

<http://philosophie.ac-creteil.fr/spip.php?article631>



Région académique
ÎLE-DE-FRANCE



L'Etat

- BIBLIOTHEQUES NUMERIQUES

- Bibliothèque de notions

-



Date de mise en ligne : lundi 5 juin 2017

Copyright © La philosophie dans l'Académie de Créteil - Tous droits

réservés

Sommaire

- [Définitions](#)
 - [Pierre Clastres](#)
 - [Chef de tribu, chef d'Etat](#)
- [L'Etat, une réalité historiquement déterminée](#)
 - [XVe siècle : apparition de l'Etat](#)
- [Individu, Société, Communauté, Etat](#)
 - [Aristote : la réalisation de la nature humaine](#)
- [Cicéron : les diverses sociétés humaines](#)
 - [Hobbes : l'Etat est un rassemblement artificiel des individus](#)
 - [Pascal : l'institution](#)
 - [La réfutation de cette thèse : Auguste Comte](#)
- [L'ETAT EST-IL LE POUVOIR QUI REND POSSIBLE LA LIBERTE OU CE QUI, AU \(...\)](#)
 - [Le problème de la servitude volontaire](#)
 - [EXERCICE de problématisation](#)
 - [Exemples de problématisation dans le cadre d'une dissertation](#)
 - [La sûreté : un devoir de l'Etat](#)
 - [Thomas Hobbes](#)
 - [Questions](#)
 - [Locke](#)
 - [Carl Schmitt](#)
 - [L'individualité](#)

Cette fiche construit des questionnements et des problématiques afin de mettre en oeuvre les ressources des bibliothèques. Rien ne vous empêche de les réorganiser autrement.

Définitions :

Analyser des expressions

- Etat de droit et Etat Providence
- Secret d'Etat
- Raison d'Etat
- violence légitime de l'Etat
- appareil d'Etat
- chef d'Etat
- cour de sûreté de l'Etat

Toutes les sociétés humaines n'ont pas nécessairement un Etat. Ce sont les sociétés dites sans Etat, telles

que Pierre Clastres les a analysées, par exemple.

A la place on trouve des chefferies, des tribus, des gouvernements des anciens, des guerriers.

A lire : [extrait de la société contre l'Etat](#)

Exercice autour du texte : qu'est-ce qui distingue le chef de tribu du chef d'Etat

Pierre Clastres

Chef de tribu, chef d'Etat

Les sociétés primitives sont des sociétés sans État parce que l'État y est impossible. Et pourtant tous les peuples civilisés ont d'abord été sauvages qu'est-ce qui a fait que l'État a cessé d'être impossible ? Pourquoi les peuples cessèrent-ils d'être sauvages ? Quel formidable événement, quelle révolution laissèrent surgir la figure du Despote, de celui qui commande à ceux qui obéissent ? D'où vient le pou-voir politique ? Mystère, provisoire peut-être, de l'origine.

S'il paraît encore impossible de déterminer les conditions d'apparition de l'État, on peut en revanche préciser les condi-tions de sa non-apparition, et les textes qui ont été ici rassem-blés tentent de cerner l'espace du politique dans les sociétés sans État. Sans foi, sans loi, sans roi : ce qu'au XVIe siècle l'Occident disait des Indiens peut s'étendre sans difficulté à toute société primitive. Ce peut être même le critère de distinction : une société est primitive si lui fait défaut le roi, comme source légitime de la loi, c'est-à-dire la machine étatique. Inversement, toute société non primitive est une société à État : peu importe le régime socio-économique en vigueur. C'est pour cela que l'on peut regrouper en une seule classe les grands despotismes archaïques â€” rois, empe-reurs de Chine ou des Andes, pharaons â€”, les monarchies plus récentes â€” l'État c'est moi â€” ou les systèmes sociaux contemporains, que le capitalisme y soit libéral comme en Europe occidentale, ou d'État comme ailleurs...

Il n'y a donc pas de roi dans la tribu, mais un chef qui n'est pas un chef d'État. Qu'est-ce que cela signifie ? Simple-ment que le chef ne dispose d'aucune autorité, d'aucun pou-voir de coercition, d'aucun moyen de donner un ordre. Le chef n'est pas un commandant, les gens de la tribu n'ont aucun devoir d'obéissance. L'espace de la chefferie n'est pas le lieu du pouvoir, et la figure (bien mal nommée) du "chef" sauvage ne préfigure en rien celle d'un futur despote. Ce n'est certainement pas de la chefferie primitive que peut se déduire l'appareil étatique en général.

En quoi le chef de la tribu ne préfigure-t-il pas le chef d'État ? En quoi une telle anticipation de l'État est-elle impossible dans le monde des Sauvages ? Cette discontinuité radicale â€” qui rend impensable un passage progressif de la chefferie primitive à la machine étatique â€” se fonde natu-rellement sur cette relation d'exclusion qui place le pouvoir politique à l'extérieur de la chefferie. Ce qu'il s'agit de penser, c'est un chef sans pouvoir, une institution, la chefferie, étrangère à son essence, l'autorité. Les fonctions du chef, telles qu'elles ont été analysées ci-dessus, montrent bien qu'il ne s'agit pas de fonctions d'autorité. Essentiellement chargé de résorber les conflits qui peuvent surgir entre individus, familles, lignages, etc., il ne dispose, pour rétablir l'ordre et la concorde, que du seul prestige que lui reconnaît la société. Mais prestige ne signifie pas pouvoir, bien entendu, et les moyens que détient le chef pour accomplir sa tâche de paci-ficateur se limitent à l'usage exclusif de la parole : non pas même pour arbitrer entre les parties opposées, car le chef n'est pas un juge, il ne peut se permettre de prendre parti pour l'un ou l'autre ;

mais pour, armé de sa seule éloquence, tenter de persuader les gens qu'il faut s'apaiser, renoncer aux injures, imiter les ancêtres qui ont toujours vécu dans la bonne entente. Entreprise jamais assurée de la réussite, pari chaque fois incertain, car la parole du chef n'a pas force de loi. Que l'effort de persuasion échoue, alors le conflit risqué de se résoudre dans la violence et le prestige du chef peut fort bien n'y point survivre, puisqu'il a fait la preuve de son impuissance à réaliser ce que l'on attend de lui.

à quoi la tribu estime-t-elle que tel homme est digne d'être un chef ? En fin de compte, à sa seule compétence "technique" : dons oratoires, savoir-faire comme chasseur, capacité de coordonner les activités guerrières, offensives ou défensives. Et, en aucune manière, la société ne laisse le chef passer au-delà de cette limite technique, elle ne laisse jamais une supériorité technique se transformer en autorité politique. Le chef est au service de la société, c'est la société en elle-même qui est le véritable lieu du pouvoir qui exerce comme telle son autorité sur le chef. C'est pourquoi il est impossible pour le chef de renverser ce rapport à son profit, de mettre la société à son propre service, d'exercer sur la tribu ce que l'on nomme le pouvoir jamais la société primitive ne tolérera que son chef se transforme en despote.

Haute surveillance en quelque sorte, à quoi la tribu soumet le chef, prisonnier en un espace d'où elle ne le laisse pas sortir. Mais a-t-il envie d'en sortir ? Arrive-t-il qu'un chef désire être chef ? Qu'il veuille substituer au service et à l'intérêt du groupe la réalisation de son propre désir ? Que la satisfaction de son intérêt personnel prenne le pas sur la soumission au projet collectif ? En vertu même de l'étroit contrôle auquel la société est soumise par sa nature de société primitive et non, bien sûr, par souci conscient et délibéré de surveillance soumet, comme tout le reste, la pratique du leader, rares sont les cas de chefs placés en situation de transgresser la loi primitive : tu n'es pas plus que les autres. Rares certes, mais non inexistantes : il se produit parfois qu'un chef veuille faire le chef, et non point par calcul machiavélique mais bien plutôt parce qu'en définitive il n'a pas le choix, il ne peut pas faire autrement. Expliquons-nous. En règle générale, un chef ne tente pas (il n'y songe même pas) de subvertir la relation normale (conforme aux normes) qu'il entretient avec son groupe, subversion qui, de serviteur de la tribu, ferait de lui le maître. Cette relation normale, le grand cacique Alaykin, chef de guerre d'une tribu abipone du Chaco argentin, l'a définie parfaitement dans la réponse qu'il fit à un officier espagnol qui voulait le convaincre d'en-traîner sa tribu en une guerre qu'elle ne désirait pas : « Les Abipones, par une coutume reçue de leurs ancêtres, font tout à leur gré et non à celui de leur cacique. Moi, je les dirige, mais je ne pourrais porter préjudice à aucun des miens sans me porter préjudice à moi-même ; si j'utilisais les ordres ou la force avec mes compagnons, aussitôt ils me tourneraient le dos. Je préfère être aimé et non craint d'eux. » Et, n'en doutons pas, la plupart des chefs indiens auraient tenu le même discours.

