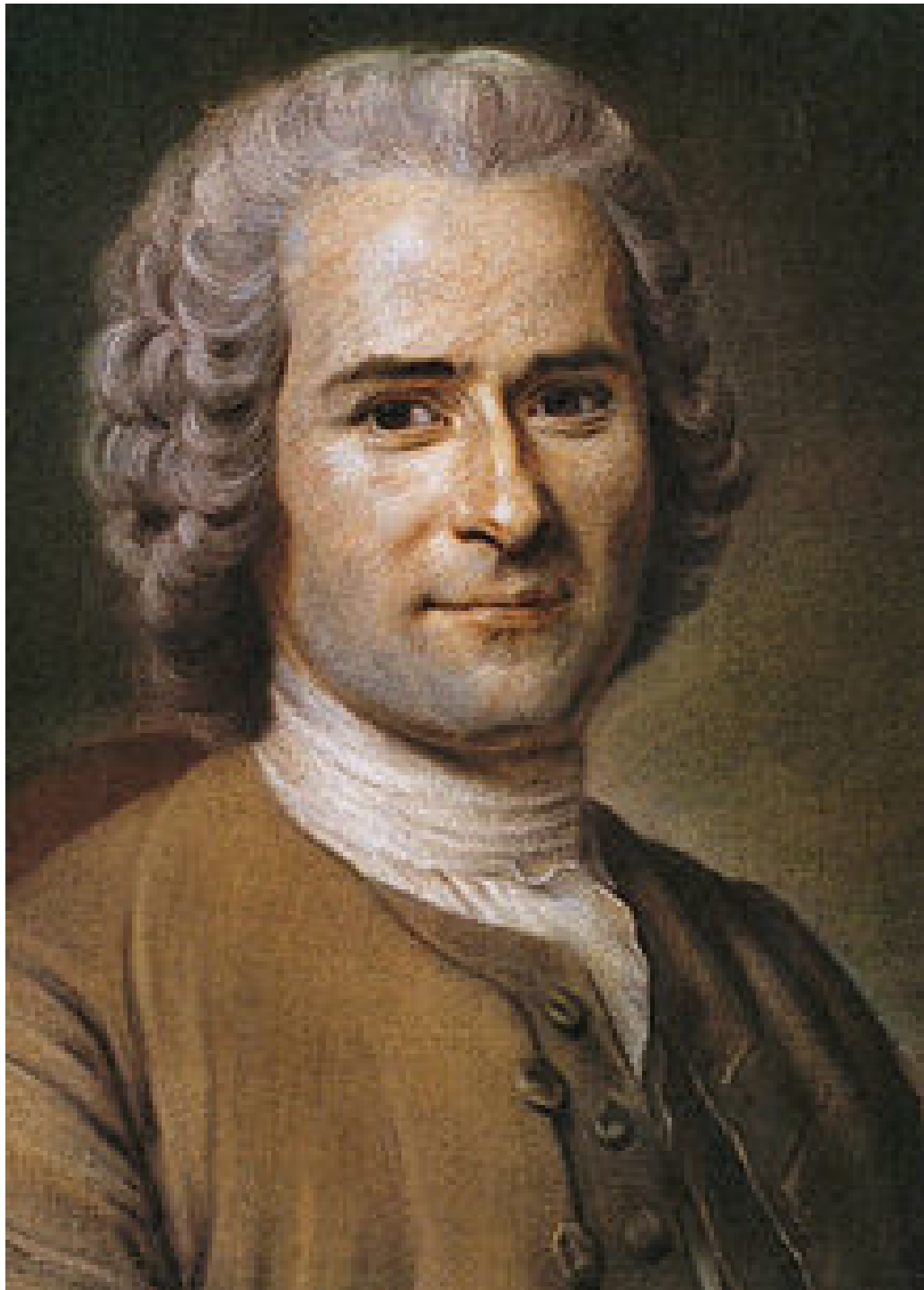




Rousseau (en 1753, à 41 ans) par Quentin de la Tour

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
5 humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant un 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 ». Mais il y a grande apparence, qu'alors les choses en étaient déjà venues au point de ne pouvoir plus durer comme elles étaient ; car
10 cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain. Il fallut faire bien des progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de nature.

