

Université de Toulouse Jean Jaurès, UFR Lettres, Philosophie, Musique – Département de Philosophie.

**LE PRINCIPE DE GOUVERNEMENTALITÉ ET L'ÉTAT  
MODERNE  
HEGEL ET FOUCAULT SUR LA RATIONALITÉ POLITIQUE**

Mémoire présenté par M. **Dekanozishvili Irakli**,  
pour l'obtention du Master de philosophie « Philosophie allemande et française : genèse,  
devenirs »  
Sous la direction de M. **Goddard Jean-Christophe (Université de Toulouse – Jean Jaurès)**  
et M. **Maesschalck Marc (Université catholique de Louvain)**

Toulouse, juin, 2018.



*À mes parents*



## Remerciements

Ce travail représente l'aboutissement de mon parcours dans le Master *EuroPhilosophie* qui m'a donné l'opportunité unique de découvrir des approches scientifiques et contemporaines aux enjeux philosophico-politiques et d'élargir ma connaissance dans ces domaines. Il s'agit en quelque sorte de la matérialisation de mes expériences et connaissances obtenues pendant ce temps.

Je voudrais remercier tous ceux qui ont participé à la fondation de cette excellente formation. Plus particulièrement, je tiens à remercier mes directeurs de recherche, les professeurs Jean-Christophe Goddard de l'Université Toulouse II – Jean Jaurès et Marc Maesschalck de l'Université catholique de Louvain (UCL) pour leurs conseils et pour la confiance qu'ils m'ont accordés.

Mes remerciements vont également à Oleg Bernaz de l'Université Catholique de Louvain (UCL) et à Mme Claudia Serban de l'Université Toulouse II – Jean Jaurès pour leurs remarques et commentaires critiques pendant la rédaction de mon mémoire. Je suis très reconnaissant envers les amis que je me suis fait pendant mon parcours dans ce master, à Prague, à Louvain-la-Neuve et à Toulouse.

Je terminerai en exprimant toute ma reconnaissance à ma famille, surtout à ma mère qui m'a encouragé toujours, surtout pendant les moments les plus difficiles.



## Résumé

Notre essai investigate l'influence de Hegel sur Foucault par rapport à l'État moderne et à la rationalité politique. Dans son cours au Collège de France en 1978, Foucault emploie le concept de « gouvernementalité » pour décrire les moyens à travers lesquels l'État administratif se forme et se maintient. La « gouvernementalité » politique marque un passage d'un « État territorial » à un « État de population ». Il s'agit d'un savoir rationnel qui tente de gouverner des hommes à travers les nouvelles structurations politiques et les nouvelles technologies du pouvoir. Cette transformation importante implique deux corps de doctrines : la raison d'État et la théorie de la police. Foucault découvre la rationalité propre à l'État moderne grâce à ces doctrines dont l'objectif principal est respectivement une connaissance parfaite de l'État avec ses institutions et l'accroissement de la puissance étatique à travers la population. Chez Hegel nous trouvons la rationalité, selon laquelle il faut constituer et maintenir l'État administratif. C'est un domaine de l'esprit objectif qui en dépassant des volontés individuelles arrive finalement à l'universalité et à l'objectivité. Ce processus central n'aura pas lieu sans les institutions raisonnables qui coordonnent les intérêts privés avec les impératifs collectifs et qui fournissent un espace d'intercompréhension sociale. Malgré le fait que Foucault tente d'échapper à l'influence de Hegel en critiquant les grands appareils politiques, il ne propose pas une véritable stratégie contre l'État moderne.

**Mots-clés :** Michel Foucault ; G.W.F. Hegel ; Gouvernementalité ; Rationalité politique ; l'État moderne.





## Abstract

Our essay investigates the influence of Hegel on Foucault concerning to the modern state and the political rationality. In his course at College de France in 1978, Foucault employs a concept of “governmentality” to describe the means through which the administrative state forms and maintains itself. Political “governmentality” marks a passage from a territorial state to the state of population, referring to a rational knowledge that aims to govern the people through a new political structuration and new technologies of power. This important transformation consists of two doctrines: The reason of state and the theory of police. These doctrines allow Foucault to discover the rationality of the modern state, whose main purpose is respectively a perfect knowledge of state with its institutions and a growth of state power through the population. In Hegel’s work, we find the rationality according to which the administrative state should be constituted and maintained. It is a domain of the objective spirit which, by overcoming of individual wills, arrives finally at universality and objectivity. This central process will not take place without the institutions which coordinate the private interests with collective imperatives and which provide a space for social intercomprehension. Despite the fact, that Foucault tries to escape the influence of Hegel, by criticising the big political structures, he does not propose a true strategy against the modern state.

**Keywords:** Michel Foucault; G.W.F. Hegel; Governmentality; Political rationality; Modern state.



1. Ô Rê, qui veilles quand tous les hommes dorment, toi qui cherches ce qui est bienfaisant pour ton troupeau.

« Hymne à Amon-Rê » (Vers 1430 av. n.è.)

2. Voici ce que déclare le Seigneur, l'Éternel : Je vais moi-même venir m'occuper de mon troupeau et en prendre soin. Comme un berger va à la recherche de son troupeau le jour où il le trouve dispersé, ainsi j'irai à la recherche de mes brebis et je les arracherai de tous les lieux où elles ont été dispersées en un jour de brouillard et de ténèbres.

Ézéchiel 34 :11-16.

3. De toute façon, à travers tous ces sens, il y a une chose qui apparaît clairement, ce qu'on n'y gouverne jamais un État, on n'y gouverne jamais un territoire, on n'y gouverne jamais une structure politique. Ceux qu'on gouverne, c'est de toute façon des gens, ce sont des hommes, ce sont des individus ou des collectivités.

Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*.



## Table de sigles

- DE II** - Foucault, M., *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. Defert D. et Ewald F., Paris, Gallimard, 2001.
- NBP** - Foucault, M., *Naissance de la biopolitique* : Cours au Collège de France, 1978-1979, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.
- STP** - Foucault, M., *Sécurité, territoire, population* : Cours au Collège de France, 1977-1978, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.
- PPD** - Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, trad. par Jean-François Kervégan, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2013.



## Introduction

Toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel [...] Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs<sup>1</sup>.

Les spectres hégéliens hantent l'Europe depuis XIX<sup>e</sup> siècle. Du marxisme à la psychanalyse, de l'existentialisme au structuralisme, la pensée occidentale n'a pas cessé de critiquer et apprécier l'importance de la figure de Hegel. La signification de la pensée de Hegel occupe certainement une position centrale dans la rationalité moderne occidentale. Hegel est connu en tant que le premier grand philosophe qui a fait de la modernité l'objet de son travail. Dans la tradition philosophique européenne presque tout le monde a réagi à lui. Certains ont essayé de développer et interpréter sa pensée, certains ont essayé de lui échapper. Mais chaque tentative d'échapper à Hegel finit avec le même résultat qui est celui de Hegel lui-même attendant et souriant<sup>2</sup>. Les réflexions hégéliennes en France au XX<sup>e</sup> siècle sont à cet égard particulièrement intéressantes. Nous y trouvons aussi bien les grands interprètes apologistes (J. Wahl, É. Weil, A. Kojève, J. Hyppolite) que les figures de la *French Theory* (J. Derrida, G. Deleuze, J. Lacan, M. Foucault). L'interprétation du chapitre intitulé « Liberté de la Conscience de soi : Stoïcisme, Scepticisme et la Conscience malheureuse » par Hyppolite marque le tournant important dans la réception française de Hegel. Malgré le fait que le premier texte significatif sur la philosophie de Hegel est celui de Jean Wahl<sup>3</sup>, les interprétations de Kojève et Hyppolite ont joué le plus grand rôle. En ce qui concerne les figures de la *French Theory*, leur objectif est notamment de surmonter l'hégélianisme par une subversion de la dialectique et par une élaboration d'une certaine métaphysique de l'identité qui sera radicalement différente de celle de Hegel<sup>4</sup>. Mais toute rébellion contre Hegel implique « une

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 74-75.

<sup>2</sup> PINKARD, Terry, *Hegel : A biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. xi.

<sup>3</sup> WAHL, Jean, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Monfort, 1929.

<sup>4</sup> BUTLER, Judith, *Sujets du désir, Réflexions hégéliennes en France au XX<sup>e</sup> siècle*, trad. P. Sabot, Paris, PUF, 2011, p. 1.

certaine forme de fidélité philosophique à Hegel »<sup>5</sup>, de sorte qu'il serait presque impossible de lui échapper complètement. « La prétention de la *French Theory* à s'émanciper du cadre théorique de la dialectique serait irrémédiablement vouée à l'échec »<sup>6</sup>.

La figure de Foucault est particulièrement intéressante à cet égard. Il y a dans sa philosophie, la forte influence de la pensée hégélienne qui passe à travers Jean Hyppolite. Ce dernier a réintroduit l'hégélianisme en France et consacré plusieurs ouvrages à la philosophie de Hegel<sup>7</sup>. Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, Foucault a rendu hommage à son maître Hyppolite qui avait tenu la chaire d'Histoire de la pensée philosophique avant sa mort<sup>8</sup>. Malgré ces liens existants entre Hyppolite, un grand hégélien du XX<sup>e</sup> siècle et Foucault, le travail de ce dernier est généralement lié à des prédécesseurs intellectuels comme Kant, Nietzsche, Bachelard ou Canguilhem. Foucault est même vu assez souvent comme un anti-hégélien, il est postmoderniste, sceptique et nominaliste, tandis que Hegel, quant à lui, il est normalement aperçu comme conservateur, réactionnaire et un penseur de l'esprit absolu. Par conséquent, il n'y a presque aucune tentative significative de mettre ces deux en dialogue, sauf quelques exceptions<sup>9</sup>. Au premier abord, il apparaît que Foucault est très éloigné de Hegel et qu'ils n'ont rien en commun. Cependant, si nous observons de plus près, nous y trouverons plusieurs similarités. Pour notre propos, nous nous concentrons sur une analyse de la rationalité politique et l'émergence de l'État. Ce sont les sujets qui occupent une position importante dans leurs travaux. D'un côté nous étudierons l'histoire générale de la « gouvernementalité » et la naissance d'une nouvelle rationalité politique chez Foucault et d'un autre côté nous analyserons l'idée de l'État administratif de Hegel

---

<sup>5</sup> *Id.*, p. 186.

<sup>6</sup> SABBOT, Philippe, « Spectres de Hegel, À propos de *Subjects of Desire* de Judith Butler », in : BUTLER, Judith, *Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, coll. « Débats philosophiques », Paris, PUF, 2009.

<sup>7</sup> Voir notamment HYPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946. Cf. aussi HYPOLITE, Jean, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1953.

<sup>8</sup> Cf. FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, *op. cit.* Voir également FOUCAULT, Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in : Bachelard, Suzanne, *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971. Cet essai a été également publié dans FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits I, 1954-1975*, coll. Quarto, Paris, Gallimard, 2001.

<sup>9</sup> Cf. GUTTING, Gary, « Foucault, Hegel and Philosophy », in : *Foucault and Philosophy*, eds. T. O'Leary and Ch. Falzon, Oxford, Blackwell, 2010, pp. 17-35; MULDOON, James, « Foucault's Forgotten Hegelianism », in: *PARRHESIA*, N° 21, 2014, pp. 102-112; SEMBOU, Evangelia, « Foucault and Hegel Re-visited », *An Anthology of Philosophical Studies*, Vol. 4. Ed. P. Hanna, Athens, Athens Institute for Education and Research, 2010, pp. 99-110; BUTLER, Judith, *Sujets du désir, Réflexions hégéliennes en France au XX<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, pp. 215-225 et pp. 259-272 ; HAN , Béatrice, *Foucault's Critical Project, Between the Transcendental and Historical*, trans. E. Pile, Stanford, Stanford University Press, 2002.



avec ses institutions raisonnables. Le travail que nous entreprenons ici propose que Foucault pourrait être localisé au sein de la tradition de la pensée hégélienne en tant qu'un des post-hégéliens les plus intéressants, plutôt qu'un penseur anti-hégélien de la *French Theory*.