L'Etat, une réalité historiquement déterminée

Les Grecs de l'Antiquité n'ont pas de notion correspondant à l'Etat

Les concepts clés de la démocratie athénienne :

- isonomia : l'égalité
- philia : l'amitié

Cours :



XVe siècle : apparition de l'Etat

Machiavel

Individu, Société, Communauté, Etat

Cité et communauté

Vernant Jean-Pierre. [Espace et organisation politique en Grèce ancienne](#). In : Annales. Economies, sociétés, civilisations. 201 année, N. 3, 1965. pp. 576-595.

DOI : <https://doi.org/10.3406/ahess.1965.421305>

www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1965_num_20_3_421305

•

Aristote : la réalisation de la nature humaine

Pour Aristote, la fin de l'Etat est l'accomplissement de l'homme dans sa nature

§ 9. Livre I Politique

Delà cette conclusion évidente, que l'État est un fait de nature, que naturellement l'homme est un être sociable, et que celui qui reste sauvage par organisation, et non par l'effet du hasard, est certainement, ou un être dégradé, ou un être supérieur à l'espèce humaine. C'est bien à lui qu'on pourrait adresser ce reproche d'Homère :

Sans famille, sans lois, sans foyer....

L'homme qui serait par nature tel que celui du poète ne respirerait que la guerre ; car il serait alors incapable de toute union, comme les oiseaux de proie.

La formation de l'Etat a comme point de départ originel l'association des individus... mais cette association n'est possible que si l'Etat la garantit. Point de départ l'individu est aussi le point d'arrivée.

Que devient l'individu qui n'adhère pas à la Cité selon Aristote ?

§ 10. Si l'homme est infiniment plus sociable que les abeilles et tous les autres animaux qui vivent en troupe, c'est évidemment, comme je l'ai dit souvent, que la nature ne fait rien en vain. Or, elle accorde la parole à l'homme exclusivement. La voix peut bien exprimer la joie et la douleur ; aussi ne manque-t-elle pas aux autres animaux, parce que leur organisation va jusqu'à ressentir ces deux affections et à se les communiquer. Mais la parole est faite pour exprimer le bien et le mal, et, par suite aussi, le juste et l'injuste ; et l'homme a ceci de spécial, parmi tous les animaux, que seul il conçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste, et tous les sentiments de même ordre, qui en s'associant constituent précisément la famille et l'État.

§ 11. On ne peut douter que l'État ne soit naturellement au-dessus de la famille et de chaque individu ; car le tout l'emporte nécessairement sur la partie, puisque, le tout une fois détruit, il n'y a plus de parties, plus de pieds, plus de mains, si ce n'est par une pure analogie de mots, comme on dit une main de pierre ; car la main, séparée du corps, est tout aussi peu une main réelle. Les choses se définissent en général par les actes qu'elles accomplissent et ceux qu'elles peuvent accomplir ; dès que leur aptitude antérieure vient à cesser, on ne peut plus dire qu'elles sont les mêmes ; elles sont seulement comprises sous un même nom. § 12. Ce qui prouve bien la nécessité naturelle de l'État et sa supériorité sur l'individu, c'est que, si on ne l'admet pas, l'individu peut alors se suffire à lui-même dans l'isolement du tout, ainsi que du reste des parties ; or, celui qui ne peut vivre en société, et dont l'indépendance n'a pas de besoins, celui-là ne saurait jamais être membre de l'État. C'est une brute ou un dieu.

- Que nous apprend une analogie ?
- Clarifier le sens de cette analogie de la Cité et du corps ?

§ 13. La nature pousse donc instinctivement tous les hommes à l'association politique. Le premier qui l'institua rendit un immense service ; car, si l'homme, parvenu à toute sa perfection, est le premier des animaux, il en est bien aussi le dernier quand il vit sans lois et sans justice. Il n'est rien de plus monstrueux, en effet, que l'injustice armée. Mais l'homme a reçu de la nature les armes de la sagesse et de la vertu, qu'il doit surtout employer contre ses passions mauvaises. Sans la vertu, c'est l'être le plus pervers et le plus féroce ; il n'a que les emportements brutaux de l'amour et de la faim. La justice est une nécessité sociale ; car le droit est la règle de l'association politique, et la décision du juste est ce qui constitue le droit.

-

Cicéron : les diverses sociétés humaines

- Il y a plusieurs degrés parmi les sociétés humaines. Partant de celle qui s'étend sans limites, nous en trouvons une dont les membres sont plus proches les uns des autres parce qu'ils sont de même race, de même nationalité, parlent, ce qui est un lien très puissant, le même langage. Le fait d'appartenir à la même cité augmente encore leur intimité. Il y a beaucoup de choses qui sont communes entre les hommes d'une même cité : la place où se traitent les affaires publiques, les temples, les portiques, les rues, les lois, les règles du droit, les tribunaux, les élections et, outre les coutumes, les amitiés particulières et les nombreuses relations d'affaires.
Plus étroite encore est la société familiale : le petit cercle qu'elle forme est juste à l'opposé de la société sans bornes que forme le genre humain. Le désir de procréer en effet, qui est un trait commun à tous les vivants, fait du ménage de l'homme et de la femme la première société ; nos enfants sont ensuite pour nous les êtres les plus proches, nous avons même demeure, eux et nous, et tout nous est commun avec eux. C'est là le commencement de la cité, le lieu de naissance de la république. Viennent ensuite les frères, leurs enfants, les enfants de leurs enfants ; une demeure unique ne peut plus contenir tout ce monde, ils essaient vers d'autres maisons qui sont à la première comme des colonies à la mère-patrie. De là des mariages, des parentés, un élargissement de la famille. Cette multiplication, cette prolifération sont l'origine des États.

Les liens du sang unissent les hommes par le bien qu'ils se veulent et l'affection qu'ils ont les uns pour les autres. Car c'est un grand point de posséder des monuments rappelant les noms des ancêtres, d'offrir les mêmes sacrifices aux dieux, d'avoir des sépultures communes. Mais, de toutes les sociétés, nulle ne l'emporte en solidité, en excellence sur celle des hommes de bien se ressemblant moralement et liés d'amitié. C'est vraiment, il nous arrive souvent de le dire, une chose belle à voir même en un étranger, qu'une âme capable d'amitié ; un tel spectacle nous émeut et nous incline à devenir les amis de ceux qui donnent cet exemple.

Et s'il est vrai que toute vertu a de l'attrait, nous porte à aimer ceux en qui elle paraît exister, encore la justice et la libéralité ont-elles ce pouvoir au plus haut degré. Or rien n'est plus aimable et n'attache plus étroitement des êtres distincts que la ressemblance morale. Ils ont mêmes soucis, même volonté, chacun d'eux aime son ami plus que soi-même et ainsi arrive-t-il que, selon le vœu de Pythagore, il y ait fusion de plusieurs en un seul. C'est une grande chose que cette étroite communion faite d'un échange de bons offices : aussi longtemps qu'ils sont à la fois mutuels et agréables, ils créent des liens étroits entre ceux qui en sont les auteurs et les bénéficiaires.

Si toutefois l'on passe méthodiquement en revue toutes les sortes de lien social, celui qui attache à la république chacun de nous, paraîtra le plus fort et aussi le plus aimé. Nos parents, nos enfants, nos proches, nos amis nous sont chers, mais notre patrie embrasse dans son unité toutes nos affections à tous. Quel homme de bien hésiterait à chercher la mort, si cela devait être utile à la patrie ? Il n'en faut que plus détester la perversité monstrueuse de ces hommes qui l'ont criminellement déchirée, n'ont eu, n'ont encore d'autre souci que de la détruire de fond en comble.