Rousseau

Discours sur l'origine et les fondement de l'inégalité parmi les hommes, II, §1.

Chacun faisant de soi le centre et se heurtant de toutes parts à la même prétention chez tous les autres, le conflit, la lutte pour l'autonomie et la suprématie est inévitable.

Vaincre ou être vaincu, pas d'autre alternative. Le vainqueur
5 sera le maître, le vaincu sera l'esclave : l'un jouira de la souveraineté et de « droits du seigneur », l'autre remplira, plein de respect et de crainte, ses « devoirs de sujet ». (p.33)

La société actuelle présentant les inconvénients les plus choquants, ceux qui ont le plus à en souffrir, c'est-à-dire les membres des
10 régions inférieures de la société, en sont aussi le plus frappés, et ils croient pouvoir attribuer tout le mal à la société elle-même : aussi se donnent-ils pour tâche de découvrir la société telle qu'elle doit être. On reconnaît là l'illusion, vieille comme le monde, qui fait que l'on commence toujours par rejeter la faute commise sur un autre que sur
15 soi-même ; dans le cas présent, on incrimine l'État, l'égoïsme des riches, etc..., alors que c'est bien notre faute s'il y a un État et s'il y a des riches. (p.160)

Stirner

L'unique et sa propriété

D'abord la conscience de soi est être-pour-soi simple égal à soi-même excluant de soi tout ce qui est autre ; son essence et son objet absolu lui sont le Moi ; et dans cette immédiateté ou dans cet être de son être-pour-soi, elle est quelque chose de singulier. Ce qui est autre
5 pour elle est objet comme objet inessentiel, marqué du caractère du négatif. Mais l'autre est aussi une conscience de soi. Un individu surgit face à face avec un autre individu. Surgissant ainsi immédiatement, ils sont l'un pour l'autre à la manière des objets quelconques ; ils sont des



Portrait de Max Stirner par Félix Vallotton



G. W. F. Hegel

figures indépendantes et parce que l'objet étant s'est ici déterminé
 10 comme vie, ils sont des consciences enfoncées dans l'être de la vie, des consciences qui n'ont pas encore accompli l'une pour l'autre le mouvement de l'abstraction absolue, mouvement qui consiste à extirper hors de soi tout être immédiat, et à être seulement le pur être négatif de la conscience égale-à-soi-même. En d'autres termes ces consciences
 15 ne se sont pas encore présentées réciproquement chacune comme pur être-pour-soi, c'est-à-dire comme conscience de soi. Chacune est bien certaine de soi-même, mais non de l'autre; et ainsi sa propre certitude de soi n'a encore aucune vérité; car sa vérité consisterait seulement en ce que son propre être-pour-soi se serait présenté à elle comme
 20 objet indépendant, ou ce qui est la même chose, en ce que l'objet se serait présenté comme cette pure certitude de soi-même. Mais selon le concept de la reconnaissance, cela n'est possible que si l'autre objet accomplit en soi-même pour le premier, comme le premier pour l'autre, cette pure abstraction de l'être-pour-soi, chacun l'accomplissant par sa
 25 propre opération et à nouveau par l'opération de l'autre.

