

<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](#)
 - [Sociétés sans Etat](#)
 - [Platon, Gorgias](#)
 - [Puissance des mots](#)
 - [Pierre Clastres](#)
 - [Chef de tribu, chef d'Etat](#)
- [L'Etat, définitions](#)
 - [La polis grecque](#)
 - [Platon : Cité et justice politique](#)
 - [Aristote : la Cité comme réalisation de la nature humaine](#)
 - [Textes d'Aristote](#)
 - [La fin de l'Etat est l'accomplissement de l'homme dans sa nature](#)
 - [Cicéron : les diverses sociétés humaines](#)
 - [Cicéron](#)
 - [Texte](#)
 - [Hobbes : l'Etat est un rassemblement artificiel des individus](#)
 - [Hobbes Thomas Hobbes \(1651\) Léviathan : 1e partie : De l'homme](#)
 - [Définition de l'Etat](#)
 - [Hobbes](#)
 - [Répondre aux questions](#)
- [L'ETAT EST-IL LE POUVOIR QUI REND POSSIBLE LA LIBERTE OU CE QUI, AU \(...\)](#)
 - [Liberté et pouvoir](#)
 - [Tertullien \(texte\)](#)
 - [Aux Nations](#)
 - [Les menaces pour la liberté](#)
 - [Le paradoxe de la liberté : on forcera les hommes à être libres](#)
 - [Contrat Social, I Chapitre VII Du souverain](#)
 - [Le paternalisme mène au despotisme](#)
 - [Critique du droit paternel](#)
 - [Kant : Théorie et pratique, IIe partie](#)
 - [Michel Foucault](#)
 - [HEGEL](#)
 - [« Tout ce que l'homme est, il le doit à l'Etat »](#)
 - [STIRNER](#)
 - [La fin de l'Etat n'est rien d'autre que de supprimer toute volonté et toute \(...\)](#)
 - [Tocqueville](#)
 - [Le despotisme égoïste](#)
 - [Le système totalitaire](#)
 - [Le totalitarisme](#)
 - [Hannah Arendt](#)
 - [Claude Lefort](#)
 - [L'individualité](#)
 - [Les théories du contrat](#)
 - [La souveraineté du peuple](#)

- [Auto-institution du peuple](#)
- [Du Contrat Social, I, V et VI](#)
- [Contrat Social II, 8-10](#)
- [Les conditions économiques](#)
- [Etat et moment décisif](#)

- [NOTRE BONHEUR EST-IL UNE AFFAIRE D'ÉTAT ?](#)
 - [Les textes et oeuvres : construire un problème](#)
 - [Texte 1 : Nicolas MACHIAVEL, Le Prince, vers 1513](#)
 - [Texte 2 : Alexis de TOCQUEVILLE, De la Démocratie en Amérique, \(...\)](#)
 - [Textes 3 et 4 : John RAWLS, Théorie de la justice, 1971](#)
 - [Textes](#)

- [La raison d'Etat](#)
- [Etat et morale](#)
- [Etat et idéologie](#)
- [Etat et pouvoirs](#)
 - [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](#)

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
- Conseil d'Etat
- cour de sûreté de l'Etat

Quelles sont les définitions de l'Etat que ces expressions font apparaître ?

Sociétés sans 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](#) Pierre Clastres

Exercice autour du texte :

- L'Etat se définit par son historicité. Expliquer à partir du texte. Comparer avec cet extrait du Second Discours de Rousseau (Deuxième Partie) :

Mais il faut remarquer que la société commencée et les relations déjà établies entre les hommes exigeaient en eux des qualités différentes de celles qu'ils tenaient de leur constitution primitive ; que la moralité commençant à s'introduire dans les actions humaines, et chacun avant les lois étant seul juge et vengeur des offenses qu'il avait reçues, la bonté convenable au pur état de nature n'était plus celle qui convenait à la société naissante ; qu'il fallait que les punitions devinssent plus sévères à mesure que les occasions d'offenser devenaient plus fréquentes, et que c'était à la terreur des vengeances de tenir lieu du frein des lois. Ainsi quoique les hommes fussent devenus moins endurants, et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, cette période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable. Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme (Note 16), et qu'il n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard qui pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver. L'exemple des sauvages qu'on a presque tous trouvés à ce point semble confirmer que le genre humain était fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable jeunesse du monde, et que tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude de l'espèce.

- Le terme de « sauvage » n'a pas dans les deux textes le même sens. Pourquoi ?
- Ce terme est-il approprié ? P. Clastres emploie aussi le terme de civilisation. N'y-a-t-il pas là des présupposés ?
- Il parle de « la machine étatique » ou encore de « l'appareil étatique » : ramener l'Etat à un mécanisme sous-entend quelle conception de l'Etat ? Que peut-on opposer à cette thèse ?
- Si toute mécanique est aveugle, qu'en conclure à propos de l'Etat ?
- P. Clastres écrit : « *C'est pour cela que l'on peut regrouper en une seule classe les grands despotismes archaïques à€" rois, empe-reurs de Chine ou des Andes, pharaons à€", les monarchies plus récentes à€" l'État c'est moi à€" ou les systèmes sociaux contemporains, que le capitalisme y soit libéral comme en Europe occidentale, ou d'État comme ailleurs...* N'y-a-t-il pas là une »réduction" de la pensée ?
- Pouvoir, domination, soumission" : ne convient-il pas de faire une distinction ?
- A quoi P. Clastres réduit-il l'autorité ?
Approfondir la question de l'autorité avec cet article de Paul Ricoeur : Philosophie, Bulletin de Liaison des professeurs de philosophie de l'académie de Versailles, C.R.D.P., n° 7, février 1995, p. 6-12 [LES PARADOXES DE L'AUTORITÉ](#)
- *A quoi la tribu estime-t-elle que tel homme est digne d'être un chef ? En fin de compte, à sa seule compétence "techni-que" : dons oratoires, savoir-faire comme chasseur, capacité de coordonner les activités guerrières, offensives ou défen-sives. Peut-on dire que la technique est neutre ?*
- Comparer avec cet extrait du Gorgias de Platon afin de vérifier la justesse de ces propos de P. Clastres : "*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*".