Si cependant l'on veut dresser une échelle des obligations sociales, on devra mettre au premier rang celles que nous avons envers notre patrie et ceux de qui nous sommes nés : c'est à eux que nous devons le plus ; ensuite viendront nos enfants et toute notre maisonnée qui n'attend que de nous aide et protection, puis ceux de nos parents plus éloignés avec lesquels nous nous entendons bien : souvent nous partageons le même destin. Donc et avant tout, ceux que je viens de nommer doivent pouvoir compter sur nous pour les aider à vivre, mais nous partagerons la vie de nos amis, c'est avec eux principalement que nous échangerons, outre le pain et le sel, des conseils, des propos, des exhortations, des consolations, parfois aussi des reproches. Il n'est rien de plus doux qu'une amitié qui se fonde sur des ressemblances morales.

[source](#)

•

Hobbes : l'Etat est un rassemblement artificiel des individus

[Etude du livre II, ch.17](#)

Questions sur le texte de Hobbes

1. L'homme a peur pour sa vie. En quoi l'autre est-il une menace ?
2. Il a le droit de rester en vie et de tout faire pour cela : a-t-il des limites ? En quoi consiste cette liberté ?
3. Peut-on alors se fier à la nature ?
4. A défaut d'institution ou d'une raison morale que possède l'individu pour rester en vie ?
5. Pourquoi le temps est-il sans durée ? Peut-on savoir alors ce que projette autrui ?
6. Expliquer l'impossibilité d'une délibération commune et les raisons de l'institution de « règles certaines » artificielles et conventionnelles.
7. Pourquoi l'Etat de Hobbes en instituant un obstacle aux désirs multiples et contradictoires des individus garantit plus de liberté que la nature. Expliquer en quoi c'est un paradoxe.

Pascal : l'institution

Discours sur la condition des Grands

La réfutation de cette thèse : Auguste Comte

Système de politique positive, 1854

« **L'individu n'est qu'une abstraction de notre intelligence** » . *Expliquer cette affirmation d'Auguste Comte*

« Il n'est pas question de nier la puissance de l'industrie qui attache l'individu à lui-même, ni même de nier la prépondérance naturelle, fixée dans notre chair, de l'instinct individuel sur l'instinct sympathique ou généreux. Mais il n'est pas question non plus de soutenir que la société, n'étant faite que d'individus, n'a de réalité que le nom qui la désigne, et que le bien public n'est jamais que le bonheur privé bien compris. Pour tenir à la fois les deux bouts de la chaîne, il faut considérer le développement réel de l'homme, par une largeur de vue que rend possible ce développement lui-même. Alors on verra que si l'homme n'a pas d'abord été capable (...) de comprendre ce qu'il doit à ses contemporains et à ses prédécesseurs, le développement de son intelligence lui permet désormais de saisir, comme une vérité criante, que l'individu humain n'existe pas. Car, l'individu, exemplaire de notre espèce biologique, n'est pas, comme tel, un homme, mais un animal. Ce qui fait homme l'individu, ce n'est pas l'individu lui-même, réduit à lui-même, mais le langage, la pensée, le savoir et le savoir-faire, toutes choses qui viennent non de lui-même, mais de la société de ses contemporains et de ses prédécesseurs. Dire qu'il n'existe que l'humanité, comprise comme la société passée, présente et future, et que l'idée d'individu n'est qu'une abstraction de notre intelligence, c'est proclamer une vérité si évidente, qu'on peut s'étonner qu'elle puisse passer pour un paradoxe. »

L'ETAT EST-IL LE POUVOIR QUI REND POSSIBLE LA LIBERTE OU CE QUI, AU CONTRAIRE, LA MENACE ?

L'individu face à l'Etat :

l'Etat est-il cet Universel qui permet à l'individu de s'élever au-dessus de ses propres particularités ou bien ce « monstre froid » qui écrase l'individu en niant son individualité ?

A/ « Tout ce que l'homme est, il le doit à l'Etat »

« L'Etat est la réalité en acte de l'Idée morale objective - l'esprit moral comme volonté substantielle révélée, claire à soi-même, qui se connaît et se pense et accomplit ce qu'elle sait et parce qu'elle le sait. Dans la coutume, il a son existence immédiate, dans la conscience de soi, le savoir et l'activité de l'individu, son existence médiate, tandis que celui-ci a, en revanche, sa liberté substantielle en s'attachant à l'Etat comme à son essence, comme but et comme un produit de son activité (...)

L'Etat, comme réalité en acte de la volonté substantielle, réalité qu'elle reçoit dans la conscience particulière de soi universalisée, est le rationnel en soi et pour soi : cette unité substantielle est un but propre absolu, immobile, dans lequel la liberté obtient sa valeur suprême, et ainsi ce but final a un droit souverain vis-à-vis des individus, dont le plus

haut devoir est d'être membres de l'Etat.

Si on confond l'Etat avec la société civile et si on le destine à la sécurité et à la protection de la propriété et de la liberté personnelles, l'intérêt des individus en tant que tels est le but suprême en vue duquel ils sont rassemblés et il en résulte qu'il est facultatif d'être membre de l'Etat. Mais sa relation à l'individu est tout autre ; s'il est l'esprit objectif, alors l'individu lui-même n'a d'objectivité, de vérité et de moralité que s'il en est un membre. L'association en tant que telle est elle-même le vrai contenu et le vrai but, et la destination des individus est de mener une vie collective ; et leur autre satisfaction, leur activité et les modalités de leur conduite ont cet acte substantiel et universel comme point de départ et comme résultat. »

HEGEL, Principes de la philosophie du Droit (1821).

« La volonté subjective a aussi une vie substantielle, une réalité, par laquelle elle se meut dans l'essentiel et en fait la fin de son existence. Cet élément essentiel où la volonté subjective est l'Universel s'unissent, est le tout éthique et l'Etat dont il est la figure concrète. Dans la mesure où l'individu porte en soi la connaissance, la foi et la volonté de l'Universel, l'Etat est la réalité où il trouve sa liberté et la jouissance de sa liberté. Ainsi l'Etat est le lieu de convergence de tous les autres côtés concrets de la vie : art, droit, mœurs, commodités de l'existence. Dans l'Etat, la liberté devient objective et se réalise positivement. Cela ne signifie nullement que la volonté générale soit un moyen que la volonté subjective des particuliers utilise pour parvenir à ses fins et à la jouissance d'elle-même. Ce qui constitue l'Etat n'est pas une forme de la vie en commun dans laquelle la liberté de tous les individus doit être limitée. On s'imagine que la société est une juxtaposition d'individus et qu'en limitant leur liberté les individus font de sorte que cette limitation commune et cette gêne réciproque laissent à chacun une petite place où il peut se livrer à lui-même. C'est là une conception purement négative de la liberté. Bien au contraire, le droit, l'ordre éthique, l'Etat constitue la seule réalité positive et la seule satisfaction de la liberté. La seule liberté qui se trouve réellement brimée est l'arbitraire qui ne concerne que la particularité des besoins.

C'est seulement dans l'Etat que l'individu a une existence conforme à la Raison. Le but de toute éducation est que l'individu cesse d'être quelque chose de purement subjectif et qu'il s'objective dans l'Etat. L'individu peut certes utiliser l'Etat comme un moyen pour parvenir à ceci ou cela. Mais le Vrai exige que chacun veuille la chose même et élimine ce qui est inessentiel. Tout ce que l'homme est, il le doit à l'Etat : c'est là que réside son être. »

HEGEL, La Raison dans l'histoire, Chapitre II (1830).

B/ La critique anarchiste de l'Etat : la fin de l'Etat n'est rien d'autre que de supprimer toute volonté et toute création individuelle

« L'Etat ne peut renoncer à la prétention de régner sur la volonté de l'individu, de compter et de spéculer dessus. Il lui est absolument indispensable que nul n'ait de volonté propre ; celui qui en aurait une, l'Etat serait obligé de l'exclure (emprisonner, bannir, etc.), et si tous en avaient une, ils supprimeraient l'Etat. On ne peut concevoir l'Etat sans la domination et la servitude, car l'Etat doit nécessairement vouloir être le maître de tous ses membres, et cette volonté porte le nom de « volonté de l'Etat ».