Se présenter soi-même comme pure abstraction de la conscience de soi consiste à se montrer comme pure négation de sa manière d'être objective, ou consiste à montrer qu'on n'est attaché à aucun être- là déterminé, pas plus qu'à la singularité universelle de l'être-là en général, à montrer qu'on n'est pas attaché à la vie. Cette présentation est la double opération : opération de l'autre et opération par soi-même. En tant qu'elle est opération de l'autre, chacun tend à la mort de l'autre. Mais en cela est aussi présente la seconde opération, l'opération sur soi et par soi; car la première opération implique le risque de sa propre vie. Le comportement des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se prouvent elles-mêmes et l'une à l'autre au moyen de la lutte pour la vie et la mort. Elles doivent nécessairement engager cette lutte, car elles doivent élever leur certitude d'être pour soi à la vérité, en l'autre et en elles-mêmes. C'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve la liberté, qu'on prouve que l'essence de la conscience de soi n'est pas l'être, n'est pas le mode immédiat dans lequel la conscience de soi surgit d'abord, n'est pas son enfoncement dans l'expansion de la vie; on prouve plutôt par ce risque que dans la conscience de soi il n'y a rien de présent qui ne soit pour elle un moment disparaissant, on prouve qu'elle est seulement un pur être-pour-soi. L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut bien être reconnu comme personne; mais il n'a pas atteint la vérité de cette reconnaissance comme reconnaissance d'une conscience de soi indépendante. Pareillement, chaque individu doit tendre à la mort de l'autre quand il risque sa propre vie; car l'autre ne vaut pas plus pour lui que lui-même; son essence se présente à lui comme un Autre, il est à l'extérieur de soi, et il doit supprimer son être-à-l'extérieur-de-soi; l'Autre est une conscience embarrassée de multiple façon et qui vit dans l'élément de l'être; or il doit intuitionner son être-autre, comme pur être-pour-soi ou comme absolue négation.

Mais cette suprême preuve par le moyen de la mort supprime précisément la vérité qui devait en sortir, et supprime en même temps la certitude de soi-même en général. En effet, comme la vie est la position naturelle de la conscience, l'indépendance sans l'absolue négativité, ainsi la mort est la négation naturelle de cette même conscience, la négation sans l'indépendance, négation qui demeure donc privée de la signification cherchée de la reconnaissance. Par le moyen de la mort est bien venue à l'être la certitude que les deux individus risquaient leur vie et méprisaient la vie en eux et en l'autre; mais cette certitude n'est pas pour ceux mêmes qui soutenaient cette lutte. Ils suppriment leur conscience posée dans cette essentialité étrangère, qui est l'être-là naturel, ou ils se suppriment eux-mêmes, deviennent supprimés en tant qu'extrêmes voulant être pour soi. Mais de ce jeu d'échange disparaît également le moment essentiel, celui de se décomposer en extrêmes avec des déterminabilités opposées; et le moyen terme coïncide avec une unité morte, qui est décomposée en extrêmes morts, seulement étant et non-opposés. Les deux extrêmes ne s'abandonnent pas, ni ne se reçoivent, l'un l'autre et l'un de l'autre à travers la conscience; mais ils se concèdent l'un à l'autre seulement une liberté faite d'indifférence, comme celle des choses. Leur opération est la négation abstraite, non la négation de la conscience qui supprime de telle façon qu'elle conserve et retient ce qui est supprimé; par là même elle survit au fait de devenir-supprimée.

Dans cette expérience, la conscience de soi apprend que la Vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi. Dans la conscience de soi immédiate, le Moi simple est l'objet absolu, mais qui pour nous ou en soi est l'absolue médiation et a pour moment essentiel l'indépendance subsistante. Le résultat de la première expérience est la dissolution de cette unité simple; par cette expérience sont posées, d'une part, une pure conscience de soi et, d'autre part, une conscience qui n'est pas purement pour soi, mais qui est pour une autre conscience, c'est-à-dire une conscience dans l'élément de l'être ou dans la forme de la choseité. Ces deux moments sont essentiels; mais puisque d'abord ils sont inégaux et opposés, puisque leur réflexion dans l'unité ne s'est pas encore produite comme résultat, alors ces deux moments sont comme deux figures opposées de la conscience : l'une est la conscience indépendante pour laquelle l'être-pour-soi est essence, l'autre est la conscience dépendante qui a pour essence la vie ou l'être pour un autre; l'une est le maître, l'autre l'esclave.