À notre avis, nous comprendrons mieux la signification de la « gouvernementalité » pour la pensée de Foucault, si nous la regardons à la lumière de la théorie de l'État chez Hegel. Foucault est concerné par un thème qui, bien que de manière indirecte, lui rattache à la tradition hégélienne. Pourquoi Foucault, revient-il aux scènes des *Principes de la philosophie du droit* ? Pour s'opposer à Hegel ? Pour établir son anti-hégélianisme ? ou pour échapper à l'influence hégélienne qui a été si dominante en France au cours de XX<sup>e</sup> siècle ? Malgré toutes les spéculations sur l'anti-hégélianisme de Foucault, une chose est bien claire : Foucault est très proche de Hegel, beaucoup plus proche qu'il ne le voulait lui-même, et ceci au moment où il s'oppose à Hegel de la manière la plus radicale.

L'hypothèse principale qui nous accompagnera est la suivante : Pour analyser la nouvelle rationalité gouvernementale et la naissance de la forme-État, Foucault emploie les mêmes conditions préalables que Hegel, néanmoins il arrive aux conséquences différentes, car au lieu de l'État administratif et des institutions rationnelles, il favorise une morale fondamentalement hédoniste qui se désintéressera des appareils politiques. Contrairement à Foucault, ce que nous affirmons est qu'il n'y a pas le salut en dehors de l'État constitutionnel, puisqu'il est la seule rationalité politique possible. Par conséquent, ce qu'il faut faire ce n'est pas la destruction de ce que nous avons déjà construit, mais plutôt la transformation et l'amélioration de telle manière, qu'il soit encore plus juste et plus convenable aux exigences des individus.

Pour bien expliquer notre hypothèse, nous avons divisé cette dissertation en trois parties. Dans la première, nous aborderons la question de l'État administratif de Hegel avec ses institutions qui visent à dépasser l'horizon limité de l'esprit subjectif. L'État, selon Hegel, a pour l'objectif de surmonter des volontés subjectives et individuelles afin d'arriver à l'universalisme et à la liberté absolue. Pour ce faire, il nous faudra d'abord expliquer le concept-clé pour la philosophie pratique de Hegel – l'éthicité (la *Sittlichkeit*). La *Sittlichkeit*

hégélienne implique les trois modes de la relation humaine : La famille, la société civile et finalement l'État. Nous allons d'abord montrer la place des premières deux institutions dans le système de Hegel afin de suivre la logique hégélienne et afin d'arriver à l'État – la plus grande institution. Cette démarche de la famille jusqu'à l'État passe à travers la société civile. La famille est le premier endroit où l'individu-singulier cesse à être abstrait. Il devient un membre de l'unité vivante. Grâce aux médiums du langage, du travail et de la reconnaissance, l'individu se socialise et en tant qu'un sujet d'intérêt, il cherche la satisfaction. Il doit coordonner son intérêt avec celui des autres afin d'être en mesure d'atteindre son but. Mais, malgré tous, des individus dans la société civile sont dispersés, chacun suit son propre ego et son propre intérêt immédiat. Pour cette raison, la société civile ne peut jamais être une forme authentique de vie en commun. Il faut alors que des individus dans la société civile refusent ses intérêts immédiats au profit des intérêts universels. Sans aucun doute, pour Hegel, c'est l'État qui peut rassembler des individus dispersés par ses intérêts. L'État se présente en tant qu'une seule autorité capable d'unifier les volontés séparées qui en dépassant ces volontés va former une véritable forme de vie en commun. Selon Hegel, l'État signifie une structure où toutes les activités sont coordonnées pour la meilleure efficacité possible.

Nous allons dédier la deuxième partie de notre mémoire à l'histoire de la « gouvernementalité » au sens large du terme, depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne. Foucault utilise ce mot pour la première fois dans la leçon du 1<sup>er</sup> février 1978. Cette leçon marque un tournant radical dans l'orientation générale du cours. À partir de cette leçon Foucault introduit un nouveau champ de recherche concentrant sur l'analyse de la rationalité gouvernementale et la généalogie de l'État moderne. La problématique de la « gouvernementalité » marque ainsi l'entrée dans la question de l'État en tant qu'un art de gouverner. Nous allons poursuivre la même ligne analytique que Foucault, en expliquant d'abord l'idée du pouvoir pastoral. Selon Foucault, la nouvelle rationalité gouvernementale a pratiquement intégré, sous une nouvelle forme, une vieille technique de gouverner qui était pratiquée par les institutions chrétiennes. Par conséquent, il est important de savoir selon quelle logique, selon quelle rationalité fonctionnait le pouvoir pastoral. Ce sera

précisément cette question de l'analytique du pouvoir pastoral et l'invention d'un nouveau type de pouvoir par le christianisme que nous approfondirons dans le chapitre V. Ensuite, nous nous attacherons à la nouvelle rationalité politique qui émergera avec la rupture de la continuité théologique-cosmologique, autrement dit avec la crise du pastorat, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. La naissance de la forme-État en tant qu'une nouvelle pratique gouvernementale occupe une position centrale dans la conduite des individus. C'est exactement de ce point de vue que le XV<sup>e</sup> siècle marque pour Foucault l'entrée dans l'âge des conduites et des gouvernements.

Une fois que notre recherche sera munie des perspectives conceptuelles, nous allons consacrer la troisième et dernière partie aux similarités et aux aspects problématiques entre Hegel et Foucault. Dans le chapitre VII, nous allons aborder la question : à quelle gouvernementalité Hegel parvient-il dans les *Principes de la philosophie du droit* ? Dans ce chapitre nous insistons que chez Hegel, même s'il n'utilise jamais ce néologisme, la problématique spécifique de la « gouvernementalité » est abordée à plusieurs échelles : Selon quelle rationalité l'État doit-il fonctionner ? quels sont des meilleurs moyens pour le maintenir ? quel est le rôle des institutions, de la constitution ? comment faut-il augmenter la puissance étatique ? comment faut-il augmenter la richesse ? quelle est la relation de l'État et de ses institutions vis-à-vis la population ? etc. La raison d'État, telle qu'elle est élaborée par Foucault, qui doit être une rationalité, une connaissance des moyens par lesquels l'État se forme et se maintient, correspond idéalement à la rationalité hégélienne de l'esprit objectif. En définitive, dans le dernière chapitre, nous allons étudier la critique indirecte de Foucault vers la théorie de l'État de Hegel à la lumière du débat entre Foucault et Habermas. Ce dernier, en développant la logique hégélienne, favorise l'autonomisation des structures collectives afin d'échapper des luttes sociales existantes et afin d'avoir une véritable stabilité dans l'État, tandis que Foucault exclut la possibilité selon laquelle les appareils politiques sont en mesure d'unifier des individus dispersés et les fournir avec les droits égaux. L'institutionnalisation des rapports signifie pour lui un univers segmenté et inégal où au nom de la rationalité bien particulière, un groupe exerce le pouvoir sur un autre. Selon Foucault, l'État n'est pas en soi la solution des problèmes sociaux, mais plutôt la cause.

Contrairement à Foucault, Habermas affirme que l'État avec ses institutions est, en réalité, un espace d'intercompréhension où à travers la consolidation de l'espace social, une certaine unité politique pourra émerger. Ce que Habermas propose est qu'au lieu du côté de l'individualité, il est préférable de chercher des solutions du côté de la collectivité. En dehors de l'État et en dehors de la consolidation sociale, il n'y a pas de vraie solution, puisque c'est la seule garantie du droit et de la liberté.



## **I<sup>re</sup> PARTIE**

# **HEGEL ET L'ÉTAT ADMINISTRATIF**



## Chapitre I

### Les institutions de la Sittlichkeit<sup>10</sup>

La philosophie du Droit [de Hegel] est à la fois fascinante et illisible. Fascinante, parce que la rigueur de la construction et l'ampleur du dessein rappellent la République de Platon, horripilante parce que la révolte et la contestation n'y ont aucune place. En ce sens, Hegel reste fidèle à la mythologie traditionnelle qui inspire, depuis l'Antiquité, la politique des philosophes ...<sup>11</sup>.

Pendant la période d'Iéna, Hegel a élaboré une conception, selon laquelle les médiums du langage, du travail et de la reconnaissance réciproque sont des manifestations de l'esprit humain et, grâce à eux, la conscience subjective pourrait dépasser une certaine intériorité et devenir un sujet du monde intersubjectivement partagé. Respectivement, cette intersubjectivité exige des sujets conscients d'eux-mêmes qu'ils ne doivent plus agir de manière égocentrique, mais au contraire, ils doivent respecter et reconnaître des autres points de vue en essayant de coordonner ses propres intérêts et besoins avec ceux des autres.

Dans cette relation où chacun a sa propre image différente du même monde et où chaque individu essaie d'élargir sa vision et sa perspective, la tentative de trouver un monde objectif et acceptable par tous, prend parfois la forme d'un défi. Il s'agit d'un défi pour atteindre un nouveau stade d'indépendance que Hegel appelle la lutte pour la reconnaissance, celui qui décrit la confrontation et la tension entre deux consciences de soi. Pour Hegel, une chose est certaine, dans le monde assez divisé et différent, on rencontre souvent des situations dans lesquelles deux parties ne peuvent se coordonner et se retrouvent par conséquent en conflit d'opinions. Pour

---

<sup>10</sup> La traduction de ce terme majeur pour la philosophie politique de Hegel paraît problématique déjà dans la mesure où ce mot a été diversement traduit par « vie éthique » ; « moralité objective » ; « éthique concrète » etc. Dans la traduction des *Principes de la philosophie du droit* que nous utilisons, J-F. Kervégan traduit ce mot par « éthicité ». Cette traduction nous semble la plus proche avec le mot original, puisque l'adjectif – sittlich- à la base duquel on construit le mot « Sittlichkeit », pourrait être traduit par « éthique » et par conséquent « Sitte » par « coutume-éthique ». Malgré ça, aucune traduction ne peut vraiment remplacer le mot original. Selon Hegel la Sittlichkeit est « l'idée de la liberté en tant que Bien vivant qui a dans la conscience de soi son savoir, son vouloir et, grâce à l'agir de celle-ci, son effectivité, de même que la conscience de soi a, à même l'être éthique, son assise qui est en et pour soi et sa fin motrice – [l'éthicité (Sittlichkeit) est] le concept de la liberté devenu monde présent-là et nature de la conscience de soi ». Cf. PPD, § 142, p. 315. Il faut bien faire la distinction entre la *Sittlichkeit* et la *Moralität*. *Die Moralität* veut dire la moralité individuelle, subjective tandis que *die Sittlichkeit* signifie plutôt la totalité de la vie éthique.

<sup>11</sup> VEDRINE, Hélène, *Les ruses de la raison*, Paris, Payot, 1982, p. 79.



résoudre ce problème, il faut transcender des expériences subjectives et construire un point de vue social<sup>12</sup>.

