dans des situations de lutte.

première comporte, ou peut comporter, dans sa logique une fonction incitative. Hobbes se réfère aussi à cet aspect lors du traitement de la « cinquième loi de nature » qu'est, pour lui, la complaisance, et qui ordonne « que chacun tâche de se rendre accommodant aux autres <sup>1</sup> ». « Ceux qui observent cette loi, ajoute Hobbes, peuvent être appelés SOCIABLES (les latins les appellent COMMUDI), les autres seront dits *réfractaires, insociables, incommodes, intraitables* <sup>2</sup> ».

---

<sup>1</sup> « [...] si un homme, par suite d'une aspérité de sa nature, s'efforce de retenir ce qui est superflu pour lui et nécessaire aux autres, et que par suite du caractère réfractaire de ses passions, il ne puisse être corrigé, on devra le laisser hors de la société, ou l'en rejeter comme constituant pour celle-ci un encombrement ». Hobbes, Thomas, *Léviathan*, p. 152.

<sup>2</sup> *Ibid.*

## CHAPITRE 3

# LA PAROLE ET LA SOCIALITÉ CHEZ MACHIAVEL ET HOBBS

[Retour à la table des matières](#)

Chez Hobbes, peut-être plus clairement encore que chez Machiavel, le langage ou, plus exactement, la parole en tant que forme spécifiquement humaine du langage est un attribut exclusif des êtres humains ; au fait, elle joue un rôle déterminant dans la vie humaine. Or, autant chez Hobbes que chez Machiavel, ce rôle ne se trouve nullement dissocié de la question de la forme de la socialité humaine – bien entendu, de la forme de cette socialité examinée dans chaque cas. Si cette socialité se laisse saisir, dans le cas de Machiavel, sous la forme paradigmatique qu'appréhendent les règles de lutte, dans le cas de Hobbes sous celle qu'appréhendent les règles coopératives de compétition, il nous est alors possible d'examiner la question du rapport entre parole et socialité à partir du rapport qu'entretiennent nécessairement la parole et la lutte d'une part, la parole et la coopération compétitive d'autre part. Du même coup, c'est la question du rapport entre la parole et, d'une manière plus générale, le langage, et les formes de socialité que définissent la lutte et la coopération compétitive qui peut être ainsi examinée.

### 3. 1. LA PAROLE CHEZ MACHIAVEL

À la différence de Hobbes, qui y consacre même un chapitre du *Léviathan*, Machiavel ne se réfère jamais à la parole d'une manière directe et il nous faut dégager sa position à l'égard de ce thème à partir de l'examen d'autres thèmes. Il n'en demeure pas moins, on le verra, que sa conception de la parole fait partie, à titre décisif, de la manière dont il appréhende la socialité dans le paradigme défini par les règles de lutte.

Dans les œuvres politiques de Machiavel, trois de ces thèmes sont en ce sens pertinents : ceux de l'astuce ou, plus exactement, de la ruse, de la religion et de la délibération. Je les examinerai dans cet ordre afin de mieux saisir, en

particulier, les enjeux de ce sous-ensemble des règles de lutte constitué par les règles de manipulation.

Le thème de l'astuce ou de la ruse est central chez Machiavel : la ruse et la force sont les deux moyens de l'art de la lutte, la ruse étant peut-être même plus importante que la force :

Je pense que c'est chose qui arrive très rarement ou même qui n'arrive jamais de s'élever d'une condition médiocre à la grandeur sans employer la force et la ruse, à moins qu'on y parvienne par hérédité ou par donation. Je ne crois pas même que la force ait jamais suffi ; mais on constatera que la ruse seule y a fait quelquefois parvenir <sup>1</sup>.

Pourquoi la ruse est-elle si importante dans l'art de la lutte ? La réponse à cette question n'est pas simple, car il faut tenir compte de deux situations très différentes.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 1, la logique de la lutte met en présence deux stratégies (au moins) qui (nécessairement) se cachent, comportant donc, chacune, une analyse de la stratégie probable de l'autre. C'est pourquoi le domaine des actions stratégiques est celui de la ruse et du soupçon : ruse en ce qui concerne notre stratégie qu'il faut cacher à l'adversaire, soupçon en ce qui concerne la stratégie (probable) de l'adversaire – qu'il nous faut découvrir. Notre aptitude ou, mieux encore, notre intelligence se définit alors non seulement comme l'élaboration d'une stratégie conduisant à la victoire, mais aussi, et en même temps, comme l'élaboration d'une stratégie qui rend difficile à l'adversaire une prévision exacte de nos mouvements – et ceci, jusqu'à ce qu'il se trouve pratiquement sans ressources pour une réponse efficace. La ruse, qui consiste à provoquer chez l'adversaire une erreur d'appréciation (de nos mouvements), constitue justement ce deuxième aspect de l'intelligence de l'art de la lutte. Mais, bien entendu, nous devons supposer chez notre adversaire la même aptitude ou intelligence pour ne pas tomber dans le piège de ses (probables) ruses. La naïveté définit l'attitude de celui qui ne compte pas sur l'existence de la ruse, et le soupçon définit l'attitude de celui qui ne compte que sur l'existence de la ruse. C'est pourquoi le domaine de la lutte est nécessairement celui de la ruse et du soupçon. La ruse et le soupçon supposent donc au moins deux adversaires *également rationnels* – tout comme, nous l'avons vu, également méchants, sans scrupules et cruels.

Une tout autre situation est celle dans laquelle la ruse du Prince s'exerce non pas par rapport à un adversaire, mais par rapport à ses propres sujets. Je me suis aussi référé à cette question dans le chapitre 1 lors de l'examen, notamment dans *L'art de la guerre*, des règles portant non pas sur la conduite

---

<sup>1</sup> Machiavel, *Discours*, p. 546.

des opérations (règles stratégiques), mais sur la constitution, le contrôle et la direction de l'armée propre. J'ai appelé alors ces règles « de manipulation » puisque, chez Machiavel, elles disent comment s'y prendre pour amener (quelqu'un), *par des voies détournées*, à faire ce qu'on veut. Au cœur des règles de manipulation se trouve donc aussi la ruse. Or, les règles de manipulation font partie, chez Machiavel, non seulement de l'art de la guerre – au sens restreint du terme –, mais aussi de l'art du pouvoir (politique) – au sens large de techniques de contrôle et de direction du peuple. Voici un texte on ne peut plus clair à cet égard :

Chacun entend assez qu'il est fort louable à un Prince de maintenir sa foi et vivre en intégrité, non pas avec ruses et tromperies. Néanmoins on voit par expérience de notre temps que ces Princes se sont faits grands qui n'ont pas tenu grand compte de leur foi, et qui ont su par ruse circonvenir l'esprit des hommes, et à la fin ils ont surpassé ceux qui se sont fondés sur la loyauté<sup>1</sup>.

Or, à la différence des règles stratégiques de lutte dans lesquelles la ruse s'exerce dans les gestes (les manœuvres) plutôt que dans les paroles, dans les règles de lutte de manipulation la ruse s'exerce dans les paroles (les discours) plutôt que dans les gestes. Car il y a deux manières – qui ne sont, d'ailleurs, surtout pas contradictoires mais bel et bien complémentaires – de « circonvenir l'esprit des hommes » : créer une fausse apparence, ou persuader par le discours – à faire ce que nous voulons. Ces deux manières sont également examinées par Machiavel, mais l'importance qu'il donne au discours religieux dans les techniques de manipulation du peuple montre bien que Machiavel privilégie la parole comme moyen de « circonvenir l'esprit des hommes »<sup>2</sup>.

Dans les *Discours*, en effet, le thème de la religion apparaît tôt dans le Livre premier avec un chapitre qui lui est entièrement consacré (chap. XI. La religion des Romains), et revient par la suite notamment dans les chapitres XIII, XIV et XV. À propos des Romains, Machiavel dira au début même de ce chapitre que « C'était un peuple féroce que Numa avait à accoutumer à

<sup>1</sup> Machiavel, *Le prince*, p. 341. Dans le même chapitre : « Un exemple y a, d'entre les nouveaux, que je ne veux laisser passer. Alexandre VI ne fit jamais rien que piper le monde, et jamais ne pensa à autre chose, trouvant toujours sujet propre à ce faire. Jamais ne fut homme qui eût plus grande efficace quand il donnait des assurances, et affirmât une chose avec plus grands serments, mais qui moins l'observât. [...] Il n'est donc pas nécessaire à un Prince d'avoir toutes les qualités [...] mais bien il faut qu'il paraisse les avoir ». *Ibid.*, p. 342.

<sup>2</sup> Dans *L'art de la guerre*, tout un chapitre (le numéro IX du livre IV) porte sur la parole : « Comment un capitaine doit être savant et beau parleur pour savoir persuader ou dissuader une chose ». Il est intéressant de remarquer que dans ce texte la manipulation se présente en relation directe avec le nombre, donc en rapport avec les multitudes : « Faire adopter ou rejeter une opinion à un petit nombre d'individus n'est pas fort difficile ; car si la parole ne suffit pas, on emploie la force et l'autorité. La véritable difficulté est de détruire dans l'esprit de la multitude une erreur funeste, contraire à l'intérêt public et à vos desseins. Ce succès ne peut s'obtenir que par un discours [...] ». *L'art de la guerre*, p. 827.



l'obéissance en le façonnant aux arts de la paix ». Le peuple est donc appréhendé comme une matière qui se laisse courber, plier – au double sens de « céder aux impressions, aux influences » et « se soumettre ». Or, le moyen utilisé à cette fin par Numa, c'est la religion. Et Machiavel précisera : « Il eut recours à la religion, comme au soutien le plus nécessaire de la société civile ». Mais ce recours comportait la ruse, plus encore, le mensonge :

Certes Romulus pour établir le Sénat et former d'autres institutions civiles et militaires, n'eut pas besoin de l'autorité divine. Mais Numa, persuadé que celle-ci était nécessaire, feignit d'avoir commerce avec une nymphe qui lui inspirait toutes les décisions qu'il avait à faire adopter au peuple <sup>1</sup>.

En fait, pour Machiavel, la question de la sincérité ou du mensonge, voire même celle de la vérité ou de l'erreur, n'a pas d'importance dans la manipulation du peuple : seul importe le résultat, à savoir « circonvenir l'esprit ». La religion, en ce sens, est conçue par Machiavel comme un discours particulièrement apte : « Aussi tout ce qui tend à favoriser la religion doit-il être bienvenu, quand même on en reconnaîtrait la fausseté <sup>2</sup> ». Le caractère purement instrumental de la religion dans l'art politique fait même partie du titre d'un chapitre : « Que les Romains interprétaient les auspices suivant le besoin qu'ils en avaient » (chapitre XIV). Certes, ce n'est pas n'importe quelle religion qui peut offrir le meilleur instrument aux fins politiques <sup>3</sup> ; il n'en demeure pas moins que Machiavel introduit pour la première fois dans l'analyse politique la dimension qu'on appellera par la suite, au XIX<sup>e</sup> siècle plus exactement, de l'idéologie – au sens précis (et particulier) de discours utilisé consciemment en vue de manipuler le peuple <sup>4</sup>.

Nous pouvons voir maintenant en toute clarté que la question de l'idéologie – ainsi définie – ne peut se poser que dans une réflexion portant sur l'art de la lutte et, plus particulièrement encore, sur ce type spécifique de règles de lutte que sont les règles de manipulation. Mais se pose alors aussi en toute clarté la question de l'usage – et, donc, de la dimension – que l'on appellera par la suite, dans la théorie moderne des actes de langage, *perlocutoire* du langage. Or, qu'est-ce qui permet d'expliquer cet usage – ou cette dimension ? Pour Machiavel, la réponse ne fait pas de doute : si tout ce qui tend à favoriser la religion doit être bienvenu, « on le doit d'autant plus qu'on a plus de sagesse et

---

<sup>1</sup> Machiavel, *Discours*, p. 412.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 415.

<sup>3</sup> Ainsi, Machiavel adopte une position extrêmement critique par rapport au catholicisme – au moins tel que pratiqué en son temps – et pense trouver dans la religion des païens la source des vertus nécessaires à l'art de la guerre. Voir, spécialement, *Discours*, p. 519.

<sup>4</sup> Il s'agit d'une définition particulière puisqu'elle exclut la notion de l'idéologie comme construction mentale, qui s'exprime discursivement, répondant à une détermination sociale et non pas à une volonté manipulatrice – même si ses effets peuvent être du même ordre, à savoir, comme dirait Machiavel, « soutenir la société civile ».



de connaissance de la nature humaine <sup>1</sup> ». Qu'est-ce qui fait donc que, par nature, les êtres humains soient manipulables ? Ou, en d'autres termes, quelle est cette nature des humains qui les rend manipulables ? Je préfère encore poser la question dans les termes suivants : que faut-il présupposer chez les humains lorsqu'on énonce des règles de manipulation ?

La réponse de Machiavel à cette question repose sur deux idées fondamentales : la première, que, pour les êtres humains, l'apparence des choses compte plus que leur réalité <sup>2</sup> ; la deuxième, que les êtres humains sont incapables de mener à bien une véritable réflexion. Voici le texte crucial de Machiavel à cet égard :

À quel point peut souvent se tromper l'opinion dans la cité, seuls peuvent l'avoir vu et le voient encore ceux qui assistent à des délibérations : celles-ci bien souvent, quand elles ne sont pas conduites par des hommes supérieurs, aboutissent à l'absurde [...] <sup>3</sup>.

De la combinaison de ces deux « faiblesses » qui affectent, pour Machiavel, la généralité des hommes, s'ensuit la possibilité de leur manipulation, car celle-ci n'est que fabrication d'une apparence que la généralité des hommes n'arrivent pas, par l'usage de leur esprit, à découvrir. Il en dérive aussi, pourrait-on ajouter, non seulement la possibilité de la manipulation, mais encore la probabilité avec laquelle la généralité des hommes se laisseront manipuler du moment où, justement, ils tiennent plus aux apparences qu'aux réalités. Mais, du même coup, cette probabilité fait que si la manipulation est chose aisée, ses résultats sont fragiles :

Car [...] la nature des peuples est changeante, et il est aisé de les persuader d'une chose, mais difficile de les garder en cette persuasion <sup>4</sup>

à moins, pourrait-on ajouter suivant la même logique, de maintenir la manipulation en permanence.

Mais, pourquoi les peuples se laisseraient-ils si facilement manipuler ? S'agirait-il d'une « propriété » inhérente à la nature humaine – comme,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 415.

<sup>2</sup> Par exemple (mais l'idée revient à plusieurs reprises) « [...] car l'universalité des hommes se repaît de l'apparence comme de la réalité ; souvent même l'apparence les frappe plus que la réalité même ». *Ibid.*, p. 461.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 574. Dans un autre chapitre des *Discours*, Machiavel affirme que la réflexion n'est pas, chez les hommes, un processus spontané : « Ainsi donc les hommes qui vivent en société, sous n'importe quelle forme de gouvernement, doivent être contraints à faire réflexion sur eux-mêmes par un événement venu soit de l'étranger, soit d'eux-mêmes. En ce dernier cas, c'est l'effet ou d'une loi qui oblige tous les citoyens à rendre souvent compte de leur conduite, ou d'un homme qui par l'excellence de son caractère et la supériorité de ses vertus supplée à la loi ». *Ibid.*, p. 609.

<sup>4</sup> *Le Prince*, p. 305.

d'ailleurs, le texte que je viens de citer pourrait permettre de le croire –, c'est-à-dire d'une donnée incontournable ? Le texte capital à cet égard se trouve dans le chapitre LIII des *Discours* où l'idée suivante revient à plusieurs endroits : c'est l'intérêt en tant que motivation fondamentale des hommes qui explique le phénomène. Du même coup, *la forme nécessaire* de la manipulation se trouve énoncée – et, par là, la règle fondamentale de manipulation : il faut qu'elle fabrique une apparence conforme aux intérêts du peuple. En effet :

Si l'on veut savoir ce qu'il est facile ou difficile de persuader à un peuple, il faut faire cette distinction : l'entreprise dont tu as à le persuader présente au premier abord soit un profit soit une perte, et paraît ou lâche ou magnanime. Lui apparaît-elle comme magnanime et profitable, rien de plus aisé que de le persuader, même si la ruine de la république se cache sous cette apparence. Rien de si difficile au contraire s'il y voit lâcheté ou perte possible, quand bien même le salut réel de l'État en dépendrait <sup>1</sup>.

Nous voyons, d'ailleurs, que pour Machiavel les intérêts du peuple ne coïncident certainement pas nécessairement avec les intérêts de la « république », et ceci pour deux raisons qui ne s'excluent pas : parce que les peuples ne voient pas toujours, ni même généralement, leurs intérêts « objectifs » – de sorte que, comme le dit Machiavel, ils désirent souvent leur ruine <sup>2</sup> –, et parce que, dans leur avidité personnelle, ils ne voient que leurs intérêts individuels et à court terme <sup>3</sup>. Ces deux causes ne peuvent cependant agir que parce que le peuple ne « délibère » pas spontanément d'une manière correcte, autrement dit parce qu'il n'utilise pas spontanément sa raison d'une manière correcte. Si, comme nous l'avons vu au chapitre 1, les règles stratégiques de lutte supposent, et ne peuvent pas ne pas supposer, la rationalité de l'ennemi, les règles de lutte de manipulation semblent supposer, et ne pas pouvoir ne pas supposer, l'irrationalité du peuple. Mais de quelle irrationalité s'agit-il alors, ou, plutôt, comment faut-il comprendre cette irrationalité ? Je dirai qu'elle se laisse comprendre justement en opposition à la forme de rationalité que les règles stratégiques de lutte supposent chez l'ennemi.

Cinq caractéristiques fondamentales, rappelons-nous, doivent être attribuées à l'ennemi dans toute situation de lutte : la méchanceté, le manque de scrupules, l'intelligence, l'astuce et la cruauté. Trois de ces caractéristiques concernent la dimension « morale » de l'agir, à savoir la méchanceté, le manque de scrupules et la cruauté, tandis que l'intelligence et l'astuce concernent la dimension « cognitive » de l'agir. La ruse ou l'astuce est cette capacité de piéger l'ennemi, de trouver les moyens de le tromper – ce qui implique fabriquer une apparence et amener l'ennemi à y croire, soit par nos

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 492.

<sup>2</sup> C'est dans le titre même de ce chapitre que se trouve cette affirmation. *Ibid.*, p. 491.

<sup>3</sup> « [...] ils ferment les yeux sur tous les pièges, quand on les leur tend sous de larges promesses ». *Ibid.*, p. 649.

gestes, soit par nos paroles (ou les deux). L'intelligence, comme nous avons vu au chapitre 1, consiste dans cette capacité de trouver la réponse adéquate au défi posé, et ceci soit en trouvant cette réponse dans le répertoire des réponses disponibles, soit en inventant la réponse. Mais même dans le premier cas, comme nous avons vu aussi, l'adéquation de la réponse disponible ne s'ensuit pas « déductivement » de l'analyse de la situation, de sorte que l'art de la lutte exige une forme particulière d'intelligence bien exprimée par le terme « créativité ».

Or, l'irrationalité du peuple, présupposée par les règles de lutte de manipulation, peut être caractérisée par l'aptitude à tomber dans les pièges et l'incapacité à raisonner d'une manière créative. Écoutons Machiavel :

Certes les citoyens avisés percent-ils aisément pareilles ruses, mais les peuples s'y laissent prendre : dans leur avidité de la paix, ils ferment les yeux sur tous les pièges, quand on les leur tend sous de larges promesses <sup>1</sup>.

Et, concernant l'incapacité du peuple à trouver de façon créative la réponse adéquate au défi posé, Machiavel en trouve la raison dans l'attachement aveugle, c'est-à-dire non réflexif, du peuple aux besoins du présent : « [...] les hommes sont tant simples et obéissent tant aux nécessités présentes, que celui qui trompe trouvera toujours quelqu'un qui se laissera tromper <sup>2</sup> ».

D'ailleurs, ce n'est pas seulement la rationalité créative qui est absente chez les individus pris un à un, mais aussi, comme nous l'avons déjà vu, la rationalité « délibérative » qui se déploie dans le dialogue entre individus.

### **3.2. LA PAROLE CHEZ HOBBS**

[Retour à la table des matières](#)

Comme je l'ai déjà signalé, à la différence de Machiavel Hobbes élabore une véritable théorie de la parole <sup>3</sup>. Elle fait partie d'une théorie générale de l'homme, laquelle, comme on a vu, constitue un préalable logique dans la conception hobbesienne de la socialité. La théorie de la parole de Hobbes comporte des prises de position à quatre niveaux : anthropologique,

---

<sup>1</sup> *Discours*, p. 649.

<sup>2</sup> *Le Prince*, p. 342.

<sup>3</sup> Robinet dira qu'il existe, chez Hobbes, une « philosophie du langage ». Robinet, A., « Pensée et langage chez Hobbes », *Revue internationale de philosophie*, n° 129, 1979, p. 452.

sociologique, épistémologique et philosophique. J'examinerai ici les rapports qu'entretiennent ces prises de position aux trois premiers niveaux <sup>1</sup>.

Au début du chapitre IV du *Léviathan* consacré à la parole – tout comme au début du paragraphe X du *De homine* consacré au langage et aux sciences –, Hobbes fait de la parole le premier trait distinctif de l'espèce humaine. Pour Hobbes, il y a des animaux qui « conçoivent », c'est-à-dire qui ont une activité mentale du type de l'« entendement <sup>2</sup> ». Mais la forme de compréhension de l'entendement animal est radicalement différente de celle de l'être humain en raison de l'existence, chez ce dernier, de la parole, c'est-à-dire d'un langage de symboles – et non pas de purs signes :

Car, encore qu'il y ait des bêtes qui conçoivent (instruites par l'usage) ce que nous voulons et ordonnons suivant des mots, ce n'est pas suivant des mots en tant que mots qu'elles le font, mais en tant que signes ; car elles ignorent quelle signification l'arbitraire humain leur a donné <sup>3</sup>.

Hobbes réfère donc cette différence radicale dans les formes de compréhension animale et humaine à la différence du rapport entre le signe et la chose signifiée : rapport nécessaire dans un cas (naturel ou fixé par l'habitude), rapport arbitraire dans l'autre (conventionnel ou fixé par entente) <sup>4</sup>. Or, et nous pouvons le saisir immédiatement, c'est parce que la parole – ou le langage humain – se situe d'emblée dans le domaine du conventionnel que la convention peut exister chez les humains, davantage que la socialité humaine peut se définir comme « conventionnalité », c'est-à-dire comme relevant d'une entente, d'un « contrat ». C'est pourquoi Hobbes peut dire que, sans parole, « il n'y aurait pas eu parmi les hommes plus de République, de société, de contrat et de paix que parmi les lions, les ours et les loups <sup>5</sup> ». En fait, ce n'est pas qu'il n'y ait pas de société chez les lions, les ours et les loups, mais c'est plutôt que leur société est radicalement différente puisqu'elle ne se fonde pas sur des

<sup>1</sup> Je n'examinerai pas, par exemple, la question du nominalisme de Hobbes soulevée en particulier par Paul-Marie Maurin lors du premier commentaire du chapitre X (« Du langage et des sciences ») du *De homine*. Voir Hobbes, Thomas, *De Homine*, p. 147, note 1.

<sup>2</sup> Hobbes utilise le mot anglais « understanding » que le traducteur du *Léviathan*, en bas de page, fait correspondre au mot français « entendement ». Voir Hobbes, Thomas, *Léviathan*, p. 20, note 45.

<sup>3</sup> Hobbes, Thomas, *De Homine*, p. 143.

<sup>4</sup> « Ces cris (des animaux) ne sont pourtant pas un langage, car ils *ne dépendent pas de la volonté*, mais jaillissent, par le pouvoir de la nature, à partir du sentiment particulier à chacun : la crainte, la joie, le désir, et les autres passions ; voilà qui n'est pas parler [...] ». Hobbes, Thomas, *De Homine*, p. 143. (C'est moi qui souligne. R.M.) Je reviendrai sur la question du rapport chez Hobbes entre langage et passion. Je dirai seulement ici que, dans le cas de l'animal, le signe n'instaure aucune distance entre la passion et la réaction, ce qui ne permet pas la réflexion.

<sup>5</sup> Hobbes, Thomas, *Léviathan*, p. 27.

conventions, sur l'entente, sur des règles de coopération : elle se fonde simplement, comme on a vu, sur la coïncidence naturelle de leurs appétits. En ce sens, elle ne mériterait même pas le nom de société – et certainement pas le nom de société civile <sup>1</sup>. Lorsque dans les premières lignes de l'Introduction au *Léviathan* Hobbes parle de la République ou de l'État comme d'un « homme artificiel <sup>2</sup> », comme d'une création de l'être humain, il fait de la socialité proprement humaine que réalise l'État une œuvre de la volonté, et de l'ordre normatif que suppose son essence même, laquelle trouve dans la parole sa condition de possibilité <sup>3</sup>. Mais la parole, ou le langage humain, est condition de possibilité de la socialité humaine dans un autre sens encore.

Pour Hobbes, en effet, la parole consiste non seulement dans la « dénomination » ou « appellation » (des choses), mais aussi, sinon surtout, dans leur mise en relation. Or, cette double opération ne sert pas qu'à la communication entre les hommes, elle sert aussi, et même au préalable, à transformer l'enchaînement de nos pensées en un enchaînement de mots et, par là, à « enregistrer les consécutions de nos pensées <sup>4</sup> ». Puisque, comme on a vu, la rationalité de notre pensée consiste en un calcul des conséquences, la parole transforme la réflexivité de la raison en une discursivité. Par là, la parole est condition de possibilité non seulement de la conventionnalité du contrat de socialité, mais de sa rationalité même : en tant que résultat d'un calcul de conséquences, la nécessité rationnelle du contrat suppose donc la parole – et s'y trouve investie <sup>5</sup>. D'ailleurs, même s'il peut y avoir engagement contractuel sans parole (« par inférence » à partir de « tout ce qui démontre suffisamment la volonté du contractant »), il est impossible de penser à une société (civile)

<sup>1</sup> Voir Hobbes, Thomas, *De Cive*, p. 138.

<sup>2</sup> Hobbes, Thomas, *Léviathan*, p. 5.

<sup>3</sup> Anne-Laure Angoulvent exprime une idée semblable : (Chez Hobbes) « Le langage institue en l'homme une dichotomie entre l'inné et l'acquis, entre les facultés du corps (naturelles) et celles de l'esprit, entre la compréhension empirique et le calcul scientifique. Il symbolise la rupture entre la nature et la culture. À partir de lui, l'homme invente et fabrique. Il n'est pas seulement une machine, il devient celui qui peut créer une machine ». Angoulvent, Anne-Laure, *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, Presses universitaires de France, Paris, 1992, p. 73.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 27 et 28.

<sup>5</sup> Angoulvent : « Du point de vue du vocabulaire précis employé par Hobbes pour signifier le passage d'un état de discours mental à un état de discours verbal, soulignons dans le texte anglais *translation* et *transfer*. Il s'agit d'un vocabulaire de physique du mouvement. Le langage est à une place charnière : par la translation du discours mental en discours verbal, l'homme va conquérir, non seulement un indice spécifique propre, mais aussi l'organisation qui rend l'espèce fondée sur soi, dans un corps politique qui est un grand automate, dont le langage effectue la régulation au niveau de la définition du pacte social ». Angoulvent, Anne-Laure, *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, p. 74.

où « les signes exprès (du contrat) », qui « sont des paroles qu'on prononce en comprenant leur signification », seraient totalement absents<sup>1</sup>.

Nous retrouvons ici, via la thématization du rôle et de la place de la parole dans la socialité – rôle et place intimement liés à la nature du langage humain et à sa fonction épistémologique –, l'idée d'une rationalité inhérente à la « conventionnalité » de la socialité, au contractualisme de la société civile, à cette créativité du social qui s'exprime dans la République ou dans l'État, bref comme fondement ou soubassement des règles de coopération (compétitive). Est-ce à dire que la parole ou le langage humain ne se déploie, pour Hobbes, que dans l'espace d'une rationalité, qu'elle n'est qu'au service du sensé – fût-il un sensé instrumentalisé au profit de soi-même ? On l'a vu, Hobbes est on ne peut plus explicite à cet égard :

Les Grecs n'ont qu'un mot, *logos*, pour désigner à la fois la *parole* et la *raison* : non pas qu'ils pensassent qu'il n'est pas de parole dont la raison soit absente, mais parce qu'ils pensaient que sans la parole il n'y a pas de raisonnement<sup>2</sup>.

Mais qu'est-ce qu'une parole sans raison et pour quelle raison une parole peut-elle être sans raison ? Hobbes introduit une distinction cruciale entre l'erreur et l'absurde. L'erreur se rapporte à une conjecture causale que les faits infirment, « comme lorsqu'on attend ce qui n'arrivera pas ou qu'on suppose ce qui n'est pas arrivé<sup>3</sup> ». L'erreur se rapporte donc à un calcul qui n'a pas besoin de mots, c'est pourquoi un animal peut errer. Mais l'erreur n'est pas absurde, elle a du sens, tandis que l'absurde ne coïncide pas avec l'erreur : il se rapporte entièrement aux mots ou, plus exactement, à leur agencement – comme lorsqu'on dit « quadrilatère rond ». Puisque l'absurde se trouve dans la parole et ne peut pas ne pas s'y trouver, seul l'être humain est sujet à l'absurde<sup>4</sup>. Il en découle que la parole ou le langage, s'ils sont le siège d'une rationalité spécifiquement humaine, ils le sont aussi d'une irrationalité spécifiquement humaine. Peut-on donc dire qu'ils contiennent un risque inhérent ?

---

<sup>1</sup> Hobbes, Thomas, *Léviathan*, *ibid.*, p. 133. À cet égard, Angoulvent n'est pas tout à fait précise lorsqu'elle affirme que, pour Hobbes, « sans les paroles, point de conventions ». (Angoulvent, Anne-Laure, *ibid.*).

<sup>2</sup> Hobbes, Thomas, *Léviathan*, p. 32.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 31. Voir aussi *ibid.*, p. 39.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 40. « Et, parmi les hommes, ajoute Hobbes, ceux-là y sont de tous les plus sujets, qui font profession d'être philosophes. [...] Et la raison en est manifeste : aucun d'entre eux ne fait partir son raisonnement des définitions, c'est-à-dire de l'explication des dénominations qu'il va utiliser. Une telle méthode n'a été employée qu'en géométrie : et c'est ainsi que les conclusions de cette science ont été rendues indiscutables ». *Ibid.* Je ne m'arrêterai pas à l'examen de cette position épistémologique de Hobbes.

Il faudrait plutôt dire que la « déception du sens » habite, pour Hobbes, tout langage<sup>1</sup>. Elle l'habite, comme sa possibilité, mais c'est chez l'homme que se trouve la cause de la réalisation de cette possibilité. En effet, d'une part, pour Hobbes, ce n'est pas que l'homme soit dans le langage, mais le langage dans l'homme : comme instrument ou comme moyen. Si la déception du sens se réalise dans le langage, c'est donc, d'autre part, lors de son utilisation. Mais en tant que moyen, il est subordonné à ce que l'homme fait, à ce que l'homme est. Or, on le sait, l'homme est, d'abord et avant tout, passion – et intérêts commandés par la passion. C'est pourquoi c'est l'intérêt qui l'emporte sur l'argumentation, sur le raisonnement, et, préalablement, ou en même temps, le privé sur le public. L'absurdité n'est pas, chez Hobbes, toute inscrite dans la mécanique du langage : si elle trouve dans la nature de celui-ci sa condition de possibilité, c'est dans la nature de l'homme qu'elle trouve sa raison. Le texte capital de Hobbes à ce sujet est celui-ci – et il vaut bel et bien la peine de le reproduire *in extenso*. *Primo*, la primauté de l'intérêt :

[...] devenus vigoureux et entêtés, ils [les hommes] en appellent de la coutume à la raison, et de la raison à la coutume, comme cela sert leur cause (le latin dit : « chaque fois qu'ils le veulent », et termine ainsi la phrase : « et ils s'opposent la raison, chaque fois que la raison s'oppose à leur intérêt ») : récusant la coutume quand leur intérêt le requiert, et se dressant contre la raison chaque fois que la raison est contre eux.

*Secundo*, l'impuissance de la vérité :

Et c'est pour cela que la doctrine du juste et de l'injuste est perpétuellement disputée, tant par la plume que par l'épée, alors que la doctrine des lignes et des figures ne l'est pas ; dans ce domaine en effet, quelle peut être la vérité, les hommes n'en ont cure, car elle ne contrecarre l'ambition, le profit ou la concupiscence de personne.

*Tertio*, la subordination de l'absurdité aux besoins du pouvoir et de la domination :

Mais je ne doute pas que s'il eût été contraire au droit de dominer quelqu'un, ou aux intérêts de ceux qui dominent, que *les trois angles d'un triangle soient égaux à deux angles d'un carré*, cette doctrine eût été sinon controversée, du moins étouffée, par la mise au bûcher de tous les livres de géométrie, pour autant que cela eût dépendu de celui à qui cela importait<sup>2</sup>.

Ici Hobbes va bien au-delà de l'affirmation d'une « déception du sens » inhérente au langage, bien au-delà encore de la contradiction possible entre vérité et intérêt, de la collusion possible entre absurde et passion : comme Machiavel, il signale l'usage *politique* de l'erreur et de l'absurde, les possibilités

<sup>1</sup> Robinet, A., « Pensée et langage chez Hobbes », *ibid.*

<sup>2</sup> Hobbes, Thomas, *Léviathan*, p. 101.



de manipulation qu'offrent : le langage, la parole. En ceci, la socialité humaine se distingue encore essentiellement des « sociétés » animales :

[...] ces créatures [les animaux], encore qu'elles aient quelque usage de la voix pour se faire connaître l'une à l'autre leurs désirs et leurs autres affections, manquent néanmoins de cet art des mots par lequel certains savent présenter aux autres ce qui est bon sous les apparences du mal et ce qui est mauvais sous les apparences du bien [...] <sup>1</sup>.

L'art de la manipulation, associé aux, sinon requis par, les intérêts de la domination, se fonde aussi, comme chez Machiavel, sur la fabrication des apparences. Mais, comme chez Machiavel encore, il faut bien postuler que si cette fabrication peut réussir, c'est dans la mesure même où la généralité des hommes « se laissent » piéger, soit par manque de délibération :

Et la plupart des hommes, encore qu'ils aient assez d'usage du raisonnement pour faire quelques pas dans ce domaine (pour ce qui est, par exemple, de manier les nombres jusqu'à un certain point), n'en font guère usage dans la vie courante <sup>2</sup>.

soit parce que, en principe, l'on peut tout imprimer dans leurs esprits

[...] les esprits du vulgaire, à moins qu'ils ne soient teints par une dépendance à l'égard des puissants (le latin dit : « à moins qu'ils ne soient déformés par les puissants »), ou que les docteurs n'aient griffonné leurs opinions dessus, sont comme une feuille blanche, prête à recevoir tout ce qui y sera imprimé par l'autorité publique <sup>3</sup>.

En fait, l'existence de cette forme de sociabilité supérieure, propre aux êtres humains, qu'est la République ou l'État dépend, pour Hobbes, de trois éléments associés d'une manière précise : l'élément normatif constitué par l'ensemble des règles de coopération (compétitive), l'élément politique constitué par l'unité de commandement et le monopole de la violence « légitime » – pour reprendre la formule de Max Weber – et, enfin, l'élément que nous appellerions aujourd'hui « idéologique », constitué par l'ensemble des croyances qui maintiennent les individus dans la soumission et l'obéissance. Hobbes, comme Machiavel, trouve dans la religion cet ensemble de croyances :

Car deux catégories d'hommes ont pris soin de cultiver ces germes. La première est composée de ceux qui les ont soignés et disposés au gré de leurs

---

<sup>1</sup> Hobbes, Thomas, *Léviathan*, p. 176.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 360. Ou encore, dans des termes que l'on pourrait attribuer à Machiavel : « Telle est en effet la facilité avec laquelle les gens sont conduits à croire n'importe quoi par ceux qui ont acquis du crédit auprès d'eux et qui savent, avec douceur et dextérité, s'assurer la maîtrise de leur crainte et de leur ignorance ». *Ibid.*, p. 114.



inventions personnelles. Les autres l'on fait sous les ordres et sous la direction de Dieu. Mais les uns comme les autres l'ont fait dans l'intention de rendre les hommes qui les suivaient mieux aptes à l'obéissance, aux lois, à la paix, à la charité et à la société civile <sup>1</sup>.

Vraie ou fausse, la religion engendre ce sentiment d'obéissance aux règles de coopération et au pouvoir qui les gère, obéissance que la seule force de ce pouvoir ne saurait obtenir sans trop de dépense – et dont la simple acceptation verbale des individus, leur parole, ne pourrait, bien entendu, être tenue pour signe.

Qu'une problématique axée sur les règles de lutte conduise, via la thématization de ces règles particulières de lutte que sont les règles de manipulation, à une certaine conception du langage comme moyen non seulement de la communication mais aussi de la domination, voilà, pourrait-on dire, une intuition que Machiavel ne fait que développer jusqu'à ses dernières conséquences. Mais qu'une problématique axée sur les règles de coopération comporte une semblable conception du langage, voilà ce que Hobbes n'aurait pas pu développer à partir de la seule intuition. Car la coopération, aussi compétitive soit-elle, semble bel et bien exiger le postulat d'une entente préalable et, pourrait-on croire, la priorité d'une fonction communicative, donc inter-compréhensive de la parole. C'est cette conséquence que Hobbes récuse : si le langage est condition de possibilité de l'entente, ceci ne veut nullement dire que l'entente loge dans la structure même du langage. Bien au contraire, rien ne semble plus fragile que l'entente originelle, puisqu'il faut la garantir par la force et l'affermir par une obéissance aveugle et irrationnelle – puisque fabriquée par le pouvoir et fondée sur le mensonge de l'apparence. L'entente originelle y apparaît même comme exception, non seulement parce qu'à côté des Républiques « instituées » – c'est-à-dire fondées sur une convention qui repose sur un accord – il y a aussi les Républiques « acquises » – c'est-à-dire fondées sur la force –, mais, plus profondément, parce que même dans le cas des Républiques « instituées » l'institution de la République apparaît chez Hobbes comme un acte *un, unique* – voire même se situant dans un temps presque mythique. À partir de cet acte ponctuel, le langage réalise sa double possibilité dans la communication et la domination ; on dirait même que la structure de la domination n'est exigée que parce que le langage déchoit de sa fonction communicative. D'une certaine manière, l'octroi de tout le pouvoir et

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 109. « C'est pourquoi, écrit plus loin Hobbes, les premiers fondateurs et législateurs des Républiques, parmi les Gentils, dont le but était seulement de maintenir les hommes dans l'obéissance et dans la paix, ont pris soin, dans tous les pays : premièrement d'imprimer dans les esprits une croyance telle que ces préceptes qu'ils donnaient au sujet de la religion ne fussent pas considérés comme procédant de leur propre invention, mais au contraire comme édictés par quelque dieu ou quelque esprit –, ou encore selon laquelle ils étaient eux-mêmes d'une nature plus haute que les simples mortels. [...] Deuxièmement, ils ont eu soin de faire croire que les mêmes choses qui étaient interdites par les lois déplaisaient aux dieux » – la dernière fonction de la religion étant celle de culpabiliser les individus eux-mêmes des malheurs dus, en fait, à la politique. *Ibid.*, p. 114.

de toute la force au souverain est, chez Hobbes, le résultat de l'impossibilité « structurelle » du langage humain de recréer dans chaque acte de langage les conditions possibles d'une entente – ou les conditions d'une entente possible. Hobbes semble aller si loin dans cette conviction qu'il tient à signaler que l'entente originelle, le « contrat » de socialité par lequel chacun soumet sa volonté *et son jugement* à la volonté et au jugement du souverain, « va plus loin que le consensus, ou concorde <sup>1</sup> » : dans « l'unité réelle de tous en une seule et même personne » (le souverain) prend fin le dialogue – ce que tout consensus suppose. C'est que, on le sait, l'être humain est passion, et le langage n'échappe pas, et ne peut pas échapper, à l'emprise de la passion.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 177.

## CHAPITRE 4

# LEIBNIZ : PSEUDO-RÈGLES DE COOPÉRATION ?

[Retour à la table des matières](#)

Tous les historiens et interprètes de la philosophie seront fort probablement d'accord pour dire que la philosophie de Leibniz est parmi celles qui se laissent le plus difficilement saisir comme un tout cohérent et unifié. Pour quelle raison ? Certes, Leibniz a réfléchi sur une gamme extraordinairement vaste de questions – et, d'ailleurs, sa vie même s'est déployée sur une gamme notablement vaste d'activités et de préoccupations. Certes, Leibniz lui-même n'a jamais donné une forme systématique à l'ensemble de ses théories – ni à une partie de celles-ci non plus –, et ceci même s'il privilégiait le raisonnement déductif et la forme axiomatique<sup>1</sup>. Ces deux faits peuvent expliquer cette difficulté, mais une autre raison, plus radicale, peut aider à mieux la saisir : c'est l'objectif qui anime toujours et partout sa philosophie de concilier ce qui, en première ou en dernière instance, se présente comme inconciliable. Or, cette conciliation, bien qu'elle ne rende pas impossible une articulation systématique, fait de celle-ci une tâche pour le moins ardue, surtout si cette conciliation ne se veut ni dialectique ni éclectique.

Qu'est-ce que la philosophie de Leibniz s'est proposé de concilier ? Raison et désir, déterminisme et liberté, nécessité et possibilité, conscience et inconscience, bien et mal, perfection et progrès, causalité et téléologie, impénétrabilité et communication, spontanéité et préformation, et l'on pourrait encore allonger cette liste. Éclectisme ? Si l'éclectisme veut dire concilier le

---

<sup>1</sup> La *Monadologie*, selon Boutroux, est « un résumé de l'ensemble de la philosophie de Leibniz », mais, comme s'empresse de le signaler Boutroux lui-même, « il ne peut servir d'introduction à l'étude de la philosophie de Leibniz ». (Voir Boutroux, Émile, Notice sur la *Monadologie*, in Leibniz, *La monadologie*, édition annotée, et précédé d'une exposition du système de Leibniz par Émile Boutroux, Paris, Librairie Delagrave, 1975.) L'affirmation est cependant bien discutable car, dans le meilleur des cas, la *Monadologie* peut être considérée comme un résumé du point de vue métaphysique de la conception de Leibniz et non pas de l'ensemble de sa philosophie.

seul conciliable, rien n'est plus loin de l'objectif de Leibniz qui s'attaque toujours, justement, à l'articulation des inconciliables. Dialectique ? Si la dialectique veut dire reprise et dépassement des inconciliables dans une unité supérieure, négation de la négation (de l'inconciliabilité), rien non plus ne peut être plus loin de l'objectif de Leibniz, car, en fait, cette articulation se fait chez lui non pas par la reprise et le dépassement, mais, très exactement, par le positionnement des termes, par la fixation du rôle du terme suivant le niveau de l'analyse ou le point de vue développé par celle-ci <sup>1</sup>. Le résultat est, bien entendu, une philosophie toute en nuances ou, plutôt, une philosophie du point de vue et de la pluralité des points de vue. Mais, pour mon propos, l'intérêt de la philosophie de Leibniz ne se trouve pas seulement dans la tentative de conciliation de termes qui réfèrent directement à la problématique que j'examine ici – je pense, en particulier, aux couples raison et désir, déterminisme et liberté, et impénétrabilité et communication. Il se trouve aussi, j'espère pouvoir le montrer, dans la modalité particulière dans laquelle Leibniz pense ou, plus exactement, laisse penser les règles de coopération. J'appellerai cette modalité « stratégique » et je signale, d'emblée, que cette modalité des règles leibniziennes de coopération affecte radicalement la problématique de la coopération ou, pour mieux l'exprimer, renvoie à une conception tout autre de la coopération. Je dirai aussi, déjà même, pourquoi le titre de ce chapitre consiste en une interrogation – bien que rhétorique : c'est que, à l'encontre des interprétations courantes de Leibniz, je ne vois nullement dans la liberté leibnizienne celle d'un tournebroche <sup>2</sup> – et, en conséquence, dans les règles leibniziennes de coopération des pseudo-règles.

Cette philosophie du point de vue et de la pluralité de points de vue, même si elle rend ardue la systématisation de ses propositions, ne manque pas de s'asseoir sur un certain nombre de prises de position ou de postulats. En rapport direct avec la problématique présente, il y a trois postulats que je veux examiner ici, à savoir ceux qui se laissent exprimer, certes en abrégé, dans les affirmations suivantes : 1. le monde est une « création » de la raison ; 2. ce monde est le meilleur possible ; 3. l'homme est l'être qui ressemble le plus à Dieu. Je m'attacherai, d'abord, à préciser le sens de ces postulats en soulignant en particulier les connotations appropriées pour notre problématique.

---

<sup>1</sup> Un point de vue semblable est formulé par Frémont : « Réformer, et non renverser. [...] Ne jamais couper, censurer, condamner, ni supprimer, mais accueillir. Cela signifie qu'il y a place pour tout. [...] Au sens leibnizien, réformer n'est pas concilier pour le plaisir de la conciliation : c'est donner son lieu et son sens à chaque hypothèse au sein d'un ensemble possible qui serait comme l'Exposition de la vérité ». Frémont, Christiane, *L'être et la relation*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1981, pp. 24-25.

<sup>2</sup> Je fais, bien entendu, référence à la remarque critique de Kant dans la *Critique de la raison pratique*, mais aussi, j'y reviendrai plus loin, au rappel de cette remarque par A. Renaut.

## 4. 1. LE MONDE, LA RAISON, L'HOMME

[Retour à la table des matières](#)

Leibniz serait le premier à contester la justesse de l'affirmation suivant laquelle le monde est une création de la raison : le monde est une création de Dieu, et même si « Dieu ne saurait agir comme au hasard par un décret absolument absolu, ou par une volonté indépendante de motifs raisonnables <sup>1</sup> », ce serait, pourrait-il dire, substantialiser un attribut et lui donner un pouvoir de sujet que de faire du monde la création de la raison. « Dieu ne saurait agir comme au hasard » : cette partie de l'affirmation vise Descartes. Dieu ne saurait pas non plus agir par une pure volonté, indépendante de motifs raisonnables : cette partie de l'affirmation vise Hobbes. Écoutons Descartes :

Ce n'est pas pour avoir vu qu'il était meilleur que le monde fut créé dans le temps que dans l'éternité, qu'il a voulu le créer dans le temps, et il n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, parce qu'il a connu que cela ne se pouvait faire autrement, etc. Mais, au contraire, parce qu'il a voulu créer le monde dans le temps, pour cela il est ainsi meilleur que s'il eut été créé dès l'éternité ; et d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits, il est maintenant vrai que cela est ainsi, et il ne peut pas être autrement, et ainsi de toutes les autres choses <sup>2</sup>.

Contre Descartes, Leibniz rejette l'idée que Dieu ait pu vouloir autre chose que ce qu'il a voulu et que, par conséquent, le monde tel qu'il est eût pu être autrement. Contre Leibniz, Descartes ne peut pas penser que Dieu soit soumis à une contrainte, fût-elle logique ou axiologique. Faut-il en conclure, suivant en cela une ligne cartésienne, que l'action de Dieu telle que la conçoit Leibniz se réduit à l'influence immanente d'une raison impersonnelle <sup>3</sup> ? D'un autre côté, la bonté des actions et productions de Dieu dépendrait-elle de sa pure volonté ? Ou plutôt de leur nature ? Hobbes, dit Leibniz, « veut que Dieu est en droit de tout faire, parce qu'il est tout puissant ». Or, « ce n'est pas distinguer le

---

<sup>1</sup> Leibniz, *Essais de théodicée*, Préface et notes de Jacques Jalabert, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1962, pp. 298-299.

<sup>2</sup> Descartes, *Œuvres*, Édition Adam et Tannéry, Paris, 1897-1910, IX, p. 233. Voir aussi *ibid.*, p. 235.

<sup>3</sup> « [...] la doctrine de la nécessité [morale] ne rend-elle pas très difficile à définir le rôle de Dieu dans la création ? » se demande Boutroux. Car « dès lors, l'action de Dieu est-elle celle d'une personne, ou bien ne se réduirait-elle pas à l'influence immanente d'une raison impersonnelle ? » Boutroux, Émile, *Exposition du système de Leibniz*, in Leibniz, *La monadologie*, 1975, p. 90.

droit et le fait. Car autre chose est ce qui se peut, autre chose ce qui se doit <sup>1</sup> ». Faut-il en conclure que, pour Leibniz, Dieu est obligé par un devoir, donc que la puissance du devoir l'emporte sur la puissance de Dieu ? Cette conséquence n'est pas acceptable. Pour Leibniz, le devoir de la raison et de la moralité n'est pas concevable comme devoir soumettant Dieu, car, d'une part, ni la raison ni la moralité ne sont des substances et que, d'autre part, Dieu est raison – et moralité. Leibniz pourrait dire, en toute logique, qu'il est absurde d'affirmer que parce que Dieu est raisonnable, il est *obligé* par la raison, car aucun sujet ne peut être dit obligé par ses propres attributs : un sujet est ce qu'il est, et ce qu'il est est l'ensemble de ses attributs. La raison n'est pas une substance, mais, pour Leibniz, bel et bien l'attribut de cette substance qu'est l'esprit – divin. Le premier postulat devrait donc s'entendre de la manière suivante : le monde est une création de la raison – de Dieu, qui est raison. Or, comment agit cette raison ou, plus exactement, en quoi consiste la rationalité de Dieu ? Voilà la première question fondamentale. Dans la réponse à cette question, Leibniz articule une première série d'inconciliables.

Supposons que Leibniz réfléchisse sur l'affirmation de Descartes que je viens de transcrire. Il dirait que, dans cette affirmation, deux problèmes sont à distinguer puisque, d'un point de vue logique, ils renvoient à des situations parfaitement différentes. En effet, la nécessité qui accompagne la proposition suivant laquelle trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits n'est pas du même ordre que celle qui accompagne la proposition suivant laquelle le monde fut créé dans le temps. La première nécessité, « géométrique », se caractérise par le fait que le contraire de la proposition implique contradiction et, donc, est impossible. C'est dire que la vérité de la première proposition est nécessaire. Mais la vérité de la deuxième proposition n'a pas la même forme de nécessité puisque la négation de la proposition, à savoir que le monde aurait pu être créé dans l'éternité plutôt que dans le temps, n'est nullement impossible. La nécessité du possible n'est donc pas « géométrique » et la vérité de cette forme de propositions n'est pas nécessaire : Leibniz appelle cette forme de nécessité « architectonique », et cette forme de vérité « contingente ». Le problème de Descartes n'est pas de ne pas avoir vu la différence entre une proposition et l'autre, ni non plus de ne pas avoir saisi la nature de la vérité nécessaire des propositions « géométriques », mais de ne pas avoir vu la nécessité particulière des propositions contingentes, de les avoir conçues comme relevant de l'arbitraire. Or, le possible n'est pas moins assujéti à une nécessité, bien que non absolue ou, plutôt, bien que non nécessaire au sens géométrique du terme : au sens « architectonique » du terme. En quoi consiste cette nécessité architectonique qui permet d'articuler le nécessaire et le possible ? Le terme médiateur de cette articulation est celui de « compossible » : terme

---

<sup>1</sup> Leibniz, *Méditation sur la notion commune de justice* (1702), in Leibniz, *Le droit de la raison*, textes réunis et présentés par René Sève, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1994, p. 109 et pp. 109-110.

fondamental à tous points de vue, nous le verrons, car c'est autour de lui que se noue la problématique leibnizienne de la forme de rationalité de Dieu – et, par là, de tous les êtres qui lui ressemblent.

Soit la nécessité géométrique, c'est-à-dire celle dont la seule condition est le principe de contradiction. Cette nécessité, pour Leibniz, régit les essences, et puisque les essences ne sont astreintes qu'à la seule condition de non-contradiction, elles sont infinies en nombre, c'est-à-dire possibles en nombre infini. C'est dans l'entendement de Dieu qu'elles existent, ou qu'elles sont admises<sup>1</sup>. De ce nombre infini, seules certaines se réalisent, c'est-à-dire entrent dans une existence qui n'est plus celle du possible dans l'entendement de Dieu. C'est la volonté de Dieu qui ainsi le décide en vertu d'un choix qui, dès lors, n'est pas commandé par le seul possible – et, donc, par la seule condition de non-contradiction – mais par le *compossible*. Le compossible n'est que la compatibilité des possibles, et le compossible que la volonté de Dieu réalise n'est pas un compossible quelconque, mais le *meilleur* de tous les cas de compatibilité des possibles. D'où une nécessité *morale* inscrite au cœur même de la réalité du monde, qui n'est pas du même ordre que la nécessité géométrique parce qu'elle ne suppose pas le déterminisme de l'absolu mais, plutôt, l'*inclination* de la sagesse<sup>2</sup>. La nécessité architectonique, qui répond au principe de la plus grande perfection – et, par là, à la finalité plutôt qu'à la cause efficiente –, introduit donc, au centre même de l'opération de la raison, l'idée d'un calcul, on pourrait aussi dire d'une stratégie, visant la maximisation.

<sup>1</sup> Qu'elles existent, ou qu'elles sont admises ? La question revient à se demander si Dieu est l'« auteur » des essences. À lire certains textes de Leibniz, on pourrait croire à une prééminence des essences ou, tout au moins, à une indépendance des essences par rapport à Dieu. Ainsi, par exemple, ce texte : « Le mal vient plutôt des formes mêmes, mais abstraites, c'est-à-dire des idées que Dieu n'a point produites par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les figures, et non plus, en un mot, que toutes les essences possibles qu'on doit tenir pour éternelles et nécessaires ; car elles se trouvent dans la région idéale des possibles, c'est-à-dire dans l'entendement divin. Dieu n'est donc point auteur des essences en tant qu'elles ne sont que des possibilités ». (Leibniz, *Essais de théodicée*, pp. 327-328.) En fait, pour Leibniz, l'existence d'un possible dans l'entendement est à distinguer clairement d'un possible rendu à l'existence par la volonté. La notion d'« auteur » est à appliquer à cette deuxième situation, ce qui ne veut pas dire que les essences, en tant que possibles, puissent exister indépendamment de Dieu, encore moins le précéder (logiquement).

<sup>2</sup> « 53. Or, comme il y a une infinité d'univers possibles dans les Idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre. 54. Et cette raison ne peut se trouver que dans la *convenance*, ou dans les degrés de perfection, que ces mondes contiennent ; chaque possible ayant droit de prétendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe. 55. Et c'est ce qui est la cause de l'existence du meilleur, que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire ». Leibniz, *Monadologie*, pp. 170-172. C'est la célèbre théorie de l'optimisme de Leibniz, le monde actuel étant pour lui le meilleur possible.



Ici réapparaît sans doute le problème de la nécessité, bien que maintenant sous forme de nécessité morale – plutôt que géométrique ou métaphysique –, car si, d'une part, Dieu ne peut pas ne pas produire le meilleur <sup>1</sup>, d'autre part, parce que les possibles ont, chacun, un degré de perfection et une prétention à l'existence qui est à la mesure de leur perfection <sup>2</sup>, on pourrait dire que « la bonté intrinsèque des choses tient ici autant de place, pour le moins, que la bonté même de Dieu ». Ce qui permet de reprocher à Leibniz de compromettre, avec cette doctrine, « l'indépendance et la suffisance [...] de l'action divine <sup>3</sup> ». Mais si les possibles, comme on l'a vu, se trouvent dans l'entendement de Dieu, y compris bien entendu avec leur potentiel respectif d'existence découlant de leur degré de perfection, la bonté de la volonté de Dieu ne fait que s'exercer par rapport à son entendement, ou à l'intérieur de celui-ci. En d'autres termes, l'indépendance et la suffisance de l'action divine ne seraient pas compromises parce que celle-ci resterait comme enveloppée dans sa propre nature, qui est articulation de l'entendement et de la volonté <sup>4</sup>. Quoi qu'il en soit, cette articulation de l'entendement et de la volonté prend la forme concrète d'un calcul, d'une stratégie de la volonté visant la production du meilleur à la lumière des possibles et de leur compossibilité, tels qu'ils se trouvent dans l'entendement ou dans la connaissance <sup>5</sup>. Je reviendrai dans la prochaine section sur la forme de rationalité que définit cette articulation. Je me référerai maintenant au troisième postulat que j'ai retenu de la conception de Leibniz, à savoir que l'homme est l'être qui ressemble le plus à Dieu <sup>6</sup>.

Nous pouvons accéder à l'intelligibilité de ce postulat par deux voies au moins, à savoir celle, positive, de la théorie de l'esprit et celle, négative, de la

<sup>1</sup> « [...] nous avons déjà fait voir que Dieu ne laisse pas d'être tout-puissant, quoiqu'il ne puisse point faire mieux que de produire le meilleur [...] ». Leibniz, *Essais de théodicée*, pp. 326-327.

<sup>2</sup> Voir le texte de la *Monadologie* cité dans la note 8.

<sup>3</sup> C'est le commentaire de Boutroux au par. 54 de la *Monadologie*. Voir Leibniz, *Monadologie*, note 1, p. 171.

<sup>4</sup> « Il y a en Dieu la *Puissance*, qui est la source de tout, puis la *Connaissance* qui contient le détail des idées, et enfin la *Volonté*, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur ». Leibniz, *Monadologie*, p. 168. Boutroux commente cette proposition de la manière suivante : « Il est difficile de ne point attribuer la prééminence à la *connaissance*, dans la triade leibnizienne. Car c'est elle qui contient, et les possibles que réalisera la volonté, et les raisons qui détermineront celle-ci à réaliser certains possibles, de préférence aux autres ». *Ibid.* Mais le principe du meilleur, ne se trouve-t-il pas dans la *volonté* ? Ce serait alors plutôt l'articulation de *connaissance et volonté* qui caractériserait la triade leibnizienne.

<sup>5</sup> Je n'examinerai pas ici deux autres questions soulevées par cette doctrine de Leibniz, à savoir, pourquoi la perfection n'est-elle qu'un maximum, et pourquoi il y a impossibilité de certaines choses entre elles, Il s'agit de problèmes d'une grande difficulté, dont le deuxième, en particulier, a préoccupé maints commentateurs après avoir été formulé par B. Russell. (Voir, Russell, Bertrand, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Londres, 1900, p. 21).

<sup>6</sup> Je laisse ici de côté le statut des anges qui, bien entendu, se trouvent plus proches de la substance divine que les hommes.



théorie de l'imperfection. Examinons d'abord la voie positive. Pour Leibniz, les seules choses réelles sont les monades et celles-ci sont des esprits ou, pour le dire plus exactement, « parmi toutes les catégories que nous employons, les esprits constituent le modèle de la monade le plus approché et le plus commode <sup>1</sup> ». En fait, pour Leibniz, la conscience n'appartient qu'à une certaine classe de monades – et, d'ailleurs, tous les états de conscience des monades conscientes ne sont pas des états conscients <sup>2</sup>. D'un autre côté, toutes les âmes ne sont pas des âmes *raisonnables*, et Leibniz réserve la notion d'esprit, au sens précis du terme, aux seules âmes raisonnables. Or, et voici le texte fondamental pour nous à cet égard :

83. Entre autres différences qu'il y a entre les Âmes ordinaires et les Esprits, dont j'en ai déjà marqué une partie, il y a encore celle-ci – que les âmes en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures –, mais que les esprits sont encore des images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la nature : capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département <sup>3</sup>.

Ainsi, l'homme, en tant qu'âme raisonnable, en tant qu'esprit, imite l'opération de Dieu dans son pouvoir architectonique – bien que, certes, « dans son département », c'est-à-dire dans les limites qu'impose sa finitude ou son imperfection <sup>4</sup>.

La voie négative, elle, part justement de l'examen de l'imperfection. Toutes les créatures, écrit Leibniz, « ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais [...] elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu <sup>5</sup> ». D'une part, donc, il faut bien postuler l'imperfection des créatures puisque, en cas contraire, elles seraient identiques au Créateur. Mais, d'autre part, les créatures ne diffèrent du Créateur que quant à l'*existence*, c'est-à-dire quant au degré de développement ou de réalisation. Si l'essence divine est en tout point réalisée, celle de la créature est en voie de réalisation, qui plus est elle ne pourrait jamais atteindre la réalisation totale <sup>6</sup>. L'imperfection de l'homme, loin donc d'être le signe

<sup>1</sup> Je fais mienne ici la remarque de Strawson. Cf. Strawson, P. F., *Les individus. Essai de métaphysique descriptive*, traduit de l'anglais par A. Shalom et Paul Drong, Éditions du Seuil, Paris, 1973 (1959), p. 135.

<sup>2</sup> On sait que c'est là que se trouve une des premières formulations de l'idée d'inconscient.

<sup>3</sup> Leibniz, *Monadologie*, pp. 186-187.

<sup>4</sup> Encore : « [...] notre âme est architectonique dans les actions volontaires, et, découvrant les sciences suivant lesquelles Dieu a réglé les choses *pondere, mensura, numero*, elle imite dans son département et dans son petit monde, où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu a fait dans le grand ». Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, par. 14.

<sup>5</sup> Leibniz, *Monadologie*, p. 162.

<sup>6</sup> Dans son commentaire à cette affirmation, Boutroux remarque encore que tout autre était la doctrine de Descartes. Pour lui, en effet, « l'essence de l'homme, ou son entendement, radicalement borné, était véritablement d'une autre nature que l'entendement infini de

d'une différence radicale entre la raison divine et la raison humaine, ne sert qu'à fixer le point de leur continuité, aussi inaccessible soit celle-là pour celle-ci.

## 4.2. LA FORME DE RATIONALITÉ DE L'ESPRIT

[Retour à la table des matières](#)

La problématique de la création divine et de sa rationalité n'est pas, bien entendu, propre à Leibniz et une analyse comparative de certaines positions à cet égard, comme celle que réalise Jon Elster dans son ouvrage *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, s'avère particulièrement féconde pour bien saisir la forme de rationalité de l'esprit telle qu'envisagée par Leibniz et, par là, les règles qui la définissent. J'examinerai maintenant cette analyse comparative et je reviendrai, ensuite, sur la classification des règles proposée dans le premier chapitre de cet ouvrage pour la parfaire à la lumière de l'apport de Leibniz.

Elster compare quatre théories possibles de la rationalité divine qu'il expose dans un ordre de rationalité croissante<sup>1</sup>. La première de ces théories est celle de Descartes. Pour Descartes, on l'a vu, la création divine n'est soumise ni à une contrainte logique ni à une contrainte axiologique – ce qui supposerait, à ses yeux, une limitation du pouvoir de Dieu. C'est le choix même de Dieu dans l'acte de la création qui définit la forme de la rationalité et de la valeur. En deuxième lieu, il y a les théories scolastiques<sup>2</sup> d'après lesquelles Dieu pourrait toujours faire un monde plus parfait, de sorte que la fonction qui attribue à chaque monde une quantité précise de perfection n'atteint pas de maximum dans l'ensemble des mondes possibles – et ceci, parce que l'ensemble des mondes possibles n'est pas borné, cette limitation pouvant en effet signifier une limitation du pouvoir de Dieu. (Il s'agit, d'ailleurs, d'une objection que l'on a faite à la notion de « compossibilité » de Leibniz.) Dans cette théorie, les mondes possibles sont comparables – ainsi que la rationalité qui les sous-tend –, mais il est impossible de déterminer une forme parfaite ou exemplaire de monde – et de rationalité. Il y a, en troisième lieu, la conception d'Arnauld pour

---

Dieu ». Et il ajoute : « Sur le prolongement de la voie cartésienne, on rencontre le système kantien de l'hétérogénéité radicale d'un entendement discursif comme celui de l'homme, et d'un entendement intuitif comme serait celui de Dieu. Sur le prolongement de la voie leibnizienne se trouve le système hégélien de l'identité radicale entre l'être et la pensée, et de l'immanence de l'absolu au sein du relatif ». Boutroux, Émile, note 3, pp. 162-163, de la *Monadologie*.

<sup>1</sup> Voir Elster, Jon, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Aubier, Éditions Mouton, Paris, 1975, pp. 186 et suiv.

<sup>2</sup> Elster se réfère ici à la présentation de ces théories faite par Grua, G., *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, 1953, p. 299.

qui Dieu « a dû se déterminer à créer le monde tel qu'il lui a plu, et choisir ensuite les voies les plus simples pour le produire et le conserver <sup>1</sup> ». Chez Arnauld, donc, libre choix des fins mais efficacité dans les moyens, cette efficacité étant définie comme minimisation des coûts nécessaires pour réaliser la fin voulue <sup>2</sup>. Enfin, en quatrième lieu, pour Malebranche, « la perfection brute de l'univers aurait pu être plus grande, mais aux coûts d'une dépense supplémentaire qui serait plus grande encore et qui laisserait donc une perfection nette moins élevée <sup>3</sup> ». En d'autres termes, pour le Dieu de Malebranche la rationalité se définit comme maximisation d'une quantité *nette*, ce qui suppose une comparaison économique entre la fin voulue et les moyens employés. Leibniz se range essentiellement dans cette catégorie de doctrines de la rationalité, la différence avec Malebranche consistant, probablement, dans une radicalisation de cette articulation économique puisque, pour Malebranche, ce maximum net semble pouvoir être atteint dans plusieurs des mondes possibles (à perfection égale), tandis que pour Leibniz, nous l'avons vu, il n'y a qu'un seul monde maximale parfait : celui qui existe. Comme Elster le signale, Malebranche semble anticiper Leibniz « en ce qui concerne la notion de l'entrepreneur divin qui cherche à tirer le maximum de ses ressources limitées <sup>4</sup> », bien que ce ne soit, en toute rigueur, que chez Leibniz que l'entrepreneur divin se trouve avec des ressources limitées – la compossibilité des possibles fixe, justement, cette limitation –, tandis que le Dieu de Malebranche, comme on vient de le voir, ne rencontre pas, en principe, ces bornes du meilleur.

Comment faut-il qualifier cette forme de rationalité ? Pour Elster, Leibniz anticipe d'une manière étonnante la rationalité instrumentale. Il me semble, pourtant, qu'il est convenable de distinguer au moins deux formes de rationalité instrumentale, l'une comportant un calcul économique ou, pour parler d'une manière plus générale, stratégique, l'autre ne le comportant pas nécessairement. Je rappelle, à cet effet, la distinction de règles introduite dans le chapitre 1 de cet ouvrage-ci, à savoir les règles technologiques, les règles de coopération et

<sup>1</sup> Arnauld, A., *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*, Cologne, 1685, t. 1, p. 44. Cité par Elster, Jon, *ibid.*

<sup>2</sup> Elster voit chez Arnauld deux choix successifs faits par Dieu et obéissant à la logique suivante : « maximiser d'abord le revenu (brut), minimiser ensuite les coûts nécessaires pour la production de ce revenu maximal ». (Voir Elster, Jon, *ibid.*, p. 186.) Pour ma part, je ne vois qu'un choix portant sur les coûts, ce qui veut dire que la rationalité de Dieu dans la création se limite aux moyens – la fin résultant de son pur vouloir et, donc, ne signifiant pas nécessairement maximisation.

<sup>3</sup> Elster, Jon, *ibid.*, p. 187. Elster cite ici cette affirmation de Malebranche : « Dieu pouvait sans doute faire un monde plus parfait que celui que nous habitons, [mais] pour faire ce monde plus parfait, il aurait fallu qu'il eût changé la simplicité de ses voies » (Malebranche, *Œuvres complètes*, t. 5, Paris, 1958, p. 29).

<sup>4</sup> Elster, Jon, *ibid.*, p. 189. La notion d'« entrepreneur divin » qu'utilise Elster vise, bien entendu, l'analogie qu'il postule chez Leibniz entre le comportement de Dieu et le comportement économique de l'entrepreneur capitaliste.

les règles de lutte. C'est dans le cadre de la rationalité technologique qu'il faut, bien entendu, examiner la rationalité du Dieu leibnizien – et, à sa suite, celle de l'esprit humain. On se souviendra que les règles technologiques se laissent caractériser par le fait qu'elles trouvent leur fondement dans un énoncé nomologique. En effet, d'un énoncé nomologique de la forme :

En. Si  $p$  alors  $q$   
 il est possible de conclure :  
 R1.  $q$  *per*  $p$  aussi bien que :  
 R1i.  $\neg q$  *per*  $\neg p$

On voit bien alors que la détermination des moyens est donnée par les règles R1 et R1i qui supposent comme condition nécessaire la vérité de En. On voit aussi que l'énoncé nomologique ouvre une alternative (R1 et R1i), mais il s'agit d'une alternative simple :

R1. Si nous voulons  $q$ , alors il faut  $p$   
 R1i. Si nous voulons éviter  $q$ , alors il ne faut pas  $p$

Vouloir obtenir, ou vouloir éviter : une telle alternative exige une décision qui ne peut être fondée, à son tour, que sur une finalité, voire une valeur <sup>1</sup>. L'instrumentalité de la forme de rationalité qui se réalise dans la règle technologique concerne bel et bien le choix du meilleur moyen ( $q$  ou  $\neg q$ ), ce moyen étant le meilleur parce que fondé sur un énoncé nomologique vrai, c'est-à-dire considéré comme vrai à la lumière des connaissances disponibles. Mais la forme simple de causalité (Si  $p$  alors  $q$ ) ne laisse qu'une alternative (vouloir  $q$  ou vouloir éviter  $q$ ) que résout la valeur assumée. Dans le cas d'une causalité multiple, dans laquelle  $q$  peut être provoqué ou entraîné autant par  $p$  que, disons, par  $m$  :

En. Si  $p$  alors  $q$ , mais si  $m$  alors aussi  $q$   
 nous n'avons pas un, mais deux choix à faire : provoquer ou ne pas provoquer  $q$  d'abord, utiliser  $p$  (ou  $\neg p$ ) ou  $m$  (ou  $\neg m$ ) ensuite. En d'autres termes, au choix déterminé par la valeur s'ajoute un choix déterminé par un autre type de valeur, qu'il faut bien appeler « économique ». Ce deuxième choix, en effet, ne dépend pas de la finalité de l'action ni, non plus, de la vérité ou de la plausibilité de

---

<sup>1</sup> Voici un exemple qui illustrera cette proposition. Soit l'énoncé nomologique :  
 En. La rubéole des femmes enceintes («  $p$  ») entraîne des malformations du fœtus («  $q$  »).  
 De cet énoncé se déduisent les règles technologiques suivantes :  
 R1. Si nous ne voulons pas que le fœtus présente de malformation («  $\neg q$  »), il faut que la femme enceinte ne soit pas atteinte de rubéole («  $\neg p$  ») ; et  
 R1i. Si nous voulons que le fœtus présente des malformations («  $q$  »), il faut que la femme enceinte soit atteinte de rubéole («  $p$  »).  
 Si nous choisissons R1 à la place de R1i, c'est parce que nous présupposons une valeur, disons la valeur « intégrité physique » («  $V$  »).

l'énoncé nomologique, car l'énoncé affirme que q peut être plausiblement atteint par p aussi bien que par m. Le choix, de nature purement pragmatique, porte sur le « coût » impliqué, respectivement, par p et par m. C'est alors seulement que l'instrumentalité de la forme de rationalité d'une telle action et de la règle que celle-ci suppose peut être dite « stratégique » dans la mesure même où cette rationalité se déploie dans le seul domaine des moyens ou des voies d'action.

La théorie du possible et du compossible de Leibniz ne peut nullement être traduite dans le langage de la causalité multiple, mais, par contre, la structure d'une action technologique fondée sur un cas de causalité multiple présente la même forme que la structure de l'action divine dans la théorie du possible et du compossible. En effet, dans celle-ci, un double choix s'impose à l'esprit de Dieu lors de la création du monde : d'une part, celui qui relève des causes finales, d'autre part celui qui relève de la compossibilité. Pour Leibniz, rappelons-le, la finalité est à considérer non seulement dans le domaine de la morale, mais aussi dans celui de la Physique <sup>1</sup>. En fait, le choix du meilleur, qui régit cette finalité, « descend » jusqu'aux moindres phénomènes :

Ce qui me paraît le plus beau dans cette considération est que ce principe de la perfection au lieu de se borner seulement au général, descend aussi dans le particulier des choses et des phénomènes [...]. C'est pour cela que j'ai coutume de dire qu'il y a, pour parler ainsi, deux Règnes dans la nature corporelle même qui se pénètrent sans se confondre et sans s'empêcher : le règne de la puissance, suivant lequel tout se peut expliquer *mécaniquement* par les causes efficientes [...]; et aussi le Règne de la sagesse, suivant lequel tout se peut expliquer *architectoniquement*, pour ainsi dire, par les causes finales [...] <sup>2</sup>.

Mais ce choix du meilleur, qui explique l'architectonique du monde, se double d'un choix économique, qu'il faut dès lors relier aux causes efficientes. Lisons encore Leibniz :

Les voies de Dieu sont les plus simples et les plus uniformes : c'est qu'il choisit des règles qui se limitent le moins les unes les autres. Elles sont aussi les plus fécondes par rapport à la simplicité des voies. C'est comme si l'on disait qu'une maison a été la meilleure qu'on ait pu faire avec la même dépense. [...] Car le plus sage fait en sorte, le plus qu'il peut, que les moyens soient fins aussi en quelque façon, c'est-à-dire désirables, non seulement par ce qu'ils font, mais encore par ce qu'ils sont. Les voies plus composées

<sup>1</sup> D'où sa critique de Descartes. Voir, par exemple, Leibniz, « Réponse aux réflexions qui se trouvent dans le 23, Journal des savants de cette année touchant les conséquences de quelques endroits de la philosophie de Descartes. 1697 », dans Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, surtout pp. 114 et suiv.

<sup>2</sup> Leibniz, *Tentamen anagogicum. Essai anagogique sur la recherche des causes (1697)*, in Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, p. 96.

occupent trop de terrain, trop d'espace, trop de lieu, trop de temps, qu'on aurait pu mieux employer <sup>1</sup>.

On voit donc clairement que la valeur attachée aux causes finales, à savoir la perfection de l'œuvre, est à distinguer de la valeur attachée aux moyens ou aux voies d'action, à savoir leur simplicité – pour autant que leur fécondité soit égale. Retenons pour ces règles l'appellation « règles stratégiques » – tout en sachant qu'il s'agit d'une sous-classe de règles instrumentales. Deux questions cruciales sont alors à examiner dans le contexte de notre problématique. La première question dérive de la célèbre théorie leibnizienne de l'harmonie préétablie. Elle peut se formuler ainsi : jusqu'à quel point peut-il y avoir symétrie ou ressemblance dans l'opération de l'esprit divin et dans celle de l'esprit de l'être humain lorsque Dieu a prédéterminé la forme de l'opération de l'esprit humain et prévu de toute éternité les choix de cet esprit ? En d'autres termes, si l'opération de l'esprit divin est celle d'un esprit libre, la ressemblance de l'esprit humain et de l'esprit divin n'est-elle plutôt que purement formelle dès lors que, dans ses choix, l'esprit humain ne fait que suivre les déterminations de Dieu ? La deuxième question dérive, elle, de la non moins célèbre théorie leibnizienne de l'indépendance complète des monades. L'analyse de l'opération de l'esprit, c'est-à-dire de la forme de rationalité de celui-ci, a été réalisée dans le cadre d'une théorie de la création du monde – d'une théorie de l'engendrement de l'Être par le Sujet. Or, comment concevoir le sujet humain et les opérations de son esprit lorsque, comme le fait Leibniz, on postule que cet esprit n'a « ni portes, ni fenêtres », en d'autres termes, lorsque l'idée d'une inter-subjectivité semble bel et bien exclue par la théorie ? La question peut encore se formuler ainsi : comment concevoir les règles qui caractérisent la socialité chez Leibniz si, en vertu de l'indépendance complète des monades, toute véritable coopération semble exclue ? Je consacrerai les deux prochaines sections à l'examen de ces problèmes.

### **4.3. LA QUESTION DE LA DÉTERMINATION ET DE LA LIBERTÉ DE L'ÊTRE HUMAIN**

[Retour à la table des matières](#)

La théorie leibnizienne de l'harmonie préétablie apparaît, d'abord, destinée à résoudre le problème des rapports entre l'âme et le corps, mais elle devient immédiatement une théorie générale du rapport entre toutes les substances, À ce niveau général, d'ailleurs, elle constitue une théorie de leur communication. Je rappellerai l'essentiel de cette problématique.

---

<sup>1</sup> Leibniz, *Philosophische Schriften*, éd. Gerhardt, Berlin 1849-1890, cité in Elster, Jon, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, p. 199.



Le problème à résoudre peut être formulé ainsi : étant donné que, d'une part, le corps et l'âme constituent deux substances différentes et que, d'autre part cependant, ces deux substances s'accordent, comment expliquer dès lors cet accord ? Leibniz revient à plusieurs reprises sur ce problème et sur la solution qu'il propose. Je transcris ici un texte dans lequel Leibniz explique d'une manière on ne peut plus pédagogique sa solution au problème :

[... Comment] je pourrais prouver ce que j'ai avancé touchant la communication ou harmonie de deux substances aussi différentes que l'âme et le corps. [...] Figurez-vous deux horloges ou montres qui s'accordent parfaitement. Or cela se peut faire de *trois façons* : la *première* consiste dans une influence naturelle. [...] La *seconde manière* de faire toujours accorder deux horloges, bien que mauvaises, serait d'y faire toujours prendre garde par un habile ouvrier, qui les redresse et les mette d'accord à tous moments. La troisième manière est de faire d'abord ces deux pendules avec tant d'art et de justesse, qu'on se puisse assurer de leur accord dans la suite. Mettez maintenant l'âme et le corps à la place de ces deux montres ; leur accord ou sympathie arrivera aussi par une de ces trois façons. La *voie de l'influence* est celle de la Philosophie vulgaire ; mais comme on ne saurait concevoir ni des particules matérielles, ni des espèces ou qualités immatérielles, qui puissent passer d'une de ces substances dans l'autre, on est obligé d'abandonner ce sentiment. La *voie de l'assistance* est celle du système des causes occasionnelles. Mais je tiens que c'est faire venir *Deum ex machina* dans une chose naturelle et ordinaire, où selon la raison il ne doit intervenir que de la manière qu'il concourt à toutes autres choses naturelles. Ainsi il ne reste que mon hypothèse, c'est-à-dire que la *voie de l'harmonie préétablie*, par un artifice divin prévenant, lequel a formé dès le commencement chacune de ces substances, qu'en ne suivant que ses propres lois qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre, tout comme s'il y avait une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main, au-delà de son concours général <sup>1</sup>.

Ni influence d'une substance sur l'autre, ni intervention systématique de la substance divine dans l'accord des substances, mais *programme* en vertu duquel chaque substance, ne suivant que ses propres lois, s'accorde avec l'autre <sup>2</sup>. Faut-il en conclure à la pleine déterminabilité de cette substance qu'est

<sup>1</sup> Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps* (1695). *Remarques sur l'harmonie de l'âme et du corps*, pp. 81-82.

<sup>2</sup> Dans sa réponse à Bayle, Leibniz compare son hypothèse à l'égard de la masse corporelle avec un vaisseau. Dans sa note à cette comparaison de Leibniz, Christiane Frémont signale : « La comparaison vient de Bayle (*Phil.* IV, 534-535) qui suppose au vaisseau une « faculté » qui le guide infailliblement. Leibniz déclare celle-ci occulte et sans raison, et oppose le modèle d'un *programme* inhérent à la structure du bateau, obtenu par la solution d'un problème géométrico-mécanique calculant tous les paramètres ». Voir Leibniz, *Réponse aux réflexions contenues dans la seconde édition du Dictionnaire critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'harmonie préétablie* (1702), in Leibniz, *Système*

l'esprit humain et, donc, à la négation du libre arbitre, de la liberté de l'individu humain ? D'ailleurs, puisque le Créateur a programmé le fonctionnement de l'esprit humain – ainsi que celui de toutes les autres substances – et que, par conséquent, il dispose d'un pouvoir de prévisibilité absolue, comment concevoir ce pouvoir de l'esprit divin et la capacité d'auto-détermination de l'esprit humain ? Ces questions ont été soulevées déjà du temps de Leibniz, et celui-ci n'a pas manqué d'y répondre. Que ses réponses semblent insatisfaisantes, en témoigne le simple fait que les questions reviennent systématiquement chez les commentateurs de Leibniz<sup>1</sup>. Je m'arrête plus particulièrement au commentaire d'Alain Renaut qui introduit l'intéressante distinction entre individualité et autonomie dans son étude de Leibniz<sup>2</sup>. Pour Renaut, en effet, on trouverait chez Leibniz « *une formidable, et explicite, promotion ontologique de la thématique individualiste de l'indépendance que l'on est convié à assister par tout le dispositif monadologique* » avec une perte corrélative de toute autonomie :

En ce sens, la liberté leibnizienne [...] n'est donc nullement auto-nomie, soumission à une loi que l'on s'est soi-même donnée, elle est seulement accomplissement par chaque monade de la loi constitutive de son être, *auto-déploiement de sa détermination propre* et non pas *auto-détermination* : la loi qui organise le réel précède toute décision, et loin que ce soit la volonté qui pose cette loi, c'est la loi immanente du réel qui s'actualise à travers le surgissement de telle ou telle monade et de ses « volontés »<sup>3</sup>.

Que l'indépendance des monades et, surtout, le principe des indiscernables<sup>4</sup> constituent une puissante base ontologique de l'individualisme, ce ne peut surtout pas être mis en doute. Mais que le déploiement de la propre détermination signifie, nécessairement, perte de l'autonomie, ce peut être discuté. Le noyau du problème se trouve, précisément, dans la nature de cette « propre détermination ». Il s'agit d'une question centrale pour la compréhension de ces règles que j'ai déjà appelées « stratégiques ». Je reviens à quelques remarques de Leibniz lui-même à cet égard.

---

*nouveau de la nature et de la communication des substances*, note 10, p. 213. (C'est moi qui souligne. R.M. Je reviendrai incessamment sur la *forme* de ce programme.)

<sup>1</sup> Il y a, bien entendu, la remarque célèbre de Kant, « liberté d'un tournebroche qui, une fois remonté exécute de lui-même ses mouvements », mais aussi celles, actuelles, comme chez Elster, « Sans doute Leibniz tente-t-il constamment de montrer que le déterminisme n'est pas la fatalité et que l'harmonie préétablie n'exclut pas le libre arbitre ; le moins qu'on puisse dire est que c'est une tentative difficile à réussir ». Elster, Jan, *ibid.*, p. 177, note 44.

<sup>2</sup> Renaut, Alain, *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris, 1989, Deuxième partie, chap. 1.

<sup>3</sup> Renaut, Alain, *ibid.*, pp. 139-138.

<sup>4</sup> « Il faut même, que chaque Monade soit différente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature, deux Êtres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque », Leibniz, *Monadologie*, p. 145. (C'est ce qu'on appelle le *principe des indiscernables*.)



La première ligne de défense de Leibniz, si je peux en parler ainsi, vise l'assimilation possible, implicite ou explicite – plus implicite qu'explicite, au fait – de la liberté et de l'arbitraire ou, en d'autres termes – qui ne sont pas exactement ceux de Leibniz mais rejoignent l'essentiel de sa pensée à cet égard –, la confusion du libre arbitre et de l'arbitraire. À plusieurs reprises, en effet, Leibniz s'attaque à l'idée suivant laquelle la liberté peut être pensée comme indifférence ou hasard : ce serait alors postuler que la volonté peut « choisir sans sujet, et qu'ainsi cet effet ne pourrait point être vu dans sa cause (ce qui est une grande absurdité) <sup>1</sup> ». Car de deux choses l'une : ou bien l'indifférence renvoie à un état d'équilibre, mais alors la volonté est dans l'indécision et l'individu, donc, dans l'inaction, ou bien il n'y a pas d'équilibre et, donc, il n'y a pas d'indifférence *même si la raison de ce déséquilibre nous échappe*. Cet argument est fondamental dans un autre sens, sur lequel je reviendrai, car il vise d'une manière directe l'hypothèse leibnizienne des « petites perceptions », ancêtre illustre de l'hypothèse de l'inconscient. Voici la remarque de Leibniz :

[... L'âme] est libre dans les actions volontaires, où elle a des pensées distinctes et montre de la raison ; mais les perceptions confuses étant réglées sur le corps, naissent des perceptions confuses précédentes, sans qu'il soit nécessaire que l'âme les veuille et qu'elle les prévoie. Ainsi quoique les douleurs ne lui arrivent point parce qu'elle les veut, elles ne lui arrivent pas pour cela sans cause et sans raison, la suite des pensées confuses étant représentative des mouvements du corps, dont la multitude et la petitesse ne permet pas qu'on s'en puisse apercevoir distinctement <sup>2</sup>.

La seconde ligne de défense s'attaque à la position contraire, c'est-à-dire au fatalisme, dont l'expression métaphysique la plus savante se trouve, pour Leibniz, chez Spinoza. Selon cette doctrine, l'individu n'est pas libre dans la mesure même où le contraire de son action n'est pas pensable comme possible. Mais cette pensée, argumente Leibniz, ne vaut que pour les vérités absolues et suppose donc de ne pas tenir compte du possible et du compossible : de ce qu'une action ne soit compossible avec les autres, on ne doit pas conclure qu'elle n'est pas possible du tout et, donc, qu'elle est nécessaire. Si la doctrine de la liberté d'indifférence suppose l'absurde d'un acte sans raison, la doctrine

<sup>1</sup> Leibniz, *Essais de théodicée*, p. 345. Par ailleurs, et d'une manière plus générale, « [...] si la cause pouvait produire un effet pour lequel elle fût entièrement indifférente, il y aurait un vrai hasard, une fortune réelle, un cas fortuit effectif, c'est-à-dire qui le serait non seulement par rapport à nous et à notre ignorance [...] mais même par rapport à Dieu et à la nature des choses, et par conséquent il serait impossible de prévoir les événements en jugeant de l'avenir par le passé ». *Ibid.*, p. 344. (La doctrine de la liberté d'indifférence était admise par ces scolastiques qui étaient les Scotistes ainsi que par les Molinistes et les Cartésiens.) Voir aussi, pour une critique de la doctrine de la liberté d'indifférence, la lettre A Coste (19 décembre 1707), in Leibniz, *Le droit de la raison*, pp. 35-40.

<sup>2</sup> Leibniz, *Réponse aux objections contre le système de l'harmonie préétablie qui se trouvent dans le livre de la connaissance de soi-même (1702-1703)*, in Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, p. 252.

du fatalisme suppose que tout acte a une raison dont la nécessité est absolue. La théorie des compossibles permet d'introduire la distinction entre cause déterminante et cause nécessaire : tous les événements, va dire Leibniz, « ont leurs causes déterminantes, par lesquelles on peut en rendre raison, mais ce ne sont point des causes nécessaires <sup>1</sup> » ou, pour le dire plus exactement, ce ne sont pas nécessairement des causes nécessaires. Le problème, pour Leibniz, se pose alors de caractériser une liberté qui ne soit pas arbitraire, sans qu'elle n'ait à se nier elle-même dans ses raisons, autrement dit une liberté sans détermination. La solution se trouve dans la « dialectique » de l'esprit humain entre entendement et volonté, entre raison et volonté. C'est cette dialectique, complexe et subtile, que Renaut n'examine pas et que je reprendrai synthétiquement avec, à l'occasion, l'emploi d'une terminologie moderne.

Qu'est, d'abord, la volonté ? Elle n'est que *puissance*. Mais, en tant que pure puissance, elle a besoin des « déterminations » pour s'actualiser. Ces déterminations, d'où viennent-elles ? Dans le cas de l'esprit humain, elles ont deux sources : l'inconscient ou la passion, et la raison qui appartient à l'ordre du conscient et, plus précisément, de l'entendement. L'acte libre ne peut pas trouver ses déterminations dans l'ordre de l'inconscient car il est un acte volontaire. Il trouve donc ses déterminations dans l'ordre de l'entendement, c'est-à-dire de la raison. La volonté libre, à son tour, se définit dès lors comme effort d'agir d'après le jugement de la raison. C'est pourquoi la liberté est intelligence : le raisonnement est, en dernière analyse, garantie de notre liberté. « Nous sommes libres, écrit Leibniz, autant que nous raisonnons juste, et esclaves en tant que nous sommes maîtrisés par les passions qui viennent des impressions intérieures <sup>2</sup> ». Bien entendu, il n'y a que la volonté de Dieu qui suive toujours le jugement de l'entendement ; toutes les créatures intelligentes sont sujettes aussi aux passions ou à des déterminations inconscientes <sup>3</sup>. Si ce n'était pas le cas, l'être humain serait comparable à Dieu. Il n'en demeure pas moins que l'intelligence « est comme l'âme de la liberté <sup>4</sup> », bien que dans les limites tracées à la volonté intelligente de l'être humain par la finitude et l'incomplétude de son être. Il s'ensuit que « plus la liberté est parfaite, et plus elle se détermine par le bien et par la raison <sup>5</sup> ». Deux questions restent à résoudre, à savoir : cette détermination de la volonté par la raison signifie-t-elle non-auto-nomie ? Et comment concilier cette liberté de la volonté déterminée par la raison avec la prévisibilité divine de tout acte, y compris humain ? Mais, auparavant, comment s'articule chez Leibniz déterminisme et libre arbitre ?

<sup>1</sup> Leibniz, *Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais, de la liberté, de la nécessité et du hasard*, in Leibniz, *Essais de théodicée*, p. 395.

<sup>2</sup> Cité in Dascal, Marcelo, *La sémiologie de Leibniz*, Aubier-Montaigne, Paris, 1978, note 59, p. 230.

<sup>3</sup> Leibniz, *Essais de théodicée*, p. 313.

<sup>4</sup> Leibniz, *ibid.*, p. 302.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 319.