Celui qui doit, pour exister, compter sur le manque de volonté des autres est tout bonnement un produit de ces autres, comme le maître est un produit du serviteur. Si la soumission venait à cesser, c'en serait fait de la domination.

Ma volonté d'individu est destructrice de l'Etat ; aussi la flétrit-il du nom d'indiscipline. La volonté individuelle et l'Etat sont des puissances ennemies, entre lesquelles aucune « paix éternelle » n'est possible. Tant que l'Etat se maintient, il proclame que la volonté individuelle, son irréconciliable adversaire, est déraisonnable, mauvaise, etc. Et la volonté

individuelle se laisse convaincre, ce qui prouve qu'elle l'est en effet : elle n'a pas encore pris possession d'elle-même, ni pris conscience de sa valeur ; aussi est-elle encore incomplète, malléable, etc.

Tout Etat est despotique, que le despote soit un, qu'il soit plusieurs, ou que (et c'est ainsi qu'on peut se représenter une république), tous étant maîtres, l'un soit le despote de l'autre. Ce dernier cas se présente, par exemple, lorsque, à la suite d'un vote, une volonté exprimée par une assemblée du peuple devient pour l'individu une loi à laquelle il doit obéissance ou à laquelle son devoir est de se conformer (...) Et moi qui ai voulu, moi le créateur, je me verrais entravé dans ma course sans pouvoir rompre mes liens ? Parce que j'étais hier un fou, j'en devrais être un toute ma vie ? Ainsi donc, être l'esclave de moi-même est ce que je puis attendre de mieux - je pourrais tout aussi bien dire de pire - de ma participation à la vie de l'Etat. Parce que hier j'ai voulu, aujourd'hui je n'aurai plus de volonté ; maître hier, je serai aujourd'hui esclave.

Quel remède à cela ? Un seul : ne reconnaître aucun devoir, c'est-à-dire ne pas me lier et ne pas me regarder comme lié. Si je n'ai pas devoir, je ne connais pas non plus de loi ».

MAX STIRNER, *L'unique et sa propriété*, II, 2 (1845).

2. le totalitarisme ou quand l'Etat investit entièrement l'existence sociale.

A/ De la démocratie au despotisme larvé : quand les individus acceptent l'infantilisation de l'Etat.

« Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas ; il les touche mais il ne les sent point ; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie.

Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance ; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages ; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ?

C'est ainsi que tous les jours il rend moins utile et plus rare l'emploi du libre arbitre ; qu'il renferme l'action de la volonté dans un plus petit espace, et dérobe peu à peu à chaque citoyen jusqu'à l'usage de lui-même. L'égalité a préparé les hommes à toutes ces choses : elle les a disposés à les souffrir et souvent même à les regarder comme un bienfait.

Après avoir pris ainsi tour à tour dans ses puissantes mains chaque individu, et l'avoir pétri à sa guise, le souverain étend ses bras sur la société tout entière ; il en couvre la surface d'un réseau de petites règles compliquées, minutieuses et uniformes, à travers lesquelles les esprits les plus originaux et les âmes les plus vigoureuses ne sauraient se faire jour pour dépasser la foule ; il ne brise pas les volontés, mais il les amollit, les plie et les dirige ; il force rarement d'agir, mais il s'oppose sans cesse à ce qu'on agisse ; il ne détruit point, il empêche de naître ; il ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il énerve, il éteint, il hébète, et il réduit enfin chaque nation à n'être plus qu'un troupeau d'animaux timides et industrieux, dont le gouvernement est le berger.

J'ai toujours cru que cette sorte de servitude, réglée, douce et paisible, dont je viens de faire le tableau, pourrait se combiner mieux qu'on ne l'imagine avec quelques-unes des formes extérieures de la liberté, et qu'il ne lui serait pas impossible de s'établir à l'ombre même de la souveraineté du peuple. »

TOCQUEVILLE, De la démocratie en Amérique (1840).

B/ Le système totalitaire : quand la terreur d'Etat détruit la société, la transformant en une masse terrorisée et soumise.

« Le gouvernement totalitaire est sans précédent parce qu'il défie toute comparaison. Il a fait éclater la distinction sur laquelle faisaient fond les définitions de l'essence des gouvernements depuis les débuts de la pensée politique occidentale : la distinction entre gouvernement selon des lois, constitutionnel ou « républicain » et gouvernement sans lois, arbitraire ou tyrannique. Le régime totalitaire est « sans lois » en ce qu'il se joue de toutes les lois positives, mais il n'est pas arbitraire car il obéit, selon une logique rigoureuse, à ces lois de l'Histoire ou de la Nature dont toutes les lois positives sont supposées provenir, et il les met à exécution dans un esprit d'obligation scrupuleux. Telle est la prétention monstrueuse, et pourtant apparemment impossible à contester, de ce régime : il n'est pas « sans lois » mais s'alimente, bien au contraire, aux sources de l'autorité dont toutes les lois positives - fondées sur la « loi naturelle », les moeurs, la tradition ou bien sur cet événement historique qu'est la révélation divine - ont reçu leur ultime légitimation. Ce qui paraît sans lois au monde non totalitaire constituerait, en réalité, une forme supérieure de légitimité qui, puisqu'elle tire son inspiration des sources mêmes, peut faire bon marché du légalisme étroit des lois positives qui ne sauraient faire advenir la justice dans la moindre affaire singulière, concrète et donc imprévisible, mais peuvent seulement empêcher l'injustice. La légalité totalitaire, qui met en oeuvre les lois de la Nature ou de l'Histoire, ne se préoccupe pas de leur traduction en normes du bien et du mal à l'usage des individus, mais elle les applique directement à « l'espèce », c'est-à-dire à l'humanité. La loi de la Nature ou de l'Histoire est censée, pour peu qu'on la mette correctement à exécution, donner, comme produit ultime, une humanité homogène ; et cette attente est à l'arrière-plan de la prétention à la domination mondiale qui anime tous les gouvernements totalitaires. »

HANNAH ARENDT, Les origines du totalitarisme (1954).

« Pourquoi sommes-nous alors fondés à parler de totalitarisme ? Non parce que la dictature atteint à sa plus grande force, parce qu'elle est en mesure d'exercer sa contrainte sur toutes les catégories de la population et d'édicter des consignes qui valent comme normes dans tous les domaines de la vie sociale. Certes, il en va bien ainsi. Mais s'arrêter aux traits de la dictature, c'est rester au ras de la description empirique. Le modèle s'impose d'une société qui s'instituerait sans divisions, disposerait de la maîtrise de son organisation, se rapporterait à elle-même dans toutes ses parties, serait habitée par le même projet d'édification du socialisme.

A peine est-il possible de distinguer la cause de l'effet dans l'enchaînement des rapports qui tendent à effacer les traces de la division sociale. En premier lieu, le pouvoir s'affirme comme le pouvoir social, il figure en quelque sorte la Société elle-même en tant que puissance consciente et agissante : entre l'Etat et la société civile la ligne de clivage se fait invisible (...)

En second lieu, se trouve dénié le principe d'une division interne à la société (...) C'est la notion même d'une hétérogénéité sociale qui est récusée, la notion d'une variété de modes de vie, de comportement, de croyance, d'opinion, dans la mesure où elle contredit radicalement l'image d'une société accordée à elle-même. Et là où se signale l'élément le plus secret, le plus spontané, le plus insaisissable de la vie sociale, dans les moeurs, dans les goûts, dans les idées, le projet de maîtrise, de normalisation, d'uniformisation va au plus loin.