Pour être capable de dépasser cette subjectivité et éviter ces conflits, il faut établir une loi (ou des lois) universelle(s) allant au-delà des horizons limités de l'esprit subjectif et qui considère à la fois des préférences subjectives des hommes (des citoyens) et définit des obligations concrètes. Ce serait, selon Hegel, le cas où, au lieu de l'esprit subjectif, nous observons comment l'esprit objectif occupe sa place et prend le pouvoir de « gouverner ». La loi universelle ou la constitution qui a la capacité de créer et maintenir l'ordre dans la société est une possibilité unique pour coordonner différents points de vue et en même temps réaliser des libertés égales pour tous. Partant de ce fait, la formation des institutions sociales étant les auteurs majeurs dans le domaine législatif deviennent un des points essentiels pour l'idée d'État rationnel dans la mesure où elles sont capables de conduire sa population au niveau de l'esprit objectif et en même temps défendre la bonne volonté individuelle des citoyens. Mais pour attendre ce but il faut d'abord analyser le concept de la *Sittlichkeit* avec ses institutions, puisque c'est là où se dérouleront ces transformations majeures.

Dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* Hegel divise la section sur la philosophie de l'esprit en trois parties : L'esprit subjective, l'esprit objective et finalement l'esprit absolu. La partie qui est consacré à l'esprit objectif sera développé après quelques années par Hegel en tant que manuel, dans ses *Principes de la philosophie du droit*, l'œuvre principale dans laquelle Hegel développe l'idée de l'État et sa fondation. Publié en 1820, ce livre a largement influencé la philosophie politique des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Deux ans avant sa publication, Hegel était déjà titulaire de la chaire de Philosophie à Berlin. Son ouvrage est divisé en trois parties principales : « Le droit abstrait » (*droit des juristes*), « La moralité » (*la conscience morale et le bien-être*) et « l'éthicité » (*die Sittlichkeit*). C'est dans cette dernière partie de la *Philosophie du droit* qu'Hegel aborde les trois aspects essentiels de la *Sittlichkeit* : « La famille » (§ 158-181), « La société civile (*bürgerliche Gesellschaft*) » (§ 182-256) et « L'État » (§ 257-360). Dans les discussions traditionnelles sur la philosophie sociale de Hegel le troisième moment est le plus important. Pourtant, ça devient difficile à saisir cette idée véritable de l'État hégélien sans avoir expliqué et avoir mis en contexte les premières deux – la famille et la société civile. Avec cette tâche en tête, nous allons suivre le même développement que Hegel, afin d'arriver à notre but principal, celui de l'analyse de l'État administratif.

---

<sup>12</sup> PINKARD, Terry, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, 1994, p. 57.

Ces trois moments de la *Sittlichkeit* pourraient être compris comme les trois modes de la relation humaine : La famille – l’altruisme particulier ; La société civile – l’égoïsme universel et finalement l’État – l’altruisme universelle<sup>13</sup>. Nous commençons par la famille qui se présente dans la philosophie de Hegel en tant qu’un mode particulier d’altruisme dans la mesure où les intérêts et les buts sont médiatisés par des intérêts des membres de sa famille. Toutes mes activités visent à ceux que j’appelle ma famille. Mais malgré le fait que à cette condition-là nous avons un dépassement de l’individualité égoïste au profit des autres, la personne ou les personnes au niveau de la condition familial restent quand-même dans le cercle précis est définit, autrement dire toutes les activités sont limitées à un certain groupe des personnes (ça soit mon épouse, mon mari ou mes enfants). C’est alors une forme de l’altruisme qui serve uniquement à ceux que je définis comme le mien<sup>14</sup>. De manière plus précise, nous pouvons même dire que la famille n’est rien d’autre que la forme naturelle de l’Esprit moral dans laquelle l’individu entreprend les premières démarches vers une société civile et vers l’État et se construit en tant que sujet d’agir. Voici en quoi consiste l’idée principale de la famille chez Hegel.

La société civile à sa part, se présente comme un égoïsme universel où je ne perçois des autres que des simples moyens pour atteindre les buts. Dans la formulation de cette conception Hegel est largement influencé par le modèle du marché libre des économistes classiques comme par exemple Adam Smith et James Steuart<sup>15</sup>. Cela devient immédiatement claire ce que dès que nous regardons l’une des premières définitions de la société civile par Hegel dans sa *Philosophie du droit* :

*Société civile*, liaison des membres, en tant qu’*individus-singuliers subsistant par soi*, en une *universalité* [qui est] de ce fait *formelle*, grâce à leurs *besoins*, grâce à la *constitution-juridique* (en tant que moyen de la sécurité des personnes et de la propriété), et grâce à un *ordre extérieur* pour leurs intérêts particuliers et communs<sup>16</sup>.

La dialectique de la société civile exige l’homme d’être dépendant sur l’autre. Cette interdépendance qui est universelle est médiatisée par la division du travail, serve aussi à l’accomplissement maximal des besoins et des fins des hommes. C’est l’intérêt individuel qui

---

<sup>13</sup> Cf. AVINERI, Shlomo, *Hegel’s Theory of the Modern State*, London, Cambridge university press, 1973, p. 134.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 142. Il y a aussi des références qui indiquent que Hegel lisait intensivement *An Essay on the History of Civil Society* d’Adam Ferguson en développant sa conception de la société-civile (voir HEGEL, G.W.F., *Berliner Schriften*, 1818-1831, hrsg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1956, p. 690). Cf. AVINERI Sh., *Hegel’s Theory of the Modern State*, *op. cit.*, Remarque 28, p. 141. Sur le rapport entre Hegel et les figures principales des lumières écossaises voir une très bonne analyse de Norbert Waszek in : WASZEK, Norbert, *The Scottish Enlightenment and Hegel’s Account of ‘Civil Society’*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

<sup>16</sup> *PPD*, § 157, p. 325.

est le « catalyseur » de la société civile. Cependant, nous trouvons dans la société civile toutes les différences de classes, toutes les inégalités qui posent des problèmes au niveau de fonctionnement de la société elle-même. Malgré ce fait, la société civile est intégrée dans le système de Hegel en tant qu'une étape nécessaire dans le développement de l'homme en tant que la conscience de soi visant à la liberté absolue.

Finalement, il y a l'État comme la conscience de soi universelle et la réalisation éthique de la société civile. Contrairement aux théories libérales traditionnelles, venant de Hobbes et Locke, l'État hégélien n'a pas pour l'objectif principal la protection des intérêts des hommes (pour ceci la société civile est suffisante), mais quelque chose qui va transcender cette condition de l'égoïsme universel. L'État pour Hegel est l'altruisme universel, c'est-à-dire qu'au lieu des intérêts personnels il (État) est fondé sur la solidarité parmi des hommes<sup>17</sup>. De ce point de vue l'État ressemble plutôt à la famille que à la société civile, mais son domaine est beaucoup plus large que celui de la famille. En réalité, l'État pourrait être interprété en tant qu'une grande famille ou l'unification de plusieurs familles qui vont coordonner les unes des autres afin de pouvoir trouver le monde objectif. Selon Hegel la véritable émancipation humaine dépend sur la capacité de remplacer la relation naturelle avec la relation intersubjective. En dehors de la consolidation entre des individus différents et la création de l'espace d'intercompréhension sociale, il n'y a pas une autre alternative.

Dans les chapitres suivants, nous allons approfondir l'analyse de la société civile et de l'État moderne. La société civile marque une position importante dans le système de Hegel, puisque c'est la première tentative d'entrer en relation avec un grand nombre des personnes parmi lesquelles chacune a son propre intérêt. Nous y trouvons une certaine interdépendance dans la mesure où afin de satisfaire son propre intérêt, l'individu doit surmonter sa singularité et coordonner ces propres vues avec celles des autres. En comparaison avec la société civile, la tâche de l'État est de rassembler les volontés séparées et de les transformer dans les volontés collectives. Pour Hegel, l'État signifie le dépassement des intérêts privés dans une structure où tous les actions sont bien coordonnées et où l'universel est plus important que l'individuel. Ceci ne veut pas dire que l'idée de l'État moderne hégélien puisse être relue comme un anti-individualisme. Selon Hegel, une véritable individualité n'est possible qu'au sein de l'État. Il faut dépasser la fausse individualité et se socialiser afin d'atteindre la liberté et l'universalisme.

---

<sup>17</sup> Cf. AVINERI, Shlomo., *Hegel's Theory of the Modern State*, op. cit., p. 134.

L'État s'oppose aux individus parce qu'il est l'universel et parce qu'il peut s'étend au-delà des horizons limités de l'esprit subjectif.



## Chapitre II

### La société civile et le modèle de l'*homo œconomicus*

Dans la société civile, chacun est fin pour soi-même, tout le reste n'est rien pour lui. Mais, sans relation avec autrui, on ne peut atteindre [toute] l'étendue de ses fins ; par conséquent, les autres sont des moyens en vue de la fin de l'individu-particulier. Or la fin particulière se donne, par la relation avec autrui, la forme de l'universalité, et elle se satisfait en satisfaisant en même temps le bien-être d'autrui<sup>18</sup>.

Cette phrase décrit exactement le problème véritable de la société civile qui ne se caractérise pas comme la forme universelle et objective. Dans la société civile chaque personne a son propre point de vue et des opinions particulières qui sont souvent différentes en comparaison avec des autres. Chaque personne en tant qu'un être humain est l'individu singulier qui se développe dans sa vie culturelle et sociale. A un moment donné, tout le monde est obligé d'entrer en rapport avec les autres afin de satisfaire ses buts et besoins. De ce point de vue, le concept de l'intersubjectivité devient le concept fondamental. Comment le sujet d'intérêt peut dépasser sa singularité et coordonner intersubjectivement son opinion et son intérêt avec celui des autres qui ont aussi l'envie d'élargir leurs propres perspectives ? Il faut prendre en considération que cette question se pose une fois que les sujets d'intérêt sont conscients d'eux-mêmes et une fois qu'ils trouvent la dissonance de leurs opinions et de leurs projets. Cette pluralité de points de vue prend parfois la forme d'un défi, connu chez Hegel sous le concept de la lutte pour la reconnaissance. Nous pourrions même dire que c'est le concept essentiel pour la transition de la société civile à l'État moderne ou autrement dire, de la conscience de soi qui reconnaît (*das anerkennende Selbstbewusstsein*) à la conscience de soi universelle (*das allgemeine Selbstbewusstsein*). Dans la lutte pour la reconnaissance, il ne s'agit pas simplement de la vie ou de la mort de ceux qui participent dans ce combat, ou encore de l'émancipation ou l'assujettissement de quelqu'un, mais plutôt de la formation d'identité intersubjective et de la construction sociale d'un point de vue impartial qui permettra d'établir des rapports objectifs. Donc, dans ce chapitre nous allons discuter la signification de la société civile comme le mouvement vers l'État. Selon Hegel, c'est au niveau de la société civile où se trouvent tous les transformations importantes à partir d'où s'émerge finalement l'État moderne. Pour bien expliquer ces transformations majeures, il vaut mieux analyser certains concepts clefs. Nous

---

<sup>18</sup> PPD, Addition au § 182, p. 678.

allons commencer notre analyse par discuter le modèle de l'*homo œconomicus*, l'homme économique qui obéit à son intérêt et qui par conséquent se trouve au cœur de la société civile - l'égoïsme universel. C'est exactement cet homme économique ou bien le sujet d'intérêt qui devient obligé d'apprendre à coordonner ses propres préférences avec celles des autres afin d'attendre ses buts. Cette analyse nous amènera aux autres concepts importants de la philosophie politique de Hegel. Notamment à la lutte pour la reconnaissance et l'émergence de l'État moderne. Contrairement à l'empirisme anglais ou au néolibéralisme américain, chez Hegel le seul moyen effectif pour résoudre tous les problèmes et tous les enjeux qui émergent dans la société civile se passent à travers l'État administratif avec ses institutions qui vont à la fois coordonner les intérêts des sujets sociaux et définir les impératifs fonctionnels d'une société différenciée.