Hegel

La phénoménologie de l'esprit (1807), trad
J. Hyppolite, éd. Aubier Montaigne, 1941, T.I, pp.158-159

Le Maître force l'Esclave à travailler. Et en travaillant, l'Esclave devient maître de la Nature. Or, il n'est devenu l'Esclave du Maître que parce que – au prime abord – il était esclave de la Nature, en se solidarissant avec elle et en se subordonnant à ses lois par l'acceptation de l'instinct de conservation. En devenant par le travail maître de la Nature, l'Esclave se libère donc de sa propre nature, de son propre instinct qui le liait à la Nature et qui faisait de lui l'Esclave du Maître. En libérant l'Esclave de la Nature, le travail le libère donc aussi de lui-même, de sa nature d'Esclave : il le libère du Maître. Dans le Monde



Alexandre Kojève

10 naturel, donné, brut, l'Esclave est esclave du Maître. Dans le Monde technique, transformé par son travail, il règne – ou, du moins, règnera un jour – en Maître absolu. Et cette Maîtrise qui naît du travail, de la transformation progressive du Monde donné et de l'homme donné dans ce Monde, sera tout autre chose que la Maîtrise « immédiate » du Maître.
15 L'avenir et l'Histoire appartiennent donc non pas au Maître guerrier, qui ou bien meurt ou bien se maintient indéfiniment dans l'identité avec soi-même, mais à l'Esclave travailleur. Celui-ci, en transformant le Monde donné par son travail, transcende le donné et ce qui est déterminé en lui-même par ce donné ; il se dépasse donc, en dépassant aussi le Maître
20 qui est lié au donné qu'il laisse – ne travaillant pas – intact. Si l'angoisse de la mort incarnée pour l'Esclave dans la personne du Maître guerrier est la condition sine qua non du progrès historique, c'est uniquement le travail de l'Esclave qui le réalise et le parfait.

(...) Il semblait que, dans et par le travail, l'Esclave est asservi
25 à la Nature, à la chose, à la « matière première », tandis que le Maître, qui se contente de consommer la chose préparée par l'Esclave et d'en jouir, est parfaitement libre vis-à-vis d'elle. Mais en fait il n'en est rien. Certes, le Désir du Maître s'est réservé le pur acte -de-nier l'objet en le consommant, et il s'est réservé – par cela même – le sentiment-de-soi-et-de-sa-dignité non-mélangé éprouvé dans la jouissance. Mais pour la
30 même raison cette satisfaction n'est elle-même qu'un évanouissement ; car il lui manque l'aspect objectif-ou-chosiste, c'est-à-dire le maintien stable. Le Maître, qui ne travaille pas ne produit rien de stable en dehors de soi. Il détruit seulement les produits du travail de l'Esclave.
35 Sa jouissance et sa satisfaction restent ainsi purement subjectives : elle n'intéressent que lui et ne peuvent donc être reconnues que par lui ; elles n'ont pas de « vérité », de réalité objective révélée à tous. Aussi cette « consommation », cette jouissance oisive de Maître, qui résulte de la satisfaction « immédiate » du désir, peut tout au plus
40 procurer quelque plaisir à l'homme ; elle ne peut jamais lui donner la satisfaction complète et définitive. Le travail est par contre un Désir refoulé, un évanouissement arrêté ; ou en d'autres termes, il forme-et-éduque. Le travail trans-forme le Monde et civilise, éduque l'Homme. L'homme qui veut – ou doit – travailler, doit refouler son instinct qui
45 ne pousse à consommer « immédiatement » l'objet brut.

Et l'Esclave ne peut travailler pour le Maître, c'est-à-dire pour un autre que lui, qu'en refoulant ses propres désirs. Il se transcende donc en travaillant ; ou si l'on préfère, il s'éduque, il « cultive », il « sublime » ses instincts en les refoulant. D'autre part il ne détruit pas la chose
50 telle qu'elle est donnée. Il diffère la destruction de la chose en la trans-formant par le travail ; il la prépare pour la consommation ; c'est-à-dire – il la « forme ». Dans le travail, il transforme les choses et se transforme en même temps lui-même : il forme les choses et le Monde

55 en se transformant, en s'éduquant soi-même ; et il s'éduque, il se forme,
en transformant des choses et le Monde.

Kojève (Alexandre)

Commentaire de la Phénoménologie de l'Esprit (Section A du
Chap. IV) in Introduction à la lecture de Hegel, éd. Gallimard,
coll. Tel, pp. 28-30



Emmanuel Mounier

Tout travail travaille à faire un homme en même temps qu'une chose.