Or, qu'on considère ces deux moments de l'entreprise totalitaire, en fait, indissociables : l'annulation des signes de la

division de l'Etat et de la société et celle de la division sociale interne. Ils impliquent une différenciation des instances qui régissent la constitution d'une société politique. Il n'y a plus de critères derniers de la loi, ni de critères derniers de la connaissance qui soient soustraits au pouvoir. Cette observation permet au mieux de repérer la singularité du totalitarisme. Car, sans même parler de la monarchie absolutiste européenne, dont il est manifeste qu'elle a toujours comporté une limitation du pouvoir du prince - limitation liée à la reconnaissance des droits acquis par la noblesse ou par les cités, mais plus fondamentalement commandée par l'image d'une Justice d'origine divine -, jamais le despotisme (...) n'est apparu comme un pouvoir qui tirerait de lui-même le principe de la loi et le principe de la connaissance. Pour qu'un tel événement se produise, il faut que soit abolie toute référence à des puissances surnaturelles ou à un ordre du monde et que le pouvoir en soit venu à se travestir en pouvoir purement social.

Le totalitarisme suppose la conception d'une société qui se suffit à elle-même et, puisque la société se signifie dans le pouvoir, celle d'un pouvoir qui se suffit à lui-même. Bref, c'est lorsque l'action et la science du dirigeant ne se mesurent qu'au critère de l'organisation, lorsque la cohésion ou l'intégrité du corps social s'avère dépendre exclusivement de l'action et de la science du dirigeant, que nous sortons des cadres traditionnels de l'absolutisme, du despotisme ou de la tyrannie. Le processus d'identification entre le pouvoir et la société, le processus d'homogénéisation de l'espace social, le processus de clôture et de la société et du pouvoir s'enchaînent pour constituer le système totalitaire. »

CLAUDE LEFORT, L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire (1980).

3. Les différences sont-elles nuisibles à une société ?

Une société peut-elle être une et plurielle ?

A/ L'insociabilité : la condition même du progrès pour une société !

« Le moyen dont se sert la nature pour mener à son terme le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme dans la société, dans la mesure où cet antagonisme finira pourtant par être la cause d'un ordre réglé par les lois. J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes »

Le problème de la servitude volontaire

Un autre paradoxe : l'individu ne devient citoyen que s'il devient sujet, au sens de la soumission à la puissance sociale, politique, morale de la communauté. Cette soumission La Boétie l'appelait "servitude volontaire".

A lire : La Boétie [De la servitude volontaire](#)

A partir de ces deux extraits de l'ouvrage de Michel Foucault, Dits et Ecrits, expliquer comment s'opère la transformation du "sujet" en "subjectivité soumise"

« Il y a deux sens au mot < sujet > : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugué et assujettit. » Foucault, Dits et Ecrits, Tome II, éditions Quarto Gallimard, Article, Le sujet et le pouvoir, Paris, 2001, p. 1047.

« Le pouvoir ne s'exerce que sur des sujets libres, et en tant qu'ils sont libres » entendons par là des sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilité où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place. Là où les déterminations sont saturées, il n'y a pas de relation de pouvoir : l'esclavage n'est pas un rapport de pouvoir lorsque l'homme est aux fers (il s'agit alors d'un rapport physique de contrainte), mais justement lorsqu'il peut se déplacer et à la limite s'échapper. Il n'y a donc pas un face-à-face de pouvoir et de liberté, avec entre eux un rapport d'exclusion (partout où le pouvoir s'exerce, la liberté disparaît) ; mais un jeu beaucoup plus complexe : dans ce jeu la liberté va bien apparaître comme condition d'existence du pouvoir (à la fois son préalable, puisqu'il faut qu'il y ait de la liberté pour que le pouvoir s'exerce, et aussi son support permanent puisque, si elle se dérobait entièrement au pouvoir qui s'exerce sur elle, celui-ci disparaîtrait du fait même et devrait se trouver un substitut dans la coercition pure et simple de la violence) ; mais elle apparaît aussi comme ce qui ne pourra que s'opposer à un exercice du pouvoir qui tend en fin de compte à la déterminer entièrement. » Ibidem, p. 1058.

Expliquer pourquoi selon Foucault la soumission ici n'est pas celle de l'esclave ?

Avoir du pouvoir sur un sujet, c'est pouvoir déterminer et agir sur ses actions, en tant qu'elles sont indéterminées, qu'elles pourraient être autres. Quel est le risque lorsque les actions sont "indéterminées" ?

Pourquoi la violence marque-t-elle l'échec de cette détermination ?

A quelle forme de liberté doit renoncer le sujet ?

En quoi le renoncement est-il différent de la soumission au contrat social ?

EXERCICE de problématisation

La problématisation (source : [EDUSCOL](https://www.eduscol.education.fr/))

Pour une question ou pour un texte, l'exigence de la problématisation constitue, dans la tradition de l'enseignement scolaire de la philosophie, le point nodal de la réflexion exigée et celui qui décide, le plus souvent, du succès ou de l'échec du traitement qui leur est apporté.

Il est donc de la première importance d'y travailler sans relâche, tout au long de l'année de terminale, et d'en faire saisir les ressorts.

« Problématiser » consiste, à la lettre, à « construire un problème ». Or un problème n'est pas une simple question, qui appelle une réponse, mais une manière de recul critique mobilisant des opérations intellectuelles précises. Qu'on parte de la question proposée en dissertation ou de la réponse que constitue par lui-même le texte à étudier, la problématisation revient à interroger la question ou la thèse exposée elles-mêmes, à se prononcer sur leur sens et sur leurs conditions d'intelligibilité. Elle opère ainsi une transformation de la question posée ou de la thèse exprimée par un texte, et fait apparaître qu'une réponse spontanée à la question initiale, ou que l'évidence supposée de la thèse développée par un auteur sont insuffisantes, implicites, voire, dans certains cas, impossibles à démêler.

Prosaïquement, on pourrait donc rapporter la problématisation à un processus réflexif visant à questionner la question elle-même (dissertation) ou la thèse explicitée (texte) ; ce qui revient à demander, prosaïquement, encore : pourquoi la question est-elle posée en ces termes ? pourquoi l'auteur X développe-t-il la thèse « p est q » et non pas une autre, tout aussi possible ? Si la question posée admet telles réponses, qui viennent presque naturellement, pourquoi la poser malgré tout ? Si l'auteur X développe la thèse « p est q », alors qu'on peut avec une égale évidence affirmer que « p est non-q » ou que « p est r », à quoi tient sa position et qu'est-ce qui la justifie ?

L'exigence de problématisation est ce qui indique donc qu'une dissertation n'est pas une simple réponse à une question quelconque, mais qu'une telle réponse en constitue le point de départ et le ressort de la réflexion qui y est conduite ; ou qu'une explication de texte n'en est pas une simple paraphrase, mais la compréhension littérale de son sens le point de départ d'un travail de réflexion sur ses présupposés, sa stratégie théorique, ses objectifs démonstratifs. Autrement dit, la problématisation d'un sujet, question ou texte, permet d'en faire apparaître les enjeux, de conférer sens et légitimité à la question ou au texte proposés et, en somme, à légitimer l'exercice lui-même.

Exemples de problématisation dans le cadre d'une dissertation

- EXERCICE 1 PROBLEMATISATION

- Doit-on tout attendre de l'État ? (Métropole, 2004)

Les réponses à cette question forment une **alternative** relativement simple à saisir dans ses termes généraux. Si l'on admet devoir tout attendre de l'État, on postule qu'il a une vocation protectrice, non seulement sur un plan politique, mais également économique et social, voire culturel et même d'ordre privé (l'éducation, la famille, les choix et préférences personnels). À l'inverse, si l'on répond par la négative, on postule que les fonctions de l'État doivent rester limitées au bénéfice, notamment, de l'initiative privée et d'une régulation des interactions publiques et privées ressortissant à d'autres critères que strictement politiques et administratifs. La question posée appelle donc une réflexion sur l'alternative sociale ou libérale de la vocation de l'État, et invite, non pas simplement à déclarer une préférence, mais bien à tirer au clair les raisons, soit de préférer une option à une autre, soit de tenter une synthèse des options manifestement offertes - ce qui revient, en somme, à réfléchir à ce qui fait la politique et son sens, notamment par opposition à la réduction normative et administrative de sa vocation (technocratie).

- EXERCICE 2 PROBLEMATISATION Développer les thèses. Les présupposés.
 - Lire ces textes et en dégager les implicites qui permettent de comprendre les prises de position des auteurs.