Le sujet d'intérêt qui se trouve au cœur de la société civile est défini en tant que « la personne concrète, qui comme *particulière* est fin pour soi » [*die Konkrete Person, welche sich als besondere Zweck ist*]<sup>19</sup>. Cette personne comprend en soi à la fois des nécessités naturelles et des nécessités secondaires ou bien arbitraires qui devront être en certaine façon médiatisées avec les autres par le principe d'universalité<sup>20</sup>. L'*homo economicus* avec ses activités différentes devient une dimension constitutive de la société civile. Il faut également souligner que selon Hegel, aussi bien le modèle de l'*homo economicus* que la société civile, ils sont les deux, les concepts modernes dans la mesure où l'une des spécificités de la modernité est notamment la naissance de cet espace de la « société civile », parce que c'est un lieu où contrairement au monde ancien, il existe encore une autre chose que la sphère privée ou la sphère politique. Dans cette optique, la société civile est en quelque sorte une sphère intermédiaire dans lequel les activités économiques obtiennent la reconnaissance sociale<sup>21</sup>. L'existence de l'individu y devient une réalité sociale, donc il ne s'agit plus le mode de la famille qui était enfermé dans un cercle précis :

Dans le droit [im Rechte] , l'ob-jet [der Gegenstand], est la *personne*, au point de vue moral, c'est le *sujet*, dans la famille, c'est le *membre de la famille*, dans la société civile en général c'est le citoyen (en tant que bourgeois), - ici, au point de vue des besoins (cf. PPD, § 123 Remarque), c'est cet élément-concret *de la représentation* [das Konkretum der

---

<sup>19</sup> PPD, § 182, p. 349. Voir également la version originale : HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke in 20 Bd., Vol. VII, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, § 182, p. 339.

<sup>20</sup> *Id.*, pp. 349-350.

<sup>21</sup> EGE, Ragip, « L'agent économique dans la philosophie du droit hégélienne », *Cahiers d'économie politique*, n° 49, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 83-98, p. 88.

Vorstellung] qu'on nomme *homme* ; c'est donc ici la première fois, et à proprement parler aussi la seule, qu'il est en ce sens question de *l'homme* [vom Menschen]<sup>22</sup>.

Comme le note Hegel, c'est alors dans la société civile où nous posons la question de l'homme en tant que tel. Du point de vue de l'anthropologie hégélienne, la société civile correspond à la conscience de soi qui reconnaît, c'est-à-dire la conscience de soi qui vise à dépasser son intériorité et trouver l'image du monde intersubjectivement partagé. Pour certains hegelien en France, l'idée principale de l'anthropologie de Hegel, c'est risquer sa vie dans une lutte à mort et transcender le côté naturel (voir animal) par l'action négatrice du donné. L'homme qui se présente chez Hegel d'abord comme le « Néant vide » doit dépasser lui-même en tant qu'être animal. C'est uniquement en prenant la risque et en se 'sacrifiant' que l'homme élève et devient un citoyen<sup>23</sup>.

Retournons-nous à l'analyse de l'homme économique dans la société civile. Aussi bien dans *Jenaer Realphilosophie* de 1805-1806 que dans le *Système de la vie éthique*<sup>24</sup>, l'analyse de l'économie politique est toujours explicitement liée à la société et plus largement à l'histoire. Le comportement économique doit être soumis aux normes de la société ou bien aux institutions législatives<sup>25</sup>. La vie éthique absolue doit transcender le particularisme et l'égoïsme de la pensée économique. Cette approche hegelienne qui vise à expliquer l'économie politique à partir du contexte plus large atteint sa maturité dans la *Philosophie du droit*. Dans cet ouvrage l'économie est discutée dans le contexte de développement historique de la modernité<sup>26</sup>. « Du reste, la création de la société civile appartient au monde moderne, qui est le premier à accorder leur droit à toutes les déterminations de l'idée »<sup>27</sup>. Même si cette affirmation est explicite, il vaut mieux faire la distinction entre le principe de la société civile et l'égoïsme universel. Ce dernier est sans forme et peut exister pratiquement dans chaque société quant au premier, nous le trouvons seulement dans les sociétés modernes où l'intérêt de l'individu reçoit la légitimation et il est émancipé de l'influence religieuse ou éthico-politique<sup>28</sup>.

---

<sup>22</sup> PPD, § 190, pp. 359-360, texte original, p. 348.

<sup>23</sup> Sur la question de l'anthropologie hégélienne voir notamment KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard/tel, 1980, Appendice II, « L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel », pp. 620-675. Cf. aussi BATAILLE, Georges, « Hegel, la mort et le sacrifice » in : *Œuvres complètes*, vol. XII, Paris, Gallimard, 1988, pp. 326-345.

<sup>24</sup> Cf. TAMINIAUX, Jacques, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat*, Paris, Payot, 1984. Voir aussi HEGEL, G.W.F., *Système de la vie éthique*, trad. J. Taminiaux, Paris, Payot, 1976.

<sup>25</sup> BROWNING, Garry, *Critical and Post-Critical Political Economy*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2006, p. 24.

<sup>26</sup> *Id.*, p. 28.

<sup>27</sup> PPD, Addition au § 182, pp. 677-678.

<sup>28</sup> AVINERI, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, op. cit., p. 142.



La société civile où l'*homo œconomicus* comme sujet d'intérêt trouve sa réalisation, est un « système de dépendance multilatérale ». Chaque individu a sa fin égoïste pour laquelle il est obligé d'entrer dans le contact avec les autres par l'intérêt, parce que sans ces liens ses fins resteront irréalisables. « On peut regarder tout d'abord ce système [de dépendance multilatérale] comme l'*État externe*, - l'État de la détresse et de l'entendement [*Not- und Verstandesstaat*]<sup>29</sup>. Hegel ajoute que cette confusion entre l'État et la société civile arrive très souvent dans la pensée politique moderne.

Lorsqu'on se représente l'État comme une unité [formée] de différentes personnes, comme une unité qui n'est qu'un caractère-commun, on a en vue par là seulement la détermination de la société civile. Nombreux sont ceux, parmi les professeurs de droit étatique [*Staatsrechtslehrer*] de l'époque récente, qui n'ont pas réussi à s'élever à un autre point de vue sur l'État »<sup>30</sup>

Comme nous avons déjà mentionné, la définition hégélienne de la société civile suite la conception du marché libre des économistes classiques. Mais ce qui signifiait pour eux le contrat social n'est rien d'autre pour Hegel que la société civile<sup>31</sup>. Hegel est d'accord que la société civile précède l'État dans l'ordre logique, cependant elle est complètement dépendant à l'État dans la mesure où c'est ce dernier, l'État moderne, qui la préserve et donne l'existence<sup>32</sup>.

Cette distinction épistémologique ramène Hegel à l'analyse de l'économie politique et le sujet d'intérêt. Pour lui la nature de l'économie politique est dialectique dans la mesure où d'un côté elle a joué un très grand rôle théorique et pratique dans la construction du sujet d'intérêt et la société civile comme une espace typique de la modernité, mais d'autre côté, à un certain point il y a visiblement des limitations auxquelles l'économie politique ne peut pas échapper sans l'intervention de l'État.

L'économie politique est la science qui tient son point de départ de ces points de vue, mais elle a à exposer ensuite le rapport et le mouvement des masses dans leur détermination qualitative et quantitative et dans leur enchevêtrement. – C'est là une des sciences qui sont nées à l'époque récente, qui est leur terrain. Son développement a ceci d'intéressant qu'il montre comment la pensée (voir Smith, Say, Ricardo) décèle, au sein de la multitude infinie de détails-singuliers qui gisent tout d'abord devant elle, les principes simples de la Chose, l'entendement qui est efficient en elle et qui la gouverne. – Si, d'une part, l'élément-réconciliateur est, dans la sphère des besoins, [le fait de] connaître ce paraître de la

---

<sup>29</sup> PPD, § 183, p. 351. Pour échapper la confusion entre l'État et la société civile et pour bien distinguer ces deux, Hegel remarque dans le § 258 : « Si l'État est confondu avec la société civile et si sa destination est située dans la sécurité et la protection de la propriété et de la liberté personnelle, *l'intérêt des individus singuliers comme tels* est alors la fin dernière en vue de laquelle ils sont réunis, et il s'ensuit également que c'est quelque chose qui relève du bon plaisir que d'être membre de l'État », p. 417.

<sup>30</sup> PPD, Addition au § 182, p. 678.

<sup>31</sup> AVINERI, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, op. cit., p. 143.

<sup>32</sup> « La société civile est la différence qui intervient entre la famille et l'État, même si sa formation a lieu plus tard que celle de l'État ; en effet, en tant que différence, elle présuppose l'État, qu'il lui faut avoir en perspective comme quelque chose de subsistant par soi afin de subsister [elle-même] ». Cf. PPD, Addition au § 182, p. 677.

rationalité qui réside et qui se met en œuvre dans la Chose, réciproquement, c'est aussi le champ où l'entendement des fins subjectives et des opinions morales répand son insatisfaction et son dépit<sup>33</sup>.

Dans les analyses de Hegel, surtout dans la *Philosophie du droit*, l'économie politique apparaît comme quelque chose qui est profondément liée aux activités et pratiques variées de la société civile. De son côté, la société civile fait la partie importante de l'État moderne dans la mesure où elle y constitue la sphère du marché où des individus peuvent librement satisfaire ses besoins et ses buts<sup>34</sup>. Pourtant, Hegel insiste que cette sphère de la liberté individuelle où chaque personne peut suivre ses intérêts, exige parfois l'intervention de la police ou l'administration ou bien les autres pouvoirs de l'État pour assurer et protéger le bon fonctionnement du marché ou pour améliorer et résoudre toutes les défaillances qui peuvent y avoir lieu<sup>35</sup>. Malgré cette dépendance à l'État, l'économie politique a joué un très grand rôle dans le système de Hegel, c'est grâce à cette science « qui fait honneur à la pensée » que l'État moderne soit efficace et prospère<sup>36</sup>.

\*

Nous analysons maintenant le concept central pour la transition de la société civile à l'État administratif qui pourrait être aussi bien articulée comme le mouvement de la conscience de soi qui reconnaît vers la conscience de soi universelle. Il s'agit notamment le concept dialectique par excellence qui s'appelle la lutte pour la reconnaissance et qui porte la signification tout à fait centrale pour la théorie de l'État hégélien et sa constitution. L'idée de la lutte pour la

---

<sup>33</sup> PPD, § 189, pp. 358-359.