Mounier (Emmanuel)



Jean-Paul Sartre

(...) Loin que le problème de l'autre se pose à partir du **CO-**
gito, c'est, au contraire, l'existence de l'autre qui rend le **cogito**
possible comme le moment abstrait où le moi se saisit comme objet.
Ainsi le « moment » que Hegel nomme l'**être pour** l'autre est un
5 stade nécessaire du développement de la conscience de soi ; le chemin
de l'intériorité passe par l'autre. Mais l'autre n'a d'intérêt pour moi que
s'il est un autre Moi, un Moi-objet et, inversement, dans la mesure où
il reflète mon Moi, c'est-à-dire en tant que suis un objet pour lui. Par

cette nécessité où je suis de n'être objet pour moi que là-bas, dans
10 l'Autre, je dois obtenir de l'autre la **reconnaissance** de mon
être. Mais si ma conscience **pour soi** doit être médiée avec elle-
même par une autre conscience, son être-pour-soi – et par conséquent
son être en général – dépend de l'autre. Tel j'apparais à l'autre, tel
je suis. En outre, puisque l'autre est tel qu'il m'apparaît et que mon
15 être dépend de l'autre, la façon dont je m'apparais – c'est-à-dire le
moment du développement de ma conscience de moi – dépend de la
façon dont l'autre m'apparaît. La valeur de la reconnaissance de moi
par l'autre dépend de celle de la reconnaissance de l'autre par moi. En
ce sens, dans la mesure où l'autre me saisit comme lié à un corps et
20 immergé dans la **Vie**, je ne suis moi-même qu'un **autre**. Pour me
faire reconnaître par l'autre, je dois risquer ma propre vie. Risquer sa
vie, en effet, c'est se révéler comme non-lié à la forme objective ou à
quelque existence déterminée; comme non-lié à la vie. Mais en même
temps je poursuis la **mort** de l'autre. Cela signifie que je veux me
25 faire médier par un autre qui soit seulement autre, c'est-à-dire par une
conscience dépendante, dont le caractère essentiel est de n'exister que
pour une autre. Cela se produira dans le moment même où je risquerai
ma vie car j'ai fait, dans la lutte contre l'autre, abstraction de mon être
sensible en le **risquant**; l'autre, au contraire préfère la vie et la
30 liberté en montrant ainsi qu'il n'a pas pu se poser comme non-lié à la
forme objective. Il demeure donc lié aux chaises externes en général;
il m'apparaît et s'apparaît à lui-même comme **inessentiel**. Il
est l'**Esclave** et je suis le **Maître** : pour lui c'est moi qui
suis l'essence. Ainsi apparaît la fameuse relation « Maître-esclave »
35 qui devait si profondément influencer Marx. Nous n'avons pas à rentrer
dans les détails. Qu'ils nous suffise de marquer que l'Esclave est la
Vérité du Maître; mais cette reconnaissance unilatérale et inégale est
insuffisante, car la vérité de sa certitude de soi est pour le Maître
conscience inessentielle; il n'est donc pas certain de l'**être pour**
40 **soi** en tant que **vérité**. Pour que cette **vérité** soit atteinte,
il faudra « un moment dans lequel le maître fasse vis-à-vis de soi ce
qu'il fait vis-à-vis de l'autre et où l'esclave fait vis-à-vis de l'autre
ce qu'il fait vis-à-vis de soi ». A ce moment paraîtra la conscience de
soi générale qui se reconnaît dans d'autres consciences de soi et qui
45 identique avec elles et avec elle-même.

Ainsi l'intuition géniale de Hegel est ici de me faire dépendre de
l'autre **en mon être**. Je suis, dit-il, un être pour soi qui n'est
pour soi que par un autre.

Sartre

L'Être et le Néant, p. 281-282, TEL, Gallimard



Albert Camus

La valeur suprême pour l'animal étant la conservation de la vie,
la conscience doit s'élever au-dessus de cet instinct pour recevoir la va-
leur humaine. Elle doit être capable de mettre sa vie en jeu. Pour être
reconnue par une autre conscience, l'homme doit être prêt à risquer

5 sa vie et accepter la chance de la mort. Les relations humaines fondamentales sont ainsi des relations de pur prestige, une lutte perpétuelle, qui se paie de la mort, pour la reconnaissance de l'un par l'autre.