La sûreté : un devoir de l'Etat

Thomas Hobbes,

Léviathan, 1651, livre II, § 17

"La cause finale [1], fin ou but des humains (lesquels aiment naturellement la liberté et avoir de l'autorité sur les autres), en s'imposant à eux-mêmes cette restriction (par laquelle on les voit vivre dans des États), est la prévoyance de ce qui assure leur propre préservation et plus de satisfaction dans la vie ; autrement dit de sortir de ce misérable état de guerre qui est, comme on l'a montré, une conséquence nécessaire des passions naturelles qui animent les humains quand il n'y a pas de **puissance visible** pour les maintenir en respect et pour qu'ils se tiennent à l'exécution de leurs engagements contractuels par peur du châtement, comme à l'observation de ces lois de nature [2] telles qu'elles sont établies aux chapitres 14 et 15. [...]

Le seul moyen d'établir pareille puissance com-mune, capable de défendre les humains contre les invasions des étrangers et les préjudices commis aux uns par les autres et, ainsi, les protéger de telle sorte que, par leur industrie propre et les fruits de la terre, ils puissent se suffire à eux-mêmes et vi-vre satisfaits, est de rassembler [to conferre] toute leur puissance et toute leur force sur un homme ou sur une assemblée d'hommes qui peut, à la majo-rité des voix, ramener toutes leurs volontés à une seule volonté ; ce qui revient à dire : désigner un homme, ou une assemblée d'hommes, pour porter leur personne ; et chacun fait sienne et reconnaît être lui-même l'auteur de toute action accomplie ou causée par celui qui porte leur personne, et rele-vant de ces choses qui concernent la paix com-mune et la sécurité ; par là même, tous et chacun d'eux soumettent leurs volontés à sa volonté, et leurs jugements à son jugement. C'est plus que le consentement ou la concorde ; il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même

personne, faite par convention de chacun avec chacun, de telle manière que c'est comme si chaque individu devait dire à tout individu : j'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière. Cela fait, la multitude, ainsi unie en une personne une, est appelée un ÉTAT, en latin CIVITAS. Telle est la génération de ce grand LÉVIATHAN, ou plutôt (pour parler avec plus de déférence) de ce dieu mortel, auquel nous devons, sous le dieu immortel, notre paix et notre défense."Thomas Hobbes, Léviathan, 1651, livre II, § 17, Traduction Gérard Mairet, Folio essais, p. 281-282 et 287-289.

[1] Celle en vue de laquelle les choses sont faites.

[2] Ici, lois, qui résultent de la nécessité d'assurer son existence dans les meilleures conditions possibles.

Questions

- Le bonheur selon Hobbes est une recherche de puissance. Comment cela est-il formulé dans ce passage ?
- L'Etat est un Dieu mortel. Quelle définition en donne Hobbes ?
- Le bonheur humain réside moins dans la possession durable que dans le processus indéfini de satisfaction des désirs. Expliquer cette représentation humaine du bonheur différente de celle d'Aristote

Locke,

Traité sur la tolérance, 1667

« La mission de confiance, le pouvoir et l'autorité qui appartiennent au magistrat ne lui sont accordés que pour qu'il en fasse usage pour le bien, la préservation et la paix de ceux qui sont membres de la société à la tête de laquelle il est placé ; c'est donc cela, et cela seul, qui est et doit être la norme et la mesure sur laquelle il doit se régler pour établir ses lois, pour concevoir et instituer son gouvernement. Car si les hommes pouvaient vivre ensemble dans la paix et la sûreté sans s'unir sous des lois et sans se former en corps de république, ils n'auraient nul besoin de magistrats et de politique ; ceux-ci n'ont été établis dans ce monde que pour préserver les hommes des fraudes et des violences qu'ils peuvent commettre les uns à l'égard des autres, en sorte que c'est la fin pour laquelle on a institué le gouvernement qui doit être l'unique règle de ses actions. » Locke, Traité sur la tolérance, 1667, tr. fr. Jean-Fabien Spitz, GF, p. 105.

Carl Schmitt,

La notion de politique

"L'État, unité politique et centre de décision, détient et concentre un pouvoir énorme : il a la possibilité de faire la guerre et donc de disposer ouvertement de la vie d'êtres humains. Car le jus belli implique qu'il en soit disposé ainsi ; il représente cette double possibilité, celle d'exiger de ses nationaux qu'ils soient prêts à mourir et à donner la mort,

celle de tuer des êtres humains qui se trouvent dans le camp ennemi. Mais la tâche d'un État normal est avant tout de réaliser une pacification complète à l'intérieur des limites de l'État et de son territoire, à faire régner la « tranquillité, la sécurité et l'ordre » et à créer de cette façon la situation normale, qui est la condition nécessaire pour les normes du droit soient reconnues, étant donné que toute norme présuppose une situation normale et qu'il n'est pas de norme qui puisse faire autorité dans une situation totalement anormale par rapport à elle." **Carl Schmitt, La notion de politique, 1932, tr. Marie-Louise Steinhauser, Champs Flammarion, 1992, p. 85.**

L'individualité

L'individu ne peut satisfaire seul tous ses besoins. Il est dans la nécessité de s'associer à d'autres individus, de « faire société ». Si cette association n'est que le résultat arithmétique d'une addition, quelle difficulté va surgir ?

Expliquer comment l'Etat, compris comme l'effectivité du droit régulant les relations entre individus, entre en conflit avec les désirs individuels de chacun et comment, paradoxalement, il fonde l'individualité, par exemple en garantissant la propriété privée ?

- Individu génère le terme « individualiste ». Qu'est-ce que l'individu a tendance à chercher ? Cela correspond-il avec l'intérêt de tous ? La question qui se pose alors est celle de la possibilité d'une individualité en dehors de la Cité/Etat. L'individu, d'autre part, devenu citoyen, aurait acquis un « plus », une sorte de plus-value. Expliquer en quoi consiste ce « supplément ».

COMMENT L'INDIVIDU DEVIENT-IL CITOYEN HEGEL ET L'EFFECTIVITÉ DE LA RAISON

Philippe TOUCHET, *Comment l'individu devient-il citoyen ?* Réflexion sur *La philosophie du droit* de Hegel

Première partie - [VIDÉO 1](#) - [VIDÉO 2](#) - Dossier - [PDF](#) Deuxième partie - [VIDÉO 3](#) - [VIDÉO 4](#) - Dossier - [PDF](#)

[Florent BUSSY](#) - [Christophe GENIN](#) - [Catherine KINTZLER](#) - [Olivier REY](#) - [Frédéric WORMS](#) -

Présentation de la rencontre - *Qu'est-ce que la laïcité ?* : [VIDÉO 1](#) -

Qu'est-ce que le totalitarisme ? : [VIDÉO 2](#) -

[Magphilo](#) propose un dossier sur l'Etat

Dictionnaires / Encyclopédies / Cours généraux

BRAUD, Philippe

- Du pouvoir en général au pouvoir politique, in GRAWITZ M. et LECA J. (dir.) : Traité de science politique PUF.
- Science politique Seuil, coll. « Points », Tome 1 : La démocratie, Tome 2 : L'État, 1997.
- article : [Violence symbolique et mal-être identitaire](#) par Philippe Braud Raisons politiques 1/2003 (no 9) , p. 33-47

CHÂTELET François et alii Dictionnaire des auteurs politiques PUF, 1989.

COLAS Dominique Dictionnaire de la pensée politique Larousse, 1997.

TENZER, Nicolas Philosophie politique PUF, coll. « Premier cycle », 2e éd., 1998.

Histoire / Sociologie

BADIE, Bertrand et BIRNBAUM, Pierre Sociologie de l'État Paris, Grasset, 1982.

BERTEN, André, DA SILVEIRA, Pablo et POURTOIS, Hervé (éd.) Libéraux et communautariens Paris, PUF, coll. « Philosophie morale », trad., 1997.

CONSTANT, Benjamin - Écrits politiques Paris, Gallimard, coll. « Folio ». - Principes de politique (1806-1810) Paris, Hachette, coll. « Folio », 1997.