<sup>34</sup> BROWNING, Garry, *Critical and Post-Critical Political Economy*, op. cit., p. 29.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> « On sait par son biographe Rosenkranz que Hegel s'est intéressé précocement à cette discipline nouvelle, qui est à ses yeux un excellent modèle de ce que la scientificité d'entendement, louée par la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, a de plus fécond. L'économie politique pénètre à l'extrême fin du XVIII<sup>e</sup> siècle en Allemagne (où elle va progressivement supplanter la vieille « caméralistique »), notamment grâce à la traduction par Garve de *la Richesse des Nations* (*Untersuchung über die Natur und Ursachen des Nationalreichtums*, Breslau/Leipzig, 1794-1796) et à celles de l'*Inquiry* de Stuart (*Untersuchung der Grundsätze von der Staatswirtschaft*, Hambourg, 1769-1770 ou Tübingen, 1769-1772), dont Hegel aurait rédigé un commentaire, aujourd'hui perdu. Son intérêt ne s'est jamais démenti : dans son cours de 1824/25, Hegel déclare que « l'économie politique [est] une science qui fait honneur à la pensée parce qu'elle trouve les lois [qui s'appliquent] à une masse de contingences » (voir PPD, Addition au § 189, p. 681). On sait aussi (grâce au catalogue établi par Seebeck en 1832) que Hegel possédait dans sa bibliothèque (qui comptait 1606 volumes) une édition anglaise de la *Richesse des Nations* (Bâle, 1791), la traduction allemande de l'*Inquiry into the Principles of Political Economy* de Stuart, la traduction française des *Principes de l'Économie politique et de l'impôt* de Ricardo (Paris, 1819), le *Traité d'Économie politique* de J.-B. Say (3<sup>e</sup> éd., Paris, 1817), ainsi que le *Traité d'Économie politique* de Destutt de Tracy (Paris, 1823). Il est donc patent que la « réception de l'économie politique » a joué un rôle majeur dans la constitution de la philosophie politique hégélienne : c'est elle qui lui a permis de cerner le rôle de l'économie dans le processus de désimplication partielle du social et du politique qui est la principale caractéristique de la modernité, et qui manifeste la supériorité de celle-ci sur l'éthicité compacte, *immédiatement* politique, de la cité antique ». Cf. PPD, § 189, Remarque 2, pp. 358-359.

reconnaissance apparaît chez Hegel pour la première fois vers 1802-1803 (*Système de la morale*, vol. VII, pp. 445-447). Mais c'est surtout dans les conférences d'Iéna sur la philosophie de l'esprit où Hegel a élaboré la théorie de la lutte pour la reconnaissance comme un équivalent de l'état de nature chez Hobbes. Cette théorie se trouve également dans l'*Encyclopédie* en se présentant à la deuxième étape de la conscience de soi qui s'appelle « la conscience de soi qui reconnaît »<sup>37</sup>. Selon Hegel, cette étape consiste à examiner le rapport entre une conscience de soi pour une autre conscience de soi, c'est-à-dire examiner la tension qui existe parmi deux individus subsistant par eux-mêmes à ceux qui peuvent résister et être indépendants<sup>38</sup>. Dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1806), Hegel mène la même lutte pour la reconnaissance d'une manière différente. Dans la section où il aborde la dialectique du maître et l'esclave, nous pouvons lire la phrase suivante : « La conscience de soi est *en et pour soi* [*an und für sich*] en tant que et du fait qu'elle est en et pour soi pour une autre conscience de soi, c'est-à-dire qu'elle est seulement en tant qu'un être reconnu [*als ein Anerkanntes*] »<sup>39</sup>. L'idée de cette relation peut être anticipée en disant que pour que le sujet soit capable de réaliser ses buts et atteindre un nouveau stade d'indépendance, il faut qu'il apprenne de sortir de soi-même, de son caractère égocentrique et qu'il reconnaisse une autre personne réciproquement, avec sa dignité et ses valeurs. La lutte pour la reconnaissance - c'est avoir le courage de risquer sa vie afin d'être reconnu en tant que personne-humaine.

Or, c'est seulement dans la Lutte pour la reconnaissance, c'est uniquement par le risque de la vie que celle-ci implique, que l'être donné (animal) se crée en tant qu'être *humain*. C'est donc l'être même de l'Homme qui « apparaît » ou se manifeste comme un *suicide* différé, comme dirait Hegel, - « médiatisé » (vermittelt) par l'Action négatrice qui engendre la conscience discursive de l'extérieur et de soi. L'Homme est un être qui se suicide, ou qui est du moins capable de se suicider (Fähigkeit des Todes). L'existence humaine de l'Homme est une *mort* consciente et volontaire en voie de devenir<sup>40</sup>.

La lutte ou le combat pour la reconnaissance ne vise que à la réalisation de la liberté et à l'accomplissement de la certitude de soi-même comme une conscience de soi. En s'exposant dans le combat l'individu détermine soi-même à travers l'autre, il devient conscient de sa propre existence.

Le rapport [das Verhältnis] des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se *prouvent* à elles-mêmes et l'une à l'autre, à travers le combat à la vie et à la mort [durch den Kampf auf Leben und Tod], leur *vérité*. – Il leur faut s'engager dans ce combat,

<sup>37</sup> Cf. HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3, Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, pp. 230-232.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006, p. 201. Pour la version originale voir HEGEL G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke in 20 Bd., Vol., III, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 145.

<sup>40</sup> KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel, op. cit.*, p. 668.

car il leur faut élever la certitude qu'elles ont d'elles-mêmes, *d'être-pour-soi*, à la vérité, en l'autre et en elles-mêmes. Et c'est seulement par l'acte d'exposer sa vie que la liberté est prouvée en sa vérité, qu'il est avéré que, pour la conscience de soi, ce n'est *pas l'être* -, pas le mode *immédiat* [*unmittelbare Weise*] suivant lequel elle entre en scène, pas son immersion en l'expansion de la vie-, qui constitue l'essence, mais que, en elle, il n'y a rien de présent qui ne serait pas pour elle un moment disparaissant, qu'elle est un pur *être-pour-soi*. L'individu qui n'a pas risqué [*nicht gewagt hat*] sa vie peut bien être reconnu comme une *personne*, mais il n'a pas atteint la vérité de cet être-reconnu, qui est d'être reconnu comme une conscience de soi subsistante-par-soi<sup>41</sup>.

Ce passage est important dans la mesure où il contient non seulement un ensemble de termes hégéliens fondamentaux, mais aussi parce qu'il est possible d'y reconnaître les liaisons essentielles entre la lutte pour la reconnaissance et la conscience de soi universelle. C'est la relation parmi des individus de la société qui sont en train de se transformer aussi bien au niveau individuel que social. Le sujet économique qui habite dans le mode de l'égoïsme universelle doit risquer sa vie et sacrifier ses intérêts pour avancer de la moralité subjective à la moralité objective et pour acquérir la forme infinie. Le bourgeois, celui qui est pour Hegel l'homme privé ou bien l'homme de l'intérêt privé doit être remplacé par le citoyen, ça veut dire par l'homme qui vit pour l'universel<sup>42</sup>.

Dans le chapitre 4 du livre intitulé *Vérité et Justification*, Habermas propose sa lecture de la théorie de la lutte pour la reconnaissance. Au prime abord, pour lui, cette théorie est le moyen à travers lequel la subjectivité et l'intériorité perdent le primat qu'ils avaient eu par rapport à l'extériorité et l'objectivité. Les acteurs sont alors obligés de trouver un point de vue social et interpersonnel afin d'être capables d'avoir la relation réciproque. La conciliation authentique ne peut avoir lieu si les différentes parties de cette relation n'apprennent pas à se coordonner et opter pour des intérêts et projets différents<sup>43</sup>. En fin de compte, il s'agit de la construction d'un individu intersubjectif qui ne peut se connaître qu'à travers l'autre. Cette dépendance bilatérale donne à chaque partie l'opportunité unique d'atteindre un nouveau stade d'indépendance qui aura lieu dans le cadre de l'universalité et de la vie éthique. Selon Habermas, la lutte pour la reconnaissance n'est pas simplement la lutte à la mort, il ne faut pas forcément sacrifier sa vie pour être reconnu par un autre. Ce n'est pas la relation entre deux corps animaux, mais plutôt le rapport entre les personnes conscientes d'elles-mêmes. Le but de la dialectique du maître et l'esclave, qui est normalement interprétée comme la tentative d'émanciper et de libérer la conscience d'esclave en dépassant l'assujettissement et la domination, reçoit chez Habermas

---

<sup>41</sup> HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., pp. 204-205. Cf. texte original, pp. 148-149.

<sup>42</sup> Cf. *PPD*, Remarque 1, p. 415.

<sup>43</sup> HABERMAS, Jürgen, « Manières de « détranscendentaliser », De Kant à Hegel et retour », *Vérité et justification*, « NRF essais », Paris, Gallimard, 2001, p. 146.

une signification différente, selon laquelle il s'agit de savoir comment la construction d'identité sociale nous donnera un point de vue impartial qui établirait des rapports objectifs avec et dans le monde<sup>44</sup>.

Habermas va encore plus loin dans l'interprétation de la dialectique du maître et de l'esclave en disant que la coordination des points de vue différents est le seul moyen possible à travers lequel la conscience de soi est véritablement indépendante. Dans ce contexte, nous pouvons dire que si le maître satisfait ses besoins à travers l'esclave, l'esclave atteint son indépendance cognitive à travers le maître : « L'esclave brise les chaînes de sa dépendance grâce à l'indépendance cognitive qu'il acquiert en obéissant aux ordres de son maître, en se frottant à la réalité et en apprenant par là même auprès de la nature comment la dominer. Le maître ne satisfait ses désirs que de façon indirecte, en obligeant l'esclave à travailler à sa place »<sup>45</sup>. Nous voyons alors que même le maître qui semble d'avoir le pouvoir absolu sur l'esclave doit apprendre à coordonner ses propres vues avec celles de l'esclave parce que « le faire de l'un et le faire de l'autre » et parce qu'afin d'être capable d'identifier sa propre opinion il faut d'abord la comparer avec le point de vue de l'autre, c'est-à-dire qu'il faut toujours prendre en considération les opinions des autres.

Pour conclure ce chapitre il faut souligner encore une fois l'importance des concepts dont nous avons déjà parlé. Avant tout, il y a donc le sujet d'intérêt, avec ses buts et préférences privés, qui devient, à un certain point, obligé d'entrer dans la relation avec les autres pour satisfaire ses intérêts. Mais la diversité et la pluralité de ces fins et préférences subjectives prend parfois la forme d'un défi. Dans une société si diversifiée il est parfois compliqué de coordonner les buts de tout le monde. Par conséquent, pour atteindre la relation bilatérale où chaque côté sera satisfait, Hegel emploie la conception de la lutte pour la reconnaissance qui serve, parmi d'autres, à la constitution de l'individu autonome et sociale qui s'appellera un citoyen. « C'est donc en fin de compte la participation à la lutte politique sanglante qui élève l'homme au-dessus de l'animal en faisant de lui un citoyen »<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 660.



### Chapitre III

## L'idée de l'État administratif, « Institution des institutions »<sup>47</sup>

Ceux qui ne sont pas dirigés tombent comme des feuilles mortes. Le salut réside dans une grande puissance (*Proverbes*, 11 : 14).

Maintenant nous examinerons l'idée véritable de l'État administratif selon Hegel, autrement dit nous verrons en quoi consiste exactement cette nécessité d'établir le pouvoir absolu qui va régler la relation parmi des hommes et la vie éthique dans la société. Comment faut-il dépasser exactement des défaillances et des conflits qui interviennent dans la société civile à travers l'ordre juridique et à travers les institutions sociales ? La réponse à ces questions se trouve sur la base de la fondation de l'État – la puissance centralisée. Pour poursuivre l'argumentation proposée par Hegel, nous allons montrer au premier abord, quelle est la nouvelle approche hégélienne envers l'idée de l'État selon la préface de la *Philosophie du droit*. Pour quelle raison emploie-t-il les trois pouvoirs légitimes (Le pouvoir princier, le pouvoir gouvernemental et le pouvoir législatif) dans l'État et quel est le rôle de la centralisation du pouvoir dans le gouvernement du peuple ou de la société ? En outre, nous allons voir le chemin que l'individu de la moralité abstraite doit passer pour atteindre l'État administratif et rationnel qui est la garantie de l'universalité et de la rationalité au-delà des horizons de l'esprit subjectif.