À la première étape de sa dialectique, Hegel affirme que la mort étant le lieu commun de l'homme et de l'animal, c'est en l'acceptant et même en la voulant que le premier se distinguera du second. Au cœur de cette lutte primordiale pour la reconnaissance, l'homme est alors identifié avec la mort violente. « Meurs et deviens », la devise traditionnelle est reprise par Hegel. Mais le « deviens ce que tu es » cède la place à un « deviens ce que tu n'es pas encore ». Ce désir primitif et forcené de la reconnaissance, qui se confond avec la volonté d'être, ne se satisfera que d'une reconnaissance étendue peu à peu jusqu'à la reconnaissance de tous. Chacun, aussi bien, voulant être reconnu par tous, la lutte pour la vie ne cessera qu'à la reconnaissance de tous par tous qui marquera la fin de l'histoire. L'être que cherche à obtenir la conscience hégélienne naît dans la gloire, durement conquise, d'une approbation collective. Il n'est pas indifférent de noter que, dans la pensée qui inspirera nos révolutions, le bien suprême ne coïncide donc pas réellement avec l'être, mais avec un paraître absolu. L'histoire entière des hommes n'est en tout cas qu'une longue lutte à mort, pour la conquête du prestige universel et de la puissance absolue. Elle est, par elle-même, impérialiste. Nous sommes loin du bon sauvage du XVIIIe siècle et du Contrat social. Dans le bruit et la fureur des siècles, chaque conscience, pour être, veut désormais la mort de l'autre. De surcroît, cette tragédie implacable est absurde, puisque dans le cas où l'une des consciences est anéantie, la conscience victorieuse n'en est pas pour autant reconnue puisqu'elle ne peut pas l'être par ce qui n'existe plus. En réalité, la philosophie du paraître trouve ici sa limite.

Aucune réalité humaine ne serait donc engendrée, si, par une disposition qu'on peut trouver heureuse pour le système de Hegel, il ne s'était trouvé, dès l'origine, deux sortes de consciences dont l'une n'a pas le courage de renoncer à la vie, et accepte donc de reconnaître l'autre conscience sans être reconnue par elle. Elle consent, en somme, à être considérée comme une chose. Cette conscience qui, pour conserver la vie animale, renonce à la vie indépendante, est celle de l'esclave. Celle qui, reconnue, obtient l'indépendance, est celle du maître. Elles se distinguent l'une de l'autre dans le moment où elles s'affrontent et où l'une s'incline avant l'autre. Le dilemme à ce stade n'est plus être libre ou mourir, mais tuer ou asservir. Ce dilemme retentira sur la suite de l'histoire, bien que l'absurdité, à ce moment, ne soit pas réduite encore.

Assurément, la liberté du maître est totale à l'égard de l'esclave d'abord, puisque celui-ci le reconnaît totalement, et à l'égard du monde naturel ensuite puisque, par son travail, l'esclave le transforme en objets de jouissance que le maître consommera dans une perpétuelle affirmation de lui-même. Cependant, cette autonomie n'est pas absolue. Le maître, pour son malheur, est reconnu dans son autonomie par une conscience qu'il ne reconnaît pas lui-même comme autonome. Il ne peut donc être satisfait et son autonomie est seulement négative. La maîtrise est une impasse. Puisqu'il ne peut pas non plus renoncer à la maîtrise et redevenir esclave, le destin éternel des maîtres est de vivre insatisfaits ou d'être tués. Le maître ne sert à rien dans l'histoire qu'à susciter la conscience servile, la seule qui crée l'histoire justement. L'esclave, en effet, n'est pas lié à sa condition, il veut en changer. Il peut donc s'éduquer, au contraire du maître ; ce qu'on appelle histoire n'est que la suite de ses longs efforts pour obtenir la liberté réelle. Déjà, par le travail, par la transformation du monde naturel en monde technique, il s'affranchit de cette nature qui était au principe de son esclavage puisqu'il n'avait pas su s'élever au-dessus d'elle par l'acceptation de la mort

Camus (Albert)

L'homme révolté, La révolte historique, in Essais, Pléïade, p. 546 sq