Platon, Gorgias

Puissance des mots

Et si tu savais tout, Socrate, si tu savais que la rhétorique embrasse, pour ainsi dire, la vertu de tous les autres arts ! [456b] Je vais t'en donner une preuve bien frappante. Je suis souvent entré, avec mon frère (13) et d'autres médecins, chez certains malades qui ne voulaient point ou prendre une potion, ou souffrir qu'on leur appliquât le fer ou le feu. Le médecin ne pouvant rien gagner sur leur esprit, j'en suis venu à bout, moi, sans le secours d'aucun autre art que de la rhétorique. J'ajoute que, si un orateur et un médecin se présentent dans une ville, et qu'il soit question de disputer de vive voix devant le peuple, ou devant quelque autre assemblée, sur la préférence entre l'orateur et le médecin, [456c] on ne fera nulle attention à celui-ci, et l'homme qui a le talent de la parole sera choisi, s'il entreprend de l'être. Pareillement, dans la concurrence avec un homme de toute autre profession, l'orateur se fera choisir préférablement à qui que ce soit, parce qu'il n'est aucune matière sur laquelle il ne parle en présence de la multitude d'une manière plus persuasive que tout autre artisan, quel qu'il soit. Telle est l'étendue et la puissance de la rhétorique. Il faut cependant, Socrate, user de la rhétorique, comme on use des autres exercices : car, parce [456d] qu'on a appris le pugilat, le pancrace, le combat avec des armes véritables, de manière à pouvoir vaincre également ses amis et ses ennemis, on ne doit pas pour cela frapper ses amis, les percer ni les tuer ; mais, certes, il ne faut pas non plus, parce que quelqu'un ayant fréquenté les gymnases, s'y étant fait un corps robuste, et étant devenu bon lutteur, aura frappé son père ou sa mère, ou quelque autre de ses parents ou de ses amis, prendre pour cela en aversion et chasser des villes les maîtres [456e] de gymnase et d'escrime ; car ils n'ont dressé leurs élèves à ces exercices qu'afin qu'ils en fissent un bon usage contre les ennemis et les médians, pour la défense, et non pour l'attaque, [457a] et ce sont leurs élèves qui, contre leur intention, usent mal de leur force et de leur adresse ; il ne s'ensuit donc pas que les maîtres soient mauvais, non plus que l'art qu'ils professent, ni qu'il en faille rejeter la faute sur lui ; mais elle retombe, ce me semble, sur ceux qui en abusent. On doit porter le même jugement de la rhétorique. L'orateur est, à la vérité, en état de parler contre tous et sur toute chose ; en sorte qu'il sera plus propre que personne à persuader en un instant la multitude [457b] sur tel sujet qu'il lui plaira ; mais ce n'est pas une raison pour lui d'enlever aux médecins ni aux autres artisans leur réputation, parce qu'il est en son pouvoir de le faire. Au contraire, on doit user de la rhétorique comme des autres exercices, selon les règles de la justice. Et si quelqu'un, s'étant formé à l'art oratoire, abuse de cette faculté et de cet art pour commettre une action injuste, on n'est pas, je pense, en droit pour cela de haïr et de bannir des villes le maître qui lui a donné des leçons : car il ne lui a mis son art entre les mains [457c] qu'afin qu'il s'en servît pour de justes causes ; et l'autre en fait un usage tout opposé. C'est donc le disciple qui abuse de l'art qu'on doit haïr, chasser, faire mourir, et non pas le maître.

Mettre en perspective :

[<http://philosophie.ac-creteil.fr/sites/philosophie.ac-creteil.fr/local/cache-vignettes/L400xH200/pgeorge-vi-c0c29-78090.jpg>]

- Le discours d'un roi de Tom Hooper ([film en entier sur le site Lumni via Eduthèque](#) Inscription gratuite.

Film qui montre l'importance de la parole politique et son pouvoir)

[Dossier pédagogique](#)

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 conditions 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 à€" rois, empe-reurs de Chine ou des Andes, pharaons à€", les monarchies plus récentes à€" l'État c'est moi à€" 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 à€" qui rend impensable un passage progressif de la chefferie primitive à la machine étatique à€" 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.

A quoi la tribu estime-t-elle que tel homme est digne d'être un chef ? En fin de compte, à sa seule compétence "techni-que" : dons oratoires, savoir-faire comme chasseur, capacité de coordonner les activités guerrières, offensives ou défen-sives. 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 à€" lieu véritable du pouvoir à€" 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 tolèrera 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 est soumise, 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, définitions

Ne pas confondre l'Etat et le pouvoir politique. L'Etat assume le monopole de la violence légitime ainsi que les fonctions sécuritaire, législative, exécutive et judiciaire. Il ne respecte pas toujours la liberté du peuple et des individus.