Similairement à Hobbes et à Rousseau, lorsque Hegel parle sur l'État, il ne s'agit pas d'État en particulier, mais en général, un État en tant que tel, comme une idée. Et ceci malgré le fait que les transformations étatiques et sociales qui se déroulaient à cette époque en Prusse ont largement influencé le point de vue de Hegel par rapport au fonctionnement de l'État. Les *Principes de la philosophie du droit* est effectivement un ouvrage qui a suscité de nombreuses critiques et polémiques. Pour certains contemporains de Hegel, la *Philosophie du droit* représentait un livre qui souhaitait remplacer « le pouvoir divin » ou la souveraineté ultime de Dieu. Ces critiques appuyaient leur argumentation par quelques passages dans la *Philosophie du droit* où Hegel établit des liens entre l'État et la divinité. Par exemple : « L'État est la volonté divine en tant qu'esprit présent », « le divin qui est en et pour soi », « la constitution est à

---

<sup>47</sup> Cette expression vient de Carl Schmidt. Voir Schmidt C., *Les trois types de la pensée juridique*, Paris, Puf, 1995, p. 98 : « L'État hégélien [...] est l'ordre concret des ordres, l'institution des institutions ». Voir également la « Présentation » de Jean-François Kervégan dans *PPD*, pp. 82-100.

considérer comme ce qui est divin »<sup>48</sup>. Toutes ces phrases donneraient à croire que Hegel est un conservateur, mais tous ces jugements oublient de prendre en considération la réalité historique dans laquelle Hegel a dirigé cette œuvre. Il est bien connu que Hegel était très admiratif vers l'État prussien grâce aux transformations fondamentales qui ont y eu lieu à cet époque-là, tandis qu'au début de XIX<sup>e</sup> siècle l'Italie et l'Angleterre restaient encore insuffisamment développés pour Hegel<sup>49</sup>. En réalité, Hegel s'est opposé à la tradition du droit divin, en soumettant l'ordre étatique à l'ordre juridique au lieu du pouvoir divin.

Bien sûr, les changements historiques, sociaux et politiques de cette époque ont joué un rôle majeur sur la pensée de Hegel, surtout lorsqu'il s'agit de la théorie de l'État et de l'esprit objectif<sup>50</sup>. Il faut avant tout souligner l'influence de la Révolution française sur Hegel et en particulier la personnalité de Napoléon. « [...] La Révolution française a suscité des questions fondamentales sur les rapports entre les garanties de stabilité d'un État de droit et le droit d'un peuple »<sup>51</sup>. Il est aussi frappant de rappeler la manière comment Hegel a accueilli l'armée de Napoléon à Iéna en 1806. Dans un écrit adressé à son ami Friedrich Immanuel Niethammer, Hegel a clairement exprimé son admiration vers Napoléon : « J'ai vu l'Empereur – cette âme du monde – sortir de la ville pour aller en reconnaissance ; c'est effectivement une sensation merveilleuse de voir un pareil individu qui, concentré ici sur un point, assis sur un cheval, s'étend sur le monde et le domine »<sup>52</sup>. Il faut également prendre en considération la transformation radicale de l'ancienne Prusse pendant laquelle la division sociale passait de la monarchie absolue à l'État libre (*Freistaat Preußen*) par l'abolition de la plus grande partie des droits de la noblesse, par la libération des paysans, etc. Ce sera en fait l'un des points importants qui va encourager Alexandre Kojève à considérer la bataille d'Iéna et le développement suivant comme « la fin d'histoire », comme le tournant des sociétés révolutionnaires vers « L'État universel et homogène »<sup>53</sup>.

---

<sup>48</sup> Pour ces expressions, voir *PPD*, § 258 Remarque, p. 419 ; § 270 Remarque, p. 443 ; § 273 Remarque, p. 466.

<sup>49</sup> « L'Angleterre est historiquement en retard, dit-il [Hegel], parce que la propriété n'y est pas libre, parce que l'État n'a pas développé un fonctionariat de métier, parce que le droit n'est pas codifié, mais reste le secret et la propriété d'une corporation, parce que la Couronne est trop faible pour permettre la transformation nécessaire des institutions sans heurts ni violence ». Cf. WEIL, Éric, *Hegel et l'Etat, Cinq conférences*, Vrin, Paris, 1970, p. 21.

<sup>50</sup> Pour une analyse historique du contexte dans lequel Hegel a rédigé les *Principes de la philosophie du droit*, cf. WEIL, Éric, *Hegel et l'Etat, Cinq conférences, op. cit.* pp. 11-24 ; ainsi que la « Présentation » de Jean-François Kervégan dans *PPD*, pp. 1-16.

<sup>51</sup> MAESSCHALCK, Marc, « L'État bureaucratique. Hegel et Marx », *Les études philosophiques*, n° 2, Paris, PUF, 1993, pp. 191-203, p. 191.

<sup>52</sup> HEGEL, G.W.F., « À Niethammer, 13 octobre 1806 », *Correspondance*, I, Paris, Gallimard, 1990, pp. 114-115. Cf. PINKARD, Terry, *Hegel: A Biography, op. cit.*, p. 228.

<sup>53</sup> Par rapport à l'idée de la fin d'histoire chez Kojève, voir KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel, op. cit.*, p. 509, note 1 : « En fait, la fin du Temps humain ou de l'Histoire [...] veut dire pratiquement : - la disparition des guerres et des révolutions sanglantes. Et encore la disparition de la *Philosophie* ; car l'Homme



Nous retrouvons la nouvelle approche hégélienne vis-à-vis de l'idée de l'État dans la préface des *Principes de la philosophie du droit* :

Ainsi donc, ce traité, en tant qu'il contient la science de l'État, ne doit être rien d'autre que la tentative de *conceptualiser et d'exposer l'État comme quelque chose de rationnel au-dedans de soi*. En tant qu'écrit philosophique, il faut qu'il soit au plus haut point éloigné de devoir construire un *État tel qu'il doit être* ; l'enseignement qui peut résider en lui ne peut tendre à enseigner à l'État comment il doit être, mais plutôt comment cet État, l'*univers* éthique, doit être connu<sup>54</sup>.

Nous pouvons retirer plusieurs considérations de cette remarque. En premier lieu, l'État est rationnel, ceci signifie qu'il doit être objectif, impartial et universel, sans aucune préférence subjective. Il doit fournir la condition selon laquelle chaque individu aurait les mêmes droits et les mêmes libertés que les autres. En deuxième lieu, ce qui est aussi important, c'est qu'au lieu d'imaginer comment l'État devrait idéalement être, il faut plutôt se demander comment l'État, en tant que « l'univers éthique », doit être construit sur le plan général.

Si nous tentons de saisir véritablement le concept de l'État, il faudrait l'étudier dans sa tension et relation vis-à-vis d'une réalité courante, autrement dit, dans son rapport avec les institutions de l'État moderne. Nous développerons ceci plus profondément un peu tard, mais ici il faut insister que ce soit exactement cette tension permanente entre le concept et sa réalité actuelle à partir de laquelle s'émerge et se développe le mot « l'idée » chez Hegel. De manière générale, nous pouvons également dire que dans la philosophie de Hegel, l'idée se présente elle-même comme autosuffisante. Dans notre contexte, cela signifierait que tous les concepts majeurs de l'État sont essentiellement déjà inscrits dans son idée. Par conséquent nous pouvons conclure que l'idée de l'État implique une constitution, la division des pouvoirs, les institutions législatifs etc. De même, l'idée de l'État hégélien exige un centre commun, le pouvoir suprême, centralisé, qui va diriger les fonctionnements de l'État et régler le rapport avec les autres puissances à

---

ne changeant plus essentiellement lui-même, il n'y a plus de raison de changer les principes (vrais) qui sont à la base de sa connaissance du Monde et de soi ». En 1962 Kojève a largement développé cette idée dans une addition à la note qu'on a déjà citée. Cette addition a eu comme but la précision et la signification du mot « historique » qui pourrait finalement donner le cadre à la « condition post-historique ». Kojève dit notamment : « Mais j'ai compris peu après (1948) que la fin hégélo-marxiste de l'Histoire était non pas encore à venir, mais d'ores et déjà un présent. En observant ce qui passait autour de moi et en réfléchissant à ce qui s'est passé dans le monde après la bataille d'Iéna (1806), j'ai compris que Hegel avait raison de voir en celle-ci la fin de l'Histoire proprement dite. Dans et par cette bataille, l'avant-garde de l'humanité a virtuellement atteint le terme et le but, c'est-à-dire la *fin* de l'évolution historique de l'Homme. Ce qui s'est produit depuis ne fut qu'une extension dans l'espace de la puissance révolutionnaire universelle actualisée en France par Robespierre-Napoléon ». Cf. KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel, op. cit.*, note de la seconde édition, p. 510.

<sup>54</sup> PPD, pp. 131-132.

l'intérieur ou à l'extérieur de l'État (les autres États étrangers, la force militaire, les institutions différentes, etc.)<sup>55</sup>.

Selon Hegel, dans l'État politique il faut séparer trois types du pouvoir : i) Le pouvoir du Prince, ii) le pouvoir du gouvernement et iii) le pouvoir législatif. Ils sont repris dans la troisième section de la troisième partie de la *Philosophie du droit*, lorsque Hegel envisage la constitution intérieure pour soi (§ 272-320). Chaque pouvoir dans l'État a sa tâche à réaliser et en même temps ils doivent se coordonner entre eux afin que leur action soit au-dessus des opinions subjectives. Il est extrêmement important pour l'État que toutes les parties du pouvoir partagent ses points de vue et agissent du point de vue objectif, sinon ils peuvent provoquer « la ruine de l'ensemble ». Hegel définit ces pouvoirs comme suit : i) La subjectivité en tant qu'ultime décision de la volonté, le *pouvoir princier*, en lequel les pouvoirs différenciés sont rassemblés en une unité individuelle, [et] qui est ainsi le sommet et le commencement du tout – [à savoir] la *monarchie constitutionnelle*. » ; ii) « Le *pouvoir gouvernemental* - La subsomption des sphères *particulières* et des cas singuliers sous l'universel » et finalement iii) « Le *pouvoir législatif* - Le pouvoir de déterminer et de fixer l'universel »<sup>56</sup>. Cette division du pouvoir semble être la seule garantie de liberté publique. L'unification du pouvoir dans les mains d'un souverain suprême, comme par exemple le prince ou le roi qui possède le droit de diriger le pays et la population, ne permet pas de se séparer complètement de la subjectivité et de son propre point de vue, raison pour laquelle Hegel dit que lorsqu'il s'agit de la société la plus développée, la vertu des chefs de l'État n'est pas suffisante et qu'il faut établir une forme de loi universelle et rationnelle qui va au-delà de cette subjectivité. De plus, cette souveraineté apparaît *a priori* comme pensée universelle, mais en vérité elle n'est que la subjectivité pure, abstraite et sans raison (*grundlose*). Le dépassement de cette condition a déjà eu lieu au niveau du pouvoir du gouvernement où l'intérêt général de la société devient la priorité. Les fonctions gouvernementales sont d'une nature objective, dit Hegel. C'est à ce niveau-là que les lois et les organisations sont destinées aux fins sociales, servant l'intérêt commun en employant les pouvoirs *judiciaire* et *policier*<sup>57</sup>. En comparaison avec la société civile où les intérêts particuliers dominent sur les intérêts généraux, dans l'État qui est *en et pour soi*, ils se trouvent hors de l'élément universel et hors de l'ordre de l'État. Le pouvoir législatif détermine ce que nous appelons l'universel. Il le définit et l'établit à la fois. En outre, il concerne les lois comme telles de manière objective, au-dessus des préférences subjectives. En d'autres termes, le

---

<sup>55</sup> PPD, § 259, pp. 430-431.

<sup>56</sup> *Id.*, § 273, p. 460.

<sup>57</sup> *Id.*, § 287, p. 487.

pouvoir législatif pourrait être considéré comme organe de médiation entre le gouvernement et la population, accordant et coordonnant les « impératifs fonctionnels » avec les opinions et besoins de chaque citoyen. En fin de compte, l'État en tant que tel est l'interaction permanente entre ses institutions juridico-politiques et la puissance du peuple.