- Sur Wiki source Benjamin Constant [De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leur rapports avec la civilisation européenne](#)

- Benjamin Constant, « De la Souveraineté du Peuple » (1815). Texte disponible sur le site québécois : Vigile.net : <http://www.vigile.net/democratie/constantsouv.html>

- Benjamin Constant, [De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier](#) (1796). Texte téléchargeable !

ROSANVALLON, Pierre L'État en France de 1789 à nos jours Paris, éd. du Seuil, coll. « Points-Histoire », 1993, 369 p.

TOCQUEVILLE, Alexis C. de De la démocratie en Amérique Paris, Garnier-Flammarion, 2 vol., 1981.

BERGERON Gérard Petit traité de l'État PUF, 1990. Un des principaux ouvrages de référence, sobre mais efficace, sur la notion d'État.

BURDEAU Georges - La Démocratie Seuil, coll. « Politique », 1978. - L'État Seuil, coll. « Politique », 1978. Deux textes de références à l'usage de tous les étudiants en science et en philosophie politiques.

BEAUD, Olivier La Puissance de l'État Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1994. Texte qui rappelle comment, dans des perspectives à la fois hobbesienne, spinozienne et nietzschéenne, l'État est d'abord l'expression d'une puissance.

CARRÉ DE MALBERG, Raymond Contribution à la théorie générale de l'État Paris, Sirey, 2 vol., 1920-1922. Un des textes fondateurs les plus célèbres parmi les politiques de la doctrine philosophique de l'État moderne.

CASSIRER, Ernst Le Mythe de l'État (1946) Paris, Gallimard, coll. « Nrf », trad., 1993. Un grand texte philosophique sur la structure interne d'ordre mythique qui participe au récit d'élaboration de l'État.

Alors que fait rage la seconde guerre mondiale, Ernst Cassirer entreprend avec cet ouvrage une analyse des raisons du phénomène qui, à ses yeux, lui avait donné naissance : la résurgence de la pensée mythique à l'intérieur même de la culture politique européenne, dont le nazisme aura fourni la forme paroxystique. Cela le conduit, dans une première partie, à proposer une élaboration du concept de mythe. Le cœur de l'ouvrage est une longue traversée de la philosophie politique occidentale, des Grecs au Siècle des Lumières.

Une dernière partie, reprenant ironiquement le titre de l'ouvrage de Rosenberg, l'idéologue officiel du régime nazi ("Le mythe du XX siècle"), restitue enfin les prodromes philosophiques du retour en force du mythe dans l'Europe contemporaine, avec le fétichisme hégélien de l'Etat, le culte du héros de Carlyle, la théorie raciste de Gobineau, le pessimisme philosophique d'un Spengler ou d'un Heidegger.

HEGEL in TAMINIAUX, Jacques - Naissance de la philosophie hégélienne de l'État. Commentaire et traduction de la Real philosophie d'Iéna (1805-1806) Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1984. - Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé (1821) Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », trad., 1989. Un texte de commentaire particulièrement éclairant, et le texte de référence de Hegel lui-même parmi les plus instructifs pour saisir l'enjeu juridico-politique de sa philosophie.

WEBER, Max - Le Savant et le Politique (1919) UGE, coll. « 10-18 ». Un livre essentiel pour ses définitions du politique et de l'État, pour sa réflexion sur la neutralité axiologique, pour la distinction opérée entre le métier de savant et le métier de politique. On lira aussi avec profit la préface de Raymond Aron. - Économie et société (1921) Pocket, coll. « Agora », 1995. Ce livre posthume rassemble des textes de Weber qui, en dépit de leur caractère inachevé et des problèmes liés à la traduction en français, constituent des références capitales. On y trouvera notamment les définitions webériennes de la légitimité, de la domination, du politique, de l'État ainsi qu'une réflexion sur les partis politiques et la représentation.

Théories juridiques de l'État

BARRET-KRIEGEL, Blandine - Les Droits de l'homme et le droit naturel (1987) PUF, coll. « Quadrige », 1989. Parmi les nombreux ouvrages de Mme Barret-Kriegel qui font autorité en philosophie politique, celui-ci éclaire d'un jour nouveau la problématique ancestrale des fondements du droit. - Cours de philosophie politique Livre de poche, série « Références », 1996. Un très bon outil de travail sur le programme de première et terminale en histoire et philosophie. On notera en particulier le chapitre sur « L'État de droit » et celui sur « République et démocratie ». - Philosophie de la République Plon, 1998.

DWORKIN, Ronald - Prendre les droits au sérieux (1984) Paris, PUF, coll. « Léviathan », trad., 1995. - L'Empire du droit (1986) Paris, PUF, coll. « Recherches politiques », trad., 1994.

HABERMAS, Jürgen et RAWLS, John - Débat sur la justice politique (1995-1996) Paris, Cerf, coll. « Humanités », trad., 1997. - Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique (1998-1999) Paris, Fayard, trad., 2000. JOUVENEL (de), Bertrand

KELSEN, Hans - Théorie générale du droit et de l'État (1945) Paris-Bruxelles, LGDJ-Bruylant, coll. « La Pensée juridique », trad., 1997. - Théorie pure du droit (1960) Paris-Bruxelles, LGDJ-Bruylant, 2e éd., trad. Ch. Eisenmann, 1999.

OPPENHEIM, Jean-Pierre et LE MASSON Emmanuel Institutions politiques et droit constitutionnel Foucher, 1998.

RAWLS, John - Théorie de la justice (1971) Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », trad., 1987. - Justice et démocratie Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », trad., 1993. - Libéralisme politique (1993) Paris, PUF, coll. « Philosophie morale », trad., 1995.

SCHMITT, Carl - Théologie politique I et II (1922 et 1970) Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », trad., 1988. - Théorie de la constitution (1928) Paris, PUF, coll. « Léviathan », trad., 1993. - La Notion de politique (1932) Paris, Flammarion coll. « Champs », trad., 1992. - Trois types de pensée juridique (1934) Paris, PUF, coll. « Droit, éthique, société », trad., 1995.

SENEILLART, Michel - Machiavélisme et raison d'État Paris, PUF, coll. « Philosophie », 1989. - Les Arts de gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1995.

WALZER, Michael - Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité (1983) Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », trad., 1997. - Pluralisme et démocratie Paris, éd. Esprit, trad., 1997.

AUTEURS

Grèce antique

Platon, Le Politique.
Platon, Gorgias.
Platon, Protagoras.
Platon, République.
Platon, Lois.
Xénophon, Oeuvres
Xénophon, Constitution des Lacédémoniens

Rome antique

Cicéron, [De la république. Préface](#)
Cicéron [Discours au peuple](#)
[Oeuvres complètes de Cicéron](#)
Plutarque, Ruvres Morales.
Marc Aurèle, Pensées pour moi-même.

Antiquité tardive

Augustin d'Hippone, [La Cité de Dieu](#).
[Livre 11 La théorie des deux glaives](#)

Moyen Âge

Thomas d'Aquin, [Somme théologique](#)
Thomas d'Aquin, De regno ad regem Cypri (Du royaume, au roi de Chypre).
Dante, De Monarchia (De la monarchie), in Ruvres complètes, éd. Le Livre de Poche, 2002.
Marsile de Padoue, Defensor pacis (Le défenseur de la paix).
Guillaume d'Ockham, Court traité du pouvoir tyrannique.