Il a la capacité d'organiser les activités particulières de la communauté.

La polis grecque

- Cours : Marie SAUMET, [Cité et raison en Grèce ancienne](#) - [VIDÉO](#) - Dossier - [PDF](#)
- 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

Platon : Cité et justice politique

[République IV, 427d-435d](#)

La justice politique a pour fonction de garantir l'ordre et la hiérarchie.

Aristote : la Cité comme réalisation de la nature humaine

Textes d'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

Cicéron

Texte

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

[Hobbes Thomas Hobbes \(1651\) Léviathan : 1e partie : De l'homme](#)

Définition de l'Etat

La nature (l'art par lequel Dieu a fait le monde et le gouverne) est si bien imitée par l'art de l'homme, en ceci comme en de nombreuses autres choses, que cet art peut fabriquer un animal artificiel. Car, étant donné que la vie n'est rien d'autre qu'un mouvement de membres, dont le commencement est en quelque partie principale 1 intérieure 2, pourquoi ne pourrions-nous pas dire que tous les automates (des engins 3 qui se meuvent eux-mêmes 4, par des ressorts et des roues, comme une montre 5) ont une vie artificielle ? Car qu'est-ce que le coeur, sinon un ressort, les nerfs, sinon de nombreux fils 6, et les jointures 7, sinon autant de nombreuses roues qui donnent du mouvement au corps entier, comme cela a été voulu par l'artisan. L'art va encore plus loin, imitant cet ouvrage raisonnable et le plus excellent de la Nature 8, l'homme. Car par l'art est créé ce grand LEVIATHAN appelé RÉPUBLIQUE 9, ou ÉTAT (en latin, CIVITAS), qui n'est rien d'autre qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force supérieures à celles de l'homme naturel, pour la protection et la défense duquel il a été destiné, et en lequel la souveraineté est une âme artificielle 10, en tant qu'elle donne vie et mouvement au corps entier, où les magistrats et les autres officiers 11 affectés au jugement et à l'exécution 12 sont des jointures artificielles, la récompense et la punition (qui, attachées au siège de la souveraineté, meuvent donne vie et mouvement au corps entier, où les magistrats et les autres officiers 1 affectés au jugement et à l'exécution 2 sont des jointures artificielles, la récompense et la punition (qui, attachées au siège de la souveraineté, meuvent chaque jointure 3, chaque membre pour qu'il accomplisse son devoir 4) sont les nerfs, et [tout] cela s'accomplit comme dans le corps naturel : la prospérité 5 et la richesse de tous les membres particuliers sont la force, le *salus populi* (la protection du peuple 6) est sa fonction 7, les conseillers, qui lui proposent toutes les choses qu'il doit connaître 8, sont la mémoire, l'équité et les lois sont une raison et une volonté artificielles, la concorde est la santé, la sédition est la maladie, et la guerre civile est la mort. En dernier, les pactes et les conventions 9, par lesquels les parties de ce corps politique ont en premier lieu étaient faites, réunies et unifiées 10, ressemblent à ce Fiat ou au Faisons l'homme prononcé par Dieu lors de la création 11.

Notes :

- 1 Le mot « principal » est négligé par G. Mairet. (NdT)
 - 2 R. Anthony : « dont le principe est interne, dans quelque partie principale du corps ». (NdT)
 - 3 R. Anthony : « les machines ». (NdT)
 - 4 « that move themselves ». La traduction de G. Mairet (« machines mues ») est infidèle. (NdT)
 - 5 R. Anthony : « comme le font les horloges ». (NdT)
 - 6 R. Anthony : « des cordes ». (NdT)
 - 7 R. Anthony : « articulations ». (NdT)
 - 8 R. Anthony : « ce chef-d'oeuvre rationnel de la nature ». (NdT)
 - 9 « Commonwealth ». R. Anthony : « chose publique ». (NdT)
 - 10 « in which the sovereignty is an artificial soul ». (NdT)
 - 11 R. Anthony : « fonctionnaires ». (NdT)
 - 12 « other officers of judicature and execution ». (NdT)
- â€” -
- R. Anthony : « fonctionnaires ». (NdT)
 - 2 « other officers of judicature and execution ». (NdT)
 - 3 R. Anthony : « stimulent les articulations ». (NdT)
 - 4 R. Anthony : « leur office ». (NdT)
 - 5 R. Anthony : « l'opulence ». (NdT)
 - 6 R. Anthony : « le salut du peuple ». (NdT)
 - 7 « business ». (NdT)
 - 8 R. Anthony : « qui l'informent de ce qu'il a besoin de connaître ». (NdT)
 - 9 « The pacts and covenants ». R. Anthony : « les pactes et les contrats ». (NdT)
 - 10 « set together, and united ». . Anthony : "Enfin, les pactes et les contrats qui à l'origine présidèrent à la constitution, à l'assemblage et à l'union des parties de ce corps politique". (NdT)
 - 11 On rappellera que « fiat » n'est pas utilisé dans la Vulgate au moment de la création de l'homme, mais au tout début de la Genèse, en I, 3 (« dixitque Deus fiat lux et facta est lux ») et en I, 6 (« dixit quoque Deus fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis »). (NdT)

A lire

Hobbes

Répondre aux questions

[Léviathan, Livre II, ch.17](#)

Questions

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.