Afin d'arriver à cette division des pouvoirs dans l'État, il vaut mieux d'abord rappeler en quoi consistait exactement la critique hégélienne de l'éthique universaliste de devoir visant à la moralité objective au niveau personnel. La moralité qui respecte le point de vue de tous et qui dépasse la subjectivité en tant que telle, réalisera dans la loi universelle, autrement dit dans l'éthique universaliste du devoir. Malgré le fait que selon Hegel c'est la théorie de Kant où l'époque de la lumière atteint la condition plus développée, l'éthique universaliste du devoir comme elle est élaborée par Kant, reste quand même incapable à construire la réalité universelle acceptable et partageable par tout le monde. Pour échapper cette impasse, Hegel propose d'employer les institutions qui vont conduire la population selon les principes objectifs et universelles.

Nous trouvons la critique et la substitution de l'éthique universaliste de Kant dans les paragraphes §§ 105-157 de la *Philosophie du droit*. C'est la deuxième partie du livre, intitulée « la moralité », qui est consacrée aux problèmes et questions de la conscience morale et du bien-être et en plus le début de la troisième partie (§§ 142-157) dans laquelle nous découvrons comment la moralité peut devenir objective. Hegel propose principalement trois objections démontrant pourquoi l'éthique universaliste qui est guidée par le point de vue moral de l'« universalisabilité » des maximes, reste « suspendue en l'air », malgré le fait que le concept d'autonomie joue un grand rôle dans la liberté subjective<sup>58</sup>.

En premier lieu, il faut souligner que ce formalisme est toujours strictement déterminé. Il n'y a presque pas de possibilité de la modifier, les maximes universelles étant souvent en conflit avec les opinions et les valeurs des sujets d'intérêt. En deuxième lieu, ce que Hegel trouve problématique est l'abîme entre des conséquences et des intentions. Par exemple, imaginons qu'un agent de l'action morale ait eu la bonne intention de réaliser quelque chose, mais n'y est pas parvenu. Est-il dans ce cas correct de conclure que cette action est, malgré cet échec, justifiable ou non ? Est-ce que nos bonnes intentions peuvent justifier les erreurs liées à nos actions ? Ceci reste problématique pour Kant. Les bonnes intentions ont parfois des conséquences fatales qu'on ne peut éviter. En troisième lieu, Kant ne propose pas la solution

---

<sup>58</sup> HABERMAS, Jürgen, *Vérité et justification*, op. cit., p. 158.

concrète quant à la possibilité d'accorder des maximes universelles aux cas particuliers<sup>59</sup>. Selon Hegel, ce formalisme, même s'il a significativement augmenté nos capacités d'action morale individuelle à la lumière du devoir intérieur, reste dans le cadre de la morale abstraite.

En partant de ce point de vue, aucune doctrine immanente des obligations n'est possible ; on peut certes importer un matériau pris à *l'extérieur* et en venir par-là à des obligations *particulières*, mais, à partir de cette détermination de l'obligation en tant que *défaut de contradiction*, en tant que *concordance formelle avec soi* – laquelle n'est rien d'autre que la fixation de *l'indéterminité abstraite* -, on ne peut passer à la détermination d'obligations particulières [;] si un tel contenu particulier entre en ligne de compte pour l'agir, il ne réside pas plus en ce principe-là un critère pour savoir s'il est une obligation ou non<sup>60</sup>.

Donc, au lieu du savoir particulier, il faut établir les déterminations réfléchies et universelles, dans la forme des lois et des principes. Ces défaillances peuvent être résolues uniquement à travers les institutions sociales et les pouvoir législatifs en tant que composants de l'esprit objectif possédant l'existence forte et constante.

L'idée de l'État, comme déjà articulée en haut, implique une constitution et des lois, ce qui n'était pas du tout le cas pendant la période de Hegel dans la plupart des pays. Mais la notion de la constitution signifie déjà l'organisation de l'État comme la totalité organique de membres qui y font partie. La solidarité et la consolidation sont un seul moyen pour les citoyens d'avoir l'individualité. Le système de la médiatisation qui a lieu entre les personnes de la société pour satisfaire ses propres besoins n'est possible qu'à travers les autres. Tous les moyens : Langage, travail, interaction servent à la fois aux intérêts particuliers et aux lois universelles. « C'est à travers ces médiations entre intérêts particuliers et intérêt général, que la société civile s'élève à un universel quasi politique – au seuil de l'État »<sup>61</sup>.

La nécessité d'avoir le rapport réciproque, respecter des lois universelles partageables par tout le monde et dépasser des défaillances qui ont lieu au niveau de l'esprit subjectif - lorsque l'individu tente d'établir la loi universelle à partir de son propre point de vue - exige que nous construisions la forme alternative qui irait au-delà du point de vue individuel (même s'il est subordonné au devoir absolu) et se caractériserait comme le cadre de l'esprit objectif. Habermas appelle ce processus une compensation au niveau des institutions<sup>62</sup>. Les institutions sociales ont une existence 'fixe et éminente' puisqu'elles agissent au-delà des opinions et des préférences subjectives. Elles sont capables de dépasser les limites de l'esprit subjectif et de s'élever au niveau de l'objectivité et de l'universalité sans la bonne volonté. C'est important ici de

---

<sup>59</sup> *Id.*, pp. 158-159.

<sup>60</sup> *PPD*, § 135, p. 288.

<sup>61</sup> SIBERTIN-BLANC, Guillaume, *Philosophie politique. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, PUF, 2008, p. 79.

<sup>62</sup> HABERMAS, Jürgen, *Vérité et justification*, op. cit., p. 159.

comprendre quel est le chemin de la moralité abstraite à l'éthicité (*Sittlichkeit*). C'est dans cette formation de la pensée où la conscience singulière soulevée prend la forme de l'universalité qui montre dans quelle mesure les lois peuvent être partagées par tout le monde. « En définissant et en imposant des obligations concrètes, les institutions déchargent la bonne volonté et l'intelligence d'individus qui ne sont pas à la hauteur de telles exigences. [...] C'est pourquoi Hegel subordonne l'esprit subjectif à la moralité objective, à condition que les institutions prennent une forme raisonnable en réalisant des libertés égales pour tous »<sup>63</sup>. Hegel favorise les institutions législatives pour les raisons suivantes : 1) Elles se construisent dans le cadre de la constitution elle-même, qui est à son côté « la rationalité développée et effectivement réalisée » ; 2) Les institutions législatives ont une grande signification pour l'État rationnel, puisqu'elles sont « la base stable de l'État » ; 3) La réalisation de la liberté absolue est uniquement possible dans l'État rationnel, c'est-à-dire dans tel État qui a déjà effectué la constitution et par conséquent les institutions législatives. C'est la tâche plus importante pour chaque citoyen de construire les institutions de l'État administratif qui va finalement même libérer les citoyens de leur responsabilité morale.<sup>64</sup>

C'est intéressant de remarquer que L'État constitutionnel (*Verfassungsstaat*) s'oppose radicalement à l'état de Nature. Chez Hobbes par exemple, nous avons besoin de l'État et des institutions pour éviter la violence qui a lieu dans l'état de nature et pour atteindre la paix dans la vie plus ou moins protégée et garantie par rapport à l'état nature où la vie est toujours en danger. Nous pourrions dire qu'en centralisant le pouvoir dans les mains de souverain, nous allons éviter la violence et l'insécurité. Le pouvoir centralisé est beaucoup moins dangereux que l'état de nature où chacun peut suivre ses vœux subjectifs. Selon Hobbes l'émergence de l'État est évidemment la décision rationnelle, même s'il faut limiter quelques parties de sa propre liberté. La restriction de la liberté en faveur de l'institution artificielle (contrat social) nous demande d'obéir à quelques règles et lois afin de maintenir l'ordre dans la société et sécuriser la vie des hommes. En revanche, chez Hegel, il ne faut pas a priori « sacrifier » la liberté pour l'État, puisque l'individualité, c'est-à-dire la subjectivité morale, représente la construction socio-politique<sup>65</sup>. La liberté en tant que telle ne se réalise que dans l'État. « L'État est l'accomplissement nécessaire de la liberté individuelle et l'État est prioritaire, dans la vie politique, par rapport aux « groupes intermédiaires » qui constituent la société civile »<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Id.*, p. 161.

<sup>65</sup> SIBERTIN-BLANC, Guillaume, *Philosophie politique, op. cit.*, p. 72.

<sup>66</sup> MAESSCHALCK, Marc, « L'État bureaucratique. Hegel et Marx », *op. cit.*, p. 194.

La *constitution* ou *droit étatique interne* repose sur la base stable de l'État. L'État est d'une part une nécessité extérieure et la puissance suprême, selon laquelle les intérêts particuliers sont subordonnés et d'autre part, l'intérêt universel des individus et leur force dans l'unité<sup>67</sup>. Autrement dit c'est la transition de la singularité à l'universalité. Hegel définit les institutions qui constituent la partie majeure de l'État constitutionnel et qui médiatisent ce rapport entre les individus et l'État comme « puissance du rationnelle dans la nécessité »<sup>68</sup>. C'est l'ordre étatique en tant que l'esprit objectif qui nous permettra d'avancer et d'atteindre nos buts que nous ne pouvions pas réaliser avant, au niveau de l'esprit subjectif. Si nous surlignons la différence entre l'État au sens large (comme « l'univers éthique ») et de l'État au sens strict (comme sa constitution), nous y verrions à la fois la puissance publique et le pouvoir des institutions juridico-politiques qui sont en interaction permanente afin de garder l'ensemble de la stabilité et de la justice dans l'État.

A l'heure actuelle, nous pourrions dire que l'image hegelien sur les fonctionnements et la construction de l'État administratif fait l'objet de certains obstacles et controverses. Même si la critique de l'État hegelien n'est pas notre objectif principal, il vaut quand même mieux de prendre en considération quelques remarques critiques. Nous soulignons très brièvement surtout deux problèmes qui pourraient surgir si nous adoptons les prémisses que Hegel nous propose. En premier lieu i) c'est l'abîme entre le monde social, intersubjectif et entre le monde objectif qu'il faut surmonter. Ce qui est valide et vrai « pour nous » - le point de vue que nous partageons intersubjectivement - ne signifie pas forcément qu'il est en lui-même objectivement vrai, même si on l'établit du point de vue impartial. Ici, la question qui se pose est à savoir qu'est-ce que nous appelons l'objectif ou l'objectivement vrai. En second lieu ii) si nous considérons certains États moins 'privilegiés' aujourd'hui, au niveau de la stabilité et au niveau de l'engagement sociale, nous remarquons toute suite l'inégalité qui existe parmi des différents agents politico-sociaux. Nous verrons aussi bien qu'il y a plusieurs cas où la constitution n'a pas la force de mener ou influencer l'ordre juridique dans la société, même s'elle pourrait être impeccable formellement, elle reste uniquement une façade. Les membres de tels sociétés ne peuvent pas mener ou influencer l'action politique. Ils restent, par conséquent, en dehors du discours politique.

Malgré ce fait, la leçon hégélienne de la théorie de l'État reste révolutionnaire dans sa fondation. L'idée de l'État en tant que la tension permanente avec la réalité, transcende la subjectivité et

---

<sup>67</sup> PPD, § 261, p. 432.