Renaissance

Nicolas Machiavel

Machiavel, Le Prince, [détail des éditions] [(fr)(it) lire en ligne]
Machiavel, Le Prince, traduction de Jean Vincent Périès ;
[Édition de 1962 sur le site Les Classiques des sciences sociales](#),
Édition revue et corrigée par Joël Gayraud et Jérôme Vérain, postface de Joël Gayraud, éditions Mille et une nuits, Paris, 2003.
Machiavel, [Lettre à Vettori du 10 décembre 1513](#)
Claude Lefort, Le travail de l'oeuvre Machiavel, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1986 (1re éd. 1972), 782 p. (ISBN 978-2-070-70563-4)
Michel Bergès, [Machiavel, un penseur masqué ?](#), Bruxelles, Complexe, coll. « Théorie politique », 2000, 360 p.
Augustin Renaudet, [Machiavel : Étude d'histoire des doctrines politiques](#), Paris, Gallimard, 1942, 320 p. (lire en ligne)
Eugenio Garin (trad. Filippo del Lucchese et Frédéric Gabriel), [Machiavel entre politique et histoire](#) [« Machiavelli fra politica e storia »], Paris, Allia, 27 janvier 2006 (réimpr. 1993) (1re éd. 1992), 112 p. (ISBN 2-84485-205-x, lire en ligne)
(en) Robert Bireley, The Counter-Reformation prince : anti-Machiavellianism or Catholic statecraft in early modern Europe, Chapel Hill, University of North Carolina Press, novembre 1990 (ISBN 978-0-807-81925-8 et 0807819255)
Rosanna Gorris Camos, « [Dans le labyrinthe de Gohory, lecteur et traducteur de Machiavel](#) », [Laboratoire italien. Politique et société](#), ENS Éditions, no 8 « Géographie et politique au début de l'âge moderne », novembre 2008 (ISBN 978-2-84788-146-2, ISSN 1627-9204,)
Innocent Gentillet, [Discours sur les moyens de bien gouverner, 1579](#), 2e éd. (1re éd. 1576) (lire en ligne)
(en) Christopher Rawlence, The Missing Reel : The Untold Story of the Lost Inventor of Moving Pictures, New York, Athenum Publishers, 1990 (ISBN 978-0-689-12068-8)
Nicolas Machiavel, [Discours sur la première décade de Tite-Live](#).

Thomas More, [L'Utopie](#).

Jean Bodin, Les Six Livres de la République.

Étienne de La Boétie, Discours de la servitude volontaire.

Tommaso Campanella, [La Cité du Soleil](#).

Âge classique

Hugo Grotius, Le droit de la guerre et de la paix.

[GROTIUS ET LA DOCTRINE DE LA GUERRE JUSTE | Peter Haggenmacher](#) p. 448-457

Hobbes

Thomas Hobbes, Léviathan.

Thomas Hobbes, [Du citoyen](#).

Thomas Hobbes, Éléments de la loi naturelle et politique

Pascal

[Trois discours sur la condition des grands](#)

John Locke

John Locke, [Lettre sur la tolérance](#)

John Locke, [Traité du gouvernement civil](#).

Livre I du Traité du gouvernement civil

Sur **Spinoza** voir [le site HyperSpinoza](#)

Baruch Spinoza, Traité théologico-politique. Baruch Spinoza, Traité de l'autorité politique.

Giambattista Vico,

[La science nouvelle](#)

Les Lumières et la Révolution française

Montesquieu,

Lettres persanes.

Dictionnaire électronique Montesquieu : articles « Lettres persanes », « Servitude », « Roman », « Séraï », « Raison

», « Marivaux », « Morale », « Christianisme », etc.

Jean Pierre Schneider, « Les Jeux du sens dans les Lettres persanes : temps du roman et temps de l'histoire », Revue Montesquieu, 4, 2000, p. 127-159 <http://montesquieu.ens-lyon.fr/spip.php?article326>.

Montesquieu, [Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence](#).

Montesquieu, De l'esprit des lois.

David Hume

Essais moraux, politiques et littéraires.

Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social.

Speaker Icon.svg (fr) Livre audio mp3 gratuit 'Du contrat social' de Jean-Jacques Rousseau.

Jean-Pierre Marcos, La société générale du genre humain, Reprise et critique rousseauiste de la réponse de Diderot au « raisonneur violent » dans l'article Droit naturel de L'Encyclopédie - Les Papiers du Collège international de philosophie - Papiers no 28 - Février 1996

Jean-Jacques Rousseau, Émile ou De l'éducation.

- Cahiers pour l'Analyse

Volume Nro 8 (October 1967) Paris [L'impensé de Jean-Jacques Rousseau](#) " Jacques-Alain Miller & Jean-Claude Milner : Avertissement : Nature de l'impensée " Louis Althusser : Sur le Contrat Social (Les décalages) " Alain Grosrichard : Gravité de Rousseau (L'Oeuvre en équilibre) " Patrick Hochart : Droit naturel et simulacre (L'Evidence du signe) " Marcel Françon : Le langage mathématique de Jean-Jacques Rousseau " Claude Lévi-Strauss : Une lettre à propos de 'Lévi-Strauss dans le dix-huitième siècle' " Serge Leclaire : Compter avec la psychanalyse (Séminaire de l'ENS, 1966-67)

Ernst Cassirer, Le problème Jean-Jacques Rousseau (1932), trad. fr. M.B. de Launay, Hachette, 1987

Nanine Charbonnel, Comme un seul homme. Corps politique et corps mystique, Aréopage, 2010

Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la politique de son temps, PUF, 1950, rééd. Vrin, 1995

Roberto Esposito, Communitas. Origine et destin de la communauté, PUF, 2000 (chap.II, p. 59-82)

Francis Farrugia, Archéologie du pacte social. Des fondements éthiques et sociopolitiques de la société moderne, L'Harmattan, 1994.

Victor Goldschmidt, Anthropologie et politique. Les principes du système Rousseau, Vrin, 1974

Henri Gouhier, Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau, Vrin, 1970

Pierre-François Moreau, « De la pure nature », Revue philosophique de la France et de l'Etranger, no 3, juillet-septembre 1978, p. 343-349

Jean Starobinski, Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle, suivi de Sept essais sur Rousseau, Gallimard, 1971

Charles Eisenmann, La cité de Rousseau in Pensée de Rousseau, Seuil, 1964

Adam Smith, Théorie des sentiments moraux.

Adam Smith, Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations.

T.W. Hutchison, The Bicentenary of Adam Smith, The Economic Journal, 86:343, septembre 1976, p. 481-492 lire en ligne [archive] (JSTOR).

[Manifeste Russel-Einstein](#), 1955 (cehp.free.fr)

Sartre, Jean-Paul

[La République du silence](#), 1944 (BNF)

Réflexions sur la question juive, 1946

Entretiens sur la politique avec David Rousset, 1949 L'Affaire Henri Martin, 1953 Critique de la raison dialectique, 1960 [Préface des Damnés de la terre de Frantz Fanon, 1961](#) (Classiques des sciences sociales)

Foucault

[Histoire de la sexualité, Volume I, La volonté de savoir : Droit de mort et pouvoir sur la vie](#), 1976 (Hachette-Gallimard)

VIDEOS - CONFERENCES sur l'Etat

Conférences

[-] [Les effets de la modernité : expériences historiographiques](#) Collège de France. Ensemble de conférences.

Qu'est-ce que « L'État moderne », « l'époque moderne » - et qu'y a-t-il de moderne dans ce que l'on appelle, faute de mieux, la « première modernité » ? Conçu sous la forme d'un atelier collectif, le séminaire tentera de faire d'une interrogation sur la périodisation historique l'amorce d'une réflexion plus ambitieuse. Car en repoussant les « fins » du Moyen Âge, on espère décaler les termes de la modernité, c'est-à-dire inquiéter les mots d'un discours trop convenu sur l'avènement glorieux des temps modernes. Réévaluer les rationalités anciennes, les comparer avec celles qui nous semblent radicalement autres seulement parce qu'elles sont seulement lointaines : telles sont les tâches qui incombent aux historiens d'aujourd'hui. Les fins du Moyen Âge désignent aussi les finalités de son étude : il ne s'agit pas seulement d'entreprendre la généalogie des pouvoirs, mais bien de repérer, dans cette période du passé ainsi défini, les foyers d'inventivité et de créativité politiques qui demeurent toujours actifs pour la compréhension des sociétés contemporaines.

[-] Eric Millard. Etat de Droit, Droits de l'Homme, Démocratie : une conjugaison problématique. C. Gonzales Palacios, T. Rensmann et M. Tirard. Démocratie et Etat de Droit, Ambassade de France à Lima, pp.35-46, 2013.

<halshs-00941087>

[-] Eric Millard. [L'Etat de droit : Idéologie contemporaine de la démocratie](#). J.M. Février & P. Cabanel. Question de démocratie, Presses universitaires du Mirail, pp.415-443, 2001, Amphi 7. <halshs-00126251>