Commençons par cette dernière question. Si l'arbitraire se définit par l'absence de règles – dans le sens courant : qui dépend du bon plaisir, du caprice –, le libre arbitre se trouve à l'opposé de l'arbitraire : il est le résultat d'un jugement (arbitrer, c'est juger en qualité d'arbitre) et, en tant que tel, une application *réglée* de celui-ci. La détermination s'articule au libre arbitre dans la mesure même où elle est détermination par la raison du jugement (libre). Non seulement un jugement de la raison ne peut-il pas être dit non libre, il est même l'expression maximale de la liberté – à la différence de l'arbitraire, dont la détermination par le caprice ou le plaisir lui enlève toute liberté. Se trouve ainsi exprimée cette idée fondamentale suivant laquelle la liberté n'est que « le pouvoir de suivre la raison <sup>1</sup> ». Cette détermination de la volonté par la raison dans l'acte du libre arbitre signifie-t-elle non-autonomie ? Pourrait-on dire que la volonté est non autonome ou moins autonome parce qu'elle se laisse déterminer par la raison ? Si la raison était située en dehors du sujet, alors on pourrait dire que la volonté de celui-ci est subordonnée à quelque chose qui lui est extérieur. Mais la raison se trouve dans l'entendement même du sujet, et ce n'est que sa volonté qui est déterminée par la raison – par l'entendement. Renaut écrit : « la liberté leibnizienne [...] n'est donc nullement auto-nomie, soumission à une loi que l'on s'est soi-même donnée, elle est accomplissement par chaque monade de la loi constitutive de son être, *auto-déploiement de sa détermination propre* et non pas *auto-détermination* ». Mais, en fait, ce n'est que la volonté qui est soumise, dans l'acte libre, justement, à la loi de la raison qui est la détermination propre de l'esprit humain – que celui-ci partage avec Dieu et les anges, bien que, bien entendu, Dieu agisse *toujours* suivant la raison. On devrait donc plutôt dire, pour être fidèle à Leibniz, que l'auto-déploiement de cette détermination propre à l'esprit humain qu'est la raison constitue, en fait et en droit, une réelle auto-détermination. En d'autres termes, l'auto-nomie, loin d'être caprice ou bon vouloir, est soumission de la volonté à la raison, de la volonté à l'entendement. Mais Leibniz va plus loin encore : cette soumission de la volonté à l'entendement n'est pas un acte ponctuel, elle se prépare volontairement. En effet, Leibniz signale « qu'on se peut chercher de nouvelles raisons, et se donner avec le temps de nouvelles dispositions ; et par ce moyen on se peut encore procurer une volonté qu'on n'avait pas, et qu'on ne pouvait pas se donner sur le champ <sup>2</sup> ». Ce qui veut dire que si l'être humain n'est pas *complètement* autonome – ce qui le rendrait semblable à Dieu –, il peut cependant devenir de plus en plus autonome, pour autant qu'il se « procure » une volonté de plus en plus déterminée par la raison – certes, sans qu'il ne puisse jamais le devenir complètement.

Nous retrouvons donc ici, à propos cette fois de l'esprit humain, la même objection que l'on a pu adresser à Leibniz à propos de l'esprit divin.

<sup>1</sup> Leibniz, *A T Burnett (18 juillet 1701)*, in Leibniz, *Le droit de la raison*, p. 80.

<sup>2</sup> Leibniz, *Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais, de la liberté, de la nécessité et du hasard*, p. 395.

L'assujettissement aux règles de la raison et, plus particulièrement encore, aux vérités absolues signifie-t-il perte d'autonomie de la part de l'esprit (divin ou humain) ? Lorsque Dieu crée le monde, faut-il voir dans cette création non pas le produit d'une auto-détermination divine, mais plutôt auto-déploiement d'une détermination à laquelle Dieu même serait soumis ? On a vu qu'une telle objection est possible si, et seulement si, on voit cette détermination en dehors de Dieu, au lieu de la voir en dehors de la *volonté* de Dieu mais dans son entendement. La même réponse peut valoir pour l'objection faite par Renaut concernant maintenant l'esprit humain : l'objection vaut si, et seulement si, on voit cette détermination en dehors de l'esprit humain, au lieu de la voir en dehors de la *volonté* de l'homme mais dans l'entendement de celui-ci <sup>1</sup>. Certes, ici la détermination propre à l'entendement humain renvoie à la création de cet entendement par Dieu, ce qui n'est pas le cas de l'entendement de Dieu – qui est, parce que Dieu est incréé, incréé. Mais la question de l'origine de l'entendement est à distinguer de la question de sa détermination.

Comment concilier cette liberté d'une volonté déterminée par la raison avec la prévisibilité divine de tout acte humain ? Leibniz a dû aussi faire face à l'objection suivant laquelle si un acte est prévu, on ne peut pas dire qu'il est libre <sup>2</sup>. Je retiens deux réponses de Leibniz, à valeurs inégales. Voici la première : « On n'a point besoin de science infinie pour voir que la prescience et la providence de Dieu laissent la liberté à nos actions, puisque Dieu les a prévues dans ses idées, telles qu'elles sont, c'est-à-dire libres <sup>3</sup> ». La valeur de cette réponse est négative parce qu'elle vise la *nature* des actions et non pas leur *contenu*. Or, le Dieu leibnizien ne peut pas ne pas avoir une prescience *complète* car, en cas contraire, le hasard et l'indifférence auraient une place dans la création. La deuxième réponse que je retiens se rapproche de la solution du problème, bien qu'encore d'une manière négative :

Lorsqu'on prétend qu'un événement libre ne saurait être prévu, on confond la liberté avec l'indétermination, ou avec l'indifférence pleine et d'équilibre, et lorsqu'on veut que le défaut de la liberté empêcherait l'homme d'être

<sup>1</sup> Le manque de cette distinction fondamentale entre entendement et volonté, et des rapports qu'ils entretiennent l'un avec l'autre chez Leibniz, est visible dans cette affirmation de Renaut : « [...] la loi qui organise le réel précède [chez Leibniz] toute décision, et loin que ce soit la volonté qui pose cette loi, c'est la loi immanente au réel qui s'actualise à travers le surgissement de telle ou telle monade et de ses 'volontés' ». (Renaut, Alain, *ibid.*, p. 139). Pour Leibniz, en effet, jamais la volonté ne peut-elle poser la loi – ou une loi quelconque –, car elle n'est que pure puissance et ne peut donc que recevoir ses déterminations de l'extérieur d'elle-même – de la raison ou des passions.

<sup>2</sup> Dans les *Essais de théodicée*, c'est l'objection de M. Bayle que Leibniz examine. Voir Leibniz, *Essais de théodicée*, p. 348. On trouve aussi la discussion de cette objection dans le *Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal (1695)*, in Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, pp. 49-58.

<sup>3</sup> Leibniz, *Essais de théodicée*, p. 346.

coupable, l'on entend une liberté exempte, non pas de la détermination ou de la certitude, mais de la nécessité et de la contrainte <sup>1</sup>.

La première partie de cette citation rappelle le postulat suivant lequel liberté ne signifie pas indétermination, la deuxième que la détermination d'un acte libre ne relève pas de l'ordre de la nécessité. Or, quelle est la forme de la détermination qui, d'une part, est consubstantielle à un acte libre sans que, d'autre part, elle soit nécessaire – au sens leibnizien du terme, c'est-à-dire au sens d'une nécessité analytique ? C'est, on le sait déjà, la détermination par la raison. Mais ce qui est tout à fait remarquable dans cette forme de détermination est que, plus la volonté se laisse déterminer par la raison, plus elle est libre, *et plus l'acte résultant de la volonté est prévisible*. Dans ce cas, donc, la prévisibilité est une fonction de la rationalité de l'acte, mais, du même coup, de la liberté de la volonté. Leibniz aurait pu dire que dans la détermination rationnelle, la déterminabilité et la prévisibilité, loin de s'opposer à la liberté, augmentent corrélativement. Tous les modèles mathématiques de comportement rationnel visent cette prévisibilité et supposent qu'à la différence de la contrainte de la passion, la déterminabilité de la raison suit des règles. Je reviendrai sur ces règles qui impliquent ou, mieux, définissent une *certaine* forme de rationalité. Il me faut maintenant traiter d'une objection possible à cette interprétation de la déterminabilité leibnizienne.

Si un comportement complètement rationnel – et, donc, parfaitement libre – est entièrement prévisible, le comportement humain, puisqu'il ne peut pas être complètement rationnel – ce qui ferait de l'être humain l'analogue de Dieu –, ne serait pas entièrement prévisible – ni, non plus, parfaitement libre. Que la liberté humaine trouve ses limites dans l'imperfection de l'être humain, Leibniz, comme nous avons vu, en convient. Mais, pour Leibniz, Dieu a tout prévu, y compris donc un comportement (humain) qui n'est pas complètement rationnel. Comment se fait-il donc que Dieu puisse avoir une prescience de l'irrationnel ? En fait, pour Dieu, l'irrationnel n'est pas non plus synonyme d'indéterminé : en vertu du principe de raison suffisante, toute la région du contingent renvoie aussi à une détermination. Seulement, ce n'est que Dieu qui, embrassant l'infini, puisse comprendre *a priori* la raison suffisante de la contingence – tandis que l'esprit humain ne peut la saisir qu'*a posteriori*, c'est-à-dire, à la limite, par l'expérience. Quoi qu'il en soit, la prévisibilité d'une volonté commandée par la passion, par exemple, ne pose pas problème dans la mesure même où une telle volonté ne se trouve pas à l'origine d'un acte libre. C'est la compatibilité entre liberté et prévisibilité qui fait problème, et ce problème est résolu par la définition de l'acte libre comme acte d'une volonté déterminée par la raison. Cette définition, qui d'ailleurs se trouve au cœur de la *Critique de la raison pratique*, résout le problème sans que ne disparaisse

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 349.

l'autonomie du sujet – dans l'acte pur d'une volonté purement déterminée par la raison, ce qui, bien entendu, n'est qu'un cas exemplaire.

#### 4.4. VARIATIONS SUR UN THÈME DE LEIBNIZ

[Retour à la table des matières](#)

Dans son magnifique roman *L'immortalité*, Milan Kundera donne une version quasi leibnizienne de la création du monde. Mais le Dieu de Kundera n'est pas celui de Leibniz, et les différences nous font mieux saisir le monde de Leibniz. Je transcris Kundera :

Dans son enfance, au cours d'une des promenades qu'elle faisait avec son père, Agnès lui avait demandé s'il croyait en Dieu. Il avait répondu : « Je crois en l'ordinateur du Créateur ». La réponse était si étrange que l'enfant l'avait retenue. Ordinateur n'était pas le seul mot étrange, Créateur l'était tout autant. Car le père ne parlait jamais de Dieu, mais toujours du Créateur comme s'il voulait limiter l'importance de Dieu à sa seule performance d'ingénieur. L'ordinateur du Créateur : mais comment un homme pouvait-il communiquer avec un appareil ? Elle demanda donc à son père s'il lui arrivait de prier. Il dit : « Autant prier Edison quand une ampoule grille ».

Et Agnès songe : le Créateur a mis dans l'ordinateur une disquette avec un programme détaillé, et puis il est parti. Qu'après avoir créé le monde, Dieu l'ait laissé à la merci des hommes abandonnés, qui en s'adressant à lui tombent dans un vide sans écho, cette idée n'est pas neuve. Mais se trouver abandonné par le Dieu de nos ancêtres est une chose, c'en est une autre d'être abandonné par le divin inventeur de l'ordinateur cosmique. À sa place reste un programme qui s'accomplit implacablement en son absence, sans qu'on puisse y changer quoi que ce soit. Programmer l'ordinateur : cela ne veut pas dire que l'avenir soit planifié en détail, ni que « là-haut » tout soit écrit. Par exemple, le programme ne stipulait pas qu'en 1815 la bataille de Waterloo aurait lieu, ni que les Français la perdraient, mais seulement que l'homme est par nature agressif, que la guerre lui est consubstantielle, et que le progrès technique la rendra de plus en plus atroce. Du point de vue du Créateur, tout le reste est sans importance, simple jeu de variations et de permutations dans un programme général qui n'a rien à voir avec une anticipation prophétique de l'avenir, mais détermine seulement les limites des possibilités ; entre ces limites, il laisse tout le pouvoir au hasard <sup>1</sup>.

L'image du monde-ordinateur qui fonctionne suivant un programme préétabli correspond bien à cette idée fondamentale de Leibniz suivant laquelle Dieu a tout ordonné d'avance, de sorte que, depuis lors, chaque élément du

---

<sup>1</sup> Kundera, Milan, *L'immortalité*, Gallimard, Paris, 1990, pp. 24-25.



monde, chaque monade, agit en vertu de leurs propres déterminations internes, de leur propre programme. Cela ne veut pourtant pas dire que Dieu a abandonné le monde. S'il est vrai que, pour Leibniz, il n'y a pas création continuée – comme chez Descartes ou Malebranche –, qu'il accorde la permanence à la substance et à sa puissance active primitive d'où découle naturellement la succession intemporelle des phénomènes<sup>1</sup>, il est aussi vrai que sans le concours continu de Dieu nous n'aurions pas ce qu'il y a de réel dans nos actions, certes *autant qu'il enveloppe de la perfection* ; car « ce qu'il y a là-dedans de limité et d'imparfait, est une suite des limitations précédentes, qui sont originairement dans la créature<sup>2</sup> ». Peut-être faudrait-il donc dire que si nous sommes seuls, nous le sommes seulement dans nos imperfections.

Sommes-nous en mesure de changer le programme ou bien celui-ci s'accomplit-il implacablement, sans qu'on puisse y changer quoi que ce soit ? La question préalable à se poser est la suivante : comment faut-il concevoir justement le programme ? Le Dieu de Kundera ne s'intéresse pas au détail, son programme ne fixe que les limites des possibilités à l'intérieur desquelles se déploie librement le hasard. Le Dieu de Leibniz, intéressé essentiellement au détail, a créé un monde dans lequel n'existe pas le hasard et dont les possibles sont soumis à la règle de la compossibilité :

Soit que Dieu ou que la nature opère, l'opération aura toujours ses raisons. Dans les opérations de la nature, ces raisons dépendront, ou des vérités nécessaires, ou des lois que Dieu a trouvés les plus raisonnables ; et dans les opérations de Dieu, elles dépendront du choix de la suprême raison qui le fait agir<sup>3</sup>.

En ce sens, mais en ce sens seulement, le programme du Dieu leibnizien ressemble donc beaucoup plus au programme du véritable ordinateur que celui du Dieu kundérien car il consiste, en fait, en un ensemble de règles répondant aux principes d'une raison suprême, c'est-à-dire d'une raison pure. Dans le monde ainsi conçu, l'homme n'est pas programmé pour être agressif, ni non plus pour être pacifique, mais pour pouvoir être l'un ou l'autre suivant son choix :

Rien n'est plus sûr que ces proverbes : *Homo homini deus, homo homini lupus*. Et rien ne peut plus contribuer au bonheur et au malheur de l'homme

<sup>1</sup> Comme le signale Jacques Jalabert dans la note 54 aux *Essais de théodicée*, *ibid.*, p. 520.

<sup>2</sup> Leibniz, *Essais de théodicée*, p. 355. Aussi : « Ce qu'on peut dire d'assuré sur le présent sujet, est que la créature dépend continuellement de l'opération divine, et qu'elle n'en dépend pas moins depuis qu'elle a commencé, que dans le commencement ». *Ibid.*, p. 359.

<sup>3</sup> Leibniz, *Essais de théodicée*, p. 331. Deux autres variantes du thème leibnizien, associées toutes les deux à la règle de compossibilité, à savoir celles que développent Borges dans les *Fictions* et Maurice Leblanc dans *La vie extravagante de Balthazar*, sont examinées par Deleuze (voir Deleuze, Gilles, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988, pp. 83-84).

que les hommes. S'ils étaient tous sages et savaient se bien comporter entre eux, ils seraient tous heureux, autant qu'il se peut obtenir par la raison humaine <sup>1</sup>.

Les règles de la raison ne fondent donc pas seulement la liberté de l'homme, mais encore son bonheur – certes, dans les limites de la raison humaine.

## 4.5. LE PROBLÈME DE LA COOPÉRATION CHEZ LEIBNIZ

[Retour à la table des matières](#)

Venons-en à la deuxième question soulevée lors de l'analyse de la forme de rationalité de l'esprit. À la différence de l'esprit divin, qui a engendré le monde dans sa pure solitude, l'esprit humain agit dans un monde d'esprits. Comment alors concevoir le sujet humain et les opérations de son esprit lorsque, comme le fait Leibniz, on postule que cet esprit n'a point de « fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir <sup>2</sup> », en d'autres termes, lorsque l'idée d'une intersubjectivité semble bel et bien exclue par la théorie ? Dans le contexte de notre problématique, la question peut encore se formuler ainsi : comment concevoir les règles qui caractérisent la socialité chez Leibniz si, en vertu de l'indépendance complète des monades, toute véritable coopération semble exclue ? Et pourtant, non seulement y a-t-il le droit, c'est-à-dire des règles qui norment la coopération entre les individus, et le politique, c'est-à-dire le champ où s'affrontent les individus, y compris autour des enjeux normatifs, mais Leibniz lui-même participe activement autant dans la théorie et la pratique juridiques que dans la vie politique. Comment appréhender alors l'indépendance ontologique de ces monades que sont les esprits humains et, en même temps, leur entente et coopération telles qu'elles s'expriment dans l'ordre du droit et des organisations politiques ? Je reviendrai encore sur la position d'A. Renaut, car son examen critique me permet d'envisager une réponse féconde à la question de la coopération chez Leibniz.

A. Renaut, comme nous avons vu, voit chez Leibniz la disparition de la notion de sujet au profit de celle de l'individu, et ceci dans la mesure même où « la valorisation de l'autonomie, intrinsèquement liée à l'idée de sujet », y perdrait toute signification, tandis que la thématique individualiste de l'indépendance y connaîtrait une « formidable et explicite promotion ontologique ». Mais la disparition de la notion de sujet emporterait avec elle, du même coup, celle d'une communauté de sujets, et ceci encore dans la mesure même de leur indépendance. Comment saisir alors le statut de la

---

<sup>1</sup> Leibniz, *Trois principes (1678 ?)*, in Leibniz, *Le droit de raison*, p. 125.

<sup>2</sup> Leibniz, *Monadologie*, p. 144.



communauté et de ses productions, parmi lesquelles, en particulier, on retrouve le droit et l'éthique ? Selon Renaut, sous la forme d'un rapport entre le réel et le phénoménal, celui-ci étant défini comme *illusoire* :

L'indépendance ontologique entre les monades finies annule toute possibilité de concevoir que le moindre ordre soit introduit au sein du réel par imposition *humaine* de certaines règles limitant la spontanéité des individus : ainsi est-ce par exemple uniquement du point de vue phénoménal (c'est-à-dire d'un point de vue illusionné, qui, s'en tenant aux apparences, ne perçoit pas que la vérité des êtres et des choses réside dans les monades) que l'on peut interpréter en termes de régulation juridique ou éthique (de régulation par la loi) l'instauration d'un ordre entre les êtres. *Le point de vue du droit est le point de vue du phénomène, non le point de vue du réel*<sup>1</sup>.

Il en découle, pour Renaut, que chez Leibniz les individus sont « tout au plus les substrats » d'un ordre, celui de l'harmonie préétablie, qui est inscrit en eux « à travers les lois de série qui les programment », ordre donc qu'ils n'instaurent pas, « mais qu'ils servent à leur manière et à leur insu<sup>2</sup> », soit en tant qu'individus, soit maintenant en tant qu'ensemble d'individus. L'interprétation de Renaut renvoie à un monde de type kundérien, dans lequel les individus sont programmés non seulement pour agir conformément à un plan, à la manière des automates, mais encore dans l'illusion de leur autonomie et de leur liberté. Il s'agit d'une interprétation extrême dont une des conséquences est de dévaloriser les apports de Leibniz à la philosophie du droit<sup>3</sup>, mais dont une autre conséquence est de rendre paradoxal le comportement de Leibniz lui-même. On ne comprend pas, en effet, pourquoi Leibniz aurait fait du droit une thématique essentielle de sa réflexion, et de la politique une de ses préoccupations constantes, si l'un et l'autre appartenaient au monde de l'illusoire, si, donc, sa propre activité n'était, en ces domaines, que méprise<sup>4</sup>.

J'ai proposé de voir dans l'individu leibnizien non pas un automate kundérien mais un individu « programmé » – il faudrait plutôt dire : constitué – pour devenir sujet dans la mesure même où il soumet sa volonté à sa raison. La notion de « programme » renvoie ici à cette « contrainte » dont certains

<sup>1</sup> Renaut, Alain, *L'ère de l'individu*, p. 137.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Ce qui, s'empresse de dire Renaut, « n'enlève pas leur intérêt *intrinsèque* aux contributions importantes que Leibniz a apportées à la théorie et à la pratique juridiques de son temps », mais qui relativiserait, et de beaucoup, l'apport à une « authentique » philosophie du droit. *Ibid.*, pp. 137-138 et note 1, p. 138.

<sup>4</sup> L'activisme politique de Leibniz était tel que Naert a pu écrire qu'« on dirait de lui, à l'heure actuelle, qu'il fut 'un écrivain engagé' ». « Il est certain, ajoute-t-elle, que de tous les philosophes de l'époque classique, Leibniz est celui qui s'est mêlé le plus activement à la politique ». Naert, Émilienne, *La pensée politique de Leibniz*, Presses universitaires de France, Paris, 1964, p. 1.

interprètes de Leibniz ont pensé qu'elle s'appliquait à Dieu lui-même – sans voir qu'il s'agit d'une contrainte de *l'entendement* divin sur la *volonté* divine. Mais la thèse de l'indépendance des monades, ne renforce-t-elle pas alors l'autonomie du sujet *individuel* jusqu'à rendre impensable une communauté de sujets, un sujet collectif, l'idée même d'une inter-subjectivité ? Et, si c'était le cas, comment appréhender dès lors le statut de ces productions que l'on dirait inter-subjectives que sont le droit, l'éthique, l'ordre politique ?

L'interprétation de Renaut serait acceptable si elle se bornait à constater chez Leibniz la négation du rôle de quelque chose comme une inter-subjectivité *empirique* dans la production de l'idée même du droit – et de ce qui est son noyau : la justice. Pour Leibniz, en effet, le droit et la morale, qui lui est identique parce qu'elle découle du même principe, sont une production de la *raison* et, en tant que tels, renvoient à des « vérités éternelles ». Il est donc exclu qu'ils puissent être le résultat d'une rencontre – d'ailleurs métaphysiquement impossible – purement empirique de subjectivités :

La doctrine du droit est du nombre de celles qui ne dépendent pas des expériences mais des définitions, ni des démonstrations à partir des sens mais à partir de la raison et qui pour ainsi dire sont de droit et non de fait. En effet puisque la justice consiste dans quelque congruence et proportion, il est possible de comprendre qu'il y ait quelque chose de juste, même s'il n'y a personne qui exerce la justice ni sur lequel elle soit exercée [...]. Il n'est donc pas étonnant que les décrets (*decreta*) de ces sciences possèdent une vérité éternelle <sup>1</sup>.

Si l'idée même d'une « causalité horizontale » entre monades – pour reprendre une expression de Renaut – est exclue, faut-il conclure à une « causalité verticale » de Dieu définie simplement comme « programme » (« lois de séries qui [...] programment les monades <sup>2</sup> ») – comme pour la programmation d'un ordinateur ? Pour Leibniz, cette « causalité verticale » est une « loi naturelle inscrite dans nos cœurs », une « obligation naturelle » – si « naturelle » que, « même s'il était donné, ce qui ne peut être, qu'il n'y ait nul Dieu, ou bien quoique l'existence divine soit pour un temps écartée », il y aurait encore cette obligation <sup>3</sup> – ce qui est confirmé, dans le système de Leibniz, par l'attribution d'une nature nécessaire à cette loi, y compris par rapport à la volonté de Dieu : « [...] la norme même des actions ou la nature du juste ne dépend pas d'un libre décret de celui-ci [Dieu], mais des vérités éternelles, objets pour l'intellect divin <sup>4</sup> ». Ainsi faut-il lire la thèse de Leibniz non seulement, ou simplement, d'un point de vue négatif, c'est-à-dire comme

<sup>1</sup> Leibniz, *Éléments de droit naturel* (1670-1671), in Leibniz, *Le droit de la raison*, p. 94.

<sup>2</sup> Renaut, Alain, *ibid.*

<sup>3</sup> Leibniz, *Avertissements sur les principes de Samuel Pufendorf adressés à G. W. Molan* (1706), in Leibniz, *Le droit de la raison*, p. 28.

<sup>4</sup> Leibniz, *ibid.*, p. 29

négarion du rôle d'une inter-subjectivité dans l'imposition d'un ordre humain, mais aussi, et surtout, d'un point de vue positif, comme affirmation du rôle de la raison – y compris contre les productions purement empiriques de l'être humain –, dans la création d'un ordre juridique et moral authentique, c'est-à-dire juste.

Il est, d'ailleurs, important de rappeler la distinction qu'établit Leibniz entre droit et loi, car il vise une situation dans laquelle la loi imposée par la puissance (phénomène empirique) peut ne pas coïncider avec le droit (par essence rationnel) :

Le droit ne saurait être injuste, c'est une contradiction, mais la loi le peut être. Car c'est la puissance qui donne et maintient la loi. Et si cette puissance manque de sagesse ou de bonne volonté, elle peut donner et maintenir de fort méchantes lois <sup>1</sup>.

Cette interprétation positive de la thèse de Leibniz, et la distinction entre droit et loi qui lui est corrélatrice, s'inscrit d'une manière directe dans l'intention critique de Leibniz adressée principalement à Hobbes – mais, politiquement, à tout pouvoir :

[...] la puissance n'est pas la raison formelle qui le rend juste (l'ordre universel). Autrement, si la puissance était la raison formelle de la justice, tous les puissants seraient justes, chacun à proportion de sa puissance, ce qui est contre l'expérience <sup>2</sup>.

Cette raison formelle, nous le savons, est commune à Dieu et à l'homme, la seule différence en étant une de degré <sup>3</sup>.

On pourrait faire un pas de plus dans cette interprétation et dire que si, pour Leibniz, l'on ne doit pas chercher le droit et la morale dans une intersubjectivité mais dans la raison – ce qui exclut comme critère tout consensus et toute unanimité purement empiriques, et encore moins, bien entendu, toute imposition par le pouvoir –, ceci n'exclut pas qu'il y ait communication entre les sujets <sup>4</sup>. Mais comment articuler alors la négation

---

<sup>1</sup> Leibniz, *Méditation sur la notion commune de justice (1702)*, in Leibniz, *Le droit de la raison*, p. 114. D'ailleurs, Leibniz distingue non seulement entre droit et loi, mais aussi entre « les droits éternels d'une nature rationnelle qui découlent d'une source divine », « un droit volontaire, dérivé des coutumes ou fait par un supérieur », enfin, « en dehors de la République ou entre ceux qui partagent le pouvoir suprême », un « droit volontaire des nations, accepté par le tacite consentement des peuples ». (Leibniz, *Code diplomatique du droit des gens (1693)*, in Leibniz, *ibid.*, p. 167).

<sup>2</sup> Leibniz, *Méditation sur la notion commune de justice (1702)*, p. 111.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>4</sup> Thème (faut-il le dire ?) auquel Leibniz a consacré son *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*.

d'une « causalité horizontale » dans la production d'un ordre juridique et moral avec la communication des « substances » ? Cette question ne peut être résolue si l'on ne tient pas compte de la *nouvelle* idée de la communication que propose Leibniz. Je n'entrerai pas ici dans les détails de cette idée, à première vue paradoxale, d'une communication entre monades qui « n'ont point de fenêtres ». L'essentiel de la thèse de Leibniz peut se lire dans la formule suivante : les monades communiquent entre elles parce qu'elles communiquent avec Dieu <sup>1</sup>. Or, d'une part, cette notion *métaphysique* de la communication n'a aucune conséquence *pratique* sur la communication même telle que nous l'appréhendons dans l'expérience <sup>2</sup>, mais, d'autre part, elle a une conséquence fondamentale d'un point de vue philosophico-politique : elle oblige à penser la communication comme une *rencontre dans la raison* – puisque les vérités éternelles du droit et de la morale se trouvent dans l'entendement divin. De ce point de vue, ce n'est pas dans un dialogue entre subjectivités que naît et s'élabore l'ordre humain du monde, mais plutôt dans la *convergence* des dialogues que chaque subjectivité entame avec elle-même en tant que raison, c'est-à-dire en tant qu'elle exerce sa raison.

C'est, me semble-t-il, l'interprétation implicitement adoptée par A. Robinet. Depuis 1670, Leibniz connaît l'« harmonie universelle ». Il ne connaîtra l'« harmonie préétablie » qu'en 1696, et c'est alors que se mettent aussi en place les concepts de « monade » et de « substance simple ». Or, quelle est la conséquence de cette thèse ?

'Préétablie' signifie la victoire définitive de la sagesse sur la puissance ce n'est que ce qui ressortit du calcul de Pallas qui sera l'objet du décret existentiel de Jupiter. Le 'pré' à une valeur constituante de l'ordre ordinatissime, qui enserme toutes les lois, y compris celles du droit et de la politique. 'Stabilita' ne veut pas dire que rien ne s'y passe et que tout y est statique, comme si le monde était répété réellement après avoir été estimé possible. *Si sa préconstruction idéale est bien une norme, sa mise en position existentielle en fait la loi naturelle des vivants et des esprits notamment* <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Comme le montre si bien Michel Serres, la comprésence de Dieu et de la monade est une immédiateté d'opération, de sorte que « Le plus court chemin d'une substance à une autre, c'est le *chemin nul de chacune à Dieu, plus le chemin nul de Dieu à Dieu, plus le chemin nul de Dieu à chacune* ». Serres, Michel, *Hermès et la communication*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968, p. 161.

<sup>2</sup> C'est, *mutatis mutandis*, la même situation en ce qui concerne les rapports entre l'âme et le corps : « Je ne fuirai pas même de dire que l'âme *remue* le corps, et comme un Copernicien parle véritablement du lever du soleil [...], je crois de même qu'il est très vrai de dire que les substances agissent sur les autres, pourvu qu'on s'entende que l'une est cause des changements dans l'autre en conséquence des lois de l'harmonie ». Leibniz, *Éclaircissement du nouveau système de la communication des substances, pour servir de réponse à ce qui est dit dans le Journal du 12 septembre 1695*, in Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, p. 178.

<sup>3</sup> Robinet, André, *G. W. Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Presses universitaires de France, Paris, 1994, p. 81. (C'est moi qui ajoute les italiques. R.M.)

Bien entendu, on retrouve ici le thème de la liberté, mais maintenant associé directement, d'une part à la morale et à la politique, d'autre part au dialogue avec la raison : « Comme puissance morale de l'homme juste, signale encore Robinet, la *liberté* devient la capacité politique de l'homme raisonnable <sup>1</sup> ». Ce qui peut aussi se dire : suivre la raison, acte de liberté, est la voie politique de production d'un monde juste, c'est-à-dire moral. La valeur constituante du monde ne se trouve donc pas dans ce « post » qui suivrait la rencontre des individus, mais dans ce « pré » de la raison, qui est une norme parce que, justement, elle précède toute position d'existence.

## **4.6. LE POLITIQUE COMME DOMAINE PAR EXCELLENCE DES RÈGLES STRATÉGIQUES**

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque j'ai examiné la manière dont Leibniz conçoit la rationalité de l'esprit, je suis parti de la problématique de la création divine du monde car, d'une part, puisque l'esprit humain ressemble à celui de Dieu, la rationalité de l'esprit divin constitue en quelque sorte le « modèle » de la rationalité humaine, d'autre part parce que c'est dans la création du monde que peut s'observer le mieux cette rationalité divine – exemplaire parce que parfaite – à l'œuvre. Pour l'esprit divin leibnizien, comme nous l'avons vu, un double choix s'impose lors de la création du monde : le choix du meilleur, qui explique l'architectonique et est attaché aux causes finales, et le choix du plus économique, qui s'exerce sur les voies d'action et est attaché aux causes efficientes. J'ai appelé « stratégiques » les règles qui caractérisent la forme de rationalité à l'œuvre dans la création du monde parce qu'elles supposent un *calcul*, c'est-à-dire une *évaluation d'alternatives* de comportements possibles, laquelle est faite non seulement par rapport à la valeur qui préside aux causes finales – dans ce cas, le maximum de perfection possible –, mais aussi par rapport à une valeur « instrumentale » parce qu'elle préside au choix des moyens ou des voies d'actions – dans ce cas, leur simplicité ou économie. Chez Leibniz, cette valeur « économique » n'est pas une simple valeur s'ajoutant à celle, première, de la perfection de l'œuvre : à la perfection de l'œuvre ne peut correspondre qu'une perfection dans la production de l'œuvre, dans l'œuvrer lui-même :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 179.

Je crois qu'il faut comprendre les voies mêmes dans l'ouvrage, car les moyens que Dieu choisit sont eux-mêmes des fins autant qu'il se peut, afin qu'il se produise le plus de bien qu'il est possible <sup>1</sup>.

Il est important de rappeler que cette perfection dans l'œuvrer se définit par la simplicité ou l'économie ou, plus exactement encore, par une maximisation de ressources limitées (par la compossibilité), donc par une allocation optimale de voies et des moyens. Or, chez Leibniz, la politique est l'art ou la science qui vise à assurer au maximum le bien de chacun – ce bien étant ce qui est agréable à Dieu, c'est-à-dire la perfection de l'univers dans le cadre de ce qui est possible. C'est pourquoi la politique se définit comme science de l'utilité, autant de l'utilité publique et de l'État, que de l'utilité privée dans nos rapports avec autrui <sup>2</sup>. Elle se présente ainsi comme le domaine par excellence des règles stratégiques <sup>3</sup>.

En effet, la rationalité qui commande la volonté politique – volonté qui n'est pas simplement similaire à la volonté divine mais, en tant que volonté commandée par la raison, coessentielle à la raison infinie qui commande la volonté de Dieu – crée un ordre politique, la *République*, qui ne se définit pas seulement par sa visée – la félicité ou la joie des hommes –, mais aussi par ses moyens : à la limite, ou dans le meilleur des cas, la déduction de l'optimum. C'est pourquoi la meilleure République est aussi la meilleure des Républiques : « *optima Respublica universalis* ». En fait, parce que la politique dépasse les questions publiques (les *res publica*) et embrasse les questions privées – certes, parce qu'il y a convergence entre l'intérêt particulier et l'intérêt général –, il faudrait même dire que, chez Leibniz, c'est le domaine des règles stratégiques qui définit, de ce point de vue, le politique – avec, toutefois, une réserve très importante, à laquelle je m'attarderai immédiatement.

Je rappelle la distinction, fondamentale, entre règles technologiques, règles de coopération et règles de lutte. Je rappelle encore que si les premières supposent des énoncés nomologiques, les deuxièmes supposent des ententes ou

<sup>1</sup> Leibniz, *Textes inédits*, Ed. Grua, Paris, 1948, p. 492.

<sup>2</sup> Leibniz « appelle politique proprement dite la science de l'utile et la discipline architectonique qui achève l'ordre analytique des sciences en fournissant les principes d'exécution ». (Naert, Émilienne, *La pensée politique de Leibniz*, p. 7.) Aussi : « La science de l'agréable est la médecine, celle de l'utile la politique, celle du juste l'éthique ». (Leibniz, *Éléments de droit naturel (1670-1671)*, in Leibniz, *Le droit de la raison*, p. 92).

<sup>3</sup> La preuve la plus éclatante est donnée par Leibniz lui-même dans son *Spécimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum* de 1660, dans lequel il utilise le calcul mathématique pour déterminer, à partir d'un ensemble de variables, le meilleur des quatre candidats postulés au trône de la Pologne. A. Robinet appelle cet essai « le premier écrit de cybernétique décisionnelle », et Elster, « le premier morceau véritable de sociologie mathématique dans toute l'histoire des sciences humaines ». (Robinet, André, *G. W. Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, p. 69 ; Elster, Jon, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, p. 145.)

des conventions, et les troisièmes ne peuvent que supposer, ne serait-ce qu'à titre de postulats « opérationnels », certains principes de type anthropologique – en particulier la méchanceté, le manque de scrupules, l'intelligence, l'astuce et la cruauté. Enfin, on l'a vu aussi, les règles de lutte politique ne constituent pas un espace homogène ; on doit distinguer entre celles qui portent sur les voies d'action à suivre dans la lutte avec un ennemi, et celles qui portent sur les voies d'action à suivre dans ses rapports avec le « peuple ». J'ai appelé les premières, *règles stratégiques*, et les deuxièmes, *règles de manipulation*. Or, nous avons affaire chez Leibniz à un type de règles stratégiques qui se rapportent aussi, et même d'une manière privilégiée, au domaine du politique, mais qui ne norment pas des situations de lutte ou de conflit, mais plutôt la production du bien maximal possible pour tous. J'appellerai ces règles, *règles stratégiques de coopération*, pour les distinguer d'une autre espèce de règles stratégiques, à savoir les *règles stratégiques de lutte*. J'examinerai maintenant les questions suivantes : (1) y a-t-il une différence dans la logique stratégique de ces deux types de règles ? (2) y a-t-il place, chez Leibniz, pour des règles stratégiques de lutte ?

En principe, les règles technologiques semblent avoir comme domaine propre les rapports entre l'être humain et la nature, tandis que les règles de coopération et les règles de lutte ne s'appliquent qu'aux rapports entre les êtres humains. Je dis bien « en principe » car si, d'une part, on a voulu étendre le domaine des règles de coopération aux rapports avec la nature <sup>1</sup>, d'autre part il est possible d'étendre le domaine des règles technologiques aux rapports entre les êtres humains. Je dirais donc que si les rapports être humain-nature constituent bel et bien le domaine exemplaire d'une normativité technologique, cette normativité s'exerce aussi dans les rapports entre êtres humains lorsque la règle est fondée sur un énoncé nomologique et non sur une convention ou une entente ou, plus exactement, lorsque le fondement de la règle *est considéré comme* un énoncé nomologique. Je rappelle le principal critère utilisé pour distinguer un énoncé nomologique d'une convention : la valeur de vérité est applicable à l'énoncé nomologique mais non à la convention, dont l'effectivité ne dépend que de son respect. En effet, lorsque nous affirmons :

En. La rubéole des femmes enceintes (« p ») entraîne des malformations du fœtus (« q »)

la règle technologique déduite de En suppose la vérité de celui-ci et, donc, son effectivité indépendamment de toute position humaine – d'acceptation ou de rejet. Ce qui n'est pas le cas d'une convention comme celle qui régit, par exemple, la circulation automobile. Mais cet exemple ne se prête certainement pas à l'examen d'énoncés – ni à la normativité qui les implique – dont le statut

---

<sup>1</sup> Voir, à cet égard, la critique que J. Habermas adresse à Marcuse dans *La technique et la science comme « idéologie »*, Gallimard, Paris, 1973.



est controversé. Le cas typique, et le plus important sans doute, est celui qui porte sur le statut de la normativité juridique : s'agit-il d'une normativité « naturelle », c'est-à-dire indépendante de toute position humaine à son égard et, par là, assimilable à celle fondée sur des énoncés nomologiques, ou bien d'une normativité conventionnelle – fût-elle produite par l'entente ou par l'imposition ? (Nous savons que les règles de coopération peuvent être le résultat d'une entente aussi bien que d'une imposition.) Nous connaissons la position de Leibniz à cet égard : la norme même des actions, ou la nature du juste, dépend des vérités éternelles. D'ailleurs, Leibniz ne manque pas d'intervenir dans la querelle que des théologiens entretiennent avec les représentants de l'École moderne du droit naturel, certes, et comme toujours, en vue d'articuler les deux partis, mais dans le contexte d'une conception qui voit dans le droit un ensemble de normes rationnelles dont la vérité est indépendante de toute position humaine à leur égard<sup>1</sup>. Si quelque chose distingue radicalement la position de Leibniz vis-à-vis la question de la source et du fondement des règles qui doivent présider à la socialité, c'est le refus de toute entente, voire de tout consensus purement empirique, encore plus de toute imposition politique, c'est-à-dire de tout droit du pouvoir de fonder le droit, et de chercher la source et le fondement de ces règles dans des énoncés dont la vérité est aussi nécessaire que celle de la logique, de la métaphysique, de l'arithmétique ou de la géométrie<sup>2</sup>. Certes, il y a une différence profonde entre ces vérités nécessaires ou « démonstratives » et les vérités « contingentes » qui caractérisent les énoncés nomologiques que l'on appelle « lois de la nature » – comme celui concernant la rubéole des femmes enceintes. Mais cette différence n'a pas d'implication sur la nature du fondement de cette normativité, qui est à l'opposé de l'entente et de la convention. En ce sens, les *règles stratégiques de coopération* de Leibniz constituent un nouveau type de règles de coopération, assimilable aux règles stratégiques technologiques de par la forme de leur fondement, mais régissant, comme les règles de coopération fondées sur l'entente ou la convention, les rapports entre les êtres humains. Cette première analyse nous permettra de saisir ce qui les sépare en profondeur des règles stratégiques de lutte qui, elles aussi, s'appliquent dans le domaine des rapports entre les êtres humains, mais dont le fondement est tout à fait autre et, par là, la logique stratégique différente.

Bien entendu, les règles stratégiques de lutte ne sont pas fondées, elles non plus, sur l'entente ou la convention – les conventions adoptées par entente

<sup>1</sup> Si Leibniz s'élève contre la laïcisation de la morale et des principes du droit qu'implique la position de l'École moderne du droit naturel – exprimée notamment dans la distinction introduite par Grotius entre loi naturelle et loi chrétienne dans son *Droit de la guerre et de la paix* –, ce n'est que pour affirmer la continuité entre l'une et l'autre, leur identité profonde en tant que lois rationnelles. (Voir, en particulier, Leibniz, *Éléments de droit naturel* (1670-1671).)

<sup>2</sup> Leibniz, *Méditation sur la notion commune de justice* (1702), p. 114.



concernant des situations de lutte (comme la convention interdisant l'usage des gaz toxiques dans une guerre, par exemple) donnent lieu à des règles de coopération. La question épistémologique de leur plausibilité, comme nous l'avons vu dans le chapitre premier, demande une analyse particulière. Je retiendrai d'une telle analyse deux conditions qui portent directement sur la logique stratégique des règles de lutte, dont l'une dépend de l'autre : la première concerne la nature de l'adversaire (principes de méchanceté, astuce, intelligence, etc.) ; j'appellerai la deuxième la condition de *positionnement chez l'autre*. Cette condition, en effet, se trouve impliquée dans la première du moment que, dans une situation de lutte, *deux stratégies* (au moins) s'affrontent (principe d'intelligence), *qui se cachent* (ou se déguisent – principe d'astuce), comportant chacune une analyse de la stratégie *probable* de l'autre – analyse qui doit présupposer la méchanceté de l'adversaire. C'est pourquoi, nous l'avons vu, le domaine d'une stratégie *de lutte* est celui de la ruse et du soupçon, ruse en ce qui concerne notre stratégie, soupçon en ce qui concerne la stratégie probable de l'adversaire. Or, le soupçon comme la ruse exigent le *positionnement chez l'autre* : il faut prendre la place de l'autre, autant pour réussir à lui faire croire ce que nous voulons lui faire croire (ruse) que pour réussir à savoir ce que l'autre dissimule (soupçon). Or, le positionnement chez l'autre ne peut pas, par principe, être condition d'une règle stratégique *technologique* régissant les rapports être humain-nature. En effet, il n'y a pas, dans ces rapports, deux stratégies qui s'affrontent, mais seulement une : la stratégie humaine face à la nature. Qu'une telle stratégie suppose des énoncés nomologiques (des « lois de la nature ») ne signifie nullement que la nature ait une « stratégie ». Il serait absurde d'identifier en la nature un adversaire : la « résistance » de la nature à une entreprise humaine quelconque ne suppose aucun des principes que nous pouvons – et que nous devons – attribuer à un (véritable) adversaire humain. Au sens strict, la « résistance » de la nature est une métaphore.

Mais que dire, à cet égard, des règles stratégiques *de coopération* – assimilables à des règles technologiques de par la nature de leur fondement, mais régissant les rapports entre les êtres humains ? Le positionnement chez l'autre constitue-t-il une condition de la coopération, en particulier d'une coopération visant l'optimisation de la coopération – une coopération *optimale* ? Si tel est le cas, alors ce positionnement chez l'autre ne renvoie pas aux mêmes principes anthropologiques que celui impliqué dans les règles stratégiques de lutte, car une telle coopération ne peut pas être fondée sur le soupçon et la ruse. Si la logique stratégique n'est pas la même dans le cas des règles stratégiques de lutte et dans celui des règles stratégiques technologiques, elle ne l'est pas non plus dans le cas des règles stratégiques de coopération. Chez Leibniz, non seulement y a-t-il place pour des règles stratégiques de lutte, mais encore pour une réflexion sur la condition de positionnement chez l'autre, y compris dans les deux variantes que je viens de déceler, à savoir celle du positionnement de l'adversaire (règles de lutte) et celle du positionnement du

partenaire – si l'on peut s'exprimer ainsi lorsqu'il s'agit des règles de coopération. Je commencerai par examiner cette dernière variante.

La « place d'autrui » est considérée par Leibniz comme « le vrai point de perspective en politique aussi bien qu'en morale ». En morale, « le précepte de Jésus-Christ, de se mettre à la place d'autrui », sert le but de la morale « pour connaître notre devoir envers le prochain ». La formule est complétée par sa réciproque, signale Robinet dans l'énoncé suivant : « Nous mettre à la place des autres, et les autres à la nôtre ; échange de places dans la pensée », et cela pour conclure au précepte moral : « faire ou ne pas faire aux autres ce que nous voudrions qu'ils fissent ou ne fissent pas à nous <sup>1</sup> ». En fait, il nous faut distinguer deux aspects du précepte. Le premier concerne la valeur *cognitive* du positionnement chez l'autre. En ce sens, la place d'autrui « est une place propre à nous faire découvrir des considérations qui sans cela ne seraient point venues ». Le deuxième aspect concerne la valeur *morale* de ce positionnement. En ce sens, Leibniz peut affirmer « que tout ce que nous trouverions injuste, si nous étions à la place d'autrui, nous doit paraître suspect d'injustice ». La distinction est cruciale, on le verra immédiatement, parce que la valeur cognitive du positionnement chez l'autre peut aussi s'accompagner d'un aspect qui n'a rien à voir avec la morale mais, au contraire, avec les exigences de la lutte. Mais avant d'examiner cette question, il faut mieux préciser la portée de l'aspect moral du positionnement chez l'autre. En effet, si la place d'autrui suffisait à fonder le jugement moral – et, d'une manière plus générale, les règles de coopération –, alors de tels jugements seraient dépendants d'un acte contingent et ne pourraient plus référer à des vérités nécessaires. Quel est donc le rapport entre l'aspect cognitif et l'aspect moral du précepte ? Ce rapport ne fonde pas, pour Leibniz, la *vérité*, mais la prudence : la volonté qu'on aurait étant à la place de l'autre est une « marque intérieure au jugement », et non pas « une marque certaine de la vérité » ; la place d'autrui « n'est pas absolument une marque de la vérité » : elle devient, si elle est ainsi pratiquée, une raison de prudence <sup>2</sup>. Mais, comme je l'ai signalé, le positionnement chez l'autre sert aussi, pour Leibniz, à dégager d'autres règles stratégiques, à savoir des règles de lutte – dont la logique stratégique, nous le savons, appelle des principes anthropologiques bien précis.

Il peut paraître étonnant de trouver chez Leibniz, pour qui le monde est le meilleur des mondes possibles, une place pour des règles de lutte dont les principes anthropologiques, en particulier celui de la méchanceté, renvoient d'une manière directe à l'idée du mal. Mais, pour Leibniz, si le bien est une création de Dieu, le mal ne l'est pas parce qu'il renvoie à une imperfection, à un manque – qui, d'ailleurs, se trouve déjà dans la nature idéale des créatures, et

<sup>1</sup> Leibniz, *Textes inédits*, Éd. Grua, Paris, 1948, pp. 699-700. Robinet, André, *Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, p. 152.

<sup>2</sup> Robinet, André, *ibid.*, p. 152.

qui fait que celles-ci ne peuvent pas être parfaites ; en cas contraire elles seraient l'équivalent de Dieu. D'autre part, « si telle est la condition éternelle des *possibles* eux-mêmes, il est clair que le mal est, non seulement le compagnon inséparable, mais la *condition* même du bien <sup>1</sup> ». Je m'attarderai plus longuement dans la prochaine section à la question de la nature humaine chez Leibniz. Qu'il nous suffise pour l'instant de voir qu'il y a, chez Leibniz, place pour le mal dans sa « théodicée », c'est-à-dire dans sa métaphysique, mais aussi, et c'est ce qui nous intéresse maintenant, qu'il y a place pour le mal dans sa conception du politique. Or, cette place est ouverte, d'une part par le principe du positionnement chez l'autre, d'autre part par le *postulat* de la méchanceté – et, on le verra immédiatement, des autres principes anthropologiques relevés par Machiavel.

On n'entre jamais mieux dans les vues de son voisin que lorsqu'on se met à sa place, ou lorsqu'on se feint conseiller et ministre d'État d'un prince ennemi ou suspect. On pense alors ce qu'il pourrait penser ou entreprendre, et ce qu'on lui pourrait conseiller. Cette fiction excite nos pensées et m'a servi plus d'une fois à deviner au juste ce qui se faisait ailleurs. Il se peut à la vérité que le voisin ne soit pas si mal intentionné, ni même si clairvoyant que le fait, mais le plus sûr est de prendre les choses au pis en politique, c'est-à-dire quand il s'agit de se précautionner et de la défensive ; comme il faut les prendre au mieux en morale lorsqu'il est question de nuire et d'offenser autrui <sup>2</sup>.

La première phrase de cette citation porte sur la valeur *cognitive* du positionnement chez l'autre. Bien entendu, ce positionnement est « fictif » parce que la pensée de ce que l'autre pourrait penser se situe dans l'ordre du pur imaginaire – l'autre (l'adversaire) nous cachant toujours ce qu'il pense <sup>3</sup>. La citation renvoie ensuite au postulat *pragmatiquement nécessaire* de la méchanceté de l'autre « lorsqu'il s'agit de se précautionner et de la défensive », c'est-à-dire lorsqu'on *crain*t, donc lorsqu'on définit la situation comme une situation, du moins possible, de lutte <sup>4</sup>. Bien entendu, une telle définition de la

<sup>1</sup> Boutroux, Émile, *Exposition du système de Leibniz*, in Leibniz, *La monadologie*, p. 111. En effet, Leibniz affirme : « De sorte que les péchés et les maux, qu'il a jugé à propos de permettre pour des plus grands biens, sont compris en quelque façon dans son choix ». Leibniz, *A Coste (19 décembre 1707)*, in Leibniz, *Le droit de raison*, p. 36.

<sup>2</sup> Leibniz, *Textes inédits*, et cité in Robinet, André, *ibid.* (Il y a une légère variation entre les deux textes.)

<sup>3</sup> Robinet voit dans cette fiction une exigence métaphysique, car « se mettre à la place de l'autre ne peut être que fictif dans une métaphysique où l'individuation résulte d'une clôture sur soi du sujet personnel, seule substance dont nous ayons l'expérience directe [...] ». (Robinet, André, *ibid.*, p. 153). Mais s'il s'agissait ici d'une perspective métaphysique, la fiction serait mensonge, illusion, et n'aurait aucune valeur pratique. C'est pourquoi il est préférable de voir dans cette fiction une opération de l'imaginaire qui, sans contredire la perspective métaphysique de la clôture parce qu'elle ne nous donne pas la vérité, nous suggère cependant des raisons de prudence.

<sup>4</sup> Selon Elster, « Leibniz n'ajoute pas que la raison pour laquelle il faut prendre les choses au pis est que l'autre en fait autant ou que moi à sa place je le ferais ; il voit une asymétrie [...]

situation se fonde sur le soupçon – bien que le soupçon ait à être fondé, c'est-à-dire plausible : « Et nous critiquons à juste titre le non-respect des pactes que ce soit par légèreté ou cupidité ; cependant parfois, même les personnes honnêtes (*bonis*) doivent s'en éloigner, quand la foi d'autrui est de droit suspecte et qu'une *cautio damni infecti* (garantie pour un dommage futur) n'est pas fournie <sup>1</sup> ». Enfin, la dernière phrase renvoie à la différence fondamentale qui existe entre une situation de lutte et une situation de coopération (« morale ») : si la première commande de « prendre les choses au pis », la deuxième commande de les « prendre au mieux » <sup>2</sup>. Je ne m'attarderai pas ici sur les règles stratégiques de lutte proposées par Leibniz dans ses écrits portant sur la question militaire <sup>3</sup>. Par contre, je m'arrêterai un instant sur l'intérêt porté par Leibniz à la théorie des jeux stratégiques, car il nous place au cœur même de la logique stratégique des règles de lutte.

Dans un commentaire sur l'ouvrage de Montmort, *Essai d'analyse sur les jeux de hasard*, Leibniz élabore une typologie des jeux dans laquelle trouvent une place particulière les jeux stratégiques. Pour Leibniz, l'exemple par excellence de ces jeux sont les échecs. Deux caractéristiques essentielles ressortent de son examen, à savoir qu'il s'agit d'un jeu dans lequel entre la *situation*, et qui implique une *réciprocité*. Le champ d'application des modèles que ce jeu fournit est, bien entendu, la guerre <sup>4</sup>. J'ai examiné assez longuement dans le premier chapitre l'utilité épistémologique d'une réflexion sur ce jeu stratégique par excellence que sont les échecs pour la compréhension des règles de lutte. Je ne reviendrai donc pas sur cet examen qui comporte, à titre essentiel, les notions de situation et de réciprocité. (En fait, on pourrait tout simplement dire qu'une stratégie se définit comme logique d'une situation de

---

entre la malveillance de l'autre et ma propre prudence ». (Elster, Jon, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, p. 128). Mais Leibniz n'a pas besoin d'ajouter une telle remarque : puisque le précepte vaut autant pour moi que pour l'autre, lorsque l'autre se met à ma place *dans une situation possible de lutte*, sa prudence l'oblige à postuler ma malveillance.

<sup>1</sup> Leibniz, *Code diplomatique du droit des gens* (1693), in Leibniz, *Le droit de la raison*, p. 157.

<sup>2</sup> Elster remarque encore : « Le texte descend ensuite à la platitude suivante : 'Il faut toujours regarder les gens par leur bon côté, excepté quand on est obligé de s'embarquer avec eux dans quelque affaire, car alors il est raisonnable de prendre ses précautions' ». (Elster, Jon, *ibid.*) Or, il ne s'agit nullement d'une platitude, car, comme nous venons de le voir, le positionnement chez l'autre sert, chez Leibniz, *deux* situations différentes, voire opposées : de coopération et de lutte.

<sup>3</sup> On sait que Leibniz a beaucoup écrit sur l'art des fortifications, sur la balistique mathématique, sur la chimie des poudres et des alliages de métaux, sur les engins de guerre, etc. (voir Robinet, André, *ibid.*, chap. 7).

<sup>4</sup> Cité in Elster, Jon, *ibid.*, p. 126-127. C'est pourquoi, d'ailleurs, Leibniz s'intéresse au jeu chinois *wei-ch'i* qui offre un modèle stratégique de conduite de la guerre différent – guerre d'attribution ou de non-action, que Leibniz privilégie : « Je souhaiterais des machines de guerre qui fissent plus de peur que de mal et au moins rendissent l'ennemi incapable pour le présent de résister sans le tuer ou le rendre inutile pour toujours ». (Cité in Elster, Ion, *ibid.*)

conflit entre, au moins, deux adversaires.) Je n'ajouterais que deux remarques à ce thème. La première porte sur la présence, chez Leibniz, de règles de coopération à appliquer dans des situations de conflit. À la différence donc de Machiavel, pour qui la lutte n'appelle qu'à des règles de lutte, il y a chez Leibniz le concept d'un « combat honnête » – droits des prisonniers, droits des blessés, etc.<sup>1</sup>. La deuxième remarque porte sur l'extension des règles de lutte au-delà du domaine politico-militaire. En effet, chez Leibniz, *l'économie* semble répondre à une logique stratégique assimilable à celle des règles de lutte. Dans une lettre où Leibniz demande un privilège pour une « compagnie de commerce », il signale le tort que la compagnie peut faire aux ennemis, en particulier à la France : « Or par ce moyen, ajoute-t-il, on lui fera une guerre perpétuelle en temps de paix, mais dont elle n'a aucun droit de se plaindre, et qui lui fera bien plus de tort, que la perte de plusieurs forteresses ne saurait faire<sup>2</sup> ». On pourrait conclure, à partir de ce texte, que pour Leibniz l'économie *peut* être une prolongation de la guerre par d'autres moyens, mais qu'elle n'est pas, en elle-même, un domaine répondant à des règles de lutte. Or, une référence directe de Leibniz à la ruse dans les affaires commerciales semble bel et bien viser une conception stratégique – au sens des règles stratégiques de lutte – de l'économie :

Lors des contrats nous avons le droit de faire bénéfice, soit en vertu du principe qu'il est permis aux parties contractantes de se tromper les unes les autres [...], soit en vertu du principe de l'utilité innocente – ainsi, si la maison que je t'achète peut m'apporter davantage d'intérêt qu'à toi, [...] je ne suis pas tenu de te le révéler, en dépit de l'avis contraire des Stoïciens. En fait, de même que dans les jeux il n'est pas nécessaire de dévoiler ses desseins, tout comme à la guerre, de même il existe également entre négociants une sorte de guerre pour ainsi dire innocente en ce qu'il est permis de se tromper mutuellement<sup>3</sup>.

Cette « innocence » de la guerre économique suggère, chez Leibniz, soit le caractère bénin ou anodin de celle-ci, soit, plus probablement, l'idée qu'une telle tromperie n'est pas non éthique et, donc, n'est pas condamnable – et les deux interprétations ne s'excluent pas. S'il est vrai, comme le suggère Elster, que Leibniz est un penseur du capitalisme – au sens d'une pensée dont les racines sont repérables dans les modalités propres à ce qu'on appelle le capitalisme –, alors il n'est pas étonnant que la logique de la compétitivité économique pour le profit, qui caractérise cette logique, soit conçue suivant le modèle stratégique des règles de lutte. Quoi qu'il en soit, l'examen de cette question nous révèle, chez Leibniz, une conception du politique comme

<sup>1</sup> Voir, à cet égard, Robinet, André, *ibid.*, p. 249. Il y a aussi chez Leibniz l'idée d'une « guerre juste », à savoir celle qui vise le rétablissement du droit. Il s'agit, bien entendu, d'une idée absente chez Machiavel.

<sup>2</sup> Leibniz, *Werke*, Klopp, Hanovre 1864-1884, VI, pp. 91-92. Cité in Elster, Jon, *ibid.*, p. 133.

<sup>3</sup> Leibniz, *Textes inédits*, p. 814.

domaine privilégié des règles stratégiques, non seulement des règles stratégiques de coopération, mais aussi des règles stratégiques de lutte – même si celles-ci trouvent aussi ailleurs que dans le politique, en particulier dans l'économique, un champ d'application.

Il resterait à nous demander comment Leibniz envisage le domaine des relations internationales et, plus particulièrement, à quelles règles répond ce domaine. Plusieurs textes de Leibniz se réfèrent à cette question – qui, d'ailleurs, était pour lui l'objet d'une préoccupation constante. Je retiens de ces textes cette affirmation : « [...] le très subtil auteur des *Éléments du citoyen* jugeait qu'entre des cités ou des peuples divers il y a une guerre perpétuelle, ce qui assurément n'est pas tout à fait absurde ; si toutefois cette doctrine n'est pas rapportée au droit de nuire, mais à la prudence de prendre ses précautions <sup>1</sup> ». Ce qui veut dire que, en ce domaine, la prudence, c'est-à-dire le soupçon, doit l'emporter sur la confiance. D'où le scepticisme avec lequel Leibniz réagit à des projets de « paix perpétuelle <sup>2</sup> ». Pour Robinet, qui consacre à ce thème l'étude la plus complète réalisée jusqu'à présent, la « balance de l'Europe » est, justement, « l'idée d'une *physique politico-militaire* ».

## 4.7. LA NATURE HUMAINE ET LA SOCIALITÉ

[Retour à la table des matières](#)

La coexistence de règles de coopération et de règles de lutte s'accorde avec le principe anthropologique que Leibniz énonce dans la formule saisissante : « Rien n'est plus sûr que ces proverbes : *Homo homini deus, homo homini lupus* », car « rien ne peut contribuer au bonheur et au malheur de l'homme que les hommes <sup>3</sup> ». Lorsque les hommes sont sages, et qu'ils collaborent entre eux, rien d'autre ne peut contribuer plus ou mieux à leur bonheur, et lorsque la corruption et la violence font qu'on s'écarte de l'état de nature pris dans sa perfection, rien d'autre ne peut contribuer plus ou mieux à leur malheur. Comme condition de possibilité de ces situations se trouvent la ressemblance de l'être humain et de Dieu du point de vue de leur perfection essentielle, leur différence du point de vue du *degré de réalisation* existentielle de cette perfection, cette réalisation n'étant, dans l'être humain, que partielle ou

---

<sup>1</sup> Leibniz, *Code diplomatique du droit des gens* (1693), p. 157.

<sup>2</sup> Bien entendu, je fais ici référence aux commentaires que Leibniz adresse au *Projet de paix perpétuelle* que l'abbé de Saint-Pierre lui avait fait parvenir en 1714. Voir Leibniz, *Œuvres*, éd. Foucher de Careil A., Paris, Firmin-Didot, 1859, IV, p. 328. « Paix des cimetières », l'appelle ironiquement Leibniz dans le *Code diplomatique du droit des gens*.

<sup>3</sup> Leibniz, *Méditation sur la notion commune de justice* (1702), in Leibniz, *Le droit de raison*, p. 125.

limitée<sup>1</sup>. L'existence du mal, qui découle de cette imperfection, bien que n'étant donc que purement existentielle, n'en est pas pour autant moins nécessaire métaphysiquement – en cas contraire, l'homme serait l'équivalent de Dieu –, sans l'être pourtant pratiquement, ou ponctuellement – en cas contraire, il n'y aurait progrès ni chez l'être humain, ni dans la société<sup>2</sup>. Or, la dialectique entre le bien et le mal, entre l'*Homo homini deus* et l'*homo homini lupus*, ne se laisse saisir chez Leibniz que dans le contexte de la loi naturelle, des vérités éternelles de la raison dont dépendent les normes des actions. À cet égard, la discussion avec Hobbes est éclairante.

Cette discussion se développe sur deux volets, d'ailleurs intimement liés. Le premier, comme nous l'avons vu, porte sur le rapport entre le droit et la justice, et la puissance. Contre Hobbes, mais aussi contre Machiavel, pour Leibniz le pouvoir ne peut pas fonder le droit et la justice. En effet, d'un point de vue logique, si tel était le cas, une même action pourrait être juste ou injuste dépendant de la puissance du juge, ce qui est absurde. D'un point de vue métaphysique, la différence radicale entre le fait et le droit renvoie celui-ci à des vérités indépendantes de toute facticité. Le deuxième volet porte sur la question du pacte de socialité. Pour Leibniz, les pactes valent par nature et non pas par crainte, la socialité n'est pas le résultat de la crainte, et l'état de nature s'enracine déjà dans la loi naturelle qui porte les hommes vers la coopération et la justice<sup>3</sup>. Aussi bien au début de l'histoire qu'aujourd'hui, en chacun qu'en tous, la tension vers l'Homme Dieu face à l'Homme Loup est, chez Leibniz, un enchaînement rationnel ressaisissant les accidents de la condition humaine. Or, c'est la loi naturelle qui inspire cet enchaînement<sup>4</sup>.

Contre Hobbes encore, c'est sur l'amour que se fondent, pour Leibniz, et le droit naturel et la socialité naturelle :

<sup>1</sup> Voir, en particulier, Leibniz, *Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal 1695*, in Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, *ibid.*

<sup>2</sup> Ce qui permet à Leibniz d'ébaucher une critique de son temps... que nous pourrions adresser telle quelle à notre temps ! : « Il est manifeste, écrit Leibniz, que le bonheur du genre humain consiste en ce que, autant qu'il est permis, il puisse faire ce qu'il veut et sache vouloir ce qui importe. De ces deux tâches il a presque achevé la première, et a échoué dans la seconde, n'étant jamais plus impuissant que sur lui-même ». (Leibniz, *Éléments de droit naturel (1670-1671)*, in Leibniz, *Le droit de raison*, p. 90). La question du rapport entre perfection et imperfection au niveau de l'univers dans son ensemble est traitée d'une manière éclairante par Elster, qui voit s'esquisser chez Leibniz l'idée suivant laquelle la perfection totale de l'univers est constante, tandis qu'un sous-ensemble particulier, la société, est de perfection toujours croissante – aux dépens donc d'une perfection décroissante ailleurs (voir Elster, Jon, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, pp. 214 et suiv.).

<sup>3</sup> C'est la notion, déjà avancée par Grotius, de *jus sociale naturale*.

<sup>4</sup> Voir, à cet égard, Robinet, André, *ibid.*, spéc. chap. 4.



La nature donne à l'homme et même à la plupart des animaux de l'affection et de la douceur pour ceux de leur espèce. [...] Après cet *instinct général de société* qui se peut appeler *philanthropie* dans l'homme, il y en a de plus particuliers comme l'affection entre le mâle et la femelle, l'amour que les pères et les mères portent à leurs enfants, que les Grecs appellent *storgên*, et autres inclinations semblables qui font ce droit naturel ou cette image de droit plutôt, que selon les jurisconsultes romains la Nature a enseigné aux animaux<sup>1</sup>.

Il y a donc, pour Leibniz, une socialité première naturelle, la société conjugale, qui se poursuit dans la société parentale, voire dans la société domestique élargie au rapport maître-serviteur. Si la République ne peut pas et ne doit pas être considérée comme une société naturelle, il n'en demeure pas moins que, pour Leibniz, les éléments du droit naturel commandent ou doivent commander la vie politique de la République. En ce sens, la sécurité et la félicité, qui sont des fonctions ou des objectifs des sociétés naturelles, sont rapportées à la République.

Comment saisir cette coupure entre sociétés naturelles et non naturelles – ou politiques – et, par la suite, leur articulation ? Si la règle de coopération s'inscrit dans la loi naturelle, elle doit trouver un lieu premier et fondamental de réalisation. Pour Leibniz, ce lieu est la société conjugale, « corpus primigenum » qui est « inhérent à l'état de l'homme », « société du corps et de la vie<sup>2</sup> ». Il s'élargit naturellement à la société parentale. Celle-ci n'est pas seulement celle des parents avec leurs enfants, mais aussi celle que les enfants entretiennent entre eux. Cette remarque est importante dans la mesure où, contre Hobbes, Leibniz trouve dans les rapports entre enfants une preuve supplémentaire de l'existence d'une coopération naturelle : « Je dirais volontiers que c'est un miracle politique inconnu à Aristote, non reconnu par Hobbes, mais les enfants qui jouent en viennent rarement à la lutte [...] ». D'ailleurs, la prohibition de l'inceste est ancrée, pour Leibniz, dans la loi naturelle et s'inscrit dans la même logique de la coopération : « La pudeur domestique est admirable, écrit Leibniz dans le même texte, la nature la leur enseignant, qui les détourne de l'inceste<sup>3</sup> ». La société domestique élargie au rapport maître-serviteur s'inscrit encore dans la même continuité, pour autant que la servitude ou l'esclavage se rapportent, justement, à la maison (*domus*) dont l'organisation est fondée sur la coopération naturelle. Au-delà du *domus*, qui est le lieu premier et fondamental de la *societas*, commence la *civitas*. Celle-ci est une *societas*, mais, d'une part, elle n'a pas la même naturalité que la société domestique, bien que, d'autre part, elle ne se trouve nullement en opposition avec la société domestique. Elle n'a pas la même naturalité parce qu'elle est un « consortium », une « consociatio », ce qui signifie qu'elle est le

<sup>1</sup> Leibniz, *Nouveaux essais*, Éd. Robinet-Schepers, Akademie Verlag, VI, VI, 1962, 9.

<sup>2</sup> Leibniz, *Textes inédits*, p. 736.

<sup>3</sup> Leibniz, *Elementa juris civilis*, cité in Robinet, André, *ibid.*, p. 171.

pur résultat d'une entente comportant un « transfert » : la cité est « une personne morale » composée d'êtres naturels dont tous les droits ont fait l'objet d'un « transfert » – mais qui n'implique pas l'abandon des droits primitifs inaliénables<sup>1</sup>. Ce que nous devons retenir est que, pour Leibniz, d'une part, à l'origine de ces formes d'association ne se trouve nullement – ou, en tout cas, pas nécessairement – la crainte, ou la pure nécessité, et que, d'autre part, comme nous l'avons vu, les objectifs des sociétés naturelles sont rapportés à ces formes d'association.

À la différence de Hobbes, en effet, Leibniz ne voit pas dans le rapport conjugal la seule forme de rapport dont la coopération résulte d'une attirance. Qui plus est, Leibniz voit dans cette coopération justement le signe d'une attitude sociale ou, tout au moins, sociable. Rappelons que, pour Hobbes, la « concupiscence naturelle » qui explique le plaisir partagé et qui est source de concorde dans la famille ne se trouve qu'au sein de ces petites unités et est incapable d'engendrer quelque chose comme un état général de concorde. Il y a donc coupure nette entre la coopération « naturelle » fondée sur l'attirance et le plaisir, et la coopération sociale. Leibniz, par contre, loue Locke de s'être opposé à Hobbes sur ce « terrain fondateur » de la créature sociale qui se manifeste dans « le désir de vivre, de manger, de copuler avec ceux de son espèce<sup>2</sup> ». Il ajoute, et l'ajout est important, que les hommes peuvent aussi s'unir « pour mieux obtenir leur but », « comme les castors se joignent par centaines pour faire de grandes digues, où un petit nombre de ces animaux ne pourrait réussir<sup>3</sup> ». Il s'agit d'une remarque importante parce qu'elle introduit la notion d'une coopération qui n'est pas maintenant fondée sur l'attirance mais sur le *calcul* du bienfait que suppose l'addition de forces. Enfin, à l'encontre encore de Hobbes, et en cela précédant Rousseau, Leibniz voit dans les sociétés « sauvages » une preuve empirique d'une coopération pacifique qui, d'ailleurs, n'a pas besoin d'institution politique pour garantir son existence ou son effectivité :

Les Iroquois, les Hurons ont renversé les maximes politiques trop universelles d'Aristote et de Hobbes : ils ont montré par une conduite surprenante que des peuples entiers peuvent être sans magistrats et sans querelles, et que, par conséquent, les hommes ne sont ni assez portés par leur bon naturel, ni assez forcés par leur méchanceté, à se pourvoir d'un gouvernement et à renoncer à leur liberté<sup>4</sup>.

« Ni assez portés par leur bon naturel », « ni assez forcés par leur méchanceté » : si l'essentielle perfection de l'être humain ne l'emporte à cause de la limitation existentielle de celle-ci, cette limitation existentielle ne

<sup>1</sup> Cité in Robinet, André, *ibid.*, p. 176.

<sup>2</sup> Cité in Robinet, André, *ibid.*, p. 165.

<sup>3</sup> Leibniz, *Nouveaux essais*, III, I, 1.

<sup>4</sup> Cité in Robinet, André, *ibid.*, p. 166.

l'emporte pas non plus à cause de l'essentielle perfection de l'être humain. La dialectique du bien et du mal, de la coopération et de la lutte, est ainsi une dialectique ouverte – bien qu'on sache qu'elle s'inscrit dans le programme du meilleur monde possible – ou du meilleur monde compossible.

## 4.8. LEIBNIZ ET LE LANGAGE

[Retour à la table des matières](#)

Afin de mieux situer quelques considérations, pertinentes à notre problématique, sur Leibniz et sur le langage, j'introduirai une distinction entre la fonction sociale du langage et, d'une façon plus générale, des signes, et leur fonction dans la connaissance. J'introduirai encore une paire de distinctions à l'intérieur de chacune de ces fonctions selon que le langage et, d'une manière plus générale, les signes contribuent à la communication sociale ou à la formation de la société, à la communication de la pensée ou à la formation de celle-ci. Toutes ces fonctions ne sont pas, bien entendu, exclusives, mais il est possible de privilégier l'une par rapport à l'autre. Il est aussi possible que l'importance accordée à une de ces fonctions du langage comporte d'importantes conséquences au-delà de la sphère du langage. Dascal observe que la perspective qui privilégie la fonction cognitive des signes se retrouve chez plusieurs philosophes, depuis Bacon, en passant par Leibniz lui-même, et jusqu'aux néo-positivistes contemporains <sup>1</sup>. Nous pouvons cependant préciser, sinon nuancer, cette remarque à la lumière de la problématique des règles de la socialité. Je m'attarderai, bien entendu, aux auteurs que nous avons déjà examinés, le propos de ce retour étant de mieux saisir leurs positions respectives – et, en particulier, celle de Leibniz –, grâce à une comparaison, aussi sommaire soit-elle, de leurs conceptions des fonctions du langage.

Chez Machiavel, on l'a vu notamment au chapitre 3, la thématique essentielle des règles de lutte, et en particulier de ces règles de lutte que sont les règles de manipulation, conduit à privilégier la dimension perlocutoire du langage – dimension qui, dans le cadre de la théorie moderne des actes du langage, est associée à, sinon définie par la visée stratégique des actes de langage. Rappelons que, chez Machiavel, la possibilité d'une manipulation du peuple repose – et ne peut pas ne pas reposer – sur le postulat suivant lequel les hommes, c'est-à-dire la *plupart* ou la *majorité* des hommes, ne sont pas capables de mener à bien une véritable réflexion <sup>2</sup>. Or, dans la mesure où la

---

<sup>1</sup> Dascal, Marcelo, *La sémiologie de Leibniz*, Aubier-Montaigne, Paris, 1978, p. 142. Dans cette section j'utiliserai cette étude à plusieurs reprises. À ma connaissance, elle est la seule à s'attacher à cette question.

<sup>2</sup> Ce postulat se combine avec celui qui affirme que, pour les êtres humains, l'apparence des choses compte plus que leur réalité (voir section 3. 1.).

manipulation du peuple est une condition *sine qua non* du pouvoir – de son obtention aussi bien que de sa conservation –, et que le pouvoir est le lieu d'articulation du social lui-même, chez Machiavel c'est bien la fonction *sociale* qui l'emporte dans le langage et, à l'intérieur de celle-ci, non pas la fonction de communication mais celle que j'ai appelée « de formation ». Le privilège de la dimension perlocutoire renvoie, en effet, aux visées stratégiques, donc essentiellement pratiques et instrumentales du langage – par opposition à une visée cognitive ou intercompréhensive.

La position de Hobbes à cet égard, comme nous l'avons vu, est bien plus complexe, ne serait-ce que parce que, à la différence de Machiavel, Hobbes a construit une théorie du langage – ou de la parole – au sens fort de ce terme. Cette théorie se déploie à quatre niveaux : anthropologique, sociologique, épistémologique et philosophique. J'ai examiné dans le chapitre 3 les trois premiers niveaux. Je rappelle succinctement cet examen. Hobbes fait de la parole le premier trait distinctif de l'espèce humaine, mais, et voici le point important, c'est le symbolisme du langage humain qui définit cette distinction, et ce symbolisme renvoie à un rapport entre le signe et la chose signifiée qui n'est pas naturel ou fixé par l'habitude, mais conventionnel ou fixé par l'entente. Cette « conventionalité » du langage symbolique se trouve à l'origine même de la possibilité de toute convention, y compris donc, et surtout, de cette suprême convention qu'est la société humaine. La rupture entre l'inné et l'acquis, entre la nature et la socialité que consomme le langage symbolique libère un potentiel d'invention et de fabrication qui ne reconnaît pas de sujétion ou de subordination à un prédonné naturel. Mais la parole ne consiste pas seulement dans une « dénomination » ou « appellation » des choses, elle est aussi et surtout instrument d'enregistrement des consécutions des pensées, donc milieu où la réflexivité de la raison se transforme en discoursivité. Par là, la parole est condition de possibilité non seulement de la conventionnalité du contrat de socialité, mais de sa rationalité même – en tant que résultat d'un calcul de conséquences. Or, puisque l'homme est, d'abord et avant tout, passion – et intérêts commandés par la passion –, c'est l'intérêt qui, l'emportant sur le raisonnement, peut produire non seulement ni même essentiellement l'erreur, mais l'absurde. Cette possibilité se trouve, pour Hobbes, à l'origine d'un usage politique du langage, strictement perlocutoire – dirions-nous aujourd'hui –, c'est-à-dire stratégique ou manipulatif. C'est ici que Hobbes rejoint Machiavel.

Chez Hobbes, on le voit, les fonctions sociale et cognitive du langage se trouvent imbriquées l'une dans l'autre d'une manière telle qu'il est difficile de déceler l'importance relative de chacune. Mais quel rôle l'emporte à l'intérieur de ces deux fonctions ? Si l'institution de cet « homme artificiel » qu'est l'État ou la République trouve sa condition de possibilité dans la conventionnalité du langage symbolique, alors la fonction sociale *de formation* l'emporte sur la fonction sociale de communication – même si, par la suite, le fonctionnement

des sociétés peut dépendre de la communication <sup>1</sup>. En fait, comme nous l'avons vu au chapitre 3, ce fonctionnement ne dépend pas que de la communication : elle dépend aussi de la manipulation. C'est pourquoi Hobbes rejoint Machiavel lorsqu'il s'agit de voir dans la religion une fonction que nous appellerions aujourd'hui « idéologique ». Quant à la fonction *cognitive*, on dirait que, chez Hobbes, c'est pour la communication de la pensée qu'on se sert du langage, plutôt que pour la formation de celle-ci. En effet, comme nous venons de le voir, si le langage ne fait pas que dénommer les choses mais aussi indiquer leur relation, ce signalement est un *enregistrement* de l'enchaînement qui se produit dans la pensée. Le langage transforme en discursivité une réflexivité de la raison qui lui est en quelque sorte antérieure <sup>2</sup>.

Pour Leibniz, le langage, la parole, est le « grand instrument et lien commun de la société <sup>3</sup> ». Même chez les animaux, lorsqu'il s'agit de mettre en commun les ressources, la communication s'impose, bien qu'elle ne soit, dans leur cas, qu'instinctive. Le langage est donc au service de la coopération, en tant qu'instrument de communication. C'est à cela que revient pour Leibniz la fonction sociale du langage, celle de formation étant exclue du moment même où toute idée d'un contrat de socialité, d'une convention instituant la société est, chez lui, exclue, au moins dans les sociétés « naturelles » – tandis qu'à l'origine des sociétés « non-naturelles » se trouve l'attraction plutôt que la crainte et le calcul <sup>4</sup>. Mais, chez Leibniz, c'est la fonction cognitive du langage qui l'emporte et, à l'intérieur de celle-ci, à la différence de Hobbes ainsi qu'à celle de plusieurs de ses contemporains – comme Locke, par exemple –, la fonction de *formation de la pensée* <sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Je ne partage donc pas l'opinion de Dascal, qui affirme : « Quant à la fonction 'sociale' des signes, de laquelle dépend la possibilité même d'existence d'un 'commonwealth' ou société, elle ne consiste, en fait, que dans la transmission d'individu à individu et de génération à génération, des connaissances nécessaires pour le fonctionnement de la société ». (Dascal, Marcelo, *La sémiologie de Leibniz*, p. 142.) Dascal, en effet, confond ici la *formation* de la société et le *fonctionnement* de celle-ci, et restreint le rôle des signes chez Hobbes au seul fonctionnement.

<sup>2</sup> Dascal appelle cette doctrine de la pensée comme « discours mental » une conception typiquement « inspectionniste » de la pensée. Dans le cadre de cette conception adoptée par Hobbes, « la fonction des signes par rapport à la formation de la pensée ne peut être autre que celle d'auxiliaire psycho-technique ». (Dascal, Marcelo, *La sémiologie de Leibniz*, pp. 144 et 145.)

<sup>3</sup> Leibniz, *Nouveaux essais*, III, I, 1.

<sup>4</sup> « Je reconnais que les hommes sont contraints par une crainte réciproque et par la nécessité, de fonder et de constituer une puissance gardienne de la société pour constituer cette société, mais la source en est plus l'amour que la crainte ». Leibniz, *Textes inédits*, p. 653.

<sup>5</sup> Si dans un premier moment Leibniz semble adopter les thèses de Hobbes concernant la fonction cognitive du langage – de telle sorte que, pour Dascal, la *Nova Methodus* est encore « inspectionniste » –, il finira par voir dans les signes des éléments *constitutifs*, inséparables du raisonnement (voir Dascal, Marcelo, *La sémiologie de Leibniz*, en particulier le chap. VII).

D'après la *Nova Methodus*, trois sciences s'occupent de ces « habitudes » typiquement humaines que seraient la mémoire, le jugement et l'invention, à savoir, respectivement, la Mnémonique, l'Analytique et la Topique. Or, si les signes jouent un rôle essentiel dans la Mnémonique parce qu'ils permettent l'acquisition et la rétention des connaissances<sup>1</sup>, ils le deviennent aussi dans les opérations de plus en plus constitutives de la pensée que sont le jugement et l'invention. En effet, d'une part, le langage s'avère, pour Leibniz, le milieu naturel et, donc, nécessaire où la pensée doit opérer ; d'autre part, c'est par notre capacité à manipuler des signes de plus en plus abstraits que nous sommes en mesure de traiter les questions de métaphysique et de morale. En fait, Leibniz arrivera à considérer que la connaissance de toute chose composée ne peut être que symbolique, donc que la grande majorité de nos connaissances ne sont que symboliques. Il s'ensuit que dans la plupart des raisonnements nous n'effectuons que des manipulations de signes, sans jamais les remplacer par les idées correspondantes. Ainsi, les signes sont, pour des raisons dérivées de la théorie de la connaissance, constitutifs de la pensée<sup>2</sup>. Raisonner « *in forma* », c'est-à-dire en respectant les règles d'une démonstration rigoureuse<sup>3</sup>, n'a pas seulement une importance purement théorique. Puisque la liberté, comme on l'a vu, est le pouvoir de suivre la raison, l'importance du raisonnement en bonne forme est aussi, sinon décisivement, pratique. La raison est, en dernière analyse, garantie de notre liberté : « Nous sommes libres autant que nous raisonnons juste, et esclaves en tant que nous sommes maîtrisés par les passions qui viennent des impressions intérieures<sup>4</sup> ».

Le privilège accordé par Leibniz à la fonction cognitive du langage et, à l'intérieur de celle-ci, au rôle du langage symbolique dans la formation de la pensée se trouve ainsi directement et intimement articulé à cette idée centrale chez Leibniz suivant laquelle la morale, le droit – et son noyau, la justice – renvoient à des « vérités éternelles » que seule la raison peut atteindre dans son exercice rigoureux. De ce point de vue, non seulement le rôle d'instrument de communication de connaissances du langage est-il subordonné à celui de la production de la connaissance, de la formation de la pensée, mais encore, pourrait-on dire, la fonction sociale du langage est subordonnée à cette fonction cognitive. D'une part, en effet, ce n'est pas dans le milieu de la

<sup>1</sup> Plus tard Leibniz distinguera l'« *ars retinendi* » (emmagasiner de l'information) et l'« *ars revocandi* » ou « *reminiscendi* » (recherche de l'information emmagasinée). Par l'importance que Leibniz a attribuée à cet « *art reminiscendi* » il est, pour Dascal, un des précurseurs de l'informatique.

<sup>2</sup> Dascal, Marcelo, *La sémiologie de Leibniz*, p. 209.

<sup>3</sup> Un raisonnement est rigoureux pour Leibniz lorsque aucune considération pertinente pour ce raisonnement n'est omise, c'est-à-dire se trouve explicitée. Cette formalisation n'est possible qu'au moyen d'un symbolisme adéquat. L'évidence cartésienne est déplacée par la rigueur de la démonstration formalisée – ou, d'un autre point de vue, comme le dit Leibniz lui-même, la « disposition » de l'argument est la cause de son « évidence ».

<sup>4</sup> Leibniz, *Textes inédits*, p. 327.

communication que la raison se déploie – même si elle en dépend pour son meilleur exercice –, mais dans la mise en forme symbolique, dans le raisonnement autonome, qui est celui d'une raison autonome. D'autre part, ce n'est pas non plus dans le milieu du langage que la société se forme, même si elle en dépend pour l'exercice de sa coopération, mais dans une attirance préalable à toute entente, à tout langage. C'est, on le sait, l'« instinct général de société », la « philanthropie », qui fonde les sociétés « naturelles ». À ma connaissance, aucune référence n'est faite chez Leibniz aux possibilités manipulatoires du langage – à sa dimension perlocutoire –, même si, comme nous l'avons vu, les règles de lutte font partie, chez Leibniz, de l'espace politique – et de l'espace économique <sup>1</sup>. On pourrait donc être tenté de penser que, chez Leibniz, les seules règles de lutte qui ont été thématiques sont les règles stratégiques de lutte. Mais, d'autre part, on peut voir que les fonctions cognitives du langage, et en particulier celles de la formation de la pensée, ne sont nullement situées chez Leibniz à l'intérieur du domaine des fonctions communicatives. Car, et nous le verrons dans l'examen de la position de J. Habermas, il est possible de subordonner la fonction cognitive de formation de la pensée à la fonction sociale communicative en faisant ainsi de l'inter-subjectivité le véritable sujet cognitif. Chez Leibniz ce n'est certainement pas le cas, même si le dialogue joue un rôle si important dans l'attitude intellectuelle de Leibniz lui-même <sup>2</sup>. Car, à la limite, un seul esprit pourrait, dans sa parfaite solitude monadologique, atteindre la vérité éternelle. Je vois dans cette position de Leibniz – et je reviendrai sur ce thème lors de l'examen de la position de Habermas – un appel à la force intrinsèque de la démonstration rigoureuse contre toute évidence purement sensible d'une part, et d'autre part, surtout, contre toute concordance purement empirique – comme celle qui peut résulter d'un consensus inter-subjectif. En d'autres termes, ce que Leibniz nous propose est de ne pas considérer la vérité comme l'effet d'une discursivité dialogique, donc d'une argumentation qui se développe entre subjectivités, mais comme l'effet d'une discursivité logique, donc d'une argumentation qui se développe dans le seul système (formalisé) du discours, et qui peut ainsi être la production d'un esprit dans sa solitude monadologique.

---

<sup>1</sup> Mais il faut rappeler que l'étude des textes de Leibniz concernant les langages naturels reste à faire.

<sup>2</sup> On sait que Leibniz a maintenu une richissime correspondance. On évalue à plus de six cents le nombre de ses correspondants. Si on ne saisit pas en profondeur, c'est-à-dire dans le contexte d'une théorie de la vérité, sa conception des monades « sans portes ni fenêtres », le personnage réel de Leibniz devient incompréhensible.



## CHAPITRE 5

# ROUSSEAU OU LES RÈGLES DE COOPÉRATION ÉGALITAIRE

[Retour à la table des matières](#)

Je me propose dans ce chapitre d'examiner l'apport de Rousseau à la problématique des règles de socialité. Il s'agit, on le verra, d'un apport essentiel dans la mesure même où un nouveau type de règles y est thématiqué. Je les appellerai « règles de coopération égalitaire » et, bien entendu, un des objectifs de ce chapitre sera d'étudier leur nature et, surtout, les présupposés qui, chez Rousseau, fondent la possibilité de ces règles.

Je voudrais signaler d'emblée ce qui me paraît constituer une double différence radicale chez Rousseau par rapport à Hobbes. La première, qui a été l'objet d'innombrables études et commentaires, porte sur la nature du contrat social. Cette différence, je la redéfinis et l'examine à la lumière de la problématique des règles de socialité. À cette lumière, si les règles de coopération compétitive de Hobbes fournissent le cadre d'une compétition pacifique à l'intérieur des frontières de chaque unité sociétale – les rapports entre les diverses unités sociétales étant toujours régies par les règles de lutte –, le contrat social tel que pensé par Rousseau est censé instaurer des règles de coopération égalitaire – y compris, ne serait-ce qu'à titre de possibilité, entre les unités sociétales, c'est-à-dire à l'échelle de l'humanité dans son ensemble. Cette différence, qui porte d'emblée sur le type de règles, transforme pourtant la nature même du contrat – au point où il faut même se demander si l'on demeure toujours dans la problématique du contrat ou si l'on ne se trouve pas plutôt dans une autre problématique, que Rousseau a lui-même appelée celle de la « volonté générale ».

Quoi qu'il en soit, il est bien clair, et pour autant que l'on observe avec un minimum d'objectivité ou de détachement la situation dans laquelle se trouvent les sociétés, que rien n'y est plus éloigné d'une socialité coopérative et égalitaire : domination et inégalité l'emportent partout, et sous toutes les formes. Comment donc postuler l'idée d'un tel contrat social comme

explication du passage de l'état de nature à l'état de société, et expliquer en même temps l'existence de la domination et de l'inégalité ? C'est ici que se situe la deuxième différence radicale entre Hobbes et Rousseau : Rousseau introduit la dimension historique, et ce au sens fort du terme – même s'il s'agit d'une histoire « conjecturale » ou, plutôt, justement parce qu'il s'agit d'une histoire « conjecturale » – dans l'analyse de l'état de société. La réflexion philosophico-politique, loin de finir avec l'avènement de l'état de société ou de s'épuiser dans l'examen de cet avènement, comme c'est le cas chez Hobbes, s'attache encore à ce qui est advenu lorsque les hommes ont quitté l'état de nature et se sont mis à vivre en société. Mais, à nouveau, cette nouvelle manière d'envisager la question risque de bouleverser de fond en comble la problématique classique du contrat. Car, en effet, ce que cette histoire conjecturale montre comme étant à l'origine de la domination et de l'inégalité est-il un vrai contrat ou, plutôt, un pseudo-contrat ? Et, de toute façon, comment se fait-il que les hommes aient pu accepter, sinon choisir, la légitimation de la domination et de l'inégalité ?

La radicalité de ce changement dans la théorie du contrat social ne manque pas de soulever des difficultés redoutables. Je ne m'attacherai ici qu'à l'examen de certaines de ces difficultés, en particulier celles qui s'inscrivent dans deux axes problématiques privilégiés dans cette réflexion, à savoir ceux de la nature humaine et du langage. À une certaine intersection de ces deux axes se trouve encore, on le verra, la question de la rationalité.

## 5. 1. LE PARADOXE DU PROJET DE ROUSSEAU

[Retour à la table des matières](#)

Le 9 juillet 1750 l'Académie de Dijon couronne le discours de Rousseau composé en réponse à la question : « Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs ». Il s'agit de la première réflexion politique de Rousseau <sup>1</sup>, et deux idées fondamentales de sa théorie politique s'y trouvent déjà énoncées : la première, que la civilisation n'a rien apporté à l'humanité qui, bien au contraire, a perdu avec elle les vertus et les avantages que, malgré tout, l'humanité trouvait dans la vie naturelle, non civilisée ; la deuxième, qu'il faut chercher dans l'inégalité l'origine de ce véritable processus de dégradation, voire de dépravation <sup>2</sup>. La critique de la civilisation que comporte la réponse à la question de l'Académie de Dijon est d'autant plus percutante qu'elle vise

---

<sup>1</sup> Les travaux antérieurs de Rousseau, qui s'étendent de 1742 à 1749, portent, en effet, sur la musique.