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

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](#)

Liberté et pouvoir

Tertullien : « Mais non, le pouvoir se reconnaît à la liberté, et l'idée de Dieu ne va pas sans celle de pouvoir. »

Tertullien (texte)

Aux Nations

Quoiqu'il y ait un fond de vérité à tout cela, toutefois ce n'est pas aux choses mêmes qui nous font du bien ou du mal que nous adressons notre reconnaissance ou nos plaintes, mais à ceux qui les ont sous la main et les gouvernent à leur gré. Dans vos divertissements, en effet, ce n'est pas à la flûte ou à la guitare que vous décernez le prix ; c'est à l'artiste qui a tiré des sons si harmonieux de la guitare et de la flûte. De même, que l'un de vous tombe malade, il ne remerciera de sa guérison ni la laine, ni les antidotes, ni les remèdes eux-mêmes, mais le médecin dont l'expérience et l'habileté les lui ont administrés. Dans un assassinat, le blessé ne s'en prend ni au glaive ni à la lance [515 qui l'a

frappé, mais à l'ennemi ou au brigand. Ceux qui souffrent de l'intempérie des saisons dans une chétive mesure n'accusent ni les tuiles ni les crevasses, mais la vétusté de l'édifice ; de même que les naufragés, au lieu de maudire les écueils et les flots, maudissent la tempête. Ils ont raison ; car il est certain que tout ce qui arrive, il faut l'attribuer non pas à l'instrument, mais à celui qui le fait agir, parce que la responsabilité de l'événement retombe sur celui qui a établi la chose par laquelle il s'accomplit. Tout phénomène, quel qu'il soit, se compose de trois choses, le fait en lui-même, la cause et l'instrument : il est bien plus important de connaître la volonté qui veut, que l'instrument qui exécute. Partout ailleurs, vous remontez avec sagesse à l'auteur ; mais s'agit-il des phénomènes qui se passent sous vos yeux ? votre règle alors, en contradiction avec la nature et avec votre sagesse ordinaire, laisse de côté l'auteur pour ne considérer que l'instrument, et s'attache à ce qui arrive ; mais non à la volonté qui gouverne ce qui arrive. De là vient que vous prenez les éléments pour des puissances et des dominations, tandis qu'ils sont tout simplement des fonctions et des servitudes. Les éléments, au lieu d'être des maîtres, ne sont donc que des esclaves. Mais des dieux ne peuvent être esclaves : donc ceux qui sont esclaves ne peuvent être des dieux. Ou bien encore, que l'on nous montre comment la liberté naît de la servitude. **Mais non, le pouvoir se reconnaît à la liberté, et l'idée de Dieu ne va pas sans celle de pouvoir.** Si donc les astres roulent sur nos têtes d'après des lois immuables, enfermés dans des orbites certaines, assujettis à des vicissitudes réglées, pour engendrer le temps et en gouverner les diverses révolutions, l'examen de leurs lois, la régularité de leur retour, les bienfaits qui en résultent, vous persuaderont qu'un pouvoir supérieur préside à leurs mouvements, que tout l'ensemble de notre monde obéit à ce pouvoir, avec l'ordre de veiller à l'utilité du genre humain. Que toutes ces créatures agissent pour elles-mêmes, qu'elles songent à leurs propres intérêts, sans rien faire pour l'homme, tu ne saurais le dire, puisque tu n'attribues la divinité aux éléments que parce que tu reconnais qu'ils te font du bien ou du mal : car s'ils agissent pour eux, tu ne leur dois rien

Aux nations, V

Expliquez les nombreuses images du texte

Les menaces pour la liberté

- **Le monopole étatique de la violence et la bureaucratie**

Lire [Le savant et le politique](#). [Extrait](#) Max Weber

Questions :

1. Quelle définition Max Weber donne-t-il de l'Etat ?
2. Qu'est-ce que la violence légitime ?
3. En quoi consiste la domination ?
4. Quels sont les trois critères qui conduisent les hommes à l'obéissance ?
5. L'homme est-il guidé par la raison ?

- L'Etat peut décréter :

TEXTE DE SPINOZA

« Pour former l'État (respublica), une seule chose est nécessaire : que tout le pouvoir de décréter (decretandi potestas) appartienne soit à tous collectivement, soit à quelques-uns, soit à un seul. Puisque, en effet le libre jugement des hommes est extrêmement divers, que chacun peut être seul à tout savoir et qu'il est impossible que tous opinent pareillement et parlent d'une seule bouche, ils ne pourraient vivre en paix si l'individu n'avait renoncé à son droit d'agir suivant le seul décret de sa pensée. C'est donc seulement au droit d'agir par son propre décret qu'il a renoncé, non au droit de raisonner et de juger ; par suite nul à la vérité ne peut, sans danger pour le droit du souverain, agir contre son décret, mais il peut avec une entière liberté opiner et juger et en conséquence aussi parler, pourvu qu'il n'aille pas au-delà de la simple parole ou de l'enseignement, et qu'il défende son opinion par la

raison seule, non par la ruse, la colère ou la haine. »

Spinoza, Traité théologico-politique, ch. XX, GF, p. 329

Exemples :

Le paradoxe de la liberté : on forcera les hommes à être libres

Contrat Social, I Chapitre VII Du souverain

On voit par cette formule que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport ; savoir, comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain. Mais on ne peut appliquer ici la maxime du droit civil que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même ; car il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi ou envers un tout dont on fait partie.