<sup>2</sup> Le mot est de Rousseau : « Où il n'y a nul effet, il n'y a point de cause à chercher : mais ici l'effet est certain, la dépravation réelle [...] ». Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*, in *Du Contrat social*, Union générale d'Éditions, Paris, 1973, p. 243.

d'abord et avant tout les sciences et les arts, c'est-à-dire, d'une part, ce qui, surtout à l'époque, pouvait être tenu comme étant les fleurons de la civilisation occidentale<sup>1</sup>, et, d'autre part, ce que l'Académie elle-même était censée représenter<sup>2</sup>. Doublement iconoclaste donc, la réponse de Rousseau y ajoutait un grain franchement subversif en situant dans l'inégalité la naissance de ce processus de dégradation<sup>3</sup>.

Si le progrès des sciences et des arts s'accompagne, comme de son ombre, de la décadence de la morale et des vertus, ce n'est pourtant pas seulement chez les individus que les effets pervers de ce progrès se font sentir : la société elle-même perd sa vertu en devenant masse indifférenciée. Car cette indifférenciation ne renvoie nullement à l'égalité des individus en tant qu'individus, que « caractères », mais, bien au contraire, à « une vile et trompeuse uniformité », comme si tous les esprits avaient été jetés dans un même moule. C'est pourquoi Rousseau l'appellera « troupeau<sup>4</sup> ».

Qu'il s'agisse d'une perte, c'est-à-dire d'un événement, voire d'un accident historique, l'exemple d'autres peuples et d'autres sociétés aussi passés que

<sup>1</sup> J'écris « surtout à l'époque » parce que le XVII<sup>e</sup> siècle est justement appelé « le siècle des Lumières » à cause, en bonne partie, de la place octroyée aux sciences et aux arts, mais cette remarque ne vaut-elle pas aussi pour notre époque ? Il ne fait aucun doute que la réponse de Rousseau serait aujourd'hui aussi percutante qu'à son époque, sinon plus.

<sup>2</sup> La critique « interne » des sciences que Rousseau réalise dans cette réponse mériterait une analyse particulière. Je remarque seulement deux perspectives critiques de Rousseau qui me paraissent singulièrement intéressantes. La première vise l'origine sociale des sciences – et s'inscrit ainsi dans ce que l'on appellera un jour la sociologie de la connaissance. (« L'astronomie est née de la superstition ; l'éloquence, de l'ambition, de la haine, de la flatterie, du mensonge ; la géométrie, de l'avarice ; la physique, d'une vaine curiosité ; toutes, la morale même, de l'orgueil humain. Les sciences et les arts doivent donc leur naissance à nos vices », écrit Rousseau *ibid.*, p. 252.) La deuxième perspective critique vise l'asymétrie entre erreur et vérité – et s'inscrit ainsi dans ce que l'épistémologie, à la suite de Popper, examinera un jour comme asymétrie entre réfutation et confirmation. (« Que de dangers, que de fausses routes dans l'investigation des sciences ! Par combien d'erreurs, mille fois plus dangereuses que la vérité n'est utile, ne faut-il pas passer pour arriver à elle ! Le désavantage est visible : car le faux est susceptible d'une infinité de combinaisons ; mais la vérité n'a qu'une manière d'être », écrit Rousseau. *ibid.*, p. 253.) De cette asymétrie, Popper conclura à une nécessaire attitude critique de la part de l'homme de science, tandis que Rousseau, bien plus sceptique quant aux hommes de science (« Qui est-ce d'ailleurs qui la cherche [la vérité] bien sincèrement ? », se demande-t-il ; *ibid.*), n'y verra que désavantage et danger.

<sup>3</sup> On peut se demander comment un tel discours a pu être reçu et couronné par l'Académie. Il est bien probable que Rousseau, sachant bien les conséquences possibles de sa réponse, ait tenu à amadouer l'autorité en y incluant une référence « à ce grand monarque, dont la gloire ne fera qu'acquiescer d'âge en âge un nouvel éclat » qui, « à l'exemple de la prévoyance éternelle », tira « du sein même des sciences et des arts, sources de mille dérèglements », « ces sociétés célèbres [les Académies] chargées à la fois du dangereux dépôt des connaissances humaines et du dépôt sacré des mœurs ». *Ibid.*, p. 263-264. Rien, en effet, ne justifie dans la réponse de Rousseau un tel rôle des Académies.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 241.

contemporains, vivant dans « la simplicité des premiers temps <sup>1</sup> », ou « préservés de cette contagion de vaines connaissances <sup>2</sup> », le prouve. Et Rousseau n'hésite pas à en donner des exemples <sup>3</sup>. Mais, dès lors, comment expliquer cette perte, cet événement tragique, cet accident historique ? Dans la réponse à l'Académie de Dijon, ce n'est pas le comment qui est réfléchi, et la cause n'est pas encore non plus exactement déterminée : ce sera tantôt « notre vaine curiosité », tantôt la perversité de l'homme, tantôt la méchanceté qui s'empare de lui, tantôt, enfin, « l'inégalité funeste introduite entre les hommes par la distinction des talents et par l'aviilissement des vertus <sup>4</sup> ». Il faudra attendre la réponse de Rousseau à une autre question posée par l'Académie de Dijon en 1753, cette fois-ci sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, pour que cette cause soit non seulement déterminée, mais encore (peut-être surtout), que le comment de la perte soit réfléchi <sup>5</sup>. En d'autres termes, ce sera seulement dans ce deuxième *Discours* que Rousseau introduira la dimension historique.

À la critique de la civilisation développée dans le premier *Discours*, le deuxième *Discours* renchérit avec le portrait d'une société qui est non seulement masse indifférenciée, troupeau, mais aussi lieu d'oppression, de despotisme, d'inégalité et de guerre. Dans une telle société, écrit Rousseau, les lois, loin d'assurer la liberté et l'égalité, fixèrent pour jamais la propriété et l'inégalité, et « d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable <sup>6</sup> ». À l'instar de Machiavel, Rousseau ne voit donc dans le droit et dans la légalité en général que la condensation normative de rapports de force tout en se présentant toutefois comme garants d'une liberté et d'une égalité inexistantes dans la réalité sociale. Le terme « usurpation » employé par Rousseau signifie bel et bien une appropriation illégitime, et le manque de légitimité ne peut, bien entendu, renvoyer ici à un droit ou à une légalité préexistante puisqu'il s'agit justement de la naissance du droit et de la légalité. Il renvoie donc plutôt à la forme d'appropriation, et le qualificatif d'« adroite usurpation » suggère l'habileté, l'astuce, voire la ruse. Dans ce contexte, quoi de plus logique que d'expliquer par la lutte l'origine aussi bien que les transformations des rapports de socialité, tout particulièrement de cette forme de socialité qu'est la civilisation ? Quoi de plus logique, à partir de ces conséquences que sont la domination et l'inégalité, que de remonter aux prémisses que Machiavel avait

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>3</sup> Les premiers Perses, les Scythes, les Germains, Rome même – bien que dans les temps de sa pauvreté et de son ignorance – et, bien entendu, ces « sauvages de l'Amérique » dont la police était pour Montaigne, nous dit Rousseau visant certainement Hobbes, préférable « à tout ce que la philosophie pourra jamais imaginer de plus parfait pour le gouvernement des peuples ». *Ibid.*, note (a) de la page 246, p. 270.

<sup>4</sup> *Ibid.*, respectivement, pages 243, 251, 258 et 262.

<sup>5</sup> Comme on sait, cette fois-ci la réponse de Rousseau ne sera pas primée.

<sup>6</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, in *Du contrat social*, p. 366.

déjà dégagées, concernant autant la nature du politique que la forme des règles de celui-ci : le politique comme espace régi par des règles de lutte ?

Or, paradoxalement, Rousseau expliquera ces conséquences à partir d'une toute autre prémisse, aux antipodes de celle de Machiavel, parce qu'elle repose sur l'entente et la coopération comme origine aussi bien que comme mécanisme fondamental de la socialité. Bien entendu, le paradoxe réside dans la tentative d'expliquer la domination et l'inégalité comme produits illégitimes d'une entente, d'un contrat. Contre Machiavel, Rousseau fait de l'entente, et non pas de la lutte, la règle de la socialité. Mais contre Hobbes, l'entente ne produit pas que la légitimité, aussi bien de l'autorité que du droit et de la légalité, bien au contraire même, elle n'a produit en fait (c'est-à-dire historiquement) qu'un droit, une légalité et une autorité illégitimes consacrant la domination, l'oppression, l'inégalité. Mais se pose alors à Rousseau le problème redoutable d'expliquer comment une entente aurait pu conduire à un tel résultat ou, plus exactement, de distinguer le contrat de socialité tel qu'il a été, d'un contrat tel qu'il devrait être, le premier en tant qu'explication de ce qui est advenu dans l'histoire, le deuxième en tant que projet politique, de ce que l'on pourrait faire advenir dans l'histoire. L'importance fondamentale de l'œuvre de Rousseau réside donc en ceci que, d'une part, il élabore une explication du fait de l'oppression et que, d'autre part, il propose un modèle de socialité fondé sur la coopération égalitaire tout en maintenant comme unique prémisse l'idée suivant laquelle les êtres humains produisent la socialité dans un acte d'entente, dans un « contrat ». Rousseau explique le fait de l'oppression et de l'inégalité dans le deuxième Discours ; le modèle de socialité fondé sur la coopération égalitaire est proposé dans le Contrat social. Les deux textes, loin d'être séparables, ne peuvent donc être saisis si ce n'est dans leur unité profonde <sup>1</sup>.

## 5.2. LE CONTRAT ET LA DOMINATION

[Retour à la table des matières](#)

La théorie du contrat social de Hobbes soulève, nous l'avons vu, peut-être pour la première fois, la question du statut épistémologique du contrat : idée de la raison ou réalité de fait ? Hypothèse logique ou réalité historique ? Si, chez Hobbes, la fonction logique de l'hypothèse semble l'emporter sur la question de l'empiricité de l'événement – tout en n'écartant pas la possibilité d'offrir des

---

<sup>1</sup> Rousseau lui-même nous avertit sur la parenté de ces deux œuvres : « Tout ce qu'il y avait de hardi dans le *Contrat social* était auparavant dans le *Discours sur l'inégalité* », écrit-il au livre IX des *Confessions* (II, 407). Cette question est traitée en particulier in Ferrari, Jean, « L'unité de la pensée politique de Rousseau et l'importance du *Discours sur l'inégalité* », in Terrasse, Jean, *Études sur les Discours de Rousseau*, Pensée libre, n° 1, Ottawa, 1988.

preuves, ne serait-ce qu'indirectes, de cette empiricité, comme le cas des peuples « sauvages » –, chez Rousseau le deuxième *Discours* soulève une question du même genre : quel est le statut épistémologique du récit historique de la dégradation humaine ? À l'inverse, comme nous venons de voir, le *Contrat social* ne soulève aucun problème de cet ordre : il propose un modèle de socialité. Rousseau utilise le terme « conjecture » pour désigner ce récit historique et, en fait, avec ce deuxième *Discours* nous sommes en présence, peut-être pour une première fois, d'une histoire conjecturale <sup>1</sup>.

Or, il n'y a rien à première vue d'aussi contradictoire qu'une histoire conjecturale, car tout récit historique se veut la description d'un processus ou, plus exactement, l'organisation narrative d'un processus qui, à la différence de la narration fictive du roman, a effectivement eu lieu. Ce que l'on construira dans une histoire conjecturale est la fiction d'un passé nécessaire, fiction parce qu'aucun document ou trace matérielle n'y est requis, nécessaire parce qu'il repose « sur la nature des choses » et que, sur ces principes, « on ne saurait former aucun autre système qui ne me fournisse les mêmes résultats, et dont je ne puisse tirer les mêmes conclusions <sup>2</sup> ». Ces principes portant sur la « nature des choses » seront les principes portant sur la nature de l'homme puisque, bien entendu, c'est de l'homme et de son histoire qu'il s'agit, et le résultat, la conclusion du récit de son histoire sera l'oppression et l'inégalité que subissent les hommes. Nous trouvons encore chez Rousseau, occupant une place tout à fait centrale, une anthropologie. Je reviendrai sur cette anthropologie dans une prochaine section. Je m'occuperai ici de quelques thèmes, importants pour ma problématique, développés aussi dans le deuxième *Discours*.

Le processus de dégradation qui est l'objet de l'histoire conjecturale de Rousseau présente trois phases distinctes. Dans une première phase, l'être humain vit à l'état de nature. Rousseau consacre plusieurs pages du deuxième *Discours* à décrire cet état de nature, mais je ne retiendrai que trois éléments de cette description. En premier lieu, l'homme sauvage, à la différence des autres animaux, n'a pas d'instinct et, par conséquent, peut se les approprier tous <sup>3</sup>. En deuxième lieu, l'homme sauvage ne vit pas en société mais est dispersé et, qui plus est, rien dans sa constitution ne le prédispose ou le prépare à la socialité <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Première d'une série, donc, dont la suite immédiate sera les « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine » de Kant et une suite lointaine, *Moïse et la civilisation* de Freud.

<sup>2</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 344. Les quelques lignes que Rousseau consacre à ce thème d'une histoire conjecturale mériteraient bien d'être examinées en détail, tant elles sont riches d'un point de vue épistémologique. Kant reprendra pour l'essentiel dans ses *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* la méthodologie esquissée ici par Rousseau.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>4</sup> « Quoi qu'il en soit de ces origines, on voit du moins, au peu de soin qu'a pris la nature de rapprocher les hommes par des besoins mutuels et de leur faciliter l'usage de la parole, combien elle a peu préparé leur sociabilité, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait pour en établir les liens ». *Ibid.*, p. 328. On voit bien ici jusqu'à quel point



En troisième lieu, enfin, l'homme sauvage connaît les inégalités, et ceci dans la mesure même où elles sont inscrites dans et établies par la nature, mais elles ne constituent pas un facteur important dans cette première phase <sup>1</sup>. J'ai retenu ces trois éléments de la description de la première phase – l'état de nature – parce qu'ils comportent, chacun, une idée dont la fonction explicative est déterminante.

La première idée est celle de la plasticité de l'être humain, d'une nature qui, à la différence de l'instinct, ne comporte pas de prédéterminations, qui est donc ouverte autant à la corruption qu'à la perfectibilité. La deuxième idée est celle de la socialité comme choix et, donc, de la société comme création, voire comme produit d'un art. La troisième idée pointe vers une distinction fondamentale entre inégalité naturelle et inégalité non naturelle, sociale. L'articulation de ces trois idées pourra alors se formuler dans la proposition suivante : si la forme de socialité que nous connaissons est marquée par l'inégalité, il ne s'agit nullement d'une inégalité naturelle ni, même, d'une inégalité dont la source est naturelle, mais d'une inégalité engendrée par la forme de socialité que les êtres humains se sont donnée. Dans la mesure même où il s'agit d'un choix de société, d'autres choix demeurent donc possibles et, par conséquent, la corruption n'est pas un destin inexorable, la perfectibilité est aussi inscrite dans la nature humaine. En ce sens, si le deuxième *Discours* est, dans les termes de Philonenko, un « traité du mal <sup>2</sup> », le *Contrat social* sera, pouvons-nous dire, un « traité du bien » car il élaborera un autre choix de société et explorera la possibilité d'une autre forme de socialité. Mais je m'attache maintenant à la deuxième phase de ce processus de corruption.

Cette phase est celle que l'on peut bien appeler, avec Rousseau d'ailleurs, la « société naturelle ». Appellation paradoxale sans doute, car, comme nous l'avons vu, pour Rousseau, la socialité ne se trouve ni inscrite, ni prédisposée (ou préinscrite) dans la nature humaine. Comment faut-il alors comprendre l'appellation ? C'est que, dans cette phase, la socialité que les êtres humains connaissent n'est pas le résultat d'une entente, d'un contrat, mais se forme en quelque sorte spontanément <sup>3</sup>, bien qu'à la suite, ou en vertu, d'expériences qui,

---

Rousseau tient à présenter la socialité comme une pure création humaine, comme un artefact. Je reviendrai plus tard sur cette étonnante remarque de Rousseau sur le rapport entre nature, parole et socialité.

<sup>1</sup> En fait, la problématique de l'inégalité dans l'état de nature semble plus complexe, car elle s'inscrit dans une véritable théorie évolutionniste. En effet, « [...] c'est dans ces changements successifs de la constitution humaine qu'il faut chercher la première origine des différences qui distinguent les hommes, lesquels, d'un commun aveu, sont naturellement aussi égaux entre eux que l'étaient les animaux de chaque espèce [...] ». *Ibid.*, pp. 290-291.

<sup>2</sup> Philonenko, Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984, 3 vol.

<sup>3</sup> Rousseau n'a jamais développé ce point, mais une référence dans le deuxième *Discours* permet de voir qu'il envisage une forme de socialité de type « communautaire » plutôt que



d'ailleurs, furent aussi la condition et la cause de leur évolution<sup>1</sup>. Phase de transition, en quelque sorte, qui possède chez Rousseau un statut non pas ambigu mais, plutôt, ambivalent. D'une part, en effet, cette phase ne voit pas encore le dépérissement de la vie naturelle tout en apportant aux individus les avantages d'une vie sociale. Ainsi,

[...] tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour propre, [elle] dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable. Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état étoit le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard, qui, pour l'utilité commune, eût dû ne jamais arriver<sup>2</sup>.

D'autre part, c'est dans cette phase que se préparent les conditions du passage à la troisième phase, autrement dit les conditions de la civilisation et du malheur. En effet, les acquis spirituels et matériels, devenant des besoins, assujettissent autrement l'homme : « pour ainsi dire à toute la nature, dira Rousseau, et surtout à ses semblables, dont il devient l'esclave en un sens, tout en devenant leur maître<sup>3</sup> ». Concurrence et rivalité s'installent, opposition d'intérêts, désir de faire du profit aux dépens d'autrui, et tous ces maux ne sont, pour Rousseau, que « le premier effet de la propriété et le cortège inséparable de l'inégalité naissante<sup>4</sup> » – inégalité non pas naturelle donc, mais bel et bien sociale. À la fin de cette phase, la société « naturelle » se niera elle-même dans le passage « au plus horrible état de guerre<sup>5</sup> ».

Qu'il me soit encore permis de faire trois remarques concernant cette deuxième phase. La première porte sur cette auto-négation de la société « naturelle ». Il faut bien distinguer conditions antécédentes et causes du malheur. Que les conditions du malheur se préparent dans la société « naturelle », aucun doute pour Rousseau qui décrit soigneusement ce processus. Mais elles ne sont pas la cause du malheur. Même la propriété, qui en est pourtant une condition nécessaire, n'est pas une condition suffisante. C'est que, d'une part, il faut que le processus soit arrivé en quelque sorte à une

---

« sociétal » – comme nous pourrions dire aujourd'hui –, c'est-à-dire fondé sur la ressemblance plutôt que sur la différence – et j'utilise ici les catégories de Durkheim. Il écrit, en effet : « Les hommes errant jusqu'ici dans les bois, ayant pris une assiette plus fixe, se rapprochent lentement, se réunissent en diverses troupes et forment enfin dans chaque contrée une nation particulière, unie de mœurs et de caractères, non par des règlements et des lois, mais par le même genre de vie et d'aliments et par l'influence commune du climat. Un voisinage permanent ne peut manquer enfin d'engendrer quelque liaison entre diverses familles ». *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 353.

<sup>1</sup> Évolution intellectuelle d'abord (d'un animal borné aux pures sensations à un être dont l'esprit commence à établir des rapports) mais par la suite, et en conséquence, évolution matérielle, et aussi évolution affective, du langage, etc.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 363.

limite : « Mais il y a grande apparence qu'alors les choses en étoient déjà venues au point de ne pouvoir plus durer comme elles étoient [...] <sup>1</sup> » ; limite appelant alors à quelque chose comme une restructuration. Il faut aussi, si nous prenons Rousseau au pied de la lettre, qu'il ait fallu encore qu'« un funeste hasard » déclenche cette restructuration dans un sens plutôt que dans un autre. La nécessité qui s'attache à une histoire conjecturale est, donc, une nécessité *ex post facto* et nullement la nécessité d'un déterminisme : le malheur n'était pas inscrit dans la nature des choses <sup>2</sup>.

Ma deuxième remarque porte sur l'historicité des sentiments de compétition et de rivalité. L'idée d'une plasticité essentielle de la nature humaine trouve ici une application première et fondamentale par laquelle Rousseau se démarque radicalement non seulement de Hobbes, mais aussi de ce qui deviendra le point nodal de l'économie politique classique. Enfin, et c'est ma troisième remarque, l'état de guerre n'apparaît plus comme un état originaire –, et c'est, évidemment, la critique de Rousseau à l'égard de Hobbes – mais comme un état second, bien que précédant immédiatement la société « civile <sup>3</sup> ». Cette hypothèse est décisive en ce sens que si, pour Rousseau, une société (civile) fondée sur des règles de coopération compétitive met fin à l'état de guerre et s'organise dorénavant sur la coopération, elle demeure quand même marquée par la compétition et la rivalité, donc par les conditions de la dégradation et du malheur. C'est pourquoi la coopération qu'instaure la première convention, loin de finir avec la dégradation et le malheur, leur donne, en quelque sorte, les institutions de leur approfondissement. Le problème sera, pour Rousseau, de montrer que ces institutions sont, pourtant, le produit d'une convention, d'une entente entre les êtres humains. C'est le paradoxe auquel je me suis référé antérieurement. La solution de Rousseau soulève l'intérêt.

C'est avec cette première convention que commence la troisième phase, celle de la civilisation telle que nous la connaissons. Comment est-il possible que les êtres humains se soient entendus à propos de l'institution de leur propre assujettissement et de leur propre inégalité ? La réponse de Rousseau, qui tient en quelques paragraphes seulement, se résume à ceci : les calamités d'un état

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 345. Le début de la seconde partie du deuxième *Discours* est le suivant : « Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire : **Ceci est à moi**, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : 'Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne !' » C'est alors que vient le paragraphe que je cite dans le texte. Je reviendrai sur cette idée suivant laquelle il a fallu non seulement que quelqu'un revendique une propriété, mais aussi « des gens assez simples » pour accepter cette revendication.

<sup>2</sup> C'est plutôt le contraire même. La preuve c'est les sauvages, qui refusent constamment « de se policer à notre imitation ». *Ibid.*, note (p) de la page 356, p. 428.

<sup>3</sup> Le terme, nous venons de le voir, est de Rousseau et sert ici sans doute à distinguer la société « naturelle » formée spontanément d'une société formée par convention ou contrat.

perpétuel de guerre font réfléchir les hommes, surtout ceux qui ont le plus à perdre de cet état, c'est-à-dire les riches, qui conçoivent alors

le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain : ce fut d'employer en [leur] faveur les forces mêmes de ceux qui [les] attaquaient, de faire ses défenseurs de [leurs] adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui [leur] fussent aussi favorables que le droit naturel lui étoit contraire <sup>1</sup>.

En se basant sur le fait vrai de la calamité et de la misère de l'état de guerre, « [le riche] inventa aisément des raisons spécieuses pour les amener à son but », à savoir l'institution de « règlements de justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer ». C'est alors que :

Tous coururent au-devant de leurs fers, croyant assurer leur liberté ; car, avec assez de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avoient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers <sup>2</sup>.

Deux éléments sont essentiels dans cette réponse, à savoir l'intention du peuple de créer des institutions pour défendre la justice, la paix et la liberté, et la manipulation de cette intention de la part des riches et à leur profit. Le premier élément permet à Rousseau de réfuter toute idée d'un contrat instituant, d'une façon ou d'une autre, la domination de quelqu'un ou de quelques-uns <sup>3</sup>. Le deuxième élément permet d'expliquer le paradoxe d'une entente qui institutionnalise la domination. Mais la réussite de la manipulation tient, en fin de compte, à un concours de circonstances somme toute exceptionnel : l'horreur de la situation, l'astuce de l'idée, et la nouveauté du projet. Le pouvoir persuasif du riche réside, bien entendu, dans le jeu que construit son discours entre contrainte objective, espoir raisonnable et illusion mensongère.

Jean Ferrari signale, à juste titre, que cette première entente exigeait au moins trois conditions qui ont été remplies, à savoir la volonté des contractants, l'unanimité et l'attente pour chacun d'y trouver son compte. Il distingue cette première entente de la convention évoquée dans le *Discours sur l'Économie politique* qui, du fait qu'elle s'établisse entre le riche et le pauvre et en fonction de cette dissymétrie, ne peut être considérée que comme un pseudo-contrat. Dans l'état de guerre qui précède l'entente du deuxième *Discours*, par contre, il n'y a pas asymétrie entre le riche et le pauvre, le riche étant aussi « menacé [...] dans sa personne et dans ses biens <sup>4</sup> ». Mais cette entente, dont une des parties n'a l'intention de respecter ni l'esprit ni même la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>3</sup> C'est, bien entendu, Hobbes qui est visé, mais aussi Puffendorff, et ce d'une manière explicite.

<sup>4</sup> Ferrari, Jean, *ibid.*, p. 127.

lettre, mais, bien au contraire, a plutôt l'intention de tromper l'autre, peut-elle être considérée comme un contrat ou comme un pseudo-contrat ? La question est loin d'être banale, car le « vrai contrat » exige aussi la sincérité des contractants, c'est-à-dire la volonté véritable de respecter les termes de l'entente<sup>1</sup>. Rousseau ne traite pas de ce problème, ni dans le deuxième *Discours* ni dans le *Contrat social*, mais l'illégitimité de l'autorité usurpatrice que dénonce le deuxième *Discours* ne peut renvoyer qu'à un acte pseudo-contractuel parce que fondé sur le mensonge. J'essaierai de montrer que dans le *Contrat social* cette condition nécessaire d'un vrai contrat trouve une solution, bien que tout à fait indirecte.

### 5.3. LE CONTRAT ET L'ÉGALITÉ

[Retour à la table des matières](#)

Pour Rousseau, comme pour Hobbes, tout ordre politique est le produit d'une volonté commune, d'une entente. La socialité elle-même, sauf en la considérant dans son aspect primitif – « naturel » – de groupement fondé sur la ressemblance produite par le même genre de vie et les mêmes conditions, est une création de la volonté, le résultat d'un contrat. Cette idée décisive, nous venons de le voir, obligeait Rousseau à expliquer en termes de volonté et d'entente l'existence même d'un ordre politique marqué cependant par l'inégalité et l'assujettissement. Contre Puffendorff, Rousseau ne pourra pas accepter que les individus se dépouillent de leur liberté dans un acte libre<sup>2</sup>. Contre Hobbes, Rousseau ne verra dans la création de cet ordre qu'un acte illégitime puisque, d'une part, il constitue une usurpation et que, d'autre part, il repose sur un mensonge. Pouvait-on déduire, à partir de l'analyse de cet acte illégitime, les conditions de réalisation d'un ordre politique légitime, d'une socialité fondée sur la liberté et l'égalité des individus ? Dans le deuxième *Discours* les préalables d'un vrai contrat se trouvent, d'une manière directe ou indirecte, signalés. Il s'agit, comme nous l'avons vu, de la volonté de contractants, de l'unanimité, et de l'attente pour chacun de trouver dans l'entente son compte. À ces préalables j'ai ajouté celui de la sincérité des contractants, qui ne se trouve pas nécessairement impliqué dans le préalable de la volonté. En effet, celui-ci réfère à la décision *libre* du sujet de se lier par le contrat, autrement dit, à l'absence de contrainte, tandis que la sincérité réfère à l'intention des sujets de se lier *réellement* par le contrat, et selon les termes de

---

<sup>1</sup> Et l'expression se trouve chez Rousseau lui-même : « [...]l'établissement] du corps politique comme un vrai contrat entre le peuple et les chefs qu'il se choisit ; contrat par lequel les deux parties s'obligent à l'observation des lois qui y sont stipulées et qui forment les liens de leur union ». *Ibid.*, p. 376. Or, dans la première entente, l'obligation des riches est mensonge.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 375-376.

celui-ci. Mais ces préalables sont formels, autrement dit, ils ne pointent pas vers le contenu du contrat. Ou, plus exactement, s'ils ne sont pas remplis, ils affectent ce contenu, mais l'inverse n'est pas vrai. J'examinerai cet important point plus en détail. Au cœur de ce problème, nous retrouvons la question de la sincérité.

Dans l'état de guerre perpétuel qui s'installe à la fin de la deuxième phase, les hommes réfléchissent sur leur misérable situation. Les riches, puisque cet état les désavantage encore plus, élaborent alors un projet de contrat qu'ils soumettent au reste des hommes. Pour les convaincre de l'accepter, ils inventent « des raisons spécieuses » : « garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient », bref des « institutions de justice et de paix <sup>1</sup> ». Raisons « spécieuses », c'est-à-dire séduisantes mais dont la séduction est justement destinée à induire en erreur, à tromper. Dans les faits, il ne sera pas question d'institutions de justice et de paix, mais de l'institutionnalisation de l'oppression des faibles et du pouvoir des ambitieux, de la légitimisation d'une propriété usurpée. Or, la décision d'accepter le contrat n'est pas le seul résultat de l'erreur et du mensonge. Lisons Rousseau :

Tous coururent au-devant de leurs fers, croyant assurer leur liberté ; car, avec assez de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avoient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers : les plus capables de sentir les abus étoient précisément ceux qui comptoient : d'en profiter ; et les sages mêmes virent qu'il falloit se résoudre à sacrifier une partie de leur liberté à la conservation de l'autre, comme un blessé se fait couper le bras pour sauver le reste du corps <sup>2</sup>.

Il y a ceux qui se sont laissés bernier, par crédulité mais aussi par inexpérience. Il y a, bien entendu, les astucieux qui ont vu le mensonge, mais ont décidé de profiter des nouvelles institutions pour augmenter leurs pouvoirs et leurs biens. Et il y a, enfin, ceux qui ont vu aussi le mensonge, mais se sont résignés, à la suite d'un calcul, à accepter un certain marchandage de leurs libertés, plus exactement, un marchandage de certaines de leurs libertés. Cette correction que je viens d'apporter est fondamentale, non seulement parce que, sans elle, Rousseau serait inconsistant dans sa critique à Puffendorff, mais aussi parce qu'elle nous permet de voir qu'un contrat peut satisfaire le préalable de la sincérité – tous les autres préalables étant aussi satisfaits – sans être pour autant à l'origine d'un ordre politique acceptable. En effet, ces « sages » qui ont décidé « de se couper le bras pour sauver le reste du corps » n'ont pas été dupes, mais l'ordre politique qu'ils ont ainsi accepté n'en est pas moins un ordre dans lequel les libertés sont amputées. Un contrat fondé sur le mensonge est illégitime, mais l'acceptation sincère d'un contrat ne suffit certainement pas

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 366.

pour conclure à la valeur *politique* de celui-ci : l'acceptation sincère d'une institutionnalisation même partielle des inégalités et d'une perte même partielle des libertés rend cette institutionnalisation et cette perte acceptables encore moins désirables. La proposition contraire, bien entendu, est aussi vraie : le manque de sincérité fausse le contrat et, avec lui, le modèle de société qu'il comporte. Mais, comment s'assurer de la sincérité des contractants ? Rousseau n'a pas examiné cette question d'une manière directe, mais dans le *Contrat social* se trouvent des éléments décisifs pour élaborer une réponse à la question. Comme nous allons le voir, autour de cette réponse s'organise le noyau du modèle de société de Rousseau.

Dans le *Contrat social*, on le sait, Rousseau passe d'un examen du (pseudo-) contrat de socialité tel qu'il a été, à une élaboration du contrat tel qu'il doit être. Il passe donc d'une histoire conjecturale à un modèle conceptuel. Il quitte la narration pour l'abstraction. Ce passage correspond, d'un point de vue qui n'est plus épistémologique mais politique, à celui qui conduit d'un jugement sur l'illégitimité des institutions existantes à la recherche d'un fondement légitime des institutions sociales et politiques<sup>1</sup>. Y a-t-il hiatus entre le deuxième *Discours* et le *Contrat social* ? Sans doute si, comme j'ai essayé de le montrer, la satisfaction des préalables d'un vrai contrat ne nous permet pas de déterminer les conditions qui font de ce contrat un contrat vrai, c'est-à-dire celui entre hommes libres et égaux instituant une socialité et un ordre politique fondés sur la liberté et l'égalité. Ces conditions ont à être explorées en elles-mêmes. Il n'y a donc pas de rapport nécessaire entre l'origine de l'inégalité et l'institutionnalisation de l'égalité<sup>2</sup>. Mais, bien entendu, il fallait démontrer l'illégitimité de la domination et de l'inégalité pour justifier le modèle d'une socialité et d'un ordre politique libres et justes. C'est ce que Rousseau a fait dans le deuxième *Discours*. Le *Contrat social*, lui, est entièrement consacré à l'élaboration de ce modèle<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> « Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être ». C'est ainsi, je le rappelle, que commence le *Contrat social* (p. 59).

<sup>2</sup> Rousseau exprime cette idée dès le début du premier chapitre du *Contrat social* : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore [*sic*]. [...] L'ordre] social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Cependant, ce droit ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions. Il s'agit de savoir quelles sont ces conventions ». *Ibid.*, pp. 60-61.

<sup>3</sup> C'est aussi la thèse de Bénichou : « C'est le *Contrat social* qui établit la liaison entre l'état premier de l'homme et les conditions de légitimité d'une société civile. Le *Contrat social* est la véritable suite du *Discours sur l'inégalité* dont il parachève la dialectique dans le sens d'une réforme de l'ordre civilisé ». Bénichou, Paul, « Réflexions sur l'idée de nature chez Jean-Jacques Rousseau », in *Annales J.-J. Rousseau*, t. XXXIX, 1972-1977, p. 30. Au cours de l'élaboration de ce modèle qui, comme nous le verrons dans la prochaine section, voit d'abord se mettre en place une anthropologie, Rousseau ne manque pas de s'attaquer à des propositions ayant pour but de justifier d'une manière ou d'une autre la domination et l'inégalité. Ainsi, dès le chapitre 2 du Livre premier il critique Grotius – et revient à la

Quel doit être le noyau d'une convention par laquelle et grâce à laquelle une socialité et un ordre politique sont institués et fondés sur la liberté et l'égalité des individus ? Rousseau commence par distinguer pacte de socialité et pacte politique, le premier étant « nécessairement » antérieur : un peuple ne peut pas se donner un roi, dit-il, sans au préalable s'instituer comme peuple. L'institution du peuple est un « acte » – au sens juridique du terme : manifestation de la volonté ayant comme but de produire un effet de droit – et puisqu'il s'agit d'un acte collectif, il est encore le résultat d'une convention, c'est-à-dire d'un accord de volontés. Les deux premiers livres du *Contrat social* seront consacrés essentiellement à la question du pacte de socialité, les deux derniers à la question des formes d'organisation politique. Je laisse de côté cette question.

Dans le chapitre IV, « Du pacte social », Rousseau formule la question centrale du contrat de socialité et avance sa réponse. La question, elle, porte sur la liberté : sur le passage de la liberté « naturelle » à une socialité d'individus libres <sup>1</sup>. La réponse, elle, porte sur l'égalité : une société d'individus libres ne peut être qu'une société égalitaire <sup>2</sup>. Cette égalité suppose pour Rousseau :

[...] l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous ; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres <sup>3</sup>.

Je ne m'arrêterai pas ici à la discussion de cette question de l'aliénation de l'individu à la communauté qui, d'ailleurs, a fait couler tant d'encre. Je veux

---

critique de Hobbes. Il est important de signaler que la première observation critique de Rousseau par rapport à Grotius porte sur la déduction du droit à partir du fait : « Les savantes recherches sur le droit public ne sont souvent que l'histoire des anciens abus », écrit Rousseau en citant le marquis d'Argenson, et il ajoute : « Voilà précisément ce qu'a fait Grotius ». « On pourrait employer une méthode plus conséquente, mais non plus favorable aux tyrans ». *Ibid.*, note (a) de la page 62, et p. 62. Rousseau tient donc d'emblée à bien distinguer entre le (vrai) droit et ce pseudo-droit qui n'est, en fait, que l'institutionnalisation de l'abus.

<sup>1</sup> Voici le passage célèbre de ce chapitre : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le *Contrat social* donne la solution ». *Ibid.*, p. 72.

<sup>2</sup> « Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à deux objets principaux : la liberté et l'égalité : la liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle ». *Ibid.*, p. 115.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 73.



cependant faire remarquer que si cette première formulation de Rousseau se situe clairement dans la problématique de la socialité – l'aliénation totale des individus étant l'acte constitutif d'un peuple d'individus libres dans l'égalité –, elle ne pointe pas encore vers la question de la condition politique formelle d'une telle forme de socialité. Cette condition est formulée quelques paragraphes plus loin de la manière suivante :

Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout.

L'effet est le suivant :

À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif [...] <sup>1</sup>.

Je l'appelle « condition politique formelle » parce qu'elle ne fait que fixer le cadre pour des institutions politiques concrètes. Sur cette condition de la « suprême direction de la volonté générale », une vaste réflexion a eu encore lieu. Je ne l'examinerai que dans le fil de la problématique que développe cet ouvrage.

Comment faut-il concevoir la volonté générale ? Une première indication fondamentale porte sur la distinction entre volonté générale et volonté de tous : si la première peut coïncider avec la seconde, il ne s'ensuit nullement de cette coïncidence purement empirique que l'une soit l'autre. Au fait, « il y a souvent bien de la différence, dira Rousseau, entre la volonté de tous et la volonté générale ». Qu'est ce qui distingue alors l'une de l'autre ? « Celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun ; l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières [...] <sup>2</sup> ». Il s'ensuit de cette première indication fondamentale, d'une part que l'intérêt privé, celui de l'individu particulier, ne coïncide pas et ne peut pas coïncider avec l'intérêt général et, d'autre part, que l'intérêt général n'est pas l'intérêt de tous <sup>3</sup>, c'est-à-dire l'addition des intérêts de chacun. Si la volonté générale n'est donc pas la rencontre du singulier et du général ni, non plus, de l'ensemble des particuliers, où trouve-elle alors sa source ? Où s'élabore-t-elle et comment ?

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 87. Et plus loin : « Mais quand le nœud social commence à se relâcher et l'État à s'affaiblir, quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés à influencer sur la grande, l'intérêt commun s'altère et trouve des opposants [...] la volonté générale n'est plus la volonté de tous ». *Ibid.*, p. 177.

<sup>3</sup> Qui plus est, « [...] la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale [...] ». *Ibid.*, p. 155.

Deux réponses à cette question, bien différentes l'une de l'autre, font appel au principe de l'autonomie morale. En effet, l'une fonde ce principe sur le sentiment, l'autre sur la raison. Ainsi, pour H. Guillemin par exemple, la volonté générale est, « sur le plan collectif, l'homologue du sentiment intérieur sur le plan individuel » – et Guillemin finira même par voir dans ce sentiment intérieur la présence de ce que « Jean-Jacques sait » mais « ne l'écrit point » : Dieu<sup>1</sup>. Bien entendu, ce sentiment serait celui du bien, la volonté générale étant dès lors définie non pas, ou en tout cas non pas seulement, par rapport à l'intérêt commun, mais aussi, sinon surtout, par rapport au bien. Mais la volonté générale de Rousseau peut aussi être conçue comme fondée sur la raison. Guy Lafrance écrit :

L'interprétation la plus juste de la Volonté générale doit, à notre avis, s'appuyer sur le principe de l'autonomie morale. C'est cette ligne d'interprétation qu'avait déjà amorcée Durkheim, et dans foulée immédiate Maurice Halbwachs ; et plus récemment, mais avec plus de précision, Alexis Philonenko.

Et d'ajouter :

La volonté générale fait appel à la « loi de raison » ; ce qui correspond bien à la formulation donnée par Rousseau dans le manuscrit de Genève ; « la volonté générale [est] dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui »<sup>2</sup>.

La formulation du manuscrit de Genève est sans doute capitale, car, d'une part, il est plus évident que jamais que la volonté générale est bien autre chose que la volonté de tous – étant, d'abord et avant tout, un acte de l'individu – et que, d'autre part, cet acte ne paraît nullement exiger comme sa condition d'accomplissement, voire de réalisation, la présence d'autres individus, c'est-à-dire la co-présence d'autres actes : l'entendement de l'individu raisonne dans le silence des passions non seulement sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, mais aussi sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui. Dans cette formulation, en effet, l'individu parle et pour lui et pour l'autre, la seule condition étant la mise entre parenthèses de ses passions, c'est-à-dire de

---

<sup>1</sup> Guillemin, Henri, *Présentation du Contrat social*. Aussi : « Dieu éclaire et anime, dans l'homme, ce « cœur » qui l'aime en dépit de nos manquements. Et c'est Dieu, de même, qui inspire la *personne publique* dans sa *volonté générale* ». *Ibid.* B. de Jouvenel parle encore de la notion morale, voire « mystique », que serait l'idée de volonté générale. De Jouvenel, B., « Essai sur la politique de Rousseau », préface à son édition du *Contrat social*, C. Bourguin, Genève, 1947, p. 100.

<sup>2</sup> Lafrance, Guy, « L'humanisme juridique du *Contrat social* », in Lafrance, Guy (éd.), *Études sur le Contrat social*, Pensée libre, n° 2, Ottawa, 1989, pp. 47-48 et 49. Rousseau, Jean-Jacques, *Première version du contrat social* (Genève, M. S. f. 225), in Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres politiques*, Bordas, Paris, 1989, p. 520.

ce qui l'attache ou le rattache au singulier, voire au particulier. Pourtant, si on la suit au pied de la lettre, et jusqu'à ses dernières implications, cette formulation ne peut conduire qu'à la substitution d'une théorie politique par une théorie morale ou, en tout cas, à la subordination de toute théorie politique à une éthique. C'est, comme j'essaierai de le montrer dans le chapitre prochain, la voie suivie par Kant. Mais Rousseau se trouve, en particulier dans le *Contrat social*, engagé dans la construction même d'un projet politique alternatif dans lequel le contrat de socialité et le contrat politique ne peuvent être que les fruits d'une authentique entente, ce qui demande donc le dialogue et la délibération. Si la volonté générale se trouve, d'abord et avant tout, dans l'acte d'un individu qui raisonne dans sa solitude, dans quelle problématique s'inscrit-elle lorsque l'individu quitte sa solitude et se trouve à raisonner avec d'autres individus, c'est-à-dire lorsqu'il se trouve engagé dans le dialogue et la délibération collective ? Une telle problématique sera, comme nous le verrons plus loin, développée par J. Habermas, mais nous trouvons déjà chez Rousseau quelques éléments fort importants permettant de l'envisager.

Je dirai d'emblée que se révèle, chez Rousseau, une tension qui ne trouvera pas sa résolution entre, d'une part, la parfaite autonomie de l'individu dans l'acte pur de son entendement et, d'autre part, l'exigence dialogique et délibérative d'un modèle de démocratie parfaite. Cette tension s'exprime par le fait que la volonté générale ne peut jamais, d'une part, se définir comme la volonté de tous – car la vérité, le bien, enfin, les valeurs ne dépendent nullement d'une majorité quelconque, voire d'une unanimité, autrement dit elles ne sont pas dépendantes d'une empiricité quelconque –, mais que, d'autre part, la liberté et l'égalité parfaite des individus, qui définissent une démocratie parfaite, ne s'exercent, voire ne se définissent, que lorsque chaque individu est sujet, ou encore lorsque l'ensemble du peuple est législateur <sup>1</sup>. Or, cette tension n'existerait pas si le dialogue et la délibération des individus conduisaient non seulement à un résultat unique, mais aussi, et plus fondamentalement, à une définition réelle de la volonté générale. En d'autres termes, cette tension n'existerait pas si, dans le dialogue et dans la délibération, les conclusions des actes purs de l'entendement des individus s'accordaient. Mais, pour Rousseau, cette tension existe, et elle renvoie immédiatement au langage :

Il s'ensuit de ce qui précède que la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique : mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours : jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paroît vouloir ce qui est mal <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> « Pour qu'une volonté soit générale, il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit unanime, écrit Rousseau, mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées ; toute exclusion formelle rompt la généralité ». *Contrat social*, note (a) de la page 84, p. 223. Ce qui veut dire que personne ne peut s'arroger le droit d'être législateur.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 87.

Bien entendu, c'est parce qu'il y a dans tout dialogue et dans toute délibération collective une possibilité de mensonge et de manipulation que le premier (pseudo-) contrat instituant la première société inégalitaire a pu voir la lumière, mais cette possibilité est toujours présente. C'est pourquoi, d'ailleurs, la volonté générale ne coïncide pas avec la volonté de tous, qui peut être le produit d'une manipulation et d'une tromperie. Comment donc envisager un authentique contrat social et, par là, les conditions d'une socialité fondée réellement sur la liberté et l'égalité des individus, c'est-à-dire d'une société authentiquement démocratique ? La réponse de Rousseau à cette question se trouve, à mon avis, contenue intégralement dans la formulation suivante :

'Chaque intérêt, dit le marquis d'Argenson, a des principes différents. L'accord de deux intérêts particuliers se forme par opposition à celui d'un tiers'. Il eût pu ajouter que l'accord de tous les intérêts se forme par opposition à celui de chacun. S'il n'y avait point d'intérêts différents, à peine sentirait-on l'intérêt commun, qui ne trouverait jamais d'obstacles ; tout iroit de lui-même, et la politique cesseroit d'être un art <sup>1</sup>.

La dernière phrase nous rappelle que, s'il n'y avait que coïncidence des intérêts, on n'aurait pas besoin d'un art politique, même qu'il n'y aurait pas de domaine du politique car le politique existe tant et aussi longtemps que certains procédés doivent être mis en œuvre pour obtenir un résultat qui, autrement, ne serait pas atteint. Et, en effet, si les actes purs de l'entendement des individus s'accordaient d'eux-mêmes, le dialogue et la délibération n'auraient d'autre fonction que celle du constat de la coïncidence. La scène politique, si on pouvait encore l'appeler ainsi, serait alors celle d'un consensus qui se proclame. Mais la première phrase nous rappelle le fait que, s'il n'y avait que recherche d'une coïncidence partielle des intérêts, il y aurait bel et bien politique, mais non pas une politique visant le bien commun, donc pas de volonté générale. Si la volonté générale vise le bien commun, c'est-à-dire le bien de tous, elle exclut toute coïncidence partielle, à plus forte raison lorsque, s'imposant à tous, elle devient un simulacre de la véritable volonté générale <sup>2</sup>. La condition d'une politique visant le bien commun, celle donc de formation d'une authentique volonté générale, passe, comme le formule alors clairement la deuxième phrase, *par la négation* de l'intérêt propre, qui n'est que l'intérêt individuel – ou l'intérêt particulier en tant que coïncidence d'intérêts individuels <sup>3</sup>. De ce point

<sup>1</sup> *Ibid.*, note (a) de la page 87, p. 223. (C'est moi qui souligne. R. M.)

<sup>2</sup> « Mais quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et particulière par rapport à l'État [...] ». *Ibid.*, p. 88.

<sup>3</sup> Dans le *Manuscrit de Genève*, cette idée se trouve encore formulée de la manière suivante : « il est faux que, dans l'état d'indépendance, la raison nous porte à concourir au bien commun par la vue de notre propre intérêt. Loin que l'intérêt particulier s'allie au bien général, ils s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses ; [...] ». Rousseau, Jean-

de vue décisif, le dialogue et la délibération qui définissent un espace politique authentiquement démocratique visant le bien commun ne peuvent jamais chercher le compromis, qui est par principe un arrangement fondé sur la priorité des intérêts particuliers, mais la création d'un consensus par négation des points de vue particuliers. Yves Vargas a bien exprimé ce point :

Étrange statut de l'individu ! La norme se reconnaît en lui mais contre lui. Révélateur théorique et négatif moral : c'est en lui qu'elle s'éprouve et c'est lui qu'on réprovoque <sup>1</sup>.

En ce sens, rien n'est plus loin de la théorie libérale de la démocratie que le concept décisif de volonté générale. Mais j'aurai l'occasion de revenir plus loin sur cette importante question.

C'est sur la base de ce principe fondamental que nous pouvons comprendre certaines affirmations de Rousseau qui se montrent à première vue inconsistantes avec le reste de la théorie. C'est spécialement le cas lorsqu'il écrit : « Hors ce contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres [...] <sup>2</sup> ». En effet, si la voix du plus grand nombre oblige, ce n'est pas parce qu'il s'agit simplement d'une majorité numérique, mais parce que la majorité a dégagé un consensus par négation des points de vue particuliers, ce qui est condition de cette obligation. Ainsi, l'individu qui tient toujours à son point de vue, c'est-à-dire à son intérêt privé, se place en dehors de la formation de ce consensus, en dehors donc de la volonté générale. C'est pourquoi Rousseau peut écrire :

Quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale, qui est la leur <sup>3</sup>.

Car l'acte d'approuver ou de rejeter une proposition peut impliquer, et implique fort probablement, la considération de la proposition à la lumière des intérêts privés, tandis que la loi n'est expression de la volonté générale que si elle ne coïncide, spécifiquement, avec *aucun* intérêt privé.

Or, sous quelles conditions un acte, dont le résultat peut être une expression de la volonté générale, est-il possible ? Plus exactement encore, sous quelles conditions les membres d'une collectivité réunis en assemblée peuvent-ils juger de la conformité d'une proposition avec la volonté générale ? La première

---

Jacques, *Première version du contrat social*, (Genève, M. S. f. 225), in *Œuvres politiques*, Bordas, Paris, 1989, p. 519.

<sup>1</sup> Vargas, Yves, Introduction à *Rousseau. Économie politique (1755)*, Presses universitaires de France, Paris, 1986, p. 16.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 180. C'est, bien entendu, toute la question du suffrage qui est ici soulevée.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 181.

condition, on le sait, est la négation des intérêts propres. Mais cette négation doit être authentique, en cas contraire l'individu se place dans une situation de manipulation<sup>1</sup>. C'est, justement, ce qui est arrivé lors du premier (pseudo-) contrat. La sincérité est donc la première de ces conditions. La deuxième condition, que Rousseau ne cite qu'au passage, est celle d'une information suffisante<sup>2</sup>. Il est bien probable que le manque d'examen de cette deuxième condition renvoie, chez Rousseau, au modèle d'une société démocratique dont la taille ne soulève pas de problème particulier quant à la formation de l'opinion publique<sup>3</sup>.

## 5.4. LES RÈGLES DE COOPÉRATION ÉGALITAIRE

### 5.4. 1. Les bases anthropologiques

[Retour à la table des matières](#)

Que les sociétés civilisées soient, dans leur structure même, marquées par des phénomènes de domination et d'inégalité, ce constat est partagé aussi bien par Machiavel que par Hobbes et Rousseau. Mais l'explication de ce fait constaté prend des voies différentes et mène à des conséquences qui ne permettent pas de tracer une division simple entre nos trois auteurs. Pour Machiavel, comme on l'a vu, le conflit et la lutte sont au cœur de la dynamique politique, et les phénomènes de domination qui sont, en même temps, cause et effet du conflit et de la lutte, loin d'être périphériques par rapport à la socialité elle-même, constituent des phénomènes instituant et déterminant ses formes. C'est pourquoi la socialité ne peut pas, pour Machiavel, être comprise en dehors de la problématique des règles de lutte. Pour Hobbes, l'institution d'un

---

<sup>1</sup> « Enfin, quand l'État, près de sa ruine, ne subsiste plus que par une forme illusoire et vaine, que le lien social est rompu dans tous les cœurs, que le plus vil intérêt se pare effrontément du nom sacré du bien public, alors la volonté générale devient muette ; tous, *guidés par des motifs secrets*, n'opinent pas plus comme citoyens que si l'État n'eût jamais existé ; et l'on fait passer faussement sous le nom de lois des décrets iniques qui n'ont pour but que l'intérêt particulier ». *Ibid.*, p. 177. (C'est moi qui souligne. R. M.)

<sup>2</sup> « Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n'avoient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulteroit toujours la volonté générale, et la délibération seroit toujours bonne ». *Ibid.*, p. 87.

<sup>3</sup> « La monarchie ne convient donc qu'aux nations opulentes ; l'aristocratie, aux États médiocres en richesse ainsi qu'en grandeur ; la démocratie, aux États petits et pauvres ». *Ibid.*, pp. 148-149. « D'ailleurs, a signalé Rousseau dans un chapitre antérieur, que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce gouvernement (démocratique) ! Premièrement, un État très petit, où le peuple soit facile à rassembler, et où chaque citoyen puisse aisément connoître tous les autres [...] » – à laquelle condition Rousseau ajoute la simplicité de mœurs et, surtout, l'égalité dans les rangs et les fortunes. *Ibid.*, p. 134. Je reviendrai sur ces deux autres conditions.

ordre politique comportant dans son essence même la domination est bel et bien la conséquence du conflit et de la lutte, mais elle vise, justement, à mettre fin à cet état de conflit et de lutte ou, plus exactement, à créer une forme de socialité dans laquelle les différences et les inégalités, au lieu de conduire au conflit et à la lutte, se règlent pacifiquement dans une compétition ordonnée. Les sociétés civilisées sont marquées, pour Hobbes, par la domination et l'inégalité, mais ces phénomènes, loin d'être des marques de non-socialité, sont, justement, condition et conséquence d'une société civilisée. C'est pourquoi, pour Hobbes, celle-ci ne peut être appréhendée en dehors de la problématique des règles de coopération compétitive et du contrat grâce auquel leur cadre politique et légal a été institué. Pour Rousseau, enfin, ce contrat, s'il a bel et bien institué une société marquée par la domination et l'inégalité, loin d'être le produit d'une entente sincère visant le bien commun, est un pseudo-contrat, et la société ainsi instituée représente une forme de socialité qui, loin de signifier un progrès par rapport aux formes de vie « primitives », « sauvages » ou « naturelles » dans lesquelles régnaient la liberté et l'égalité, en est une dégradation. C'est pourquoi, pour Rousseau, le dépassement d'une telle société ne peut être conçu sinon sous la forme d'une socialité régie par les règles d'une coopération égalitaire instituée par un authentique contrat. À la différence de Machiavel, et tout comme Hobbes, Rousseau conçoit l'ordre social, voire la socialité elle-même, comme un produit de la volonté commune, comme le résultat d'une entente. À la différence de Hobbes, toutefois, Rousseau n'admet pas la première entente comme définitive, ni même comme une réelle entente. C'est pourquoi il se devait, d'une part, d'examiner critiquement ce qui est, d'autre part d'élaborer une proposition de ce qui doit ou devrait être. Le système des règles de coopération égalitaire appartient à l'ordre du devoir être. Sur quels fondements repose la possibilité de ce devoir être ? Et sous quelles conditions ce devoir être est-il possible ? J'examinerai dans cette section les fondements anthropologiques des règles de coopération égalitaire. J'examinerai dans la prochaine section les conditions économiques, idéationnelles et politiques de cet ordre normatif particulier.

Comme je l'ai signalé au début même de ce chapitre, si une première différence radicale chez Rousseau par rapport à Hobbes se trouve dans la manière d'appréhender la visée et les conséquences de la première entente, voire le statut même de cette première entente, Rousseau se distingue encore d'une manière radicale par rapport à Hobbes par l'introduction d'une dimension historique dans l'analyse de la socialité. La critique radicale de la civilisation qu'entreprend Rousseau dans le deuxième *Discours* s'exerce, nous l'avons vu, dans le cadre d'une histoire conjecturale qui retrace les étapes ou phases d'une déchéance ou d'une dégradation. Chez Hobbes, l'appel au passé renvoie à un passé ponctuel, à un acte qui sépare à jamais un état de l'autre – l'état de nature et l'état de société –, la conjecture portant sur un événement qui n'inaugure aucun processus. C'est pourquoi, chez Hobbes, avec le contrat social commence et finit toute réflexion philosophico-politique. Chez Rousseau, par



contre, la réflexion sur la première entente n'est que le préambule à la construction d'un projet de contrat social authentique, la réflexion philosophico-politique débouchant sur l'appel à un avenir. Or, cette historicisation de la problématique de la socialité qui distingue radicalement Rousseau non seulement de Hobbes, mais aussi de toute la tradition philosophico-politique, implique aussi une historicisation de l'homme lui-même, une anthropologie radicalement nouvelle faisant de l'être humain un être essentiellement historique. Mais l'introduction de la dimension historique dans la question de la nature humaine n'a eu lieu qu'en déplaçant la critique du mal de l'homme vers la société ou, plus exactement, de l'homme vers les rapports sociaux<sup>1</sup>.

Sous quelle condition peut-on penser l'être humain comme un être essentiellement historique ? Sous la condition de le saisir comme un être de possibilités, un être en devenir. Et le devenir de l'être humain se joue tout entier dans le champ de possibles qu'est la perfectibilité/corruptibilité. Encore à la différence de Hobbes et de Machiavel pour qui la nature humaine est inaltérable, pour Rousseau le propre de cette nature est, en quelque sorte, de ne pas en avoir une. Ce qui ne nie pas la possibilité de trouver chez l'être humain des « facultés » ou des « principes » qui gouvernent « les premières et les plus simples opérations de l'âme humaine<sup>2</sup> ». Ces « principes » sont, pour Rousseau, au nombre de deux, à savoir l'intérêt à la conservation de nous-mêmes et la répugnance à voir périr ou souffrir tout être sensible, c'est-à-dire la pitié ou commisération<sup>3</sup>. Je m'arrêterai un instant sur ces deux principes tout à fait fondamentaux. Je reviendrai à une comparaison avec Hobbes pour mieux saisir les enjeux que la question comporte.

---

<sup>1</sup> Jean Roy saisit en toute justesse l'essence de ces déplacements : « Ce double rejet des dieux méchants de la tragédie et de l'homme mauvais par nature prépare l'apparition d'un nouveau sujet d'imputabilité, la société. [...] Il [Rousseau] s'applique à fonder logiquement le sentiment anti-moderne. Il le fera au nom d'une idée très puissante à son époque : l'idée de Nature, comme le siècle suivant en appellera à l'Histoire. Mais, ce faisant, il prépare encore à sa manière l'émergence de l'historicisme dans la mesure où, dans les *Discours*, l'humanité de l'homme apparaît acquise ». Roy, Jean, « Un substitut de la théodicée », in Terrasse, Jean, *Études sur les Discours de Rousseau*, p. 27. J'ajouterai que pour que l'idée de Nature puisse préparer l'émergence de l'historicisme il faut bien que sa fonction dans la théorie se déplace et, avec ce déplacement, la façon même de la penser. En effet, la Nature de Rousseau est déjà celle des romantiques.

<sup>2</sup> On voit ici que Rousseau développe la même stratégie par rapport à l'analyse de cette question que celle mise en place pour l'examen du processus de dégradation de la civilisation. En effet, parallèlement à une histoire conjecturale, Rousseau développe une véritable anthropologie conjecturale. La nécessité d'une telle anthropologie vient aussi du fait qu'on ne peut pas prendre le résultat d'un processus comme une donnée de droit, mais, bien au contraire, critiquer la prétention du donné empirique à être trans-empirique, c'est-à-dire trans-historique.

<sup>3</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 295.

L'idée suivant laquelle la conservation de soi-même est une disposition fondamentale de l'être humain est partagée, bien que sous des formes diverses, par nombre de philosophes. Sous sa variante hédoniste, elle joue un rôle déterminant dans toutes les théories libérales. Chez Hobbes, en particulier, le désir de conservation, la recherche de ce qui favorise le mouvement vital et l'aversion de ce qui l'empêche constituent des déterminations du comportement. Or, nous l'avons vu, ce désir de conservation est pensé par Hobbes dans une dynamique de concurrence. Il en résulte que le principe de conservation de soi-même se double, pour Hobbes, d'une disposition naturelle à la lutte. C'est justement à la lumière des conséquences d'une situation permanente de lutte que le contrat de socialité instaure une compétition pacifique, qu'il définit des règles de coopération – bien que compétitive. Rappelons que pour Hobbes, c'est la raison qui élabore ce contrat de socialité à la suite d'un calcul de pertes et de profits que peut signifier pour l'être humain le passage d'un état de guerre à un état de paix, d'un état de concurrence violente à cet état de compétition réglée qu'est, chez Hobbes, l'état de société. Lorsque Rousseau jumelle le principe de conservation de la vie à celui de la pitié ou commisération, il s'écarte donc radicalement de la perspective hobbesienne et, d'une manière plus générale, libérale, qui pense la conservation de la vie dans une dynamique de concurrence, de conflit et de lutte. C'est là sans doute que se trouvent les bases ultimes d'un projet de socialité fondée sur des règles de coopération pacifique et égalitaire.

Dans quel rapport se trouvent, chez Rousseau, ces deux principes ? Deux possibilités quasi logiques étaient envisageables. La première possibilité consisterait à penser l'articulation de ces principes à partir du postulat d'une sociabilité inhérente à la nature humaine. On pourrait, en effet, concevoir la répugnance à voir périr ou souffrir les autres comme une simple extension à l'espèce du principe de conservation de soi, l'espèce humaine étant, dès lors, en fait, vécue comme communauté. Dans ce cas, les deux principes s'épauleraient mutuellement, pour ainsi dire. Ce n'est pas la possibilité retenue par Rousseau. Les deux principes se trouvent, pour lui, dans un rapport qui n'est pas d'opposition ou de contradiction, et qui n'est pas non plus corrélatif ou complémentaire, mais bel et bien dialectique : la pitié tempère la conservation de soi, mais tant et aussi longtemps que celle-ci peut accepter cette restriction, autrement dit tant et aussi longtemps que le soi ne se trouve pas en danger de mort. Écoutons Rousseau lui-même :

[...] et, tant qu'il [l'homme] ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais du mal à un autre homme, ni même à aucun être sensible, excepté dans le cas légitime où, sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 295.

Je tiens à mettre en relief deux autres idées présentes dans cette formulation. La première concerne la nature de la commisération, le fait qu'elle est conçue comme principe ou faculté « intérieur » mais qui peut être « résisté », donc qui ne s'impose pas d'une manière « déterministe » à l'individu. Et ce n'est pas le principe de conservation de soi qui résiste, mais l'« homme », c'est-à-dire, en fait, la volonté de l'individu. Je reviendrai incessamment sur ce point. La deuxième idée concerne la référence de Rousseau à tout autre être sensible. Bien que la commisération s'exerce « principalement » vis-à-vis de « nos semblables <sup>1</sup> », elle est, avant tout, un sentiment qui me rapproche de tout ce qui est sensible – y compris, donc, mais non pas exclusivement, de mes semblables. S'instaure ainsi ou, plutôt, peut s'instaurer ainsi une « communauté » fondée non pas sur la raison mais sur le sentiment <sup>2</sup>. D'ailleurs, c'est encore par un acte d'empathie que cette « communauté » (possible) d'êtres sensibles peut avoir lieu <sup>3</sup>.

Ces remarques m'amènent tout droit à deux autres thèmes fondamentaux de l'anthropologie de Rousseau, à savoir celui de la liberté et celui du rôle de la raison. Je ne m'étendrai pas sur le statut de la liberté humaine chez Rousseau, thème largement exploré <sup>4</sup>. Il me paraît pourtant essentiel de signaler que le thème de la liberté ne peut pas être dissocié de celui de la perfectibilité ; c'est parce que, bien au contraire, l'être humain est libre qu'il se trouve, dès le départ, face à un champ de possibles balisé par le couple perfectibilité/corruptibilité <sup>5</sup>. Il est, d'ailleurs, tout à fait remarquable que Rousseau fonde ce principe de la liberté humaine non pas sur une théologie ou une métaphysique, mais sur la constitution biologique de l'être humain, sur

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> « [Si] je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible, qualité qui, étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'autre ». *Ibid.*, p. 296.

<sup>3</sup> « La pitié, bien que naturelle au cœur de l'homme resteroit éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu. Comment nous laissons nous émouvoir à la pitié ? En nous transportant hors de nous-mêmes ; en nous identifiant avec l'être souffrant ». Rousseau, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, texte établi et annoté par Ch. Porset, Guy Ducros, éditeur, Bordeaux, 1968. Il s'agit donc d'un véritable acte de *verstehen*. (Je me référerai dans la prochaine section à la controverse qui porte sur la position du jugement et de l'imagination dans la pitié suivant les formulations du deuxième *Discours* et celles de *l'Essai sur l'origine des langues*.)

<sup>4</sup> Parmi les plus récentes, voir, par exemple, Vinh-De Nguyen, *Le problème de l'homme chez Rousseau*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1991, qui consacre plusieurs pages de la première partie à ce « principe fondamental de l'anthropologie de Rousseau ».

<sup>5</sup> La corruptibilité ne doit pas, chez Rousseau, être comprise dans un sens purement ou exclusivement moral, elle s'étend aussi aux facultés intelligentes de l'individu : « Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? » (*Ibid.*, p. 314), se demande Rousseau, et cette question rhétorique pointe encore critiquement l'idée de l'être humain comme être intelligent par nature.

l'absence d'une détermination instinctive de ses comportements<sup>1</sup>. Une conséquence fondamentale de cette position est l'impossibilité d'attribuer à Rousseau quelque chose comme une philosophie de l'histoire, encore moins une théodicée. Si l'histoire et la société constituent, ensemble, le lieu de réalisation des possibles d'un être qui n'appartient plus et ne peut plus appartenir à la nature, il n'y a aucun dessein, aucun *telos* décelable dans l'histoire. Ce que le deuxième *Discours* montre, ce n'est pas un enchaînement d'événements conduisant inexorablement à une fin providentielle, mais, à l'inverse, l'enchaînement fortuit d'événements qui a produit un certain résultat contingent<sup>2</sup>.

Comment saisir le rôle de la raison dans cette anthropologie ? Les principes de la conservation de soi et de la pitié sont, nous dit Rousseau, antérieurs à la raison. Mais, à nouveau, les rapports entre raison et principes, entre raison et passions ne se laissent surtout pas concevoir chez Rousseau comme des rapports fixes, immuables. La raison se développe, et ce développement peut l'amener même à s'imposer sur ces principes, à « étouffer la nature<sup>3</sup> ». D'autre part, si c'est par l'activité des passions que la raison se perfectionne<sup>4</sup>, c'est la raison qui engendre l'amour-propre, c'est la réflexion qui le fortifie<sup>5</sup>. La « contextualisation » du rôle de la raison qui empêche de lui attribuer les mêmes effets partout et toujours et de porter sur elle un jugement univoque n'est jamais aussi claire chez Rousseau que dans la dialectique entre, d'une part, ces deux passions que sont l'amour-propre et l'amour de soi-même et, d'autre part, la raison. La raison engendre l'amour-propre, sentiment né dans la société et qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre – sentiment négatif, source de mal. Mais c'est la raison qui lorsqu'elle dirige l'amour de soi-même – sentiment « naturel » qui accompagne le principe de conservation de soi – produit, associée à la pitié, l'humanité et la vertu<sup>6</sup>. Ni négative en elle-même, ni vertueuse en elle-même, mais pouvant aider le mal aussi bien que la vertu, la raison ne fournit donc aucune garantie<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *ibid.*, pp. 312-313.

<sup>2</sup> Ce n'est certainement pas parce que l'on propose un projet d'organisation sociale que l'on est, par là même, dans une théodicée, aussi laïque soit-elle. C'est pourtant ce que suppose en permanence Jean Roy lorsqu'il attribue à Rousseau une « nouvelle théodicée ». Pour Roy, semble-t-il, la seule manière d'échapper à toute théodicée est de penser que nulle activité politique et nulle transformation sociale peuvent apporter quoi que soit à l'individu – sauf le malheur, voire la terreur. Cf. Roy, Jean, *ibid.*

<sup>3</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*, p. 295.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>6</sup> *Ibid.*, note (o) de la page 331, p. 427.

<sup>7</sup> En ce sens, l'idée d'une « rectitude naturelle de la raison » qu'avance Derathé ne me paraît pas acceptable. « Il [Rousseau] a donc cherché à quelles conditions nous pouvons préserver notre raison de la corruption et lui conserver sa rectitude naturelle », écrit, en effet, Derathé, ce qui n'est pas exactement la même chose que de dire, comme il le fait immédiatement après : « Il s'agit pour lui, comme pour Descartes, de bien conduire sa

Ce statut tout à fait particulier de la raison empêche, bien entendu, de classer Rousseau parmi les rationalistes, mais il empêche aussi de le situer trop vite du côté des futurs romantiques. Il m'importe de souligner, cependant, la méfiance profonde de Rousseau à l'égard des illusions qui peuvent naître de l'emploi argumentatif de la raison. Je retiens deux remarques particulièrement frappantes à cet égard. Dans la première, Rousseau fait référence au rôle du raisonnement dans la conservation de l'espèce humaine :

Quoiqu'il puisse appartenir à Socrate et aux esprits de sa trempe d'acquérir de la vertu par raison, il y a longtemps que le genre humain ne seroit plus si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent <sup>1</sup>.

Dans la deuxième remarque, plus impitoyable encore, il vise directement ce que nous appellerions aujourd'hui la dimension rationalisatrice de la raison :

Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre ; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles, et s'argumenter un peu, pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine <sup>2</sup>.

Ici, l'argumentation ne sert nullement la vérité, ni la vertu, mais plutôt la bonne conscience de celui qui ne veut pas voir le mal. Les règles de coopération égalitaire qui définissent la société authentiquement démocratique instaurée par le contrat de socialité, loin donc de reposer exclusivement sur la rationalité argumentative du dialogue – intérieur : celui de la pensée, ou intersubjectif : celui de l'assemblée –, demandent, pour Rousseau, l'intervention active, c'est-à-dire volontaire, d'un sentiment à proprement parler moral – en fait du seul sentiment moral humain : la pitié <sup>3</sup>.

---

raison, ou d'élever l'homme à la saine raison ». Derathé, Robert, *Le rationalisme de J. J. Rousseau*, Presses universitaires de France, Paris, 1948, p. 169.

<sup>1</sup> Rousseau, *ibid.*, pp. 335-336.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>3</sup> « Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison : mais il n'a pas vu que de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales qu'il veut disputer aux hommes ». *Ibid.*, p. 333.

## 5.4.2. Les bases économiques, idéationnelles et politiques

[Retour à la table des matières](#)

Rousseau distingue d'une manière très nette la problématique du pacte social qui donne « l'existence et la vie au corps politique » et celle qui donne « le mouvement et la volonté » à ce corps politique, c'est-à-dire la problématique de la législation. En effet, pour Rousseau, « l'acte primitif par lequel ce corps se forme et s'unit ne détermine rien encore de ce qu'il doit faire pour se conserver <sup>1</sup> ». Mais quelle est la portée exacte de cette distinction ? Outre le fait que le pacte institue le politique et, avant même, le peuple lui-même, et est donc antérieur aux actes législatifs concrets, pour Rousseau il n'est pas possible de déduire le contenu de ceux-ci du pacte. En effet, toute une section du *Contrat social* porte, justement, sur les divers systèmes de législation, car si, d'une part, la fin de tout système de législation « se réduit à deux objets principaux, la liberté et l'égalité », d'autre part,

ces objets généraux doivent être modifiés en chaque pays par les rapports qui naissent, tant de la situation locale que du caractère des habitants, et c'est sur ces rapports qu'il faut assigner à chaque peuple un système particulier d'institution <sup>2</sup>.

Mais en deçà de ces différences très nettes – et qui, d'ailleurs, expriment encore le souci de Rousseau d'une « contextualisation » de l'ordre légal, certainement sous l'influence de Montesquieu –, ce qui rapproche en profondeur et décisivement ce premier acte d'instauration du politique et tout acte législatif est que, dans les deux cas, la *forme* est la même. Ainsi, si le pacte premier a été le premier exercice de la volonté générale, tous les actes législatifs postérieurs ne seront qu'autant d'exercices de la volonté générale. Si, donc, le peuple a été le sujet du premier pacte, il ne peut être que le sujet de tous les actes législatifs :

Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur ; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société <sup>3</sup>.

Il s'agit, on le sait, de la célèbre thèse de Rousseau de l'inaliénabilité de la souveraineté populaire. Remarquons, au passage, que chez Hobbes la distinction entre pacte social et actes législatifs embrasse aussi, et même

---

<sup>1</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, p. 96.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 99.

essentiellement, la forme de l'un et des autres. Car si le pacte social qui instaure l'ordre politique est l'expression d'une « volonté générale » – certes, non pas au sens de Rousseau, mais, simplement, comme volonté de tous –, les actes législatifs seront le fait du Prince, c'est-à-dire de l'Un – homme ou assemblée censés représenter tous.

Dans le *Contrat social*, la problématique des conditions économiques, idéationnelles et politiques est explorée dans le contexte de celle de la diversité des législations et des institutions. Mais si la forme de la volonté générale est la même dans l'acte du pacte premier et dans tous les actes législatifs postérieurs, si, en d'autres mots, l'acte démocratique authentique que suppose le contrat de socialité ne peut nullement être pensé comme un acte unique mais doit informer (*informare*) chaque définition des conditions de l'association civile qu'est une loi, alors les conditions non anthropologiques ou empiriques de ces actes législatifs affectent la possibilité même du modèle démocratique. Ces conditions doivent alors être pensées comme des conditions empiriques de la détermination des règles d'une coopération égalitaire. Je m'arrêterai à trois de ces conditions, appartenant chacune à trois registres que l'on peut appeler économique, idéationnel et politique.

Au début du chapitre VIII (« Que toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays »), Rousseau énonce une proposition qui va bien au-delà de ce que le titre prépare à penser :

La liberté, n'étant pas un fruit de tous les climats, n'est pas à la portée de tous les peuples. Plus on médite ce principe établi par Montesquieu, plus on en sent la vérité ; plus on le conteste, plus on donne occasion de l'établir par de nouvelles preuves <sup>1</sup>.

En effet, il ne s'agit pas ici d'une quelque forme de gouvernement (démocratie, aristocratie ou monarchie, suivant la classification classique), mais de la liberté elle-même. Or, de quel « climat » la liberté peut-elle être un « fruit » ? De ce « climat » économique dans lequel le travail produit un excédent, en d'autres termes, là où il y a un surproduit,

C'est le superflu des particuliers qui produit le nécessaire du public. D'où il suit que l'État civil ne peut subsister qu'autant que le travail des hommes rend au-delà de leurs besoins <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, p. 147.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 147. Rousseau enchaîne avec la question des contributions publiques ou tributs (impôts), thème qu'il venait de traiter dans son article « Économie politique » (1755). Voir Rousseau, Jean-Jacques, *Rousseau. Économie politique (1755)*, Presses universitaires de France, Paris, 1986.



Rousseau va si loin dans l'énoncé de cette condition économique qu'il en fait même celle du politique tout court :

les lieux où le travail des hommes ne rend exactement que le nécessaire doivent être habités par des peuples barbares ; toute *politie* y seroit impossible [...] <sup>1</sup>.

Ce n'est pas tout : dans une remarque particulièrement incisive sur la société grecque, Rousseau signale qu'il est possible de fonder la liberté de certains sur l'esclavage d'autres, et ceci dans la mesure même où le travail des esclaves fournit cet excédent économique qui rend possible l'exercice de la politique :

Il y a telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, et où le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave <sup>2</sup>.

Enfin, pour Rousseau si certaines conditions économiques constituent des conditions nécessaires pour l'exercice régulier de la volonté générale, celle-ci à son tour devient le premier principe de l'économie politique. En fait, l'action de ce principe sur la conduite économique permettrait de distinguer une économie populaire d'une économie tyrannique <sup>3</sup>.

Je ne m'étendrai pas sur les conditions politiques d'une forme de société fondée sur des règles de coopération égalitaire : elles supposent toutes le postulat suivant lequel la question de la meilleure formule politique ne trouve pas sa solution dans l'abstrait, mais en tenant compte des « positions absolues et relatives des peuples ». Ce qui veut dire qu'il n'y a pas une seule et unique réponse à cette question, mais autant de formules politiques adéquates que de combinaisons dans ces positions <sup>4</sup>. Par contre, les propositions de Rousseau concernant ce que j'appelle les conditions « idéationnelles » d'une telle forme de société méritent un examen particulier. Je m'arrêterai aux propositions de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>2</sup> Et, quelques lignes auparavant : « Chez les Grecs, tout ce que le peuple avait à faire, il le faisoit par lui-même : il étoit sans cesse assemblé sur la place ; [...] des esclaves faisoient ses travaux, sa grande affaire étoit sa liberté ». Et, quelques lignes après : « Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes ; vous payez leur liberté de la vôtre. Vous avez beau vanter cette préférence, j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité ». *Ibid.*

<sup>3</sup> Rousseau, Jean-Jacques, « Économie politique », *ibid.*, p. 89. Mais Rousseau s'empresse d'ajouter que les maximes d'une économie politique populaire « ne se trouvent que dans les écrits de philosophes qui osent réclamer les droits de l'humanité », tandis que celles d'une économie tyrannique « sont inscrites au long dans les archives de l'histoire et dans les satires de Machiavel ». *Ibid.*

<sup>4</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, p. 154.

Rousseau concernant le rapport entre religion et État et à celles qui portent sur la fabrication du citoyen <sup>1</sup>.

À l'origine de ces deux ensembles de propositions, il est possible de trouver deux problèmes tout à fait identiques – bien que, nous le verrons immédiatement, se situant dans des registres différents. Le premier problème peut s'énoncer ainsi : comment faire pour qu'un peuple, qui vient de se constituer, veuille bien respecter les lois que lui-même, d'ailleurs, s'est données ? Le deuxième problème, lui, peut s'énoncer ainsi : comment faire pour qu'un individu qui vient au monde dans une société donnée veuille bien respecter les lois de sa société ? Il nous faut remarquer que l'identité de ces deux problèmes est seulement formelle. En effet, dans le premier cas, le problème porte sur le respect, par les individus, d'un ordre normatif qui est le fait de leur volonté. On pourrait donc se demander pourquoi un tel problème existe, plus exactement pourquoi Rousseau estime-t-il qu'un tel problème existe. Or, le problème existe parce que, pour Rousseau, il n'y a pas continuité nécessaire entre l'acte d'instauration d'un ordre normatif et le respect de celui-ci. Bien au contraire, c'est l'existence de cet ordre normatif qui pourrait engendrer ce respect, et non pas l'inverse :

Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause ; que l'esprit social, qui doit être l'ouvrage de l'institution, présidât à l'institution même ; et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles <sup>2</sup>.

Pour combler cette discontinuité *de la conscience* – et je tiens à souligner le terme –, le législateur, nous dit Rousseau, « recoure à une autorité d'un autre ordre ». Cette autorité est la religion : « Voilà ce qui força de tout temps les pères des nations de recourir à l'intervention du ciel » afin que les peuples « obéissent avec liberté <sup>3</sup> ». Mais, encore, il faut se demander, d'abord, pourquoi cette discontinuité, et ensuite, pourquoi, justement, l'appel aux puissances divines.

La discontinuité de la conscience vient du fait, selon Rousseau, que celle-ci a du mal à demeurer dans le général, voire à l'atteindre réellement et en toutes circonstances. Il s'agit, d'ailleurs, d'une difficulté qui se montre dans le langage lui-même. Je transcris ces remarques fondamentales de Rousseau :

Autre difficulté qui mérite attention. Les sages qui veulent parler au vulgaire leur langage au lieu du sien n'en sauroient être entendus. Or, il y a mille sortes

<sup>1</sup> Les premières se trouvent surtout dans le chapitre VIII *Du contrat social* et les secondes dans l'article « Économie politique ».

<sup>2</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, p. 104.

<sup>3</sup> *Ibid.*

d'idées qu'il est impossible de traduire dans le langage du peuple. Les vues trop générales et les objets trop éloignés sont également hors de sa portée : chaque individu, ne goûtant d'autre plan de gouvernement que celui qui se rapporte à son intérêt particulier, aperçoit difficilement les avantages qu'il doit retirer des privations continuelles qu'imposent les bonnes lois <sup>1</sup>.

En fait, c'est parce que les individus demeurent dans le particulier ou, plus exactement, parce qu'ils ont naturellement tendance à demeurer dans le particulier qu'il y a discontinuité dans leur conscience. Il ne faut quand même pas oublier que le pacte social est aussi, pour Rousseau, le résultat d'un calcul et nullement une exigence de la nature. Mais, alors, pourquoi l'intervention du ciel pour combler cette discontinuité ? C'est que,

[...] le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre <sup>2</sup>.

La religion a donc ceci d'unique qu'elle impose des devoirs sans passer par la violence, mais aussi sans passer par la raison. Lorsque Rousseau affirme que l'on peut persuader sans convaincre, il est certainement en train d'affirmer que l'on peut amener quelqu'un à faire quelque chose – au sens large du terme « faire » : agir, mais aussi vouloir, croire, penser – par une adhésion sentimentale plutôt qu'intellectuelle. Or, c'est la religion qui, seule, peut produire une telle forme d'adhésion. C'est pourquoi « de tout temps » on a fait appel à l'intervention du ciel. Faut-il conclure à la nécessité trans-historique de la religion ? À la fin du *Contrat social*, Rousseau n'hésite pas à répondre affirmativement. Non pas, certes, que l'État doive adopter une religion, mais non plus que l'État doive être indifférent aux croyances religieuses, ce qui importe bien à l'État est « que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs ». C'est la morale publique qui est en jeu, et peu importe à l'État sur quels dogmes la croyance s'appuie, pour autant que le comportement obtenu soit conforme à cette morale <sup>3</sup>. En termes modernes, nous dirions que, pour Rousseau, une société ne peut pas se passer d'une construction idéationnelle dont l'effet est de produire, par des voies qui ne recourent pas seulement à la raison, et même pas essentiellement à la raison, mais surtout aux sentiments, une adhésion « libre » et « volontaire » aux normes sociales. Cette nécessité se trouve, bien entendu, inscrite dans la nature même de l'être humain, en tant qu'être composite – et donc complexe –, rationnel et sentimental, pris entre le particulier et le général, déterminé dans ses comportements par l'amour de soi mais aussi par la pitié et la commisération, et en tant qu'être perfectible – bien que, du même coup, corruptible.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 103-104

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 219.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 219

C'est cette perfectibilité qui permet d'envisager le deuxième problème, à savoir comment faire pour qu'un individu qui vient au monde veuille bien respecter les normes de sa société et, au-delà de celles-ci, souhaiter la normativité elle-même. La question est traitée pour la première fois dans l'article « Économie politique », mais, on le sait, deviendra par la suite une des questions qui a tenu Rousseau le plus à cœur <sup>1</sup>. La solution à cette question se trouve dans ce que la sociologie appellera bien plus tard la « socialisation ». La socialisation consiste, en effet, dans ce processus d'intériorisation de normes qui fait que l'individu les respecte non pas en vertu d'une contrainte extérieure, mais, bien au contraire, d'une contrainte intérieure, d'un sentiment d'obligation venant de lui-même <sup>2</sup>. Cette intériorisation du système normatif va, d'ailleurs, bien au-delà du point de vue de ses effets du respect des normes. En effet, de par le rôle central de ce système dans l'organisation sociale, elle produit une véritable identification à la société <sup>3</sup>. Bien entendu, l'éducation constitue une pièce essentielle dans la dynamique de l'intériorisation, et c'est surtout dans l'enfance qu'elle produit ses effets les plus importants et durables <sup>4</sup>.

## 5.6. LE DOMAINE DES RÈGLES DE COOPÉRATION ÉGALITAIRE

[Retour à la table des matières](#)

Dans le chapitre 2 consacré à Hobbes, nous avons examiné la question du domaine des règles de coopération compétitive. Pourquoi l'entente créée par ces règles n'a-t-elle pas débordé les frontières des États pour surmonter la situation, constamment potentielle, de lutte dans laquelle ils se trouvent engagés ? En d'autres termes, pourquoi l'entente entre individus et non pas

---

<sup>1</sup> Bien entendu, c'est le thème de l'Émile.

<sup>2</sup> « S'il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont, il vaut beaucoup mieux encore les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient ; l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions ». « Économie politique », p. 93.

<sup>3</sup> « Si, par exemple, on les exerce [les hommes] assez tôt à ne jamais regarder leur individu que par leurs relations avec le corps de l'État, et à n'apercevoir, pour ainsi dire, leur propre existence que comme une partie de la sienne, ils pourront parvenir enfin à s'identifier en quelque sorte avec ce plus grand tout [...] ». *Ibid.*, p. 101.

<sup>4</sup> « [Former] des citoyens n'est pas l'affaire d'un jour ; et pour les avoir hommes, il faut les instruire enfants ». *Ibid.*, p. 101. « C'est du premier moment de la vie, qu'il faut apprendre à mériter de vivre ; et comme on participe en naissant aux droits des citoyens, l'instant de notre naissance doit être le commencement de l'exercice de nos devoirs ». *Ibid.*, p. 102. Pour Rousseau, étant donné l'importance de l'éducation, c'est à l'État d'en assurer la forme ainsi que la gestion : « L'éducation publique sous des règles prescrites par le gouvernement, et sous des magistrats établis par le souverain, est donc une des maximes fondamentales du gouvernement populaire ou légitime ». *Ibid.* Plus encore, Rousseau voit dans l'éducation « la plus importante affaire de l'État ». *Ibid.*, p. 103.

entre États ? Dans cet examen, l'analyse de la position de Fichte s'avérait particulièrement intéressante dans la mesure où, d'une part, Fichte envisage la question à partir de Machiavel et, par là même, de la problématique des règles de lutte et que, d'autre part, il apporte une réponse à ce qui, chez Hobbes, n'est qu'un postulat, à savoir la dichotomie insurmontable entre la logique politique intérieure de l'État et la logique politique entre États. Comment Rousseau envisage-t-il le domaine des règles de coopération égalitaire ? L'entente que créent ces règles, peut-elle s'élargir au domaine des rapports entre États ? La paix que ces règles instaurent entre les individus peut-elle s'élargir aux nations et mettre ainsi fin à l'état de guerre dans lequel elles se trouvent ? Remarquons, d'emblée, que si le problème pour Hobbes et pour Fichte est d'expliquer pourquoi l'état de guerre entre nations continue – tandis que la coopération règne à l'intérieur des frontières –, pour Rousseau, par contre, le problème est de savoir si l'état de guerre entre nations pourrait disparaître à la suite d'une entente du même genre que celle qui peut faire disparaître les conflits à l'intérieur des nations. Ce problème est examiné par Rousseau dans ce que l'on connaît comme les « Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre ». Or, ces écrits se trouvent placés entre le deuxième *Discours* (1754) et le *Contrat social* (1762), et après l'article *Économie politique* (1755), en d'autres termes, au cœur même d'une réflexion sur la volonté générale qui ne verra cependant sa forme achevée que dans le *Contrat social*. On peut donc déjà penser que, pour Rousseau, le domaine des relations internationales, et la question de ses règles, ne sera nullement étranger à celui des rapports politiques à l'intérieur des frontières d'un État<sup>1</sup> ; bien au contraire, l'un ne peut venir que compléter l'autre. Mais sa réflexion sur les relations internationales porte encore la marque d'une recherche. C'est pourquoi j'envisagerai les écrits un à un en m'arrêtant tout particulièrement à leurs différences afin de mieux saisir les enjeux de cette réflexion.

Soit, d'abord, *l'Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l'Abbé de Saint-Pierre*<sup>2</sup>. Je retiendrai de cet écrit trois idées, à savoir, premièrement, celle d'une union ou confédération de peuples formée « tacitement », « par la fortune » ou, pourrait-on dire, naturellement ; deuxièmement, celle d'une union ou confédération de peuples qui serait une construction de la raison ; enfin, le rôle d'une raison que l'on pourrait appeler « calculatrice » ou « instrumentale » dans le passage d'une forme de confédération à une autre. Rousseau commence, en effet, par signaler que les situations de conflit et de guerre pourraient être surmontées si les peuples étaient unis par des liens semblables à ceux qui unissent les individus, autrement dit unis sous l'autorité des lois au sein d'une forme quelconque de gouvernement confédératif. Or, il existe bel et

<sup>1</sup> Cependant, Rousseau ne mène pas à terme son projet des *Institutions politiques*. Si les écrits sur l'abbé de Saint-Pierre prennent le relais de l'article *Économie politique* sur la question de la volonté générale, ils ne déboucheront donc pas sur une théorie des relations internationales équivalente à celle du *Contrat social*.

<sup>2</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, in *Œuvres politiques*.

bien des confédérations de peuples qui se sont formées soit par l'union des intérêts, soit par le respect de certaines maximes, soit par la conformité à des coutumes, soit, enfin, par toutes sortes d'autres circonstances – dont la religion, en particulier et par exemple. Or, il ne fait aucun doute pour Rousseau que, « toute union formée ou maintenue par le hasard, doit nécessairement dégénérer en querelle et dissension à la première circonstance qui vient à changer <sup>1</sup> ». Le « hasard » est, dans cet écrit, ce qui n'est pas volontaire, ce qui est « tacite » et, dans un certain sens, naturel. Pourquoi cette dégénérescence inévitable ? C'est que le « hasard » est, encore, et plus fondamentalement, absence de droit. Seule la convention instaure le droit et, avec lui, la possibilité d'un autre genre de confédération :

Il est indubitable qu'un pareil établissement, donnant à cette association la perfection qui lui manquait, en détruira l'abus, en étendra les avantages, et forcera toutes les parties à concourir au bien commun <sup>2</sup>.

Mais comment passer d'une forme de confédération à une autre ? S'il revient sans doute à la raison d'achever ce grand ouvrage commencé par la fortune, d'instaurer une société libre et volontaire unissant tous les États, il lui revient aussi la tâche d'en fournir les raisons. Or, ces raisons de préférer une forme de confédération à une autre se résument, dans cet écrit, à un calcul des préjudices et des avantages. Tout comme Hobbes, Rousseau pense ici, mais par rapport aux peuples, que le passage d'une forme naturelle d'association à une forme conventionnelle d'association, à un contrat d'association de peuples, se justifie par l'« utilité » de celle-ci <sup>3</sup>. Le hobbesianisme de la conception de la raison ne manque pas non plus de renvoyer aux mêmes prémisses anthropologiques du *Léviathan* : la raison « calculatrice » ou « instrumentale » correspond à un individu foncièrement égoïste :

Car on doit bien remarquer que nous n'avons point supposé les hommes tels qu'ils devraient être, bons, généreux, désintéressés, et aimant le bien public par humanité ; mais tels qu'ils sont, injustes, avides, et préférant leur intérêt à tout. La seule chose qu'on leur suppose, c'est assez de raison pour voir ce qui leur est utile, et assez de courage pour faire leur propre bonheur <sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 169-170.

<sup>3</sup> Voir, en ce sens, le long développement qui commence avec ce paragraphe : « Considérons la consommation d'hommes, d'argent, de forces de toute espèce, l'épuisement où la plus heurieuse guerre jette un État quelconque ; et comparons ce préjudice aux avantages qu'il en retire : nous trouverons qu'il perd souvent quand il croit gagner, et que le vainqueur, toujours plus faible qu'avant la guerre, n'a de consolation que de voir le vaincu plus affaibli que lui ». *Ibid.*, p. 176.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 183. Et Rousseau ajoute – et c'est la fin de cet écrit – : « Si, malgré tout cela, ce projet demeure sans exécution, ce n'est donc pas qu'il soit chimérique ; c'est que les hommes sont insensés, et que c'est une sorte de folie d'être sage au milieu de fous ».