Il faut remarquer encore que la délibération publique, qui peut obliger tous les sujets envers le souverain, à cause des deux différents rapports sous lesquels chacun d'eux est envisagé, ne peut, par la raison contraire, obliger le souverain envers lui-même, et que, par conséquent, il est contre la nature du corps politique que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. Ne pouvant se considérer que sous un seul et même rapport il est alors dans le cas d'un particulier contractant avec soi-même : par où l'on voit qu'il n'y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social. Ce qui ne signifie pas que ce corps ne puisse fort bien s'engager envers autrui en ce qui ne déroge point à ce contrat ; car à l'égard de l'étranger, il devient un être simple, un individu.

Mais le corps politique ou le souverain ne tirant son être que de la sainteté du contrat ne peut jamais s'obliger, même envers autrui, à rien qui déroge à cet acte primitif, comme d'aliéner quelque portion de lui-même ou de se soumettre à un autre souverain. Violer l'acte par lequel il existe serait s'anéantir, et ce qui n'est rien ne produit rien.

Sitôt que cette multitude est ainsi réunie en un corps, on ne peut offenser un des membres sans attaquer le corps ; encore moins offenser le corps sans que les membres s'en ressentent. Ainsi le devoir et l'intérêt obligent également les deux parties contractantes à s'entraider mutuellement, et les mêmes hommes doivent chercher à réunir sous ce double rapport tous les avantages qui en dépendent.

Or le souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur ; par conséquent la puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres, et nous verrons ci-après qu'il ne peut nuire à aucun en particulier. Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être.

Mais il n'en est pas ainsi des sujets envers le souverain, auquel, malgré l'intérêt commun, rien ne répondrait de leurs engagements s'il ne trouvait des moyens de s'assurer de leur fidélité.

En effet chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun ; son existence absolue et naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le paiement n'en est onéreux pour lui, et regardant la personne morale qui constitue l'État comme un être de raison parce que ce n'est pas un homme, il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet ; injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique.

Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ; car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie le garantit de toute dépendance personnelle ; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seraient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus.

- Le droit à la résistance

Le paternalisme mène au despotisme

Aristote : la famille, lieu économique (oikos = maison) Politiques I

Critique du droit paternel

Kant : Théorie et pratique, IIe partie

(5) 1. La liberté, comme liberté de l'homme. J'en exprime le principe qu'elle fournit à la constitution d'un corps commun dans la formule : nul ne peut me contraindre à être heureux à sa manière (celle dont il comprend le bien-être des autres hommes) ; mais il est permis à chacun de chercher son bonheur par le chemin qui lui semble bon à lui, pourvu qu'il ne nuise pas à cette liberté qu'ont les autres de poursuivre une fin semblable, qui peut s'accorder avec

celle de chacun suivant une loi universelle (c'est-à-dire s'il ne nuit pas au droit d'autrui). - Un gouvernement fondé sur le principe de la bienveillance envers le peuple, semblable à celle d'un père envers ses enfants, c'est-à-dire un gouvernement paternel (*imperium paternale*),

où donc les sujets, comme des enfants mineurs qui ne peuvent distinguer ce qui leur est véritablement utile ou nuisible, sont réduits au rôle simplement passif d'attendre du seul jugement du chef de l'État qu'il décide comment ils doivent être heureux, et de sa seule bonté qu'il veuille bien s'occuper de leur bonheur : un tel gouvernement est le plus grand despotisme qu'on puisse concevoir (constitution supprimant toute liberté des sujets qui par suite n'ont absolument plus aucun droit). Le seul gouvernement concevable pour des hommes capables de droit, en même temps en rapport de bienveillance avec le souverain, n'est pas un gouvernement paternel mais un gouvernement patriotique (*imperium non paternale, sed patrioticum*). Il y a en effet une manière de penser patriotique quand chacun dans l'État (sans en excepter le chef) considère le corps commun comme le sein maternel, ou le pays comme le sol

paternel d'où il est issu, où il est lui-même né, et qu'il lui faut aussi transmettre comme un gage précieux, à seule fin d'en défendre les droits par les lois de la volonté commune, sans se croire autorisé à en disposer purement et simplement selon son bon plaisir. - Ce droit de la liberté lui revient, il revient au membre du corps commun en tant qu'homme, c'est-à-dire qu'il est un être d'une manière générale capable de droits.

Michel Foucault

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 à€” 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 dérobaient 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.

Questions :

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 ?

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 ?

HEGEL

« 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 médiante, 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).

STIRNER

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).

Tocqueville

Le despotisme égoïste

« 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 industriels, 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).

Le système totalitaire :

quand la terreur d'Etat détruit la société, la transformant en une masse terrorisée et soumise.

Le totalitarisme

Hannah Arendt

« 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).

Claude Lefort

« 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 dédifférenciation 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).

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](#) -

Les théories du contrat

La doctrine du contrat social est formulée de [Hobbes](#) à [Kant](#), en passant par [Spinoza](#), [Locke](#) et Rousseau. Elle considère que l'humanité n'est pas seulement un genre mais une collection d'êtres particuliers et que le pouvoir souverain doit reposer sur le consentement explicite de chaque personne, de manière à correspondre aux aspirations de tous. L'Etat est l'expression de l'indépendance et de l'égalité de tous. (En cliquant sur les liens accès aux textes)

Le contractualisme de tendance libérale (**Locke**) accorde la priorité à la liberté individuelle ou civile. Ce qui correspond à ce contrat est un Etat de droit de type démocratique.