Le *Jugement sur la paix perpétuelle* change de fond en comble la perspective dans laquelle la question est envisagée. Ce ne sont plus « les hommes », injustes, avides, qui, justement préférant leur intérêt à tout, sont en mesure de voir l'utilité de la paix – pour autant, au moins, qu'ils aient assez de raison. Ce sont dorénavant les princes qui, injustes, avides, préférant leur intérêt à tout, ne voudront jamais accepter un tel contrat, et ce en raison même de leurs intérêts<sup>1</sup>. Profondément anti-hobbesien, cet écrit de Rousseau s'inscrit en ligne droite à la suite du deuxième *Discours* et introduit même une idée sur laquelle Rousseau ne reviendra pas, celle de la violence nécessaire d'une révolution pour instaurer des rapports internationaux égaux et pacifiques :

Qu'on ne dise donc point que, si son système [celui de l'abbé de Saint-Pierre. R. M.] n'a pas été adopté, c'est qu'il n'était pas bon ; qu'on dise au contraire qu'il était trop bon pour être adopté. Car le mal et les abus, dont tant de gens profitent, s'introduisent d'eux-mêmes ; mais ce qui est utile au public ne s'introduit guère que par la force, attendu que les intérêts particuliers y sont presque toujours opposés<sup>2</sup>.

L'écrit *L'état de guerre* développe et approfondit la perspective proprement rousseauiste de la problématique. L'écrit s'ouvre sur un réquisitoire contre Hobbes et affirme immédiatement, dans des termes qui rappellent *l'Essai sur l'origine des langues*, la nature pacifique et même craintive de l'être humain. Non seulement l'état de guerre n'est pas inscrit dans la nature humaine, il n'est même pas un état que l'on peut dire d'homme à homme : contre Grotius, Rousseau affirme qu'il n'y a de guerre qu'entre États. D'où vient-elle dans *L'état de guerre* ? Dans cet écrit Rousseau introduit une nouvelle explication, qui n'est cependant pas contradictoire avec celles que nous avons rencontrées dans les écrits examinés précédemment, à savoir la dégénérescence des confédérations naturelles et l'ambition des princes. Dans cet écrit, en effet, l'expansion de l'État ou des sociétés est pensée comme un phénomène qui leur est potentiellement, sinon réellement, propre, et ceci à la différence des hommes dont l'inégalité « a des bornes posées par les mains de la nature ». L'État, en tant que corps artificiel,

<sup>1</sup> « Toute l'occupation des rois, ou de ceux qu'ils chargent de leurs fonctions, se rapporte à deux seuls objets : étendre leur domination au-dehors, et la rendre plus absolue au-dedans. Toute autre vue, ou se rapporte à l'une de ces deux, ou ne leur sert que de prétexte. Telles sont celles du *bien public*, du *bonheur des sujets*, de la *gloire de la nation* : mots à jamais proscrits du cabinet, et si lourdement employés dans les édits publics, qu'ils n'annoncent jamais que des ordres funestes, et que le peuple gémit d'avance quand ses maîtres lui parlent de leurs soins paternels. Qu'on juge, sur ces deux maximes fondamentales, comment les princes peuvent recevoir une proposition qui choque directement l'une, et qui n'est guère plus favorable à l'autre ». *Ibid.*, pp. 185-186.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 192. L'écrit finit cependant, sinon dans un pessimisme radical, du moins dans un grave doute, car la révolution, à son tour, « ferait peut-être plus de mal tout d'un coup qu'elle n'en préviendrait pour des siècles » (*ibid.*, p. 193).



[...] n'a nulle mesure déterminée ; la grandeur qui lui est propre est indéfinie ; il peut toujours l'augmenter ; il se sent faible tant qu'il en est de plus forts que lui. Sa sûreté, sa conservation, demandent qu'il se rende plus puissant que tous ses voisins <sup>1</sup>.

Comme le fera Fichte, Rousseau adopte ici, comme nous l'avons vu, le postulat suivant lequel l'État a tendance à élargir sa domination, mais à la différence de Fichte il n'y voit pas une tendance incoercible, mais au contraire le résultat de l'oppression et de l'inégalité. Est-ce à dire que, pour Rousseau, il pourrait, et il devrait y avoir, à l'échelle de l'humanité dans son ensemble, quelque chose comme un contrat de socialité comportant des règles de coopération égalitaire entre tous les États ? Ici encore la pensée de Rousseau se trouve aux prises avec des exigences qui semblent bien contradictoires. Car, d'une part, la solution de Hobbes ou de Fichte consistant à reconnaître la dichotomie entre état coopératif de socialité à l'intérieur des États et état de guerre entre États n'est pas, et ne peut pas être acceptée par Rousseau, ne serait-ce que parce que la fin de l'état de guerre à l'intérieur des frontières, si elle a prévenu les guerres particulières, n'a fait qu'allumer des guerres générales, mille fois plus terribles <sup>2</sup>. Mais, d'autre part, il est difficile, voire impossible, pour Rousseau d'accepter comme réelle une union entre tous les individus qui constituent l'ensemble de l'humanité :

Il est certain que le mot de *genre humain* n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective, qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent <sup>3</sup>.

Mais, plus radicalement encore, on voit mal comment la formation d'une volonté générale pourrait se faire à l'échelle de l'humanité dans son ensemble. En effet, d'un autre point de vue – et ce sera le point de vue du *Contrat social* – si, d'une part, il n'y a de garantie démocratique que si « la cité n'est très petite », d'autre part comment s'assurer qu'une telle cité ne sera pas subjuguée ? La réponse se trouve, pour Rousseau, dans l'idée d'une confédération, « matière toute neuve, et où les principes sont encore à établir <sup>4</sup> ». Rousseau ne les établira pas, malgré son intention lors de la rédaction du *Contrat social*. Nous pouvons cependant penser que ces principes ne pourraient pas être identiques à ceux qui régissent les règles de coopération égalitaire à l'intérieur des « cités », et ceci en raison de la discontinuité radicale qu'introduit le changement d'échelle lorsqu'on passe aux rapports internationaux. En outre, à cette échelle, il semble bel et bien que l'idée d'une représentation devienne nécessaire, ce qui

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 518. Et, un peu plus loin : « Si la société générale existait ailleurs que dans les systèmes des philosophes, elle serait, comme je l'ai dit, un être moral qui aurait des qualités propres, et distinctes de celles des êtres particuliers qui la constituent ». *Ibid.*

<sup>4</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, p. 169 et note de la page 169, p. 229.

mettrait radicalement en question le modèle démocratique élaboré pour les rapports politiques à l'intérieur des États. Si la soumission à des lois demeure une condition fondamentale d'un ordre international pacifique – des lois qui se doivent d'assurer des rapports égaux –, les modalités de formation et de contrôle de cet ordre n'ont pas été examinées par Rousseau, peut-être en raison même des inconsistances qu'introduirait cet examen dans sa perspective générale. Rousseau se rabattra plutôt sur l'autre pôle de l'échelle, l'individu et sa formation, dans l'*Émile* (1761).

## 5.7. LA PAROLE ET LA SOCIALITÉ CHEZ ROUSSEAU

[Retour à la table des matières](#)

Deux textes occupent une place charnière dans la reconstruction herméneutique de l'œuvre de Rousseau : l'article « Économie politique » et l'*Essai sur l'origine des langues*, qui porte comme sous-titre « Où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale ». On sait que Rousseau écrit son article pour l'*Encyclopédie* en 1755, c'est-à-dire entre le *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1754) et le *Contrat social* (publié en 1762). On sait aussi que la commande faite par Diderot à Rousseau portait sur des articles sur la musique – mais l'on ne sait pas comment on est arrivé, enfin, à voir ce thème transformé en celui de l'économie politique. Par contre, une polémique entoure la question de la date d'élaboration de l'*Essai* – ouvrage posthume publié trois ans après la mort de Rousseau : est-il antérieur, contemporain ou postérieur au deuxième *Discours*<sup>1</sup> ? La polémique est loin d'être scolastique parce que ce qui est en jeu autour de la question de la date est la position de Rousseau vis-à-vis du thème central de la pitié. Or, si l'article « Économie politique » peut être considéré comme un véritable laboratoire du rousseauisme en ce qui concerne la problématique de la volonté générale<sup>2</sup>, l'*Essai*, lui, l'est par rapport à cette autre problématique fondamentale qu'est celle de la pitié. Que ces deux problématiques aient été envisagées dans les mêmes années autour de 1775 n'a rien de casuel. Bien qu'à première vue elles semblent n'avoir rien en commun, j'aimerais illustrer la complicité profonde qui les unit. Il est bien vrai aussi que Rousseau articule dans l'*Essai* la question de la pitié avec celle de la passion, et

---

<sup>1</sup> Pour Charles Porset, à qui nous devons le texte de l'*Essai* établi et annoté publié par Guy Ducros, Bordeaux, M CM LX VIII – texte auquel se rapporteront mes références : « Tout porte [...] à croire que l'*Essai*, ébauché lors de la rédaction du second *Discours*, puis retranché (et conservé à part au moins à l'état de brouillon) en raison de sa longueur excessive, aurait été repris vers 1756 [...] ». *Ibid.*, Avertissement, p. 15.

<sup>2</sup> C'est la thèse d'Yves Vargas. Voir Rousseau, Jean-Jacques, *Économie politique*, p. 28. Mais, pour Vargas, « Économie politique » est « le vrai laboratoire du rousseauisme » tout court.

celle-ci avec la question des langues, et que cette articulation peut trouver sa place, et la trouve en fait, dans les développements du *Discours sur l'inégalité*<sup>1</sup>, tandis qu'elle est complètement absente du *Contrat social* et, par là, sans rapports directs avec la problématique de la volonté générale. Cependant, et ce par le biais de la question du rapport entre langue et socialité, elle se laisse articuler, nous allons le voir, autour de la question décisive pour le *Contrat social* qu'est celle de la volonté générale. Je n'examinerai ici que trois thèmes développés par Rousseau surtout dans l'*Essai*, mais aussi dans le deuxième *Discours* : l'origine que trouvent les langues dans les passions, l'émergence de langues « rationalisées » ou, plutôt, de la rationalisation dans le langage, et, enfin, le rapport entre langue et esclavage, entre langue et liberté. Je reviendrai enfin à la question de la pitié telle qu'elle se laisse réfléchir dans l'*Essai* et dans le deuxième *Discours*.

Tout au début de l'*Essai*, Rousseau introduit une double distinction. La première porte sur la différence entre le geste et la parole, la deuxième sur les langues naturelles et les langues « de convention ». La première distinction a ceci de tout à fait remarquable que, d'une part, elle ne suppose pas que la langue soit une continuation du geste, que celui-ci aurait précédé et, en quelque sorte, engendré celle-là, et que, d'autre part, la langue fasse de la parole un moyen d'action – et non seulement de communication – autrement efficace que le geste, et ceci parce que la parole toucherait plus l'émotion que le geste. Je m'empresse de signaler pourquoi je trouve tout à fait remarquable la manière dont Rousseau pense cette première distinction. C'est que, d'une part, elle exige et, du même coup, ouvre le champ à une théorie spécifique de la parole<sup>2</sup> et que, d'autre part, elle balise le champ de cette théorie dans ce que nous appellerions aujourd'hui la dimension perlocutoire du langage. La deuxième distinction, qui porte sur la différence entre les langues naturelles et les langues conventionnelles, sert non seulement, et je dirais même non essentiellement, à distinguer la communication humaine de la communication animale – voire l'humanité de l'animalité puisque, comme le dit la première phrase de l'*Essai*, « la parole distingue l'homme entre les animaux » –, mais à introduire la dimension de perfectibilité/corruptibilité dans la problématique même des langues<sup>3</sup>. Regardons tout cela en détail.

<sup>1</sup> C'est Rousseau lui-même qui, dans le « Projet de préface », signale que le texte de l'*Essai* fut d'abord un fragment du *Discours sur l'inégalité*. (Cité par Porset, Charles, in Avertissement, *Essai sur l'origine des langues*, p. 11.) D'un autre côté, le deuxième *Discours* comporte, dans sa première partie, une longue dissertation sur l'origine des langues.

<sup>2</sup> Rousseau, on le sait, a lu Condillac (*L'Essai sur l'origine des connaissances humaines*) et a été influencé par lui en ce qui concerne la question du langage, et en particulier l'analyse de celui-ci à partir d'un langage « d'action », mais, à la différence de Condillac, Rousseau élabore une explication spécifique pour la parole.

<sup>3</sup> « Les animaux ont pour cette communication une organisation plus que suffisante [...] [Par] cela même que les unes et les autres de ces langues sont naturelles, elles ne sont pas acquises ; les animaux qui les parlent les ont en naissant, ils les ont tous, et partout la

La parole, nous dit Rousseau, a des effets autrement puissants que les gestes sur l'émotion. D'où vient cette puissance de la parole ? Cette question, dans sa modeste apparence, comporte un enjeu décisif. Voici la proposition essentielle dans la réponse de Rousseau :

L'impression successive du discours, qui frappe à coups redoublés vous donne bien une autre émotion que la présence de l'objet même où d'un coup d'œil vous avez tout vu. [...] Concluons que les signes visibles rendent l'imitation plus exacte, mais que l'intérêt s'excite mieux par les sons <sup>1</sup>.

Le discours, *parce qu'il se substitue à l'objet, et parce qu'en s'y substituant peut, à sa guise, le redoubler*, « vous donne bien une autre émotion ». Mais deux problèmes demeurent. Pourquoi est-ce la parole, précisément, qui peut effectuer cette substitution *mieux qu'un autre médium* ? Et, pourquoi la substitution « donne-t-elle bien une autre émotion » – accentuée, certes, par le redoublement ? La solution au premier problème demande une analyse des moyens naturellement disponibles pour la communication. Ainsi, Rousseau examine successivement le toucher, le geste et la voix. Il en conclut à l'efficacité de la vue et de l'ouïe *dans le cas* « *des hommes dispersés* », c'est-à-dire au-delà de l'immédiateté du contact physique. Mais la parole, les discours, ont, à leur tour, ceci de particulier par rapport au geste, que l'on ne peut pas se dérober à eux, ils pénètrent « jusqu'au fond du cœur, y portent *malgré nous* les mouvements qui les arrachent, et nous font sentir ce que nous entendons <sup>2</sup> ». C'est pourtant la solution du deuxième problème qui nous intéresse le plus. Pour Rousseau, le substitut de l'objet a plus de force que la présence de l'objet même, « où d'un seul coup d'œil vous avez tout vu ». Ce qui veut dire, même si Rousseau ne le dit pas, que le substitut *opère sur l'imagination*, que celle-ci va toujours au-delà de l'existant, et que c'est dans cette distance entre l'objet et son substitut imaginaire que naît l'émotion. Seulement, et comme le signale bien Derrida, dans cette distance naît aussi la possibilité du mensonge :

[...] le déroberement de la présence dans la forme de l'objet, de l'être-devant-les-yeux ou sous-la-main, installe une sorte de fiction, sinon de mensonge, à l'origine même de la parole. La parole ne donne jamais la chose même, mais

---

même : ils n'en changent point, ils n'y font pas le moindre progrès. La langue de convention n'appartient qu'à l'homme. Voilà pourquoi l'homme fait des progrès soit en bien soit en mal, et pourquoi les animaux n'en font point ». Rousseau, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, p. 39. Il me paraît ici très important de remarquer que Rousseau associe les langues naturelles à cette socialité elle aussi « naturelle » des animaux qui travaillent et vivent en commun, comme c'est le cas des castors, des fourmis et des abeilles (voir *ibid*). En effet, puisque l'animal humain ne vit ni ne travaille « naturellement » en commun, sa langue n'est pas « naturelle » mais « de convention ».

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>2</sup> *Ibid.* C'est moi qui souligne. R. M.

un simulacre qui nous touche plus profondément que la vérité, nous « frappe » plus efficacement <sup>1</sup>.

Nous arrivons ici à une question décisive, car dans la perspective de Rousseau le discours est affecté par nature, si l'on peut parler ainsi, par cette virtualité radicale du mensonge, par cette incapacité de rendre « l'imitation plus exacte » qui est, cependant, la contrepartie de son pouvoir d'émouvoir. Dans la perspective de Rousseau, le discours doit s'analyser d'abord et avant tout dans sa dimension perlocutoire, et seulement après, dans ses tentatives de « rationalisation », dans sa dimension locutoire.

Mais, pour Rousseau, les langages répondent non pas à une mais à deux finalités bien différentes, à savoir communiquer à l'autre – un sentiment, un besoin – et produire sur l'autre – une émotion, une passion. Or, les deux finalités ne sont pas nécessairement complémentaires. Il suffirait même de communiquer pour avoir une société. La socialité n'exige que la fonction communicative, et Rousseau va jusqu'à dire que, sans la parole, « Nous aurions pû établir des sociétés peu différentes de ce qu'elles sont aujourd'hui, ou qui même auroient marché mieux à leur but [...] <sup>2</sup> ». D'ailleurs, les exemples de socialité animale – castors, fourmis, abeilles – montrent bien que celle-ci peut être parfaitement assurée par un langage purement communicatif <sup>3</sup>. Cependant, le *médium* n'est nullement indifférent à cette double finalité : si les gestes suffisent, en principe, pour communiquer, ce sont les sons qui, nous l'avons vu, excitent mieux « l'intérêt ». Enfin, chacune de ces finalités renvoie à une origine différente : si « les besoins dictèrent les premiers gestes », « les passions arrachèrent les premières voix <sup>4</sup> ». S'introduit ainsi dans la problématique une nouvelle opposition entre le besoin et la passion qu'il nous faut examiner.

Cette idée d'une double origine se développe dans l'*Essai* dans un sens très précis. Dire que la parole ne vient pas des besoins mais des passions veut dire aussi qu'elle n'est pas née du raisonnement et, donc, que sa structure n'était pas originellement « méthodique » et « raisonnée ». Rousseau exprime cette idée d'une manière percutante : « Cela dût être, écrit-il. On ne commença pas par raisonner mais par sentir » <sup>5</sup>. Et ce « on » ne renvoie pas à l'homme singulier, mais, bien au contraire, au « nous » qu'est la socialité *humaine*. Car si la socialité animale, nous venons de le voir, est fondée sur les besoins et possède, à la mesure de ceux-ci, un langage de communication, la socialité humaine, elle, est fondée sur les passions et développe, à la mesure de celles-ci, un langage *expressif*. Davantage, chez les êtres humains les passions ont dû en

<sup>1</sup> Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 342.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>4</sup> Je reproduis toujours l'orthographe du texte de Rousseau.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 41.

quelque sorte lutter contre les premiers besoins dont l'effet « naturel » était de les écarter et nullement de les rapprocher <sup>1</sup>.

Si la première parole n'est pas née « méthodique » et « raisonnée », alors « le langage figuré fut le premier à naître » et « on ne s'avisa de raisonner que longtemps après <sup>2</sup> ». C'est alors que le langage « change de caractère », devenant « plus juste » mais « moins passionné », substituant « aux sentiments les idées », ne parlant plus « au cœur mais à la raison ». L'écriture représente en quelque sorte un aboutissement de ce processus, d'ailleurs nullement nécessaire et répondant déjà à une autre logique <sup>3</sup>. Appelons « rationalisation » ce processus qui conduit d'un langage figuré à un langage méthodique, d'un langage qui s'adresse à l'émotion à un langage qui s'adresse à la raison, d'un langage né de la passion à un langage qui se règle sur les besoins <sup>4</sup> – bien qu'étant toujours « de convention », c'est-à-dire non naturel –, et bien qu'étant, pourtant, et par là même, rapproché de ce naturel. Mais il ne faut surtout pas fixer ou rigidifier l'opposition entre besoin et passion. Comme c'est toujours le cas chez Rousseau, les oppositions se travaillent mutuellement car, loin d'être extérieures les unes aux autres, leur dynamique suppose non pas une mutuelle pénétration, mais une intériorisation de l'une dans l'autre. Ainsi, si les passions « tirent leur origine de nos besoins », les besoins, à leur tour, sont animés par les passions <sup>5</sup>.

Il peut être à première vue étonnant que dans ce contexte, et en particulier dans un chapitre consacré à la « formation des langues méridionales », Rousseau introduise le thème de la pitié. Mais, d'une part, ce chapitre va bien au-delà du thème proposé dans son titre puisqu'il comporte une véritable théorie de l'origine de la socialité dans laquelle la pitié trouve une place décisive et, d'autre part, la socialité humaine ne se laisse pas concevoir dans cette théorie sans la présence du langage. Ce chapitre, particulièrement riche à plusieurs titres, s'ouvre sur le thème de la pitié et se ferme sur le thème des langues. Je ne reviendrai pas ici sur la question polémique du rapport entre

<sup>1</sup> « Toutes les passions rapprochent les hommes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir ». *Ibid.*, p. 43.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>3</sup> C'est le motif central du chapitre V de *l'Essai*. Avec la question de l'écriture, Rousseau réintroduit le besoin, mais, comme dirait Derrida, dans une nouvelle origine donnant lieu à un moment nouveau qui accélère une dégénérescence en annulant les effets compensateurs du moment précédent et, d'ailleurs, en en faisant alors apparaître la vérité et le bénéfique. (Voir Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, p. 288.)

<sup>4</sup> « À mesure que les besoins croissent que les affaires s'embrouillent que les lumières s'étendent le langage change de caractère [...] ». Rousseau, *ibid.*, p. 55.

<sup>5</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*, p. 315. L'examen de cette question par Derrida est éclairant. Voir Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, pp. 311-312.



pitié et imagination <sup>1</sup>, ni sur celle portant sur une éventuelle inconsistance de Rousseau dans son traitement de l'état « de nature » <sup>2</sup>. Je tiens cependant à retenir deux thèmes de ce chapitre. Le premier concerne le rapport entre pitié et passion, le deuxième celui entre passion, besoin et langage, mais c'est à dégager leur articulation que je m'attacherai.

Qu'est-ce que la pitié ? Elle est une « affection », plus exactement un état affectif. Dans *l'Essai*, Rousseau nous dit que « bien que naturelle au cœur de l'homme » elle « resterait éternellement inactive sans l'imagination qui la met enjeu ». Nous avons déjà vu que c'est « en nous transportant hors de nous-mêmes » grâce à l'imagination que, par exemple, la souffrance de l'autre peut être « nôtre » – ce qui veut dire aussi que nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons que l'autre souffre <sup>3</sup>. Suivant le deuxième *Discours*, de cette « répugnance innée à voir souffrir son semblable » « découlent toutes les vertus sociales <sup>4</sup> ». La socialité qui se forme dans le jeu multiple des identifications affectives créées par la commisération s'accompagne bien « naturellement » d'une langue qui tient, d'abord – c'est-à-dire originairement et principalement – à l'expression, qui naît donc dans le milieu des passions. Et il est bon ici de rappeler qu'étymologiquement le mot « passion » vient du latin *passio*, qui signifie « souffrance ».

Mais il n'y a pas que la souffrance qui est passion, il y a aussi les passions « agréables ». Ce n'est donc pas seulement la pitié qui est associée à la première parole, la socialité naissante voit se développer un langage associé aussi au plaisir. C'est en particulier le cas des régions méridionales, où la subsistance est assurée sans labeur, où le plaisir occupe la place du besoin :

En un mot dans les climats doux, dans les terrains fertiles il faut toute la vivacité des passions agréables pour commencer à faire parler les habitants. Les premières langues, filles du plaisir et non du besoin portèrent longtems l'enseigne de leur père [...].

Mais tout change lorsque le besoin s'installe, car avec lui disparaît cette expressivité de la langue qui répondait au plaisir et à la passion :

[...] leur accent séducteur ne s'effaça qu'avec les sentiments qui les avoient fait naître, lorsque de nouveaux besoins introduits parmi les hommes

---

<sup>1</sup> Voir, à cet égard, la Remarque de Ch. Porset dans l'édition de *l'Essai* que j'utilise ici (pp. 16-24) et l'interprétation de Derrida dans *De la grammatologie* (chap. 3, par. 1).

<sup>2</sup> Le début du chapitre en question paraît en effet montrer une adhésion de Rousseau aux thèses de Hobbes – ce qui serait inconsistant par rapport à ses affirmations dans le deuxième *Discours*. Mais c'est encore chez Derrida que nous pouvons trouver un éclaircissement remarquable de cette question. (Voir Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, p. 267.)

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>4</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, pp. 331 et 333.



forcèrent chacun de ne songer qu'à lui-même et de retirer son cœur au dedans de lui <sup>1</sup>.

Mais si dans les régions fertiles les besoins naissent des passions, dans les pays froids c'est, au contraire, les passions qui naissent des besoins. Or, s'il ne s'agit nullement des mêmes passions, il ne s'agit non plus nullement de la même forme de socialité. Dans ces situations de pénurie :

Avant de songer à vivre heureux, il falloit songer à vivre. Le besoin mutuel unissant les hommes bien mieux que le sentiment n'auroit fait, la société ne se forma que par l'industrie, le continuel danger de périr ne permettoit pas de se borner à la langue du geste, et le premier mot ne fut pas chez eux, *aimez-moi*, mais, *aidez-moi* <sup>2</sup>.

D'ailleurs, et bien entendu, il ne s'agira pas non plus de la même forme discursive puisqu'« on n'avoit rien à faire sentir, on avoit tout à faire entendre ; il ne s'agissoit donc pas d'énergie mais de clarté <sup>3</sup> ». Ce sera « le langage privé des hommes qui s'entre aident, qui raisonnent entre eux de sang-froid <sup>4</sup> ». Le raisonnement, l'argumentation, viennent du besoin, qui, lui, vient de la pénurie, soit de celle engendrée par la nature, soit de celle engendrée par le plaisir. À la fin de ce cheminement, lorsque « les sociétés ont pris leur dernière formes », ce n'est même pas la forme discursive qui sert de médium entre les hommes : d'autres « signes » s'imposent qui, eux, s'ils sont « méthodiques » de par leur structure, n'ont plus la rationalité de l'argumentation. Rousseau découvre, déjà au XVIII<sup>e</sup> siècle, que dans les sociétés modernes,

[...] on n'y change plus rien qu'avec du canon et des écus, et comme on n'a plus rien à dire au peuple sinon, *donnez de l'argent*, on le dit avec des placards au coin des rues ou des soldats dans les maisons <sup>5</sup>.

Dans la violence d'une société structurée par des échanges essentiellement monétaires disparaît, avec la forme argumentative du discours, la persuasion et, avec elle, l'éloquence. Lorsque le peuple demeure assemblé, et que le discours est inévitable, il prend alors la forme du sermon <sup>6</sup> – qui est, dans son essence même, non dialogique et se fonde sur l'autorité. Mais, bien entendu, « la première maxime de la politique moderne » commande de « tenir les sujets épars », de n'assembler personne <sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 197-199.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 199.

## 5.8. MACHIAVEL, HOBBS ET ROUSSEAU : PAROLE ET PASSION

[Retour à la table des matières](#)

On se souviendra que, chez Machiavel, la question des origines de la socialité occupe une place toute secondaire dans sa réflexion. Mais lorsqu'elle est traitée soit sous la forme stricte de question portant sur les origines de la socialité, soit sous celle portant sur les commencements des villes, la réponse à cette question se trouve toujours dans l'idée de résistance à l'attaque, de défense contre l'agresseur. Au début, pour Machiavel, fut la dispersion, « les premiers habitants furent peu nombreux, et vécurent pendant un temps dispersés à la manière des bêtes ». C'est alors que, le genre humain venant à s'accroître, « on sentit le besoin de se réunir, de se défendre <sup>1</sup> ». La naissance des villes ne répond pas à un autre besoin : la dispersion affaiblit les forces et oblige à la réunion <sup>2</sup>. Le conflit et la lutte se trouvent à l'origine même de la socialité ; ils en constituent la cause nécessaire et suffisante. Mais, il faut bien le souligner, ce n'est pas pour mettre fin au conflit et à la lutte que les hommes se rapprochent, mais pour se défendre, voire aussi pour attaquer, car l'attaque suppose encore le rapprochement des hommes. Le conflit et la lutte n'expliquent donc pas seulement les origines de la socialité, mais se trouvent toujours et encore au cœur de celle-ci.

Ce premier rapprochement décisif, rappelons-le, engendre l'ordre politique, c'est-à-dire, pour Machiavel, le jeu du commandement et de l'obéissance, l'ordre moral et l'ordre juridique. Le langage n'a pu ne pas être là, y compris lors du premier rassemblement, lorsqu'il a fallu, d'abord et avant tout, choisir un chef et lui promettre obéissance. L'absence du thème du langage dans cette exposition des origines renvoie, certainement, au fait que celui-ci a le statut d'une donnée. Le thème du langage apparaît, chez Machiavel, toujours pensé du point de vue de sa fonction dans le conflit et la lutte, dans son instrumentalité politique, c'est pourquoi la question des origines du langage est absente dans sa réflexion. Mais le point de vue de la fonction projette une lumière sur la nature du langage qui n'est pas dissociable, bien au contraire, de la question de la nature humaine.

Cette fonction politique du langage, on l'a vu, se laisse appréhender sous la forme d'une règle de lutte de manipulation. Dans ses rapports avec le peuple, le Prince se doit de créer une allégeance, non pas au moyen de la force – ou, en tout cas, de la seule force –, mais surtout en agissant sur l'esprit au moyen du

---

<sup>1</sup> Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p. 384.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 379.

langage. Afin de « circonvenir l'esprit », le discours du pouvoir crée de fausses apparences, et persuade. La persuasion tient à la capacité du langage de créer une adhésion ; la création d'une fausse apparence tient, elle, à la capacité du langage de présenter l'imaginaire comme réel, donc de créer un effet de vérité là où il n'y a que fiction. La manipulation qui s'exerce par le moyen du langage suppose donc l'articulation de la persuasion et d'une fiction qui cache sa nature imaginaire. Ou, pour mieux l'exprimer, la manipulation discursive consiste dans la création d'un effet de vérité, là où il n'y a que fiction, grâce à la persuasion. Dans la manipulation donc, la persuasion crée une adhésion au faux. Si la persuasion créait une adhésion au vrai, il n'y aurait pas de manipulation et l'on ne serait pas dans le registre de l'imaginaire, mais dans celui du réel.

Comment se fait-il que le langage possède cette redoutable propriété ? Machiavel ne cherche pas la réponse à cette question du côté du langage, mais du côté de la nature humaine. C'est que « le peuple cède aux impressions, aux influences », il est d'autant plus sensible aux images qu'il est incapable de mener une réflexion conséquente. D'où le rôle fondamental de la religion, qui s'adresse à l'imagination plutôt qu'à la réalité, aux images plutôt qu'à l'argumentation. Or, pourquoi les hommes céderaient-ils aux impressions, aux influences ? Où se trouve cette faiblesse qui rend possible la manipulation ? Pour Machiavel, les hommes se trouvent sous la domination de leurs intérêts, non pas de leurs vrais intérêts mais de ce qu'ils perçoivent comme étant leurs intérêts, et qui ne sont que ceux qui résultent de leurs besoins présents, plus exactement encore, de leurs passions <sup>1</sup>. La manipulation, comme règle de lutte fondamentale dans les relations entre le Prince et le peuple, donc dans les relations de pouvoir qui sont constitutives de la socialité, introduit ainsi au cœur du politique une thématique du langage axée sur la dimension perlocutoire de celui-ci. Mais cette dimension n'est appréhendée véritablement que lorsque le langage est montré dans sa capacité de créer des fictions, de jouer sur le registre de l'imaginaire et de provoquer, grâce à ces fictions, des effets de vérité qui ont plus de force que la réalité elle-même. En fait, lorsque, comme c'est le cas de Machiavel, on fait des règles de lutte le paradigme normatif de la socialité, il n'y a que cette dimension du langage qui compte, et que cette capacité du langage qui le définit mieux que n'importe quelle autre.

Pour Hobbes, au début, ce ne fut pas la dispersion mais le conflit et la lutte, et si les hommes se rapprochent, ce n'est pas pour se défendre ou attaquer, mais pour mettre fin au conflit et à la lutte, et au besoin de se défendre et d'attaquer. La parole est alors condition de l'entente puisqu'elle est le médium par lequel les volontés particulières s'expriment et échangent. Mais elle n'est pas qu'une donnée, car dans l'examen de la parole on découvre le modèle même de

---

<sup>1</sup> « Chaque individu ne consultant que ses passions, il se commettait tous les jours mille injustices », écrit Machiavel dans l'exposé des origines de la socialité. *Ibid.*, p. 386.

l'entente. La conventionnalité qui régit le rapport entre le signe et la chose signifiée, et que l'on ne retrouve que dans le langage humain, est en effet modèle de toute conventionnalité, donc aussi de celle qui s'exprime dans le contrat de socialité mettant un terme au conflit, à la lutte et à la violence dans les rapports humains, et instaurant à leur place une compétition ordonnée et pacifique.

Le contrat de socialité, comme acte premier, suppose chez les hommes la possession de la parole, mais il suppose aussi chez *chaque* homme, comme dans tout contrat, un calcul des conséquences. Pour Hobbes, la parole ne sert pas qu'à l'expression et à l'échange entre les êtres humains, elle sert aussi, et d'un point de vue logique, au préalable, chez chacun, à l'enchaînement des pensées, elle est le moyen grâce auquel s'enregistre la consécution des pensées ; elle est discours de la réflexivité. Sans parole, donc, pas de raisonnement, mais ceci ne veut pas dire que tout discours est méthodique et raisonné. D'ailleurs, tout calcul des conséquences ne se réalise pas dans le discours. Pour Hobbes, on l'a vu, l'erreur en tant que mauvais calcul affecte autant l'animal que l'être humain, mais l'absurde n'est qu'une possibilité discursive, donc il n'affecte que l'être humain. Car l'absurde ne vient pas d'un défaut de consécution, il naît dans l'agencement des mots. L'erreur ne renvoie donc pas, à strictement parler, à un manque de rationalité, mais l'absurde définit une irrationalité strictement humaine.

Comment se fait-il que l'être humain puisse tomber dans l'absurde ? Où se trouve l'origine de cette irrationalité strictement humaine qui se réalise dans l'absurde ? Hobbes cherche la réponse à cette question et du côté du langage et du côté de la nature humaine. Du côté du langage, c'est, on vient de le voir, dans la forme discursive elle-même que se trouve inscrite cette possibilité de déchéance, car le discours est, avant tout, agencement, articulation de mots. Du côté de la nature humaine, c'est dans l'intérêt commandé par la passion qu'il faut trouver l'origine de l'irrationalité humaine. Dès lors, bien entendu, l'erreur et l'absurde ne seront pas étrangers à la dynamique du pouvoir ; au fait, ce sera au pouvoir d'intervenir dans la question même de l'erreur et de l'absurde, en la retirant du cognitif pour la subordonner au politique : « [...] je ne doute pas que s'il eût été contraire au droit de dominer de quelqu'un, ou aux intérêts de ceux qui dominent, que *les trois angles d'un triangle soient égaux à deux angles d'un carré*, cette doctrine eût été sinon controversée, du moins étouffée [...] <sup>1</sup> ».

Hobbes rejoint ici Machiavel, car pour que les hommes puissent accepter l'erreur et l'absurde il leur faut une défaillance dans leur capacité de délibération. En fait, pour Hobbes aussi, l'usage politique de l'erreur et de l'absurde repose sur cette possibilité de tout imprimer dans un esprit qui ne délibère ni toujours, ni généralement. D'où encore, comme chez Machiavel, le

---

<sup>1</sup> Hobbes, Thomas, *Léviathan*, p. 101.

rôle central de la religion dans le maintien de la soumission et de l'obéissance. De ce point de vue, nous l'avons vu, l'unicité de l'acte contractuel qui inaugure la socialité peut être comprise comme résultat de l'impossibilité de recréer, dans chaque acte de langage, les conditions possibles d'une entente. Mais si cette impossibilité, comme nous venons de voir, renvoie à la nature discursive de la parole comme condition d'effectuation, elle ne se réalise et ne s'explique donc que par la passion. Autant chez Machiavel que chez Hobbes, la passion sépare, et les intérêts qu'elle fait naître ne peuvent pas ne pas être contradictoires, conflictuels. Le langage de la passion transporte à l'intérieur même des individus cette séparation en soumettant la vérité à l'intérêt, rendant ainsi possible l'absurde et non simplement l'erreur. Le langage de la passion est celui de la dissimulation, de la manipulation.

Chez Rousseau, à l'origine fut encore la dispersion, mais le rapprochement n'est pas le résultat d'un calcul destiné à mettre fin à la lutte et au conflit, ou à mieux se préparer pour se défendre ou attaquer. À la rationalité du calcul qui conduit, dans l'art de la lutte, à regrouper ses forces, ou dans l'état perpétuel de guerre à substituer la compétition pacifique à la violence, Rousseau oppose, et c'est une opposition fondamentale parce que radicale, le rapprochement comme résultat de la passion.

Le chapitre IX de l'*Essai* consacré à la formation des langues méridionales est, à cet égard, décisif. Il commence par le thème de la dispersion des hommes :

Dans les premiers tems [et Rousseau ajoute en note en bas de page : J'appelle le premiers tems ceux de la dispersion des hommes, à quelque age du genre humain qu'on veuille en fixer l'époque] les hommes épars sur la face de la terre n'avoient de société que celle de la famille, de loix que celles de la nature, de langue que le geste et quelques sons inarticulés <sup>1</sup>.

Or, et cette remarque de Rousseau a suscité bien des difficultés, à cette époque « ils attaquoient pour se deffendre ». Faut-il, en effet, penser que Rousseau rejoint ici aussi bien Machiavel que Hobbes ? Faut-il penser que l'*Essai* est en contradiction avec le deuxième *Discours* qui affirme, directement contre Hobbes, la « douceur naturelle » de l'homme ? Il n'y a point de contradiction, car à l'origine de l'attaque il n'y que la peur, et à l'origine de la peur, la méconnaissance de l'autre : « Ne connoissant rien, ils craignoient tout, ils attaquoient pour se deffendre <sup>2</sup> ». La cruauté ne loge nullement dans la nature humaine, ses sources sont la crainte et la faiblesse <sup>3</sup>. Et c'est ici que

<sup>1</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Essai*, p. 91.

<sup>2</sup> *Ibid.* D'ailleurs, dans le paragraphe antérieur, Rousseau écrit : « Ils n'étoient liés par aucune idée de fraternité commune, et n'ayant aucun arbitre que la force ils se croyoient ennemis les uns des autres ». (C'est moi qui souligne. R. M.)

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 93.

Rousseau introduit le thème de la pitié. Parce qu'il y a commisération chez l'homme, il se rapproche de l'autre surmontant sa crainte. Et c'est lorsqu'il se rapproche de l'autre qu'il peut l'appréhender comme un autre soi-même, et s'identifier à lui <sup>1</sup>.

Mais le troisième moment ne repose plus sur la dialectique de l'effroi et de la pitié, sur le triomphe de la commisération sur la crainte, il voit la fête et le plaisir dans le rapprochement, le triomphe du plaisir sur la férocité qu'engendre la peur. C'est le moment de la naissance de la parole, mais c'est aussi celui de la naissance des peuples. Je transcris intégralement ces phrases décisives de l'*Essai* :

Sous des vieux chênes vainqueurs des ans une ardente jeunesse oublioit par degrés sa férocité, on s'appriivoisoit peu à peu les uns avec les autres ; en s'efforçant de se faire entendre on apprit à s'expliquer. Là se firent les premières fêtes, les pieds bondissoient de joye, le geste empressé ne suffisoit plus, la voix l'accompagnoit d'accens passionnés, le plaisir et le desir confondus ensemble se faisoient sentir à la fois. Là fut enfin le vrai berceau des peuples [...]<sup>2</sup>.

À l'articulation du besoin et de la raison – à laquelle Rousseau ajoute le geste – qui est au cœur d'une socialité fondée sur des règles de lutte ou des règles de coopération compétitive, se substitue l'articulation du plaisir et de la passion – à laquelle Rousseau ajoute la parole –, au cœur d'une socialité pensée autrement que sous la forme de la domination et de la compétition. Certes, et le deuxième *Discours* est là pour l'examiner en profondeur, la domination, l'inégalité, la lutte, se sont imposées à la suite d'un pseudo-contrat arraché dans le besoin et par la manipulation. Ce qui veut dire qu'il n'y a pas qu'une logique du désir et de la passion, de la parole et de la poésie <sup>3</sup>, mais aussi une logique du besoin et de la raison, de l'écriture et de la prose, et une dialectique historique qui a vu une logique se substituer à l'autre dans un processus qui n'est nullement celui du progrès – et c'est le thème central, nous l'avons vu, du

<sup>1</sup> Derrida décrit la complexité de cette dialectique de la manière suivante : « L'exemple de l'effroi vient-il par hasard ? L'origine métaphysique du langage ne nous ramène-t-elle pas nécessairement à une situation de menace, de détresse et de déréliction, à une solitude archaïque, à l'angoisse de la dispersion ? La peur absolue serait alors la première rencontre de l'autre comme *autre* : comme autre que moi et comme autre que soi-même. Je ne peux répondre à la menace de l'autre comme autre (que moi) qu'en le transformant en autre (que soi-même), en l'altérant dans mon imagination, ma peur ou mon désir. [...] L'effroi serait donc la première passion, la face d'erreur de la pitié [...] ». Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, pp. 392-93.

<sup>2</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Essai*, p. 123.

<sup>3</sup> « Comme les premiers motifs qui firent parler l'homme furent les passions, ses premières expressions furent des Tropes. Le langage figuré fut le premier à naître, le sens propre fut trouvé le dernier ». *Ibid.*, p. 45. Et aussi : « Les premières histoires, les premières harangues, les premières loix furent en vers ; la poesie fut trouvée avant la prose, cela devoit être, puisque les passions parlèrent avant la raison ». *Ibid.*, p. 141.

premier *Discours*. Or, comment peut-on saisir dès lors le projet du *Contrat social* sinon comme celui d'une socialité qui ne pourrait jamais être instaurée dans la seule logique du besoin et de la raison – voire de l'écriture et de la prose ? À la différence de Hobbes, mais aussi de toutes les théories du contrat social fondées sur l'idée d'une entente qui ne reposerait que sur le calcul rationnel des conséquences, sur la rationalité discursive qui se forme à partir des besoins et des intérêts qu'ils commandent, Rousseau ne peut envisager la contractualité d'une socialité égalitaire qu'en présupposant l'attrance du désir, les passions qui rapprochent, et un langage « favorable à la liberté », c'est-à-dire imprégné de figures et de tropes, éloquent <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> « Dans les anciens tems où la persuasion tenoit lieu de force publique l'éloquence étoit nécessaire. À quoi serviroit-elle aujourd'hui que la force publique supplée à la persuasion ? Lon n'a besoin ni d'art ni de figure pour dire, *tel est mon plaisir* ». « Il y a des langues favorables à la liberté ; ce sont les langues sonores, prosodiques, harmonieuses, dont on distingue le discours de fort loin ». *Ibid.*, pp. 197 et 199, respectivement.



## CHAPITRE 6

# KANT : LA DIMENSION MORALE DE LA SOCIALITÉ

[Retour à la table des matières](#)

Dans le cheminement réflexif que je poursuis dans ce texte, Kant représente un aboutissement en même temps qu'un point de départ pour des réflexions radicalement nouvelles. D'une part, en effet, en lui convergent des problématiques et des perspectives que l'on peut saisir comme déterminantes dans la compréhension des règles de la socialité ; d'autre part, cette convergence féconde une manière nouvelle d'envisager la socialité, ce qui s'exprime dans des règles de socialité d'un autre genre : les règles morales de socialité. De ce point de vue, Kant ferme en quelque sorte une ligne de réflexion dans la philosophie sociale, dont nous trouvons le point de départ chez Machiavel. Mais, dans le même mouvement, il ouvre l'espace pour des problématiques et des perspectives nouvelles. Certaines de ces problématiques et perspectives se laissent encore dégager en ligne droite de Kant ; d'autres, par contre, mettent radicalement en question des thèses fondamentales de Kant. C'est, je l'avance dès maintenant, le cas de Marx et d'Habermas. C'est pourquoi, et avant de construire le chapitre final de cet ouvrage, je consacrerai le prochain chapitre à l'examen de ce en quoi, s'opposant aux thèses de Kant, consiste la nouveauté de l'apport de Marx et d'Habermas pour une philosophie de la société.

### 6. 1. « L'HOMME EST MAUVAIS PAR NATURE »

Qu'est-ce que l'homme pour Kant ? Mais, auparavant, qu'est-ce que la question de l'homme pour Kant ? En elle, nous dit-il, se résument les trois questions de la philosophie transcendantale : A) Que puis-je savoir ? (Métaphysique), B) Que dois-je faire ? (Morale), C) Que puis-je espérer ?

(Religion)<sup>1</sup>. Pour Kant donc, la question de l'homme est la question transcendantale par excellence. Pour nous, la question anthropologique, on l'a vu, constitue un fil réflexif fondamental dans les analyses qui visent à déterminer, sous la forme de règles, les modalités du vivre ensemble. Nous postulons, en effet, que ces règles renvoient d'une manière directe à la réponse que l'on offre à la question anthropologique. C'est pourquoi, comme dans les chapitres précédents, nous nous attachons à l'examen de la question anthropologique chez Kant. Un problème se pose, pourtant, d'emblée, dont la solution ou la réponse aura des répercussions importantes sur notre thème. C'est que la question de l'homme semble être envisagée par Kant sous deux aspects, à savoir sous l'aspect philosophico-métaphysique et sous un aspect que nous appellerions aujourd'hui psychologico-sociologique. Or, des interprètes n'ont pas manqué d'affirmer qu'il peut y avoir inconséquence, sinon contradiction, entre la démarche transcendantale que comporte l'examen de l'aspect philosophico-métaphysique et une approche « empirique » des aspects psychologique et sociologique<sup>2</sup>. Je partirai de la supposition méthodologique qu'il n'y a ni inconséquence ni, encore moins, contradiction entre ces approches, la première, *a priori*, portant sur le possible qui caractérise, voire définit, l'être humain, et la deuxième, *a posteriori*, portant sur les formes réelles de ce possible<sup>3</sup>.

« L'homme est mauvais par nature » : c'est le titre même d'une section de *La religion dans les limites de la simple raison*<sup>4</sup>. L'idée se trouve exprimée par Kant à plusieurs reprises, notamment dans *l'Anthropologie du point de vue pragmatique*<sup>5</sup>. Le mal chez l'homme est, ou bien situé dans sa *nature*, ou bien caractérisé comme *penchant (propensio)* – d'ailleurs, la section antérieure de *La religion* porte comme titre : *Du penchant au mal dans la nature humaine*. Ou bien encore il est question du mal lors d'une analyse des *dispositions* chez

<sup>1</sup> Les trois questions sont formulées d'abord par Kant dans la *Critique de la raison pure* et reprises ensuite dans la *Logique* et la *Lettre à Staudln du 4 mai 1793*. (Voir Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Presses universitaires de France, Paris, 1968, p. 543.)

<sup>2</sup> C'est le cas notamment de Bruch. (Voir Bruch, Jean-Louis, *la philosophie religieuse de Kant*, Aubier-Montaigne, Paris, p. 62.)

<sup>3</sup> Je rejoins ici, d'une certaine manière, la position de Philonenko lorsqu'il écrit : « Ces deux démarches (transcendantale et psychologique) sont liées, si bien que *La religion (dans les limites de la simple raison)* se rattache sous l'angle de *l'a priori* à l'éthique et sous l'angle de *l'a posteriori* à l'anthropologie ». (Kant, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, in *Œuvres*, III. Les derniers écrits, éd. publiée sous la direction de Ferdinand Alquié. Notes d'Alexis Philonenko, Gallimard, Paris, 1986, note 1 de la page 43, p. 1329 (cité dorénavant : *La religion*).

<sup>4</sup> *La religion*, section III, p. 45.

<sup>5</sup> Kant, Emmanuel, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, in *Œuvres philosophiques* (cité dorénavant : *Anthropologie*). Dans cet ouvrage Kant reprend son essai *Sur le mal radical* publié un an auparavant (1792) dans la *Berlinische Monatsschrift*.

l'homme <sup>1</sup>. Je ne ferai pas l'examen de ces positionnements <sup>2</sup>. Je signalerai seulement que dans ces positionnements divers le mal n'est pensé par Kant ni comme accident ou, mieux, comme accidentel, ni cependant comme nécessaire. Qu'il fasse partie de la nature de l'homme ou de ses dispositions ne peut vouloir dire sinon qu'en tant que possible sa pensée appartient à une démarche d'ordre transcendantal. La possibilité du mal en l'homme, en effet, est la marque de sa liberté, et c'est dans la liberté que se trouve la réponse à la question « Qu'est-ce que l'homme ? ». Cette remarque, on le verra, est capitale pour nous : elle conduira en ligne droite à une première démarcation dans le champ de la philosophie politique ainsi qu'à une prise de position anthropologique aux conséquences décisives pour une théorie philosophique de la société.

La pensée du mal appartient à une démarche d'ordre transcendantal et pourtant, dans le texte même de *La religion*, il est à découvrir dans l'expérience :

Qu'un tel penchant pervers doive être enraciné en l'homme, c'est ce dont nous pouvons nous dispenser d'apporter une preuve formelle, en raison de nombreux exemples criants que l'expérience nous présente dans les actions des hommes.

Et Kant de se référer immédiatement autant aux « cruautés » de ces peuples que l'on dit dans l'« état de nature » que, plus longuement encore, aux méchancetés que l'on trouve quotidiennement dans un « état policé », c'est-à-dire dans un état « civilisé », sans, bien sûr, oublier l'état des relations extérieures entre les nations « puisque des peuples civilisés sont l'un par rapport à l'autre dans la relation de l'état de nature brut (un état où l'organisation guerrière est permanente), bien résolu à n'en jamais sortir <sup>3</sup> ». Il s'agit, remarquons-le, exactement des mêmes trois « indices » empiriques qui permettent à Hobbes de penser que la *disposition* à la querelle, à la lutte ou à la guerre est inscrite dans la nature humaine <sup>4</sup>. Faut-il faire équivaloir l'expérience

<sup>1</sup> C'est notamment le cas in Kant, Emmanuel, *Propos de pédagogie*, in *Œuvres philosophiques*, p. 1156 (cité dorénavant : *Propos*).

<sup>2</sup> Dans les *Notes* qui accompagnent la traduction de *La religion*, Philonenko signale que, même si parfois il y a ambiguïté dans l'usage, Kant distingue soigneusement nature et disposition, la nature étant ce dont les effets sont nécessaires, tandis que la disposition garde l'espace de la liberté du choix. (Voir Kant, Emmanuel, *La religion*, p. 60, note 2, p. 1335.) Nous constaterons immédiatement le bien-fondé de cette remarque.

<sup>3</sup> *La religion*, pp. 46 et 47. D'ailleurs, dans le *Projet de paix perpétuelle*, Kant écrit : « Quant on songe à la perversité de la nature humaine, qui se montre à nu et sans contrainte dans les relations des peuples entre eux [...] », et aussi : « Quant à la guerre même, elle n'a besoin d'aucun motif particulier ; elle semble entée dans la nature humaine [...] ». Kant, Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres philosophiques*, pp. 346 et 358, respectivement (cité dorénavant : *Projet*).

<sup>4</sup> Ces trois « indices » sont, en effet, chez Hobbes, la méfiance envers tous les hommes, que nous tous nourrissons en permanence, l'état de guerre dans lequel continuent à vivre les

du mal chez Kant et la disposition à la lutte chez Hobbes dans une analogue conception anthropologique ? La question n'est pas rhétorique ou pédagogique, ce qui se montre bien lorsque nous faisons intervenir la question des intérêts et de l'égoïsme.

Dans *l'Anthropologie*, Kant lui-même met en rapport le mal et l'égoïsme : « Car ce sont des hommes, c'est-à-dire des êtres mauvais de nature certes, [...] ; les maux qu'ils se font entre eux par égoïsme [...] <sup>1</sup> ». Et dans ce même ouvrage, c'est à une véritable théorie de l'égoïsme que nous avons affaire. En quoi consiste cette théorie ? Le premier paragraphe de *l'Anthropologie* porte sur la conscience de soi-même. Or, immédiatement après, c'est-à-dire dans le deuxième paragraphe, la conscience de soi-même est reliée à l'égoïsme :

Du jour où l'homme commence à s'exprimer par le moyen du Je, il fait montre, partout où il le peut, de son moi bien-aimé ; l'égoïsme entame sa marche irrésistible ; sinon à découvert (il se heurte alors à l'égoïsme des autres), du moins de manière dérobée, dans une apparence d'abnégation et sous un masque de modestie, destinés à lui donner d'autant plus sûrement une valeur insigne dans le jugement d'autrui <sup>2</sup>.

Tout comme chez Hobbes donc, pour qui « l'objet des actes volontaires de chaque homme est quelque *bien pour lui-même* <sup>3</sup> », on dirait que, chez Kant, chaque action de l'homme, dès qu'elle implique sa conscience, montre, ne serait-ce que comme tendance, bien qu'irrésistible, la seule visée de ce qui satisfait son moi. Cette visée, d'ailleurs, se laisserait saisir dans trois sortes de prétention : de l'entendement, du goût, et de l'intérêt pratique. La première prétention – égoïsme logique – tient pour inutile de mettre son propre jugement à l'épreuve de l'entendement d'autrui ; la deuxième prétention – égoïsme esthétique – renferme le moi dans son goût propre ; enfin, la troisième prétention – égoïsme moral – consiste dans la réduction de toutes les fins au moi propre, de sorte que l'égoïste moral « ne place que dans l'utilité et dans son bonheur personnel » « le déterminant suprême de sa volonté <sup>4</sup> ». En fait, c'est cet égoïsme moral qui définit bien l'égoïsme tout court, celui qui chez Hobbes résulte, d'ailleurs, du désir et de la passion.

La parenté des conceptions anthropologiques de Kant et de Hobbes semble bien se resserrer plus encore lorsqu'elles sont envisagées comme prémisses

---

« sauvages », enfin l'état de suspicion permanente qui définit les relations internationales. (Voir chap. 2 de cet ouvrage.) Chez Kant, respectivement, la « prudence », qui « compte parmi les maximes universelles », « même s'agissant des meilleurs amis », la « cruauté non provoquée dans les scènes meurtrières à Tofoa, dans la Nouvelle Zélande et aux Îles de Navigateurs, et les drames incessants dans les vastes déserts de l'Amérique du Nord-Ouest », enfin, l'état des relations internationales.

<sup>1</sup> *Anthropologie*, p. 1141.

<sup>2</sup> *Anthropologie*, p. 946.

<sup>3</sup> Hobbes, Thomas, *De la nature humaine*, p. 131. (Souligné par Hobbes.)

<sup>4</sup> *Anthropologie*, p. 948.

d'une explication de la socialité – ou, plus exactement, de l'insocialité. En effet, pour Hobbes, on l'a vu, le désir de puissance, de richesses, de savoir et d'honneur – ou, en fait, le désir de puissance puisque l'autre se laisse ramener à celui-ci – fait des hommes des êtres essentiellement compétitifs, ce qui les conduit à l'hostilité, à la rivalité et à la guerre, maux auxquels ils n'échappent que grâce au contrat. Kant, pour sa part, s'il voit chez l'homme un penchant à s'associer, il y voit aussi « une grande propension à se détacher (s'isoler) », car l'homme veut « tout diriger dans son sens » et la résistance que l'homme rencontre alors chez les autres « le porte à surmonter son inclination à la paresse, et, sous l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, à se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer <sup>1</sup> ». Et pourtant, faut-il en conclure, comme le fait par exemple Vlachos, que « le principe de l'égoïsme utilitaire demeure jusqu'au bout comme la présupposition anthropologique majeure des spéculations sociales et politiques kantienne <sup>2</sup> ? Si tel était le cas, nous serions, à nouveau, en présence d'une socialité hobbesienne, c'est-à-dire fondée sur une coopération compétitive, l'insociable de la sociabilité renvoyant à la compétition, la sociabilité à une coopération subordonnée à la compétition <sup>3</sup>. L'hypothèse que je voudrais défendre ici est la suivante : si Kant reprend, *via* l'égoïsme utilitaire (l'égoïsme *moral*), ce qui semble bien être la conception anthropologique qui sous-tend la coopération compétitive de Hobbes mais aussi, et décisivement pour la théorie sociale et politique moderne et contemporaine, l'individualisme économique compétitif d'Adam Smith, son idée du mal conduit en ligne droite à une toute autre anthropologie et, par là, à une conception de la société fondée sur des règles d'un tout autre genre. Je dis bien que cette idée du mal *conduit* et non pas le *conduit*, car il est fort probable que Kant, comme par rapport à d'autres questions qui sont liées à celle-ci, soit demeuré dans l'ambiguïté. Je reprendrai ici l'essentiel de l'interprétation de Vlachos, car elle permet de bien situer la problématique en question.

Au cours des XVII<sup>e</sup>, et XVIII<sup>e</sup> siècles, signale Vlachos, le problème biologique et psychologique – nous dirions : le problème anthropologique, y compris, sinon surtout, dans son aspect philosophico-métaphysique – a été étroitement lié à celui de la destinée sociale et morale de l'individu. Il suffit, en effet, de penser à Hobbes, à Spinoza, à Hume ou à Adam Smith – ainsi, bien entendu, qu'à Rousseau. « Ces penseurs, ajoute Vlachos, ne se prononcent, en effet, au sujet du caractère égoïste ou altruiste de la nature humaine qu'en fonction du rôle qu'ils assignent à l'individu au sein des institutions sociales,

<sup>1</sup> Kant, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite (1784)*, in *La philosophie de l'histoire*, Intr. et trad. S. Piobetta, Aubier-Montaigne, Paris, 1947, p. 64-65 (Cité dorénavant : *Idée*).

<sup>2</sup> Vlachos, Georges, *La pensée politique de Kant*, Presses universitaires de France, Paris, 1962, p. 224.

<sup>3</sup> Je fais, bien entendu, référence à la célèbre affirmation de Kant : « J'entends ici par antagonisme *l'insociable sociabilité* des hommes [...] ». *Idée*, p. 64.

morales ou politiques<sup>1</sup> ». Dans cette perspective, une conception « pessimiste » ou « optimiste » de la nature humaine s'avère étroitement liée, au cours de ces siècles, à des conceptions politiques bien définies. Le « pessimisme » de Hobbes et de Spinoza, dira Vlachos, s'allie, plus ou moins fidèlement, au principe d'autorité ; l'« optimisme » de Locke et de Shaftesbury sert de soubassement au libéralisme politique et social. Enfin, chez Rousseau, l'hypothèse du « bon sauvage » donnerait une assiette anthropologique suffisante à l'idéologie démocratique. Comment situer alors Kant ? « Une psychologie pessimiste de la nature humaine au sein d'une interprétation optimiste de l'histoire humaine, voilà qui est original » chez Kant, répond Vlachos<sup>2</sup>. Et lorsqu'on songe à l'admiration que Kant portait à Adam Smith, et ceci bien avant la publication de la *Richesse des nations* – la traduction en allemand est de 1776 –, on pourrait bien conclure à un tel positionnement de Kant, car, bien entendu, c'est chez Adam Smith que l'on trouve, sous la forme du principe du bonheur *social* résultant automatiquement du libre jeu des égoïsmes *personnels*, la possibilité d'une psychologie pessimiste de la nature humaine au sein d'une interprétation optimiste de la société. Pour Vlachos, non seulement en s'écartant de l'empirisme utilitaire Kant n'aurait pas abandonné pour autant l'idée que l'intérêt personnel est le principe déterminant des actions sensibles, mais, encore, l'influence de l'individualisme économique et social ne se serait affirmé que plus vigoureusement en lui après la publication de la première *Critique*<sup>3</sup>. Il existerait cependant « un important point de friction entre l'optimisme physiocratique pur des économistes et la philosophie pratique kantienne ». En effet, si chez les économistes l'ordre naturel a pour but le bonheur des individus, dans la dialectique kantienne du progrès le bonheur n'est un but que pour l'individu. Le caractère antinomique du progrès chez Kant se révélerait alors un obstacle à l'admission de la thèse smithienne de l'automatisme du marché et devrait faire nécessairement appel à un automatisme rationnel superposé au premier et destiné à en éliminer les défauts et les imperfections. Ce qui ne manquerait pas, de toutes manières, d'entraîner chez Kant des flottements et des formules hésitantes<sup>4</sup>.

Il se peut, en effet, que par rapport à ce problème les formulations de Kant ne manquent pas d'ambiguïté. C'est même fort probable. Il n'en demeure pas moins qu'il est difficile d'accepter que Kant n'ajouterait rien de substantiel à l'individualisme utilitaire économique et social. Plus grave encore, à suivre cette ligne de raisonnement on ne verrait pas la place de l'impératif catégorique moral, je veux dire sa place *dans une théorie du social* – sauf à accorder une position seconde à la dimension morale en tant que pure et simple instance de redressement et de correction de défauts et d'imperfections. Je tâcherai de

<sup>1</sup> Vlachos, Georges, *La pensée politique de Kant*, p. 204.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 207

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 235. Vlachos fait ici référence en particulier aux commentaires de Kant sur la division du travail dans la *Métaphysique des mœurs*. *Ibid.*, p. 207.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 239-240.



montrer dans ce qui suit que, bien au contraire, la dimension morale est une dimension constitutive dans une théorie kantienne du social, et que cette place de la moralité démarque radicalement Kant de l'individualisme égoïste utilitaire, et ce malgré l'ambiguïté que l'on peut attribuer à plusieurs de ses affirmations. C'est dans son idée du mal que nous trouvons le point de départ de cette démonstration. Je m'attacherai donc dans la section suivante à examiner cette idée, en particulier par rapport à celle des intérêts utilitaires et de l'égoïsme moral.

## 6.2. LE MAL, LE BIEN, LA LIBERTÉ

[Retour à la table des matières](#)

Reprenons dans l'ordre dans lequel ils se sont présentés les problèmes soulevés dans la section précédente. D'abord, donc, celui du statut de l'expérience et de la réflexion transcendantale dans la réflexion sur le mal. Comme nous l'avons vu, pour Kant l'expérience apporterait suffisamment d'exemples nous permettant de penser que le penchant au mal doit se trouver « enraciné en l'homme ». Qu'il serait enraciné en l'homme veut dire ici que le mal ne vient pas, comme les « moralistes » l'ont pensé – « de Sénèque à Rousseau <sup>1</sup> » – de l'extérieur de l'homme, de sorte que l'homme aurait « chuté » dans le mal par suite d'un événement rencontré au cours de son expérience personnelle ou de l'expérience historique. La démarcation est claire par rapport surtout à Rousseau, et ce dans un double sens : d'une part, parce que Kant ne fera pas de la bonté une caractéristique de la nature humaine ; d'autre part, parce que la corruption ou la dégradation de l'homme ne seront pas attribuables à la société ou à la civilisation. Si la présence du mal est constatée dans l'expérience, le mal est à saisir comme étant dans l'homme, autrement dit comme étant son produit. Deux questions se posent alors : premièrement, quand peut-on dire qu'un homme est mauvais ou, en d'autres termes, qu'est-ce que le mal ? deuxièmement, d'où vient le mal ?

L'homme, dira Kant, n'est pas mauvais parce qu'il produit des *actions* mauvaises, c'est-à-dire contraires à la loi. S'il y a bel et bien des actions mauvaises – ce que l'expérience permet justement de constater –, le mal ne se trouve pas dans les actions mais dans ce qui est en quelque sorte derrière elles : dans la mauvaise maxime sur laquelle elles s'appuient. Or, ajoute immédiatement Kant, « on ne peut pas observer les maximes, et cela même pas toujours en soi-même, de telle sorte qu'un jugement, d'après lequel le responsable de telles actions serait un homme mauvais, *ne peut se fonder sur*

---

<sup>1</sup> *La religion*, p. 30.



*l'expérience avec certitude*<sup>1</sup> ». Aucune expérience pratique donc, c'est-à-dire aucun constat portant les actions ne peut fonder, au sens fort du terme, l'existence du mal ou, mieux, sa possibilité. La réponse à la question « Quand peut-on dire qu'un homme est mauvais ? » implique ainsi une réponse, certes négative d'abord, à la question « Quelle est la place de l'expérience dans la réflexion sur le mal ? ». Si l'expérience nous permet de penser que le mal doit se trouver « enraciné » dans la nature humaine, elle ne peut nullement nous dire comment il est possible que le mal soit une possibilité, voire une présence – si constante, d'ailleurs, dans les actions humaines. C'est dans la réponse à la deuxième question, à savoir « D'où vient le mal ? » que la place d'une démarche transcendantale est située.

L'énoncé central à cet égard est le suivant : « [...] le fondement du mal ne peut se trouver en aucun objet *déterminant* l'arbitre par une *inclination*, ni dans aucun penchant naturel, mais seulement dans une règle que l'arbitre se donne à lui-même pour l'usage de sa liberté, c'est-à-dire dans une maxime<sup>2</sup>. Le fondement du mal, comme le fondement du bien, échappe à tout déterminisme, et c'est bien en cela que se trouve la liberté, c'est-à-dire où la liberté trouve sa définition. L'existence du mal, sa présence constante dans le monde, ne renvoie en fait qu'à sa possibilité, elle ne nous permet que de penser à ce qui peut bien expliquer sa présence, et ce qui l'explique, ou permet de le comprendre comme possibilité – certes, actualisée dans les actions que l'expérience saisit – est la liberté. L'expérience du bien, il faut bien le noter, pourrait aussi bien conduire au même résultat, mais c'est dans le mal que la liberté se montre dans son éclat, sans incertitude. Si le mal est possible, c'est grâce à la liberté. Mais, du même coup, c'est le mal qui révèle la liberté. Or, dans l'acte libre il y a, il faut bien l'assumer, un insondable : si la liberté n'était pas un mystère, elle n'existerait pas :

Quand donc nous disons : *par nature l'homme est bon ; ou par nature il est mauvais*, cela signifie seulement : il contient un principe premier (insondable pour nous) d'adhésion à de bonnes maximes ou d'adhésion à de mauvaises maximes (contraires à la loi) et cela de manière universelle en tant qu'homme, de telle sorte que par là il exprime aussi le caractère de son espèce<sup>3</sup>.

Il est à remarquer que l'insondable de la liberté – et, donc, du mal – ne rejoint pas seulement le principe de l'incapacité de l'expérience externe de saisir le mal – l'existence de mauvaises actions n'étant pas, on vient de le voir,

---

<sup>1</sup> *La religion*, p. 31. (C'est moi qui souligne. R.M.) Philonenko observe que la thèse, constante dans la philosophie critique de Kant, suivant laquelle le jugement doit se fonder sur l'intention qui a présidé à la conception des maximes de l'action, afin de savoir si elle était (ou non) opposée à la loi morale, entraînera « les pires difficultés ». (*Ibid.*, note 1 de la page 31, p. 1322.) Je ne discuterai pas ce problème ici.

<sup>2</sup> *La religion*, p. 31.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 32.

suffisante pour prouver le mal dans le sujet de ces actions –, il rejoint aussi le principe de l'incapacité de l'expérience *interne* de saisir sans incertitude l'origine du mal en nous-mêmes : ce n'est pas seulement l'autre qui nous est opaque, mais nous-mêmes à nous-mêmes <sup>1</sup>. Cette opacité radicale, constitutive de la liberté, vient en ligne droite de l'indépendance de la volonté vis-à-vis toute détermination sensible, tout « motif issu de la nature », dira Kant <sup>2</sup>. Le seul mobile qui reste pour que l'acte soit moralement bon est la loi morale elle-même dans le jugement de la raison <sup>3</sup> et, réciproquement, le seul mobile qui reste pour que l'acte soit moralement mauvais est la déviation par rapport à la loi morale. Il s'ensuit, et la conséquence est de taille, que les déterminations sensibles ne sont ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes, que le penchant physique ne comporte pas de penchant au bien ni au mal, mais que seul le penchant moral, c'est-à-dire celui qui relève du pur arbitre de l'homme comme être moral, peut être penchant au mal. En fait, puisque la question du bien et du mal, lorsqu'elle est traitée comme une question morale – et il ne peut pas en être autrement –, suppose la possibilité d'attribuer une responsabilité au sujet, elle ne peut pas être rapportée à quelque chose comme la sensibilité de l'homme et les inclinations qui en dérivent car, bien entendu, l'homme n'est pas responsable de leur existence <sup>4</sup>.

Comment articuler à cette problématique du mal celle de l'égoïsme et, surtout, quelles conclusions tirer de cette articulation en rapport avec la question, centrale pour nous, des règles de la socialité ? Si, d'un point de vue transcendantal, l'origine du mal ou sa possibilité se trouve dans l'insondable de la liberté, d'un autre point de vue, que nous pourrions appeler psychologique, le penchant au mal renvoie, sinon à des causes, du moins à des conditions subjectives contingentes qui, bien entendu, ne l'expliquent pas mais permettent de comprendre qu'il puisse bien exister en fait. Ces conditions sont, pour Kant, la fragilité, l'impureté et la méchanceté de l'être humain. Elles impliquent, d'ailleurs, des degrés différents. La méchanceté ou corruption est « ce penchant

<sup>1</sup> Lorsque Kant dit « insondable pour nous », il veut dire non seulement que l'acte de l'autre doit être saisi comme ne répondant à aucune détermination et, donc, comme étant libre, mais aussi que nous devons saisir nos actes comme étant libres et, donc, ne répondant à aucune détermination hors de notre contrôle, donc *qui nous échappe*. C'est le caractère insondable de la liberté qui nous rend responsables.

<sup>2</sup> « Que le premier fondement subjectif de l'adhésion à des maximes morales soit insondable, on peut déjà s'en apercevoir au fait que cette adhésion est libre, que son fondement (pourquoi par exemple ai-je adhéré à une mauvaise maxime et non pas plutôt à une bonne ?) ne peut être recherché dans aucun motif issu de la nature, mais toujours dans une maxime [...] ». *La religion*, p. 32.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 43 et 48. Le corps de l'homme et ses besoins ne sont pas donc pour Kant sources du mal, et ce à un double titre : parce qu'il n'y a aucun penchant moral dans le corps – mais seulement des penchants physiques –, et parce que l'homme n'est pas responsable de ses penchants physiques. Il est, par contre, responsable de ce qu'il fait de son corps et de ses penchants physiques.

de l'arbitre à faire passer les motifs issus de la loi morale après d'autres (qui ne sont point moraux) <sup>1</sup> ». C'est le cas lorsque l'homme fait des motifs de l'amour de soi et de ses inclinations ceux qui déterminent la maxime de ses actions, subordonnant ainsi la loi morale à ces motifs non moraux. Comme pour Rousseau, l'amour-propre est pour Kant à l'origine de la méchanceté, mais à la différence de Rousseau, pour qui l'amour-propre n'est pas originaire, on dirait que pour Kant il est enraciné dans l'émergence même de l'identité.

Du point de vue de la moralité, toute la question se résume, pour Kant, à savoir « duquel des deux motifs l'homme fait la condition de l'autre <sup>2</sup> ». L'homme égoïste est celui qui subordonne à l'amour de soi la loi morale, ou celui qui obéit à l'amour de soi plutôt qu'à la loi morale. Il s'en suit, et la remarque est fondamentale, d'une part qu'il n'y a pas dans l'égoïste la seule et unique propension au mal – ce qui ferait de l'homme un être potentiellement diabolique – et, d'autre part, qu'il y a toujours, y compris donc chez l'égoïste, une propension au bien. Kant est, en ce sens, on ne peut plus clair :

Il faut alors ici présupposer qu'un germe du bien demeuré en toute sa pureté n'a pu ni être anéanti, ni perverti, et il ne peut s'agir de l'amour de soi qui, admis comme principe de toutes nos maximes est, de ce fait, la source de tout le mal <sup>3</sup>.

D'un point de vue psychologique, l'égoïsme renvoie ainsi à une situation d'impureté – caractérisée comme un mélange de motifs immoraux et moraux – et, en dernière instance, à la fragilité de la nature humaine « qui n'est pas assez forte pour suivre les principes qu'elle a adoptés <sup>4</sup> ». Mais, d'un point de vue moral, il renvoie au devoir de rétablir en sa force la disposition originaire au bien. La deuxième partie de *La religion dans les limites de la simple raison*, qui porte justement comme titre « De la lutte du bon principe avec le mauvais pour la domination de l'homme », fera de la vertu, définie comme combat contre la cause du mal qui se trouve en nous, le mot d'ordre moral par excellence. Or, ce combat vise un ennemi qui est non seulement invisible, mais encore se cache derrière la raison. Seule la raison peut, non pas certes en extirpant les inclinations naturelles mais « en les mettant en ordre », « élever l'homme à l'Idéal de la perfection morale, c'est-à-dire à l'archétype de l'intention éthique », « dont l'Idée même nous est proposée par la raison comme modèle <sup>5</sup> ».

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 41-42.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 61-62.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 72 et 76. Sur ce point, la différence avec Rousseau est radicale, car pour Rousseau l'amour-propre est un produit de la raison. (Voir Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 334.) C'est la question du statut de la raison qui est, on le voit, en jeu, mais aussi la conception anthropologique.

Qu'est-ce que nous pouvons retirer de cette conception de l'être humain, en particulier à la lumière des conceptions anthropologiques d'un Hobbes ou d'un Adam Smith ? D'abord, et avant tout, que si l'égoïsme est reconnu comme un moteur de l'agir humain, même comme un motif fréquent et généralisé, du fait même qu'il s'inscrit transcendentale dans la nature humaine, c'est-à-dire, en tant que mal, dans la liberté qu'accompagne la conscience chez l'être humain, et psychologiquement dans la fragilité de l'être humain, il n'y a pas que l'égoïsme, il ne doit pas y avoir que l'égoïsme, parce que le motif moral se substitue et doit se substituer à l'égoïsme. Si le principe de l'utilitarisme égoïste était, chez Kant, comme chez Hobbes ou Adam Smith, la présupposition anthropologique majeure des spéculations sociales et politiques, il y aurait décrochage entre celles-ci et la réflexion transcendantale qui fait de l'homme un être essentiellement moral parce que libre, la liberté impliquant non seulement la possibilité du mal, mais aussi, et en même temps, celle du bien. D'un autre côté, l'idée d'une communauté morale, c'est-à-dire d'une communauté régie par le motif éthique, ne serait pas alors que fiction<sup>1</sup>, elle irait directement à l'encontre de cette présupposition utilitariste égoïste. En effet, dans cette présupposition toute communauté humaine réelle ou possible doit être pensée sous la forme de la coopération compétitive, ce qui est une coopération non morale au sens kantien du terme puisqu'en faisant de la coopération un moyen en vue de l'intérêt propre elle reste dans les limites de l'égoïsme. Ce qui se dessine dans la réflexion transcendantale comme possibilité inscrite dans la nature de l'homme est, par contre, bel et bien l'idée d'une socialité morale ou, plus exactement, d'une socialité régie par des règles morales. Comme nous allons le voir plus loin, cette forme de socialité n'a, d'autre part, rien d'abstrait ni de fictif, elle s'inscrit déjà pour Kant, ne serait-ce que comme modèle, dans le droit.

La transformation qu'opère la réflexion transcendantale dans l'idée anthropologique touche aussi d'une manière directe la conception de la raison. En effet, dans la perspective de l'utilitarisme égoïste d'un Hobbes – mais aussi d'un Adam Smith –, la raison est purement et exclusivement instrumentale. Que la raison est instrumentale, ceci veut dire très concrètement chez Hobbes, je le rappelle, d'une part qu'elle est au service de la passion, du désir, d'autre part qu'elle est essentiellement, sinon exclusivement, calcul. À la différence d'un être qui demeure dans la seule « sensualité », les humains, eux, soumettent, nous dit Hobbes, par le calcul des conséquences, leurs désirs et leurs passions au contrôle de la raison. Mais ce calcul des conséquences ne

<sup>1</sup> C'est bien probablement Lask le premier qui a cru voir dans l'idée kantienne de la communauté morale une idée « abstraite », une fiction. Et c'est Goldmann qui, bien probablement le premier, a soumis cette interprétation de Lask à une sévère critique. Voir Goldmann, Lucien, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, Presses universitaires de France, Paris, 1948, pp. 35 et suiv. ; et Lask, E., *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, *Œuvres*, t. 1, Tübingen, 1923.

suppose nullement chez Hobbes un contrôle des désirs et des passions destiné à « les mettre en ordre », comme dirait Kant, c'est-à-dire à les subordonner à un principe éthique – non égoïste ; bien au contraire, ce contrôle cherche, comme l'affirmera par la suite l'économie politique classique, à maximiser les gains de l'individu et à minimiser ses pertes – gains et pertes définis par l'individu à la seule lumière de ses objectifs. La raison est ainsi plus que jamais au service des intérêts utilitaires égoïstes et s'épuise, comme pure activité de calcul, dans la relation moyens-objectifs. Le rapport entre passion et raison chez Hobbes conduit en ligne droite à une conception purement instrumentale de la rationalité qui atteindra sa formulation la plus claire dans l'économie politique classique, et ceci à un tel point qu'on a pu même arriver à affirmer que c'est dans l'activité économique que se trouve le domaine le plus vaste de l'application du principe de rationalité – sinon même celui où le principe est apparu tout d'abord <sup>1</sup>. Un examen de ce même rapport chez Kant ouvre à une toute autre conception de la rationalité.

Quel est le statut des passions chez Kant ? La question se situe dans un contexte bien plus nuancé que celui de Hobbes. En effet, pour Kant il y a, on l'a vu, chez l'homme les penchants physiques et la sensibilité qui leur est attachée, mais il y a aussi les émotions et les passions. Et il y a le désir. On peut dire des penchants physiques et des émotions qu'ils ne comportent, en eux-mêmes, ni une propension au bien ni une propension au mal : il s'agit d'états. Cependant, les penchants physiques peuvent soumettre l'homme, et c'est le cas aussi des émotions. C'est alors qu'elles vont à l'encontre de la liberté, qu'elles deviennent des « maladies de l'âme <sup>2</sup> ». Le désir (*appetitus*), lui, ajoute au purement sensible une représentation – celle d'une chose à venir, à savoir, justement, celle que l'on souhaite venir. La passion, elle, ajoute une maxime. Cette différence est de taille, car si l'émotion, considérée en elle-même, est toujours dépourvue de sagesse, « la raison peut, dans la représentation de ce qui est moralement bon, provoquer par la jonction de ses idées à des intuitions (exemples) dont elle les dote, une stimulation de la volonté » <sup>3</sup>. L'émotion peut donc nous asservir comme être au service de notre moralité. La passion, par contre, puisqu'elle « suppose toujours une maxime du sujet, qui est d'agir selon un but prescrit par l'inclination », est « à tout moment associée à la raison », bien qu'associée sous la forme de la dépendance de la raison à inclination <sup>4</sup>. « Aussi, dira Kant immédiatement, les passions ne sont-

<sup>1</sup> Voir, par exemple, Lange, Oskar, *Économie politique*, Presses universitaires de France, Paris, 1962, tome 1, p. 214.

<sup>2</sup> *Anthropologie*, p. 1067.

<sup>3</sup> *Anthropologie*, p. 1070.

<sup>4</sup> *Anthropologie*, p. 1082. C'est pourquoi, d'ailleurs, les simples animaux, dira Kant, n'ont pas des passions – tout comme des purs êtres de raison ne pourraient pas avoir des passions. Il est à remarquer que Kant rejoint ici, d'une certaine manière, Hobbes, car pour Hobbes aussi un être qui demeure dans la seule « sensualité » n'a pas des passions ou, en tout cas, ne peut pas subordonner la raison à la sensualité et élever celle-ci au rang de « maxime ».

elles pas seulement, à la manière des émotions, de *malheureux* états d'âme gros de multiples maux ; ce sont aussi, sans exception, des états malins <sup>1</sup> ». Il s'ensuit que, chez Kant, la raison a une double « fonction », car elle peut servir autant à l'inclination – et, alors, elle rejoint la fonction instrumentale : c'est le cas de la raison lorsqu'elle devient maxime dans la passion –, autant à la liberté – et, alors, elle est, pourrions-nous dire, émancipatrice par rapport à l'inclination puisqu'elle trouve en elle-même la maxime des actions : l'impératif catégorique moral. La raison jouit alors, comme l'émotion, d'un double statut, ou s'inscrit dans une double possibilité : celle de nous asservir ou de nous émanciper. L'idée d'une raison émancipatrice comme possibilité inscrite dans la raison elle-même est une idée qui démarque alors radicalement Kant de toute la tradition de l'utilitarisme égoïste, pour qui la raison n'est qu'instrumentale. Mais elle la démarque aussi de l'individualisme utilitariste égoïste.

En effet, du moment où l'impératif catégorique moral énonce qu'il faut agir de telle manière que l'humanité soit toujours un but et jamais uniquement un moyen, il oblige l'individu à sortir de son égoïsme moral, il fait que la raison, dans cette fonction émancipatrice, pointe vers l'autre et, ainsi, vers la communauté. Mais par là même, le « point de friction » que décèle Vlachos entre l'optimisme physiocratique pur des économistes et la philosophie pratique kantienne ne débouche pas, chez Kant, sur un « automatisme rationnel » « superposé » à l'automatisme « purement naturel » des physiocrates et « destiné à en éliminer les défauts ou les imperfections ». Parce que cette philosophie implique une autre idée de la raison, ou une autre idée de la fonction de la raison, ce point de friction débouche, chez Kant, sur une rationalité d'un autre type, qui ne se superpose pas à la rationalité instrumentale du marché sous la même modalité de l'automatisme et pour simplement éliminer des défauts ou des imperfections, mais pour instaurer une autre forme de légalité : celle des règles morales.

### 6.3. PERFECTIBILITÉ ET IMPERFECTION

[Retour à la table des matières](#)

L'être humain est-il perfectible ? Du moment où dans le combat contre l'égoïsme et le mal l'homme s'élève à la vertu, on peut dire qu'il se perfectionne et, donc, que l'être humain est perfectible. Mais cette réponse, bien que vraie, est trop générale – ou, d'un autre point de vue, trop spécifique – et ne nous

---

<sup>1</sup> *Anthropologie*, p. 1083. Kant s'élève ici encore contre l'opinion de Rousseau, pour qui c'est grâce à l'activité des passions que la raison se perfectionne – l'exemple de Rousseau est le rapport entre jouissance, connaissance et raison. (Voir Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 315.)



permet pas de saisir des aspects importants de la perspective anthropologique kantienne. Aussi m'arrêterai-je à certains de ces aspects particulièrement pertinents pour notre problématique.

La question de l'être humain se présente dans *l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique* dans une perspective que l'on pourrait appeler plutôt synchronique, dans la mesure où c'est l'analyse des dispositions et des capacités humaines qui y est privilégiée, tandis que dans les *Conjectures sur le début de l'histoire humaine* Kant élabore, dans un remarquable raccourci, une véritable théorie de la genèse de l'homme et, par là, de l'émergence de ses dispositions et capacités. Je m'appuierai ici, pour l'essentiel, sur ces deux textes.

Le point de départ de l'homme, c'est-à-dire de son humanité, est un point de rupture avec l'animalité, le point qui passe entre l'instinct et la raison. À l'instinct, qui est en quelque sorte une raison externe parce qu'elle impose à l'animal le plan de la conduite, succède chez l'homme une raison interne et, par là, le besoin de façonner lui-même le plan de sa conduite<sup>1</sup>. Suivant quel processus, la raison s'est-elle substituée à l'instinct ? Kant propose ici une hypothèse sur l'importance du sens de la vue dans ce processus laquelle, même aujourd'hui, ne manque pas d'intérêt<sup>2</sup>, mais ce qu'il nous importe de retenir est que, pour Kant, cette substitution va plus loin que l'ouverture de la nécessité de

---

<sup>1</sup> Kant, Emmanuel, *Propos*, p. 1149. Aussi, *Idée*, Troisième proposition, pp. 62 et 63. Rappelons ici cette affirmation fondamentale de Rousseau : « Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir jusqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire ou la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes en qualité d'agent libre. L'une choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté ; ce qui fait que la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui seroit avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice ». (Rousseau, Jean-Jacques, *L'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 312.) C'est dans la possibilité de cet écart qu'est le mal que Kant voit, lui aussi, l'humanité. Kant reconnaît lui-même sa dette envers Rousseau à ce propos : « Rousseau le premier de tous découvrit sous la diversité des formes humaines conventionnelles la nature de l'homme dans les profondeurs où elle était cachée [...] ». (Kant, Emmanuel, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Trad., intr. et notes par Roger Kempf, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1988, p. 66 (dorénavant : *Observations*). Si « la distinction entre la condition achevée des animaux et l'ouverture de la destination humaine sur des formes supérieures d'existence, conjuguée avec la nécessité de l'effort pour tout tirer de soi-même, se retrouve, avec des orientations diverses, dans la pensée de l'époque », comme l'écrit Philonenko dans les notes qui accompagnent les *Propos*, c'est l'ouverture sur le mal et la transgression qui, me semble-t-il, marque l'emprunt que fait Kant à Rousseau. (Voir *Propos*, note 4 de la page 1149, p. 1486.)

<sup>2</sup> En effet, dans certaines théories contemporaines du développement comme, par exemple, celle de Leontiev, le stade de l'intellect suppose des changements anatomiques et physiologiques au niveau de la vision et de la motricité. (Voir Leontiev, A.N., *Activity, Consciousness, and Personality*, New Jersey, Prentice-Hall, 1978.)



façonner son plan de conduite : elle ouvre la possibilité d'aller au-delà de la nécessité naturelle et même contre elle. Or, cette possibilité n'a été rendue possible que par l'imagination :

[...] une propriété de la raison consiste à pouvoir, avec l'appui de l'imagination, créer artificiellement des désirs, non seulement sans fondements établis sur un instinct naturel, mais même *en opposition* avec lui<sup>1</sup>.

Façonner son propre plan de vie, aller au-delà des besoins naturels et même contre eux, voilà la liberté acquise, grâce à la raison. Être rationnel, c'est donc être libre, ou plutôt être libre c'est être rationnel, se perfectionner selon des fins qu'on a soi-même choisies, faire de soi-même un animal raisonnable (*animal rationale*)<sup>2</sup>. Mais l'imagination se déploie encore sur l'axe temporel, elle rend présents et le passé et l'avenir. Or, dans la faculté de se représenter quelque chose dans le futur, c'est-à-dire dans la faculté de prévoir, se trouve la condition de toute pratique possible et, par là, des fins auxquelles l'homme rapporte l'usage de ses forces une fois qu'il les a choisies<sup>3</sup>. Enfin, la découverte de la nature comme royaume des moyens au service des fins humaines a impliqué, certes d'abord obscurément, la découverte de l'autre humain comme fin en lui-même. Or,

[...] c'était se préparer de loin à la limitation que la raison devait à l'avenir imposer à sa volonté à l'égard des hommes ses semblables, et qui, bien plus que l'inclination et l'amour, est nécessaire à l'établissement de la société<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Conjectures*, p. 156. Pour Kant le domaine de la sexualité est le premier à voir se déployer l'imagination – c'est la naissance de la sensualité, penchant « superflu » du point de vue fonctionnel, mais qui cependant, dans la dynamique du refus, a conduit aux excitations idéales et, par la suite, à la dimension esthétique de l'existence humaine. (Voir encore *Conjectures*, pp. 156-159.)

<sup>2</sup> *Anthropologie*, p. 1133. C'est ici qu'entre aussi le rôle décisif de l'éducation. Lorsque Kant écrit que « l'homme est l'unique créature qui doit être éduquée » (*Propos*, p. 1149), il vise deux idées : d'une part, l'idée suivant laquelle l'homme, à la différence des autres animaux qui peuvent compter sur l'instinct, doit apprendre ; d'autre part, l'idée suivant laquelle « parce qu'il naît à l'état brut », parce que par ses « impulsions animales » il risque de s'écarter de l'humanité, il doit être éduqué, ce qui veut dire aussi soumis à une discipline, contraint à suivre les règles. Parce que l'homme fait partie du monde animal, sensible, par ses impulsions et ses penchants, et d'un monde suprasensible par sa raison, qui est liberté, « l'un des grands problèmes de l'éducation, reconnaîtra Kant, est de savoir comment allier la soumission à la contrainte de la règle et la capacité d'user de sa liberté ». (*Propos*, p. 1161). En fait, l'éducation peut se définir chez Kant comme passage de la subordination à la nature, à la subordination à la règle de la raison, c'est-à-dire, malgré le paradoxe, à la liberté. La notion d'apprentissage à la liberté prend ici tout son sens.

<sup>3</sup> *Anthropologie*, pp. 1000 et 1003. Aussi, *Conjectures*, p. 159, où la faculté de prévoir se présente aussi comme source de soucis et de peines, étant donné l'inévitable incertitude de l'avenir et l'inévitable certitude de la mort.

<sup>4</sup> *Conjectures*, p. 160.

Trois dispositions semblent donc bel et bien distinguer l'être humain de tous les autres animaux, à savoir les dispositions technique, pragmatique et morale, et toutes ces dispositions se trouvent, chez l'être humain, articulées dans leur forme à la raison. En effet, la disposition technique se présente comme possibilité ouverte de maniement des objets et, par là, comme possibilité ouverte à une détermination rationnelle de ce maniement ; la disposition pragmatique se présente comme possibilité de l'homme de s'ouvrir à la civilisation par la culture, de sortir de la brutalité et de la violence égoïste et le devenir un être policé (bien que non encore moral) ; enfin, la disposition morale se présente, justement, comme ouverture à la liberté de la volonté, c'est-à-dire à agir suivant la maxime de l'égoïsme et du mal ou suivant la maxime de la vertu et du bien<sup>1</sup>. L'être humain est ainsi essentiellement caractérisé par son pouvoir auto-formateur, mais aussi, et comme condition, par sa plasticité – et ceci autant au niveau de l'individu que de l'espèce<sup>2</sup>. Ce qui se trouve en germe, ce ne sont pas des formes prévues ou prévisibles, mais des dispositions ouvrant des possibilités parmi lesquelles l'individu a à faire un choix. Parmi ces dispositions, c'est la disposition morale qui offre à l'individu autant qu'à l'espèce la possibilité d'une dignité « qu'on ne soupçonnerait pas en l'homme comme objet de l'expérience » – parce qu'elle renvoie à une saisie d'ordre transcendantale – et qui, à son tour, place chez l'homme lui-même la raison morale au-dessus de l'amour-propre et de l'égoïsme, « le suprasensible sur le sensible<sup>3</sup> ».

Mais il ne s'agit que d'une possibilité ; c'est pourquoi, au niveau de l'individu, l'histoire est une aventure. Dans cette aventure, il y va de sa perfection, mais aussi de sa dégénérescence : « il n'y a pas dans la nature humaine de qualité louable qui, par des nuances infinies, ne puisse dégénérer en une imperfection extrême<sup>4</sup> ». Aussi, même si la perfection était atteinte par tous les individus, elle ne serait pas acquise définitivement par chacun. Davantage, même si la perfection était acquise chez tous les individus définitivement, elle ne pourrait jamais être un acquis définitif : chaque nouvel être humain a à refaire l'aventure de la perfection ou de l'imperfection. En quoi peut donc consister cette interprétation « optimiste » qui voit dans l'histoire humaine celle d'un progrès vers le meilleur<sup>5</sup> ? Et comment concilier, ou mieux

<sup>1</sup> *Anthropologie*, pp. 1134-1136.

<sup>2</sup> Et même au niveau de la nature. Voir, en ce sens, Muglioni, Jean-Michel, *La philosophie de l'histoire de Kant*, Presses universitaires de France, Paris, 1993, chap. 3, Histoire de la nature et histoire de l'humanité.

<sup>3</sup> Kant, Emmanuel, *Le conflit des facultés*, in *Œuvres philosophiques*, pp. 865 et 866. (Dorénavant : *Le conflit*.)

<sup>4</sup> *Observations*, p. 23.

<sup>5</sup> *Conjectures*, p. 172. Kant, en effet, finit ses « conjectures » de la manière suivante : « Tel est le résultat décisif d'une histoire des tout premiers débuts de l'homme que tenterait de faire la philosophie : satisfaction à l'égard de la Providence et à l'égard du cours des affaires humaines considérées dans leur ensemble ; cours qui ne part pas du Bien pour aller vers le Mal, mais qui se déroule lentement du pis vers le meilleur [...] ».

articuler, cette « plasticité » qui, au niveau de l'individu et des individus, définit l'aventure humaine comme une insondable incertitude avec cette certitude exprimée par Kant à plusieurs reprises du progrès que montrerait l'histoire humaine ? Pour répondre à cette question, il nous faut quitter l'anthropologie et examiner certains aspects de la philosophie kantienne de l'histoire.

## 6.4. PROGRÈS ET HISTOIRE

[Retour à la table des matières](#)

Dans *Le conflit des facultés*, lorsque Kant reprend la question : l'espèce humaine est-elle en constant progrès vers le mieux ? Il se doit de construire une réponse qui, d'une part, respecte la thèse du pouvoir auto-formateur de l'être humain – maintenant non pas en tant qu'individu mais en tant qu'espèce –, pouvoir de se perfectionner autant que de perdre dans la dégénérescence ses meilleures qualités, d'autre part explique et justifie la présomption d'une marche vers le mieux. La réponse débute par une précision fondamentale : la question ne porte pas sur l'histoire « naturelle » de l'homme, mais sur son histoire morale. Cette précision est suivie d'une remarque méthodologique étonnante. En effet, Kant se demande : comment peut-on savoir si l'espèce humaine progresse ainsi vers le mieux moral ? Et il répond : sur le mode d'une histoire *a priori* de l'avenir <sup>1</sup>. Qu'y a-t-il d'étonnant dans cette réponse ? C'est que non seulement Kant déplace la question du progrès d'une observation du passé à une conjecture sur l'avenir, mais que, avec ce déplacement, le sens même de la question change, permettant de penser à quelque chose en apparence paradoxale : une histoire de l'avenir. Or, cette pensée n'est possible qu'en vertu du pouvoir auto-formateur de l'espèce humaine. En effet, seul ce pouvoir nous permet de penser que ce que nous serons est ce que nous faisons – ou, en d'autres termes, « modernes », qu'en vertu de ce pouvoir nous *construisons notre prédiction* ou, encore, que du fait même de la prédire, et si nous y tenons, nous la réalisons <sup>2</sup>.

Il en découle aussi que l'incertitude qui vient de notre liberté ne se double pas nécessairement d'une incertitude sur notre avenir – certes, si et seulement si nous construisons notre avenir tel que nous voulons, en toute liberté. On voit

<sup>1</sup> *Le conflit*, pp. 888-889. Dans ce qui suit, les références à ce texte se trouvent dans l'ensemble de la deuxième section.

<sup>2</sup> Kant s'attaque ici d'une manière féroce aux politiciens – et même aux ecclésiastiques – qui présentent ce qui arrive comme une fatalité naturelle lorsqu'ils sont, en fait, les vrais responsables : « On doit, disent-ils, prendre les hommes comme ils sont ». « Mais quand ils disent 'comme ils sont', il faudrait entendre : *ce que nous en avons fait* par une contrainte inique [...] ». *Le conflit*, p. 889.

ici, par ailleurs, très clairement l'erreur méthodologique qui consisterait à penser cette question en regardant le passé. Car, en vertu de cette incertitude de notre liberté, un passé marqué par une marche vers le mieux ne nous assurerait en rien que cette marche continuerait – tout comme, bien entendu, un passé marqué par une marche vers le pire ne nous priverait pas de la pensée d'une inflexion vers le mieux. La question du progrès ne peut se poser valablement que par rapport à l'avenir, et à partir de notre volonté de construction de l'avenir. Si ce problème méthodologique est réglé, il demeure pourtant la question de la présomption d'une marche vers le mieux, c'est-à-dire la présomption d'une réalisation, qui ne peut être que dans la liberté, d'un ordre moral. Ici encore, la réponse de Kant est d'une étonnante originalité.

Kant commence par écarter trois possibilités « doctrinaires » concernant la prédiction de l'avenir de l'homme : ni régression vers le pire, ni stagnation, ni progrès moral constant non plus. C'est, bien entendu, le rejet de cette dernière possibilité qui fait problème. Comment ce rejet est-il fondé si, à première vue, c'est justement l'hypothèse du progrès qui est retenue ? Le paradoxe disparaît si nous nous posons, au préalable, la question du statut que Kant accorde à l'idée de progrès moral. Et, en effet, cette idée peut être envisagée dans des perspectives fort différentes. Par exemple, le progrès peut être conçu sous la forme d'enchaînement d'actions ou d'événements, autrement dit sous la forme d'une causalité. La « constance » du progrès renverrait alors à une conception linéaire et quantitative du progrès. Or, une telle conception supprime ce qui fait l'essentiel des actions humaines, la liberté. On pourrait toujours penser à un point de vue qui, tout en assumant le principe de la liberté des actions humaines, puisse, en même temps, les prévoir. Or, pour Kant, ce point de vue n'existe pas :

Mais c'est précisément notre malheur, que de ne pas être capables de nous placer à ce point de vue, quand il s'agit de la prédiction d'actions libres. Car ce serait le point de vue, situé en dehors de toute sagesse humaine, de la Providence, qui s'étend même aux actions *libres* de l'homme, lesquelles peuvent certes être *vues* par celui-là, mais non pas *prévues* avec certitude (pour le regard divin, il n'y a pas là de différence), parce que, pour prévoir, l'homme a besoin de l'enchaînement d'après des lois naturelles, mais qu'en ce qui concerne les libres actions à venir, il lui faut se passer de cette direction ou indication <sup>1</sup>.

Kant écarte donc pour l'histoire l'équivalent d'une révolution copernicienne – l'équivalent du point de vue du soleil qui permet de saisir la régularité du cours des planètes malgré leurs irrégularités apparentes : les actions libres ne sont pas prévisibles. Mais, pour soutenir cette imprévisibilité, Kant doit postuler que seules les régularités « naturelles » permettent une telle prévisibilité ou, plus exactement, que la prévisibilité n'est possible que dans la

<sup>1</sup> *Le conflit*, p. 893.

nature sous la forme de la causalité. Parce que les actions libres auxquelles pense Kant sont celles dont le domaine est la moralité, il ne peut pas voir que la rationalité des actions libres instrumentales obéit à des « régularités » qui, certes, ne sont pas du même genre que les régularités naturelles, mais permettent quand même une prévisibilité. Je fais bien entendu référence aux modèles mathématiques de comportement (instrumental) rationnel <sup>1</sup>. Mais s'il faut se passer d'une telle direction ou indication, comment résoudre le problème de la justification de la présomption d'une marche vers le mieux ? Kant dira : il suffit d'une expérience historique – bien que, certes, non pas n'importe quelle expérience – qui indique une propriété ou une capacité de l'espèce humaine à être cause – mais non pas au sens d'une causalité naturelle – de son avancée vers le mieux pour que la présomption soit justifiée. Ce n'est pas que l'expérience soit cause, insistons, en ce sens naturel, mais, ce qui est plus important ou significatif, dans *aucun* sens parce que l'expérience ne doit être prise que comme *signe historique* – et Kant précise : *signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon* <sup>2</sup>. Kant pense, comme exemple d'un tel signe et, d'ailleurs, comme signe pour les temps modernes, à la Révolution française. Il y voit, en effet, et ce malgré les échecs et même les misères et les atrocités qu'elle pouvait bien comporter, une « prise de position » dont l'origine ne peut être autre qu'une disposition morale dans l'espèce humaine.

La pensée du progrès n'a, chez Kant, nous pouvons le voir, rien d'une théorie, et ceci dans aucun des sens possibles du terme. Elle n'est pas engendrée par l'observation – celle-ci ne lui accordant et, on le verra immédiatement, même sans nécessité, que des signes –, elle est encore moins conclusion tirée du passé, enfin elle n'est pas non plus une pure construction intellectuelle permettant de comprendre le monde et son histoire. Qu'est-elle donc ? Pensée de l'espérance ? Sans doute, dans la mesure où, pour Kant, sans la pensée du progrès l'être humain n'aurait pas la motivation d'un agir moral :

Cette espérance en des temps meilleurs, sans laquelle jamais un réel désir d'accomplir quelque chose qui aille dans le sens du bien général n'aurait enflammé le cœur humain [...]

surtout, d'ailleurs, devant

---

<sup>1</sup> Il faudrait, bien entendu, postuler que Kant ne pouvait pas non plus voir cette possibilité que, bien probablement, seul le développement de la science économique moderne a pu permettre de découvrir.

<sup>2</sup> *Le conflit*, pp. 893 et 894.

le triste spectacle non pas tant des maux d'origine naturelle qui pèsent sur le genre humain, que de ceux que les hommes s'infligent eux-mêmes les uns aux autres <sup>1</sup>.

Mais aussi pensée du devoir moral, ou imbriquée dans le pur devoir moral, car même si aucun signe n'était visible soutenant une telle espérance du progrès, l'intention morale ne pourrait être abandonnée et, avec elle, la visée du progrès. L'intention morale comporte donc la pensée du progrès, et aucun argument empirique n'est ici pertinent. Au fond, c'est parce que nous ne pouvons pas ne pas vouloir le progrès que le progrès existe ou, plutôt, qu'il sera réalisé tant et aussi longtemps que nous le voulons. Et nous ne pouvons pas ne pas le vouloir si nous agissons comme des sujets moraux ou avec une intention morale.

Est-ce la question réglée ? Ou, plutôt : se trouvent-elles ainsi réglées les questions portant le progrès ? Kant se demande aussi par quels moyens ce progrès pourrait être maintenu, voire accéléré, et sa réponse semble questionner d'une manière radicale sa présupposition fondamentale de la liberté de l'agir humain, car elle semble faire de la *nature* le sujet réel du progrès. J'examinerai cette question en détail dans une prochaine section. Il nous faut examiner maintenant la problématique kantienne du contrat social.

## 6.5. LE CONTRAT SOCIAL

[Retour à la table des matières](#)

D'un point de vue purement quantitatif, l'idée du contrat social occupe chez Kant une place que l'on pourrait dire assez restreinte : dans *Le droit politique* – première section du droit public dans la *Doctrine du droit de la Métaphysique des mœurs* – et dans la deuxième section du texte *Sur le lieu commun*. Pourtant, il s'agit d'une idée centrale dans la philosophie politique et sociale de Kant dans laquelle, par ailleurs, il est possible de voir sous une forme, certes, condensée sinon implicite l'ensemble de démarcations qu'effectue Kant par rapport à d'autres conceptions politiques et sociales, en particulier celles de Hobbes et de Rousseau. Je commencerai par examiner ces démarcations.

D'abord, un constat dont la signification est lourde de conséquences l'idée du contrat social ne fait pas partie, chez Kant, du récit des origines de la société, il ne s'inscrit pas dans une généalogie – que ce soit en tant qu'idée d'un événement réel ou en tant que fiction méthodologique. Pourtant, ces récits ne manquent pas chez Kant – il faut penser surtout aux *Conjectures sur le début de l'histoire humaine*. Dans ce texte, en effet, Kant retrace la genèse des

---

<sup>1</sup> Kant, Emmanuel, *Sur le lieu commun : Il se peut que ce soit juste en théorie mais, en pratique, cela ne vaut point*, in *Œuvres philosophiques*, p. 295. (Dorénavant : *Sur le lieu commun*.)



progrès qui ont conduit l'homme à son humanité et signale aussi ce que l'on pourrait considérer comme les premières étapes dans le développement de la civilisation. Il y est question du bien et du mal, de l'égoïsme et de la moralité. Sous l'influence des récits des origines d'un Hobbes et d'un Rousseau, nous aurions pu nous attendre à voir Kant situer la problématique du contrat social dans son propre récit des origines. Ce n'est pas le cas, et pour cause, car ce récit, chez Kant, a une tout autre fonction : il porte sur l'avènement de la raison et de la conscience, il est une explication de l'origine de la liberté et non pas de la société civile et de l'État. Certes, dans cette explication la question ne peut pas se poser de savoir si l'homme, en tant qu'être rationnel et libre, mais aussi en tant qu'être de nature, est porté vers les autres et vers la société. Vers l'autre du sexe opposé, il l'est, on le sait, en tant qu'être de nature avant même, au sens logique et au sens évolutif, d'être éveillé à la rationalité et à la liberté. Mais la tendance naturelle vers l'autre du sexe opposé n'est pas, pour Kant, comme elle ne l'est pas non plus pour Hobbes ou Rousseau, tendance vers la société – au contraire même, peut-être <sup>1</sup> – et elle ne suppose pas une volonté contractuelle. Qu'est-ce qui fait donc que les hommes entrent en société ou, plutôt, vont vers les autres ? Là encore, il n'est nullement question de contrat. Vlachos passe en revue toutes les références, bien diverses sans doute, que l'on peut trouver chez Kant à cette question et remarque, fort justement, que « ces différentes causes extérieures ne représentent, dans sa pensée, que les *occasions* que la nature a offert aux hommes pour se réunir en société <sup>2</sup> ». Car, en effet, à la différence de Hobbes et de Rousseau, l'état de société n'est pas, pour Kant, le résultat d'un contrat – fût-il légitime ou illégitime, voulu comme chez Hobbes ou extorqué comme le premier contrat chez Rousseau <sup>3</sup>. Mais il n'est pas, non plus, le résultat ou la réalisation d'un « instinct » de socialité : les hommes, avant l'éveil de la raison, seraient non seulement solitaires, mais même méfiants. Kant se trouve ici parfois plus proche de Machiavel lorsqu'il fait de la réunion de familles un simple moyen de défense contre des ennemis

<sup>1</sup> Dans les *Conjectures* Kant écrit, en effet : « Nous admettons un couple, afin que puisse se propager l'espèce ; mais un couple unique, pour éviter que la guerre n'éclate immédiatement entre hommes vivant en voisinage, mais étrangers les uns aux autres ». *Conjectures*, p. 154.

<sup>2</sup> Vlachos, Georges, *La pensée politique de Kant*, p. 216-217.

<sup>3</sup> Certains interprètes, comme H. Williams par exemple, en ne retenant que l'hypothèse de l'égoïsme comme donnée anthropologique décisive, assimilent ici Kant et Hobbes. Williams pousse l'assimilation jusqu'à voir chez Kant la même idée de l'autorité que chez Hobbes : « [...] he does [Kant], like Hobbes, equate the state of war with the state of nature. [...] In such a natural condition uncertainty prevails, in particular about justice and right. [...] Any legal authority is for Kant also a legitimate authority because through legal punishment it can secure the implementation of some moral rules ». (Williams, Howard, "Kant on the social contract", in *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, ed. by David Boucher and Paul Kelly, Routledge, London and New York, 1994, p. 133.) D'ailleurs, si le contrat n'avait comme objectif que de mettre fin à une incertitude – comme c'est le cas chez Hobbes –, il répondrait à une rationalité instrumentale, la société serait conçue comme moyen et non pas, comme nous le verrons immédiatement, comme fin en elle-même, comme c'est le cas chez Kant – le contrat répondant ainsi à une rationalité autre, morale.



extérieurs – qui peuvent même être, pour Kant, des animaux, voire des insectes <sup>1</sup>. L'absence de l'idée de contrat dans les récits sur les origines de la société correspond chez Kant à une toute autre fonction assignée à l'idée du contrat ou, mieux, à un tout autre statut de cette idée : le contrat ne crée pas la socialité, il *doit* créer une autre forme de socialité, ou il doit présider à tout projet d'organisation de la socialité et, en ce sens, il est une idée de la raison, il a le statut d'idée *a priori* pure pratique. On comprend bien alors que l'exigence de « sortir de l'état de nature » que formule Kant dans la *Métaphysique des mœurs* ne s'inscrit pas dans un récit des origines, mais dans une considération sur le politique et le droit <sup>2</sup>.

En quoi consiste « sortir de l'état de nature » ? Mais, auparavant, en quoi consiste ce contrat qui permet de sortir de l'état de nature ? Kant commence par signaler la différence fondamentale qui existe entre ce contrat et tous les autres contrats concevables, y compris, et la remarque est importante, celui qui permettrait de former une société (*pactum sociale*) – au sens large du terme, c'est-à-dire au sens d'une pure association. Dans tous ces contrats, en effet, les hommes s'unissent en vue d'une fin commune quelconque, mais dans le contrat dont il est question la finalité est l'union elle-même. Or, « une telle union ne se rencontre dans une société que dans la mesure où elle (celle-ci) se trouve dans l'état civil ». Dans ce cas, le contrat a institué une constitution civile, il est un *pactum unionis civiles* – et non pas simplement un *pactum sociale* <sup>3</sup>. La constitution civile de la société – en vertu de laquelle, soulignons-le, la société devient une communauté – se laisse déterminer en quelque sorte d'un double point de vue : de celui de la contrainte publique que la loi instaure par rapport aux individus, et de celui de la liberté qu'ont les individus vis-à-vis les autres à l'intérieur ou dans le cadre de la loi. Kant peut donc définir ainsi la constitution civile comme « rapport d'hommes libres, qui pourtant (sans préjudice pour leur liberté dans le tout de leur union avec les autres) sont soumis à des lois de contrainte <sup>4</sup> ». L'État, à son tour, se laissera définir comme « réunion d'hommes sous des lois juridiques » et le contrat originaire devient alors « l'acte par lequel le peuple se constitue lui-même en un État », et Kant ajoute immédiatement : « en fait, à proprement parler, l'Idée de cet acte, d'après laquelle seule sa légalité peut être pensée <sup>5</sup> ». Cette remarque est fondamentale

<sup>1</sup> Bien que Kant se trouve aussi parfois proche de Rousseau lorsqu'il se réfère à des « petites sociétés » formées par des « inclinations naturelles », car, en effet, Rousseau conçoit lui aussi, nous l'avons vu, avant le contrat, une socialité naturelle fondée non pas sur les règlements et les lois, mais sur les mœurs et les caractères. (Voir Rousseau, Jean-Jacques, *L'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 353.)

<sup>2</sup> Kant, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs II. Doctrine du droit. Doctrine de la vertu*, traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, GF-Flammarion, Paris, 1994, p.126.

<sup>3</sup> *Sur le lieu commun*, p. 269.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>5</sup> *Métaphysique*, pp. 128 et 131, respectivement.

car elle définit le statut du contrat : règle et non pas origine de la constitution de l'État, principe de son administration et non pas de sa fondation.

Si ce n'est qu'en vertu de ce contrat que la société devient une communauté, il en découle, d'une part, qu'une société n'est qu'une donnée (de l'expérience) et l'on comprend dès lors qu'à l'origine de la société puissent se trouver des causes bien diverses, d'autre part qu'une communauté se définit non pas par des données (de l'expérience) – comme, par exemple, les mœurs, les coutumes, la langue, voire même la culture –, mais par un projet politique d'instauration d'un ordre juridique visant la liberté, l'égalité et l'indépendance des individus – principes *a priori* qui, seuls, rendent possible l'institution de l'État conformément aux purs principes de la raison<sup>1</sup>. En ce sens, si le contrat est l'impératif catégorique du politique, il est aussi, en même temps et par là même, le moment éthique du politique<sup>2</sup>. Et nous pouvons maintenant bien appréhender le sens de la formule saisissante de Kant lorsque, tout au début de la section sur le droit politique de la *Doctrine du droit*, il énonce qu'il faut sortir de l'état de nature, qu'il faut entrer dans un état civil. C'est que la communauté, cet état civil fondé sur la liberté, l'égalité et l'indépendance des individus est un projet *nécessaire* en lui-même, non pas moyen pour d'autres fins – même pas aux fins du bien-être et du bonheur des hommes<sup>3</sup> – mais fin éthique en elle-même. En ce sens, comme l'indique bien Proust, « ce 'il faut' définit un problème plutôt qu'une tâche. 'Sortir de la nature' est un problème de, par et pour la liberté<sup>4</sup> ». Politiquement, le problème – permanent, peut-être à jamais définitivement insoluble – est de rendre adéquat à cette Idée qu'est le contrat le mode de gouvernement de la communauté, de le transformer de manière à ce qu'il vienne à s'accorder avec une constitution conforme au droit. Kant appelle cette constitution celle d'une « pure république ». Elle prend la liberté pour principe, pour condition même de toute contrainte<sup>5</sup>.

Mais s'il s'agit d'une idée de la raison, d'un impératif moral du politique, pourrait-il alors n'être valable que pour une communauté, c'est-à-dire dans les limites d'une république ? Qu'en est-il du contrat lorsqu'on pense aux rapports entre peuples ? Kant voit bien, comme Hobbes, que si l'ordre juridique, aussi lointain soit-il de celui d'une « pure république », régit la vie des sociétés, il n'en est pas de même entre États. Mais, à la différence de Hobbes, et puisque

<sup>1</sup> *Sur le lieu commun*, p. 270.

<sup>2</sup> La première formule est d'A. Philonenko, la deuxième de S. Goyard-Fabre. (Voir Philonenko, A, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Vrin, Paris, 1968, p. 52 ; Goyard-Fabre, Simone, *L'interminable querelle du contrat social*, p. 239.

<sup>3</sup> Kant le signale explicitement en ajoutant qu'il n'est pas exclu que le bien-être et le bonheur puissent se trouver dans l'état de nature, voire sous un gouvernement despotique. (*Métaphysique*, p. 134.)

<sup>4</sup> Proust, Françoise, *Kant, le ton de l'histoire*, Payot, Paris, 1991, p. 215.

<sup>5</sup> *Métaphysique*, p. 165.

justement le contrat est un impératif moral, il ne peut ne pas être valable pour l'ensemble de la communauté humaine. Du point de vue du droit, mais aussi du point de vue des règles morales de comportement dans une situation de conflit et de guerre, réelle ou potentielle, entre États, trois questions normatives sont, en fait, à discuter : premièrement, y a-t-il un droit à faire la guerre ? autrement dit, quand la guerre est-elle un moyen licite ? deuxièmement, y a-t-il des règles morales à suivre pendant la lutte ? enfin, troisièmement, quelle est la place du contrat, c'est-à-dire de l'ordre juridique, entre les États ? À la première question Kant répond que la guerre est un moyen licite de défendre son droit tant et aussi longtemps que l'ordre juridique ne gouverne pas les rapports entre États, ce qui ne veut certainement pas dire qu'elle est un moyen licite en soi. D'un point de vue moral, l'impératif est clair : il ne doit pas y avoir de guerre. La deuxième question comporte sans doute un aspect paradoxal que Kant ne manque pas de souligner, car, en effet, comment concevoir des règles morales à suivre dans une situation qui est, en elle-même et par essence, amoral ? L'impératif, on dirait de prudence, vise la paix future plutôt que la guerre en cours : dans une guerre, répond Kant à cette question, on ne doit pas se permettre des hostilités qui « seraient de nature à rendre impossible la confiance réciproque, quand il sera question de paix ». « Il faut qu'il reste, même dans la guerre, une sorte de confiance dans les principes de l'ennemi, autrement on ne pourrait jamais conclure de paix <sup>1</sup> ». Enfin, si l'ordre juridique entre les États, c'est-à-dire la paix perpétuelle, était même une chimère, il n'en demeurerait pas moins qu'il est ou doit être un but final et, en ce sens, une maxime morale d'y œuvrer inlassablement <sup>2</sup>. Cependant, pour Kant, un tel ordre juridique n'aboutirait pas à l'instauration d'une « pure république » universelle, mais à une fédération des peuples. Comme Rousseau, Kant envisage une situation de droit et de paix entre les nations sans pour autant concevoir la possibilité d'un État universel. Les raisons sont-elles les mêmes ? Pour Rousseau, comme nous l'avons vu dans les *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, « le mot de *genre humain* n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective, qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui la constituent », de sorte que l'idée d'une communauté universelle n'est pas pensable, encore moins d'ailleurs, comme nous l'avons vu aussi, si elle est pensée à la lumière de la problématique de la volonté générale. Pour Kant une union d'États n'est pas pensable comme dissolution de tous dans un seul et

<sup>1</sup> *Projet*, p. 337. D'ailleurs, Kant est bien conscient de l'existence de règles de lutte – que j'ai appelées « stratégiques » et « de manipulation » lors de l'examen de la conception de Machiavel. Il les attribue aux « moralistes politiques, qui, disputant à la nature humaine la faculté d'obéir à la raison morale, favorisent des maximes d'État contraires au droit ». Certaines de ces maximes sont les suivantes : 1. *Fac et excusa*. Saisis l'occasion favorable de t'emparer d'un droit sur ton propre État, ou sur un État voisin. Après l'action, la justification pourra se faire avec bien plus de facilité et d'élégance. 2. *Si fecisti, nega*. Nie tout ce que tu as commis. Mets tout sur le compte de l'obstination des sujets. 3. *Divide et impera*. Y a-t-il dans un peuple certains chefs privilégiés ? Divise-les entre eux, tâche de les brouiller avec le peuple. (*Projet*, pp. 369-370.)

<sup>2</sup> *Métaphysique*, p. 183.

unique État, et ceci dans le contexte d'une problématique politique, qui est celle de la souveraineté <sup>1</sup>. Je n'entrerai pas dans la discussion de ce thème, mais je dirai cependant que, du moment où la communauté est définie par l'organisation juridique de la liberté, et seulement par cette organisation, on ne voit pas pourquoi elle ne pourrait pas aller au-delà des limites des États, qui ne sont, en fin de compte, que des organisations *empiriques* et, donc, non substantielles du droit – par rapport à l'Idée du contrat <sup>2</sup>.

## 6.6. ÉTHIQUE ET SOCIALITÉ : PROBLÈMES

[Retour à la table des matières](#)

Dès le début de ce chapitre je me suis placé dans la perspective kantienne de la moralité et de son corollaire, la liberté. Il est pourtant possible, à partir de certains textes de Kant – en particulier de *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite* –, de se placer dans une autre perspective, à savoir celle de la nature ou de la Providence et de ses desseins. En effet, Kant écrit dans ce texte :

Les hommes, pris individuellement, et même des peuples entiers, ne songent guère qu'en poursuivant leurs fins particulières en conformité avec leurs désirs personnels, et souvent au préjudice d'autrui, ils conspirent à leur insu au dessein de la nature ; dessein qu'eux-mêmes ignorent, mais dont ils travaillent, comme s'ils suivaient ici un fil conducteur, à favoriser la réalisation ; le connaîtraient-ils d'ailleurs qu'ils ne s'en soucieraient guère <sup>3</sup>.

Or, ces deux perspectives semblent, sinon incompatibles, du moins difficiles à concilier. En effet, si dans la perspective de la moralité et de la liberté les hommes créent, autant au niveau individuel qu'au niveau collectif, leur vie – certes dans les limites du sensible, mais à partir de ce suprasensible qu'est la raison –, dans la perspective de la nature ou de la Providence ils semblent réaliser en fait des desseins qui ne sont pas les leurs, qui sont même en contradiction avec les leurs. Acteurs donc, mais non pas protagonistes : personnages d'une pièce dont ils ne sont pas les auteurs. La liberté ne serait-elle pas ainsi illusion, et la moralité un leurre ? Mais ce n'est pas que cette question qui se pose lorsqu'on se déplace d'un point de vue à l'autre : derrière

---

<sup>1</sup> *Projet*, p. 345.

<sup>2</sup> Si, par contre, Rousseau pense à la discontinuité radicale qu'introduit le changement d'échelle lorsqu'on passe aux rapports internationaux et à ses conséquences sur la possibilité réelle de formation d'une volonté générale dans le cadre du modèle démocratique rousseauiste, alors ses objections ou ses doutes quant à la viabilité d'une république universelle s'avèrent mieux fondés que ceux de Kant.

<sup>3</sup> *Idée*, p. 60.

elle s'en profilent d'autres susceptibles d'affecter la thèse que je soutiens dans ce chapitre. Je n'examinerai pas ici tous les arguments, parfois bien subtils, qui ont été avancés pour résoudre ou éclairer ces questions. Mon intérêt est d'offrir des réponses ou d'élaborer des interprétations qui puissent être cohérentes avec une perspective essentiellement morale de la socialité que j'attribue à Kant.

## 6.6. 1. Nature et moralité

[Retour à la table des matières](#)

Tout au début de *l'Idée*, Kant formule d'une manière on ne peut plus claire un problème méthodologique fondamental pour les disciplines du social, à savoir que, bien que rien ne se produise dans la société et dans l'histoire sans dessein conscient, sans fin voulue librement – bien que, certes, dans les limites « sensibles » de cette liberté –, non seulement les volontés individuelles à l'œuvre produisent la plupart du temps des résultats tout différents des résultats voulus, et même souvent opposés à ces résultats, mais encore elles produisent des résultats qui montrent bien fréquemment une régularité et semblent donc ainsi répondre à des lois, à des règles ou à des tendances que les individus, bien entendu, n'ont pas suivies et ne connaissent même pas<sup>1</sup>. On peut faire abstraction des desseins individuels, des fins que les individus poursuivent et ne s'attacher qu'aux régularités et aux tendances en présupposant des « forces » qui se trouveraient dès lors en quelque sorte derrière les individus : c'est la solution choisie par maints courants de l'analyse sociologique<sup>2</sup>. On peut aussi situer l'analyse au niveau micro-sociologique et adopter comme thème la manière dont les individus construisent la réalité sociale et historique – en faisant alors abstraction des régularités ou des tendances générales. Cette voie a été aussi empruntée en sociologie<sup>3</sup>. Les difficultés méthodologiques ne se présentent que lorsque l'analyse vise l'articulation de ces deux niveaux, et ceci à la lumière du constat de l'existence d'un décalage, voire même d'une contradiction entre les effets voulus par les individus et les effets résultant des actions qu'ils entreprennent pour les produire. Car, dans ce cas, comment maintenir l'idée de l'individu comme *acteur* social et historique sans, pour autant, faire abstraction des effets non voulus et des tendances qu'ils permettent

---

<sup>1</sup> Kant donne comme exemple – et l'exemple est particulièrement « moderne » dans le domaine de l'anthropologie – les phénomènes de mariage, qui répondent immédiatement à des décisions individuelles, et les régularités statistiques que le phénomène montre pourtant. (Lorsque je dis « moderne », je pense aux hypothèses structuralistes proposées pour résoudre ce problème.)

<sup>2</sup> Perspective largement dominante en sociologie, elle est partagée aussi bien par le fonctionnalisme que par le marxisme et le structuralisme.

<sup>3</sup> Perspective importante en sociologie, bien que non dominante, elle caractérise l'interactionnisme symbolique, la sociologie phénoménologique et, surtout, l'ethnométhodologie.

de déceler ? C'est ce problème que Kant doit résoudre, du moment où il assume, comme proposition fondamentale de sa perspective philosophique, l'idée de l'homme comme *sujet* libre, comme le seul être dans la nature qui *doit* choisir, le seul être donc à être responsable non seulement dans sa relation avec soi-même, mais aussi, et même avant, dans sa relation avec les autres, car sa moralité l'oblige – c'est le sens même de l'impératif – au respect et au bonheur des autres <sup>1</sup>, à travailler davantage pour la perfection de l'humanité <sup>2</sup>.

Comment ce problème pouvait-il être résolu – d'ailleurs, bien entendu, dans le contexte d'une perspective anthropologique qui fait du mal et de l'égoïsme une possibilité réelle ? Kant trouve devant lui deux réponses toutes prêtes : l'une, celle d'une harmonie *ante facto*, l'autre, celle d'une harmonie *post facto*. La première, celle de Leibniz, renvoie l'articulation des actions à un « programme » qui les précède ; la deuxième, celle d'Adam Smith, fonde l'articulation dans les effets des actions. Kant ne peut pas accepter la solution de Leibniz dans la mesure même où, à tort ou à raison, il pense que ce « programme » ferait des individus des simples automates. Par contre, la solution d'Adam Smith présente pour lui un double intérêt : d'une part, elle est fondée sur l'idée de l'individu comme sujet de son propre comportement, comme acteur libre ; d'autre part, elle reconnaît le mobile de l'égoïsme comme une donnée empiriquement indépassable. Il est donc compréhensible, comme nous l'avons vu, que Kant portât une admiration aux thèses d'Adam Smith <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Rappelons que les *Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu* comportent en fait deux grandes parties, l'une consacrée aux devoirs envers soi-même, l'autre aux devoirs envers les autres.

<sup>2</sup> « Supposons un homme, qui respecte la loi morale, à l'esprit duquel se présenterait l'idée (qu'il peut difficilement éviter) du monde que, bien guidé par sa raison pratique, il *pourrait créer*, s'il en avait le pouvoir, monde auquel il se rattacherait comme membre. Non seulement sans hésitations il le choisirait, s'il en avait le choix, comme il est impliqué par cette Idée morale du Bien suprême, mais il voudrait encore et de plus qu'il existe un monde en général parce que la loi morale veut que par nous existe le bien le plus grand possible. Il le ferait même si, selon cette conception, il se voyait dans le danger de perdre pour sa propre personne une bonne part de sa félicité [...] ». *La religion*, p. 18. Dans ses commentaires à ce texte, F. Alquié observe que « cette dialectique est étrangement leibnizienne. La morale n'est pas seulement un principe de devoir-être, mais enveloppe une *tendance à créer* le bien, c'est-à-dire le meilleur des mondes possibles [...] ». (*Ibid.*, note 2 de la page 18, p. 1317.) Cette « dialectique » peut rejoindre un aspect de Leibniz, mais elle n'a rien d'étrange si on la situe dans le contexte d'une théorie du progrès qui fait du projet et de sa réalisation la condition d'une histoire à venir.

<sup>3</sup> Dans une remarquable analyse de l'évolution de Kant par rapport au problème de la communauté, S. Shell montre que « Kant's idea of metaphysical totality is [...] from the beginning affected by a peculiarly modern political analogy. The ancient conception of the hierarchically ordered regime (which permeated scholastic metaphysics) is largely replaced in Kant's thought by a model of reciprocal equality whose closest political analogue is market society ». Shell, Susan, « Commerce and Community in Kant's Early Thought », *in Kant & Political Philosophy*, p. 117. Il y a donc aussi le principe moderne de l'égalité des individus qui joue dans l'idée de communauté chez Kant. (J'examinerai les limites de ce principe chez Kant dans la prochaine section.)



Mais ces thèses s'opposent, au moins par deux côtés, à la perspective kantienne. D'une part, en effet, elles s'appuient sur une anthropologie qui ne laisse aucune place à l'orientation morale de l'homme, elles cantonnent l'homme dans l'égoïsme ; d'autre part, la « main invisible » qui harmonise *post facto* les actions individuelles ne substitue à l'automate individuel de Leibniz que l'automatisme d'un mécanisme supra-individuel : le mécanisme du marché. Et pourtant, la célèbre quatrième proposition de l'*Idée* semble bel et bien indiquer l'acceptation par Kant d'une telle possibilité :

Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme au sein de la Société, pour autant que celui-ci est cependant en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de cette Société <sup>1</sup>.

L'antagonisme, la discorde, jouent, il faut le remarquer, aussi bien au sein de la société qu'entre sociétés. En effet, lorsque Kant envisage le projet de paix perpétuelle, il assume exactement la même position et presque dans les mêmes termes :

Le garant de ce traité [de paix perpétuelle] n'est rien moins que l'ingénieuse et grande ouvrière, la nature (*natura daedala rerum*). Sa marche mécanique annonce évidemment le grand but de faire naître parmi les hommes, contre leur intention, l'harmonie du sein même de leurs discordes <sup>2</sup>.

Si à l'idée d'une harmonie automatique *post facto* des intérêts privés égoïstes individuels s'ajoute l'idée d'une réalisation des fins de la raison dans le monde sensible, c'est-à-dire, pour Kant, la réalisation du droit dans la constitution républicaine, alors, bien entendu, Kant préfigure Hegel <sup>3</sup> et, « loin de penser l'histoire à travers la catégorie de liberté, Kant développerait donc en fait une doctrine déjà très proche de la théorie hégélienne de la 'ruse de la raison' », comme le signale Raynaud <sup>4</sup>. Faut-il en conclure à l'incohérence de Kant ou, tout au moins, à ses « ambiguïtés » <sup>5</sup> ? Une certaine lecture de la thèse de la perfectibilité permet, me semble-t-il, de lever ces ambiguïtés, et d'écartier le danger d'incohérence.

---

<sup>1</sup> *Idée*, p. 64.

<sup>2</sup> *Projet*, p. 353.

<sup>3</sup> C'est, par exemple, l'interprétation de Luc Ferry, mais aussi, bien que sur d'autres arguments, celle de S. Shell. (Voir, Ferry, Luc, *Philosophie politique*, tome II, Presses universitaires de France, 1987, pp. 45-46 et p. 149 ; et Shell, Susan, *ibid.*, p. 146.)

<sup>4</sup> Raynaud, Philippe, Introduction aux *Opuscules sur l'histoire* de Kant, Flammarion, Paris, 1990, pp. 24-25. On dirait que les interprètes de Kant se classent en deux et seulement deux catégories à cet égard : ceux qui voient chez Kant la préfiguration de Hegel, et ceux qui ne la voient nullement. Faut-il dire que je me classe dans cette dernière catégorie ?

<sup>5</sup> C'est la conclusion de L. Ferry. La philosophie de l'histoire de Kant ferait valoir côte à côte une « vision physique et mécaniste de l'histoire » et un « point de vue moral ». Voir Ferry, Luc, *ibid.*, p. 147-148.



Je partirai d'une réflexion de Kant qui se trouve dans un de ses derniers écrits, *La fin de toutes choses*. « Le fait est, y écrit Kant, que les hommes ploient, et pour cause, sous le poids de leur existence, bien qu'ils soient eux-mêmes la cause de ce fardeau <sup>1</sup> ». Comment expliquer ce fait ? C'est que l'espèce humaine ne progresse pas au même rythme dans toutes ses dimensions. En particulier, le développement de la moralité n'est pas corrélatif au progrès de ces aspects de la culture qui se trouvent à l'origine des plaisirs. Il en résulte une situation de déséquilibre entre la croissance des besoins et les moyens de les satisfaire. Cependant :

Toutefois, la disposition morale de l'humanité, qui (comme la *pæna, pede claudo*, d'Horace) est toujours à la traîne, finira (ainsi qu'il est permis de l'espérer sous le gouvernement d'un sage maître du monde) par dépasser cette dernière qui, dans sa course précipitée, se gêne elle-même et trébuche [...].

Et Kant ajoute qu'une preuve de la plausibilité de cet espoir se trouve dans la supériorité morale de l'époque, comparée à toutes les époques précédentes <sup>2</sup>. Le progrès de l'humanité présenterait ainsi deux étapes : l'une, dans laquelle le déséquilibre joue en faveur des besoins, est donc soumise aux déterminations du sensible ; l'autre, dans laquelle le déséquilibre jouerait en faveur de la moralité, serait donc soumise aux impératifs supra-sensibles de la moralité <sup>3</sup>. D'ailleurs, et la remarque est fondamentale, l'avènement de cette étape n'est qu'un espoir, certes non sans fondement, c'est-à-dire non illusoire. On pourrait ajouter que cet espoir, vu d'un autre angle, est un devoir, celui de faire advenir une communauté éthique, de produire cette communauté, et que c'est justement dans la mesure où nous assumons ce devoir que la communauté pourra advenir. La liberté que suppose cette création s'oppose donc autant à l'automatisme intemporel, dont la figure exemplaire est le marché, qu'à la ruse de la raison hégélienne.

---

<sup>1</sup> Kant, Emmanuel, *La fin de toutes choses*, in *Œuvres philosophiques*, *ibid.*, p. 315. (Dorénavant : *La fin.*)

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 315-316.

<sup>3</sup> Une interprétation qui va, nous semble-t-il, dans le même sens ou dans un sens semblable se trouve chez Muglioni. Ni préfiguration de la théodicée spéculative hégélienne, ni, non plus, un pessimisme fondé sur la faiblesse naturelle (au sens de : venant de la nature) humaine, mais théorie d'un devenir : « Qu'il faille commencer par des essais et des erreurs, que la réussite ne puisse venir que tardivement, c'est dû à la nature des choses au moins autant qu'à la mauvaise volonté des hommes ». « Notre condition est telle que l'histoire, simplement parce qu'elle a dû commencer, parce qu'elle est un devenir, un processus temporel, ne pouvait que mal commencer ». « [...] l'humanité n'est pas née capable de se gouverner elle-même et tout au long d'une histoire qu'elle ne maîtrise donc pas, sans précepteur, elle fait le long apprentissage de la raison ». Muglioni, Jean-Michel, *La philosophie de l'histoire de Kant*, pp. 155-157.

## 6.6.2. Société et moralité

[Retour à la table des matières](#)

Un deuxième groupe de difficultés naît de certaines affirmations de Kant concernant, d'une part, le rapport de la moralité des individus à la société, d'autre part le rapport de la société à la moralité des individus. En effet, si, comme nous le pensons jusqu'ici, les règles éthiques ou de moralité constituent, chez Kant, une dimension fondamentale de la socialité ou, plus exactement, de cette forme de socialité à construire qu'est la communauté morale dont la réalisation, ne serait-ce qu'approximative, se trouve dans la constitution républicaine, il devrait s'ensuivre, du moins à première vue, qu'il ne peut pas y avoir de constitution républicaine sans un peuple vertueux, tout comme il ne pourrait pas y avoir un État républicain qui soit indifférent à la vertu de ses citoyens. Or, Kant semble justement affirmer le contraire de ces deux propositions. Considérons, d'abord, le rapport de la moralité des individus à la société telle qu'organisée sur la base d'une constitution républicaine. Le texte décisif à cet égard se trouve dans le *Projet de paix perpétuelle*, dont je transcris les paragraphes les plus frappants :

[...] la constitution républicaine, la seule qui soit totalement conforme aux droits de l'homme, se trouve précisément être la plus difficile à établir et à maintenir ; jusque-là qu'il faudrait, comme on l'a dit, des anges, et non des hommes dominés par des penchants intéressés, pour réaliser une forme de gouvernement si sublime.

Pourtant :

Le problème d'une constitution, fût-ce pour un peuple de démons, (qu'on me pardonne ce qu'il y a de choquant dans l'expression) n'est pas impossible à résoudre, pourvu que ce peuple soit doué d'entendement <sup>1</sup>.

Dans ce texte, Kant affirme donc que la morale des individus n'est pas une condition d'une constitution républicaine, ce qui conduirait à voir dans la société deux niveaux de moralité qui ne se trouveraient pas nécessairement articulés, à savoir celui des individus et celui de la législation et du droit.

Comment est-il possible qu'un peuple de démons – certes, doués d'entendement – puisse se donner une constitution *conforme aux droits de l'homme* ? Dans la réponse de Kant semble bien réapparaître l'argument du « mécanisme de la nature » qui se servirait de la « contrariété des intérêts

---

<sup>1</sup> *Projet*, pp. 359 et 360.

personnels » pour imposer une telle constitution. Je dis qu'il *semble* réapparaître parce que l'argument comporte une dimension « hobbesienne » qui ne s'articule pas nécessairement à cette « ruse de la nature ». En effet, le peuple de démons doués d'entendement – c'est-à-dire d'une rationalité « instrumentale » – verrait que la meilleure manière d'assurer leur conservation serait de se donner des lois enchaînant leurs passions personnelles – mais non pas, certes, en les supprimant ou en les subordonnant aux principes éthiques. Le résultat serait que « dans la conduite extérieure, on y approche assez de ce qu'exige l'idée du droit, quoique les principes intrinsèques de la morale n'y contribuent assurément en rien <sup>1</sup> ».

Comment donc rendre cohérentes ces prises de position par rapport au *droit tel qu'il est* avec celles qui découlent d'une Idée du droit, c'est-à-dire de ce que *le droit doit être* ? Si la question ainsi formulée pointe vers sa réponse, celle-ci ne va sûrement pas de soi. En effet, dans le droit tel qu'il est se trouve *déjà*, non pas tout simplement en germe mais réalisée, l'Idée du droit. La distance n'est pas donc entre l'être et le devoir être, mais à l'intérieur de cet être qui a déjà réalisé le devoir être. La distance se laisse donc voir comme la *mesure* de la réalisation du devoir être, voire comme le sens même de cette réalisation. La constitution républicaine, dit Kant, est la plus difficile à établir et à maintenir. Ce qui veut dire qu'elle ne s'établit pas dans sa perfection, et ne se maintient pas telle quelle d'un coup et sans effort. Elle peut même devoir son existence à un calcul intéressé et non pas à une intention morale. Il n'en demeure pas moins qu'elle constitue déjà une approximation de l'Idée d'une constitution républicaine, de l'Idée d'un État de droit. Ce qui est essentiel à retenir ici est l'anti-utopisme de la conception kantienne, voire un « opportunisme » moral : un droit qui produit les mêmes conséquences dans le comportement extérieur des individus qu'une disposition morale interne est déjà en lui-même un acquis <sup>2</sup>. Peut-être même faudrait-il penser que le droit, en tant qu'Idée, n'a commencé que par être ainsi, c'est-à-dire une contrainte purement extérieure des passions – lorsque l'homme se trouvait sous l'emprise des besoins, du sensible. Le supra-sensible ne pouvait alors que s'imposer de l'extérieur. Peut-être même qu'il en sera toujours ainsi, puisqu'un peuple d'anges est, en fin de compte, plus difficilement concevable qu'un peuple de démons : l'homme sera toujours soumis au sensible <sup>3</sup>. Il n'en demeure pas moins que la politique *doit*

<sup>1</sup> *Projet*, p. 360.

<sup>2</sup> Cet « opportunisme » moral est explicitement revendiqué par Kant, notamment dans *l'Anthropologie*. Dans la section – dont le titre est déjà significatif – « De l'apparence permise en morale », Kant écrit : « Les hommes sont dans l'ensemble d'autant plus comédiens qu'ils sont plus civilisés [...] ; il est au demeurant très bon qu'il en aille ainsi dans le monde. Par le fait que des hommes jouent ces rôles, les vertus qu'ils se sont, un certain temps, contentés d'affecter, finissent bien par être éveillées, et elles passent dans leur disposition d'esprit ». *Anthropologie*, p. 969.

<sup>3</sup> C'est ici que L. Goldmann voit l'origine de la « vision tragique » du monde de Kant : « [...] tous ces concepts : communauté parfaite, royaume de Dieu sur terre, connaissance des choses en soi, volonté sacrée, inconditionné, etc., sont des idées suprasensibles que

« plier le genou devant la morale » et que, d'autre part, et en fait, « les progrès continuels de l'esprit humain développent davantage la raison, et la rendent plus propre à réaliser l'idée du droit, conformément au principe moral »<sup>1</sup>.

En résumé : trois positions peuvent rendre compte des rapports entre société et droit. Suivant la première position, le droit et sa contrainte viennent, dans la pratique, composer les forces antagonistes de la société (« socialisantes » et « désocialisantes ») fondées dans l'égoïsme. Dans ce cas, le juridico-politique est pensé comme un *mécanisme* social – à la manière dont le marché assure mécaniquement aussi l'articulation sociale des intérêts privés et en corrélation avec lui. Mais, on l'a vu, cette position est, dans le contexte de la philosophie pratique de Kant, intenable. Suivant la deuxième position, le juridico-politique n'est pas un mécanisme, il est la condition même du social. En effet, on peut argumenter que « les forces ne se composent pas d'elles-mêmes, qu'il faut les y pousser, les y contraindre ». Non pas donc le « moins d'État possible » (dans ce cas, le commerce naturel des forces organise et compose les volontés, c'est le libéralisme) – c'est-à-dire, j'ajoute, la première position – mais, plutôt, le « plus d'État possible », parce que, livré à lui-même, le social se disperse et se décompose<sup>2</sup>. Ce qui est commun à ces deux positions c'est, au fond, une statique du social : le modèle mécanique d'une société composée par des forces qui s'opposent et dont le droit est, ou bien régulation, ou bien condition de leur action. On peut, enfin, penser à un modèle de société dans lequel l'idée du progrès permet de penser que le droit a bel et bien institué *une forme* politique du vivre ensemble – qu'il a été bel et bien *condition* non pas d'un social qui, autrement, se disperserait et se décomposerait nécessairement, mais d'un social autrement organisé, sous la forme de la république –, qu'il agit, par la suite, à la manière d'un mécanisme de régulation d'un social qui est encore marqué par les antagonismes et les égoïsmes, mais qu'il comporte en lui-même, dans sa subordination nécessaire au principe moral, l'idée directrice d'une communauté morale à venir ou, plus exactement, à construire.

En sens inverse, quel doit être le rapport de la société ou de l'État à la moralité des individus ? En des termes plus précis, l'État peut-il être indifférent à la moralité de ses citoyens ? Dans plusieurs textes, Kant penche clairement pour un État neutre vis-à-vis de ses citoyens. En effet, puisque l'état civil

---

l'homme ne peut jamais réaliser ici sur terre par sa volonté et par son action. Et parce qu'il *doit* tendre vers elles, comme vers les seules valeurs spirituelles réelles, sans jamais *pouvoir* les atteindre, l'existence de l'homme est tragique ». Et pourtant, pour Goldmann, ce tragique s'ouvre sur deux perspectives qui permettent l'espoir de le surmonter : la foi rationnelle et l'histoire comme avenir de la communauté humaine. Comme on le voit, nous ne sommes pas loin d'une telle interprétation. (voir, Goldmann, Lucien, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, p. 264.)

<sup>1</sup> *Projet*, p. 376.

<sup>2</sup> C'est la position de Proust. Voir Proust, Françoise, *Kant et le ton de l'histoire*, pp. 184-185.

considéré uniquement comme état juridique est fondé sur le principe de la liberté – tout comme sur les principes de l'égalité et de l'indépendance des individus –, ce principe commande que « personne ne peut me contraindre à être heureux à sa manière (comme il se représente le bien-être d'un autre homme) », que j'ai donc le droit de chercher mon bonheur suivant le chemin qui me paraît personnellement être le bon, bien entendu si seulement il ne nuit pas à la liberté d'un autre de poursuivre une fin semblable. Un gouvernement qui se mêlerait du bonheur des citoyens –un gouvernement paternel – constitue, pour Kant, « le plus grand despotisme concevable <sup>1</sup> ».

W. Galston examine ce problème dans une perspective qui me paraît fort utile <sup>2</sup>. Reprenant la terminologie d'Isaiah Berlin, il distingue une liberté « positive », la liberté morale, déterminée par la raison pratique et qui se caractérise par l'ouverture de la volonté, et une liberté « négative », externe, qui se caractérise par l'absence de contrainte exercée par d'autres individus lorsqu'ils poursuivent leurs propres objectifs. Il est clair que c'est dans l'exercice de cette liberté négative que peut surgir le conflit et c'est pourquoi, à la différence de la liberté positive, les libertés négatives, que l'on peut appeler aussi « politiques », doivent être limitées ou réglementées afin, justement, de ne pas entraver l'exercice de la liberté morale. Pour Galston, la théorie kantienne de l'État reflète la tension existante entre les deux sortes de liberté. En effet, d'une part Kant exclut la possibilité d'imposer des politiques qui, bien que compatibles avec la liberté négative, iraient à l'encontre de la liberté positive – comme, par exemple, l'auto-imposition par un peuple d'une constitution religieuse. Mais, d'autre part, Kant affirme non seulement la possibilité, mais aussi la nécessité d'une éducation morale, puisque « la vertu n'est pas innée » et qu'elle doit donc être enseignée <sup>3</sup>. Pour Galston, « Kant's teleological doctrine of human perfection thus exerts an irresistible pressure on the limits of the neutral state <sup>4</sup> ». Mais il n'y a pas que l'enseignement volontaire de la vertu, il y a aussi la réforme morale des individus que peut provoquer l'expérience même d'un ordre juridique <sup>5</sup>, de sorte que le progrès moral ne nécessite pas, en principe, l'action de l'État, il semble plutôt nécessiter un État de droit. Quoi qu'il en soit, il me paraît clair que la réaction de Kant vise cet État « paternaliste » qui essaie de se substituer aux individus dans la

<sup>1</sup> *Sur le lieu commun*, p. 271. Et dans la *Métaphysique des mœurs* Kant signale que le salut de l'État ne se trouve pas dans le bien-être de ses citoyens et leur bonheur, mais dans « la plus grande concordance entre la constitution et les principes du droit ». *Métaphysique*, p. 134.

<sup>2</sup> Galston, William A., « What Is Living and What Is Dead in Kant's Practical Philosophy ? », in *Kant & Political Philosophy*.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, p. 353. Le chapitre 1 de la *Méthodologie des Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu* porte justement comme titre « La didactique éthique ».

<sup>4</sup> Galston, William A., *ibid.*, p. 220.

<sup>5</sup> « [...] ce n'est pas à la morale à amener une bonne constitution, mais à celle-ci à produire la réforme morale des hommes », écrit Kant dans le *Projet*, p. 360.

définition et même dans la création du bonheur. En ce sens, l'État envisagé par Kant n'est pas tant neutre comme respectueux de la liberté des individus, il ne se définit pas tant par l'indifférence comme par la création et la sauvegarde de leurs espaces de liberté. La conception de Kant laisse, à mon avis, ouverte la possibilité de distinguer ce que J. Habermas appelle, avec une autre terminologie, la question éthique des formes de vie, du choix personnel du chemin qui nous paraît être le bon, et la question morale qui, elle, porte sur l'attitude à avoir face justement aux questions du choix personnel de la forme de vie – question qui est, donc, essentiellement sociale<sup>1</sup>. Reformulée dans cette terminologie, la position de Kant revient à affirmer l'absolue neutralité de l'État, voire de la société, face aux questions éthiques, et à subordonner l'action de l'État au principe moral du respect du choix de l'individu – certes dans les limites imposées par la liberté du choix des autres.

## 6.7. LA DIMENSION MORALE DE LA SOCIALITÉ

[Retour à la table des matières](#)

Avec Kant, c'est une dimension nouvelle de la socialité qui est thématifiée, à savoir la dimension morale. Mais cette dimension est thématifiée à partir de deux figures, celles de l'éthique et du droit dont les rapports, comme nous venons de l'apercevoir, sont complexes. Je reprendrai dans cette dernière section certains aspects déjà envisagés, mais dans le contexte de ces deux figures si importantes pour notre problématique.

Je choisirai comme point de départ la notion d'arbitre<sup>2</sup>. L'arbitre, pour Kant, est lié à la faculté *consciente* d'agir. Or l'arbitre peut être affecté par les penchants ou les impulsions sensibles, ou par la raison. Un comportement qui ne serait affecté que par le sensible – c'est-à-dire, en fait, déterminé par le sensible – serait, à proprement parler, un comportement animal. Chez l'être humain le sensible peut affecter le comportement, mais non pas le déterminer, à cause, justement, de la présence de la raison. L'inverse, pour Kant, n'est pas vrai : le comportement humain peut être déterminé par la raison pure, c'est-à-dire non affectée par le sensible. Lorsque l'arbitre n'est déterminé que par la raison, il est libre. D'un autre point de vue, positif cette fois-ci, la liberté se définit comme pouvoir de la raison pure d'être elle-même pratique, c'est-à-dire de déterminer l'arbitre. Kant appelle *morales* ces lois de la liberté – pour les

<sup>1</sup> Habermas, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, spéc. chap. 5 : De l'usage pragmatique, éthique et moral de la raison pratique, Les Éditions du Cerf, Paris, 1992.

<sup>2</sup> Dans ce qui suit, j'utiliserai surtout l'introduction à la *Métaphysique des mœurs*. Voir Kant, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, Intr. et trad. par A. Philonenko, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1971. (Dorénavant : *Introduction*.)



distinguer des lois de la nature, qui s'expriment dans les déterminations et les affections sensibles. Et il précise :

Dans la mesure où elles ne portent que sur des actions purement extérieures et leur légalité, elles sont *dites juridiques*, mais si de plus, elles [...] exigent d'être elles-mêmes les principes de détermination des actions, alors elles sont *éthiques* et l'on dit ainsi que l'accord avec les lois juridiques est la *légalité* de l'action, tandis que l'accord avec les lois éthiques en est la *moralité* <sup>1</sup>.

Une précision supplémentaire pour distinguer les deux figures du droit et de l'éthique fait intervenir la notion de mobile. La loi ou la règle qui fait de l'action un devoir, et de ce devoir en même temps un mobile, est éthique. Par contre, la loi ou la règle qui n'intègre pas ce mobile du devoir, et admet par conséquent un mobile autre, est juridique. Mais justement parce que ce mobile peut être autre que l'Idée même du devoir, que la pure conscience du devoir faire, le juridique comporte une dimension coercitive extérieure à l'individu. C'est pourquoi si la législation éthique ne peut jamais être extérieure à l'individu, la législation juridique peut l'être – lorsqu'il n'y a pas coïncidence entre le mobile du pur devoir et le mobile de la loi. Enfin, la règle morale se laisse énoncer de deux manières ou, plutôt, à deux niveaux, l'un « formel », l'autre « substantiel ». Au niveau formel, elle commande d'agir suivant une maxime qui puisse en même temps valoir comme loi universelle. Au niveau substantiel, elle commande d'agir de telle manière que l'humanité, tant dans la propre personne que dans celle de tout autre homme, soit pour nous toujours un but et jamais uniquement un moyen. Je ne m'arrêterai pas à l'examen de la règle morale en elle-même – bien que, si on l'examine dans son énoncé substantiel, elle se présente comme l'expression même d'une morale non égoïste et non compétitive, comme la négation radicale d'une rationalité purement instrumentale <sup>2</sup>, et démarque ainsi radicalement Kant, comme nous l'avons déjà argumenté, de toute conception compétitive et stratégique de la socialité. J'examinerai quelques aspects seulement de cette thématique du droit et de l'éthique.

D'abord, la question des rapports entre droit et éthique. Elle peut maintenant se formuler ainsi : est-il possible de réaliser une communauté éthique ? Ou, en d'autres termes, peut-il exister une communauté sans contrainte (extérieure), une communauté dans laquelle l'éthique s'est donc substituée au droit ? La question est abordée par Kant dans *La religion dans les*

---

<sup>1</sup> Introduction, p. 458.

<sup>2</sup> Goldmann remarque donc très justement : « Si l'on comprend que cette formule condamne toute société fondée sur la production pour le marché, dans laquelle les autres hommes sont traités en moyen, en vue de réaliser le profit, on se rend compte à quel point la morale kantienne est une morale du contenu et à quel point elle est un refus radical de la société existante ». Goldmann, Lucien, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, p. 197.



*limites de la simple raison* à partir du problème du mal <sup>1</sup>. Le mal apparaît ici non pas lié à la nature de l'individu, mais traité dans le contexte des rapports entre les individus, c'est-à-dire dans le contexte social. On dirait que dans ce contexte des nouvelles passions naissent qui multiplient leurs effets dévastateurs sur l'individu. En effet, tant que l'individu demeure dans sa pure solitude, ses besoins « ne sont que petits et son état d'esprit, tandis qu'il s'occupe à les satisfaire, demeure modéré et calme ». Il en va autrement lorsqu'il se trouve en société. Naissent alors l'envie, la soif de domination, la cupidité et toutes les inclinations haineuses qui s'y relient. L'état de société suffit – « il suffit qu'ils soient là, qu'ils l'entourent, que ce soient des hommes » – pour que les hommes « se corrompent réciproquement dans leur disposition morale et se rendent mauvais les uns les autres <sup>2</sup> ». Pour Kant, et l'idée est fondamentale, l'individu seul n'y peut rien, seule la société peut surmonter ce problème du mal, et dans la mesure seulement où elle devient une communauté morale :

[...] quoi que l'homme ait pu faire isolé pour se soustraire à la domination du mal, celui-ci le maintiendrait constamment dans le danger d'y retomber. Aussi la domination du bon principe, pour autant que les hommes puissent y participer, n'est accessible, dans la mesure où nous pouvons en juger, que par l'établissement et le développement d'une société érigée selon les lois de la vertu et en vue de celles-ci ; c'est-à-dire d'une société comprenant en soi tout le genre humain et auquel la raison la propose comme tâche et devoir à former dans toute son extension <sup>3</sup>.

Une société fondée sur les seules lois de la vertu est une société *éthique* ou encore une *communauté éthique*. Elle correspond à un état éthique et, en ce sens, elle se distingue d'une société *juridique* dans laquelle les individus sont soumis à des lois de contrainte, c'est-à-dire à des lois extérieures, qui ne dérivent pas de la conscience mais de l'autorité. L'idée d'une communauté éthique comprenant même tout le genre humain est une idée directrice, est une tâche – même si, et bien probablement, elle ne sera jamais réalisable <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *La religion*, spéc. III<sup>e</sup> partie.

<sup>2</sup> *La religion*, p. 113. On retrouve ici sans peine quelques éléments de la théorie de Rousseau, mais, remarquons-le, il s'agit chez Rousseau seulement de cette étape dans le développement social qui voit la fin des sociétés « naturelles » et l'avènement des premières formes inégalitaires de société. Kant ne situe pas ce problème dans le contexte d'une forme particulière de société, ou à un stade du développement social.

<sup>3</sup> *La religion*.

<sup>4</sup> « Établir un peuple moral de Dieu n'est donc pas une œuvre dont la réalisation pourrait être attendue des hommes, mais seulement de Dieu. Néanmoins il n'est pas permis en raison de cela à l'homme de rester inactif en cette affaire et de laisser faire la Providence, comme si chacun avait le droit de suivre seulement son intérêt moral particulier, en abandonnant le tout formé par les intérêts du genre humain. Chacun doit plutôt procéder comme si tout dépendait de lui [...] ». *La religion*, p. 122.

L'idée régulatrice d'une communauté éthique a un double intérêt pour nous. D'une part, elle définit, comme nous venons de le voir, un projet de communauté auquel il faut travailler, ce qui suppose faire des règles éthiques celles qui doivent, par principe, constituer les seules règles d'une socialité idéale – utopique, au sens strict du terme. Mais, d'autre part, c'est la dimension morale de la société, celle qui, dès à présent, peut fournir aux individus un cadre de résistance au mal, c'est-à-dire aux impulsions haineuses qui naissent de la soif de domination, de l'envie, de la cupidité et des autres passions égoïstes. Ce cadre ne peut, bien entendu, être autre que le droit, pour autant cependant qu'il soit réellement le droit, c'est-à-dire qu'il soit animé par la morale. Si la liberté est au principe de l'individu, l'éthique est pensée par Kant aussi, sinon surtout, dans le contexte de la communauté, de la réunion des individus qui ont décidé d'un vivre ensemble sous les lois de la vertu <sup>1</sup>.

En fait, l'Idée du contrat social n'est que l'expression de cette décision. Non pas décision réelle, en ce sens qu'elle pourrait être située empiriquement ou historiquement, mais forme de cette expression, son contenu véritable – même si idéal. Contrat original qui, en effet, seul permet de fonder parmi les hommes une constitution civile totalement conforme au droit, et d'établir une communauté <sup>2</sup>. Nous pouvons voir à nouveau, mieux encore qu'auparavant, que l'idée de communauté renvoie chez Kant non pas simplement à la réunion des individus, ni même – je dirais ni surtout pas – à une association d'individus fondée sur des propriétés « sensibles » – les sociétés « naturelles » –, mais à cette coalition chez un peuple de toutes les volontés particulières et privées pour constituer une volonté commune et publique *dans le but d'une législation juridique*. S. Goyard-Fabre signale à juste titre que, par sa conception du contrat, Kant conduit « au seuil d'une philosophie de l'intersubjectivité : philosophie verticale en laquelle la fondation transcendantale pure du contrat fait craquer l'individualisme cher aux penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle <sup>3</sup>. Il faut bien dire « au seuil », car si Kant, dans sa philosophie pratique, affirme l'importance de la communauté – d'une communauté authentique dans laquelle l'autre est reconnu comme fin en lui-même et non pas comme moyen –, il ne thématise ni les conditions matérielles ou sensibles d'une telle communauté, ni la dimension communicationnelle qui, dans le dialogue, rend possible la constitution de cette volonté commune et publique. C'est pourquoi je

<sup>1</sup> Et de l'amour. La remarque est importante, car Kant consacre le premier chapitre de la section sur les devoirs envers les autres des *Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu* justement au devoir d'amour. Mais l'amour ne se laisse pas définir chez Kant par le sentiment, il est plutôt lié au respect de l'autre en tant qu'autre, c'est-à-dire en tant que fin en lui-même. L'amour n'est donc pas indépendant de la morale, bien au contraire même. Voir aussi *La fin*, p. 322, où Kant, définissant l'amour comme « libre acceptation de la volonté d'autrui parmi ses maximes », fait de lui le complément indispensable à l'imperfection de la nature humaine et un fondement subjectif des actions.

<sup>2</sup> *Sur le lieu commun*, p. 279.

<sup>3</sup> Goyard-Fabre, Simone, *L'interminable querelle du contrat social*, p. 240.

consacrera le prochain chapitre à Marx et à son analyse des conditions matérielles d'une communauté morale, et à Habermas et à sa théorie de l'éthique construite dans le contexte d'une théorie de l'agir communicationnel.

## CHAPITRE 7

# LES CONDITIONS DE LA SOCIALITÉ : LANGAGE ET ÉCONOMIE

[Retour à la table des matières](#)

Dans les chapitres précédents je me suis attaché, à partir de l'examen de cinq positions philosophiques réorganisées autour des problématiques de la nature humaine et du langage, à dégager la forme des règles du vivre ensemble que ces positions recèlent. L'hypothèse méthodologique fondamentale qui a sous-tendu ces examens porte sur le rapport entre socialité humaine et règle. Ce n'est pas, répétons-le, que les actions humaines qui intéressent la sociologie soient, toutes, déterminées par des règles, mais plutôt qu'il est théoriquement fécond d'analyser la nature d'une action sociale en termes de la règle à laquelle elle pourrait répondre. Il s'agit bien jusqu'ici d'une réflexion, sur les *formes* du vivre ensemble telles que les règles de la socialité ainsi dégagées permettent de repérer. Or, à la suite ou dans la suite de cette réflexion on pourrait se poser la question des *conditions* de ces formes du vivre ensemble, et ceci au sens double du terme : au sens de conditions en absence desquelles la socialité humaine en tant que forme particulière de socialité ne pourrait pas exister, donc en tant que conditions *nécessaires* de la socialité humaine, et au sens de conditions qui conditionnent la socialité humaine et, par là, ne sont pas sans rapport avec les formes de celle-ci – ou, en d'autres termes, auxquelles les formes de la socialité ne pourraient pas être indifférentes. L'examen de ces conditions présente, en conséquence, un double intérêt : d'une part, il permet de saisir des caractères spécifiques de la socialité humaine – et ceci, notamment en rapport avec d'autres formes animales de socialité ; d'autre part, en rapportant ces conditions aux règles de la socialité et au conditionnement qu'elles exercent ou peuvent exercer sur celles-ci, leur examen permet d'envisager des *modèles* de socialité ayant une fonction régulatrice ou normative. Bien entendu, ces modèles sont d'une nature différente dans la mesure même où ils sont engendrés par un examen de conditions différentes – bien qu'également nécessaires et conditionnantes.

Le langage et l'économie ont été thématésés comme des conditions nécessaires et conditionnantes de la socialité humaine. Bien que la problématique de la communication puisse s'étendre bien au-delà de l'examen de l'interaction humaine, et même bien que des formes de langage parfois complexes se retrouvent dans l'interaction animale, la nature du langage humain le distingue radicalement de ces autres formes et conditionne de manière décisive la socialité humaine. Appréhendée comme problématique des conditions matérielles de l'existence, l'économie peut, elle aussi, être envisagée comme une catégorie susceptible d'être utilisée bien au-delà de l'examen de l'existence humaine. Ainsi, par exemple, le phénomène de la division du travail, loin d'appartenir au seul domaine des phénomènes économiques humains, se retrouve, et parfois sous des formes très développées et complexes, chez d'autres espèces animales, en particulier chez les insectes. Or, tout comme dans le cas du langage, la question des conditions matérielles d'existence se pose, dans le cas des humains, dans des termes radicalement différents. Comme le langage, elles aussi constituent des conditions nécessaires de l'existence humaine en même temps que des conditions conditionnantes de ses formes particulières.

Dans l'analyse des positions philosophiques concernant les règles de la socialité humaine, nous avons privilégié la problématique du langage – avec celle, anthropologique, de la nature humaine. Le moment est venu d'examiner une position philosophique qui thématise la communication langagière comme condition nécessaire et conditionnante de la socialité humaine et qui, dans la suite d'une telle thématisation, se trouve en mesure de proposer un modèle *politique* de socialité, une forme *politique* d'organisation sociale. Cette position philosophique est celle que développent les travaux de Jürgen Habermas. Par contre, la problématique de l'économie n'a pas été explorée jusqu'ici, même si, parfois, elle pouvait bien sous-tendre certaines analyses. Pour l'examen de l'économie comme condition nécessaire et conditionnante de la socialité, je me référerai aux positions de Karl Marx ou du marxisme. Comme on le sait, ces positions aboutissent elles aussi à la proposition d'un modèle de société, cette fois-ci d'un modèle *économique*, c'est-à-dire d'une forme *économique* d'organisation de la société. Démocratie dialogique chez Habermas, socialisme chez Marx : voilà les deux modèles, politique et économique, qui dérivent de la thématisation du langage et de l'économie.

Pour l'examen de la thématisation de ces conditions chez Habermas et chez Marx, nous adopterons comme point de départ la critique qu'ils adressent à la conception kantienne de l'autonomie du sujet. En partant de l'attaque de Habermas au monologisme du sujet kantien, nous serons mieux en mesure de saisir la nature et la portée de la thématisation du langage chez cet auteur et, parallèlement, en partant de la réflexion de Marx sur les conditions matérielles d'exercice de l'autonomie du sujet kantien, nous pourrions mieux saisir la nature et la portée de la thématisation de l'économie chez Marx.

## PARTIE A

### L'AGIR COMMUNICATIONNEL CHEZ JÜRGEN HABERMAS

#### A.7. 1. LA QUESTION DE L'AUTONOMIE DU SUJET

[Retour à la table des matières](#)

Chez Habermas, la question de l'autonomie du sujet peut être envisagée dans le contexte thématique du rapport entre politique et morale. Déjà dans *L'éthique et la science comme idéologie*, Habermas introduit une typologie historique des sociétés qui permet de penser les transformations du rapport entre politique et morale. En effet, les sociétés « traditionnelles » se distingueraient des formes « primitives » de société par (1) une organisation étatique de la domination par opposition à une organisation tribale, (2) l'existence d'une vision du monde (mythe ou religion évoluée) ayant pour but de légitimer efficacement la domination en vigueur <sup>1</sup>. Dans le cas des sociétés traditionnelles, la légitimation des structures du pouvoir « par le haut » implique l'existence d'un rapport étroit entre politique et morale dans la mesure même où la vision du monde, qu'elle soit religieuse ou mythique, comporte, et ce à titre essentiel, une dimension morale. Cette forme de légitimation du pouvoir et, avec elle, ce rapport entre politique et morale deviennent problématiques lors du passage des sociétés traditionnelles aux formes « modernes » de société. Le phénomène nouveau dans les sociétés modernes, dira Habermas, c'est l'expansion permanente des sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin – pour l'essentiel, les activités économiques –, avec, comme conséquence, la substitution d'une légitimation « par le haut » du pouvoir politique par une légitimation « par le bas », c'est-à-dire par les rapports économiques de production. Dans les sociétés de transition de la période pré-moderne – ou dans les premières sociétés modernes –, la politique peut déjà commencer à être perçue comme lieu d'un pouvoir soumis à une logique purement instrumentale et stratégique, voire, comme c'est le cas chez Machiavel, comme lieu d'un affrontement entre stratégies <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Habermas, Jürgen, *La technique et la science comme idéologie* (1968), trad. et préface par Jean-René Ladmiral, Gallimard, Paris, 1973, section IV. (Je laisse de côté les autres critères de distinction.)

<sup>2</sup> « Et ce n'est que depuis Machiavel, dira encore Habermas, qu'un pouvoir étatique, sortant du contexte des traditions sacrées, est conçu en termes naturalistes, et considéré comme un

C'est, nous l'avons vu, Hobbes qui non seulement pense l'ordre politique comme le résultat d'un calcul d'individus dont le comportement est exclusivement orienté par l'intérêt égoïste, mais encore pense la société elle-même comme le résultat d'un tel calcul, donc d'une décision rationnelle – bien qu'instrumentale et stratégique : le contrat de socialité. Dans une société et dans un ordre politique ainsi pensés, le rapport entre morale et politique – tout comme, d'ailleurs, chez Machiavel –, apparaît comme un rapport opposé à celui postulé pour les sociétés traditionnelles : au lieu d'une détermination du politique par un ordre moral supra-individuel, les catégories morales seront conçues par Hobbes comme pure expression d'un intérêt utilitaire, davantage comme résultat ou expression de la même décision rationnelle-instrumentale qui a engendré l'état de socialité et son ordre politique. Or, remarque Habermas, Hobbes ne peut pas seulement et tout simplement montrer qu'une telle société et un tel ordre politique s'avèrent les meilleurs ou les plus raisonnables pour des acteurs ainsi motivés – point de vue de l'observateur –, il lui faut encore montrer que chaque acteur a, dans sa solitude de l'état de nature, fait le choix d'une telle société et d'un tel ordre. De ce point de vue du sujet, ce choix répond sans doute aux modalités du contrat privé que l'on trouve dans une société organisée. Mais Hobbes manque alors de saisir la différence profonde qui existe entre un contrat privé et le contrat de socialité. En effet, deux conditions s'avèrent nécessaires dans le passage de l'état de nature à l'état de société : d'une part, les contractants doivent être capables de comprendre ce que signifie une relation sociale fondée sur le principe de réciprocité ; d'autre part, ils doivent pouvoir assumer la perspective sociale qui s'exprime dans la première personne du pluriel – une perspective assumée tacitement par Hobbes mais absente dans l'état de nature. Et Habermas de conclure cette analyse avec l'importante remarque suivante :

Si l'on s'en tient aux prémisses hobbesiennes, leur est refusé précisément le point de vue auquel il faudrait avoir accédé pour seulement être en mesure de juger si la réciprocité de contrainte qui limite selon des lois universelles l'arbitraire de chacun est dans l'intérêt équitable de tous et peut être voulue, par conséquent, par tous les participants. En fait, là où il a recouru à la règle d'or – *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* – comme à une loi naturelle, Hobbes a incidemment reconnu le type de raisons morales qui entrent par là en jeu<sup>1</sup>.

---

potentiel susceptible, à la fois, de faire l'objet de la part des détenteurs du pouvoir d'un calcul stratégique et d'être employé au service d'une rationalité téléologique ». Habermas, Jürgen, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Gallimard, Paris, p. 155. (Dorénavant : DD.)

<sup>1</sup> DD, pp. 107-108. (La « règle d'or » est traduite dans le texte anglais du *Leviathan* de la manière suivante : « Whatsoever you require that others should do to you, that do ye to them ».)



Mais, bien entendu, cette moralité entre en contradiction avec le postulat d'une orientation purement égoïste de l'individu. L'analyse que fait Habermas de la construction de Hobbes a donc comme conséquence de déplacer la question de la moralité aux conditions mêmes de possibilité de tout contrat, à savoir aux conditions de possibilité d'une réelle entente. Ce que Hobbes n'aurait pas vu – bien qu'il l'eût présupposé – est justement que la possibilité d'une réelle entente loge dans la structure même du langage – ce qui revient aussi à dire qu'une dimension morale loge comme possibilité dans cette structure.

Je me suis référé assez longuement dans le chapitre 3 au rapport qui existe chez Hobbes entre parole et socialité. La comparaison avec cette thématique chez Machiavel permettait de saisir un trait important de la conception de Hobbes. Si chez Machiavel, en effet, une problématique axée sur les règles de lutte conduit, *via* la thématization de ces règles particulières de lutte que sont les règles de manipulation, à une certaine conception du langage comme moyen non seulement de la communication, mais aussi et surtout de la domination, une problématique axée sur les règles de coopération, aussi compétitive soit-elle, comme c'est le cas chez Hobbes, semble bien exiger, et Habermas ne manque pas de le remarquer, le postulat d'une entente préalable et, par là, la priorité d'une fonction communicative ou intercompréhensive de la parole. Or, nous l'avons vu dans ce même chapitre, c'est cette conséquence que la conception de Hobbes récuse : pour Hobbes, rien ne semble plus fragile que l'entente originelle qui a donné lieu à l'état de société puisqu'il faut la garantir par la force et l'affermir par une obéissance aveugle et irrationnelle – puisque fabriquée par le pouvoir et fondée sur le mensonge de l'apparence. L'entente originelle s'avère même un phénomène exceptionnel, car l'octroi de tout le pouvoir et de toute la force au souverain pourrait être perçue, chez Hobbes, comme le palliatif trouvé face à l'impossibilité « structurelle » du langage humain de recréer dans chaque acte de langage les conditions possibles d'une entente – ou les conditions d'une entente possible. C'est pourquoi, nous pouvons le voir clairement maintenant, pour pouvoir justifier le déplacement de la question de la moralité et de l'entente – ou de la moralité de l'entente – aux conditions de possibilité même de l'entente, Habermas se devra d'élaborer une théorie des actes de langage qui montre, *dans chaque acte de langage*, les conditions possibles d'une entente.

Mais dans la réflexion sur la moralité et l'entente que Habermas conduit surtout à partir de *De l'éthique de la discussion*<sup>1</sup>, c'est Kant qui occupe la place centrale. Deux objections majeures semblent bien constituer le noyau critique de Habermas par rapport à Kant. La première porte sur la manière dont Kant conçoit la relation entre moralité et droit, plus exactement sur la subordination

---

<sup>1</sup> Habermas, Jürgen, *De l'éthique de la discussion* (1991), trad. Mark Hunyadi, Les Éditions du Cerf, Paris, 1992. (Dorénavant : ED.)

du droit à la moralité, la deuxième sur la manière dont Kant conçoit la conscience morale. J'ai examiné longuement dans le chapitre 6 l'importante question de la problématique de la moralité et du juridique chez Kant. Je m'arrêterai maintenant sur la critique habermasienne de la conception de Kant de la conscience morale, car c'est dans cette critique que se trouve un examen de la question de l'autonomie du sujet.

Habermas signale que Kant a bien vu la différence qui existe entre le contrat social et le contrat privé – et, d'ailleurs, qu'il n'a pas manqué de reprocher à Hobbes l'inattention à cette différence. En effet, tandis que le contrat privé ne fait que réguler des relations d'échange, le contrat social, vide d'un contenu spécifique, sert de modèle pour un type d'association régie par le principe de la loi<sup>1</sup>. Ce principe, nous l'avons vu au chapitre 6, si, d'une part, il implique la soumission à des lois de contrainte, d'autre part il institutionnalise l'égalité dans la liberté des individus – ou le droit des individus à des libertés égales. Ce droit, et la remarque est fondamentale, « Kant estime qu'il se fonde dans la volonté autonome des individus qui, en tant que personnes morales, disposent préalablement de la perspective sociale d'une raison examinatrice de la loi [...] ». En d'autres termes, ce concept kantien de l'autonomie du sujet suppose un sujet qui est moralement autonome – et, en ce sens, aussi pré-politique<sup>2</sup>.

C'est à un tel concept du sujet moral solipsiste que s'attaque Habermas. L'« éthique de la discussion » se voudra alors un dépassement de l'approche purement monologique de Kant. Ce dépassement a une double conséquence : d'une part, le sujet (empirique) ne coïncidera pas avec lui-même en tant que sujet (transcendantal) moral ; d'autre part, et corrélativement, seul le dialogue pourra fonder le jugement moral<sup>3</sup>. Plus important encore du point de vue du besoin d'une théorie des actes de langage, le problème de fondation que Kant essaye de résoudre par le recours à un fait de raison – à l'expérience de la contrainte par le devoir –, l'éthique de la discussion devra le résoudre à partir des présuppositions universelles de l'argumentation, c'est-à-dire à partir de la structure du dialogue. Dans le déplacement de la question de la moralité et de l'entente aux conditions de possibilité même de l'entente dans le dialogue se produit aussi un déplacement de la question du sujet vers la question de la communication ou, plus exactement, de l'agir communicationnel. Ce n'est pas,

<sup>1</sup> DD, p. 108. Et, en effet, nous avons vu dans la section 6.5. de cet ouvrage que ce contrat est, pour Kant, même plus qu'un *pactum sociale*, il est un *pactum unionis civilis* en vertu duquel la société devient une communauté, une « réunion d'hommes sous des lois juridiques ».

<sup>2</sup> DD, p. 109.

<sup>3</sup> « Au singulier de la conscience transcendantale, les moi empiriques sont [chez Kant] préaccordés et harmonisés d'avance. L'éthique de la discussion escompte au contraire qu'une intercompréhension sur l'universabilisation d'intérêts soit le *résultat* d'une *discussion publique* réalisée intersubjectivement ». ED, p. 24.

d'ailleurs, que dans ce jeu de déplacements disparaisse la question de l'autonomie du sujet : c'est qu'elle se voit redéfinie ou, mieux, repositionnée. En effet, à l'autonomie pensée comme pouvoir discrétionnaire d'un sujet qui est censé se posséder lui-même se substitue une autonomie pensée comme indépendance rendue possible par des relations de reconnaissance réciproque<sup>1</sup> – relations dont le site, si l'on peut parler ainsi, est le dialogue. À Kant, Habermas peut reprocher non pas seulement la différence catégorielle entre règne de l'intelligible et règne du phénoménal, dont la conséquence peut être une éthique sans conséquence pratique, il peut encore lui reprocher une éthique insensible au contexte, en particulier aux intérêts qui sont en jeu lors d'une décision éthique pratique. Ainsi, entre la pure et libre volonté morale de l'individu éthique solitaire et le contractualisme qui cherche à se fonder sur un pur calcul égoïste d'individus également originellement solitaires, l'éthique de la discussion ou du dialogue permettrait d'appréhender la dimension morale d'un dialogue toujours contextuellement situé. À la limite, c'est le concept même de la raison chez Kant qui est mis en question : « Une raison pure, dira Habermas, qui pourrait ne se vêtir qu'après coup des atours d'un langage, cela n'existe pas. C'est d'emblée une raison qui s'incarne à la fois dans les réseaux de l'activité communicationnelle et dans les structures du monde vécu<sup>2</sup> ». J'introduirai dans la prochaine section les éléments les plus pertinents pour notre problématique d'une théorie de l'agir communicationnel répondant à la perspective habermasienne.

### **A.7.2. COMMUNICATION ET COOPÉRATION : LES FORMES DE RATIONALITÉ**

[Retour à la table des matières](#)

Une question principielle que rencontre la sociologie en tant que discipline qui porte sur le phénomène de la socialité humaine est celle de la coordination des actions. À la différence des sociétés animales, en effet, et surtout de ces sociétés complexes de par la différenciation complexe des tâches que sont les sociétés d'insectes, les sociétés humaines ne coordonnent pas les actions de leurs membres sur la base de l'instinct mais sur celle d'une conscience de la coordination. Instinct versus conscience est donc une première et fondamentale distinction permettant de distinguer les phénomènes de socialité humaine des

---

<sup>1</sup> ED, p. 133.

<sup>2</sup> Habermas, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard, Paris, 1985, p. 381.

autres phénomènes de socialité animale. C'est pourquoi la socialité humaine est une socialité produite (par les humains) et non pas « naturelle »<sup>1</sup>.

Si la coordination consciente des actions caractérise la socialité humaine, alors la communication, et plus particulièrement cette forme développée de la communication qu'est le langage – en tant que système de signes vocaux (parole) et, éventuellement, graphiques (écriture) –, constitue un élément fondamental dans tout processus de coordination consciente<sup>2</sup>. Ce n'est pas que dans une coordination instinctive le langage soit absent – en tant que signe vocal ou gestuel –, bien au contraire on le retrouve – et parfois dans des formes assez subtiles – notamment dans les sociétés d'insectes. C'est que le langage ne joue dans ces sociétés qu'un rôle purement informationnel : il ne sert qu'à provoquer une réaction instinctive et, par cette fonction, il a la nature d'un simple stimulus. Dans le cas du langage humain, à la fonction de transmission des informations s'ajoute, et c'est un ajout fondamental, l'échange (linguistique) visant la coordination (consciente) des actions<sup>3</sup>. Même dans le cas d'un énoncé impératif commandant la réalisation d'une action, l'énoncé n'agit pas comme un stimulus de l'action à la manière d'un signe animal, car entre l'énoncé et l'action qui est sa réponse s'intercale la conscience – et, par là même, la possibilité d'un oui ou d'un non. En fait, même si l'action suit l'impératif, l'énoncé qui exprime l'acceptation ou la négation s'intercale logiquement entre l'impératif et l'action, faisant donc de l'échange un échange qui est d'abord et avant tout communicationnel.

Bien entendu, la liberté qui se définit dans la possibilité d'un énoncé exprimant l'acceptation ou la négation ne se réalise pas nécessairement dans l'action ou l'absence d'action qui suit l'énoncé : l'individu peut être contraint à faire ou à ne pas faire, et ceci à l'encontre de sa liberté. Cette contrainte s'appuie d'une manière directe ou indirecte sur l'exercice ou la possibilité d'exercice d'une violence physique et suppose donc l'existence d'un rapport de pouvoir dont la cible première est le corps. Que la coordination des actions humaines passe par l'échange linguistique ne suppose donc pas nécessairement

<sup>1</sup> Nous verrons dans la deuxième partie de ce chapitre que l'on peut fonder sur ce constat l'idée marxiste de *formes* ou de *modes de production* de la socialité variant donc suivant les lieux et les époques.

<sup>2</sup> « Le point de vue du sociologue recommande que l'on s'y attache à la question de l'agir communicationnel : 'La nécessité d'un agir coordonné produit dans la société une demande déterminée de communication, qui doit être satisfaite si une coordination effective des actions doit être possible afin de satisfaire les besoins' », écrit Habermas en faisant sienne une remarque de S. Kanngiesser. Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1, trad. Jean-Marc Ferry, Fayard, Paris, 1987, p~ 284. (Dorénavant : TAC.)

<sup>3</sup> Cette idée se trouve exprimée chez Habermas dans les termes suivants « ce n'est pas l'utilisation *per se* des propositions, mais seulement l'*usage communicationnel* d'un langage articulé en propositions qui est spécifique de notre forme de vie socioculturelle, et constitutif du stade de la reproduction proprement sociale de la vie ». Habermas, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 312.

qu'elle exclut la contrainte et la violence. Bien au contraire même, on pourrait avancer l'hypothèse suivant laquelle toute forme d'interaction humaine est investie de rapports de pouvoir et, par conséquent, toute coordination effective des actions ne se laisse nullement saisir comme pure conséquence d'un échange communicationnel, mais est nécessairement subordonnée à l'exercice du pouvoir – aussi bien, en tout cas, qu'à l'exercice d'une résistance au pouvoir. C'est, nous l'avons vu, Machiavel qui a privilégié une telle hypothèse – et, de nos jours, Foucault. Pourtant, même si empiriquement une telle hypothèse s'avérait nécessaire pour expliquer la coordination des actions, une analyse de la structure de l'échange communicationnel montrerait ne serait-ce que la possibilité logique d'une entente, c'est-à-dire d'une situation dans laquelle la coordination des actions ne se réalise pas suite à l'exercice d'une contrainte physique, d'une violence – ou de la menace d'une violence –, mais comme résultat d'un accord. S'ouvre ici, bien entendu, le champ des théories du contrat social, mais dorénavant fondé sur la possibilité d'entente que recèle la structure même de l'échange communicationnel.

À première vue, l'entente qui résulte d'un accord et qui permet une coordination pacifique des actions repose sur des raisons ou, plus exactement, sur la rationalité d'une argumentation – possible sinon réelle<sup>1</sup>. On pourrait dire en effet, que, dès que la force de la violence n'est pas de mise, c'est la force de l'argument qui l'emporte dans la forme (objectifs, méthodes, modalités) de la coordination des actions. Mais on voit vite que ce n'est pas toujours le cas. En effet, l'accord qui débouche sur l'entente peut être obtenu par une manipulation de la conscience, autrement dit *via* la construction d'une argumentation dont les prémisses exprimant des intentions contraires à une entente authentique sont cachées ou déguisées. Dans ce cas, le langage est utilisé avec une visée stratégique, il devient moyen en vue d'obtenir une fin purement utilitaire – au sens de finalité ego-centrée – et, par là, il constitue un moyen, certes à première vue pacifique, mais, en fait, violent de l'imposition d'un comportement ou d'une voie d'action – parce qu'il fait violence à la conscience *via* sa manipulation. Comme nous l'avons vu, c'est sans doute Machiavel qui, pour la première fois dans la réflexion politique occidentale, a bien vu l'importance du langage comme moyen de manipulation des consciences, plus encore la capacité du langage d'inventer un imaginaire susceptible d'obtenir à peu de frais l'assentiment (l'assujettissement) des individus et des peuples.

Deux usages ou fonctions du langage humain se laissent ainsi appréhender dans leur opposition : la fonction « instrumentale » et celle qui vise l'intercompréhension. En effet, l'instrumentalisation du langage conspire essentiellement contre la compréhension dans la mesure même où la réussite

---

<sup>1</sup> « Aussi bien Ego dont l'expression élève une prétention à la validité, qu'Alter, qui reconnaît ou rejette cette prétention, appuient leurs décisions sur des raisons potentielles ». TAC, tome 1, p. 297.

de la manipulation suppose justement l'incompréhension – de l'intention <sup>1</sup>. On pourrait faire un pas de plus, ou mieux situer le problème : dans l'usage instrumental ou manipulateur du langage il n'y a pas, en fait, réellement *dialogue* – pour autant justement que dans le dialogue se réalisent les conditions d'un processus d'intercompréhension visant l'entente. Il n'y a – et c'est ce qui provoque l'effet manipulateur – qu'*apparence* de dialogue.