- le pouvoir démocratique défend la liberté privée des personnes
- l'indépendance économique fonde l'indépendance politique
- la liberté-autonomie n'est pensable que dans la capacité de la personne à se déterminer dans sa vie privée et publique.

Le contractualisme de tendance étatique accorde la priorité à la liberté politique. La liberté civile est suspendue aux actes du souverain. Selon **Rousseau** ce contractualisme réside dans le peuple, de sorte que l'Etat vraiment légitime est la démocratie.

La souveraineté du peuple

Pour Rousseau le peuple se donne à lui-même sa propre unité par le contrat social. La démocratie est à entendre comme souveraineté du peuple et non comme forme du gouvernement.

[Textes et problématisation de la notion de peuple par Rousseau](#)

Auto-institution du peuple

Du Contrat Social, I, V et VI.

CHAPITRE V.

Qu'il faut toujours remonter à une première convention.

Quand j'accorderois tout ce que j'ai réfuté jusqu'ici, les fauteurs du despotisme n'en seroient pas plus avancés. Il y aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude, & régir une société. Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître & des esclaves, je n'y vois point un peuple & son chef ; c'est si l'on veut une agrégation, mais non pas une association ; il n'y a là ni bien public ni corps politique. Cet homme, eut-il asservi la moitié du monde, n'est toujours qu'un particulier ; son intérêt, séparé de celui des autres, n'est toujours qu'un intérêt privé. Si ce même homme vient à périr, son empire après lui reste épars & sans liaison, comme un chêne se dissout & tombe en un tas de cendres, après que le feu l'a consumé.

Un peuple, dit Grotius, peut se donner à un roi. Selon Grotius un peuple est donc un peuple avant de se donner à un roi. Ce don même est un acte civil, il suppose une délibération publique. Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il seroit bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre est le vrai fondement de la société.

En effet, s'il n'y avoit point de convention antérieure, où seroit, à moins que l'élection ne fut unanime, l'obligation pour le petit nombre de se soumettre au choix du grand, & d'où cent qui veulent un maître ont-ils le droit de voter pour dix qui n'en veulent point ? La loi de la pluralité des suffrages est elle-même un établissement de convention, & suppose au moins une fois l'unanimité.

CHAPITRE VI.

Du pacte Social.

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, & le genre humain périroit s'il ne changeoit sa manière d'être.

Or comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir & diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile & de les faire agir de concert.

Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs : mais la force & la liberté de chaque homme étant les premiers instrumens de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire, & sans négliger les soins qu'il se doit ? Cette difficulté ramenée à mon sujet peut s'énoncer en ces termes.

« Trouver une forme d'association qui défende & protège de toute la force commune la personne & les biens de chaque associé, & par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même & reste aussi libre qu'auparavant ? » Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendroit vaines & de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont par-tout les mêmes, par-tout tacitement admises & reconnues ; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits & reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.

Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir 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, & la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.

De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être & nul associé n'a plus rien à réclamer : Car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui put prononcer entre eux & le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait, & l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.

Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, & comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, & plus de force pour conserver ce qu'on a.

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants. Chacun de nous met en commun sa personne & toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; & nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.

A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral & collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie & sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prend autrefois le nom de Cité [1], & prend maintenant celui de République ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de peuple, & s'appellent en particulier Citoyens comme participants à l'autorité souveraine, & Sujets comme soumis aux lois de l'Etat. Mais ces termes se confondent souvent & se prennent l'un pour l'autre ; il suffit de les savoir distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision.

Le vrai sens de ce mot s'est presque entièrement effacé chez les modernes ; la plupart prennent une ville pour une Cité & un bourgeois pour un Citoyen. Ils ne savent pas que les maisons font la ville mais que les Citoyens font la Cité. Cette même erreur coûta cher autrefois aux Carthaginois. Je n'ai pas lû que le titre de Cives ait jamais été donné aux sujets d'aucun Prince, pas même anciennement aux Macédoniens, ni de nos jours aux Anglois, quoique plus près de la liberté que tous les autres. Les seuls François prennent tout familièrement ce nom de Citoyens, parce qu'ils n'en ont aucune véritable idée, comme on peut le voir dans leurs Dictionnaires, sans quoi ils tomberaient en l'usurpant dans le crime de Lèse-Majesté : ce nom chez eux exprime une vertu & non pas un droit. Quand Bodin a voulu parler de nos Citoyens & Bourgeois, il a fait une lourde bêtise en prenant les uns pour les autres. M. d'Alembert ne s'y est pas trompé, & a bien distingué dans son article Genève les quatre ordres d'hommes (même cinq en y comptant les simples étrangers,) qui sont dans notre ville, & dont deux seulement composent la République. Nul autre auteur François, que je sache, n'a compris le vrai sens du mot Citoyen.