Ces deux usages du langage renvoient, et c'est ici que se situe l'apport majeur de Habermas à cette problématique, à deux formes de rationalité. Dans son usage instrumental, le langage s'inscrit dans une logique qui l'assimile à toute action orientée vers le succès – dans ce cas, et en particulier, vers un succès déterminé en fonction des intérêts d'Ego, c'est-à-dire égoïstes. Dans son usage non instrumental, que l'on peut appeler communicationnel au sens strict, le langage répond à une visée intercompréhensive et, par là, à une forme spécifique de rationalité qui est donc à distinguer soigneusement de la rationalité instrumentale <sup>2</sup>.

### A. 7.3. ÉGOÏSME, ÉTHIQUE, MORALITÉ

[Retour à la table des matières](#)

Si la discussion de la perspective kantienne de l'autonomie du sujet moral ouvre, chez Habermas, une voie privilégiée d'accès à la problématique de la communication et, par là, de la forme particulière et socialement décisive de rationalité qu'est la rationalité communicationnelle, nous pouvons trouver dans la discussion que développe Habermas de la question kantienne du devoir faire une voie privilégiée d'accès à la problématique du rapport entre égoïsme, éthique et moralité. L'examen de cette problématique constitue le préalable de l'analyse de deux thèmes qui constituent le noyau de cette section consacrée à Habermas, à savoir le thème du juridique et celui du politique.

Au début du chapitre précédent, j'ai rappelé les trois questions de la philosophie transcendantale dans lesquelles se laisse énoncer la question de l'homme pour Kant, à savoir : A) Que puis-je savoir ? (Métaphysique), B) Que dois-je faire ? (Morale), C) Que puis-je espérer ? (Religion). La question du

---

<sup>1</sup> « Un accord obtenu par la communication, a un fondement rationnel ; il ne peut notamment être imposé d'aucun côté, que ce soit instrumentalement, par l'intervention directe dans la situation d'action, ou stratégiquement, par l'influence prise, calculée pour le succès, sur les décisions d'un partenaire. Certes, un accord peut être objectivement contraint, mais ce qui advient de *façon visible* par l'influence extérieure ou l'emploi de la violence ne peut *compter* subjectivement. L'accord repose sur des *convictions* communes ». TAC, tome 1, p. 297.

<sup>2</sup> « [...] je parle d'actions communicationnelles, dira Habermas, lorsque les plans d'action des acteurs participants ne sont pas coordonnés par des calculs de succès égoïstes, mais par des actes d'intercompréhension ». TAC, tome 1, p. 295.



faire en tant que question du *devoir* est donc la question normative à laquelle doit réfléchir la philosophie transcendantale. La première – et fondamentale – démarcation de Habermas par rapport au traitement kantien de la question portera sur la modalité même de ce traitement : elle ne sera pas examinée dans le cadre d'une réflexion transcendantale présupposant une différence catégorielle entre le règne de l'intelligible, auquel appartiendraient le devoir et la libre volonté, et le règne du phénoménal – inclinations, motifs purement subjectifs, institutions de l'État et de la société –, mais dans le cadre d'une théorie du discours<sup>1</sup>. Mais traitée dans ce cadre la question se laisse appréhender comme question complexe et non pas simple. En effet, « Que dois-je faire ? » peut se rapporter à des situations différentes ayant des implications et des conséquences elles aussi différentes, en particulier mais bien décisivement par rapport à la problématique du dialogue et de sa rationalité<sup>2</sup>.

La première situation peut être exemplifiée par la question suivante : « Que dois-je faire pour désaimanter un corps ? » Dans une situation de ce genre, la question porte sur les *moyens* à utiliser pour parvenir à une fin ou à un résultat. Il s'agit d'une question *pragmatique* qui, comme nous l'avons vu au chapitre premier de cet ouvrage, trouve sa réponse dans une règle *technologique* (RI : « Si nous voulons désaimanter un corps, il faut le chauffer au-delà de son point de curie » – q *per* p -) fondée sur un énoncé nomologique (si p alors q). La deuxième situation peut être exemplifiée par la question suivante : « Que dois-je faire pour commencer une partie d'échecs avec autant de chances que possible ? » Dans une situation de ce genre, la question porte sur les *voies d'action* les plus appropriées pour obtenir un certain résultat. Il s'agit d'une question *stratégique* qui, comme nous l'avons vu aussi au chapitre premier, trouve sa réponse dans une règle que nous avons appelée *de lutte* et dont la valeur ne dépend pas d'un énoncé nomologique mais d'une analyse intelligente de la logique de la situation. La troisième situation peut être exemplifiée par la question suivante : « Que dois-je faire pour mieux tromper mon ennemi ? » Dans une situation de ce genre, la question porte aussi sur des voies d'action, mais celles-ci ont comme objet ou cible non pas une situation objective – la logique d'une situation – mais, pourrait-on dire, une situation subjective : la « structure » d'une conscience. Nous avons appelé *de manipulation* les règles

<sup>1</sup> Je n'examinerai pas le sens qu'il faudrait accorder au « quasi-transcendantalisme » impliqué dans cette perspective. (« On ne reconnaît la nécessité quasi transcendantale, par laquelle des sujets disposés à l'intercompréhension s'orientent en fonction de prétentions à la validité, qu'à la *contrainte* qu'impose le fait de parler et d'agir sous des présuppositions idéalisantes », écrit Habermas dans ED, p. 24.) Il faut bien dire cependant qu'il s'agit d'une question d'une importance non négligeable pour une théorie éthique, comme l'a vu très clairement K.O. Appel.

<sup>2</sup> Le traitement de cette question est fait surtout dans *De l'éthique de la discussion*, spéc. chap. IV. Je le reprendrai et, à l'occasion, le reformulerai pour le situer dans le contexte de notre problématique.



de lutte qui répondent à des questions de ce genre. Déjà dans *La technique et la science comme « idéologie »*, Habermas distingue l'activité instrumentale qui obéit à des règles techniques et se fonde sur un savoir empirique et les conduites de choix rationnel qui se règlent selon des stratégies et dépendent donc d'une évaluation correcte des alternatives de comportement possibles. Dans ces deux cas – auxquels nous pourrions ajouter celui des règles de manipulation – nous avons affaire à une rationalité par rapport à une fin – instrumentale dans un cas, stratégique dans l'autre <sup>1</sup>. Dans ces deux cas aussi, remarque Habermas, notre volonté est déjà fixée par des désirs et des valeurs, elle n'est plus ouverte qu'à l'égard des alternatives entre différents moyens : il n'y est donc question que des techniques ou des stratégies. Mais dès que les valeurs elles-mêmes deviennent problématiques, la question « Que dois-je faire ? » dépasse l'horizon d'une telle rationalité par rapport à une fin <sup>2</sup>. Pourtant, même encore cette question se laisse penser de deux manières.

Soit, en effet, les deux questions suivantes : « Que dois-je faire pour être heureux ? » et « Que dois-je faire pour vivre avec quelqu'un qui ne partage pas mon sens du bonheur ? » La première question, on le voit bien, porte sur la manière de réaliser une valeur définie d'une certaine manière ; en fait, la définition de la valeur se trouve explicitée dans les formes de réalisation de celle-ci. Il s'agit donc d'un *choix axiologique*. Habermas qualifie d'« évaluatives » les questions de ce genre et remarque qu'elles ne sont accessibles à une explicitation rationnelle qu'à l'intérieur de l'horizon d'une forme de vie historiquement concrète, fût-elle celle d'un individu ou celle d'une communauté. Nous pouvons appeler, suivant Habermas, éthiques les règles dans lesquelles s'exprime la réponse à des questions évaluatives ou axiologiques. Par contre, la deuxième question ne porte pas sur un choix axiologique, sur l'orientation particulière – parce ce que la mienne ou celle du groupe auquel j'appartiens – d'une manière de vivre, mais sur une forme d'interaction, à savoir celle qui implique ou peut impliquer des conflits d'orientation axiologique ou, d'une manière plus générale, des conflits d'intérêts. Ces questions, que Habermas appelle « morales », doivent trouver leur réponse dans un principe qui ne peut pas être rattaché à une orientation particulière, soit celle d'un individu ni même celle d'une communauté, car dans ce cas la solution du conflit repose sur la violence d'une imposition. Ces questions doivent être rationnellement décidées sous l'aspect de *la justice*. Or, si la justice consiste dans l'égal respect de la dignité de tout un chacun, comment peut-elle alors prendre forme dans une règle qui sera, désormais, la règle morale ? Habermas propose d'énoncer la règle morale sous la forme du principe d'universalité qui découle du principe de discussion : « Seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les

<sup>1</sup> Habermas, Jürgen, *La technique et la science comme « idéologie »*, pp. 21-22.

<sup>2</sup> ED, p. 97.

concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique <sup>1</sup> ». Bien entendu, une participation authentique dans une discussion suppose ou exige que tous les concernés prennent part, libres et égaux, à une recherche coopérative de la solution du problème en question dans laquelle seule peut valoir la force sans contrainte du meilleur argument. La règle morale porte donc sur une procédure, à savoir celle qui régit les conditions d'un dialogue authentique. Vues d'un autre côté cependant, les conditions d'un dialogue authentique supposent déjà en elles-mêmes une moralité puisqu'elles ne sont réalisées que si les participants au dialogue adoptent l'attitude (morale) de respecter pratiquement tout un chacun en tant, justement, que copartenaire libre et égal dans le dialogue. Je m'arrêterai sur trois aspects de cette perspective normative.

Le premier, théorique, concerne la distinction innovatrice que propose Habermas entre éthique et morale. Tandis que l'éthique porte sur la réalisation de soi ou, d'un autre point de vue, à savoir celui d'une certaine réflexion morale, sur la vie bonne <sup>2</sup>, la morale n'a pas affaire à la préférence de *valeurs* mais à la *validité* prescriptive de normes. Une telle distinction permet d'examiner un deuxième aspect, sociologique, de la perspective. En effet, dans des sociétés dans lesquelles un certain choix axiologique imprègne l'ensemble des décisions éthiques, la question morale ne se pose pas pratiquement. En d'autres termes, dans ces sociétés la validité se subordonne aux valeurs, l'unicité éthique, acceptée ou imposée, exclut les conflits et, par là, la nécessité d'une règle destinée à les résoudre (moralement). Corrélativement, c'est dans les sociétés pluralistes qui reconnaissent la possibilité ou l'existence d'orientations de vie diverses et différentes que la question morale se pose en tant justement que question portant sur la règle à suivre pour résoudre les conflits qui peuvent surgir à la suite de ces diverses orientations éthiques <sup>3</sup>. Enfin, le troisième aspect à remarquer est celui de la relation que l'on peut établir entre cette typologie des règles et la théorie des trois mondes que Habermas reprend critiqueusement de Popper <sup>4</sup>.

Suivant cette théorie, il est possible de distinguer un monde objectif ou, mieux, d'états de choses existants, un monde social, à savoir celui auquel

<sup>1</sup> ED, p. 17. Ce n'est qu'alors que l'on peut rompre avec l'égoïsme de la règle d'or (« Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fit ») car une maxime n'est juste que lorsque tous peuvent vouloir que dans des situations comparables elle soit observée de chacun. (ED, p. 101.)

<sup>2</sup> Cette réflexion commence ou, en tout cas, trouve son exemple chez Aristote. Habermas qualifie ce genre de décisions morales aussi de « cliniques ». ED, p. 98.

<sup>3</sup> D'ailleurs, pour Habermas, il y aurait corrélation entre pluralisme éthique et généralité morale : « Plus, dans les sociétés modernes, les intérêts particuliers et les orientations axiologiques se différencient, plus les normes morales justifiées réglant l'espace d'action des individus dans l'intérêt de tous sont générales et abstraites ». ED, p. 26.

<sup>4</sup> TAC, tome 1, pp. 92 et suiv. Le criticisme de Habermas porte essentiellement sur le fondement ontologique de la théorie de Popper. Chez Habermas, les mondes seront distingués, nous le verrons immédiatement, par rapport à l'agir.

appartient l'acteur en tant que sujet jouant un rôle, et, enfin, un monde subjectif, celui des expériences vécues de l'acteur. Suivant toujours cette théorie, il est possible de rattacher à chacun de ces mondes un type spécifique de l'agir. Ainsi, l'agir téléologique présuppose des relations entre un acteur et un monde d'états de choses existants, l'agir régulé par des normes présuppose des relations entre un acteur et le monde social, et, enfin, l'agir que Habermas appelle, suivant Goffman, « dramaturgique » concerne le rapport de l'acteur à son monde subjectif propre. Or, nous pouvons voir que l'agir normatif, donc celui qui se rapporte au monde social, ne se laisse pas saisir, à la différence des relations de l'acteur avec le monde objectif et le monde subjectif, par un seul et unique type normatif. En d'autres termes ou d'un autre point de vue, l'agir normatif renvoie à un ensemble de types de normes présupposant, chacun, une *modalité* de rapport au monde social. Nous retrouvons alors la typologie des règles que nous avons examinée jusqu'ici, mais exhibant maintenant la modalité de leur rapport au monde social, c'est-à-dire la modalité sous laquelle elles constituent – au sens phénoménologique du terme – le monde social, à savoir :

1. les règles pragmatiques d'un agir téléologique qui objectivise ou choséfie le monde social, c'est-à-dire le constitue en tant que monde d'états de choses – règles qui peuvent se présenter sous la forme de règles technologiques et des règles de lutte autant stratégiques que de manipulation ;
2. les règles éthiques et les règles morales d'un agir normatif non téléologique qui constitue le monde social comme monde intersubjectif.

La modalité de constitution du monde social que ces deux ensembles de règles exhibent renvoie à des *positions* du sujet ou de l'acteur face au monde social. En effet, les règles pragmatiques de l'agir téléologique positionnent le sujet comme unique subjectivité face à un monde social objectivé ou choséifié. Dans la mesure où ce positionnement est déterminé par les seuls intérêts d'un sujet qui instrumentalise le monde social par rapport à ses fins propres, il n'est pas qu'égoïste, il est aussi égoïste. De leur côté, les règles éthiques et les règles morales positionnent le sujet comme co-sujet au sein d'une communauté de sujets, bien que sous des modalités différentes. En effet, le positionnement éthique est aussi égoïste – cet ego étant soit le sujet individuel, un je -ou ethnocentrique – soit un sujet collectif, un nous. Par là, ce positionnement se rapproche d'un agir dramaturgique puisqu'il semble bien impliquer une compréhension de soi <sup>1</sup>. Il n'est pas cependant égoïste ou, en tout cas, il ne l'est pas nécessairement. Le positionnement moral, pour sa part, suppose

---

<sup>1</sup> D'ailleurs, comme le remarque Habermas, « Le fait que les questions éthiques soient implicitement chargées de questions concernant l'identité et la compréhension de soi peut éclairer la raison pour laquelle on ne peut pas y répondre d'une façon qui soit contraignante pour chacun ». ED, p. 86.

l'élargissement de la perspective somme toute ethnocentrique du sujet éthico-politique à l'ensemble de la communauté des sujets, autrement dit à l'humanité dans son ensemble.

#### A.7.4. CONSENSUS, COMPROMIS, RECONNAISSANCE DE LA DIFFÉRENCE

[Retour à la table des matières](#)

Si dans un rapport à la nature – dont l'exemple paradigmatique est celui du travail – les règles pragmatiques renvoient à une attitude naturellement égocentrée et égoïste <sup>1</sup>, lorsque cette attitude s'étend au monde social elle viole la règle morale fondamentale dont la formulation kantienne constitue, chez Habermas, en deçà de sa reformulation dans le cadre d'une théorie du discours, un énoncé principal. Mais une attitude égocentrée n'est pas, nous venons de le voir, nécessairement égoïste. La question se pose alors de savoir comment régler les conflits engendrés par des attitudes égocentrées et, d'une manière plus générale, comment coordonner les actions d'individus qui, d'une part, ne trouvent pas dans l'instinct le mécanisme de cette coordination et, d'autre part, possèdent ne serait-ce qu'en principe la liberté de refuser une demande de coordination, soit en vertu de leurs intérêts propres, soit même en vertu de leur pure liberté d'acquiescer aussi bien que de refuser une demande <sup>2</sup>. Comme nous l'avons vu dans la section A.7.2., la coordination des actions peut être imposée par la violence, ce qui suppose que le conflit est résolu dans la lutte. Elle peut aussi, nous l'avons vu dans la même section, être le résultat d'un accord, d'une entente. Le dialogue, en tant qu'échange communicationnel dépourvu d'une visée pragmatique – instrumentale, stratégique, manipulatrice – , se laisse dès lors saisir comme un mécanisme essentiellement, c'est-à-dire

<sup>1</sup> Je n'examinerai pas ici la question du statut de la nature dans le contexte de la théorie de l'agir communicationnel. Je rappellerai seulement ici que déjà dans *La technique et la science comme « idéologie »* Habermas critique la proposition de Marcuse de traiter la nature non pas comme un objet (*Gegen-stand*) mais comme un partenaire (*Gegen-spieler*). (Habermas, Jürgen, *La technique et la science comme « idéologie »*, *ibid.*, pp. 3 et suiv.). Dans *De l'éthique de la discussion* il signale encore que la responsabilité de l'homme envers la nature ne se laisse pas fonder moralement – des raisons esthétiques pèseraient même plus lourd que des raisons éthiques – bien que, d'autre part, il y ait une responsabilité analogue à celle de la morale en ce qui concerne les animaux que nous intégrons à notre interaction sociale. (ED, pp. 196-199).

<sup>2</sup> À la limite, il s'agirait de la liberté même d'être ou de ne pas être rationnel. C'est Albrecht Wellmer qui a soulevé cette question, bien que dans le cadre d'une analyse politique : les citoyens, a-t-il signalé, ont aussi le droit de ne pas être rationnels – ce qui peut vouloir dire qu'ils ont le droit de ne pas être rationnels aussi bien que celui de ne pas vouloir l'être. (Wellmer, Albrecht, « Models of Freedom in the Modern World », in *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, ed. by Michael Kelly, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990, p. 245.)

structurellement, pacifique et moral de résolution des conflits et, plus généralement, de problèmes de coordination des actions.

Or, l'engagement des sujets dans une situation de dialogue n'aboutit pas à un seul et même résultat. En effet, trois possibilités se présentent lorsque cet engagement produit un dialogue authentique, à savoir (1) il aboutit à une entente sur la voie d'action à suivre en commun, (2) il aboutit à une entente portant sur la manière de rendre compatibles des différentes voies d'action particulières, ou (3) il aboutit à la reconnaissance d'une impossibilité d'entente sur la voie d'action à suivre. Dans la première possibilité, un *consensus* est atteint – au sens d'un accord ou d'une entente ou, mieux encore, d'un consentement en tant qu'assentiment accordé à *une* proposition énonçant une voie d'action à suivre en commun. D'un autre point de vue, cette possibilité exprime la formation, dans et par le dialogue, d'une volonté commune. La réussite dans la formation de cette volonté est l'indice de l'existence pratique d'un intérêt que Habermas appelle « universalisable ». En d'autres termes, l'universalisation d'un intérêt ne se montre que lorsque, dans et par le dialogue, un consensus est obtenu parmi les sujets engagés. Habermas, nous l'avons vu, ne manque pas de remarquer que l'extension d'orientations et d'intérêts différents qui caractérisent une société pluraliste a comme conséquence une plus grande généralité et abstraction des normes morales. Nous pourrions reformuler cette idée et dire que l'extension d'une société pluraliste devrait impliquer une extension du consensus moral, autrement dit de la règle morale.

Dans la deuxième possibilité l'entente, portant sur la manière de rendre compatibles des différentes voies d'action suppose l'obtention d'un compromis. Dans ce cas, le dialogue sert, d'abord, à reconnaître l'inconciliabilité des orientations ou des intérêts – ou l'impossibilité d'un consensus –, ensuite à forger une entente dont le noyau est la concession mutuelle. Dans le compromis il n'y a donc pas formation d'une volonté commune autour d'une voie d'action et, par conséquent, la particularité des orientations ou des intérêts n'est pas surmontée<sup>1</sup>. Par contre, *via* les concessions mutuelles, les particularités sont arrangées pour qu'elles deviennent compatibles, c'est-à-dire susceptibles de se réaliser ensemble sans conflit.

Enfin, dans la troisième possibilité, le dialogue sert tout simplement à reconnaître l'impossibilité d'une entente, autrement dit, l'impossibilité d'un consensus aussi bien que d'un compromis. Faudrait-il penser que, dans ce cas,

---

<sup>1</sup> Habermas arrive même à définir le libéralisme comme un ensemble de principes politiques dont le dispositif a pour but, en préservant les libertés privées et l'autonomie individuelle, de réaliser le compromis entre les forces sociales actives et les intérêts conflictuels, dont le caractère inconciliable est préjugé. Voir, à cet égard, Habermas, Jürgen, *Raison et légitimité*, Payot, Paris, 1978, spéc. chap. 3 ; et Ferry, Jean-Marc, *Habermas. L'éthique de la communication*, Presses universitaires de France, Paris, 1978, pp. 368-369 – dont j'ai tiré cette définition.

le dialogue prélude à la lutte ? Rien n'est moins nécessaire, aussi bien logiquement que pragmatiquement. Bien entendu, le constat de l'irréductibilité ou incompatibilité des différences peut n'offrir d'autre issue que la lutte, mais il peut aussi rendre rationnelle cette irréductibilité ou incompatibilité car logiquement fondée sur des arguments. Pragmatiquement, il peut ainsi conduire à l'acceptation de la différence radicale comme possibilité rationnelle<sup>1</sup>. D'un point de vue purement théorique, les trois possibilités examinées se laissent ordonner dans une hiérarchie de préférences.

En effet, il est clair que le consensus est préférable au compromis et à la simple reconnaissance de la différence, et que le compromis est quand même toujours préférable à cette reconnaissance. Mais, d'une part, dans tous les cas le dialogue se montre la seule voie de solution pacifique des conflits et, d'autre part, il y a des raisons aussi bien anthropologiques que sociologiques pour admettre que le consensus n'est pas toujours possible, ni non plus le compromis lui-même. La raison sociologique, nous en avons parlé : le pluralisme des sociétés modernes renvoie à des orientations éthiques différentes – à des conceptions différentes du bien. La raison anthropologique renvoie en dernière instance à la liberté qui s'exprime dans la possibilité d'un oui et d'un non à une proposition de coordination des actions. Le choix de la voie du dialogue, lui, renvoie par contre à une raison normative dont le fondement est moral. Si le dialogue est préférable à la lutte, c'est parce qu'il est fondé sur le respect de l'autre.

### A.7.5. L'INSTITUTIONNALISATION NORMATIVE DANS LE DROIT

[Retour à la table des matières](#)

Le modèle dialogique de la coordination des actions ne vaut pas dans tous les cas de coordination des actions et même, peut-on dire, ne vaut que dans des cas plutôt exceptionnels. En effet, si dans chaque situation de coordination d'actions il fallait engager un dialogue portant sur les raisons de la coordination, les gains gagnés sur l'instinct et, donc, en liberté seraient perdus en termes d'efficacité, voire même d'intégration sociale. Le modèle dialogique ne perd pas pour autant sa valeur normative – dans la mesure même où il

---

<sup>1</sup> « Deep disagreement, signale en ce sens Chambers, is not always or even primarily a case of misunderstanding. Deep disagreement is often a case of understanding too well the gulf that separates you from others. But disagreement, like agreement, can be more or less rational depending on the reasons one has. Rational disagreement requires that you understand the claim you are rejecting, and this calls for putting yourself in the other's place ». Chambers, Simone, « Discourse and Democratic Practices », in S. K. White (dir.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge, NJ : Cambridge University Press, 1995, p. 239. Habermas revient à plusieurs reprises, autant dans TAC que dans d'autres ouvrages, sur l'importance du mécanisme d'adoption de la place de l'autre dans le dialogue.



représente la voie privilégiée sinon unique d'une solution pacifique et donc morale des conflits qui peuvent naître de la coordination des actions. Il ne perd pas non plus sa valeur heuristique en tant que modèle permettant d'examiner les conditions d'un échange communicationnel visant l'intercompréhension. En fait, l'exceptionnalité même du dialogue permet de mieux appréhender des conditions fondamentales de l'échange communicationnel, à savoir les présuppositions sur lesquelles cet échange repose.

En s'appuyant sur des thèses développées par Husserl dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Habermas tient pour acquis que ces présuppositions font partie, à titre constitutif, du monde vécu<sup>1</sup>. Suivant Schutz, Habermas reconnaît que la pratique quotidienne de la communication ne porte que relativement exceptionnellement sur ces présuppositions elles-mêmes : elles ne deviennent « thèmes » de l'échange communicationnel que lorsque, pour une raison ou une autre, elles cessent d'être évidentes<sup>2</sup>. Or, l'évanouissement de cette certitude n'est nullement un phénomène régulier, c'est pourquoi la forme de la communication qu'est l'argumentation dialogique est « pour ainsi dire, non quotidienne<sup>3</sup> ». Les systèmes normatifs peuvent être saisis, de ce point de vue, comme faisant, à leur tour, partie des dimensions ou des champs de l'ensemble complexe des présuppositions du monde vécu, car ils ont comme effet de définir et de fixer des attentes de comportement et, donc, de restreindre le domaine de l'incertain et du potentiellement conflictif.

Habermas distingue deux types sociologiques de systèmes normatifs correspondant, respectivement, aux sociétés pré-modernes et aux sociétés modernes<sup>4</sup>. Au premier type appartiennent tous les systèmes normatifs dont la légitimité repose sur une autorité incontestée et incontestable – due à son caractère sacré ou quasi sacré. Le consensus produit par ce type de système non-natif est donc à distinguer de celui qui repose sur la certitude du familier ou, dans les termes de Schutz, du « taken-for-granted ». Au deuxième type appartiennent les systèmes normatifs dont la catégorie centrale est celle de la loi. Je traiterai trois questions concernant cette problématique, à savoir,

---

<sup>1</sup> Husserl, Edmond, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, première partie, trad. Gerber, in *Les études philosophiques*, 1949. Aussi Habermas, Jürgen, *La pensée postmétaphysique*, Armand Colin, Paris, 1993, spéc. chap. V.

<sup>2</sup> La notion de Schutz « the taken-for-granted », qui exprime ces présuppositions, joue un rôle décisif dans son analyse de l'expérience vécue significative. Voir, en particulier, Schutz, Alfred, *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, 1967, partie 2.

<sup>3</sup> « Comme tout savoir non thématifié, l'arrière-plan constitué par le monde vécu est présent d'une manière implicite et pré-réflexive. Ce qui le caractérise, c'est (1) le mode qui est le sien, celui d'une certitude immédiate ». L'incertitude n'est donc pas une caractéristique du monde vécu et, par conséquent, l'argumentation qui naît de l'incertitude non plus. (Habermas, Jürgen, *La pensée postmétaphysique*, pp. 92-93.)

<sup>4</sup> DD, p. 39 et suiv.



premièrement, la question de l'émergence de ce nouveau type de système normatif, deuxièmement celle de la nature de ces normes que sont les lois, enfin celle du rapport de la norme légale à la norme morale.

Habermas élabore une explication sociologique de l'émergence de la catégorie de la loi qui adopte, pour une large part, des hypothèses de Durkheim. En effet, tout comme pour Durkheim, pour Habermas les sociétés modernes se caractérisent surtout par un accroissement dans la différenciation fonctionnelle – qui est corrélatif à une augmentation de leur taille. Tout comme pour Durkheim aussi, pour Habermas les sociétés modernes rencontrent alors un problème d'intégration sociale dans la mesure même où la substitution d'une complémentarité de fonctions à la solidarité « mécanique » des sociétés pré-modernes ne suffit pas à assurer leur intégration. Cette solidarité « mécanique » – dans les termes de Durkheim – correspondait bien à des sociétés de petite taille, homogènes, et dont l'intégration se fondait sur la ressemblance des individus obtenue ou renforcée par l'adhésion généralisée à un ensemble normatif légitimé « par le haut », c'est-à-dire par une autorité de type sacré. Mais, comment l'intégration sociale est-elle assurée lorsque, comme c'est le cas dans les sociétés modernes, il se produit une augmentation qualitative et quantitative de la différenciation fonctionnelle et s'efface l'adhésion généralisée à une normativité de type sacré ? On pourrait postuler que cette différenciation fonctionnelle engendre d'elle-même, en tant que différenciation fonctionnelle *complémentaire*, une solidarité de nouveau type – « organique » dans les termes de Durkheim – qui garantirait l'intégration sociale. Depuis Adam Smith, et par la suite dans le courant économique libéral, un tel postulat accompagne les théories de la division sociale du travail dans le contexte d'une économie compétitive de marché. L'intérêt, à cet égard, de la position de Durkheim est qu'il voit dans la différenciation sociale que produit la division du travail – certes, dans le cadre de la concurrence – un double phénomène, d'unité en même temps que d'opposition. D'où le fait que, bien que source principale de solidarité sociale dans les sociétés modernes, la division du travail ne peut pas se substituer entièrement à la normativité morale de la « conscience collective »<sup>1</sup>.

Habermas reprend la position de Durkheim – qui est, à cet égard, aussi celle de Talcott Parsons –, moyennant cependant quelques transformations terminologiques aux implications théoriques importantes. Ainsi, la

---

<sup>1</sup> Or, écrit Durkheim après avoir consacré maintes références au rôle décisif de la division du travail tant au niveau économique qu'au niveau moral, elle « unit en même temps qu'elle oppose ; elle fait converger les activités qu'elle différencie, elle rapproche ceux qu'elle sépare ». Et il ajoute : « Puisque la concurrence ne peut pas avoir déterminé ce rapprochement, il faut bien qu'il ait préexisté ». Ce rapprochement est le fait d'une « conscience collective » – dont l'affaiblissement, d'ailleurs, est à la source des phénomènes d'anomie. (Voir, Durkheim, Émile, *De la division du travail social* (1893), Presses universitaires de France, Paris, 1967, en particulier p. 259 et conclusion.)

problématique de l'accroissement de la division sociale du travail se voit reformulée en termes de croissance de « sphères de différenciation sociale » demandant la poursuite d'un succès égoïste, donc de croissance de sphères sociales dominées par une interaction de type stratégique. Dans ce cas, qui est celui des sociétés modernes, ce n'est pas seulement que des interactions de ce genre ne sont pas en mesure d'assurer à elles seules l'intégration sociale – comme l'avait bien vu Durkheim –, c'est aussi qu'elles « surchargent » la capacité intégrative d'une interaction communicationnelle qui a déjà perdu les ressources d'une normativité légitimée « par le haut », méta-sociale<sup>1</sup>. La solution à ce problème se trouvera dans une forme spécifique de normativité, celle dont la catégorie centrale est la loi. Mais on le voit immédiatement, cette nouvelle normativité doit répondre simultanément à deux exigences : d'une part, elle doit agir comme régulatrice de comportements stratégiques et, par conséquent, avoir un pouvoir de contrainte sur des individus qui, autrement, suivraient la seule loi de leur propre succès ; d'autre part, cependant, elle doit posséder une légitimité qui ne pourra plus être méta-sociale mais, bien au contraire, être une production de la société. C'est par rapport à ces deux exigences que se laisse appréhender la nature particulière de la loi.

En effet, ce qui caractérise la loi est que, à la différence des formes traditionnelles de la norme, son contenu aussi bien que les sanctions prévues en cas de violation de la loi sont « légalement » définis, c'est-à-dire définis suivant des procédures rationnelles elles-mêmes normativement réglées. D'une part, donc, leur *facticité* ne renvoie plus à la tradition, à la coutume ou aux mœurs, mais à une production – que l'on peut même qualifier d'artificielle. D'autre part, leur *légitimité* se mesure à la forme de leur production et aux raisons avancées pour les justifier. Ces raisons peuvent être d'ordre pragmatique, éthique ou moral – ou une combinaison de ces genres de raisons<sup>2</sup>. On peut bien saisir alors les rapports dans lesquels se trouvent, pour Habermas, norme ou règle morale et norme ou règle légale – ou loi.

La première ligne de démarcation se situe au niveau de la forme de leur production : même lorsque la loi a une composante morale, elle se distingue de la règle morale en ce qu'elle est légitime – au sens d'une production assujettie elle-même à des normes légales. Mais cette démarcation ne fait que soulever avec plus d'acuité la question de leurs rapports. Si, avec Kant, l'on accepte que les règles morales constituent bel et bien des règles produisant des effets d'intégration sociale – nous dirions : des règles de socialité –, et si, avec Habermas, l'on accepte que les règles légales produisent, elles aussi, des effets d'intégration sociale, alors la question de leur rapport passe par celle de leurs effets spécifiques d'intégration. Dans la perspective habermasienne, les règles morales produisent une intégration fondée sur la reconnaissance mutuelle des

---

<sup>1</sup> DD, p. 40.

<sup>2</sup> DD, p. 44.

individus aussi bien en tant que membres d'une communauté concrète que comme des individualités irremplaçables, tandis que les normes légales règlent les relations et les conflits interpersonnels d'individus qui se reconnaissent mutuellement comme co-associés dans une communauté abstraite produite elle-même par des normes légales. L'individu dont il est question dans la norme légale jouit donc d'un statut restreint et limité – au domaine de comportements réglés par la loi <sup>1</sup>. La comparaison avec la position de Kant est, sur ce point, particulièrement éclairante.

Chez Kant, nous l'avons vu, la règle légale doit se subordonner à la règle morale, et ce postulat a deux conséquences majeures : d'une part, du point de vue des faits, la règle légale apparaît comme *limitation* par rapport à la règle morale ; d'autre part, du point de vue des fins, la communauté éthique se présente comme idée régulatrice. C'est pourquoi si, d'une part, c'est la dimension morale qui, dès à présent, *peut* fournir aux individus un cadre de résistance au mal – à la soif de domination, à la cupidité et aux autres passions égoïstes –, d'autre part les règles morales sont assumées comme les seules qui *doivent*, par principe, constituer les règles d'une socialité idéale. Chez Habermas disparaît la subordination de la règle légale à la règle morale et, avec elle, les deux conséquences que nous venons de remarquer. À la relation de subordination Habermas substitue, en effet, une relation de complémentarité qui a comme conséquence, d'une part, de rejeter l'idée d'une communauté morale idéale comme idée régulatrice <sup>2</sup>, d'autre part d'appréhender les règles légales dans un contexte complexe de justification. En effet, si chez Kant la règle légale ne se laisse justifier que par rapport à la règle morale – dans sa subordination autant que dans sa limitation –, pour Habermas la règle légale ne doit pas contredire la règle morale, mais sa justification renvoie à la logique des actions qu'elle règle. Cette question, décisive dans le contexte de notre problématique, nous permettra, d'abord, de voir pourquoi nous ne pouvons pas trouver thématiquement chez Habermas un nouveau type de règles de socialité ou, exprimé d'une autre manière, pourquoi la notion de la loi ne sert pas à saisir une modalité essentielle de socialité, ensuite de montrer la substitution qui se produit chez Habermas d'un modèle politique de démocratie à un modèle de communauté morale idéale. J'examinerai dans ce qui suit la première question, et dans la section suivante celle du modèle politique habermasien de démocratie.

S'inspirant de Parsons, Habermas distingue deux types de problèmes que peut soulever la coordination des actions, à savoir celui qui porte sur la régulation de conflits provenant d'orientations d'actions individuelles

---

<sup>1</sup> DD, p. 129.

<sup>2</sup> Habermas trouve chez Platon la source ultime d'une telle idée qui, à l'époque contemporaine, trouverait une manifestation dans l'intuition d'une communauté communicative illimitée – depuis C. S. Peirce et J. Royce jusqu'à Karl-Otto Apel. (Voir DD, p. 122.)

différentes, et celui qui porte sur le choix et la réalisation coopérative d'objectifs collectifs<sup>1</sup>. Une solution non anémique à ces deux types de problèmes passe, dans le premier cas, par le compromis, dans le deuxième cas par le consensus. Or, tandis que le consensus s'inscrit dans une perspective d'intercompréhension et suppose la thématization de valeurs, le compromis, pour sa part, s'inscrit dans une perspective instrumentale car il suppose une négociation entreprise à partir d'intérêts privés et, donc, basée sur des positions égocentrées. Dans les sociétés pré-modernes, le compromis et le consensus ont lieu dans un contexte marqué par la présence de visions du monde qui offrent une légitimité autant à une stratification sociale du pouvoir des individus – ou, mieux, de groupes ou de familles – qu'à un ensemble de valeurs. Il en résulte, dans ces sociétés, et pour les deux types de problèmes de coordination, des modalités de solution que l'on pourrait qualifier d'« autoritaires ». En effet, si le consensus dépend directement de l'autorité de la vision du monde et de ses interprètes, le compromis – ou l'arbitrage qu'il appelle – dépend, ne serait-ce qu'indirectement, de l'autorité que confère le prestige social stratifié des individus, des familles ou des groupes qui sont en conflit.

L'évanouissement de cette fonction de légitimation d'un cadre unique de valeurs et d'un système de stratification sociale qu'avaient les visions du monde ouvrirait, dans les sociétés modernes, la voie à une modalité nouvelle et du compromis et du consensus. Cette modalité, que l'on pourrait appeler « dialogique », serait en correspondance avec l'émergence d'une nouvelle forme de pouvoir, le « pouvoir communicationnel<sup>2</sup> ». Ainsi, dans les sociétés modernes, à l'autorité de la tradition et du statut social se substituerait, ou tendrait à se substituer, ne serait-ce qu'en principe, soit l'autorité ou la force du meilleur argument, soit un principe dialogique de justice. Si le droit ou la norme légale est le produit de ce pouvoir communicationnel, alors la question de la justification de la norme légale renvoie à celle de la forme de l'argumentation, et la question de la genèse de la norme, du fondement de sa légitimité dans le processus communicationnel, à celle de la forme politique de ce pouvoir, à savoir la forme démocratique.

Suivant Habermas, la question de la forme de l'argumentation demande de distinguer trois ordres de problèmes, à savoir les problèmes pragmatiques,

---

<sup>1</sup> « La liquidation des litiges renvoie à la stabilisation d'attentes de comportement en cas de conflit, tandis que la formation de la volonté collective se rapporte au choix et à la réalisation effective de fins susceptibles de consensus. Parsons parle à ce propos de la 'préservation des modèles' (*pattern-maintenance*) et de la 'réalisation des fins' (*goal-attainment*) ». DD, p. 157.

<sup>2</sup> Habermas fait sien le concept introduit d'abord par Hannah Arendt, mais il est certain que c'est chez Habermas qu'il acquiert sa pleine densité. (Voir, en particulier, Arendt, Hannah, *On Revolution*, New York, 1965, *The Human Condition*, Chicago, 1958, et Habermas, Jürgen, « Hannah Arendt: On the Concept of Power », in Habermas, Jürgen, *Philosophical-Political Profiles*, trans. F. G. Lawrence, Cambridge, Mass., 1985.)

éthico-politiques et moraux. Tandis que les problèmes pragmatiques se posent dans le champ des comportements téléologiques – des actions instrumentales et/ou stratégiques –, les problèmes éthico-politiques et moraux surgissent à propos des orientations de valeur des comportements. Les problèmes pragmatiques soulevés par les comportements téléologiques peuvent, nous le savons déjà, recevoir deux types de solution, à savoir le conflit et le compromis. Bien entendu, seul le compromis implique le dialogue. Il est cependant clair que la recherche du compromis dans le dialogue n'est nullement subordonnée à la force du meilleur argument, mais, bien au contraire, à la position de pouvoir matériel des individus ou des groupes en conflit <sup>1</sup>. Sous quelles conditions peut-on alors concevoir un compromis fondé sur un dialogue authentique, c'est-à-dire un dialogue dans lequel les participants partagent une égale position de pouvoir communicationnel ? Pour Habermas, cette condition est celle d'une égale position de pouvoir de pression :

Dans la mesure où la négociation d'un compromis se fait selon des procédures qui assurent à tous les intéressés des chances égales de participation aux débats et, pendant la durée de ceux-ci, leur accordent des chances égales d'exercer une influence réciproque et offrent ainsi des chances généralement égales de faire valoir tous les intérêts en question, on est fondé à supposer que les accords réalisés sont équitables <sup>2</sup>.

Un compromis ainsi obtenu a donc une dimension morale ou, plus exactement, répond à une exigence morale – qui s'exprime justement dans la nature « juste » du compromis.

Les questions éthico-politiques, pour leur part, même si elles ne se posent pas dans le champ des comportements téléologiques, peuvent rencontrer, et ont toutes les chances de rencontrer dans les sociétés modernes, des problèmes relativement analogues à ceux-ci. En effet, la pluralité des orientations de valeur et des résultats des processus d'auto-compréhension peut conduire à l'adoption de normes légales qui vont à l'encontre de certaines orientations individuelles ou particulières de valeur, et ceci sur la base d'un processus particulier d'auto-compréhension <sup>3</sup>. Dans ce cas aussi, la règle qui doit présider au dialogue éthico-politique est celle fondée sur le respect égal des intérêts des

<sup>1</sup> Habermas reprend ici la remarque fondamentale d'Elster : « Négocier signifie s'engager dans la communication dans le but de *forcer* ou *d'induire* l'interlocuteur à accepter la prétention que l'on émet. [...] La force de négocier ne découle pas de la 'force du meilleur argument', mais de ressources matérielles, la force des bras, etc. ». (Elster, J., « Arguing and Bargaining », ms., 1991, p. 3. Cité in DD, p. 186.

<sup>2</sup> DD, *ibid.*

<sup>3</sup> L'exemple utilisé ici par Habermas est celui des fondamentalismes : « Une vision fondamentaliste privilégierait, par exemple, les décisions axiologiques à la lumière desquelles la préférence serait donnée aux réglementations non égalitaires ». DD, p. 187.

membres de la communauté <sup>1</sup>. Comme dans le cas des questions pragmatiques, les questions éthico-politiques doivent trouver une réponse dans la norme légale qui soit compatible avec la moralité qui sous-tend un dialogue authentique. Qu'en est-il alors des questions morales elles-mêmes ? Ces questions adoptent, dans la perspective moderne ou postmétaphysique de la moralité, la forme d'une normativité procédurale dont la visée est la justice. Dans ce cas, la forme de l'argumentation répond à l'objectif de montrer que les intérêts auxquels la norme légale se réfère sont universalisables sans réserve.

La norme légale, la loi, se présente donc chez Habermas comme une espèce particulière de formulation des règles de la socialité. La particularité de cette formulation réside d'abord et avant tout dans le contexte argumentatif auquel elle renvoie, tant du point de vue de la genèse de sa formulation (légitimation) que de celui de l'argumentation qui la supporte (justification). Du point de vue de sa genèse, la loi est produite – Habermas dira même, on l'a vu, artificiellement produite – dans des conditions qui sont ou doivent être celles d'un dialogue authentique. Du point de vue de l'argumentation qui la supporte, la loi se fonde ou doit se fonder sur des raisons qui ne sont, certes, pas les mêmes suivant le genre de question qui se trouve à l'origine de la nécessité de la loi, mais qui doivent cependant, toutes, être au moins compatibles avec l'exigence morale de la justice. Ainsi, à un premier niveau, la loi peut formuler, *via* un compromis juste, les normes acceptables d'une compétition. À un deuxième niveau, la loi peut formuler, *via* un consensus qui respecte le droit à la différence dans les orientations de valeur, les normes acceptables d'une coopération. À un troisième niveau, enfin, la loi peut formuler, *via* un consensus fondé sur l'universalité des intérêts, la procédure même d'un procès juste. Le dialogue authentique, en tant qu'instrument de production et de justification, s'avère ainsi un instrument de résolution pacifique des problèmes et des conflits susceptibles de naître dans la coordination sociale des actions, autrement dit dans l'espace de la socialité. Les règles du dialogue se présentent donc, chez Habermas, comme l'antithèse même des règles de lutte.

### **A.7.6. LE MODÈLE DIALOGIQUE DE DÉMOCRATIE : CONDITION POLITIQUE D'UN MODÈLE DE SOCIALITÉ**

[Retour à la table des matières](#)

De même que dans tout échange communicationnel Habermas découvre comme visée première ou, plus exactement, comme mode original une orientation vers l'intercompréhension, de même dans tout dialogue authentique

---

<sup>1</sup> « Pour savoir si nous devons vouloir et accepter tel programme, nous devons par ailleurs savoir si la pratique correspondante est *également* bonne *pour tous* ». DD, p. 180.



Habermas découvrira les conditions nécessaires d'une modalité d'organisation démocratique de la coordination des actions. Il faut bien dire de la coordination des actions, car le dialogue, et le modèle qu'il représente, vaut aussi bien pour les phénomènes de coordination au niveau le plus bas, à savoir celui entre deux individus, qu'au niveau le plus élevé, à savoir celui des collectivités d'individus. C'est à ce deuxième niveau, qui est le niveau strictement politique, que le modèle dialogique de démocratie montre le mieux ses caractéristiques.

Dans la section précédente, nous avons vu comment Habermas pense le rapport entre règle morale et règle légale, notamment à partir de la problématique de la justification de la loi. En tant que formulation particulière, spécifiquement moderne des normes, la loi est *justifiée* dans des contextes argumentatifs répondant à des logiques diverses, en accord avec des enjeux différents, notamment pragmatiques, éthico-politiques et moraux. Mais ces contextes argumentatifs trouvent leur lieu d'existence dans un échange communicationnel dont le modèle est représenté par le dialogue. La question de la légitimité de la loi renvoie justement à la satisfaction des conditions d'un dialogue authentique. En d'autres termes, dans le contexte des sociétés modernes, la *légitimité* de la norme n'est plus assurée d'en haut, c'est-à-dire par une autorité socialement transcendante, mais, au contraire, d'en bas, par les procédures visant la satisfaction des conditions d'un dialogue authentique. Le modèle de démocratie dialogique qui en découle se laisse mieux appréhender, en comparaison, que d'autres modèles de démocratie, en particulier le modèle libéral et celui que Habermas appelle « républicain ». Il est important pour notre propos de signaler que, derrière chaque modèle, Habermas voit une conception particulière de la société<sup>1</sup>. Nous verrons qu'il s'agit, en fait, d'une conception particulière des règles dominantes de la socialité.

Pour Habermas, la démocratie libérale se laisse appréhender essentiellement sous la forme de recherche du compromis. Le suffrage égal et universel, la composition représentative des corps parlementaires et, d'une manière plus générale, les modes et les institutions de prises de décision prennent place et sont organisés dans le modèle libéral en fonction de l'obtention de compromis justes. Il est clair pour nous maintenant que ce modèle se fonde sur une conception de la socialité comme modalité particulière d'interaction dominée par les règles compétitives et stratégiques. Dans la terminologie habermasienne, le modèle libéral s'organise autour de la résolution de questions pragmatiques. Dans le modèle républicain, par contre, les questions d'ordre éthico-politique seraient dominantes. Le processus dialogique trouverait dans ce modèle son support dans un consensus enraciné en dernier lieu dans une culture commune. D'où l'importance des processus d'autocompréhension. Il est clair aussi pour nous maintenant que le modèle républicain se fonde sur une conception de la socialité comme modalité

---

<sup>1</sup> Voir, en particulier, DD, 7.1.2.



particulière d'interaction dominée par des règles de coopération – qui, certes, sont censées trouver leur fondement pratique dans l'*unité* culturelle d'un monde vécu ensemble.

Le modèle de démocratie qui découle d'une théorie du discours emprunte des éléments des modèles libéral et républicain, en ce sens qu'il admet autant le compromis que le consensus qui, fondé sur des processus d'autocompréhension, détermine des orientations de valeur. Mais il se distingue radicalement de ces modèles en ce que la raison pratique à l'œuvre ne renvoie ni à une notion (atomiste) de l'individu et de ses droits comme dans le libéralisme, ni à la notion d'une substance éthique propre à une communauté particulière, mais aux règles du discours et aux formes d'argumentation qui empruntent leur contenu normatif à la visée d'une compréhension intersubjective, autrement dit aux règles d'un dialogue authentique. Habermas retire plusieurs conséquences de ce modèle en ce qui concerne la conception de la société qu'il suppose. Dans le contexte de notre réflexion, il nous importe de signaler la *pluralité* des formes d'interaction que le modèle admet et, par là, des règles de la socialité – en particulier, bien entendu, les règles de compétition, coopératives et morales. Du point de vue des conditions *politiques* d'un modèle de socialité, le modèle dialogique de démocratie de Habermas s'avérera, nous le verrons dans le prochain et dernier chapitre de cet ouvrage, celui qui, sous certaines réserves certes fort importantes, convient le mieux à une thématization de l'interaction humaine comme interaction complexe, répondant à une multiplicité de règles de la socialité.

Ce modèle politique de démocratie dialogique permet d'envisager, dans la logique de son extension à l'échelle du monde, un nouveau type de communauté internationale. L'extension de ce modèle politique n'implique pas nécessairement une homogénéisation de la culture à tous ses niveaux, mais au seul niveau de la culture politique. Pour Habermas il est donc possible d'envisager une communauté politique internationale fondée sur le dialogue comme méthode de résolution des conflits sans que cela implique la disparition des cultures nationales, voire des nations en tant que lieux de production et de reproduction de traditions culturelles<sup>1</sup>. L'idée possible d'un État mondial en tant qu'organisation politico-juridique prendrait alors la forme d'une confédération de nations<sup>2</sup> dans laquelle, cependant, et en vertu de la règle morale qui sous-tend tout dialogue authentique, celle-ci subordonnerait à l'intérêt de la communauté humaine universelle les intérêts particularistes représentés par les définitions éthiques et, bien entendu, à plus forte raison, ces

---

<sup>1</sup> Voir, notamment, *Citizenship and National Identity* (1988), Appendix 1 de la trad. anglaise de DD. (*Between Facts and Norms*, trans. William Rehg, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1996.)

<sup>2</sup> Dans *Citizenship and National Identity*, Habermas donne comme exemple la Suisse.

intérêts particularistes qui répondent à des positions purement égocentrées <sup>1</sup>. Cette subordination ne serait pas cependant un acte moral – si nous pouvons nous exprimer ainsi – mais un acte juridique – bien que fondé sur la règle morale. Arrêtons-nous au sens et à la portée de cette précision, car ils nous permettraient de mieux saisir l'originalité de la position de Habermas à cet égard et, dans le même mouvement, le flanc que celle-ci prête alors à la critique.

Il est intéressant de remarquer que, dans *La paix perpétuelle* <sup>2</sup> composé lors du bicentenaire du texte kantien, Habermas consacre pratiquement autant d'importance à la discussion des thèses kantienne qu'à celles de Carl Schmitt <sup>3</sup>. C'est que, ce faisant, Habermas se démarque de deux positions parfaitement antagonistes du point de vue, qui est le nôtre, des règles qui sont censées régir les interactions non pas maintenant au niveau des individus, mais à celui des États ou des nations. Car, en effet, si pour Kant ces règles ne peuvent être que morales, pour Schmitt, qui se place alors nettement dans ce que nous avons appelé le paradigme des règles de lutte, ces interactions excluent et doivent exclure tout principe moral. La discussion de ces positions par Habermas ne le conduit pas à assumer une position médiane, mais, au contraire, à reformuler en quelque sorte la position kantienne. Ainsi, la loi (internationale), c'est-à-dire le juridique, se substitue à la règle morale sans pour autant abandonner le domaine de celle-ci. Bien au contraire, ce genre de lois – dont celles qui portent sur les droits humains constitueraient le meilleur exemple –, tout en étant, et du point de vue de leur origine historique et de celui de leur contenu, parfaitement juridiques, participeraient cependant de l'ordre de la moralité du point de vue de leur modalité de validité. Or, c'est cette appartenance qui les place alors au-delà des cadres nationaux et les renvoie, du même coup, à une dimension « cosmopolitique » – au sens de Kant <sup>4</sup>. Ce déplacement de la problématique des règles de l'interaction vers le juridique – « tournant juridique » d'ailleurs de plus en plus accentué chez Habermas – soulève cependant au moins deux objections, l'une d'ordre

<sup>1</sup> Nous sommes ici d'accord avec Ferry lorsqu'il écrit : « Le 'projet de la modernité', comme dit Habermas, ne peut en ce sens s'achever que dans la forme politique de l'État mondial. L'idée d'une 'morale universelle politique' ne saurait à cet égard dissimuler ses intentions : la 'morale universelle politique', fondée sur l'éthique communicationnelle, a justement pour ambition de situer sa propre norme au-delà de toute valeur culturelle [...] ». Ferry, Jean-Marc, *L'éthique de la communication*, Presses universitaires de France, Paris, 1987, p. 527.

<sup>2</sup> Habermas, Jürgen, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. Rainer Rochlitz, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996.

<sup>3</sup> Thèses que l'on trouve développées surtout, mais pas exclusivement, in Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, trad. G. Schwab, Chicago, 1996.

<sup>4</sup> « Le concept de droit de l'homme, écrit Habermas, n'est pas d'origine morale, mais une modalité spécifique du concept moderne des droits subjectifs et donc d'un concept juridique. [...] Ce qui leur confère une apparence de droits moraux n'est pas leur contenu, ni, à plus forte raison, leur structure, mais le sens de leur validité, qui dépasse l'ordre juridique des États-nations ». Habermas, Jürgen, *La paix perpétuelle*, p. 86.

théorique, l'autre d'ordre empirique. D'un point de vue théorique, le processus législatif dans lequel et grâce auquel la légalité de la loi universaliste « cosmopolitique » est atteinte suppose un dialogue maintenant entre nations qui, pour être authentique, doit satisfaire des conditions qui présupposent déjà en elles-mêmes, nous l'avons vu, une moralité. En effet, elles ne sont réalisées que si les participants au dialogue adoptent l'attitude (morale) de respecter pratiquement tout un chacun en tant que copartenaire libre et égal. De ce point de vue donc, l'instauration d'un ordre juridique international ne ferait que conformer – au sens de « donner forme » – une moralité déjà existante. Mais la position de Habermas prête ici le flanc à une critique semblable à celle que Habermas lui-même adresse à Kant : si Kant ne peut pas penser à une obligation juridique, « il lui faut se fier au seul engagement moral des gouvernements <sup>1</sup> » ; mais si Habermas ne peut penser qu'à une obligation juridique, il lui faut alors se fier, lui aussi, à l'engagement moral qu'exige un dialogue authentique. D'un point de vue empirique, la même critique adressée par Habermas à Kant peut se retourner contre lui-même. Cette confiance de Kant dans l'engagement moral des gouvernements est, suivant Habermas, « incompatible avec les descriptions que Kant donne de la politique de son époque et qui sont caractérisées par un réalisme sans fard <sup>2</sup> ». Mais, si l'on assume un réalisme sans fard, il est aujourd'hui bien difficile de se fier à l'engagement moral des gouvernements dans un dialogue authentique. Habermas introduit alors dans son argumentation une véritable hypothèse *ad hoc* dont la plausibilité empirique est cependant plus contestable encore. Il postule que « les orientations universalistes d'une population habituée aux institutions libres marquent également la politique extérieure », et ceci non pas en ce que ces « communautés républicaines » se comporteraient plus pacifiquement que les autres, mais en ce que les guerres qu'elles mèneraient répondraient au « désir de favoriser l'expansion internationale de formes d'État et de gouvernement de type non autoritaire <sup>3</sup> ». Car, en effet, à regarder le comportement discriminatoire de ces « communautés républicaines » vis-à-vis les régimes autoritaires existants, on conclurait plutôt à une orientation de type stratégique qu'à une orientation moralement déterminée <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.21-22.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 31. Habermas renvoie ici aux thèses développées in *Cosmopolitan Democracy*, D. Archibugi et D. Helds (éd.), Cambridge, 1995.

<sup>4</sup> Par exemple, la politique internationale des États-Unis vis-à-vis des dictatures d'Amérique latine a été systématiquement orientée par l'intérêt (stratégique) de maintenir des régimes ouvertement anticommunistes. Mais ce n'est qu'un exemple parmi d'innombrables.

## PARTIE B

# MARX ET LE MARXISME : LES CONDITIONS MATÉRIELLES DE LA SOCIALITÉ

### B.7. 1. LA QUESTION DE L'AUTONOMIE DU SUJET

[Retour à la table des matières](#)

Comme je l'ai signalé dans l'introduction de ce chapitre, j'adopterai comme point de départ stratégique de l'examen de la théorie marxiste des conditions matérielles de la socialité la critique de la conception kantienne de l'autonomie du sujet. Cette critique se laisse organiser autour de deux volets, dont le premier et, d'ailleurs, le moins important pour notre problématique a été traité directement par Marx, tandis que le deuxième, et le plus important pour nous, n'est pas traité par Marx mais peut trouver ses arguments dans la perspective théorique inaugurée par Marx et que l'on peut appeler le marxisme. Le premier de ces volets comporte une critique de la perspective kantienne des *conditions* de l'autonomie du sujet, tandis que le deuxième porte plutôt sur les *conséquences* de cette autonomie telle que pensée par Kant. Je me référerai rapidement au premier volet pour permettre à l'examen de se concentrer sur le deuxième volet.

La question des conditions de l'autonomie kantienne du sujet peut être traitée à partir de la problématique de l'arbitre. Je rappellerai donc des thèses de Kant à cet égard que nous avons déjà examinées dans le chapitre 6. L'arbitre, on l'a vu alors, est lié chez Kant à la faculté consciente d'agir. Il peut être affecté autant par les penchants sensibles que par la raison. Lorsqu'il est affecté exclusivement par la raison, l'arbitre est libre. En fait, la liberté se définit justement comme ce pouvoir de la raison pure d'être pratique, c'est-à-dire de déterminer l'arbitre. Kant appelle « morales » ces déterminations rationnelles de l'arbitre qui sont donc des lois de la liberté. C'est pourquoi l'autonomie du sujet est une autonomie morale. Bien entendu, la question se pose de savoir comment ou, plus exactement, pourquoi l'arbitre peut se laisser déterminer par la raison plutôt que par les penchants sensibles, surtout si, comme on le sait, l'homme est autant sensibilité que raison. Que l'arbitre *puisse* se laisser déterminer et par l'une et par l'autre, c'est le mystère insondable de la liberté. Qu'il se laisse effectivement déterminer par la raison, que l'homme

assume le *devoir* de la règle morale, c'est l'indépendance de la volonté qui l'explique. La critique de Marx porte sur ce principe kantien de l'indépendance de la volonté en tant que condition de l'autonomie (morale) du sujet.

Cette critique trouve son lieu propre dans *L'idéologie allemande*. C'est en effet dans cet ouvrage que Marx – avec Engels – développe deux thèmes que la critique du principe kantien permet d'articuler. Le premier de ces thèmes est celui, historico-social, de l'impuissance politique de la bourgeoisie allemande, incapable d'égaliser les exploits révolutionnaires de la bourgeoisie anglaise et, surtout, de la bourgeoisie française. Le deuxième de ces thèmes est celui, théorique, de la détermination ou du conditionnement de la conscience par les conditions matérielles d'existence, le thème de la conscience comme produit social ou, encore, des idées comme « émanation directe » du comportement matériel<sup>1</sup>. Le principe kantien de l'indépendance de la volonté en tant que condition de l'autonomie morale, examiné dans son rapport aux « conditions matérielles d'existence », sera alors interprété par Marx comme « reflet exact », émanation directe de l'impuissance politique de la bourgeoisie allemande : « [...] les bourgeois allemands, dira Marx – avec Engels – dans leur impuissance, en restaient au stade de la 'bonne volonté' ». Et il ajoutera : « Kant se satisfaisait de la simple 'bonne volonté', même si elle n'a aucun résultat, et rejetait dans *l'au-delà* la *réalisation* de cette bonne volonté, l'harmonie entre elle et les besoins [...] »<sup>2</sup>. La théorie kantienne de l'autonomie morale du sujet serait donc, de ce point de vue, doublement aveugle. Elle méconnaîtrait en même temps et l'impuissance politique qu'elle reflète, et la puissance des intérêts matériels auxquels elle sert, car, en fait, le libéralisme kantien répond aux intérêts matériels de la bourgeoisie dans sa phase ascendante<sup>3</sup>. Je ne m'arrêterai pas à un examen critique détaillé de ce volet de la critique marxienne. Je ferai seulement quelques remarques qui nous permettront d'avancer plus loin dans la problématique qui nous intéresse dans cette section.

La première de ces remarques porte sur l'objection bien connue à une conception trop « mécanique » du rapport des idées aux conditions matérielles d'existence – conception dont les notions mêmes de « reflet exact » ou

---

<sup>1</sup> Marx, Karl – Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, présentée et annotée par G. Badia, trad. de H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, Éditions sociales, Paris, 1968, spec. p. 50.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>3</sup> « C'est une fois de plus chez Kant que nous trouvons la forme caractéristique qu'a prise en Allemagne le libéralisme français, qui, lui, était établi sur la base d'intérêts de classe réels. Kant et les bourgeois allemands, dont il était le porte-parole en enjolivant leurs idées, ne se rendaient pas compte qu'à la base de ces idées théoriques de la bourgeoisie il y avait des intérêts matériels et une *volonté* déterminée et motivée par les conditions matérielles de la production ». *Ibid.*, p. 222.

« intégral » donnent une idée claire <sup>1</sup>. Si un tel déterminisme est à rejeter, il n'en demeure pas moins que la problématique générale du rapport des productions intellectuelles à ces conditions matérielles est formulée pour la première fois dans cette œuvre, ouvrant la voie à un type d'analyse dont l'intérêt et, parfois, la fécondité sont difficilement discutables. Je fais évidemment allusion aux perspectives ouvertes par la théorie de l'idéologie et par la sociologie de la connaissance <sup>2</sup>. La deuxième remarque porte sur le rapport qui, chez Kant lui-même, existe entre la volonté et des conditions « empiriques » de production d'une volonté libre. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 6, si Kant soutient l'irréductibilité de la liberté et de la moralité à tout déterminisme « empirique », il n'exclut pas, bien au contraire, l'influence que peuvent exercer sur l'orientation libre de la volonté autant une éducation morale que l'expérience même d'un ordre juridique moralement orienté. Dans *Qu'est-ce que les Lumières*, d'ailleurs, Kant, en se posant maintenant le problème du manque d'autonomie de « la grande majorité des hommes », se réfère directement autant à la paresse et à la lâcheté des individus qu'à la manipulation exercée sur leur conscience par leurs « tuteurs » ou conducteurs <sup>3</sup>. Il n'en demeure pas moins que Marx pourrait argumenter encore, contre Kant, que la question d'une volonté libre ou d'une volonté soumise ne peut pas être envisagée dans le contexte purement subjectif d'un sentiment – de paresse ou de lâcheté –, ni même dans un contexte objectif mais abstrait de domination, mais dans celui des intérêts liés à des positions sociales de pouvoir dont le fondement est matériel au sens strict et restreint du terme, c'est-à-dire à des positions sociales de classe. Mais cette thématique nous conduit en ligne droite au deuxième volet de la critique du principe kantien de l'autonomie du sujet, cette fois-ci non pas adressée à Kant par Marx, mais susceptible d'être construite à partir d'hypothèses marxistes. Cette critique ne porte pas sur les conditions de cette autonomie mais sur les conséquences de celle-ci.

<sup>1</sup> Cette objection se trouve même reproduite dans l'Avant-propos de Gilbert Badia à l'édition de *L'idéologie allemande* de 1968 : « On ne saurait, par exemple, écrit Badia, réduire la philosophie kantienne à n'être qu'un reflet de la situation de l'Allemagne au XVIII<sup>e</sup> siècle [...] ». *Ibid.*, Avant-propos, p. 17.

<sup>2</sup> L'intérêt et la fécondité de certaines de ces analyses sont illustrés dans la reprise de la problématique kantienne de l'autonomie du sujet chez Goldmann : l'« impuissance » de la bourgeoisie allemande constatée par Marx – et Engels – est thématiquée par Goldmann sous la forme du rapport de certaines couches de la bourgeoisie – allemande mais aussi française (cas de la « bourgeoisie de robe ») – à une vision tragique du monde caractérisée par la contradiction insurmontable entre la grandeur de l'homme dans ses aspirations et sa petitesse dans l'impossibilité de les réaliser. (Goldmann, Lucien, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*.)

<sup>3</sup> Kant, Emmanuel, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? », in *La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, Denoël/Gonthier, Éd. Mouton, Paris, 1947.



Le texte fondamental de Kant à cet égard se trouve dans *Sur le lieu commun*<sup>1</sup>. Dans ce texte, l'état civil – considéré uniquement comme état juridique – est fondé sur trois principes *a priori*, à savoir : 1. la liberté de chaque membre de la société en tant qu'homme, 2. l'égalité de celui-ci avec tout autre sujet en tant que sujet, 3. l'indépendance de tout membre d'une communauté en tant que citoyen. C'est ce dernier principe *a priori* (de *sibisufficiencia*) qui nous intéresse ici, et ce pour deux raisons : d'une part parce qu'il s'inscrit directement dans la problématique du rapport de la théorie à la pratique, d'autre part parce qu'il soulève la question de l'autonomie du sujet au niveau politique – ce qui peut bien être considéré comme indice de l'autonomie *pratique*. Remarquons d'abord que la condition de citoyen, à laquelle est associée l'indépendance, est pensée par Kant comme capacité de co-législation. Signalons, en deuxième terme, que l'égalité juridique ne s'étend pas pour Kant automatiquement au droit de faire la loi : être des égaux *devant* la loi ne signifie pas pour Kant être des égaux dans la *production* de la loi. Qui donc est habilité à faire la loi ? Écoutons Kant :

L'unique qualité requise, en dehors de la qualité *naturelle* (de ne pas être un enfant ni une femme) est qu'il soit *son propre maître* (*suijuris*), qu'il possède par conséquent une quelconque propriété (on peut y inclure toute technique, tout métier ou tout art ou science) qui lui permette de vivre ; [...] il faut par suite qu'il ne serve, au sens propre du mot, personne d'autre que la communauté<sup>2</sup>.

Je laisse de côté la question de savoir comment déterminer exactement cette situation d'indépendance pratique, matérielle : Kant lui-même s'empresse d'avouer la difficulté dans laquelle il se trouve à cet égard<sup>3</sup>. Je laisse aussi de côté la question de l'importance de cette difficulté dans le système moral et politique kantien<sup>4</sup>. Enfin, je ne soulèverai pas non plus la question des qualités *naturelles* qui excluent enfants et femmes de la citoyenneté : considérées

<sup>1</sup> Kant, Emmanuel, *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, in *Œuvres philosophiques*, III. Les derniers écrits, *ibid.*, II. Du rapport de la théorie à la pratique dans le droit politique (Contre Hobbes).

<sup>2</sup> Kant, Emmanuel, *ibid.*, pp. 276-277.

<sup>3</sup> Kant, Emmanuel, *ibid.*, en note en bas de page. La reprise de la problématique dans *La doctrine du droit de la Métaphysique des mœurs* à l'aide de la distinction entre citoyen actif et citoyen passif ne résout pas ce problème. (Elle ajoute cependant la clause suivant laquelle les lois votées par les citoyens actifs ne doivent pas empêcher les citoyens passifs de pouvoir s'élever, grâce au travail, à l'état actif. Je reviendrai sur cette clause lors de l'analyse du juridique chez Marx.) (Voir Kant, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, II, pp. 129 et 130.)

<sup>4</sup> Philonenko est, à cet égard, formel : « Cet aveu, écrit-il, est d'une singulière gravité. Il remet en question toute la construction kantienne. Si l'on échoue dans la définition de la citoyenneté, fondement de l'unité de la théorie et de la praxis, principe du droit rationnel, c'est la synthèse tout entière qui s'effondre. [...] si le concept de Souveraineté n'est pas fondé, la liberté et l'égalité politiques sont des concepts vides ». (Philonenko, A., *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, *ibid.*, pp. 62-63.)



comme des qualités *sociales* plutôt que naturelles – autant les enfants que les femmes étaient exclus de la propriété –, elles renvoient à une absence d'indépendance du même type que connaît celui qui n'est pas son propre maître <sup>1</sup>. La question qui m'occupera est celle des conséquences pratiques d'une autonomie pratique, c'est-à-dire saisie dans ses conditions concrètes de réalisation.

En ce sens, l'idée cruciale de Kant découle de la précision suivante être son propre maître signifie que, au cas où on doit trouver chez autrui de quoi vivre, il faut qu'on le trouve par l'aliénation *de ce qui est sien* et non par l'autorisation que l'on donne à d'autres de faire usage de ses propres forces, autrement dit non pas par l'aliénation *de soi* <sup>2</sup>. En effet, l'aliénation de soi, à la différence de l'aliénation d'une chose – qui nous appartient –, crée une dépendance pratique personnelle et, donc, une perte d'autonomie pratique. C'est, dans l'exemple de Kant, le cas du domestique mais aussi de tous les *operarii* – de tous les ouvriers. Cependant, et la remarque est fondamentale pour la critique marxiste qui suivra, le domestique ainsi que tous les *operarii* ne cessent pas d'être des individus libres et égaux. Comment donc expliquer la liberté et l'égalité des ces *operarii* en même temps que leur manque d'autonomie pratique ? C'est que ces *operarii* ont cédé (librement) leur autonomie : « Ce dernier (l'artisan qui fait un objet), en tant qu'exerçant un métier, échange [...] sa propriété (*opus*) avec autrui, le premier (l'ouvrier), l'usage de ses forces *qu'il accorde* à un autre [...] <sup>3</sup>. »

Ce texte tout à fait remarquable de Kant n'a pas été examiné par Marx. Et pourtant Marx aurait pu y voir l'intuition d'une idée cruciale qu'il développera dans les *Manuscrits de 1844*, à savoir que l'aliénation de la force de travail a une toute autre signification et une toute autre portée que l'« aliénation » de ce que la force de travail produit <sup>4</sup>. Mais Marx aurait pu aussi poser la question de

<sup>1</sup> Comme on sait, ce n'est qu'au XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle que les femmes mariées acquièrent le droit à une propriété privée et à un contrôle de cette propriété et, donc, d'être traitées comme des personnes indépendantes dans les transactions et aux fins contractuelles. (voir Robertson Elliot, Faith, « The Family : Private Arena or Adjunct of the State ? », *Journal of Law and Society*, vol. 16, n° 4, Winter 1989.) Mais nous pouvons aussi penser à l'exclusion des femmes – et des enfants – fondée sur cette absence d'autonomie de laquelle Kant rendait responsable l'incapacité de se servir de son propre entendement. En effet, « Associated with particularity, sentiment and dependence, women have been viewed as lacking the capacity for reasoned, dispassionate judgment, pragmatic self-assertion and autonomous actions required in civil society ». (Dean, Jodi, « Including women : the consequences and side effects of feminist critiques of civil society », in *Philosophy and Social Criticism*, 1992, 18, 3-4, p. 385.)

<sup>2</sup> Kant, Emmanuel, *Sur le lieu commun*, p. 277. (Je n'ai changé ici que le pronom personnel.)

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 277. Note en bas de page. (C'est moi qui souligne. R.M.)

<sup>4</sup> Dans l'aliénation de la force de travail, en effet, « [...] la production elle-même [est] l'aliénation en acte, l'aliénation de l'activité, l'activité de l'aliénation ». (Marx, Karl, *Manuscrits de 1844. Économie politique et philosophie*, Présentation, traduction et notes de Émile Bottigelli, Éditions sociales, Paris, 1968, p. 60.) (Si j'ai utilisé les guillemets lors du

la liberté de l'ouvrier, de sa liberté dans la *cession* ou la *concession* de sa force de travail. C'est, comme je l'ai annoncé, par rapport à cette question que la critique marxiste de l'autonomie kantienne du sujet ouvrira ici la problématique des conditions matérielles, économiques, de la socialité. Cette critique a été esquissée par William James Booth. Je n'en retiendrai que ses éléments fondamentaux <sup>1</sup>.

Comme nous venons de le voir, le domestique n'est pas pour Kant autonome, mais il est pourtant libre. La liberté est définie par Kant comme absence de contrainte, comme indépendance par rapport au vouloir d'un autre – certes, dans les limites de compatibilité avec la liberté des autres <sup>2</sup>. Dans le cas du domestique, l'absence d'autonomie ne renvoie pas à l'existence d'une contrainte mais au consentement, exprimé dans le contrat, en vertu duquel le domestique entre dans un rapport de dépendance personnelle. Ce contrat, Kant le signale expressément, ne peut jamais signifier la cession de la liberté <sup>3</sup> – ce qui, d'ailleurs, a pour conséquence des restrictions au pouvoir du maître, tant du point de vue de l'usage de la force de travail du domestique que du point de vue de la durée de la dépendance. Il n'en demeure pas moins que, d'une part, le contrat se trouve à l'origine de l'absence d'autonomie du domestique et que, d'autre part, et pourtant, le contrat est l'expression même de la liberté. La critique marxiste s'adressera au principe suivant lequel là où il y a liberté, il ne peut pas y avoir contrainte ou, d'un autre point de vue, que le contrat est l'expression même de la liberté.

Pour clarifier l'argument marxiste, Booth part d'une situation inspirée par R. Nozick <sup>4</sup>. Supposons que vingt-six femmes (A-Z) et vingt-six hommes (A' - Z') doivent à tour de rôle, et à partir de A et A', choisir leur partenaire. Supposons encore qu'il y a identité de préférences, c'est-à-dire que A préfère A' d'abord, et ensuite, et dans l'ordre, B', C', etc. – ou vice versa : A' préfère A

---

deuxième usage du terme « aliénation », c'est pour marquer la différence entre l'usage, philosophique, des *Manuscrits* et l'usage juridique de Kant.) (Dans son usage philosophique, *Entfremdung* renvoie à l'idée de *rendre étranger* et *Entäusserung* – qui est aussi utilisé par Marx – à l'idée de *dépossession*.)

<sup>1</sup> Booth, William James, « The Limits of Autonomy : Karl Marx Kant Critique », in *Kant and Political Philosophy, The Contemporary Legacy*, Ed. by Ronald Beiner and William James Booth, Yale University Press, New Haven & London, 1963.

<sup>2</sup> « 1°. la liberté en tant qu'homme, dont j'exprime le principe pour la constitution d'une communauté dans la formule : personne ne peut me contraindre à être heureux à sa manière (Kant, Emmanuel, *Sur le lieu commun...*, *ibid.*, p. 275).

<sup>3</sup> Dans la *Doctrine du droit*, en effet, Kant distingue l'état de possession en vertu d'un contrat (appartenance des domestiques au sien du maître de la maison) et l'état de propriété qui s'exerce seulement sur les choses. La renonciation de la liberté au profit d'un autre ferait de la personne une chose et, du même coup, rendrait le contrat contradictoire, donc nul et sans effet car, ne s'agissant pas alors d'une entente entre personnes, il n'y aurait pas un devoir d'observation de ses clauses. (Kant, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, pp. 162-163).

<sup>4</sup> Voir Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974, pp. 263 et suiv.

d'abord, et ensuite, et dans l'ordre, B, C, etc. A choisira alors A', tandis que B', ne pouvant pas choisir A', choisira B'. C, à son tour, ne pouvant choisir ni A' ni B', choisira alors C'. À la fin de la séquence, Z ne pourra choisir que Z' car il s'agit de la seule possibilité qui lui reste. Dans cet exemple, chacun a librement choisi, personne n'a subi aucune contrainte de la part des autres – au sens de l'imposition d'un vouloir. Pourtant, les domaines de liberté de A et Z ne sont pas comparables : il reste à Z, soit de choisir Z', soit de demeurer célibataire. Transposé au cas du domestique de Kant, il se peut donc bien que *personne* n'ait exercé la moindre contrainte sur son choix d'un maître, moins encore même son maître : son destin est simplement le résultat *de l'exercice de la liberté* – des autres autant que de soi-même. Bien entendu, son destin n'est pas non plus le résultat d'une inégalité personnelle – statutaire ou légale. Bien au contraire, le domestique se trouve dans des rapports d'égalité juridique avec le maître lors du contrat. Le paradoxe que les analyses économiques de Marx mettront à nu peut être formulé de la manière suivante : l'idée d'une entente dépourvue de toute coercition au sens de Kant, c'est-à-dire au sens de l'imposition d'un vouloir, peut être parfaitement compatible avec l'idée d'une absence d'autonomie et d'une singulière restriction de la liberté. L'absence d'autonomie du domestique et des *operarii* en général qui les rend pratiquement inaptes à la fonction politique ne renvoie donc ni à une contrainte personnelle ni à une contrainte juridique, mais à un effet qu'il faut bien appeler systémique. Davantage, et je reviendrai sur ce thème, l'ordre juridique qui fixe la liberté et l'égalité des individus peut alors même apparaître comme une condition fondamentale de cet effet systémique. Les analyses économiques de Marx visent justement à examiner la production d'un tel effet systémique dans le cadre d'un système particulier de production, à savoir le système capitaliste.

## B.7.2. TRAVAIL ET PROPRIÉTÉ

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est pas excessif de dire que l'état civil que Kant fonde sur les principes *a priori* de la liberté, de l'égalité et de l'indépendance repose intégralement, ou doit intégralement reposer, sur l'absence de contrainte. La contrainte, que Kant définit comme sujétion au vouloir arbitraire d'un autre, est en quelque sorte, comme le dit Booth, le *summum malum* – du moins dans l'état civil<sup>1</sup>. L'autonomie, à son tour, se définit alors dans cet état non seulement comme possibilité morale transcendantale de législation, mais aussi, et surtout, comme possibilité pratique, politique, de (co-) législation. Marx aurait pu dire que Kant a bien vu que la question de la réalisation pratique de l'autonomie transcendantale des individus renvoie en fin de compte à des conditions

<sup>1</sup> Bien entendu, pour Kant la sujétion au vouloir de tous telle qu'elle s'exprime dans le droit n'est pas sujétion à un vouloir arbitraire – Rousseau dirait : elle n'est même pas sujétion.

sociales, plus précisément aux structures de contrainte et de domination. Mais Marx aurait pu aussi dire que Kant n'a vu qu'une structure de domination, à savoir celle qui repose sur la sujétion au vouloir (arbitraire) d'un autre, qu'il n'a pas vu que la contrainte et la domination peuvent ne pas venir des autres mais des *choses* ou, plus exactement, d'une certaine organisation des choses, donc être produites comme effet *objectif* d'un système. Cette transformation des puissances personnelles en puissances objectives implique même, aurait pu ajouter Marx, une perte substantielle de liberté, et ceci à l'encontre des représentations <sup>1</sup>. Enfin, Marx, comme nous l'avons déjà remarqué, aurait pu dire que Kant n'a pas vu que l'existence de relations contractuelles légitimes, c'est-à-dire engagées en l'absence de toute contrainte *personnelle* et dans un cadre juridique, n'implique nullement nécessairement la liberté et l'autonomie – étant donné, justement, l'existence d'un autre type de contrainte, systémique. Je développerai dans ce qui suit la perspective marxiste concernant les formes de domination et leur fondement économique. Je m'attacherai par la suite à l'examen de la perspective marxiste du droit.

En prenant comme variable déterminante la forme d'appropriation du travail humain, il serait possible de distinguer deux grands types d'organisation sociale de la production <sup>2</sup>. Le premier type, que l'on peut appeler pré-capitaliste, et dans lequel se retrouvent toutes les sociétés dites aussi « traditionnelles », pré-modernes, agraires ou pré-industrielles, se caractériserait par une forme d'appropriation directe ou personnelle. Les cas paradigmatiques, voire les plus répandus au moins dans l'histoire des sociétés occidentales, sont l'esclavage et le servage. Dans l'esclavage, en effet, appartiennent au maître esclavagiste non seulement la force de travail de l'esclave, mais le corps même de celui-ci, sur lequel le maître a donc un pouvoir absolu de vie et de mort. Dans les termes de Kant, le vouloir arbitraire du maître s'exerce ou peut s'exercer sur l'esclave sans restriction ni limites. La relation de domination est ici non seulement directe et personnelle, elle est aussi immédiatement visible. Bien entendu, à une telle forme d'appropriation sociale correspond une forme particulière de justification ou de légitimation de l'appropriation – dont la forme paradigmatique est, bien probablement, la différence « de nature » et, donc, innée entre maîtres et esclaves <sup>3</sup>. Dans le

<sup>1</sup> Marx, Karl – Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, p. 107. Aussi pp. 93 et 94-95.

<sup>2</sup> Puisqu'il s'agit de formes d'appropriation du travail humain, ces formes d'organisation sociale sont classistes. Je ne me référerai donc pas ici aux formes non classistes traitées par Marx et le marxisme.

<sup>3</sup> Dans la tradition occidentale, nous trouvons déjà chez Platon l'idée suivant laquelle c'est en vertu de leur « nature » biologique que les individus occupent des positions sociales dominantes ou subordonnées, mais c'est chez Aristote que se trouve pleinement développé cet argument pour justifier l'esclavagisme – mais aussi la domination de la femme par l'homme. (Voir Platon, *République*, trad. Émile Chambry, Éd. Gonthier, Paris, 1963, III, 21, 1254, p. 108, et Aristote, *Politique*, trad. Jean Aubonnet, Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris, 1960, à partir du chap. IV (1253b 24) jusqu'au chap. VII (1255b 40) du Livre 1.)

servage appartiennent au seigneur soit une partie de la force de travail du serf (corvée), soit une partie de sa production – en espèces (tribut) ou en monnaie (rente). Ici aussi la relation de domination est directe, personnelle et immédiatement visible, et sa légitimation est, en règle générale, fondée sur une légalité sociale d'origine divine<sup>1</sup>. La nature essentiellement agricole de ces sociétés est un indice du degré relativement bas de développement des forces productives, y compris, et en premier terme, de la technologie. La propriété donnant accès à ces formes de domination est donc la propriété de la terre. Objectivement, la domination apparaît comme un fait inscrit dans un ordre social transcendant – cette transcendance fût-elle celle de la nature ou celle du sacré – ; subjectivement, elle apparaît comme un destin, c'est-à-dire toute tracée d'avance suivant la position que l'on occupe dans l'ordre social.

Le deuxième type d'organisation sociale de la production est celui des sociétés capitalistes, dites aussi industrielles et modernes, avec un fort développement des forces productives dû pour l'essentiel au développement technologique produit par l'articulation de la science à la production. Ce qui caractérise ce type de sociétés du point de vue de l'appropriation du travail est le fait que celui-ci devient une marchandise et subit sur le marché les avatars de toute autre marchandise. À la différence de l'esclave et du serf, qui sont liés au maître esclavagiste ou au seigneur par des rapports directs, personnels – que l'on pourrait appeler aussi « statutaires » parce qu'ils découlent de positions sociales fixes, socialement héritées –, l'ouvrier ne se trouve dans aucun rapport de dépendance directe et personnelle et n'engage des rapports avec le capitaliste, acheteur de sa force de travail, que dans le marché et sur une base contractuelle. Ces rapports, que Marx appelle « de classe », ne découlent pas donc de positions *sociales* statutaires fixes, mais plutôt de positions *économiques* susceptibles, ne serait-ce qu'en principe, de déplacement – de « mobilité ». Le phénomène fondamental dans cette forme d'appropriation du travail est, d'une part, la légitimation purement économique de celle-ci, d'autre part, de la part de l'ouvrier, la contingence de son destin. La contrainte que subit l'ouvrier n'est que contrainte objective, elle ne renvoie pas à une domination visible parce qu'incarnée dans la figure du maître ou du seigneur, mais à une domination invisible, à savoir celle des « lois » du marché – la célèbre « main invisible » d'Adam Smith. Ces lois, qui sont pourtant celles d'une certaine organisation sociale, ont donc la forme de lois naturelles, leur objectivité étant celle d'un système (économique) jouissant du même statut d'extériorité que tout système physico-naturel.

---

<sup>1</sup> Chez Habermas, on l'a vu, l'existence d'une vision du monde centrale, que ce soit le mythe ou la religion, ayant pour but de légitimer les rapports de domination, caractérise l'ensemble des sociétés « traditionnelles ». (Voir Habermas, Jürgen, *La technique et la science comme 'idéologie'* », pp. 26-27.)

L'explication marxienne du passage d'une forme d'organisation sociale à une autre constitue une pièce fondamentale dans cette théorie de la domination. Elle s'appuie, pour l'essentiel, sur deux mécanismes, l'un de nature plutôt théorique, l'autre historique. Le premier de ces mécanismes porte sur le processus d'accumulation du capital grâce au commerce et, par la suite, sur la transformation du capital commercial en capital industriel. Le deuxième de ces mécanismes porte sur le processus de dépossession de la propriété<sup>1</sup>. L'intérêt de ce deuxième mécanisme se trouve dans le fait que, pour Marx, dans la constitution historique d'une classe capitaliste économiquement dominante, l'expropriation violente, non économique, des petits producteurs joue un rôle aussi fondamental que celui de l'accumulation du capital rendue possible grâce au commerce. La contrainte « primitive », celle qui a servi en quelque sorte à la mise en place du système, n'est donc pas encore purement économique, systémique. Elle le deviendra par la suite ou, tout au moins, pourrait le devenir par la suite – ce que Marx examine en tant que processus sous le thème de la production de plus-value<sup>2</sup>. Dans cette perspective, un domestique engagé par le maître de la maison se trouve dans la condition *économique* d'un individu qui, sur le marché, *est contraint* de vendre sa seule propriété, à savoir sa force de travail, à un autre individu qui, de son côté, se trouve dans la condition *économique* de pouvoir acheter cette force de travail. Le maître de la maison ne force personne à devenir son domestique ; c'est en vertu d'une forme particulière de distribution de la propriété et, par la suite, d'appropriation du travail que le domestique n'a d'autre choix que d'être domestique. Certes, Kant aurait pu dire que même le seul choix d'être domestique est un choix et, donc, un acte de liberté. Certes, il aurait pu voir dans la contrainte économique systémique du domestique une contrainte du même genre que celle de la nature – et ceci au sens non seulement d'une contrainte « naturelle », mais aussi d'une causalité ne pouvant pas avoir d'impact sur le noyau transcendantal de l'individu<sup>3</sup>. Mais Marx aurait répondu à Kant que la pleine réalisation de l'autonomie de l'individu présuppose non seulement un contrôle de la loi de son propre choix, mais aussi la possibilité d'un contrôle du choix lui-même, des possibilités de choix. D'ailleurs, aurait-il pu encore ajouter, n'est-ce pas Kant lui-même qui, en niant au domestique et aux ouvriers en général le droit politique de co-législation, voit bien l'importance des conditions « empiriques » dans la réalisation ou l'exercice de l'autonomie ?

<sup>1</sup> Ce processus de dépossession est examiné par Marx sous le thème de l'« accumulation primitive ». Les deux mécanismes sont examinés par Marx notamment dans *Le Capital*, livre premier, VII section, chap. XXIV et livre premier, sections I et II, respectivement. (Marx, Karl, *Le capital*, trad. Joseph Roy, Paris, Éditions sociales, s.d. (1948), volume 1.)

<sup>2</sup> Toujours, notamment, dans *Le Capital* – spéc. Livre premier, sections III, IV et V.

<sup>3</sup> La raison, rappelons-le, est conçue par Kant comme ayant une « causalité » propre, indépendante des conditions empiriques, « complète en elle-même » – comme il le dit dans la *Critique de la raison pure*.



### B.7.3. MODES DE PRODUCTION ET FORMES DE SOCIALITÉ

[Retour à la table des matières](#)

Pour Booth, c'est plutôt ici qu'il faut situer la différence entre Marx et Kant. Marx voit dans la liberté et l'autonomie morale kantienne – et chrétienne aussi – la recherche d'une délivrance du monde. Dans une telle perspective, l'autonomie de l'esprit apparaît à Marx, nous l'avons vu dans le premier volet de sa critique, « impuissance en action ». Chez Marx la liberté est plutôt pouvoir sur les circonstances extérieures. Elle n'est pas cependant un but en soi, mais la condition de l'auto-affirmation ou de la réalisation de l'individu, le pouvoir positif d'affirmer l'individualité propre. Pour Booth, cette notion marxienne de la liberté et de l'autonomie renvoie peut-être à une différence profonde dans les conceptions anthropologiques. En effet, chez Marx :

This notion of freedom seems [...] related to a sketchy philosophical anthropology that views the human as a purposive, tool-using being.

C'est pourquoi, d'ailleurs :

The characteristic life activity in Marx's writings is labor, by which is meant not merely the economically productive expenditure of time and effort but, in a broader sens, creative activity generally <sup>1</sup>.

Si donc pour Marx l'être humain est conçu dans son rapport à une extériorité – appréhendée comme moyen de la réalisation de soi aussi bien que comme entrave à celle-ci –, chez Kant il est conçu dans son rapport à son intériorité :

If Marx's idea of autonomy is best seen in the image of man as tool-user, Kant's core concept of autonomy must surely be expressed in the idea of the 'morality of intention', of the good will. Self-mastery here becomes the ideal, the task set before persons [...].

et Booth se réfère ici à Kant lui-même :

[...] to bring all his powers and inclinations under his (that is, reason's) control – hence the command of self-mastery. For unless reason holds the reins of

---

<sup>1</sup> Booth, William James, « The Limits of Autonomy : Karl Marx's Kant Critique », *ibid.*, p. 247.



government in its own hands, man's feelings and inclinations assume mastery over him <sup>1</sup>.

L'introduction de la problématique des conditions matérielles de la socialité par Marx et le courant marxiste se laisse sans doute comprendre au sein et en vertu d'une perspective anthropologique. Mais l'introduction de cette problématique ne commande pas cependant l'adhésion à une formulation que j'appellerai forte de cette anthropologie. Revenons un instant à Kant.

On pourrait dire que chez Kant la capacité de l'individu d'exercer un contrôle sur ses propres actions – donc d'être autonome – suppose une liberté négative, c'est-à-dire la simple indépendance par rapport aux conditions empiriques – indépendance, d'ailleurs, qui est toujours *réelle* pour un être transcendentalement libre. Le fait que la causalité extérieure – fût-elle celle de la nature ou celle de la société – ne puisse pas, en principe, se substituer à la « causalité » interne de la raison aboutit à faire de cette « causalité » interne de la raison le seul principe dynamique de l'agir moral pratique. Mais une perspective marxiste n'exige pas nécessairement de faire du rapport à l'extériorité l'*objectif* d'une réalisation de soi, de la conquête ou du contrôle de l'extériorité – fût-elle la nature ou la société – l'accomplissement de soi. Il suffit, pour demeurer dans cette perspective, de faire de cette conquête ou de ce contrôle une *condition* nécessaire – mais nullement suffisante – de la réalisation de soi <sup>2</sup>. Inversement, puisque la causalité externe de la nature et de la société impose des contraintes au libre exercice de la « causalité » interne de la raison, à la liberté de l'individu, l'agir de l'individu ne peut pas être que moral, ne peut pas se restreindre à l'unique détermination de la maxime du comportement propre : il se déploie et doit se déployer dans l'espace des rapports avec la nature, c'est-à-dire, dans la terminologie marxiste, des *forces productives*, et dans celui des *rappports sociaux*. En effet, d'une part, les forces productives réfèrent aux éléments fondamentaux qui interviennent dans un processus de production matérielle quelconque, c'est-à-dire dans tout processus d'appropriation de la nature ; d'autre part, la notion des rapports sociaux exprime l'idée fondamentale suivant laquelle ce processus d'appropriation n'est pas chez l'être humain individuel mais bel et bien collectif, coopératif – au sens

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 249. Le renvoi de Booth est à Kant, Immanuel, *The Doctrine of Virtue : Part Two of the Metaphysics of Morals*, trans. Mary J. Gregor, New York : Harper and Row, 1964, p. 70.