Contrat Social II, 8-10

L'historicité du peuple. L'exemple Corse.

https://fr.wikisource.org/wiki/Du_contrat_social/%C3%89dition_1762/Livre_II/Chapitre_8

Les conditions économiques

Rousseau tente d'articuler le concept politique de peuple et un modèle historique comme condition d'effectivité du concept. Hegel dénonce l'abstraction vide du concept et pose sa nécessaire détermination par les conditions

socio-économiques

Lire : Labarrière Pierre-Jean. [Hegel : une philosophie du droit](#). In : Communications, 26, 1977. L'objet du droit. pp. 159-167 ; doi : <https://doi.org/10.3406/comm.1977.1401>
https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1977_num_26_1_1401

Textes : [HEGEL § 303 et remarque + Remarque § 308 Principes de la philosophie du droit - et Marx, Vle thèse sur Feuerbach](#)

Lire : Marx, Critique du droit politique hégélien, Ed Sociales

Etat et moment décisif

« Peu nous importe ici la nature propre de l'État, machine ou organisme, personne ou institution, société ou communauté, entreprise ou ruche, voire « série fondamentale des procédures ». Ces définitions et ces images comportent toutes trop d'apriorismes sous forme d'interprétations, de significations surajoutées, de symboles et de constructions systématiques, pour fournir un point de départ adéquat à un exposé simple et élémentaire. L'État au sens strict du terme, l'État phénomène historique, c'est un mode d'existence (un état) spécifique d'un peuple, celui qui fait loi aux moments décisifs, constituant ainsi, au regard des multiples statuts imaginables, tant individuels que collectifs, le Statut par excellence. » **Carl Schmitt, La notion de politique**, Champs Flammarion, p. 57.

NOTRE BONHEUR EST-IL UNE AFFAIRE D'ÉTAT ?

Cours de Vincent RENAULT, Professeur en classes préparatoires au Lycée français de Vienne
Cours interactif de philosophie donné dans le cadre du Programme Europe, Éducation, École
Diffusé en visioconférence le 07 avril 2016 de 10h10 à 12h00
[vidéo 1](#) / [Vidéo 2](#)

Programme : <http://www.coin-philo.net/eee.15-16.prog.php>

Cours en ligne : http://www.coin-philo.net/eee.13-14.cours_philo_en_ligne.php

Les textes et oeuvres : construire un problème

Texte 1 : Nicolas MACHIAVEL, Le Prince, vers 1513.

Toutefois, le prince qui veut rendre son pouvoir durable doit tenir compte des attentes du grand nombre, plutôt que de celles du petit nombre des « grands », qui veulent surtout exercer leur propre domination. C'est la thèse du présent passage, qui suggère qu'il n'y a sans doute pas la différence que l'on croit, entre l'État cherchant à disposer du plus grand pouvoir de coercition et l'État cherchant notre bonheur.

Celui qui devient prince par la faveur du peuple doit travailler à conserver son amitié, ce qui est facile, puisque le peuple ne demande rien de plus que de n'être point opprimé. Quant à celui qui le devient par la faveur des grands, contre la volonté du peuple, il doit, avant toutes choses, se l'attacher, et cela est facile encore, puisqu'il lui suffit de le prendre sous sa protection. Alors même le peuple lui deviendra plus soumis et plus dévoué que si la principauté avait été obtenue par sa faveur ; car, lorsque les hommes reçoivent quelque bien de la part de celui dont ils n'attendaient que du mal, ils en sont beaucoup plus reconnaissants. Du reste, le prince a plusieurs moyens de gagner l'affection du peuple ; mais, comme ces moyens varient suivant les circonstances, je ne m'y arrêterai pas ici : je répéterai seulement qu'il est d'une absolue nécessité qu'un prince possède l'amitié de son peuple, et que, s'il ne l'a pas, toute ressource lui manque dans l'adversité.

Qu'on ne m'objecte point le commun proverbe : Qui se fonde sur le peuple se fonde sur la boue. Cela serait vrai pour un particulier qui compterait sur une telle base, et qui se persuaderait que, s'il était opprimé par ses ennemis ou par ses magistrats, le peuple embrasserait sa défense. [...] Mais, s'il s'agit d'un prince qui ait le droit de commander, qui soit homme de cœur, qui ne se décourage point dans l'adversité ; qui, d'ailleurs, n'ait point manqué de prendre les autres mesures convenables, et qui sache, par sa fermeté, dominer ses sujets, celui-là ne se trouvera point déçu, et il verra qu'en comptant sur le peuple, il s'était fondé sur une base très solide.

[...] Le prince doit donc, s'il est doué de quelque sagesse, imaginer et établir un système de gouvernement tel, qu'en quelque temps que ce soit, et malgré toutes les circonstances, les citoyens aient besoin de lui : alors il sera toujours certain de les trouver fidèles.

Nicolas MACHIAVEL, Le Prince, chapitre IX, traduction Périès Nathan, Intégrales de philo, p. 70-73.

Texte 2 : Alexis de TOCQUEVILLE, De la Démocratie en Amérique, 1840.

Contrairement à l'homme des sociétés aristocratiques, l'homme démocratique est selon A. de Tocqueville un homme soucieux de la bonne marche de ses affaires, plutôt que des honneurs. Les rapports sociaux tendent ainsi à se réduire à de simples transactions permettant à chacun ou à chaque famille de jouir de l'existence dans l'indifférence aux autres. C'est ce que l'auteur pense avoir observé dans les institutions et usages des États Unis, terre perçue alors comme celle de la réalisation la plus avancée de « l'égalité des conditions ».

Certes, le jugement de Tocqueville sur la démocratie n'est pas entièrement négatif. Il n'en souligne pas moins, vers la fin de l'ouvrage, le risque de despotisme que recèle une société dont les membres cherchent leur bonheur propre, et tendent à s'isoler. C'est l'objet du présent passage, qui compte parmi les textes fondateurs de la pensée dite « libérale », très critique envers l'idée d'un État soucieux du bonheur des hommes.

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 et 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 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.

Alexis de TOCQUEVILLE, De la Démocratie en Amérique, volume II, 1840 4e partie, chapitre VI.

Textes 3 et 4 : John RAWLS, Théorie de la justice, 1971.

L'objectif général de cet ouvrage est de montrer qu'une société bien ordonnée n'est pas, comme le soutient la doctrine utilitariste, une société dans laquelle la somme globale de satisfaction est aussi grande que possible, mais une société équitable, c'est-à-dire une société dans laquelle les personnes poursuivent leurs buts personnels dans le cadre de principes de justice communs, qui exigent que tous jouissent d'une égale liberté et que tous puissent tirer profit des fruits de la vie en société. C'est en ce sens que J. Rawls défend une « théorie de la justice comme équité », contrairement à l'utilitarisme qui, définissant la justice en fonction de la somme globale de satisfaction, laisse au second plan la question de répartition de la satisfaction entre les personnes.

- Le premier passage met en lumière une conséquence capitale de cette conception de la société bien ordonnée : les principes de justice sont un critère permettant de distinguer les formes de recherche du bonheur qui sont légitimes de celles qui ne le sont pas. Exiger la justice, dès lors, ne peut se faire dans l'indifférence aux fins poursuivies par les personnes.

Le second passage montre que les formes de recherche du bonheur, dans ce cadre rigoureux de respect des principes de justice, peuvent et doivent cependant demeurer diverses, non simplement en vertu d'un souci de liberté individuelle, mais aussi parce que cela rejaille sur le niveau de satisfaction éprouvée par chacun.

Textes

Dans l'utilitarisme, la satisfaction d'un désir, quel qu'il soit, a de la valeur en elle-même et il faut la prendre en considération quand on décide de ce qui est juste. [...] Au contraire, dans la théorie de la justice comme équité, les personnes acceptent [...] implicitement [...] de conformer l'idée qu'elles se font de leur bien propre aux principes de la justice [...]. Un individu qui trouve du plaisir à voir les autres en position de moindre liberté comprendra qu'il n'a aucun droit, quel qu'il soit, à ce plaisir. Le plaisir qu'il prend aux privations des autres est mauvais en lui-même [...]. Les principes du juste, et donc de la justice, déterminent dans quelles limites des satisfactions ont de la valeur, dans

quelles limites des conceptions du bien personnel sont raisonnables. En établissant leurs projets et leurs aspirations, les hommes doivent prendre ces limites en considération. C'est pourquoi, dans la théorie de la justice comme équité, on ne prend pas les tendances et les inclinations des hommes comme données, quelles qu'elles soient, pour ensuite chercher le meilleur moyen de les satisfaire. C'est plutôt l'inverse ; leurs désirs et leurs aspirations sont limités dès le début par les principes de la justice qui définissent les bornes que nos systèmes de fins doivent respecter. Nous pouvons exprimer cela en disant que, dans la théorie de la justice comme équité, le concept du juste est antérieur à celui du bien.

John RAWLS, Théorie de la justice, traduction C. Audard Seuil, Points Essais, p. 56-57.

Texte 4 :

Une seconde différence entre le juste et le bien consiste en ce que, d'une manière générale, il est bon que les conceptions individuelles du bien diffèrent d'une manière importante, alors que ce n'est pas le cas pour la conception du juste. Dans une société bien ordonnée, les citoyens défendent les mêmes principes du juste et ils essayent, dans les cas particuliers, de parvenir au même jugement. [...] Or [la] diversité dans les conceptions du bien est en elle-même une bonne chose, c'est-à-dire qu'il est rationnel que les membres d'une société bien ordonnée veuillent que leurs projets soient différents. La raison en est évidente. Les êtres humains ont des talents et des compétences variés ; une seule personne ou un seul groupe de personnes ne peut en réaliser la totalité. Ainsi, non seulement nous tirons des avantages de la nature complémentaire de nos tendances quand elles sont développées, mais encore nous prenons plaisir aux activités des autres. C'est comme si les autres faisaient apparaître une partie de nous-mêmes que nous n'aurions pas été capables de cultiver. Nous avons dû nous consacrer à autre chose qui ne représente qu'une petite partie de ce que nous aurions pu faire.

John RAWLS, Théorie de la justice, p. 487-488.

La raison d'Etat

[Immorale, diabolique et censurée : la raison d'État face à ses juges, XVIe - XVIIe siècle](#)

Laurie Catteeuw

09/06/2011

Conférence donnée dans le cadre du Colloque international « L'immoralité littéraire et ses juges » organisé par Jean-Baptiste Amadiou (ITEM), Jean-Charles Darmon (UVSQ et CRRLPM) et Philippe Desan (University of Chicago).

Etat et morale

[De justes inégalités - John RAWLS \(par Astrid von Busekist\) \[réédité 2015\]](#)

[Le droit chez Kant \(par Jean-François Kervégan\)](#)

[Machiavel - Chapitre 8 du prince - la question de la morale en politique](#)

[Machiavel, politique et morale : l'historicisation du bien et du mal](#)

Etat et idéologie

ALTHUSSER Louis, [Idéologie et appareils idéologiques d'Etat \(1970\)](#)

Etat et pouvoirs

[Foucault et la Renaissance politique : l'État et les pouvoirs](#) / Paul-Alexis Mellet

EXERCICE de problématisation

La problématisation (source : [EDUSCOL](#))

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 bénéfique, 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 d'explication de texte

« **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. »

Auguste Comte Système de politique positive, 1854

- EXERCICES de 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 majorité 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 mul-titude, 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 meilleurs 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 Steinhäuser, Champs Flammarion, 1992, p. 85.**