<sup>2</sup> Je ne prolongerai pas ici la discussion de ce thème. Je dirai seulement qu'il y a peut-être deux perspectives chez Marx concernant le travail et, par ce biais, une anthropologie : ou bien le travail est un *moyen* d'élargir le champ pratique de l'autonomie et, en ce sens, conditionne les possibilités de réalisation de soi, ou bien le travail *est* réalisation de soi, expression de l'autonomie. Dans cette dernière perspective, le travail est saisi comme caractéristique anthropologique fondamentale, tandis que dans la première perspective – que l'on peut appeler « faible » – il n'est que condition pratique de la liberté. Dans une telle interprétation anthropologique « faible » de Marx, l'être humain ne se laisse pas alors définir comme « tool-using being ».

de *co-operatio*, d'agir ensemble. En fait, le processus de production matérielle est ce que l'on désigne habituellement par *procès de travail*, c'est pourquoi la force de travail, c'est-à-dire l'activité de l'être humain engagé dans la production ou, plus exactement encore, la puissance humaine d'action physique et intellectuelle ainsi engagée, est un élément central des forces productives. Bien entendu, cette puissance ne s'exerce qu'avec des moyens ou des instruments de travail – ce qui a depuis bien longtemps permis de penser l'être humain comme « *tool-using being* », pour reprendre les termes de Booth – sur un objet de travail qui, en dernier lieu, est à proprement parler la nature. Mais l'appropriation ou le contrôle de la nature qui a lieu dans le procès de travail, puisqu'il ne se fait pas dans la solitude et l'indépendance des individus mais bel et bien dans et par leur action concertée, suppose une organisation à proprement parler sociale. La notion marxiste de *mode de production* vise à capturer ce fait :

Produire la vie, aussi bien la sienne propre par le travail que la vie d'autrui en procréant, nous apparaît donc dès maintenant comme un rapport double : d'une part comme un rapport naturel, d'autre part comme un rapport social – social en ce sens que l'on entend par là l'action conjuguée de plusieurs individus. Il s'ensuit qu'un mode de production ou un stade industriel déterminé sont constamment liés à un mode de coopération ou à un stade social déterminés [...] <sup>1</sup>.

Le mode de production apparaît ainsi non seulement, ou non pas simplement, comme un mode *économique* de production, mais comme une forme de socialité, une forme d'organisation sociale – comportant donc, d'un point de vue analytique, une dimension économique mais aussi des dimensions politiques, normatives ou juridiques et idéationnelles. S'il est possible de construire sur la base des hypothèses marxistes une théorie générale du mode de production de la socialité ainsi qu'une théorie des modes particuliers de production susceptibles d'être repérés dans l'histoire humaine, c'est, on le sait, le mode capitaliste de production qui a fait l'objet de la réflexion de Marx à cet égard.

Cette réflexion, et l'on pourrait même dire toute l'entreprise réflexive de Marx, est conduite par la problématique de la contrainte. Cette contrainte, on l'a vu, est double pour Marx : celle de la nature et celle de l'organisation sociale, du mode de production. Si la contrainte de la nature était déterminante, les conditions pratiques de l'autonomie seraient purement dépendantes de l'évolution des moyens de travail. Il faudrait alors voir chez Marx un technologisme – ce qui n'est qu'une variante de l'économisme. Si, par contre, la contrainte de la société était déterminante, ces conditions pratiques de l'autonomie trouveraient leur site exclusif dans le politique, c'est-à-dire dans le site d'organisation des rapports de pouvoir social. Il faudrait alors voir chez

---

<sup>1</sup> Marx, Karl – Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, p. 58.

Marx un sociologisme. L'intérêt de la conception marxienne – et son enjeu aussi – se trouve sans doute dans la tentative d'articulation dialectique de ces deux types de contrainte. Chez Marx, le pouvoir de la nature sur les individus se double d'un pouvoir social exercé par une classe d'individus sur d'autres classes d'individus, mais la forme de ce pouvoir de classe n'est nullement indépendante de la forme du pouvoir de la nature. Exprimé dans les termes de Marx, la forme des rapports sociaux n'est pas indépendante du développement des forces productives, mais, bien au contraire, se trouve étroitement articulée à celui-ci. D'une manière très générale, mais pourtant décisive surtout par rapport à la question que nous examinons ici, si les rapports sociaux de domination directe, personnelle, statutaire, correspondent aux formes non développées des forces productives que l'on trouve dans les modes « traditionnels », agraires, pré-modernes, pré-industriels, enfin pré-capitalistes de production, aux modes modernes, industriels, capitalistes de production correspondent des rapports sociaux de domination indirecte, non personnelle, de classe.

#### **B.7.4. DROIT, ÉTAT ET INÉGALITÉ : MARX ET HABERMAS**

[Retour à la table des matières](#)

Dans cette section j'examinerai la position marxiste sur le droit et l'État à partir d'un dialogue entre Marx et Habermas. Habermas n'a pas cru nécessaire d'examiner en profondeur la position de Marx concernant le droit et l'État <sup>1</sup>. Une analyse comparative de certains points importants concernant cette problématique éclairera cependant la position marxiste et permettra de mieux situer encore celle de Habermas.

Marx serait tout à fait d'accord avec Machiavel lorsque celui-ci place la lutte pour la domination et le pouvoir au centre des préoccupations sociologiques – certes, pour autant que l'on ne fasse pas de la domination et du pouvoir le thème d'une ontologie du social et que l'on ne conçoive pas cette domination et ce pouvoir hors des intérêts économiques. Mais il serait aussi tout à fait d'accord avec Machiavel – en fait, il l'est explicitement – lorsque celui-ci conçoit le juridique et le politique dans leur rapport aux structures de domination et de pouvoir :

[...] depuis Machiavel, Hobbes, Spinoza, Bodin, etc., dans les temps modernes, sans parler des auteurs anciens, on a présenté la force comme le

---

<sup>1</sup> Les quelques références que l'on trouve dans *Droit et démocratie* (DD, dans ce texte) – que je ne manquerai pas, bien entendu, de relever – ne constituent pas une analyse de la position marxienne.

fondement du droit ; grâce à quoi la conception théorique de la politique fut affranchie de la morale [...] <sup>1</sup>.

Depuis *L'idéologie allemande*, la thèse centrale marxiste est bien connue : « la production intellectuelle telle qu'elle se présente dans la langue de la politique, celle des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique » doit être considérée comme « émanation » de l'activité matérielle, plus exactement encore comme émanation de cette activité telle qu'organisée concrètement, historiquement, sous la forme de modes de domination. Bien que Marx ne se réfère ici, comme dans d'autres textes, qu'au droit et à la loi, il ne serait pas abusif de penser que, pour lui, tout système normatif s'inscrit, ne serait-ce que dans les sociétés divisées en classes sociales, dans une structure de domination dont il fait partie à titre fondamental et hors laquelle, par conséquent, il ne serait pas concrètement compréhensible. Être concrètement compréhensible veut dire ici être saisi d'abord et avant tout dans ses formes historiques particulières – et non seulement, ni même préalablement, dans sa « nature » ou dans son « essentialité ». Chez Habermas, nous l'avons vu, les systèmes normatifs sont saisis d'abord et avant tout dans la problématique générale des « présuppositions » du monde vécu, ils se présentent comme des conditions additionnelles, bien que nécessaires, de la résolution du problème de la coordination des actions, leur « nature » ou fonction propre étant dès lors de diminuer ou d'affaiblir les exigences de « thématization » et, avec elles, du dialogue. En ce sens, la théorie des systèmes normatifs s'inscrit, chez Habermas, dans une problématique de *l'intégration* sociale conçue comme problématique de la coordination des actions, tandis que, chez Marx, elle s'inscrit dans une problématique de la *domination* sociale. À ce niveau premier de l'analyse, la théorie habermasienne des systèmes normatifs est une théorie à proprement parler fonctionnaliste, car ces systèmes sont appréhendés à partir de la fonction qu'ils sont censés remplir par rapport à des besoins *structurels*, à savoir ceux de la société *dans son ensemble*.

Mais, à la différence des présuppositions du monde vécu qui se présentent toujours et par définition sous la modalité du familier, de certitudes possédant le statut de l'évidence, les systèmes normatifs possèdent une dimension de légitimation. À l'évidence, pourrait-on dire, se substitue dans la norme la justification. Or, on l'a vu, la forme de légitimation ou de justification permet à Habermas de distinguer la loi en tant que catégorie centrale des systèmes normatifs modernes, de ces normes que l'on trouve dans les sociétés pré-modernes – et dont le paradigme est représenté par les systèmes normatifs des sociétés organisées sur la parenté. À la différence de ces types de systèmes normatifs dont la légitimité repose donc intégralement sur une autorité, ceux dont la loi est la catégorie centrale se présentent comme productions légitimées par la forme de leur production – leur « légalité » – et la rationalité de leur

<sup>1</sup> Marx, Karl – Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, p. 354.

justification. Marx ne serait pas en désaccord avec Habermas sur cette distinction de deux formes de systèmes normatifs. Reformulée dans le contexte d'une théorie de la domination, la distinction suppose, nous l'avons vu aussi, deux formes bien différentes de l'exercice de la contrainte – lesquelles s'expriment, bien entendu, dans les formes des systèmes normatifs. En effet, il s'agit, dans les sociétés précapitalistes, de la forme directe, personnelle, de la contrainte, avec un système normatif fondé sur l'autorité directe, personnalisée – comme dans le cas de l'autorité du seigneur –, et dans les sociétés modernes ou capitalistes, de la loi comme forme normative « générale », « abstraite », fondée sur la notion d'une volonté « générale », « libre » productrice de la légalité de la norme. Ce que Marx reprocherait pourtant à Habermas, c'est, premièrement, de retomber dans les illusions d'une volonté « libre », détachée de sa base concrète, deuxièmement de concevoir la dimension conflictuelle des comportements stratégiques à laquelle la loi est censée offrir une solution juste et pacifique comme une dimension « naturelle », c'est-à-dire ayant une légalité du même genre que celle des événements de la nature. Je développerai dans ce qui suit les arguments que Marx aurait pu construire dans sa critique de la théorie habermasienne du droit.

Suivant Habermas, on l'a vu, le passage des sociétés pré-modernes aux sociétés modernes se caractériserait par l'émergence d'une nouvelle forme de pouvoir, le « pouvoir communicationnel ». À l'autorité de la tradition et du statut social le pouvoir communicationnel substituerait, ne serait-ce qu'en principe, soit l'autorité du meilleur argument, soit un principe dialogique de justice – dépendant de la nature de la question à régler. L'explication sociologique de l'émergence de ce nouveau pouvoir apporte une lumière décisive à la théorie. Suivant toujours Habermas, ce pouvoir constituerait la réponse à une situation tout à fait nouvelle que rencontreraient les sociétés modernes. D'une part, en effet, l'ordre normatif ne peut plus reposer dans ces sociétés sécularisées sur des garants méta-sociaux ; d'autre part, la croissance des sphères de l'interaction stratégique – en particulier la sphère économique – « surchargerait » la capacité d'intégration de l'action communicationnelle. Dans une telle situation, ou bien la communication est rompue et le conflit s'installe, ou bien le conflit est remis ou retardé. « Or, une issue est offerte par la *régulation normative des interactions stratégiques* sur laquelle les acteurs eux-mêmes *s'entendent*<sup>1</sup> ». C'est dans la production d'une telle entente que se déploie le pouvoir communicationnel. Le résultat, pour reprendre encore les termes de Habermas, est

[...] le système des droits qui confère aux libertés subjectives de l'action la force contraignante du droit objectif. D'un point de vue historique, les droits privés subjectifs, qui définissent les marges légitimes de la liberté d'action

---

<sup>1</sup> DD, p. 41.

individuelle et sont par conséquent conçus en fonction de la poursuite stratégique d'intérêts privés, constituent le cœur même du droit moderne <sup>1</sup>.

Trois présuppositions semblent bel et bien sous-tendre cette perspective. D'abord, la notion d'une société conçue essentiellement comme espace de rencontre entre individus, deuxièmement l'idée d'individus disposant, ne serait-ce qu'en principe, d'une égale capacité (rationnelle) d'argumentation, troisièmement celle d'une sphère économique intrinsèquement déterminée par des orientations stratégiques. C'est sur ces trois présuppositions que la critique marxiste pourrait porter.

La dissolution de sociétés organisées sur la base du statut, c'est-à-dire de positions sociales hiérarchiquement structurées, relativement fixes et transmissibles par le sang, a sans doute donné lieu à une organisation de l'espace social dans lequel se rencontrent des individus formellement, c'est-à-dire juridiquement, libres et égaux. Mais, et la remarque de Marx à cet égard est bien connue, la liberté et l'égalité juridiques ou formelles des individus ne signifient nullement que la rencontre elle-même se fait dans la liberté et dans l'égalité. En effet, les positions *économiques*, bien que différentes des positions statutaires autant par leur nature que par la forme de leur contrainte, ont des effets décisifs au niveau de la rencontre des individus dans l'espace social. Marx pourrait ici rappeler la critique susceptible d'être faite à Kant à propos du maître et du domestique : si leur rencontre n'est plus assujettie à des rapports statutaires et se présente, donc, comme une rencontre entre individus libres et égaux qui, formellement, entrent dans une relation contractuelle présupposant la volonté libre de chacun, en fait, c'est-à-dire matériellement ou économiquement, la seule possession de sa force de travail *contraint* le domestique à entrer dans ce rapport – à moins d'utiliser sa liberté pour mourir de faim. Ce n'est pas que le maître, parce qu'il exercerait une domination sur les individus, contraindrait le domestique. C'est, dirait Marx, parce que les choses (l'économie) le dominant que le domestique est contraint de contracter avec le maître : « What was the domination of person over person is now the general domination of the *thing* over the person <sup>2</sup> ». En fait, Marx va plus loin encore et voit dans la reconnaissance formelle ou juridique de l'égalité et de la liberté des individus une condition majeure du passage à la domination par les choses. Il serait donc sans doute d'accord avec Habermas lorsque, comme nous l'avons vu, celui-ci, se plaçant dans une perspective historique, voit dans les droits privés le cœur même de la loi moderne et dans ceux-ci la démarcation du champ légitime des libertés individuelles en vue de la poursuite stratégique des intérêts privés. Il ajouterait cependant, et l'ajout changerait radicalement le sens et la portée de cette remarque, que dans cette poursuite stratégique des intérêts

---

<sup>1</sup> DD, pp. 41-42.

<sup>2</sup> Marx, Karl, « Comments on James Mill », *Collected Works*, New York, International Publishers, 1975, 1, p. 221.



privés la situation (économique) des individus est loin d'être comparable, de sorte que le champ *pratique, réel* des libertés n'est nullement en correspondance avec celui des libertés formelles et juridiques – ni nullement assuré, bien au contraire même, par ces libertés <sup>1</sup>.

Habermas n'est pas, bien entendu, aveugle à une telle problématique. Pourtant, la manière dont elle est envisagée n'affecte pas l'essentiel de sa conception du droit et de la loi moderne. En effet, d'une part, il reconnaît que

[...] sont contraires à l'exigence d'une égalité de traitement fondée en droit, les inégalités factuelles qui distinguent certaines personnes ou certains groupes en limitant effectivement leurs chances de profiter des libertés d'actions subjectives réparties de façon égalitaire.

Mais, d'autre part, une telle situation est perçue comme inévitable puisque découlant du principe même de la liberté juridique :

Le principe de la liberté fondée en droit génère des inégalités de fait, dans la mesure où non seulement il admet l'usage différentiel que les sujets font des mêmes droits, mais le rend possible ; il remplit ainsi au niveau du droit subjectif les conditions d'une vie structurée par le principe de l'autonomie privée. En ce sens, l'égalité de droit ne peut pas coïncider avec l'égalité factuelle <sup>2</sup>.

Cette contradiction inévitable est pensée par Habermas comme celle, générale, entre le fait et la norme et, d'une manière plus particulière, et au niveau des modèles politiques, entre le libéralisme et l'État-providence. Mais elle est pensée aussi, et fondamentalement, comme moteur du développement juridique – du moins pour une certaine période historique <sup>3</sup>. Si Habermas reproche à Marx de ne pas avoir saisi l'importance de la « substance » normative de l'universalisme des droits et, avec elle, son rôle moteur, d'avoir rejeté avec le formalisme légal la sphère entière du droit <sup>4</sup>, Marx, pour sa part, reprocherait à Habermas de faire du droit une instance autonome, et croire même que les inégalités de fait ne sont que la conséquence des libertés juridiques lorsque, en fait et réellement, ces libertés juridiques ne se trouvent nullement en contradiction avec les inégalités de fait et constituent même, en

<sup>1</sup> En ce sens, pourrait dire Marx, Habermas tombe dans l'illusion des juristes : « Cette même illusion des juristes explique que, pour eux ainsi que pour tout code juridique, il apparaît comme une pure contingence que des individus entrent en rapports entre eux, par contrat par exemple, et qu'à leurs yeux des rapports de ce genre passent pour être de ceux auxquels on [peut] souscrire ou non, selon son gré, et dont le contenu repose entièrement sur la volonté arbitraire et individuelle des contractants ». Marx, Kant – Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, p. 107.

<sup>2</sup> DD, p. 443. Il est à remarquer que Habermas traite ici en particulier la critique analogue à cet égard avancée par le féminisme.

<sup>3</sup> DD, *ibid.*

<sup>4</sup> Ce reproche se trouve dans *Popular Sovereignty as Procedure*, Appendice I de l'édition anglaise de *Droit et démocratie (Between Facts and Norms, ibid., p. 478)*.



régime capitaliste, leur condition légale. Marx reprocherait encore sans doute à Habermas de ne pas voir que les doctrines du droit égal portent préjudice aux individus à cause justement de leur universalité, de leur indifférence aux particularités <sup>1</sup>.

La deuxième présupposition de la théorie du droit de Habermas porte sur l'égale capacité (rationnelle) d'argumentation des individus. Elle constitue une présupposition fondamentale dans le contexte de relations qui sont censées être contractuelles car il n'y a pas de contrat sans dialogue et, donc, sans un échange d'arguments. Cette présupposition est cependant mise à l'épreuve lorsqu'il s'agit d'une relation dans laquelle se rencontrent stratégiquement des intérêts privés. En effet, comme Habermas lui-même le reconnaît, dans une telle relation la recherche du compromis dans le dialogue, c'est-à-dire dans et par l'argumentation, ne peut nullement être fondée sur la seule force du meilleur argument et, donc, sur l'égale capacité argumentative des individus. Comme nous l'avons vu dans la section précédente, à cette condition doit s'ajouter, selon Habermas, une égale position de pouvoir de pression. Habermas fait sienne, à cet égard, la remarque fondamentale de J. Elster :

Négocier signifie s'engager dans la communication dans le but de *forcer* ou d'*induire* l'interlocuteur à accepter la prétention que l'on émet. À cette fin, les négociateurs s'appuient sur des menaces et des promesses qui seront exécutées à l'extérieur de la réunion elle-même. La force de négocier ne découle pas de la « force du meilleur argument », mais de ressources matérielles, la force des bras, etc. Dans le cadre d'un processus de négociation, les énoncés sont assertés avec la prétention d'être crédibles, les négociateurs devant tenter de *faire croire* à leurs interlocuteurs que les menaces et promesses seraient effectivement mises à exécution <sup>2</sup>.

Habermas en conclut à une « discipline » du pouvoir de négociation au moyen d'une « égale distribution » de ce pouvoir *via* une procédure juste, *équitable, loyale (fair)*. Mais, dirait Marx, si Habermas accepte au pied de la lettre la remarque d'Elster, le pouvoir de négociation ne dépend pas d'une procédure *interne au discours*, ni non plus même de la seule manipulation discursive, il dépend d'une crédibilité assurée par un pouvoir qui se trouve avant le dialogue et en dehors du dialogue : le pouvoir des ressources matérielles, le pouvoir *économique*.

---

<sup>1</sup> Cette critique de Marx se trouve surtout dans les *Gloses marginales au Programme du Parti ouvrier allemand*. Par exemple : « Le droit par sa nature ne peut consister que dans l'emploi d'une même unité de mesure ; mais les individus inégaux (et ce ne seraient pas des individus distincts, s'ils n'étaient pas inégaux) ne sont mesurables d'après une unité commune qu'autant qu'on les considère d'un même point de vue, qu'on ne les saisit que sous un aspect *déterminé* ; par exemple, dans le cas présent, qu'on ne les considère *que comme travailleurs* et rien de plus, et que l'on fait abstraction de tout le reste ». Marx, Karl – Engels, Friedrich, *Critique des Programmes de Gotha et d'Erfurt*, Éd. sociales, Paris, 1966, pp. 31-32.

<sup>2</sup> DD, p. 186.

Cette sphère de l'économie est, pour Habermas, intrinsèquement déterminée par des orientations stratégiques <sup>1</sup>. C'est la troisième présupposition que Marx contesterait. En effet, Pour Marx, ce n'est pas tout simplement *le* système économique (en général) qui est le domaine d'interaction stratégique, mais le système économique *capitaliste*, c'est-à-dire une certaine organisation économique qui fait de l'intérêt privé, de la compétition et de la lutte pour le profit la motivation fondamentale. Si, comme l'avance Habermas, la monnaie est un *medium* d'intégration, il s'agit, dirait Marx, d'une *medium* qui, dans des circonstances précises, à savoir celles d'une organisation capitaliste de la production, sert une intégration *inéga*le des individus en distribuant inégalement les ressources économiques et l'accès même à ces ressources. Faudrait-il cependant accepter que le système capitaliste ne fait que développer et, avec ce développement, mieux exposer l'économie comme domaine d'interactions stratégiques ? S'il est possible – et Marx ne s'objecterait pas à cette possibilité – de saisir l'économie comme domaine d'une rationalité instrumentale dans le rapport avec la nature – ce que dénote la catégorie de travail chez Habermas –, il ne s'ensuit nullement que l'interaction dans laquelle se trouvent les individus au niveau économique doit être nécessairement de type stratégique-instrumental. Le travail dans lequel se réalise l'appropriation de la nature peut, dirait Marx, être organisé sous la forme d'activité coopérative conduisant à une appropriation collective ou sous la forme d'une activité compétitive conduisant à une appropriation privée. D'où les deux modèles majeurs d'organisation économique sur lesquels je reviendrai dans la dernière section de ce chapitre.

### B.7.5. LANGAGE ET IDÉOLOGIE

[Retour à la table des matières](#)

Comme on le sait, la question du langage a occupé une place très importante dans la réflexion marxiste, en particulier à partir des années trente et dans l'ancienne Union soviétique. Il n'est pas possible de ne pas associer à Mikhail Bakhtine le développement d'une philosophie du langage d'inspiration marxiste dont la fécondité s'est fait sentir autant en linguistique qu'en

---

<sup>1</sup> Cette idée revient à plusieurs reprises chez Habermas. Par exemple : « Suivant ce scénario, le besoin croissant en force d'intégration surchargera inévitablement la capacité du seul mécanisme qui subsiste, celui de l'entente, d'autant plus que se libèrent, comme c'est le cas dans les sociétés disposant d'une économie moderne, une quantité croissante d'interactions stratégiques, *indispensables pour la structure sociale* ». DD, pp. 40-41. (C'est moi qui souligne. R.M.) La première formulation intégrale de cette idée se trouve cependant dans TAC, tome 2, spéc. pp. 290 et suiv. Dans cette formulation, Habermas utilise massivement des idées de Parsons et introduit, à côté de la notion de monde vécu, celle de système – défini dans une perspective fonctionnaliste.

sociologie de la culture. Dans cette section je ne manquerai pas de faire référence aux thèses de Bakhtine, bien que, pour l'essentiel, je m'attacherai à dégager le sens de quelques remarques de Marx et d'Engels sur le langage, et ceci, bien entendu, dans le contexte de la problématique qui m'occupe.

Dans *L'idéologie allemande*, Marx et Engels, après avoir examiné « quatre aspects des rapports historiques originels », se retrouvent avec l'aspect de la conscience. Or, d'emblée, la conscience est saisie non pas comme conscience « pure », mais dans la matérialité du langage. Je reproduis intégralement leur remarque :

Dès le début, une malédiction pèse sur « l'esprit », celle d'être « entaché » d'une matière qui se présente ici sous forme de couches d'air agitées, de sons, en un mot sous forme de langage. Le langage est aussi vieux que la conscience – le langage est la conscience réelle, pratique, existant aussi pour d'autres hommes, existant donc alors seulement pour moi-même aussi et, tout comme la conscience, le langage n'apparaît qu'avec le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes <sup>1</sup>.

Bien entendu, cette remarque définit une position sur la question de la conscience, en particulier sur sa matérialité et sur sa nature de « produit social ». D'ailleurs, dans ce même texte, et avec d'autres remarques, c'est à une esquisse d'une véritable théorie de la conscience que nous avons affaire. Mais est aussi définie ici une position sur la question du langage – qui, certes, ne sera pas développée dans la suite du texte. Cette position, je la caractériserai en quatre thèses, à savoir : (1) le langage a, d'abord et avant tout, une fonction de communication <sup>2</sup> ; (2) il se présente toujours – et il faut toujours le saisir – sous sa forme concrète, spécifique, de langue ; (3) en tant que langue, il a une existence historique dépendante des conditions sociales ; (4) en tant qu'associé à la conscience, voire en tant que conscience, le langage est toujours conscience *de* – peut-être pourrions-nous appeler cette thèse, thèse sur la nature (et non pas sur la fonction) représentationnelle du langage. Je commenterai ces quatre thèses, tout en continuant le dialogue avec la position de Habermas.

Dans la première thèse, Marx rejoint en ligne droite la position de Habermas. Que le langage serve d'abord et avant tout à la communication et, par là, soit un élément décisif dans la socialité humaine, c'est une thèse qui, même dans le contexte du tournant langagier que la thématisation du langage

---

<sup>1</sup> Marx, Karl – Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, p. 59.

<sup>2</sup> Lorsque Marx et Engels signalent que le langage n'apparaît qu'avec le besoin ou la nécessité du commerce avec d'autres hommes, le terme de « commerce » (*Verkehr*) a ici le sens large de « relations ». C'est d'ailleurs Marx lui-même qui traduit *Verkehr* par *commerce* dans ce sens large dans une lettre à Annenkov. (Voir les annotations de Gilbert Badia, *ibid.*, p. 46, note 1.)

imprime à la philosophie contemporaine, ne va pas de soi. Ce tournant, en effet, n'a pas toujours conduit à placer au centre de la réflexion la communication et, à travers elle, comme c'est notamment le cas chez Habermas, l'entente. Bien au contraire, selon Wittgenstein et, de nos jours, notamment chez Lyotard, le langage ne présupposerait pas l'entente, ou ne contiendrait pas en lui-même les présuppositions de l'entente, de sorte que l'agir langagier ne se laisserait pas saisir comme agir (essentiellement) communicationnel<sup>1</sup>. Chez Marx, si le langage n'apparaît qu'avec le « commerce » des hommes, c'est parce qu'il s'inscrit d'emblée dans des rapports (sociaux) en tant qu'élément décisif de ces rapports : élément de communication. Mais il n'a d'autre existence que comme langue, et ce serait à ce niveau de son existence concrète qu'il faudrait dès lors l'examiner.

C'est dans l'interprétation conséquente de cette thèse que se situe la démarcation qu'effectue Bakhtine par rapport notamment à Saussure et à ses héritiers. Pour ceux-ci, en effet, la langue elle-même est un objet abstrait idéal, un système synchronique homogène, tandis que pour Bakhtine elle se manifeste dans la parole, elle *est* parole. Il s'ensuit que l'objet central de l'analyse linguistique se situe dans l'énonciation. L'énonciation, à son tour, est comprise comme réplique de l'interaction verbale, du dialogue social. Chez Bakhtine, en effet, le dialogue dans son sens élargi est défini comme « tout échange verbal<sup>2</sup> ». Du moins dans l'interprétation de Bakhtine, cette thèse de Marx paraît donc bel et bien rejoindre ce qui est aussi chez Habermas une approche décisive de l'agir communicationnel<sup>3</sup>. Mais si nous examinons de près la manière dont Bakhtine examine l'énonciation et le dialogue, une différence aux implications radicales se fait entrevoir. Chez Habermas, en effet, le choix stratégique de la pragmatique formelle conduit à examiner le dialogue et, d'une manière générale, tout échange verbal à la lumière des conditions requises pour la reconnaissance intersubjective d'une prétention langagière. Ces conditions, qui d'ailleurs sont celles de la compréhension de l'expression en question, portent, nous l'avons vu dans la section précédente, sur ce qui *rend acceptable* l'expression :

Un auditeur comprend la signification d'une expression, lorsqu'outre les conditions générales de contexte et de bonne conformation grammaticale, il connaît les *conditions essentielles* dans lesquelles un locuteur peut être motivé à prendre une position affirmative<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Voir, en particulier, Lyotard, J.F., *Le Différend*, Éd. de Minuit, Paris, 1984, et Wittgenstein, Ludwig, *Grammaire philosophique*, trad. M.A. Leucorree, Gallimard, Paris, 1980.

<sup>2</sup> Bakhtine, Mikhail, *Le marxisme et la philosophie du langage*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1977, spéc. chapitres 5. Langue, langage et parole, et 6. L'interaction verbale.

<sup>3</sup> Il est, donc, surprenant que Habermas ne consacre aucune analyse – et, à ma connaissance, même aucune référence – aux travaux de Bakhtine.

<sup>4</sup> TAC, tome 1, p. 307.

L'analyse va dès lors se concentrer sur les *aspects* sous lesquels ces conditions se présentent dans la situation de parole : justesse, vérité et véracité. L'analyse se place donc à un niveau de généralité, voire d'idéalité, qui a comme conséquence directe, sinon comme condition, de ne pas thématiser ce qui appartient en propre sémantiquement à la langue *en question*. Rendre thématique cette dimension sémantique suppose faire du contexte non pas une condition générale à satisfaire – comme dans le cas de la conformation grammaticale –, mais bel et bien une condition particulière à examiner. C'est la perspective de Bakhtine. Bakhtine introduit à cette fin une distinction entre le signal et le signe, entre le processus de décodage et le processus d'identification. Tandis que le signal est simplement identifié, la compréhension est un processus de décodage d'un signe, et ce processus passe, à titre décisif, par le contexte. En effet, « l'élément qui fait de la forme linguistique un signe n'est pas son identité comme signal, mais sa mutabilité spécifique », et cette « mutabilité » explique que la compréhension d'un mot dans son sens particulier n'est que saisie de « l'orientation qui est donnée au mot par un contexte et une situation précis <sup>1</sup> ». C'est lorsqu'il est saisi sous cette forme spécifique, concrète, de langue toujours contextualisée que le langage peut révéler son rapport profond à ce que Bakhtine appelle l'idéologie : terrain général des signes créés par un groupe organisé au cours de ses relations sociales. C'est aussi alors, et seulement alors, que l'analyse sémantique peut révéler les *rappports de classe* que le langage ou, plus exactement, la langue en question suppose et exprime <sup>2</sup>.

Cette approche nous renvoie immédiatement, bien entendu, à la troisième thèse marxiste, à savoir celle qui voit dans la langue non pas une entité autonome, mais, bien au contraire, une entité dépendante des conditions sociales. Cette thèse, remarquons-le d'emblée, est parfaitement parallèle à celle qui faisait du droit une entité elle aussi non autonome, et qui fondait la critique de Marx sur l'« illusion » des juristes. Pour Marx, faire du langage une entité autonome est encore une « illusion », celle des philosophes en particulier :

<sup>1</sup> Bakhtine, Mikhail, *Le marxisme et la philosophie du langage*, p. 101.

<sup>2</sup> Nous pouvons trouver chez Marx et Engels une analyse de ce genre : « Il est d'autant plus facile au *bourgeois* de prouver, en utilisant la langue qui lui est propre, l'identité des relations mercantiles et individuelles ou encore des relations humaines en général, que cette langue est elle-même un produit de la *bourgeoisie* et que, par conséquent, dans le langage comme dans la réalité, on a fait des rapports du commerçant la base de tous les autres rapports humains. Par exemple, *propriété* signifie à la fois *Eigentum* et *Eigenschaft* (*Eigentum* : propriété matérielle, *Eigenschaft* : propriété, qualité – morale, souvent), *property* [en anglais dans le texte. R.M.] : *Eigentum* et *Eigentümlichkeit*, « propre » au sens commercial et au sens individuel, *valeur*, *value*, *Wert* – *commerce*, *Verkehr* – *échange*, *exchange*, *Austausch*, etc., termes qu'on utilise aussi bien pour traduire des rapports commerciaux que pour exprimer les qualités et les relations des individus en tant que tels ». Marx, Karl – Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, p. 263.

Pour les philosophes, c'est une tâche des plus difficiles qui soient que de quitter le monde de la pensée pour descendre dans le monde réel. La réalité immédiate de la pensée est le langage. De même que les philosophes ont fait de la pensée une réalité autonome, ils ne pouvaient faire autrement que d'attribuer au langage une réalité autonome pour en faire leur domaine réservé. [...] ni les idées ni le langage ne forment en soi un domaine à part, [...] ils ne sont que les *expressions* de la vie réelle <sup>1</sup>.

Si le langage dans sa forme concrète, toujours contextualisée, qu'est la langue naît du « commerce » des hommes, il ne s'en départit plus, et ceci d'un double point de vue : d'une part, il continue toujours à servir comme instrument de communication, mais, d'autre part, il communique sous les formes sociales concrètes, c'est-à-dire toujours historiquement constituées dans lesquelles lui-même s'est constitué – en tant que langue. En d'autres termes, le langage n'est pas un instrument neutre. Marx – ou plutôt Bakhtine – pourrait dire, à l'encontre de la perspective habermasienne, que ce n'est pas tout simplement que le langage *peut* être utilisé avec une visée intercompréhensive ou une visée manipulatrice, c'est qu'avec l'acte perlocutoire le langage se met au service d'un locuteur qui vise un effet chez l'auditeur dans un contexte stratégique d'interaction. C'est que le langage a déjà en lui-même – en tant que langue – des effets « perlocutoires » dont aucun locuteur n'est « responsable », des effets que l'on pourrait qualifier de « systémiques » et, par là, échappant même à la conscience des individus – autant des auditeurs que des locuteurs. Certes, Habermas distingue dans l'agir stratégique dissimulé, entre l'illusion consciemment engendrée – la manipulation au sens strict –, et l'illusion inconsciemment produite qu'il qualifie de « communication systématiquement déformée <sup>2</sup> ». Mais, d'une part, cette dernière illusion est produite par l'inconscient de l'individu. Elle renvoie, donc, à des conflits intra-psychiques – dont est censée s'occuper, bien entendu, la psychanalyse <sup>3</sup>. Mais, d'autre part, et plus important, dans une perspective marxiste comme celle de Bakhtine, non seulement ces « illusions » véhiculées par le langage ne relèvent pas de l'ordre du psychisme, elles ne devraient même pas être considérées comme des indices d'une communication « déformée ». Lorsque, pourrait dire Bakhtine, la langue allemande par exemple utilise le même mot aussi bien pour traduire des rapports commerciaux que pour exprimer les qualités et les relations des individus en tant que tels, il n'y a pas là une « déformation », mais plutôt l'expression – le mot est de Marx lui-même – d'une situation sociale réelle, à savoir celle dans laquelle les relations entre les individus sont investies par un rapport d'échange marchand, donc réifiées dans et par cette forme (sociale) particulière d'échange.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 489-490.

<sup>2</sup> TAC, tome 1, pp. 340-341.

<sup>3</sup> TAC, tome 1, p. 340.



Et nous en venons à la dernière thèse marxiste sur la nature représentationnelle du langage. Suivant cette thèse, le langage entretient avec la réalité sociale un rapport d'expressivité qui, chez Bakhtine, présente une directionnalité claire : si tout signe est idéologique, et si l'idéologie « reflète » – et « réfracte » – les structures sociales, alors toute modification de l'idéologie entraîne une modification de la langue. Bien entendu, l'évolution d'une langue obéit pour une part à des lois internes, mais elle est surtout régie par des « lois » externes, de nature sociale. Or, cette détermination externe s'exprime comme la réflexion des conflits de classe à l'intérieur même de la langue, donc comme des conflits de langue. C'est pourquoi la communication verbale implique, pour Bakhtine, conflit, rapports de domination et de résistance :

L'être, reflété dans le signe, ne fait pas que s'y refléter, il s'y *réfracte* également. Qu'est-ce qui détermine cette réfraction de l'être dans le signe idéologique ? L'affrontement d'intérêts sociaux contradictoires dans les limites d'une seule et même communauté sémiotique, c'est-à-dire la *lutte des classes*. [...] des classes sociales différentes usent d'une seule et même langue. En conséquence, *dans tout signe idéologique s'affrontent des indices de valeur contradictoires*. Le signe devient l'arène où se déroule la lutte des classes <sup>1</sup>.

En opposition radicale à la perspective habermasienne du langage comme outil « médiateur » entre les individus – corrélative, d'ailleurs, à la perspective du droit comme « médiateur » entre le fait et la norme –, la perspective marxiste fait de la langue, en tant que forme réelle, concrète, d'existence du langage, un système expressif/actif, reflétant et réfractant – dans les termes de Bakhtine – l'être social.

### **B.7.6. LE COMMUNISME ET LES CONDITIONS ÉCONOMIQUES DE LA SOCIALITÉ**

[Retour à la table des matières](#)

La reconnaissance du rôle décisif octroyé aux conditions matérielles dans la réalisation de l'individu et l'analyse des formes économique-sociales concrètes qui conspirent contre cette réalisation conduisent naturellement la réflexion de Marx à envisager un modèle d'organisation économique-sociale offrant les conditions d'une telle réalisation. Ce modèle, on le sait, est celui d'une société « communiste ». Je retiendrai ici quelques aspects de ce modèle dont la force idéologique a marqué de son empreinte pratiquement toute l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>1</sup> Bakhtine, Mikhail, *Le marxisme et la philosophie du langage*, pp. 43-44.



Nous pouvons adopter comme point de départ dans la description de ce modèle justement la question de l'autonomie des individus conçue, certes, comme possibilité de se donner soi-même la « loi » de son propre agir, mais aussi et en même temps comme possibilité de réalisation de soi-même. L'autonomie de l'individu ne signifie donc pas pour Marx, comme d'ailleurs non plus pour Kant, absence de détermination, mais, comme chez Kant aussi, autodétermination consciente :

Que saint Sancho se sauve, lui, de la détermination en bondissant dans l'absence de détermination (ce qui est encore une détermination, et la pire de toutes) [...]. La réalisation totale de l'individu ne cessera d'apparaître comme idéal, comme vocation, etc., que lorsque l'impulsion du monde qui suscite chez les individus le développement réel de leurs facultés sera passée sous le contrôle des individus eux-mêmes, comme le veulent les communistes <sup>1</sup>.

Or, le contrôle de ce développement réel des facultés humaines ne peut pas être, on l'a vu à propos justement de la critique marxienne de Kant, le pur produit d'une décision morale – ni non plus d'une décision individuelle. Ce qui conspire contre cette possibilité d'autonomie et de réalisation individuelle relève d'une matérialité historiquement constituée, extérieure aux individus, même s'ils sont eux-mêmes les producteurs de cette matérialité – matérialisation qui est donc extériorisation de la puissance des individus. Deux aspects caractérisent une telle matérialité : d'une part, sa fixité ou, mieux encore, sa production de fixité, d'autre part, son pouvoir élargi de contrainte. Avec l'économie capitaliste et le marché mondial, ce pouvoir se généralise et en extension et en profondeur. La conséquence en est que les individus se trouvent de plus en plus asservis à une puissance qui leur est étrangère. Cet asservissement prend la forme d'une fixation de désirs et de pensées. Contraints par la puissance d'une matérialité qui agit comme une nature, les désirs et les pensées des individus ne relèvent pas de leur libre choix <sup>2</sup>. La possibilité de ce choix passe donc par le contrôle de cette matérialité, autrement dit, et très exactement, par le contrôle conscient et collectif de la production de la vie matérielle :

Le communisme se distingue de tous les mouvements qui l'ont précédé jusqu'ici en ce qu'il bouleverse la base de tous les rapports de production et d'échanges antérieurs et que, pour la première fois, il traite consciemment toutes les conditions naturelles préalables connues des créations des hommes qui nous ont précédés jusqu'ici, qu'il dépouille celles-ci de leur caractère

---

<sup>1</sup> Marx, Karl – Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, p. 322.

<sup>2</sup> « Les communistes, en attaquant la base matérielle sur laquelle repose la fixité, jusqu'ici fatale, des désirs et des pensées, sont les seuls dont l'action historique ait vraiment rendu à leur fluidité naturelle ces désirs et ces pensées figées ». *Ibid.*, p. 289 [passage biffé dans le manuscrit].

naturel et les soumet à la puissance des individus unis. De ce fait, son organisation est essentiellement économique <sup>1</sup>.

Il s'agit donc d'un modèle *économique* – qu'il ne faut donc pas confondre avec un modèle politique, même si ce modèle économique appelle une forme politique qui ne peut pas ne pas être démocratique. En effet, si cette organisation est essentiellement économique, elle est soumise à la puissance des individus *unis*, donc à la puissance *collective* des individus, à leur puissance mise en commun. On sait que l'expérience de la Commune de Paris en 1871 a fourni à Marx des éléments d'une théorie politique *de la phase de transition* au communisme : définie comme auto-gouvernement des producteurs, la Commune, dont les membres étaient élus au suffrage universel, devait être non pas un organe parlementaire, mais un organe de travail, exécutif et législatif à la fois. Démocratie non pas parlementaire donc, mais plutôt proche du modèle rousseauiste du *Contrat social*. Il est pourtant essentiel de signaler que l'absence d'une théorie politique achevée chez Marx et, encore plus, l'absence d'un modèle politique au sens strict du terme ne sont nullement fortuites ou accidentelles. Renversant la perspective hégélienne, chez Marx la priorité de la « société civile » sur l'État suppose, d'une part, que la transformation décisive – la révolution – doit s'opérer dorénavant au niveau de la société civile : elle ne peut plus être simplement politique, comme la Révolution française, par exemple ; d'autre part, cette transformation révolutionnaire doit impliquer, au-delà de la phase de transition, la suppression de l'État, donc la suppression du politique, c'est-à-dire de cette instance séparée qui, pour Marx, crée dans les sociétés modernes l'illusion d'une unité sociale – lorsque, en fait et réellement, la société civile est de plus en plus dissoute par les rapports marchands <sup>2</sup>.

Tout comme la question de l'autonomie des individus ne peut pas être pour Marx le pur produit d'une décision de la volonté, indépendante des conditions matérielles extérieures à la volonté individuelle et préexistant aux individus, la question du contrôle conscient et collectif de la production de la vie matérielle ne peut pas être non plus le pur produit d'une décision de la volonté : elle est subordonnée, en tant que possibilité réelle, à des conditions elles-mêmes matérielles extérieures à la volonté individuelle et préexistant aux individus. Je me réfère encore directement à la pensée de Marx :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>2</sup> C'est surtout dans *La question juive* que Marx s'attaque au caractère fétichiste de l'état démocratique. L'universalité politique de cet état laisse en effet intact l'individualisme et l'égoïsme de la société civile bourgeoise. La suppression de l'État et du politique a donc le sens d'une restauration de la communauté, comme l'affirme explicitement Engels : « Et le jour où il devient possible de parler de liberté, l'État cesse d'exister comme tel. Aussi, proposerions-nous de mettre partout à la place du mot État le mot Communauté (*Gemeinwesen*), excellent vieux mot allemand, répondant au mot français Commune ». Engels, Friedrich, « Lettre à August Bebel – Londres, 18-28 mars 1875 », dans Marx, Karl – Engels, Friedrich, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, pp. 58-59.

Cette « aliénation », – pour que notre exposé reste intelligible aux philosophes –, ne peut naturellement être abolie qu'à deux conditions *pratiques*. Pour qu'elle devienne une puissance « insupportable », c'est-à-dire une puissance contre laquelle on fait la révolution, il est nécessaire qu'elle ait fait de la masse de l'humanité une masse totalement « privée de propriété », qui se trouve en même temps en contradiction avec un monde de richesse et de culture existant réellement, choses qui supposent toutes deux un grand accroissement de la force productive, c'est-à-dire un degré élevé de son développement <sup>1</sup>.

À la différence des socialistes utopiques, qui proposent des formes d'organisation socio-économiques ne dépendant pas de conditions matérielles préalables, le modèle marxien ne pourrait se réaliser que dans le contexte précis d'un double développement : celui, quantitatif, des forces productives et celui, qualitatif, de leur extension géographique à l'échelle du monde et à l'ensemble des activités productives. D'une part, donc, le modèle n'est pas un « état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler », mais un « mouvement réel », un mouvement résultant de prémisses actuellement existantes ; d'autre part, il n'est pas non plus un « telos » de l'histoire, une fin ou un objectif inscrit dans l'histoire comme nécessité. Pensée de la possibilité, mais d'une possibilité réfléchie parce que se voulant fondée sur une analyse objective des conditions réelles, la perspective marxienne des conditions matérielles de la socialité ne pose le « règne de la liberté » que comme tâche. D'un autre point de vue, complémentaire, l'autonomie et la liberté n'y sont conçues que comme le possible par excellence <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>2</sup> Voir, dans cette perspective, l'important travail de Vadée, Michel, *Marx, penseur du possible*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1992, spéc. chap. 10, par. 2.

## CHAPITRE 8

# PHILOSOPHIE DE LA SOCIALITÉ

[Retour à la table des matières](#)

Le parcours que nous avons effectué dans quelques sites privilégiés de la philosophie moderne et contemporaine avait pour seul but d'inciter notre réflexion sociologique à se pencher sur les formes du vivre ensemble pensées en rapport avec deux problématiques fondamentales – celles du langage et de la nature humaine, Mais au cours de ce voyage d'autres questions se sont présentées à la réflexion, chacune inscrite dans une logique de l'argumentation, soit à titre de prémisse, soit à titre de conséquence possible sinon nécessaire. Ce fut notamment le cas de la question de la moralité et de celle du juridique. Enfin, la thématization de deux conditions nécessaires de la socialité humaine, à savoir la communication langagière et l'économie, nous a permis d'examiner deux propositions de modèles de société, l'un de nature politique, l'autre de nature économique. Je me propose dans ce dernier chapitre de construire une théorie cohérente des principes de la socialité humaine en mettant à profit les acquis de la réflexion philosophique moderne et contemporaine que ce parcours thématique nous a permis de repérer. Je tiens à répéter ces mots de Leibniz que j'assume comme l'expression d'un véritable principe heuristique dans l'examen de ces positions philosophiques : « J'ai trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient ». Car ce principe commande justement d'être attentifs aux apports, de construire donc sur la base de l'acquis, sachant cependant que ces apports ne peuvent être des acquis que s'ils s'avèrent compatibles au sein d'une théorie consistante et féconde. Au cours de l'élaboration de cette théorie, je m'abstiendrai de revenir sur des références bibliographiques ou des précisions données dans les notes qui accompagnent les chapitres précédents. Je m'abstiendrai même autant que possible de me référer à la source philosophique de la thématique ou de la problématique en question : le parcours effectué, je suppose, nous a rendus suffisamment familiers avec les auteurs examinés pour alléger ainsi la charge de leur rappel.

## **8. 1. LE PLURALISME DES RÈGLES D'INTERACTION**

[Retour à la table des matières](#)

Je prendrai comme point de départ de la théorie le principe du pluralisme des règles d'interaction. Ce principe se laisse énoncer négativement de la manière suivante : « La socialité humaine ne répond jamais à une et à une seule règle d'interaction et, par conséquent, aucune société ne présente, comme matière de son organisation sociale, des actions dont on peut trouver la norme dans une et seulement une règle d'interaction ». Positivement, le principe s'énonce de la manière suivante : « Toute société humaine repose sur des actions qui répondent à une pluralité de règles ». L'énoncé négatif du principe vise le réductionnisme des formes de la socialité humaine. À la lumière de cet énoncé, les positions philosophiques que nous avons examinées – ce que Leibniz appellerait les « sectes » – constituent des formes de réductionnisme : si, étudiant chacune une règle d'interaction, elles font une contribution essentielle à la compréhension de la socialité humaine, en ignorant chacune les autres règles elles réduisent la socialité humaine à une et une seule forme. Pour sa part, l'énoncé positif du principe demande (a) la construction d'un modèle pluraliste des règles d'interaction, (b) la construction d'une typologie de formes de société suivant la structure des actions et de leurs règles. Car, en effet, du pluralisme des règles ne s'ensuit nullement l'égalité ou la similitude de leur pouvoir respectif de normer les actions, voire leur égale ou semblable modalité d'existence. Au contraire même, puisque leur modalité d'existence et leur place dans l'organisation sociale varient et dans le temps et dans l'espace, il est possible de construire une typologie de sociétés sur la base de leur position relative dans l'organisation sociale. Dans cette section je m'attacherai à la construction d'un modèle pluraliste des règles d'interaction (a). J'envisagerai la question d'une typologie de formes de société (b) dans la section 8.5.

La notion de règle – au sens large de la formule imposée ou adoptée qui indique ce qui doit être fait dans les circonstances – ne s'applique qu'à des actions, c'est-à-dire, suivant la définition avancée dans l'introduction de cet ouvrage, à ce qui, ce faisant, réalise une intention. Si, d'un certain point de vue, les règles ne s'appliquent qu'à des actions, d'un autre point de vue les actions peuvent être définies comme des comportements qui suivent des normes ou des règles ou, d'une manière plus générale, pour lesquels il est possible de trouver la règle ou la norme. Il s'ensuit que l'univers des règles ne peut jamais déborder l'univers des êtres humains – pour autant, évidemment, que l'on postule que cet univers est celui des êtres intentionnels –, bien que l'univers des êtres humains déborde celui des règles dans la mesure où, comme on l'a vu aussi dans

l'introduction, le faire attribué à des êtres humains n'a pas toujours une composante intentionnelle.

Si nous excluons les actions qui ont pour objet nous-mêmes et, donc, le rapport avec soi-même, l'univers des règles admet une première classification suivant que les actions qu'elles norment visent autrui ou un objet non humain. L'univers des règles se laisse donc organiser, d'abord, en deux catégories, à savoir celle des règles qui norment les actions qui s'inscrivent dans le rapport être humain/chose, et celle des règles qui norment les actions qui s'inscrivent dans les rapports que les êtres humains entretiennent entre eux. Nous pouvons appeler les premières « règles d'usage » ou, mieux, « d'utilisation » et les deuxièmes « règles de socialité » ou, mieux, « d'interaction ». Le rapport être humain/nature peut être traité comme un rapport exemplaire normé par des règles d'utilisation.

La notion d'« utilisation » dérive de la notion d'« utilité », c'est-à-dire de ce qui est utile. Est utile ce dont l'usage ou l'emploi est ou peut être avantageux pour quelqu'un ou pour la société, notamment par rapport à un besoin ou à une finalité. Affirmer que les rapports aux choses et, d'une manière exemplaire, à la nature sont normés par des règles d'utilisation signifie donc que les choses et la nature sont envisagées du point de vue du sujet, c'est-à-dire constituées – au sens phénoménologique du terme – par le sujet – fût-il l'individu ou la société – seulement en fonction d'un besoin ou d'une finalité. En d'autres termes, la notion de règle d'utilisation suppose que les choses et la nature sont constituées comme moyens – en vue de la satisfaction d'un besoin ou de la réalisation d'une finalité. Pourtant, un examen de la nature des règles d'interaction montre qu'une telle supposition n'est pas suffisante pour caractériser les règles d'utilisation.

Les règles d'interaction sont celles qui norment les rapports qu'entretiennent entre eux des êtres intentionnels. Comme nous l'avons vu dans l'introduction, le médium dans lequel ont lieu les interactions entre ces êtres intentionnels que sont les êtres humains est le langage. Le langage ou, d'une manière plus générale, la communication fait donc partie, à titre décisif, des actions normées par des règles d'interaction. D'un point de vue phénoménologique, la constitution d'un objet en chose ou en nature suppose donc non seulement que l'objet est utilisé ou utilisable comme moyen, mais aussi qu'il n'est pas assumé comme sujet d'un échange communicationnel – comme être intentionnel. D'un point de vue historique, le monde de ce que nous appelons choses et, en particulier, celui que nous appelons de la nature n'ont pas toujours été constitués comme mondes des choses et de la nature. L'animisme, qui a constitué longtemps et pour bien des cultures une forme de constitution de ces mondes, consiste justement dans une attribution généralisée de l'intentionnalité. Pour l'animisme, en effet, les choses de la nature agissent en fonction de finalités et sur la base de motifs ; leurs activités ont donc une

nature téléologique et, par conséquent, elles ont une « âme » ou un esprit – puisque, bien entendu, seuls une âme ou un esprit peuvent être le siège d'intentions, de finalités ou de motifs. C'est pourquoi aussi, pour l'animisme, les rapports avec la nature se nouent à travers la communication. Enfin, d'un point de vue qui intéresse particulièrement le sociologue, des êtres humains peuvent faire l'objet d'une constitution en choses, ce qui suppose donc qu'ils ne sont appréhendés que comme des moyens. Dans ce cas, ce n'est pas que l'échange verbal n'existe pas ou que la communication s'efface. C'est que la communication ne sert pas à strictement parler l'échange : le langage ne véhicule pour l'autre que des informations – celles, justement, susceptibles de s'inscrire dans une logique de l'utilisation de l'autre. Ce qui disparaît ainsi dans la communication, c'est la finalité de l'autre en tant que sa finalité : l'autre est traité comme n'étant pas le siège d'intentions, de motifs ou de finalités qui lui sont propres.

Il est cependant important de remarquer que les processus constitutifs quels qu'ils soient ne sont pas la pure production d'une subjectivité – celle d'un individu – ou d'une intersubjectivité – celle d'un groupe social – : ces processus trouvent leurs limites constitutives dans les objets eux-mêmes. Sauf pour un idéalisme radical qui réduit l'objet au processus de constitution de son objectivité dans la conscience, l'objectivité de l'objet est résistance à la libre disponibilité d'une conscience productrice. Ainsi, même si des êtres intentionnels sont constitués comme moyens et leur langage réduit à la simple transmission d'informations utilisables, une telle constitution réductionniste ne peut jamais aboutir à faire du monde des êtres humains un monde de choses. À ce niveau de l'analyse, ce n'est pas au nom d'une morale ni non plus en vertu de l'attribution d'une résistance subjective psychologique ou autre qu'un tel réductionnisme s'avère, à la limite, impraticable, mais en vertu d'une résistance ontologique. Ainsi aussi, même si le monde des choses ou celui de la nature ont été historiquement constitués dans l'animisme comme mondes d'êtres intentionnels susceptibles de maintenir un échange communicationnel avec les êtres humains, un tel élargissement de la sphère de l'intentionnalité n'a pu que rencontrer l'impossibilité ontologique des choses ou de la nature de répondre à semblable constitution. L'échec du projet de l'animisme est la preuve patente de cette impossibilité ontologique. En ce sens, la critique adressée par Habermas à la proposition de Marcuse d'une science basée sur un concept non instrumental de la nature, voire d'une nature avec laquelle on pourrait communiquer et possédant donc même quelque chose comme une subjectivité, cette critique s'avère ontologiquement fondée. La double signification du concept de la loi exprime synthétiquement, mais avec toute la force, cette différence ontologique et, par là, la distinction profonde entre règles d'utilisation et règles d'interaction.

Dans une première acception, en effet, la loi est une formule qui énonce un rapport constant et nécessaire de détermination entre au moins deux variables.



Appelons cette formule « énoncé nomologique ». La constance et la nécessité qu'exprime l'énoncé nomologique ne laissent aux entités dont les variables sont ainsi (légalement) soumises aucune autre possibilité d'échapper à une telle détermination que par l'intervention d'autres lois. Les entités soumises à la loi ou, plus exactement, à cette forme de légalité sont, pour ainsi dire, doublement soumises : d'une part, elles n'échappent pas en fait à l'ordre général de la détermination – ce que l'on appelait autrefois la « causalité » – ; d'autre part, elles ne se trouvent pas à l'origine de la loi, ni réellement ni potentiellement. Dans une deuxième acception, la loi désigne une règle impérative, une obligation. D'un point de vue formel, l'énoncé nomologique est une proposition et, par conséquent, un énoncé susceptible d'être vrai ou faux, tandis que la formule qui énonce la règle est un énoncé normatif auquel ne s'attachent pas les valeurs de vérité ou de fausseté. L'obligation à laquelle sont soumises les entités auxquelles s'applique la loi dans cette deuxième acception n'a rien à voir avec la détermination « causale ». D'une part, en effet, ces entités peuvent échapper à la contrainte de la règle *per se*, c'est-à-dire sans nécessairement faire appel à d'autres règles ; d'autre part, elles se trouvent réellement ou potentiellement à l'origine de la règle. La loi physique et la loi juridique constituent deux cas exemplaires de ce double sens du terme de loi.

Nous pouvons voir maintenant en toute clarté que les lois que formulent les énoncés nomologiques s'appliquent à des êtres non intentionnels ou, pour être plus précis, à des êtres qua êtres non intentionnels. Elles s'appliquent donc aussi bien aux choses et aux objets de la nature qu'aux comportements « naturels » des êtres humains. Les règles visent par contre les actions des individus, autrement dit les êtres intentionnels qua êtres intentionnels. Or, puisque les actions de ces êtres intentionnels peuvent avoir comme objet les choses ou la nature aussi bien que d'autres êtres intentionnels, ces actions maintiennent un rapport différent à la loi et à la règle. Dans leur rapport aux choses et aux objets de la nature, les êtres humains orientent paradigmatiquement leur comportement sur la base des déterminations auxquelles sont soumises ces choses et ces objets. En d'autres termes, l'action de l'être humain sur la nature est un rapport d'utilisation dont la possibilité et l'efficacité dépendent d'une connaissance de ces déterminations. C'est pourquoi les règles d'utilisation se présentent paradigmatiquement sous la forme de règles technologiques. En effet, la règle technologique est celle fondée sur un énoncé nomologique :  $q \text{ per } p$  parce que si  $p$  alors  $q$ . Comme on peut le voir dans cette formule, la règle d'utilisation ou, mieux, la règle technologique porte sur les moyens ( $q \text{ per } p$ ), et la condition d'effectivité de la règle est la vérité ou, tout au moins, la plausibilité de l'énoncé nomologique (si  $p$  alors  $q$ ).

À la constance et à la nécessité qui s'attachent à la détermination « naturelle » de la loi s'opposent la variabilité et la contingence des règles d'interaction. Cette opposition renvoie d'une manière directe à la différence entre légalité de la loi naturelle et conventionalité de la règle d'interaction.

Puisqu'à l'origine de la règle et au fondement de la persistance de son existence se trouvent des actes d'êtres intentionnels, la constance et la nécessité de la règle sont variables et contingentes. Ce sont cette contingence et cette variabilité radicales qui expliquent la pluralité des règles et leur particulière configuration historique. C'est ainsi que se justifie le principe fondamental du pluralisme des règles. Comme je l'ai annoncé au début de cette section, il s'agira ici de construire une typologie de ces règles. Cette typologie, on peut le voir maintenant, situe les règles d'interaction dans une première classification fondamentale par rapport aux règles d'utilisation – ou, paradigmatiquement, aux règles technologiques :

Règles	Rapports	Nature de la détermination	Forme de la détermination
technologiques	être humain/ nature	déterminisme	constance nécessité
d'interaction	être humain/ être humain	conventionnalité	variabilité contingence

Dans la construction d'une typologie des règles d'interaction, je partirai du postulat suivant lequel l'interaction humaine peut répondre à trois formes fondamentales : la lutte, la coopération et la moralité. Puisque – et c'est un deuxième postulat – les formes d'interaction humaine se laissent mieux saisir à partir des règles auxquelles répondraient les actions si celles-ci étaient envisagées comme le résultat du respect d'une règle, il s'ensuit que ces trois formes peuvent être examinées à partir de trois types fondamentaux de règles : les règles de lutte, les règles de coopération et les règles morales. Chacune de ces formes soulève une question qu'il nous faut examiner préalablement à l'analyse de leurs particularités.

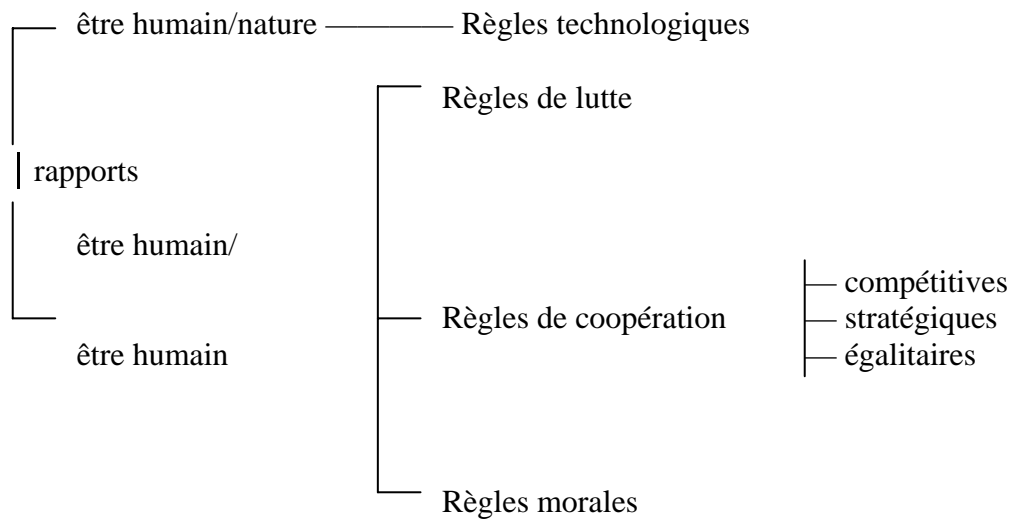
Soit d'abord la question de ces règles d'interaction que sont les règles de lutte. Puisque les règles d'interaction ont été considérées comme des règles de socialité, il peut paraître paradoxal d'envisager comme une forme de socialité celle qui est caractérisée par la lutte. En effet, si la socialité suppose, ne serait-ce que dans une mesure quelconque, l'ordre, comment envisager l'ordre à partir de la lutte ? À cette question, la pensée de Machiavel permet de construire une réponse consistante : l'ordre du social, loin de trouver en lui-même les conditions de sa possibilité, les trouve dans le déséquilibre – certes, instable par nature – qu'est le pouvoir. Et le pouvoir, à son tour, n'est saisissable que

comme déséquilibre actif : imposition et résistance, donc lutte. Si le social est ordre, il est donc ordre imposé – par le politique, qui est le lieu de l'inconciliable. Il est dès lors possible d'envisager l'ordre à partir de la lutte parce qu'il est saisi comme effet du pouvoir – effet ou résultat du résultat de la lutte. Mais cette réponse inspirée par Machiavel peut même être radicalisée. Chez Foucault, en effet, c'est dans le champ entier du social que se nouent, se disloquent et se renouent des rapports de pouvoir. Ces rapports ne sont donc pas en position d'extériorité à l'égard d'autres types de rapports, ils leur sont immanents. Exercés à partir de points innombrables, le pouvoir et la résistance qui l'accompagne inexorablement font de l'espace entier du social un espace de lutte. On se passe alors du personnage du Prince, c'est-à-dire du lieu du politique, pour déchiffrer les mécanismes de pouvoir à partir d'une stratégie immanente aux rapports de force – stratégie qui est celle de la lutte. Ou bien on fait coïncider le social et le politique : les règles de lutte coïncident avec les règles d'interaction – celles-ci sont des règles de lutte. Mais l'ordre demeure, comme chez Machiavel, un effet du pouvoir.

Ces règles d'interaction que sont les règles de coopération soulèvent une toute autre question. Que les règles de coopération puissent être saisies comme des règles de socialité, rien n'est plus évident : *socius*, on le sait, veut dire « associé », et rien ne semble plus proche de la socialité que l'association. Mais le mot « coopération » peut être saisi dans deux sens – qui ne s'excluent pas mutuellement mais ne sont pas non plus mutuellement inclusifs. En effet, si, comme nous l'avons vu, la coopération est toujours participation, action d'opérer conjointement avec quelqu'un, il ne s'ensuit pas nécessairement que cette co-opération a toujours la même nature. La question se pose alors de savoir quelles sont les formes possibles de la coopération, autrement dit à quelles règles elle peut répondre. L'analyse que nous avons réalisée de la réflexion philosophique moderne sur les formes de l'interaction nous a permis d'identifier au moins trois de ces formes et, donc, au moins trois règles de coopération. Nous avons appelé ces règles, les règles de compétition, stratégiques et égalitaires. Je reviendrai plus tard sur leurs différences.

Enfin, comment ou en quel sens saisir la moralité comme forme particulière de socialité et, par là même, comme action répondant à des règles spécifiques, qui sont à distinguer aussi bien des règles de lutte que des règles de coopération ? Nous avons vu qu'il ne fallait pas confondre les règles de lutte avec ces règles qui imposent des limites aux formes de lutte – par exemple, la règle qui interdit le gazage des troupes ou des populations ou celle qui interdit le viol des ennemis. Nous avons rangé ces règles dans le champ des règles de coopération. Pourtant, on pourrait argumenter qu'elles constituent plutôt des règles morales, car elles ont comme conséquence de fixer la lutte dans des formes acceptables à la lumière de certains impératifs éthiques – par exemple, celui de s'abstenir de toute cruauté. Mais on peut bien vite constater que la limitation imposée aux formes de lutte ne répond pas toujours nécessairement à

une exigence morale : elle peut résulter d'un pur calcul économique. En effet, si les formes de lutte impliquent la destruction mutuelle complète, le sens même de la lutte, qui est la victoire, est perdu aussi bien pour l'un que pour l'autre. Les règles morales ne se laissent donc pas caractériser suffisamment par opposition aux règles de lutte. Comment alors saisir leur différence par rapport aux règles de coopération ? Celles-ci, comme leur appellation l'indique, visent des actions menées conjointement – ou des actions qui s'inscrivent dans une conjonction présente ou future d'actions. C'est pourquoi la convention qui se trouve à leur origine suppose nécessairement l'entente, l'accord, et le respect de cette entente ou de cet accord est condition nécessaire, même si elle n'est pas suffisante, de l'effectivité de la règle. En principe, aucune considération morale n'est nécessairement attachée aux règles de coopération. C'est, bien entendu, le cas des règles de coopération compétitive. Dans ce cas, en effet, les formes de coopération qu'elles norment répondent à un calcul économique plutôt qu'à une considération morale. La moralité elle-même, d'ailleurs, peut être pensée, comme c'est le cas chez Hobbes, comme l'effet d'une entente ou d'un accord dont l'origine se trouve dans un calcul économique. Mais si la coopération n'implique pas nécessairement la moralité, pourrait-on dire que les règles morales sont des règles de coopération, autrement dit qu'elles constituent une sous-classe de ces règles ? Le concept de la règle morale, tel que pensé dans l'argumentation philosophique que nous avons examinée dans cet ouvrage, c'est-à-dire chez Kant, ne présuppose aucune entente, ne renvoie donc à aucune convention. La règle morale ne vise pas non plus des actions qui s'inscrivent dans une conjonction présente ou future d'actions. La règle morale, en principe, norme l'action indépendamment de toute considération sur les effets sociaux de l'action. Tout comme elle ne trouve pas son origine dans un accord social, elle ne trouve pas non plus sa justification dans ses effets sociaux. Mais, bien entendu, les règles morales ne manquent pas pour autant d'avoir des effets sociaux ; bien plus, nous devons les considérer comme des règles d'interaction susceptibles d'engendrer un certain paradigme de la socialité. D'un autre côté, des règles de coopération – et c'est tout particulièrement le cas des règles de coopération égalitaire – peuvent chercher le fondement ou la justification de la convention qu'elles instaurent ou proposent dans une valeur morale – la justice, par exemple. Mais ce fondement ou cette justification ne fait pas d'elles des règles morales. C'est pourquoi nous tenons à distinguer clairement un paradigme moral d'un paradigme coopératif de la socialité. Nous obtenons ainsi la typologie suivante :



Je m'attacherai maintenant à décrire des caractéristiques fondamentales des règles qui norment les rapports être humain/être humain et qui définissent ainsi des paradigmes de la socialité. En fait, ces caractéristiques ont été découvertes lors des analyses précédentes. Je n'en ferai donc ici qu'une récapitulation commentée.

### 8. 1. 1. LES RÈGLES DE LUTTE

[Retour à la table des matières](#)

Comme leur nom l'indique, les règles de lutte norment les actions lors d'une interaction caractérisée par l'affrontement ou le conflit. Le paradigme de socialité qu'elles expriment fait de celle-ci un espace essentiellement caractérisé par l'inconciliabilité des intérêts. Elles posent le pouvoir comme objectif à atteindre et le supposent comme condition de l'ordre. L'ordre est dès lors pensé comme une stabilité asymétrique précaire.

À un premier niveau épistémologique, à savoir celui du fondement de leur plausibilité, elles se distinguent (a) des règles technologiques dans la mesure où elles ne se fondent pas sur des énoncés nomologiques, (b) des règles de coopération dans la mesure où elles ne se fondent pas non plus sur des conventions, des ententes ou des accords, (c) des règles morales parce que, étant amORALES, elles ne maintiennent aucun rapport de justification à des valeurs – au sens axiologique du terme. À un deuxième niveau épistémologique, leur respect n'étant jamais garantie de victoire ou de succès mais seulement condition de possibilité de victoire ou de succès, leur force

normative repose sur les cas qui les inspirent et les illustrent et leur valeur – au sens de mesure de leur efficacité – dépend de l'intelligence de leur application au cas ou à la situation concrète en question.

Il est important de remarquer que l'amoralité des règles de lutte n'a rien à voir avec (a) la moralité possible de règles de coopération applicables à une situation de conflit, (b) la possibilité de justification morale des objectifs de la lutte. En effet, et comme nous venons de le voir, si les règles de coopération qui norment des actions dans des situations de lutte – par exemple, ne pas utiliser des gaz toxiques dans une guerre – ne renvoient pas nécessairement à une justification morale, elles peuvent cependant y renvoyer. Certaines formes de lutte, par exemple, sont régies par des codes d'honneur qui, à leur tour, sont censés reposer sur des valeurs morales. D'autre part, si les règles de lutte sont, par principe, amORALES, les objectifs de la lutte peuvent se laisser justifier par des considérations d'ordre moral. Il arrive même que ces considérations morales justifient l'amoralité des règles – comme dans le principe suivant lequel la fin (morale) justifie les moyens (immoraux). D'ailleurs, il est plus que probable que les objectifs de la lutte soient l'objet d'une justification morale dans la mesure même où l'argument moral pèse d'un poids plus que considérable dans le contenu des règles de manipulation.

Souvenons-nous que les règles de lutte peuvent être de deux types, à savoir les règles stratégiques et les règles de manipulation. Les règles stratégiques norment les actions à entreprendre contre l'ennemi, tandis que les règles de manipulation visent l'armée propre ou, d'une manière plus générale, la masse des sujets soumis à notre propre contrôle. Les actions normées par ces dernières règles sont, essentiellement, des actions d'encadrement physique – ce que Foucault a appelé la « disciplinarisation » – et d'encadrement idéologique. C'est dans cette tâche d'encadrement idéologique que l'argument moral s'avère particulièrement efficace. Il est en effet difficilement concevable d'amener une troupe à la guerre si celle-ci n'est pas présentée comme une guerre « juste ». La question centrale ici n'est pas celle de savoir si la cause en question est réellement « juste », mais si l'application de la règle a eu comme effet *dans la conscience* de la troupe la croyance dans la justice de la cause. En d'autres termes, dans ce cas les règles de manipulation font de l'argument moral un moyen – en vue de l'encadrement idéologique. Dans un paradigme de la socialité comme espace marqué essentiellement par le conflit et la lutte, trouve sa réalisation intégrale le théorème de Thomas suivant lequel « Quand les hommes considèrent certaines situations comme réelles, elles sont réelles dans leurs conséquences ». En d'autres termes, l'encadrement idéologique se fonde sur la proposition suivant laquelle les êtres humains agissent en fonction de la signification que l'on donne – ou que l'on construit – à une situation, et ceci indépendamment des caractères « objectifs » de la situation en question.

### 8.1.2. LES RÈGLES DE COOPÉRATION COMPÉTITIVE

[Retour à la table des matières](#)

Dans une reconstruction que l'on pourrait appeler « logico-historique », le paradigme de la socialité défini par les règles de coopération compétitive se présente comme une réponse à ce qui est perçu comme irrationalité économique d'une interaction marquée par le conflit et la lutte. En effet, le passage d'un état de guerre à un état social résulterait d'un calcul – économique – des conséquences d'une interaction conflictuelle : les risques associés à un conflit dont l'issue est la servitude ou la mort ne compensent pas les profits d'une victoire d'ailleurs jamais définitive. Ce n'est pas que dans une coopération compétitive disparaisse l'inconciliabilité des intérêts, c'est que le conflit et la lutte comme formes de résolution du problème de l'inconciliabilité des intérêts sont volontairement écartés. En fait, la compétition est toujours, dans un certain sens, lutte ou, mieux, affrontement, mais cet affrontement se voit normé par des règles que les sujets eux-mêmes se donnent par des conventions ou des accords dont le respect est la condition nécessaire de leur efficacité. C'est cet aspect d'accord et d'entente qui définit la nature coopérative de ces règles, tandis que la compétition renvoie à l'insurmontable inconciliabilité des intérêts. En fait, le seul intérêt qui est pensé commun est celui, produit d'un calcul rationnel, de soumettre leurs propres actions à des règles qui norment les formes de l'affrontement et, au-delà même de l'affrontement, les formes de l'interaction.

Le paradigme de socialité défini par les règles de coopération compétitive fait de l'espace social un espace non naturel puisque intégralement organisé – sinon même produit – par des conventions. Ces conventions, à leur tour, sont pensées sous la forme paradigmatique du compromis. Le compromis, en effet, se caractérise (a) par l'existence d'un accord sur des *conditions* – d'une interaction –, (b) fondé sur des concessions mutuelles. La subordination de l'affrontement à des normes *communes* qui engagent le *respect* comme condition de leur efficacité est le compromis premier, fondamental, parce que de lui dérivent tous les autres compromis et, par là, la socialité elle-même. Dans sa version la plus pure, ce paradigme suppose une monadologie – mais compétitive –, ce que C. G. MacPherson appelle un « individualisme (possessif) ».

Dans ce paradigme, le pouvoir politique ne peut pas être pensé comme pouvoir répondant à des intérêts particuliers, car dans ce cas la compétition se verrait faussée dans une de ses conditions fondamentales, à savoir l'égalité principielle des individus en compétition. Si le compromis n'exclut pas, bien au contraire même, l'usage de la pression, voire des menaces, il n'est pas



concevable dans un rapport d'asymétrie pure, ni non plus dans un rapport systématique de subordination ou de soumission comme serait celui instauré par des intérêts particuliers contrôlant les leviers du pouvoir politique. C'est pourquoi, comme l'a bien vu Hobbes, dans un tel paradigme le pouvoir politique doit être pensé comme pouvoir surplombant tout l'espace social et, par là, échappant en quelque sorte à la pression des intérêts particuliers afin de pouvoir garantir le respect universel des conventions.

### **8.1.3. LES RÈGLES STRATÉGIQUES DE COOPÉRATION**

[Retour à la table des matières](#)

Toujours dans une reconstruction que l'on pourrait appeler « logico-historique », le paradigme défini par les règles stratégiques de coopération peut être interprété comme une réponse critique à une perspective purement conventionnaliste et compétitive des règles d'interaction coopérative. Comme nous venons de le voir, si la compétitivité renvoie à une insurmontable inconciliabilité des intérêts particuliers ou individuels, le conventionnalisme, qui a pour raison l'encadrement pacifique de la compétition via notamment le compromis, épuise tout le sens de la règle dans l'acte volontaire de l'entente ou de l'accord – lequel, rappelons-le, répond à un calcul rationnel qui n'a d'autre visée que la sauvegarde des intérêts particuliers ou individuels. La socialité qu'un tel paradigme exprime ou définit s'avère non seulement non naturelle, production consciente et volontaire des individus, mais encore socialité ne répondant, autant dans ses formes réelles que dans ses formes possibles, à aucun critère autre que celui résultant de l'intérêt de l'entente elle-même. Il s'ensuit, nous l'avons aussi vu, que l'entente n'est valable que par la seule acceptabilité de ses termes par les contractants, et qu'elle n'a d'existence que dans le respect mutuel de ses termes. D'ailleurs, puisque ce respect n'est pas acquis une fois pour toutes lors de l'acceptabilité de ces termes, le pouvoir politique et ses organes de contrôle et de répression se doivent d'assumer l'imposition de ce respect dans des conditions d'interaction défailtantes. L'alternative critique à un tel paradigme doit donc proposer une coopération essentiellement non compétitive et, si l'on peut se permettre l'expression à première vue paradoxale, une conventionnalité non conventionnaliste. C'est, on peut le voir immédiatement, cette deuxième proposition qui s'avère cruciale dans la caractérisation du paradigme de socialité qu'expriment ou définissent les règles stratégiques de coopération. Je m'attacherai donc à l'examen de cette proposition.

Nous avons assumé comme distinction fondamentale entre les règles technologiques et les règles d'interaction la nature nomothétique des premières et la nature conventionnelle des secondes. Les relations de détermination – ou de causalité au sens large du terme – qui existent entre les objets de la nature et

qui s'expriment dans les énoncés nomologiques subordonnent l'agir humain dans ses rapports avec ces objets à ces relations de détermination. Cette subordination vient du fait que la nécessité et la constance de ces déterminations légales sont *objectives*, c'est-à-dire, justement, indépendantes du sujet. De son côté, nous l'avons vu aussi, la conventionnalité des règles d'interaction suppose une tout autre nécessité et une tout autre constance que l'on pourrait appeler *subjectives* si, par là, on veut tout simplement dire qu'elles sont produites par les sujets humains et que leur existence en dépend. Or, cette « subjectivité » de la production et de l'efficacité des règles d'interaction ne se laisse pas penser de manière univoque. À leur tour, la variabilité et la contingence attachées à ces règles ne se laissent pas non plus penser d'une manière univoque.

Le conventionnalisme peut être défini comme une conception de la règle qui fait de celle-ci le pur résultat d'une entente ou d'un accord. En d'autres termes, le contenu de la règle est *immanent* à l'acte qui la crée. Cette immanence se révèle pleinement dans le compromis : même si les sujets cherchent l'entente avec des objectifs qui leur sont préalables, et même s'ils mettent en pratique lors de l'entente une rationalité – instrumentale parce qu'elle est justement commandée par ces objectifs égo-centrés ou égo-définis –, puisque le compromis suppose des concessions négociées, le contenu de la règle est une pure fonction de l'acte qui la formule. Or, il est possible de penser à des règles dont le contenu ne leur est pas immanent mais *transcendant* ou, mieux, *quasi transcendant* en ce sens que (a) il trouve son fondement en dehors de l'acte de sa formulation et, plus radicalement encore, en dehors des objectifs égo-centrés ou égo-définis, (b) que, dans sa détermination, il fait appel à une rationalité qui n'est pas alors instrumentale. La condition (a) pointe non seulement vers une situation de coopération non compétitive, mais aussi vers ce que j'ai appelé une conventionnalité non conventionnaliste.

Quels peuvent être les fondements de règles pensées dans une telle conception non conventionnaliste ? Ce sont, suivant Leibniz, les « vérités éternelles » que seule la raison – mais non pas, bien entendu, une raison instrumentale subordonnée à des objectifs égo-centrés – peut atteindre. Il faut absolument remarquer, puisque, j'y reviendrai, les conséquences de la remarque sont de taille, que la préséance logique de la « vérité » et sa constance (son « éternité ») positionnent l'acte d'entente et, plus radicalement encore, l'entente elle-même d'une tout autre manière que dans la convention conventionnaliste. Car, en effet, si le fondement de la règle se trouve dans une « vérité » qui la précède, l'entente ne peut signifier autre chose qu'acquiescement, consentement à la règle, et non pas production de celle-ci. C'est, bien entendu, ce consentement qui rend la règle *empiriquement* efficace, mais il ne la rend pas par là ni plus vraie, ni plus nécessaire. En d'autres termes, une règle ainsi pensée a en elle-même une constance et une nécessité que l'on pourrait appeler « quasi nomologiques » en ce sens qu'elles reposent sur une

quasi-objectivité, voire une quasi-transcendance – le préfixe « quasi- » voulant signifier que, pourtant, elles ne sont pas « naturelles », ni indépendantes des sujets et les transcendant complètement puisqu'elles sont découvertes par la raison – des sujets dans leur raison. D'un autre côté, et à la différence du fondement nomologique des règles technologiques, ces règles d'interaction n'agissent réellement que lorsqu'elles sont adoptées par les sujets, lorsque ceux-ci donc acquiescent ou consentent à les utiliser en tant que normes de leurs actions.

Pourquoi appeler ces règles « stratégiques » ? Nous savons qu'il faut distinguer soigneusement entre règles stratégiques de lutte et règles stratégiques de coopération. La stratégie dans une situation de lutte consiste dans un calcul qui vise à minimiser le pouvoir de l'adversaire, voire à le détruire. La stratégie dans une situation de coopération consiste aussi dans un calcul, mais visant maintenant à maximiser le pouvoir commun, les ressources de la coopération. Cette différence essentielle se montre en toute clarté lorsqu'on compare les objectifs du positionnement chez l'autre que ces calculs stratégiques impliquent. En effet, le domaine des actions stratégiques de lutte est celui de la ruse et du soupçon, ruse en ce qui concerne notre stratégie, soupçon en ce qui concerne la stratégie probable de l'adversaire – qu'il faut découvrir en nous positionnant chez lui. Le positionnement chez l'autre est donc un moyen au service d'une position égocentrée. C'est pourquoi, par la ruse, nous devons nous cacher autant que possible, c'est-à-dire empêcher autant que possible la réussite du positionnement chez nous de l'autre. Par contre, comme l'exprime bien Leibniz, le positionnement chez l'autre dans la coopération déplace la position égocentrée, il a une valeur cognitive mais aussi une valeur morale : s'il nous fait découvrir des considérations qui sans cela ne seraient point venues, il rend plausibles des jugements moraux qui ne seraient point les nôtres. Si la valeur cognitive du positionnement chez l'autre est semblable dans les règles stratégiques de lutte et dans les règles stratégiques de coopération, il n'en va donc pas de même en ce qui concerne la valeur morale et, avant celle-ci, l'intention. Mais pourquoi des règles (stratégiques) de *maximisation* ? Ici encore la pensée de Leibniz offre une réponse cruciale.

Les vérités que la raison des sujets peut découvrir, non pas en dehors des sujets – dans la nature – mais dans leur raison, ne sont pas toutes du même ordre. La distinction de Leibniz entre vérités géométriques et vérités « architectoniques » pointe vers une différence aux conséquences fondamentales pour l'appréhension des règles stratégiques de coopération. Dans le cas des vérités géométriques, puisque leur contraire est contradiction, la nécessité qui les accompagne ne laisse pas de choix. Une règle qui répondrait à une vérité géométrique serait donc directement déductible de celle-ci. Mais dans le cas d'une vérité « architectonique », nous l'avons vu, son contraire n'est pas contradictoire, ce qui ne veut pourtant pas dire qu'il est toujours possible. En effet, le domaine du possible n'est pas sans limites : la

notion leibnizienne de « compossible » retient l'idée fondamentale suivant laquelle le possible est déterminé par le possible. Si donc, d'une part, l'arbitraire est exclu, d'autre part le non-géométrique, le non-formel ouvre à l'action un domaine de choix. Il s'ensuit que les règles qui doivent répondre à des vérités « architectoniques » ne peuvent pas être déduites directement de celles-ci. D'une part, en effet, elles doivent chercher la maximisation étant donné les déterminations du possible par le possible – autrement dit étant donné la limitation de « ressources » impliquée dans le compossible. D'autre part, la maximisation doit se subordonner au choix du meilleur, autrement dit elle doit être maximisation du bien de chacun. Dans ce paradigme, les règles stratégiques de coopération se définissent comme des règles de maximisation du bien commun tel que la raison le découvre en elle-même. Comme Leibniz l'a signalé, c'est dans le politique que se déploie ou doit se déployer l'art de la maximisation du bien commun – ou, mieux encore, cet art définit ou doit définir le politique. Mais la socialité s'avère l'effet direct de cet art, la production même de cet art – c'est pourquoi, d'ailleurs, Leibniz appelle « politiques » (ou « non naturelles ») les sociétés définies par un tel paradigme de socialité. Le *consortium* ou la *consociatio* que suppose – ou sur lequel repose – une socialité ainsi caractérisée est une union « pour mieux obtenir le but » – toujours dans les termes de Leibniz –, et si la finalité commande la coopération, la stratégie commande les formes de la coopération.

#### 8.1.4. LES RÈGLES DE COOPÉRATION ÉGALITAIRE

[Retour à la table des matières](#)

Dans le paradigme défini par les règles stratégiques de coopération et leurs présupposés philosophiques, les enjeux qui portent sur le bien commun en tant que finalité maximale de l'agir ne sont pas, comme nous l'avons vu, du domaine de l'intersubjectivité. En effet, ces enjeux relèvent de la raison, et d'une raison conçue comme activité monadologique : un seul esprit pourrait, dans sa parfaite solitude monadologique, atteindre les « vérités éternelles » sur lesquelles se fondent le droit et la morale, c'est-à-dire l'ordre normatif d'une société. Une telle idée de la raison s'oppose autant à l'idée d'une raison purement instrumentale – qui se déploie dans le seul domaine du rapport des moyens à des fins – qu'à l'idée d'une raison « communicationnelle » – qui ne peut se déployer que dans le domaine de l'intersubjectivité. J'appellerai la rationalité d'une telle raison « monadologique » pour souligner justement son indépendance par rapport à l'intersubjectivité, mais aussi parce que son agir a été surtout réfléchi dans la *Monadologie*. Je reviendrai sur cette forme de rationalité et sur les conséquences que comporte sa thématization dans une philosophie de l'interaction. Je signale ici sa présence afin d'introduire la problématique des règles de coopération égalitaire, car ces règles ne se laissent pas penser en dehors d'une conception de l'intersubjectivité comme source

ultime de l'ordre normatif social et, au-delà ou en deçà de cet ordre, de la détermination du bien commun.

Nous avons vu comment chez Rousseau – dont la pensée nous a fourni le matériau pour la construction d'un paradigme de socialité défini par ces règles – une tension non résolue existe entre, d'une part, la parfaite autonomie de l'individu dans l'acte pur de son entendement et, d'autre part, l'exigence dialogique et délibérative d'un modèle de démocratie authentique. Nous pourrions dire maintenant que cette tension porte sur deux formes de rationalité, une rationalité monadologique et une rationalité communicationnelle ou dialogique, et, par là, sur la place de l'intersubjectivité dans la définition du bien commun et, plus généralement, de l'ordre normatif d'une société. La notion de « volonté générale » de Rousseau touche ici à une différence essentielle, celle entre la volonté de tous – qui peut dès lors être assimilée à une intersubjectivité purement empirique – et une volonté qui, tout en étant commune, ne se laisse pas caractériser par la simple coïncidence des subjectivités. En d'autres termes, la volonté générale ne peut pas ne pas reposer sur l'intersubjectivité, mais celle-ci, pour être source et fondement de celle-là, se doit de satisfaire à des critères qui la démarquent radicalement d'une intersubjectivité empirique dont le principe d'unification se trouverait dans la coïncidence – et plus exactement dans la coïncidence des intérêts particuliers. Ces critères portent autant sur les sujets de ces subjectivités que sur l'intention ou la visée de leurs volontés. Ensemble, ils définissent l'espace politique comme espace délibératif ou dialogique. Un espace ainsi défini peut être dit démocratique au sens strict du terme.

Les critères portant sur les sujets de cet espace sont deux, à savoir la liberté et l'égalité, mais l'un ne peut pas être pensé indépendamment de l'autre. Bien plus, d'une certaine manière l'égalité précède la liberté puisque celle-ci, comme l'a bien vu Rousseau, ne peut pas subsister sans l'autre. Dans ce paradigme, l'égalité doit être pensée d'abord et avant tout comme égalité dans le processus délibératif, dans le dialogue. Chez Rousseau, cette égalité dialogique demande des conditions extra-discursives – économiques, idéationnelles et politiques. Je reviendrai plus tard sur ces conditions. La notion de règles de coopération égalitaire se fonde sur ce critère premier. Mais, comme l'a bien vu Rousseau, la satisfaction des conditions de liberté et d'égalité ne suffit pas pour définir une authentique volonté générale et, par là, une intersubjectivité qui ne soit pas pure et simple coïncidence d'intérêts. Ces volontés subjectives qui se rencontrent dans le dialogue, dans la liberté et l'égalité, doivent viser l'intérêt commun et, donc, surmonter l'attraction de l'intérêt particulier, voire s'y opposer. En d'autres termes, la volonté doit adopter une position décentrée par rapport aux intérêts du sujet. La conséquence de ce critère ou de cette condition est de taille car, d'une part, l'imposition d'un intérêt particulier est, bien entendu, exclue mais est aussi exclu le compromis comme possibilité d'une volonté générale. En effet, le compromis n'est nullement dépassement de

l'intérêt particulier, mais, au contraire, entente fondée sur une position égocentrée – centrée sur l'intérêt privé du sujet.

À la différence des règles de lutte, les règles de coopération égalitaire supposent un paradigme de la socialité dans lequel l'interaction répond à une entente cherchée et obtenue dans le dialogue par des sujets libres et égaux. Mais un tel paradigme n'exclut pas pourtant la possibilité d'un usage manipulateur ou instrumental de la délibération – correspondant à l'absence d'une volonté visant le bien de tous et axée donc seulement sur le bien privé, particulier. À la différence des règles de coopération compétitive, les règles de coopération égalitaire ne laissent pas de place au compromis, bien au contraire elles l'excluent par principe. D'ailleurs, comme dans le paradigme défini par les règles stratégiques de coopération, celui défini par les règles de coopération égalitaire rejette l'idée d'une pure et simple intersubjectivité empirique comme source et fondement du bien commun. Pourtant, l'exigence dialogique de ce dernier paradigme le démarque de la rationalité monologique du précédent.

### 8.1.5. LES RÈGLES MORALES

[Retour à la table des matières](#)

Dans les derniers paragraphes du chapitre consacré à Kant, j'ai fait référence à une remarque de S. Goyard-Fabre à propos de l'idée kantienne du contrat social. Par sa conception du contrat, remarque Goyard-Fabre, Kant conduit « au seuil d'une philosophie de l'intersubjectivité : philosophie verticale en laquelle la fondation transcendantale pure du contrat fait craquer l'individualisme cher aux penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle ». Et j'insistais dans ces paragraphes sur l'idée de seuil, car si Kant, dans sa philosophie pratique, avance l'idée d'une communauté fondée sur la reconnaissance de l'autre comme fin en lui-même et jamais comme pur moyen, il ne thématise ni les conditions matérielles ou sensibles d'une telle communauté, ni la dimension communicationnelle qui, dans le dialogue, devrait ou pourrait la rendre possible. Dans cette remarque et dans ce commentaire, nous pouvons trouver des indices décisifs d'un paradigme de la socialité défini par des règles morales.

En effet, d'abord et avant tout, un tel paradigme fait d'une socialité fondée sur l'impératif moral le modèle et, donc, le projet d'une authentique socialité humaine, d'une communauté. La conséquence immédiate de cette définition paradigmatique est la subordination principielle de l'ordre normatif social à l'ordre moral – en particulier la subordination du juridique à l'éthique. Si, donc, à l'horizon pointe l'idéal utopique d'une communauté purement morale, dans la réalité des interactions est exclue non seulement une normativité non morale, mais aussi une normativité visant purement et simplement le compromis. Le

compromis, on le sait, ne vise qu'à rendre conciliables des intérêts particuliers au nom d'un intérêt qui est lui aussi particulier. Le pragmatisme du compromis exclut donc par principe l'universalité de la règle morale. Dans le paradigme de la règle morale, la reconnaissance des limites du réel « sensible », loin de justifier le compromis, justifie plutôt la contrainte : si le juridique s'accompagne du répressif, c'est justement parce qu'il exclut le compromis. Kant a donné à cet impératif ses formulations les plus élaborées, mais l'ensemble de ces formulations trouve son expression la plus adéquate dans la règle suivant laquelle il faut agir de telle manière que l'humanité soit toujours un but et jamais uniquement un moyen.

Cette subordination à la règle morale dont l'universalisation conduirait à une communauté morale n'est pourtant pas, originairement, un acte collectif mais un acte purement individuel. La préséance de l'engagement moral individuel a, vis-à-vis la collectivité, au moins deux conséquences importantes. D'une part, l'agir (moral) de l'individu s'avère indépendant de tout agir collectif, possible ou réel, rendant ainsi l'individu responsable devant soi-même plutôt que devant la collectivité. Cette conséquence fait que l'agir individuel puisse être non coopératif dans le cas justement d'une collectivité dont la normativité ne serait pas guidée par l'impératif moral. C'est pourquoi, on le voit, le paradigme de la règle morale n'est pas, à proprement parler, un paradigme (nécessairement) coopératif. D'autre part, et corrélativement, la règle morale n'est pas définie par la collectivité ou, pour mieux le dire, n'est ni une découverte ni une construction de l'intersubjectivité. Tout comme les « vérités de la raison », elle ne demande pas le dialogue. C'est pourquoi, on le voit aussi, il ne s'agit pas non plus d'un paradigme (nécessairement) « égalitaire ». On sait, si l'on revient à Kant, qu'il n'a jamais admis la notion de souveraineté populaire. Par contre, ce ne serait que dans le dialogue qu'une collectivité d'individus pourrait *décider* de vivre ensemble selon les lois de la vertu et en vue de celles-ci, c'est-à-dire au sein d'une communauté (morale). Si le contrat social fondé sur l'impératif moral est, d'une part, idée pure de la raison, orientation normative à mettre en œuvre, d'autre part il demande, en tant justement que contrat, la décision d'une collectivité de devenir communauté morale.

À la manière aussi des « vérités éternelles », la règle morale est une vérité de la raison. Nous avons donc encore affaire à une rationalité « monadologique » qui, d'autre part, s'oppose radicalement aux rationalités « monadologiques » instrumentales d'individus égo-centrés ou égoïstes. L'impératif moral de la raison pratique exprime le renversement qu'opère ce paradigme par rapport à celui des règles de lutte et aussi, et d'une manière plus frappante même, à celui des règles de coopération compétitive : à la subordination de la raison aux intérêts ou aux passions se substitue la subordination des intérêts et des passions à la raison morale. À la raison instrumentale de l'individualisme égoïste ou utilitariste, le paradigme de la



règle morale oppose une raison que l'on peut bien appeler « émancipatrice », car son rôle est, justement, d'émanciper l'individu des contraintes des passions et des intérêts.

## **8.2. RÈGLES D'INTERACTION ET ORDRE NORMATIF**

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons adopté une définition des actions suivant laquelle toute action doit être saisie comme comportement qui suit des normes ou des règles. Or, nous l'avons vu dans l'introduction de cet ouvrage, la règle qui norme l'action peut être inférée de l'action ou, au contraire, il peut être possible d'inférer l'action à partir de la règle. Dans le premier cas, la règle est postulée pour l'action, dans le deuxième cas l'action est postulée par la règle. Nous avons traité la problématique des règles d'interaction comme problématique de règles postulées pour des actions, autrement dit inférées des actions. D'un point de vue épistémologique, les règles d'interaction sont une construction théorique, des hypothèses portant sur la forme de normativité des actions sociales. À leur tour, les paradigmes de socialité définis par ces formes de normativité sont des constructions théoriques, des hypothèses portant sur des formes possibles de socialité. Les règles d'interaction sont donc à distinguer soigneusement des règles ou des normes qui président aux actions réelles qui, elles, doivent alors être saisies comme des comportements dont la forme est engendrée par ces règles ou ces normes les précédant. J'appellerai ordre normatif l'ensemble de ces règles ou de ces normes qui précèdent les actions réelles. Cet ordre n'est pas une hypothèse mais un fait réel, il n'est pas une construction théorique mais une construction sociale.

Nous avons vu dans l'introduction de cet ouvrage que, du point de vue du sociologue aussi bien que de celui des acteurs sociaux, la socialité humaine se présente comme une socialité traversée de part en part par le normatif. Nous avons vu aussi que la dimension normative présuppose l'existence d'une intentionnalité représentative, car la norme n'énonce que ce qu'il faut faire – ou ne pas faire – étant donné deux ou plusieurs possibilités d'action, lesquelles constituent, en fait, des représentations d'orientations possibles de l'action. D'autre part, et à la différence de l'animal non humain dont le comportement est déclenché par une compulsion directement associée à une communication d'ordre expressif ou émotionnel, chez l'être humain, lorsque des images ou des représentations se substituent à la situation elle-même, celles-ci ne peuvent déclencher un comportement que si elles s'accompagnent d'un impératif. L'expression « Il faut... » – ou « Il ne faut pas... » – exprime, au niveau du langage, le fait qu'on croit que la voie à suivre face à telle ou telle situation est

celle-là et non pas une autre, bref qu'elle est la réponse adéquate à la situation, l'action adéquate.

Les règles technologiques, nous le savons, sont fondées ou censées être fondées sur un savoir, elles portent sur des procédés visant l'obtention d'un résultat objectif, et le succès ou l'insuccès est, ne serait-ce qu'en principe, le critère de leur validité. Le principe de validation de la règle est donc d'ordre pragmatique. Par contre, les normes sociales ne sont pas fondées sur un savoir mais sur une entente ou une imposition, elles concernent des comportements intersubjectifs et non pas des procédés objectifs, enfin leur validité ne se mesure pas en termes pragmatiques de succès ou d'insuccès dans l'obtention d'un résultat mais en termes de légitimité. Si dans le cas d'une règle technologique l'action vient valider la règle, dans le cas d'une norme sociale c'est la règle qui rend valide l'action.

Le savoir sédimenté constitue, dans son organisation relative mais complexe, les systèmes de connaissance. La forme propre de sédimentation historique et sociale de la légitimation des normes sociales est celle des systèmes normatifs. Cette forme de légitimation est variable, et j'avancerai ici l'hypothèse suivant laquelle la forme de légitimation de l'ordre normatif peut être saisie comme effet du type de normativité défini par les règles d'interaction. En d'autres termes, à chaque paradigme de socialité tel que caractérisé par les règles d'interaction correspond une forme particulière de légitimation de l'ordre normatif. Bien entendu, font partie de ces formes particulières de légitimation, des représentations d'orientations de l'action et par là, si l'on veut, des différentes intentionnalités.

Le système normatif comprend, aussi bien d'un point de vue social que d'un point de vue historique, une très vaste diversité de normes. Ces normes s'échelonnent depuis celles, plus ou moins diffuses et plus ou moins nettement formulées, qui constituent les mœurs ou les « manières » sociales, jusqu'à celles, précises et codifiées, qui forment le droit ou le juridique au sens strict du terme – en passant par les divers sous-systèmes de règlements ou d'ordonnances qui norment des actions « locales », comme la conduite automobile par exemple. Si le critère de validité des règles technologiques est d'ordre pragmatique, alors la sanction que reçoit une action qui n'a pas suivi la règle est aussi pragmatique : l'échec pratique (l'insuccès). Mais dans le cas des normes sociales, la sanction qui s'attache au non-respect de la norme est purement sociale et, suivant notre hypothèse, elle se trouve étroitement liée à la forme de légitimité de la norme. Dans cette section je m'attacherai à dégager le rapport dans lequel se trouvent les règles d'interaction et l'ordre normatif, et ceci du point de vue de la forme de légitimité de celui-ci en tant que système de normes et de pénalités. De l'ordre normatif, c'est surtout le sous-système du droit et du juridique dont il sera question.

### 8.2. 1. L'ORDRE NORMATIF DANS LE PARADIGME DE LA LUTTE

[Retour à la table des matières](#)

Le paradigme de la lutte présente ceci de particulier, que les règles de lutte qui sont censées présider à une socialité marquée essentiellement par des rapports asymétriques de pouvoir – et par les conflits que ces rapports instaurent et supposent en permanence – ne peuvent nullement trouver une correspondance dans le système normatif. Il y a pour ainsi dire disjonction entre règles de lutte et règles du droit. Mais cette disjonction ou non-correspondance, loin de refléter une inconsistance paradigmatique, s'avère une condition même du type de légitimité de l'ordre normatif de ce paradigme de socialité. Plusieurs raisons, qu'il faut saisir dans leur articulation ou complémentarité, expliquent cette particularité.

La première de ces raisons se trouve dans le fait que, dans ce paradigme ou, tout au moins, dans une de ses variantes, il y a disjonction entre le lieu de l'inconciliable et de la lutte, à savoir le politique, et le lieu de l'ordre qu'est l'ordre social. Les règles de lutte – stratégiques et de manipulation – régissent le politique. On pourrait même dire que les actions normées par des règles de lutte balisent et définissent le lieu même du politique. Mais les règles de lutte ne régissent pas le social. Le social est régi par l'ordre normatif, qui est alors disjoint de la lutte et du conflit et, par là, du politique en tant que tel. Mais, on l'a vu, l'ordre du social est un ordre imposé par le politique, autrement dit il est conformé depuis le politique et se présente ainsi comme un pur effet du pouvoir. La disjonction renvoie à l'idée cruciale suivant laquelle tout ordre normatif en tant que condition ou fondement de l'ordre social est pensé dans ce paradigme comme pur effet du pouvoir et, par là, comme ordre dont la légitimité est inhérente à l'état de déséquilibre du rapport de forces. D'un point de vue aussi bien logique qu'historique, la pensée d'un tel type de socialité fait subir au politique et au juridique un double décrochage – dont la conception de Machiavel représente le meilleur exemple – : décrochage par rapport à une transcendance extra-mondaine – « vérités éternelles », soit de la croyance, soit de la raison, « vérités naturelles » transmises ou découvertes –, et décrochage par rapport à une immanence intra-mondaine – « légalité » du social. Le juridique, en particulier, décroché « par le haut » de la moralité, « par le bas » d'une déterminabilité à proprement parler sociale – comme celle, par exemple, d'une lutte de classes qui trouverait dans l'économique une détermination « en dernière instance » –, n'est que la pure expression d'un rapport de forces. Sa seule finalité, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est-à-dire dans une perspective téléologique qui est pourtant parfaitement non pertinente dans ce paradigme,

est justement d'introduire la norme et, par là, l'ordre dans l'espace du social – ordre pourtant toujours instable ou provisoire. En fait, le juridique se présente comme médiation entre l'espace des inconciliables qu'est le politique, et l'espace de conciliation qu'est le social : il est en quelque sorte l'instrument du pouvoir de conciliation – et ce, en deux sens, instrument du pouvoir, et instrument pouvant avoir comme effet la conciliation.

Ce paradigme de socialité n'est pas caractérisé seulement ou simplement par la disjonction qu'il opère entre règles d'interaction et système normatif. Une telle disjonction, nous allons le voir, est présente aussi dans d'autres paradigmes. Il est donc plutôt caractérisé par le genre ou la modalité de cette disjonction. Il s'agit d'une disjonction dont les termes s'opposent. En effet, d'un côté, celui des règles de lutte, il s'agit de préceptes pour l'obtention et la conservation du pouvoir. Ces préceptes travaillent, d'une certaine manière, dans l'espace du désordre, ils ne sont pas le produit de conventions, mais, au contraire, ils sont au service du conflit. Leur finalité n'est pas l'entente, mais la victoire dans la recherche et le maintien du pouvoir et, avec elle, la possibilité d'imposer la norme. Ce rôle ou cette finalité renvoient à des caractéristiques épistémologiques bien particulières, ainsi qu'à des présupposés anthropologiques précis. En particulier, lorsqu'elles norment, en tant que règles de manipulation, les actions visant le maintien du pouvoir vis-à-vis du peuple, autrement dit lorsqu'elles se déploient dans l'espace du rapport entre le Prince et ses troupes – et non pas, comme dans le cas des règles stratégiques de lutte, entre le Prince et ses ennemis –, elles présupposent, nous l'avons vu, le manque d'astuce et d'intelligence du peuple, sa non-rationalité. Or, nous l'avons vu aussi, ces règles de manipulation, qui se déploient entièrement dans l'espace de ce que nous appellerions aujourd'hui l'idéologie, ne peuvent pas, bien entendu, ne pas faire appel aux effets d'encadrement du système normatif. L'examen des règles de manipulation proposées – ou découvertes – par Machiavel montre bien jusqu'à quel point l'ordre normatif est intimement associé à la dimension idéationnelle ou idéologique. C'est, en particulier, dans le rôle joué par la religion dans l'intériorisation de la norme que, on se le rappelle, Machiavel voyait l'importance cruciale et de la religion et de l'ordre normatif dans la production d'une adhésion et d'une loyauté au pouvoir. Dans ce paradigme donc, l'ordre normatif n'est pas seulement effet ou production du pouvoir, il a aussi des effets sur le pouvoir : des effets de *reproduction* du pouvoir. Conformés par le pouvoir, la dimension idéationnelle et l'ordre normatif lui retournent l'effet et le confortent.

Dans une certaine variante de ce paradigme, que j'ai associée à Michel Foucault, il n'y a pas à proprement parler disjonction entre lieu du politique et lieu du social, en ce sens que le social y est pensé comme un champ traversé de part en part par des rapports asymétriques de pouvoir et, donc, par les conflits et les résistances que ces rapports supposent en permanence. Pour reprendre une expression d'usage, dans cette variante le social est politique. La position

du normatif – et de l'idéationnel aussi – ne peut pas dès lors être pensée comme position cruciale de médiation. Certes, tant l'un comme l'autre réfèrent toujours à des effets ou à des productions du pouvoir, mais ils se doublent de mécanismes de manipulation censés être plus efficaces, plus directs, plus sournois même parce qu'ils visent les corps plutôt que les consciences. C'est ce que Foucault appelle les « disciplines ». Normes et règles encore, mais d'un niveau autre, plus bas, celui d'une « micro-pénalité », échappant au Droit et à la Loi, mais confortant beaucoup plus ou beaucoup mieux le pouvoir. Chez Foucault, cette coercition disciplinaire non seulement échappe au Droit, elle ne peut même pas se transcrire dans ce Droit – tout en étant son accompagnement nécessaire. La disjonction, pourrait-on dire, se déplace ici au sein même du social : entre le système normatif matérialisé dans le droit, et le système de la règle disciplinaire <sup>1</sup>.

### 8.2.2. COOPÉRATION COMPÉTITIVE ET ORDRE NORMATIF

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons vu que dans le paradigme de la coopération compétitive la socialité est envisagée comme réponse économique et rationnelle au problème de l'inconciliabilité des intérêts. Nous avons vu aussi que dans ce paradigme le politique est pensé et doit être pensé comme instance surplombant le social et les conflits d'intérêts particuliers qui le caractérisent. Il y a donc entre le paradigme de la lutte et celui de la coopération compétitive inversion de positions : dans celui-ci, le politique est essentiellement espace de conciliation – en vue de rendre conforme à des normes l'opposition d'intérêts qui se déroule sur la scène sociale. À la différence du paradigme de la lutte, celui de la coopération compétitive pense le pouvoir comme garantie neutre de l'ordre. Si le pouvoir prend corps dans la figure concrète du Prince, c'est pour faire de ce Prince un personnage hors société, hors conflit, hors intérêt. Le système normatif, à son tour, se voit déplacé dans sa position. Il n'est plus, comme dans le paradigme de la lutte, médiation entre le pouvoir politique et la société civile, mais médiation entre les intérêts particuliers qui composent et définissent la société civile. Certes, le pouvoir ou le Prince se servent de l'ordre normatif et de ses institutions – tribunaux, police – pour assurer l'ordre et la coopération – compétitive. Mais cet ordre normatif ne vient pas à strictement parler du pouvoir ou du Prince, il est mis en place par et pour ces intérêts qui s'affrontent sur la scène de la société civile. C'est pourquoi il est, par essence,

---

<sup>1</sup> Voir, en particulier, à cet égard, Foucault, Michel, « *Il faut défendre la société* ». Cours au Collège de France, 1976, Éditions Gallimard, Éditions du Seuil, Paris, 1997, Cours du 14 janvier 1976. Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, pp. 387-388.

compromis. Il n'y a donc pas, en vérité, disjonction entre règles de coopération compétitive et ordre normatif : l'ordre normatif n'a comme fonction que régler la compétition, rendre possible la co-opération.

Bien entendu, l'ordre normatif possède alors toutes les caractéristiques qui entourent l'entente dont résulte le compromis. D'abord et avant tout, il ne renvoie à aucune transcendance. Les normes qui règlent les interactions compétitives ne trouvent leur fondement que dans les intérêts mutuels des agents en compétition. Le compromis lui-même n'est pas pensé comme ayant un fondement moral : la normativité qui rend pacifique la confrontation est un pur résultat d'un calcul économique égo-centré, et nullement une exigence vis-à-vis l'autre. En ce sens, ce décrochage de l'ordre normatif par rapport à une transcendance rapproche ce paradigme de celui de la lutte. Par contre, loin d'opérer un décrochage par rapport à une détermination du social, le normatif est pensé dans ce paradigme comme immanent au social. D'une certaine manière, le système normatif reflète, à chaque moment de son existence, les formes concrètes d'une rationalité purement instrumentale.

### **8.2.3. COOPÉRATION STRATÉGIQUE, COOPÉRATION ÉGALITAIRE, MORALITÉ ET SYSTÈME NORMATIF**

[Retour à la table des matières](#)

Les paradigmes de socialité définis par les règles de lutte et les règles de coopération compétitive se veulent des paradigmes purement descriptifs. La lutte et la compétition y sont traitées comme des données auxquelles aucune socialité n'échappe et ne pourrait échapper. Dès lors, les règles n'énoncent que ce qu'il faut faire dans les circonstances en vue de la poursuite d'objectifs que les acteurs sociaux partagent : le pouvoir dans un cas, les intérêts particuliers dans l'autre. D'ailleurs, même si tous les acteurs sociaux n'étaient pas motivés par ces objectifs, la socialité n'en subirait pas moins la marque, et ne marquerait pas moins ainsi la forme du système normatif. Or, dans les cas de la coopération stratégique, de la coopération égalitaire et de la règle morale, nous avons affaire à des paradigmes qui ne se veulent pas purement descriptifs mais plutôt, sinon parfois exclusivement, régulatifs. Ils proposent donc une interprétation non pas de ce que la socialité est, mais plutôt de ce que la société doit ou devrait être, des modèles de socialité. Cette caractéristique commune à ces paradigmes a comme conséquence immédiate une disjonction d'un nouveau genre, à savoir celle qui existe entre le système normatif réel, empirique, et le système normatif idéal, conceptuel. Il ne s'agit donc pas d'une disjonction qui, comme celle qui caractérise le paradigme de la lutte, doive être pensée exclusivement en termes d'opposition de deux systèmes de règles ou de

normes, mais plutôt sous la forme du rapport – d'éloignement ou de rapprochement – entre le système normatif réel et son modèle idéal. Dès lors, et à ce niveau ou dans cette dimension de l'analyse paradigmatique, la différence entre les paradigmes de la coopération stratégique, de la coopération égalitaire et de la règle morale se joue autour de la question de la nature et de la forme d'appréhension ou de construction du système normatif idéal.

Dans la coopération stratégique, la double causalité – téléologique : en vue du bien commun, et efficiente : en maximisant les ressources disponibles à cette fin – se répercute aussi doublement sur la forme du système normatif idéal : celui-ci, ajusté sur le bien commun, doit présider à tout ordre normatif empirique. De son côté, le politique, en tant qu'art devant viser la maximisation du bien commun, représente le côté efficient ou stratégique de la coopération. Or, le système normatif idéal n'est pas une élaboration de l'intersubjectivité empirique, il est le Droit appréhendé par la raison. Ce Droit rationnel, fondé sur des « vérités éternelles » et, donc, nullement dépendantes de l'espace et du temps, ne coïncide certes pas avec la loi empirique – qui, elle, dira Leibniz, peut être imposée par la puissance et tirera son efficace de cette imposition sans pour autant en retirer la légitimité. Car, en effet, dans ce paradigme, le pouvoir ne peut fonder le Droit, encore moins la justice. En fait, la disjonction entre loi empirique et Droit rationnel agit comme condition critique : la distance de la loi empirique par rapport au Droit rationnel mesure l'inadéquation de la loi par rapport à l'idéal rationnel.

Le paradigme de la règle morale partage avec celui de la coopération stratégique l'idée suivant laquelle la raison a en elle-même une force émancipatrice et ne dépend pas, pour son agir, de la co-présence d'une autre raison – donc, d'une quelconque intersubjectivité. Bien entendu, le contrat social – *pactum unionis civilis* –, en tant que projet politique d'instauration d'un ordre juridique visant la liberté, l'égalité et l'indépendance des individus, doit trouver ses conditions de possibilité et de réalisation dans la collectivité elle-même. Il n'en est pas moins idée pure pratique de la raison et, par là, et dans un certains sens, antérieure à la collectivité – qui se laisse saisir comme simple *pactum sociale*. Le contrat en tant qu'impératif catégorique du politique représente, dans ce paradigme, le moment éthique de celui-ci et n'a finalement d'autre fonction que celle de guider la formation d'un ordre normatif susceptible de produire les mêmes conséquences dans le comportement extérieur des individus que produirait une disposition morale interne. D'un autre point de vue, qui n'est nullement opposé au précédent ou en contradiction, la fonction de l'ordre normatif peut être saisie comme fonction d'institution d'une forme politique de socialité dont l'idée directrice est la communauté morale. La disjonction entre ordre normatif idéal et ordre normatif réel ou empirique prend dans ce paradigme la forme particulière ou spécifique de la disjonction entre le moment éthique et le moment juridique. Si l'idée d'une communauté éthique fondée sur les lois de la vertu est une idée



régulatrice par rapport à la communauté réelle, celle-ci ne peut être que société juridique faisant donc nécessairement appel à des lois de contrainte. La disjonction renvoie donc à l'intégration du mobile du devoir qui définit l'éthique et à l'intégration de la contrainte que suppose nécessairement le juridique.

Si dans le paradigme de la coopération égalitaire la « volonté générale » ne se laisse pas définir comme volonté de tous, c'est-à-dire comme simple empiricité numérique, elle n'est pas non plus concevable comme pur produit d'une raison monadologique. Dans ce paradigme, l'intérêt commun se définit doublement : comme l'intérêt de tous et comme l'intérêt défini par tous. Comme nous l'avons vu lors de l'examen de la perspective de Rousseau, qui inspire ce paradigme, l'articulation de l'exigence d'une intersubjectivité dialogique définissant le bien commun avec la négation du principe de la simple empiricité numérique dans la caractérisation de la volonté générale ne va certainement pas de soi. Dans le paradigme de la coopération stratégique aussi bien que dans celui de la règle morale, le problème ne se pose pas, du moment où la raison opérant à l'intérieur de ses limites individuelles ou monadologiques est en mesure de déterminer ce bien commun. Si dans le paradigme de la coopération égalitaire la solution à ce problème de l'articulation se trouve dans la négation du bien strictement privé, le système normatif en portera décisivement la trace : il ne pourra jamais être attentif aux intérêts individuels ou particuliers. Comme le dit bien Rousseau dans le *Contrat social*, « l'objet des lois est toujours général », ce qui veut dire que « la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particulière ». En fait, une loi ne se laisse définir alors justement que par sa généralité. D'une certaine manière, c'est donc la distance entre la généralité ou l'universalité et la particularité qui sert à mesurer le rapport du système normatif réel au système idéal. Plus le système réel est attentif aux intérêts privés, particuliers, plus il s'éloigne du modèle normatif du paradigme.

D'un autre côté, si le bien commun se définit comme le bien de tous, il est aussi, on l'a vu, défini par tous. La volonté générale est donc intersubjectivité, mais pour que celle-ci puisse être réellement volonté générale et non pas simple généralité numérique, l'ordre normatif se doit d'assurer les conditions d'un exercice intersubjectif authentique. Il doit s'assurer, d'une part, et bien entendu, que des volontés particulières ne se substituent à la volonté générale, d'autre part que les conditions d'un dialogue authentique soient respectées. Ces conditions se fondent sur ou découlent de deux valeurs décisives, à savoir la liberté et l'égalité des acteurs du dialogue. Il s'agit bel et bien de la dimension politique de l'ordre normatif – dimension qui, dans ce paradigme, occupe donc une position centrale.

### 8.3. LA QUESTION ANTHROPOLOGIQUE

[Retour à la table des matières](#)

L'adoption du principe du pluralisme des règles d'interaction et, corrélativement, du pluralisme des normes – ou de la complexité réelle des systèmes normatifs – soulève, dans le contexte de notre perspective problématique, une question philosophique centrale, à savoir la question anthropologique. En effet, si chaque paradigme de socialité suppose une certaine conception de l'être humain, comment concilier le principe du pluralisme des formes de socialité avec *une* conception anthropologique, une théorie unifiée de l'être humain ? L'examen que nous avons réalisé des présupposés anthropologiques des paradigmes de la socialité révèle une problématique axée autour de trois grandes dichotomies : passion vs raison, égoïsme vs altruisme, méchanceté vs bonté. On pourrait croire que ces trois paires dichotomiques laissent organiser des conceptions anthropologiques définies par la passion, l'égoïsme et la méchanceté d'une part, la raison, l'altruisme et la bonté d'autre part. Comme nous le savons déjà, il n'en est rien, et ceci, simplement à cause du double statut des catégories centrales de ces dichotomies. En effet, la passion n'est pas nécessairement pensable comme sentiment égo-centré, lié nécessairement à l'amour de soi : elle peut être pensée, comme chez Rousseau par exemple, sous la forme de la pitié comme sentiment altruiste. De son côté, la raison n'est pas nécessairement à saisir comme raison calculatrice, instrumentale, comme c'est le cas chez Hobbes, ni comme raison émancipatrice – comme chez Leibniz. Elle n'est pas non plus nécessairement pensable comme raison monadologique, mais comme raison qui s'implique et se déploie dans le dialogue. Enfin, la méchanceté ou le mal peuvent être saisis comme nature ou destin, ou, comme chez Kant, comme possibilité inscrite dans la liberté – qui est condition de l'être humain –, davantage comme la preuve de cette liberté. Je suggérerai que le spectre des conceptions anthropologiques se laisse cependant organiser en deux types, bien que la variable décisive de cette organisation soit extérieure à ces catégories. L'intérêt de cette organisation est qu'elle permet de comprendre les diverses possibilités d'interprétation de ces catégories et ouvre ainsi la porte à une théorie unifiée de l'être humain.

Nous avons vu dans la section précédente que les paradigmes de socialité peuvent se présenter comme étant soit descriptifs, soit régulateurs. Appartiennent au premier type les paradigmes de la lutte et de la compétition, au deuxième type ceux de la coopération compétitive, de la coopération égalitaire et de la règle morale. La nature descriptive d'un paradigme se répercute d'une manière directe sur la nature de sa conception

anthropologique : ce que l'être humain est à l'observation ou, mieux, ce que l'observation montre avec constance de l'être humain, est ce qu'il ne peut pas ne pas être. Existence et essence, pourrait-on dire, y coïncident, et l'inférence de l'essence se fonde sur des régularités observées et observables, donc sur l'existence. La nature régulatrice d'un paradigme se répercute elle aussi sur la nature de son anthropologie : ce que l'être humain est n'est pas nécessairement ce qu'il peut et doit être ou, mieux, l'observation de l'être humain permet de postuler, ne serait-ce qu'à partir de symptômes ou de signes, ce qu'il doit être. Existence et essence, pourrait-on dire parallèlement, ne coïncident pas nécessairement, elles ne coïncideront même pas probablement si cette essence est conçue comme un pur possible. La force des paradigmes descriptifs leur vient sans doute de leur réalisme, celle des paradigmes régulateurs, non pas seulement, ni même décisivement, dans ce contexte problématique de leur capacité normative, mais dans celui d'une conception anthropologique plus féconde, mieux en mesure de saisir la complexité et la diversité des formes de socialité. Une telle conception s'exprime bien dans l'aphorisme de Leibniz, *Homo homini deus, homo homini lupus*, elle est reprise chez Rousseau sous la forme historicisée de la double possibilité pour l'être humain de perfectibilité/corruptibilité, et enfin pensée chez Kant comme pouvoir auto-formateur de l'être humain, comme plasticité des dispositions ouvrant des possibilités, en particulier celle de la moralité. Le principe du pluralisme des formes de socialité ne peut présupposer qu'une conception de l'être humain faisant de son être un possible, de la possibilité son essence, de son existence une scène de réalisations du possible, de son essence.

De ce point de vue anthropologique, le statut de donné change – le donné ne relève plus d'une essence –, mais change aussi, et préalablement, le rapport entre la forme de socialité et son présupposé anthropologique. Ainsi devient-il possible de penser la passion égoïste, l'intérêt égoïste, la raison instrumentale, voire la méchanceté de l'être humain, non pas comme les données d'une essence permettant d'expliquer une socialité compétitive, voire une socialité marquée par l'affrontement et la lutte, mais, au contraire, comme les résultats existentiels d'une forme particulière de socialité, à savoir celle marquée par la lutte et la compétition. Ce renversement est déjà opéré par Rousseau lors de sa critique à Hobbes dans *L'origine de l'inégalité* : « Enfin, tous parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs et d'orgueil, ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avaient prises dans la société : ils parloient de l'homme sauvage, et ils peignoient l'homme civil ». Car cette critique vise la confusion d'un état de l'être humain avec une essence et, de surcroît et la remarque est ici fondamentale, la cécité face aux causes de cet état de fait : une certaine forme de vie sociale.

S'il en est ainsi, il en découle aussi une historicisation de la question anthropologique. Le pouvoir auto-formateur de l'être humain, fondé sur la plasticité de ses dispositions et, d'un point de vue métaphysique, sur sa liberté,

permet de construire une véritable histoire de l'être humain, le récit de ses corruptions et de ses perfections, et cette histoire s'avère alors être une véritable histoire sociale : une telle histoire n'est pas concevable en dehors de celle des formes de socialité dans lesquelles l'être humain réalise ses dispositions.

## 8.4. PASSION, RAISON, LANGAGE

[Retour à la table des matières](#)

Serait-il exagéré de dire qu'un des enjeux fondamentaux de la philosophie moderne et contemporaine se joue dans la dialectique entre passion et raison, et que c'est dans la nature du langage ou, mieux, dans ses fonctions, que cette dialectique manifeste comme en condensé ces enjeux ? L'affirmation n'est pas excessive si, d'une part, nous reconnaissons l'importance cruciale de la réflexion anthropologique dans la philosophie moderne et contemporaine et si, d'autre part, passion et raison sont saisies dans la complexité réelle de leurs problématiques. Cette complexité renvoie, d'abord et avant tout, à l'impossibilité de saisir passion et raison comme des concepts univoques ou possédant une nature univoque.

Soit, d'abord, la passion. Étymologiquement, le mot vient de *passio*, qui signifie souffrance, mais le mot en est venu à désigner tout état ou phénomène affectif, et en particulier celui qui est marqué par une certaine puissance, voire une certaine violence. Cette idée de puissance renvoie à celle d'une force intrinsèque au sentiment ou à l'affection et, par là, s'imposant ou pouvant s'imposer à la volonté, voire au jugement. D'un simple examen de ses significations se dégage une triple connotation du terme : positive ou indifférente, lorsque la passion est envisagée comme une inclination puissante vers un objet positivement évalué ou sans évaluation, négative lorsque, altérant par sa force ou sa violence la volonté et le jugement, elle conduit à des actions spontanées et/ou irréfléchies. La pensée philosophique a thématiqué ces significations et ces connotations. Dans la perspective qui est la nôtre ici, l'ensemble significatif et connotatif de la passion balise le champ de ses possibilités réelles.

Rien n'exprime mieux la reconnaissance de la présence de la passion que la thèse anthropologique qui fait de l'être humain un être de désirs. Dans une de ses variantes extrêmes, l'être humain est pensé comme être aux désirs insatiables. La fréquence avec laquelle revient cette thèse, y compris dans sa variante extrême, justifierait sans doute une analyse particulière. Remarquons seulement qu'elle joue un rôle décisif dans la philosophie politique de Machiavel ou de Hobbes, mais aussi, pourrions-nous ajouter, dans la

sociologie de Durkheim. Dans les paradigmes de la lutte et de la compétition, la passion qui vient du désir ou qui naît dans le désir est essentiellement égocentrée : elle commence dans l'individu et elle finit dans l'individu. C'est pourquoi l'objet de la passion – une chose ou un autre être humain – n'a que le statut de moyen – en vue de la satisfaction du désir ou de l'accomplissement de la passion. Par là, la passion s'inscrit dans cette position égocentrée fondamentale qu'est l'amour de soi et, dans le même mouvement, elle rend possible, dans la négation de l'autre comme sujet, l'égoïsme. Dans cette perspective, ce n'est pas seulement que le désir soit égocentré, c'est aussi que le plaisir ou la jouissance d'un désir réalisé est conçu sous la forme d'une appropriation purement individuelle : le partage de la jouissance y est exclu. Il est intéressant de rappeler que pour Hobbes il existe une forme de jouissance ou de plaisir partagé, la « concupiscence naturelle » que l'on trouverait dans la famille et qui, parce que partagée, serait source de concorde. Seulement, parce qu'elle se trouve et ne peut se trouver qu'au sein de « petites unités » – ou d'unités sociales « naturelles », c'est-à-dire biologiquement fondées –, elle ne serait pas en mesure d'engendrer un état social de concorde. On voit bien alors qu'il faut, dans cette vue des passions, présupposer ou bien l'appropriation purement individuelle du plaisir, ou bien un partage limité par la biologie aux unités purement « naturelles » et nullement susceptible de s'étendre au-delà de celles-ci.

Bien entendu, il est possible, comme c'est le cas de Leibniz, de présupposer qu'il n'y a pas nécessairement coupure entre les sociétés « naturelles » – en particulier, et d'abord, la société conjugale, mais ensuite la société parentale, voire la société domestique – et les sociétés « non naturelles » ou politiques. Certes, dans ces sociétés politiques la *consociatio* est fondée sur l'entente plutôt que sur l'attraction et le plaisir partagé, mais cette *consociatio* n'exclut pas, bien au contraire, l'idée d'une « affection » pour « ceux de [la même] espèce » – instinct général de société que Leibniz n'hésite pas à appeler *philanthropie*. Cependant, on l'a vu, c'est chez Rousseau que l'amour de soi qui exprime le principe de conservation de la vie propre se trouve dialectiquement associé au sentiment de la pitié ou de la commisération. L'empathie requise par la pitié ou impliquée dans la pitié rend évidemment possible la communauté – y compris, chez Rousseau, une communauté élargie à tous les êtres sensibles et non seulement aux êtres humains. Mais, en opposition radicale à Hobbes, Rousseau arrive même à faire du plaisir partagé le « vrai berceau des peuples ».

Comment articuler cette double perspective de la passion, sinon en renversant les termes d'un rapport de détermination qui, comme pourrait dire Rousseau, confond cause et conséquence ? Dans ce renversement, ce n'est pas que la passion soit, pour ainsi dire, naturellement égocentrée, et que le plaisir soit, par nature, non partageable. Ce n'est pas, donc, que l'amour de soi l'emporte, et avec lui l'égoïsme. Ce n'est pas, enfin, que du positionnement

égocentré de la passion et de l'appropriation individuelle du plaisir viennent, comme conséquence, la lutte et la compétition. C'est plutôt, à l'inverse, que dans la lutte et la compétition la passion ne peut se positionner que dans l'égoïsme, et le plaisir ne se réaliser que dans la forme de l'appropriation individuelle. En d'autres termes, ce n'est pas dans le registre des passions qu'il faut chercher la cause ou, mieux, la condition de la socialité, mais dans la forme de la socialité qu'il faut chercher le registre des positionnements de la passion. Mais, bien entendu, un tel renversement suppose, comme l'a si bien vu Rousseau, une historicisation des passions :

En un mot, [tout lecteur attentif] expliquera comment l'âme et les passions humaines, s'altérant insensiblement, changent pour ainsi dire de nature, pourquoi nos besoins et nos plaisirs changent d'objet à la longue ; pourquoi, l'homme originel s'évanouissant par degrés, la société n'offre plus aux yeux du sage qu'un assemblage d'hommes artificiels et de passions factices qui sont l'ouvrage de toutes ces nouvelles relations, et n'ont aucun vrai fondement dans la nature <sup>1</sup>.

La problématique de la passion peut nous conduire en ligne droite à celle de la raison – bien que, on le verra incessamment, suivant des directions opposées. Soit, comme chez Hobbes, une anthropologie faisant de l'être humain un être dont les désirs et les passions égocentrés sont le ressort ultime de l'agir. Pour un tel être, si en plus il est un être raisonnable, la rationalité de l'agir consistera dans une subordination intelligente de la raison à la passion. L'intelligence de cette subordination s'exprimera dès lors dans l'usage instrumental de la raison : dans le calcul des moyens en vue de la (meilleure) satisfaction du désir et de la passion. La raison est utilisée par les passions, par les intérêts égocentrés qu'elles représentent ou qu'elles poursuivent : elle est alors raison instrumentale. Être raison instrumentale signifie, concrètement, que si la raison ajoute à la recherche des causes celle des conséquences, ces conséquences sont examinées à la seule lumière des intérêts du sujet.

Mais on peut bien partir d'une autre anthropologie qui renverse la direction de la relation entre passion et raison. C'est, on l'a vu, le cas de Leibniz. La passion est ici esclavage, et l'usage de la raison n'a pas pour but de servir l'esclavage des passions, mais, au contraire, d'y échapper. Le raisonnement juste sera alors garantie de liberté. La raison ne cesse pas pour autant d'être aussi calcul – et, par là, garder cette dimension « instrumentale » ou, mieux, stratégique parce qu'elle est calcul économique. Mais l'instrumentalité de la raison n'est pas au service des intérêts de la passion mais à celui du bien commun. La raison possède alors cette double fonction d'être à la fois émancipatrice par rapport à la passion égocentrée et stratégique dans la recherche d'une maximisation des ressources disponibles pour la production ou l'obtention du bien commun. Une perspective semblable du rapport entre

---

<sup>1</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *De l'inégalité parmi les hommes*, p. 387.

passion et raison se trouve, on le sait, chez Kant : ce n'est que dans l'indépendance de la volonté vis-à-vis les déterminations sensibles – en particulier, celles qui s'attachent aux passions – et dans la subordination de l'amour de soi à la loi morale appréhendée par la raison que l'être humain acquiert sa liberté. La raison est, comme chez Leibniz, raison émancipatrice.

Mais la problématique de la raison ne se laisse pas saisir entièrement dans sa dialectique avec la passion. C'est dans la forme de l'opération de la raison émancipatrice que se joue encore la question de la raison. Cette opération, nous l'avons vu, peut être conçue sous la forme du monologue et sous celle du dialogue. Lorsque l'on suppose, comme le fait Leibniz, qu'un seul esprit pourrait, dans une parfaite solitude monadologique, atteindre la vérité, on conçoit l'opération de la raison indépendamment de toute co-opération, de tout dialogue et, par là, de toute intersubjectivité. La raison ne cesse pas par là d'être argumentative, elle argumente avec elle-même ou, mieux, elle se déploie dans la seule argumentation monologique. La raison monadologique est, tout simplement, un monologue argumentatif. La force de cette raison lui vient de sa capacité de s'auto-soumettre à l'épreuve raisonnable. Ou bien l'opération de la raison est conçue essentiellement comme un dialogue, comme un processus argumentatif qui ne se développe que dans une co-opération des raisons, dans une intersubjectivité. Ce qui dès lors agit comme épreuve est l'argument de l'autre, et la raison monadologique perd alors son autonomie au profit d'un espace discursif raisonnable – ou d'un espace de rencontre des raisons animées, toutes, par la même quête de la vérité. C'est, on l'a vu, la position que soutient Habermas – contre, donc, Leibniz et même Kant.

Comment concilier dans une théorie cohérente ces multiples raisons – et rationalités – ou, mieux, ces multiples dimensions de la raison ? C'est encore Rousseau qui signale le principe de la réponse dans l'analyse qu'il propose des rapports entre raison et passion. Chez Rousseau, on l'a vu, la raison se perfectionne par l'activité des passions – la jouissance n'exclut pas le travail de la raison, bien au contraire : « nous ne cherchons à connaître que parce que nous désirons de jouir » –, mais, d'autre part, c'est la raison qui engendre l'amour-propre et, par là, « replie l'homme sur lui-même ». Pis encore, elle ne fait pas alors que raisonner : elle rationalise – pour employer un terme que Rousseau ne connaît pas, mais dont le concept se trouve intégralement pensé dans son œuvre <sup>1</sup>. Pourtant, c'est la raison qui, lorsqu'elle dirige l'amour de soi-même, produit, associées à la pitié, l'humanité et la vertu. Ni négative en elle-même, ni vertueuse en elle-même, son rôle est à contextualiser. Or, le contexte dans lequel la raison déploie ses possibilités ou ses multiples dimensions n'est

---

<sup>1</sup> « Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre ; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles, et s'argumenter un peu, pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine ». Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 334.



que celui des rapports sociaux paradigmatiques. Ou, dit plus exactement, le possible de la raison n'est qu'une fonction du contexte de ces rapports, un positionnement dans ce contexte. La raison instrumentale égocentrée s'avère alors un positionnement positif dans un contexte égoïste compétitif – positif en ce sens que les actes orientés par cette forme de rationalité acceptent et, donc, construisent un tel contexte. Mais dans un tel contexte les actes de l'individu peuvent être orientés par une rationalité émancipatrice qui se positionne alors négativement par rapport à ce contexte. Une rationalité stratégique peut se positionner positivement dans le contexte d'une rationalité instrumentale égocentrée et peut aussi se positionner positivement dans le contexte d'une rationalité émancipatrice et servir alors l'économie du bien commun. Enfin, et la remarque n'est pas négligeable, si une rationalité émancipatrice dialogique est, comme nous le postulerons dans la dernière section de ce chapitre, la condition d'une forme authentique de démocratie, elle ne peut se substituer, ni théoriquement ni empiriquement, à l'opération d'une rationalité émancipatrice monadologique. Si au niveau théorique seule cette dimension de la raison assure la pleine autonomie du sujet, au niveau empirique il faut bel et bien postuler que le consensus n'a jamais été une garantie du bien commun – ou de l'action morale. C'est sans doute ici que se situe l'apport fondamental de Leibniz à cet égard : ce n'est pas dans une intersubjectivité qu'il faut chercher le droit et la morale – principe qui exclut comme critère tout consensus et toute unanimité purement empiriques. Mais ce principe n'exclut pas pourtant toute communication entre les sujets. Seulement, il s'agit d'une tout autre notion de communication, à savoir celle qui est pensée comme une rencontre dans la raison (émancipatrice). En d'autres termes, ce n'est pas dans le dialogue entre subjectivités que naît et s'élabore un ordre émancipé du monde, mais plutôt dans la convergence des dialogues que chaque subjectivité entame avec elle-même en tant que raison, c'est-à-dire en tant qu'elle exerce sa raison, dans la convergence donc, des monologues argumentatifs.

D'une telle problématique de la passion et de la raison découle une tout autre théorie du langage marquée, elle aussi, par la multiplicité des fonctions ou des dimensions du langage. Afin de mieux saisir les enjeux de cette problématique, revenons encore à Rousseau et à certaines idées qu'il a avancées à cet égard. Non seulement Rousseau distingue la parole du geste, il fait de la parole et, par là, de la langue un moyen d'action et non seulement de communication. Or, en tant que moyen d'action, la parole aurait sur l'émotion des effets autrement plus puissants que les gestes. Cette puissance, on l'a vu, viendrait de la substitution du discours à l'objet. En effet, en se substituant à l'objet, le discours peut œuvrer sur l'imagination et ainsi redoubler l'émotion. Seulement, comme l'a bien signalé Derrida, « Le dérobement de la présence dans la forme de l'objet, de l'être-devant-les-yeux ou sous-la-main, installe une sorte de fiction, sinon de mensonge, à l'origine même de la parole. La parole ne donne jamais la chose même, mais un simulacre qui nous touche plus

profondément que la vérité, nous 'frappe' plus efficacement<sup>1</sup> ». Dans la perspective ouverte par Rousseau, le discours est affecté essentiellement – de par son essence – par cette virtualité radicale du mensonge – qui est la contrepartie de son pouvoir d'émouvoir. En d'autres termes, dans cette perspective le discours doit s'analyser d'abord et avant tout dans ses virtualités perlocutoires.

Mais, d'autre part, et c'est encore une proposition avancée par Rousseau, la parole ne viendrait pas des besoins mais des passions. Ainsi, elle ne serait pas née du raisonnement, et c'est pourquoi sa structure n'aurait pas été, à l'origine, « méthodique » et « raisonnée ». Le langage aurait donc commencé par être « figuré », « expressif », et non pas « communicatif ». On pourrait appeler « rationalisation » ce processus qui aurait conduit d'un langage figuré à un langage méthodique, d'un langage qui s'adresse à l'émotion à un langage qui s'adresse à la raison. La rationalisation introduit alors une dimension d'historicité au sein même du langage et au niveau crucial de ses fonctions.

Distinguons, d'abord, deux grandes fonctions ou, mieux, deux grandes classes de fonctions du langage, à savoir celle des fonctions expressives et celle des fonctions communicatives. Dans ses fonctions expressives, le langage produit des émotions en exprimant des émotions ; dans ses fonctions communicatives, le langage transmet des informations qui se sont, d'abord, élaborées dans le langage lui-même. Dans sa théorie des actes du langage, Austin distingue les actes locutoires – par lesquels le locuteur exprime des contenus objectifs –, les actes illocutoires – par lesquels le locuteur accomplit une action en disant quelque chose – et, enfin, les actes perlocutoires – par lesquels le locuteur vise un effet chez l'auditeur. Si une analyse critique de la théorie d'Austin permet à Habermas de postuler « la subsomption sous les conditions de l'agir orienté vers le succès des actions langagières qui servent des objectifs illocutoires<sup>2</sup> », autrement dit que l'orientation vers l'intercompréhension constitue le mode originel du langage, alors nous pourrions dire, à partir d'une analyse inspirée par celle proposée par Rousseau, que la fiction, voire le mensonge, constitue une virtualité du langage au même titre que la compréhension, que l'une n'est pas antérieure à l'autre ou que le mode originel du langage n'est ni la fiction ni la vérité, et que la dialectique de la parole et du langage se joue intégralement dans le rapport entre l'une et l'autre. Dans cette théorie du langage, il n'y a jamais non plus pure expression et communication pure, pure fiction et vérité pure, pure objectivité et émotivité pure. Par contre, une fonction peut dominer sur l'autre et cette domination d'une fonction l'autre, ne peut être comprise que dans le contexte d'une forme particulière de socialité.

---

<sup>1</sup> Derrida, Jacques, *De la grammatologie*.

<sup>2</sup> Habermas, Jürgen, TAC, tome 1, p. 302.

Soit le paradigme de socialité défini par les règles de lutte. Dans ce paradigme, le langage se développe comme moyen non seulement de communication, mais aussi, sinon surtout, de domination *via* la dominance de la perlocution au sens strict, c'est-à-dire d'un langage subordonné à l'objectif conscient et délibéré de manipulation. Il y a encore ici, associée étroitement à cette utilisation téléologique du langage, une exploitation de la virtualité fictionnelle, voire mensongère, du langage – ce que nous appelons aujourd'hui l'idéologie (dans son sens péjoratif de fiction mensongère). Comme l'avait bien vu Machiavel, un tel usage du langage et de ses possibilités fictionnelles ne peut que présupposer aussi bien l'incapacité (du peuple) de mener à bien une réflexion que la force émotive de la représentation fictionnelle – du substitut discursif de la chose, dans les termes de Derrida.

Dans le paradigme de la coopération compétitive, les règles de la coopération visent essentiellement à organiser la compétition dans un cadre normatif excluant, à cause de leurs conséquences non économiques, la lutte et le conflit. Le langage assume ici une fonction décisivement communicative – bien qu'au sens d'une communication dont l'objectif principal est l'élaboration de conventions, et de conventions d'un certain type, à savoir celles qui règlent des situations éventuellement conflictuelles. Mais le langage sert aussi dans ce paradigme la rationalité instrumentale des acteurs. Comme le formule si clairement Hobbes, il a une fonction de dénomination ou d'appellation, mais il est aussi instrument de calcul des conséquences. Enfin, l'usage perlocutoire du langage n'est pas exclu dans la logique de ce paradigme, bien au contraire il y loge presque naturellement. Car, en effet, la contrepartie de la passion qu'éveille la recherche de l'intérêt propre est ou peut être la faiblesse du raisonnement et, par là, l'ouverture à la manipulation langagière. C'est, on l'a vu chez Hobbes, dans les failles qu'ouvre la contradiction possible entre vérité et intérêt, la collusion possible entre absurde et passion, que peut se faufiler l'usage politique de l'erreur et de l'absurde – deux virtualités du langage.

Dans le paradigme des règles stratégiques de coopération, le langage ajoute à sa capacité de calculer les conséquences celle, cognitive, de formation de la pensée. En fait, comme on l'a vu chez Leibniz, le langage est, sans doute, « instrument et lien commun de la société » et, en ce sens, il a une fonction communicative élémentaire. Mais il est surtout instrument de formation de la pensée : il est le milieu dans lequel la pensée raisonne et, donc, dans lequel la pensée atteint les vérités – en particulier celles de la morale et du droit. Ce n'est pas, soulignons-le, dans le milieu de la communication que la raison se déploie chez Leibniz, mais dans le raisonnement autonome, qui est celui de la raison autonome. Le paradigme de la règle morale suppose une semblable conception des fonctions du langage – avec, sans doute, un accent moindre, sinon absent, sur le langage comme instrument de calcul des conséquences.

Enfin, c'est dans le paradigme de la coopération égalitaire que la fonction ou la dimension communicationnelle et dialogique du langage trouve ses conditions optimales de réalisation. La détermination du bien commun passe ici par la réflexion coopérative qu'est le dialogue. À l'inverse de la position du langage dans le paradigme des règles stratégiques de coopération, dans le paradigme de la coopération égalitaire c'est la communication qui constitue le milieu de la pensée qui raisonne. La raison est bel et bien ici, comme la construit Habermas, raison communicationnelle. Bien entendu, la possibilité de construction d'un pseudo-dialogue ne se trouve nullement exclue dans ce paradigme et, avec elle, la virtualité d'un usage perlocutoire du langage. Mais c'est dans le développement d'une communication authentiquement dialogique que se trouve aussi inscrite la virtualité politique d'une démocratie authentique. Si le langage comme milieu de formation de la pensée définit l'individu autonome, la communication comme milieu de formation de la pensée définit l'autonomie de la communauté.

## **8.5. RÈGLES DE SOCIALITÉ ET FORMES DE SOCIÉTÉ**

[Retour à la table des matières](#)

Le principe du pluralisme des règles d'interaction, nous l'avons vu dans la première section de ce chapitre, affirme que la socialité humaine ne répond jamais à une et à une seule règle d'interaction et que, par conséquent, aucune société ne présente, comme matière de son organisation sociale, des actions dont on peut trouver la norme dans une et seulement une règle d'interaction. En d'autres termes, positifs cette fois-ci, le principe affirme que toute société humaine repose sur des actions qui répondent à une pluralité de règles. Cependant, ce principe n'affirme pas que le même genre d'actions répond au même genre de règles partout et toujours ni, non plus, qu'un certain genre de règles puisse ne pas occuper une position dominante dans l'ordre normatif social. Bien au contraire, une compréhension profonde et de la structure sociale et des changements réels ou possibles de cette structure demande l'introduction d'un deuxième principe portant justement sur les rapports changeants entre règles d'interaction et actions sociales. C'est ce principe qui, d'ailleurs, permet la construction d'une typologie de formes de société suivant la structure des actions et de leurs règles.

Affirmer que le même genre d'actions ne répond pas toujours et partout au même genre de règles d'interaction a comme effet immédiat de subordonner la théorie à la recherche empirique. La théorie ne fournit alors qu'une typologie de règles d'interaction, et c'est à la recherche empirique d'examiner concrètement, c'est-à-dire pour chaque classe d'actions, la règle à laquelle les

actions répondent. Il est, par exemple, généralement accepté suite à l'observation empirique que le domaine des actions susceptibles d'être classées comme des actions dont les sujets en interaction sont des États répond à des règles de lutte. Cette attribution de la règle d'interaction à ce domaine d'actions suppose, bien entendu, en principe, que l'ensemble de caractéristiques attachées aux actions normées par les règles de lutte se retrouvent dans ce domaine d'actions. Le type « règles de lutte » joue le rôle méthodologique de modèle par rapport auquel se déploie l'observation empirique. Celle-ci mesure alors dans les caractéristiques observables des actions en question la proximité ou l'éloignement relatif par rapport au modèle. Par exemple, la recherche peut, dans l'observation d'une situation concrète d'interaction entre États, déterminer dans quelle mesure des règles de coopération s'appliquent à ces interactions de lutte – y compris dans les cas d'une lutte violente, c'est-à-dire dans une situation de guerre. D'autre part, le type tel que défini par ses caractéristiques, ses implications et ses présuppositions peut encore agir comme modèle de prévisibilité pour les acteurs eux-mêmes – et non plus maintenant comme modèle méthodologique pour les observateurs : le type signale à quoi faut-il probablement s'attendre, que faut-il certainement présupposer, quelles conséquences suivront vraisemblablement, quelle logique attribuer à l'autre, et ainsi de suite – si les interactions dont il est l'objet répondent bel et bien au type en question.

À l'autre extrême des interactions entre États se trouvent les interactions entre individus. Celles-ci constituent une classe extrêmement complexe d'interactions ou, pour mieux le dire, se laissent organiser dans une pluralité extrêmement diverse et riche de classes. La notion d'institution sociale permet cependant d'introduire un certain ordre dans cette diversité. Or, si les institutions sociales se laissent appréhender comme des systèmes d'actions, autrement dit, d'interactions, l'examen de ces institutions passe, à titre décisif, par la détermination des règles qui président à ces interactions. C'est à ce niveau de l'analyse empirique que la typologie des règles d'interaction peut montrer sa plus grande fécondité ainsi que sa richesse. Soit, par exemple, la classe d'actions qui forment l'institution familiale. Cette classe comprend une pluralité très diverse d'actions, variant suivant les acteurs en cause (parents, parents/enfants, enfants/parents, enfants, etc.). Les types de règles d'interaction permettent d'examiner, pour une structure familiale empiriquement donnée, la règle qui préside au comportement des acteurs dans leurs relations variables. Ainsi, par exemple, il est possible, sinon probable, que les actions qui se développent dans la relation parents/enfants soient normées par une coopération stratégique, qu'il puisse y avoir des interactions de type compétitif dans les rapports entre les enfants, enfin que l'interaction entre parents puisse répondre plutôt à des règles morales. L'exemple permet aussi d'examiner les changements qui ont pu se produire dans la structure familiale à la suite de changements dans les règles d'interaction. Ainsi, par exemple, l'émergence de règles de coopération égalitaire dans les rapports entre parents permet de

définir une structure familiale d'un nouveau type par rapport aux structures patriarcales traditionnelles. L'institution économique se prête aussi singulièrement bien à une analyse de ce genre. Elle aussi comprend une gamme très variée d'actions mettant en place une gamme très variée d'acteurs dans des situations fort diverses. Ici encore nous pouvons introduire un certain ordre dans cette complexité en distinguant les sphères de la production, de la distribution et de la consommation. Si nous considérons comme un indice majeur d'une forme économique donnée la structure normative des actions qui définissent la sphère de la production, nous pouvons élaborer une première mais très importante typification économique à partir des règles qui président à ces actions. Par exemple, dans le cas d'une économie capitaliste de marché, ces actions s'avèrent normées par une coopération compétitive. Les utopies classiques du XIX<sup>e</sup> siècle – les coopératives de Louis Blanc ou les phalanstères de Charles Fourier, par exemple – se laissent alors saisir comme des projets d'organisation de l'institution économique et, en particulier, des actions productives *via* une normativité de nouveau type, à savoir celle définie par les règles de coopération égalitaire.

Le principe suivant lequel aucune société ne montre des actions normées par une et seulement une règle d'interaction – principe que l'on pourrait même étendre aux institutions sociales – ne s'oppose pas à l'idée d'une typologie de sociétés fondée sur une typologie des règles d'interaction. Il suffit, à cet effet, d'introduire la notion de « règle d'interaction dominante ». D'ailleurs, une telle typologie pourrait s'étendre aussi aux institutions sociales pour autant que celles-ci soient examinées à la lumière de l'idée d'une règle d'interaction dominante. Certes, cette idée ne manque pas de soulever des difficultés parfois redoutables. La première, sans doute, porte sur la notion même de « dominance ». S'agit-il d'une notion purement quantitative ou, plutôt, qualitative ? En d'autres termes, désigne-t-elle la majorité des actions en cause, ou les actions « les plus importantes » ? Mais, dans ce cas, comment déterminer l'importance de ces actions ? Je n'entrerai pas ici dans l'examen de ces difficultés. Il est cependant possible, ne serait-ce qu'intuitivement, d'envisager une typologie de sociétés – aussi bien qu'une typologie d'institutions – à partir d'une « dominance » de la règle d'interaction. Ainsi, par exemple, la généralisation du mécanisme du marché à une gamme d'actions ou d'activités pourrait être en ce sens appréhendée comme définition d'une société compétitive. Le critère de la dominance est dans ce cas de nature quantitative, mais on peut postuler qu'une généralisation quantitative suppose ou engendre des transformations qualitatives. La vieille dichotomie si fréquente en sociologie entre sociétés pré-capitalistes ou traditionnelles et sociétés capitalistes ou modernes – reprise, par exemple, par Habermas sous la forme de sociétés dont la forme de légitimation du cadre institutionnel repose sur une vision du monde et de sociétés dont cette légitimation repose sur l'élargissement des sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin – se laisse ainsi saisir comme dichotomie entre des sociétés dont la normativité

dominante se veut coopérative, stratégique et/ou morale, et des sociétés à normativité plutôt compétitive. L'intérêt d'une telle reformulation n'est pas que purement sémantique : elle renvoie à tout un ensemble de présupposés et de conséquences que seule une typologie des règles d'interaction inférée de la réflexion philosophique peut rendre explicites et, par là, pleinement conscients. L'émergence même de la socialité – ou d'une socialité qui va au-delà des formes « naturelles » ou biologiques d'interaction – peut être thématifiée dans le cadre d'une typologie des règles d'interaction. En fin de compte, les théories du contrat social ne sont, en ce sens, que des théories portant sur le passage d'un état « de nature » défini par des règles d'un certain type – comme chez Hobbes, par exemple, les règles de lutte – à un état de société défini par des règles d'un autre type – les règles de coopération compétitive, par exemple, chez Hobbes.

Mais, nous l'avons vu, les paradigmes de socialité définis par les règles d'interaction ne sont pas que descriptifs : certains constituent des paradigmes-modèles ou, tout au moins, fournissent le matériel de construction de modèles possibles de socialité, c'est-à-dire de modèles de formes de socialité souhaitables parce que positivement évaluées. Ces paradigmes supposent donc que même si les interactions au sein d'une société ne pouvaient jamais être normées par une et seulement une règle positivement évaluée d'interaction – par exemple, la règle morale –, il n'est pas inconcevable qu'une société puisse au moins tendre à généraliser l'emprise d'une telle règle. Si, comme le dirait Kant, une société d'anges est inconcevable, du moins il est possible de concevoir une société dont la normativité juridique soit de plus en plus subordonnée à la règle morale. Ces paradigmes-modèles sont, au sens strict du terme, utopiques parce qu'aucune société ne peut être parfaitement normée sur le bien commun, la coopération égalitaire ou la moralité, mais, comme toute construction utopique, ces paradigmes ont comme fonction essentielle la détermination de finalités qui ne seront pas atteintes mais donneront un sens aux actions – c'est-à-dire une direction et une signification.

## **8.6. DÉMOCRATIE ET SOCIALISME**

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est certes pas arbitraire de dire que les enjeux politiques majeurs du XX<sup>e</sup> siècle ont tourné autour de deux questions, à savoir celles de la démocratie et du socialisme – et, par voie de conséquence, ou en même temps, celles du totalitarisme et du capitalisme. Dans la lutte idéologique qui a marqué pratiquement tout le siècle, y compris dans les figures les plus diverses de ses avatars, la distinction théorique et pratique entre les deux questions n'a pas toujours été faite. Bien au contraire, d'un côté, la question du socialisme a été envisagée dans la perspective politique du totalitarisme, tandis que la



démocratie n'était considérée que comme une propriété des sociétés capitalistes. De l'autre côté, le socialisme n'était envisagé que comme démocratie authentique ou substantielle, et le capitalisme comme pure et simple démocratie formelle, « bourgeoise ». Bien entendu, cette lutte idéologique opposait aussi, sinon avant tout, des conceptions différentes du capitalisme, du socialisme, et surtout de la démocratie. Mais elle ignorait aussi autant dans la pratique que théoriquement, *primo*, la différence de registre de ces deux enjeux – l'un politique, l'autre économique –, *secundo*, la complexité possible sinon réelle de leur articulation. Ces enjeux renvoient, bien entendu, à des projets de socialité, donc à des modèles d'organisation des interactions sociales. Dans cette dernière section j'esquisserai les contours d'une forme modèle, au sens de forme positivement évaluée et, donc, souhaitable d'organisation sociale et politique non utopique. Ce modèle repose sur les règles d'interaction qui peuvent définir, d'une part la démocratie, d'autre part le socialisme.

Deux précisions permettront, d'emblée, de situer la nature de ce modèle. La première porte sur son caractère non utopique. Le réalisme du modèle ne réside pas seulement dans le fait qu'il ne comporte pas la prétention de généraliser à l'ensemble des interactions sociales une et seulement une règle d'interaction, mais, plus exactement, dans le fait qu'il ne comporte pas non plus la prétention de généraliser aux interactions qui définissent une institution quelconque une et seulement une règle d'interaction. Le modèle postule d'emblée qu'au sein même des institutions doivent coexister des règles d'interaction différentes, même si un certain type de normativité est à favoriser ou à privilégier – mais non pas, donc, à imposer. La deuxième précision porte sur le critère décisif sur lequel repose en dernière instance l'évaluation positive du modèle et, donc, sur ce qui le rend justement modèle, c'est-à-dire forme souhaitable d'organisation sociale et politique. Ce critère est celui de l'autonomie des sujets. La précision se laisse donc énoncer ainsi : est souhaitable la forme d'organisation sociale et politique qui reconnaît pratiquement l'autonomie des individus et fournit les conditions *sine qua non* de son exercice. L'autonomie est ici entendue à partir de son étymologie même : *auto-nomos*, capacité de se donner soi-même la loi de son propre agir. Il ne faut surtout pas la confondre, comme l'a montré si clairement Alain Renaut, avec le principe individualiste<sup>1</sup>. J'assumerai ici cette valeur de l'autonomie sans fournir les fondements de son adoption. Je dirai seulement que ces fondements reposent sur une certaine anthropologie qui fait de la liberté une propriété principielle de la nature humaine.

Afin d'introduire ce modèle, je reprendrai la question, fondamentale pour l'analyse sociologique, de la coordination des actions. Comme on l'a déjà vu, cette coordination prend deux formes majeures ou dominantes dans le spectre général des sociétés : la coordination instinctive propre aux sociétés animales,

---

<sup>1</sup> Renaut, Alain, *L'ère de l'individu*, Éditions Gallimard, Paris, 1989.

et la coordination consciente propre aux sociétés humaines. Cette coordination consciente utilise le langage comme médium. Or, l'échange communicationnel qui a lieu dans le dialogue peut aboutir à trois résultats, à savoir le *consensus* sur la voie à suivre ensemble, c'est-à-dire la construction, *via* l'argumentation, d'une volonté commune, le *compromis*, c'est-à-dire une entente sur la manière de rendre compatibles différentes voies d'action ou, enfin, la reconnaissance des différences et de l'impossibilité aussi bien d'un consensus que d'un compromis. Or, ces trois possibilités déterminent l'espace de reconnaissance et de réalisation sociale de l'autonomie des sujets. Car, en effet, dans tous ces cas le sujet, loin de remettre à autrui le pouvoir de décider la règle ou la norme de son comportement, ou bien le retient dans l'impossibilité d'une décision commune quelconque, ou bien l'utilise librement soit dans la formation d'un compromis, soit dans celle d'un consensus. Même si le consensus suppose la construction d'une décision commune qui peut se définir comme négation de décisions individuelles – ou, mieux, individualistes –, c'est encore un produit de la liberté du sujet que de nier sa propre décision individuelle. Il est dès lors clair que la reconnaissance et la réalisation *sociale* de l'autonomie des sujets ont comme condition nécessaire – bien que, on le verra, non pas suffisante – l'espace du dialogue comme espace de rencontre argumentative de sujets libres. Or, un espace ainsi défini est celui que l'on doit, à proprement parler, appeler démocratique. Ou, pour le dire autrement, la démocratie peut alors être définie comme l'espace du dialogue qu'engagent des sujets libres à propos des décisions qui affecteront leur vie en commun. Il n'y a pas donc d'authentique démocratie si elle n'est pas dialogique. Je ne discuterai pas ici les difficultés que, pourtant, soulève la réalisation concrète des conditions *communicationnelles* d'un dialogue authentique. Elles sont loin d'être négligeables, mais leur traitement échappe aux propos de cette section. Par contre, la question des conditions *extra-communicationnelles* d'un dialogue authentique et, donc, d'une authentique démocratie nous intéresse d'une manière décisive, car elle se répercute directement sur la question de l'autonomie du sujet.

Qu'est-ce qui peut menacer, sinon empêcher, l'autonomie d'un sujet engagé dans un dialogue ? D'abord, bien entendu, un usage perlocutoire du langage, la manipulation qui peut s'exercer sur la conscience du sujet au moyen du langage et de ses constructions imaginaires. Mais l'on demeure ici dans l'espace des conditions communicationnelles. En dehors de cet espace, deux types de menaces ou de contraintes peuvent affecter radicalement la réalisation pratique de l'autonomie du sujet. J'appellerai le premier type, celui de la contrainte institutionnelle, et le deuxième, celui de la contrainte systémique. Comme son nom l'indique, la contrainte institutionnelle menace ou empêche l'autonomie du sujet au moyen de systèmes de normes codifiées – comme c'est le cas du Droit – et des mécanismes formels de châtement ou de répression – comme les tribunaux et la police –, ou non codifiées – traditions ou coutumes – mais qui s'appuient aussi sur des mécanismes d'imposition, même si ces mécanismes

sont d'un autre genre – idéationnels (châtiments dans l'au-delà, par exemple), ou rejet de la communauté. Bien entendu, toute société possède ces normes non codifiées et ces mécanismes d'imposition, et les sociétés modernes se caractérisent sans doute par l'existence d'un Droit et des appareils liés au juridique. Je fais référence ici à ces seules traditions ou coutumes, et à ces seules normes codifiées dans le Droit qui menacent ou empêchent l'exercice de l'autonomie des sujets – car, bien entendu, ce n'est pas toute tradition ni toute norme codifiée qui ont ces effets sur l'autonomie. Pour sa part, la contrainte systémique menace ou empêche l'autonomie du sujet au moyen des conséquences objectives, indépendantes de la volonté du sujet, d'une certaine forme d'organisation sociale de la production des conditions d'existence. C'est, nous l'avons vu dans la chapitre précédent, l'apport fondamental de la théorie marxiste d'avoir distingué ces deux formes de domination et, par là, de contrainte sur l'autonomie des sujets. Nous avons vu aussi dans ce chapitre qu'en prenant comme variable déterminante la forme d'appropriation du travail humain, il est possible de distinguer deux grands types d'organisation sociale de la production des conditions d'existence. Le premier type, qui comprend les sociétés « traditionnelles », pré-industrielles, essentiellement agraires et pré-capitalistes, se caractériserait par une forme d'appropriation directe, personnelle, du travail humain – organisation qui s'exprime dans une hiérarchisation sociale dont les exemples classiques sont le statut et la caste. Le deuxième type, qui comprend les sociétés « modernes », industrielles, capitalistes, se caractériserait à son tour, en ce sens, par une forme d'appropriation purement économique, « objective ». Du point de vue de la problématique de l'autonomie du sujet, l'émergence des sociétés capitalistes constitue sans doute un pas en avant fondamental, car la forme d'organisation sociale que ces sociétés mettent en place suppose une critique radicale des systèmes de contrainte directe, personnelle, légitimés toujours par une légalité transcendante – fût-elle celle de la loi divine ou de la « nature » humaine (ou de leur articulation). L'organisation sociale capitaliste, ne serait-ce que dans la logique qui lui est propre, crée les conditions de la suppression de toute forme d'esclavage, de servage ou de patriarcat. Mais à la domination directe et personnelle, l'institution du marché, qui est le noyau pratique de la forme capitaliste d'organisation sociale de la production des conditions d'existence, substitue la contrainte purement économique, objective, systémique. Enfin, comme nous l'avons encore vu dans le chapitre précédent, non seulement il n'y a pas contradiction nécessaire entre une contrainte systémique et une codification normative assurant, dans et par le droit, la liberté des individus, au contraire un tel droit peut être, et est en fait, une condition de l'exercice même de cette contrainte.

Deux conditions formelles se trouvent à la base d'une économie de marché, à savoir la propriété privée des principaux moyens de production d'une société, et une pleine liberté de gestion de cette propriété par les propriétaires privés – fussent-ils des individus ou des groupes d'individus. Il est, bien entendu, dès

lors parfaitement compréhensible que la philosophie politique moderne se soit attachée en priorité à la question de la légitimation de la propriété privée<sup>1</sup>. Pour sa part, la pleine liberté de gestion de la propriété par les propriétaires privés a constitué et constitue toujours un thème fondamental de la théorie libérale dont l'expression pratique se trouve dans la revendication d'un État minimal. La suppression de la contrainte systémique qui s'exerce sur l'autonomie du sujet passe alors logiquement par la suppression de ces deux conditions, autrement dit par la suppression de la propriété privée des principaux moyens de production et par une gestion collective de ceux-ci. C'est le projet « socialiste » d'organisation sociale de la production des conditions d'existence. Dans ce projet, et à la suite d'une telle suppression, il devrait s'ensuivre, sinon une disparition du marché et de ses mécanismes objectifs aveugles – par rapport à leurs effets sur l'autonomie des sujets –, du moins une perte radicale du pouvoir de contrainte systémique de ces mécanismes.

La question de la gestion collective des principaux moyens de production rejoint en ligne droite la question de la démocratie. Il devient alors évident que, d'une part, la démocratie dialogique ne peut nullement être conçue comme forme décisionnelle purement politique – ou comme forme décisionnelle dans un espace politique considéré au sens le plus restreint du terme : elle doit être conçue comme forme décisionnelle générale, autrement dit comme mécanisme général de prise de décisions collectives – *y compris, et en particulier dans l'espace économique*. Il devient, d'autre part, évident que la socialisation des principaux moyens de production, si elle est une condition nécessaire dans la suppression de la contrainte systémique, n'est pas une condition suffisante : la gestion collective de ces moyens exige la mise en place d'une forme décisionnelle authentiquement démocratique, c'est-à-dire celle d'une démocratie dialogique. Dans ce modèle de société, démocratie et socialisme sont donc deux conditions dont l'existence séparée est impensable. Si la démocratie est la forme optimale décisionnelle dans toute interaction dans laquelle l'autonomie des sujets est posée comme valeur suprême parce qu'elle seule permet la réalisation pratique de l'autodétermination des sujets ainsi engagés dans l'interaction, le socialisme s'avère la forme optimale d'organisation sociale de production des conditions d'existence d'une société, car lui seul permet, ne serait-ce qu'en principe, de se doter des moyens pratiques de réalisation de l'autodétermination des sujets dans des contextes de sociétés dans lesquelles a été éliminée la contrainte directe, personnelle.

Comment pourrait-on penser l'agir de *l'ensemble* des règles d'interaction dans un tel modèle de société – car, bien entendu, le principe du pluralisme des règles garde encore toute sa pertinence ? Le modèle élève au rang de forme

---

<sup>1</sup> D'ailleurs, si l'on croit Habermas, Max Weber aurait montré que les religions universelles sont dominées par un thème fondamental, à savoir celui de la légitimité de la répartition des biens. (Voir Habermas, Jürgen, TAC, tome 1, chap. 11.)

privilegiée de l'agir social la classe des actions normées par la règle de coopération égalitaire. Elle se double pourtant, notamment au niveau macro-économique – plus exactement en ce qui concerne la gestion des principaux moyens de production – de l'orientation qui préside aux actions normées par les règles stratégiques de coopération. C'est dans ces règles que s'exprime, en effet, la visée déterminante d'une optimisation maximale des ressources – *bien qu'à la lumière*, et la précision est fondamentale, du *bien commun* et non pas de l'intérêt privé. Est-ce à dire que toute forme d'agir compétitif serait exclue dans ce modèle ? Une telle situation ne serait envisageable ni dans la théorie ni dans la pratique. Même au niveau économique le modèle ne propose qu'une gestion coopérative des *principaux* moyens de production – ce qui est à déterminer non pas *a priori* et dans la théorie, mais dans la pratique concrète et par les sujets engagés dans la réalisation du modèle. Enfin, même les actions normées par des règles de lutte ne sont pas à exclure dans une société répondant à ce modèle : comme dirait Kant, si une société de démons est, peut-être, concevable, une société d'anges ne l'est pas. La séduction, la manipulation, l'instrumentalité font partie du virtuel humain et le feront certainement toujours. C'est pourquoi, d'ailleurs, l'autonomie du sujet n'est jamais un acquis définitif. Mais l'adoption de l'autonomie comme valeur suppose aussi, y compris au niveau des décisions sociales, la virtualité d'un agir normé par la visée émancipatrice d'une réflexion purement monadologique. En fait, la problématique de l'autonomie du sujet envisagée du point de vue du sujet est toujours, et ne peut pas ne pas l'être même logiquement, une problématique en dernière instance monadologique. Elle peut aussi l'être du point de vue de la communauté des sujets engagés dans un dialogue lorsque celui-ci n'aboutit qu'à la reconnaissance de l'impossibilité d'un consensus – ou d'une participation dans la décision majoritaire. Dans ce cas, la démocratie trouve sa limite dans l'autonomie du sujet, mais elle se doit pourtant de préserver cette autonomie, c'est-à-dire sa propre limitation, si elle se veut toujours, comme c'est le cas dans le modèle, au service de cette autonomie. Enfin, et comme l'a si bien vu Kant, si une communauté parfaitement morale, c'est-à-dire normée par la seule règle morale, n'est pas pensable, l'ordre normatif institutionnel qui s'exprime dans le Droit et ses institutions devrait se régler sur la loi morale. En particulier, si le compromis n'est pas à exclure comme possibilité lorsque le dialogue n'aboutit pas au consensus, ni non plus à la pure et simple reconnaissance de l'impossibilité d'une décision commune, il ne peut pas, dans ce modèle, être séparé de la règle morale : un compromis non éthique n'est pas acceptable au nom même du principe de l'autonomie des sujets. Car la formule éthique qui reconnaît l'autre toujours comme une fin en lui-même et jamais comme un moyen exprime aussi, sinon de manière exemplaire, le principe de l'autonomie des sujets.

Enfin, est-ce pensable, une communauté mondiale de sociétés normées essentiellement, au niveau de leurs relations internationales, par les principes d'une coopération égalitaire, stratégiquement orientée vers le bien commun et

subordonnée juridiquement aux impératifs de la loi éthique ? Seule la globalisation d'une démocratie authentique dans le contexte d'une internationalisation économique de type socialiste peut, dans cet ordre d'idées, offrir les conditions nécessaires d'une telle communauté. L'histoire présente montre à l'évidence que la globalisation des règles de coopération compétitive développe et élargit, *via* le développement et l'élargissement d'une rationalité de type instrumental, des individus attentifs à leurs seuls intérêts privés, et des sociétés dont l'espace éthique se subordonne de plus en plus, et dans le meilleur des cas, à une logique du compromis aveugle à une stratégie de l'intérêt commun. Loin de créer les conditions d'épanouissement de l'autonomie des sujets et des communautés, ces phénomènes, au contraire, développent et approfondissent la force de la contrainte systémique. Des sociétés de plus en plus inégalitaires en sont le résultat, élargissant encore l'espace pour des interactions normées par la violence et la lutte. Les attitudes de résignation et d'impuissance face à ces phénomènes et le déclin, voire la disparition, de modèles alternatifs de société à la suite de l'échec de tant d'expériences de transformation et de changement social ne doivent être envisagés que comme des avatars historiques et nullement comme un destin : si la corruption de l'être humain appartient à sa virtualité, il en est de même de sa perfectibilité.

## OUVRAGES CITÉS

[Retour à la table des matières](#)

Angoulvent, Anne-Laure, *Hobbes ou la crise de l'état baroque*, Presses universitaires de France, Paris, 1992.

Arendt, Hannah, *On Revolution*, New York, 1965.

*The Human Condition*, Chicago, 1958.

Aristote, *Politique*, trad. Jean Aubonnet, Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris, 1960.

Arnauld, A., *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*, Cologne, 1685.

Bakhtine, Mikhail, *Le marxisme et la philosophie du langage*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1977.

Balzac, Honoré de, *Illusions perdues*, Gallimard, Paris, 1972.

Barbu, Marc, « En marge d'une lecture de Machiavel : *L'art de la guerre* et la praxéologie mathématique », *Annales*, mai-juin, 1970.

Bénichou, Paul, « Réflexions sur l'idée de nature chez Jean-Jacques Rousseau », in *Annales J. -J. Rousseau*, tome XXXIX, 1972-1977.

Berlin, Isaiah, *À contre-courant*, Albin Michel, Paris, 1979.

Booth, William James, « The Limits of Autonomy : Karl Marx' Kant Critique », in *Kant and Political Philosophy, The Contemporary Legacy*, ed. by Ronald Beiner and William James Booth, Yale University Press, New Haven & London, 1963.

Boutroux, Émile, « Notice sur la *Monadologie*, in Leibniz, *La monadologie*.

Bruch, Jean-Louis, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier-Montaigne, Paris.



- Chambers, Simone, « Discourse and Democratic Practices », in *The Cambridge Companion to Habermas*, S. K. White (dix.), Cambridge, NJ, Cambridge University Press, 1995.
- Crick, Bernard, *Introduction to Discorsi*, Penguin.
- Dascal, Marcelo, *La sémiologie de Leibniz*, Aubier-Montaigne, Paris, 1978.
- Dean, Jodi, « Including Women : the Consequences and Side Effects of Feminist Critiques of Civil Society », *Philosophy and Social Criticism*, 1992, 18, 3-4.
- Deleuze, Gilles, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988.
- Derathé, Robert, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Presses universitaires de France, Paris, 1948.
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967.
- Descartes, *Œuvres*, Édition Adam et Tannéry, Paris, 1897-1910.
- Durkheim, Émile, *De la division du travail social*, Presses universitaires de France, Paris, 1967. *Les règles de la méthode sociologique*, Presses universitaires de France, Paris, 1968.
- Elster, Jon, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1975.
- Ferrari, Jean, « L'unité de la pensée politique de Rousseau et l'importance du 'Discours sur l'inégalité' », in Terrasse, Jean, *Études sur les discours de Rousseau*, Pensée libre, n° 1, Ottawa, 1988.
- Ferry, Jean-Marc, *Habermas. L'éthique de la communication*, Presses universitaires de France, Paris, 1978.
- Ferry, Luc, *Philosophie politique*, tome II, Presses universitaires de France, Paris, 1987.
- Fichte, J. G., *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, présentés et trad. de l'allemand par Luc Ferry et Alain Renaut, Payot, Paris, 1981.
- Foucault, Michel, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France, 1976*, Éditions Gallimard, Éditions du Seuil, Paris, 1997.

Frémont, Christiane, *L'être et la relation*, Librairie philosophique Vrin, Paris, 1981.

Galston, William A., « What Is Living and What Is Dead in Kant's Practical Philosophy ? in *Kant and Political Philosophy*.

Giono, Jean, *Introduction aux œuvres complètes de Machiavel*, in Machiavel, *Œuvres complètes*.

Goldmann, Lucien, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, Presses universitaires de France, Paris, 1948.

Goyard-Fabre, Simone, *L'interminable querelle du contrat social*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1983.

Grua, G., *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, 1953.

Habermas, Jürgen, *La technique et la science comme 'idéologie'*, traduit de l'allemand et préfacé par Jean-René Ladmiral, Gallimard, Paris, 1973.

*Citizenship and National Identity*, Appendix I de la trad. angl. de Droit et démocratie.

*Between Facts and Norms*, trans. William Rehg, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1996.

*Popular Sovereignty as Procedure*.

*Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Gallimard, Paris, 1997.

*De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Les Éditions de Minuit, Paris, 1992.

*La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. Rainer Rochlitz, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996.

*La pensée postmétaphysique*, trad. Rainer Rochlitz, Armand Colin, Paris, 1993.

*Le discours philosophique de la modernité*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard, Paris, 1985.

*Philosophical-Political Profils*, trans. F. G. Lawrence, Cambridge, Mass., 1985.

*Raison et légitimité*, Payot, Paris, 1978.

*Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1, trad. Jean-Marc Ferry, Fayard, Paris, 1987.

Hobbes, Thomas, *Léviathan*, Intr., trad. et notes de François Tricaud, Éditions Sirey, Paris.

*De Homini. Traité de l'homme*, trad. et commentaire par Paul-Marie Maurin, Librairie scientifique et technique Albert Blanchard, Paris, 1974.

*De Cive – ou les fondements de la politique*, trad. Samuel Sorbière, Éditions Sirey, Paris, 1981.

*De la nature humaine*, trad. du baron d'Holbach, intr. par E. Naert, Librairie philosophique Vrin, Paris, 1971.

Horkheimer, Max, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Payot, Paris, 1970.

Husserl, Edmond, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, première partie, trad. Gerber, in *Les études philosophiques*, 1949.

Kant, Emmanuel, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, in *Œuvres philosophiques III, Les derniers écrits*, éd. publiée sous la direction de Ferdinand Alquié. Notes d'Alexis Philonenko, Gallimard, Paris, 1986.

*Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Presses universitaires de France, Paris, 1968.

*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite (1784)*, in *La philosophie de l'histoire*, intr. et trad. S. Piobetta, Aubier-Montaigne, Paris, 1947.

*La fin de toutes choses*, in *Œuvres philosophiques III*.

*La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, Denoël/Gonthier, Éd. Montaigne, Paris, 1947.

*La religion dans les limites de la simple raison*, in *Œuvres philosophiques III*.

*Le conflit des facultés*, in *Œuvres philosophiques III*.

*Métaphysique des mœurs*, Intr. et trad. par A. Philonenko, Librairie philosophique Vrin, Paris, 1971.

*Métaphysique des mœurs II. Doctrine du droit, doctrine de la vertu*, trad., présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, GF-Flammarion, Paris, 1994.

*Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad., intr. et notes par Roger Kempf, Librairie philosophique Vrin, Paris, 1988.

*Projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres philosophiques III*.

*Propos de pédagogie*, in *Œuvres philosophiques III*.

*Sur le lieu commun : Il se peut que ce soit juste en théorie mais, en pratique, cela ne vaut point*, in *Œuvres philosophiques III*.

Kautilya, *Arthaśāstra*, in *Sacred Books of India*, Shamasastri, R., (trad.), Max Müller, ed., 1915.

Kundera, Milan, *L'immortalité*, Gallimard, Paris, 1990.

Lafrance, Guy, « L'humanisme juridique du 'Contrat social' », in Lafrance, Guy (éd.), *Études sur le Contrat social*, Pensée libre, n° 2, Ottawa, 1989.

Langue, Oskar, *Économie politique*, Presses universitaires de France, Paris, 1962.

Lao Tseu, *Tao Te King*, trad. Paul Derain, Dervy-Livres, Paris, 1951.

Leford, Claude, *Les formes de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1978.

Leibniz, *La monadologie*, édition annotée et précédée d'une exposition du système de Leibnitz par Émile Boutroux, Librairie Delagrave, Paris, 1975.

*Essais de théodicée*, préface et notes de Jacques Jalabert, Éditions Mouton, Paris, 1962.

*Le droit de la raison*, textes réunis et présentés par René Sève, Librairie philosophique Vrin, Paris, 1994.

*Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes (1690-1703)*, présentation et notes de Christiane Frémont, Flammarion, Paris, 1994.

*Textes inédits*, Éditions Grua, Paris, 1948.

*Œuvres*, Éditions Foucher de Careil, Firmin-Didot, Paris, 1859, IV.  
*Nouveaux essais*, Éditions Robinet-Schdepers, Akademie Verlag, VI, 1962.  
Leontiev, A. N., *Activity, Consciousness, and Personality*, New Jersey, Prentice-Hall, 1978.

Letocha, Danièle, « Chaos et commandement dans les écrits politiques de Machiavel », *Carrefour* 14-2 (1992).

Liotard, J.F., *Le Différend*, Éditions de Minuit, Paris, 1984.

Machiavel, *Le Prince*, in *Œuvres complètes*, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, Paris, 1952.

*Discours sur la première décade de Tite-Live. Histoires florentines.*

*L'art de la guerre.*

MacPherson, C.B., *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Gallimard, Paris, 1971.

Malebranche, *Œuvres complètes*, tome 5, Paris, 1958.

Marient, Pierre, *Naissance de la politique moderne*, Payot, Paris, 1977.

Marx, Karl, « Comments on James Mill », in *Collected Works*, New York, International Publishers, 1975.

*Le capital*, trad. Joseph Roy, Éditions sociales, Paris, SA. (1948).

*Manuscrits de 1844. Économie politique et philosophie*, présentation, traduction et notes d'Émile Bottigelli, Éditions sociales, Paris, 1968.

Marx, Karl – Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, présenté et annoté par G. Badia, trad. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, Éditions sociales, Paris, 1968.

*Critique des Programmes de Gotha et d'Erfurt*, Éditions sociales, Paris, 1966.

Miguelez, Roberto, *Science, valeurs et rationalité*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1973.

Muglione, Jean-Michel, *La philosophie de l'histoire de Kant*, Presses universitaires de France, Paris, 1993.

Naert, Émilienne, *La pensée politique de Leibniz*, Presses universitaires de France, Paris, 1964.

Nair, Sami, *Machiavel et Marx*, Presses universitaires de France, Paris, 1984.

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.

Philonenko, Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, Paris, 1984.

*Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1773*, Vrin, Paris, 1968.

Platon, *République*, trad. Émile Chambry, Éditions Gonthier, Paris, 1963.

Proust, Françoise, *Kant, le ton de l'histoire*, Payot, Paris, 1991.

Renaut, Alain, *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris, 1989.

Robertson Elliot, Faith, « The Family : Private Arena of Adjunct of the State », *Journal of Law and Society*, vol. 16, n° 41, Winter 1989.

Robinet, A., « Pensée et langage chez Hobbes », *Revue internationale de philosophie*, n° 129, 1979.

G. W. Leibniz. *Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Presses universitaires de France, Paris, 1994.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*, in *Du contrat social*, présentation de Henri Guillemin, Union générale d'Éditions, Paris, 1973.

*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, in *Du contrat social*.

*Du contrat social*.

*Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, in Œuvres politiques.

*Essai sur l'origine des langues*, texte établi et annoté par Ch. Porset, Guy Ducros, éditeur, Bordeaux, 1968.

*Première version du Contrat social (Genève, M.S. f. 225), in Rousseau, Jean-Jacques, Œuvres politiques, Bordas, Paris, 1989.*

*Rousseau. Économie politique (1755), Presses universitaires de France, Paris, 1986.*

Roy, Jean, « Un substitut de la théodicée », in Terrasse, Jean, *Études sur les Discours de Rousseau.*

Russell, Bertrand, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London, 1900.

Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960.

Schutz, Alfred, *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, 1967.

Serres, Michel, *Hermès et la communication*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968.

Shell, Susan, « Commerce and Community in Kant's Early Thought », in *Kant & Political Philosophy.*

Skinner, Quintin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1878.

Strauss, Léo, *Pensées sur Machiavel*, Payot, Paris, 1982.

Strawson, P.F., *Les individus. Essai de métaphysique descriptive*, traduit de l'anglais par A. Shalom et Paul Drong, Éditions du Seuil, Paris, 1973.

Vadée, Michel, *Marx, penseur du possible*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1992.

Vatsyayana, *Kamasutra*, trad. Sir Richard Burton, Omega Books, Hertfordshire, England, s/d.

Vinh-De Nguyen, *Le problème de l'homme chez Rousseau*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1991.

Vlachs, George, *La pensée politique de Kant*, Presses universitaires de France, Paris, 1962.

Wellmer, Albrecht, « Models of Freedom in the Modern World » in *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, ed. by Michael Kelly, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990.



William, Howard, « Kant on the social contract », in *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, ed. by David Boucher and Paul Kelly, Routledge, London and New York, 1994.

Wittgenstein, Ludwig, *Grammaire philosophique*, trad. M.A. Leucorhee, Gallimard, Paris, 1980.

Wood, Neal, « Machiavelli's Concept of *Virtu* Reconsidered », *Political Studies*, June, 1967.