<sup>68</sup> PPD, § 263, p. 435.

la partialité des individus en constituant des libertés et droits égaux pour tous. Il va au-delà des horizons de l'esprit subjectif qui n'a été en mesure de proposer que la moralité abstraite. Les institutions législatives constituant « la base stable » de l'État servent pour l'ordre et l'universalité de la société qui devient le sujet de l'action politique et de la constitution. Les individus de telle société ne peuvent accomplir ces libertés que dans l'État constitutif. A travers les médiums : Langage, travail et l'interaction et à travers la lutte pour la reconnaissance, l'identité intersubjective commence à se constituer. La théorie de la lutte pour la reconnaissance sert pour la construction d'identité sociale et des rapports objectifs. Par conséquent, en tant qu'être social, l'homme apprend à coordonner ses propres vues avec celles des autres et les considérer en tant que siennes. Mais malgré tout, la conscience de soi universelle et la moralité objective ne peuvent pas atteindre leur but final (la raison) que dans l'État. Donc, pour conclure notre analyse il faut insister sur le fait que l'État administratif avec ses institutions socio-politiques soit pour Hegel la réponse à la fois rationnelle et réactionnaire face à toutes les questions et tous les enjeux qui ont existé dans l'État de justice du Moyen Âge ou dans l'État prussien avant ou après la chute d'Iéna qui a radicalement changé la politique générale en Prusse<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> « L'État prussien de Frédéric II, monarchie aussi absolue que l'Empire russe, et en fait peut-être plus centralisée, s'écroule à Iéna, et s'écroule d'autant plus rapidement que son principe avait été développé avec une pureté plus grande. En l'espace de quatre années, la Prusse est transformée : la propriété terrienne devient aliénable (à la seule exception des majorats), les paysans sont libérés, les corvées supprimées presque partout, les villes reçoivent leur autonomie administrative, les diètes provinciales sont reformées et réformées, la plus grande partie des droits de la noblesse abolie, la science affranchie du contrôle immédiat de l'État, l'armée de métier transformée en armée populaire. En somme, presque toutes les acquisitions de la Révolutions sont octroyées au peuple de Prusse ». Cf. WEIL Éric., *Hegel et l'Etat. Cinq Conférences*, op. cit., p. 18.





## **II<sup>e</sup> PARTIE**

### **FOUCAULT ET L'HISTOIRE DE LA GOUVERNEMENTALITE**



## Chapitre IV

### Foucault au Collège de France : Les cours des années 1978-1979<sup>70</sup>

Les deux cours principaux dans lesquels Foucault traite la question de la « gouvernementalité », au sens large du terme, sont respectivement *Sécurité, Territoire, Population* (1978) et *Naissance de la Biopolitique* (1979). C'est dans le cours de 1978 où apparaît pour la première fois le concept de la « gouvernementalité ». Ce néologisme foucauldien ouvre la voie à un nouveau domaine de recherche qui propose d'examiner les différentes « rationalités gouvernementales ». Le cours de 1978 ouvre pratiquement un nouveau cycle dans l'enseignement de Michel Foucault au Collège de France où il a enseigné de janvier 1970 à sa mort en juin 1984 sur la chaire d'Histoire des systèmes de pensée.

Le cours de 1978 intitulé *Sécurité, Territoire, Population* est remarquable pour plusieurs raisons :

1. Il est important de remarquer, de prime abord, que dans la première leçon du 11 janvier 1978 Foucault annonce que cette année il va continuer à étudier le concept de biopouvoir qu'il a introduit à la fin du cours de 1976<sup>71</sup> afin de mieux comprendre cette nouvelle technologie du pouvoir qui a pour l'objectif principal la population. En fait, le cours de 1978 devrait servir pour approfondir et élargir la conclusion du cours de 1976 – *Il faut défendre la société*. Plus précisément, il s'agit d'analyser en quoi consiste cette nouvelle technologie du pouvoir qui est apparue au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>72</sup> et qui était pratiquée sur la population<sup>73</sup>.
2. Cette analyse de biopolitique et de biopouvoir fait apparaître le concept de « gouvernement ». C'est pour cette raison que à partir de la quatrième leçon Foucault

---

<sup>70</sup> L'année 1977 marque une exception dans l'enseignement de Foucault au Collège de France, autant que cette année il a bénéficié d'une année sabbatique. Foucault recommence de donner des cours à partir de 11 janvier 1978. Malgré ce fait, *Sécurité, Territoire, Population* qu'il a donné entre 11 Janvier et 5 avril appartient à l'année académique 1977-1978. En ce qui concerne la *Naissance de la biopolitique*, ces cours, ils ont eu lieu entre 10 janvier et 4 avril.

<sup>71</sup> Cf. FOUCAULT, Michel, *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard, 1997, p. 216.

<sup>72</sup> Cf. STP, « Situation des cours », p. 394.

<sup>73</sup> « Ce à quoi s'applique cette nouvelle technique de pouvoir [bio-pouvoir] non disciplinaire, c'est – à la différence de la discipline, qui, elle, s'adresse au corps – la vie des hommes, ou encore, si vous voulez, elle s'adresse non pas à l'homme-corps, mais à l'homme vivant, à l'homme être vivant ; à la limite, si vous voulez, à l'homme-espèce » ; « De quoi s'agit-il dans cette nouvelle technologie du pouvoir, dans cette biopolitique, dans ce bio-pouvoir qui est en train de s'installer ? [...] il s'agit d'un ensemble de processus comme la proportion des naissances et des décès, le taux de reproduction, la fécondité d'une population, etc. ». Cf. FOUCAULT, Michel, *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, leçon du 17 mars 1976, p. 216.

va employer la notion de « gouvernementalité » pour étudier des relations de pouvoir dans le cadre de l'État moderne : « Elle [la gouvernementalité] ne définit pas n'importe quelle relation de pouvoir, mais les techniques de gouvernement qui sous-tendent la formation de l'État moderne. Elle est, en effet, à l'État<sup>74</sup> ». Cette leçon du 1<sup>er</sup> février marque un tournant radical dans l'orientation de ce cours d'autant que même le titre de cours ne semble plus d'être convenable au projet général :

[...] si j'avais voulu donner au cours que j'ai entrepris cette année un titre plus exact, ce n'est certainement pas « sécurité, territoire, population » que j'aurais choisi. Ce que je voudrais faire maintenant, si vraiment je voulais le faire, ce serait quelque chose que j'appellerais une histoire de la « gouvernementalité »<sup>75</sup>.

3. En introduisant le concept de gouvernementalité Foucault va se tourner vers l'analyse généalogique de l'État moderne en tant que nouvel champ de recherche :

Est-ce qu'il est possible de replacer l'État moderne dans une technologie générale de pouvoir qui aurait assuré ses mutations, son développement, son fonctionnement ? Est-ce qu'on peut parler de quelque chose comme une « gouvernementalité », qui serait à l'État ce que les techniques de ségrégation étaient à la psychiatrie, ce que les techniques de discipline étaient au système pénal, ce que la biopolitique était aux institutions médicales ?<sup>76</sup>

Ce nouvel champ de recherche servira à mieux saisir tous les pouvoirs et micro-pouvoirs existants au sein de l'État. Ce n'est pas alors la rupture dans la pensée foucauldienne comme certains auteurs ont proposé<sup>77</sup>, mais c'est plutôt une continuation ou bien une extension de l'analyse antérieure du pouvoir à un nouvel objet qui s'appelle l'État<sup>78</sup>. Ainsi, la notion de gouvernementalité s'inscrit dans la même logique linéaire de l'analyse foucauldien de pouvoir et de biopouvoir. Il ne s'agit pas alors de la substitution ou du remplacement de l'une question avec l'autre, mais il s'agit de l'approfondissement vers un autre domaine.

---

<sup>74</sup> Cf. *STP*, « Situation des cours », p. 406.

<sup>75</sup> *STP*, leçon du 1<sup>er</sup> février 1978, p. 111.

<sup>76</sup> *STP*, leçon du 8 février 1978, p. 124.

<sup>77</sup> Voir par exemple Bruno Karsenti qui affirme que dans la seconde moitié des années 1970, « Foucault ne nous parle plus du pouvoir ». Cf. KARSENTI, Bruno, *D'une philosophie à l'autre, Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013, p. 141.

<sup>78</sup> Cf. *STP*, « Situation des cours », p. 399.

L'État devient ainsi un nouveau champ d'analyse qui va répondre à « l'objection fréquemment adressée à Foucault d'ignorer l'État dans son analyse du pouvoir »<sup>79</sup>. Vers la fin de la leçon du 1<sup>er</sup> février Foucault pose clairement la problématique de l'État, qui aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles est devenu l'État administratif et « s'est trouvé petit à petit « gouvernementalisé »<sup>80</sup>. Mais qu'est-ce qui a changé particulièrement dans cette nouvelle forme de l'État ? En quoi consiste précisément la différence entre l'État de justice du Moyen Âge et l'État administratif ? Est-ce que c'est la transformation au niveau de la société ? ou bien c'est le changement radical dans la façon de gouverner ? Pour Foucault, l'État moderne, c'est-à-dire l'État gouvernementalisé, en comparaison avec l'État de justice, n'est plus défini ni par son territoire, ni par sa surface occupée, ni par ses frontières, mais par sa population. « [...] cet État de gouvernement, qui porte essentiellement sur la population et qui se réfère [à] et utilise l'instrumentalisation du savoir économique, correspondrait à une société contrôlée par les dispositifs de sécurité »<sup>81</sup>. Nous voyons clairement que même si Foucault change radicalement son orientation vers la nouvelle rationalité politique, il essaie quand même la lier à ses recherches précédentes sur la biopolitique et le biopouvoir. « La biopolitique ne peut donc se concevoir que comme « une bio-régulation par l'État »<sup>82</sup>.

\*

En ce qui concerne le cours de 1979, sous le titre *Naissance de la Biopolitique*, il se présente déjà à partir de la première leçon, comme la continuation directe du cours de l'an passé. Après avoir résumé les questions et les problèmes posés dans le cours de 1978 Foucault commence à parler du nouveau type de rationalité dans l'art de gouverner qui se définira par l'« Autolimitation de la raison gouvernementale ». Ce principe limitatif dans la pratique gouvernementale apparaît selon Foucault avec l'émergence de l'économie politique à partir de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais, la question qui se pose ici est de savoir, comment et dans quel mesure l'économie politique peut influencer et changer la manière de gouverner ? Pour répondre cette question il faut avant tout comprendre quelle signification elle porte au sens large du terme.

---

<sup>79</sup> *Id.*, p. 397.

<sup>80</sup> *STP*, leçon du 1<sup>er</sup> février, p. 112.

<sup>81</sup> *Id.*, p. 113.

<sup>82</sup> Cf. *STP*, « Situation des cours », p. 398. Voir aussi FOUCAULT, Michel, *Il faut défendre la société*, op. cit., p. 223.

[...] il s'agit, à travers cette expression [l'économie politique], de viser une certaine analyse stricte et limitée de la production et de la circulation des richesses. Mais par « économie politique » on entend aussi, d'une façon plus large et plus pratique, toute méthode de gouvernement susceptible d'assurer la prospérité d'une nation. Et finalement [...], l'économie politique, c'est une sorte de réflexion générale sur l'organisation, la distribution et la limitation des pouvoirs dans une société. L'économie politique, je crois que c'est fondamentalement ce qui a permis d'assurer l'autolimitation de la raison gouvernementale<sup>83</sup>.

Nous voyons dans ce passage que Foucault entend l'expression « économie politique » dans le sens assez large, selon lequel elle ne veut pas dire uniquement une analyse de la richesse ou du marché équilibré et juste, mais il s'agit aussi bien d'une réflexion générale sur le gouvernement et la société. Par conséquent, pour Foucault, le mercantilisme n'est pas seulement la doctrine économique qui était élaborée aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, mais il est aussi une forme de gouvernement<sup>84</sup>. Un autre exemple plus moderne de l'économie politique sera celle des physiocrates qui a surgi en France vers 1750. Selon leur analyse, un gouvernement économique devrait être capable de se contrôler sans limitation externe, il ne fallait pas le toucher. Le nouveau principe de l'économie politique est qu'il ne faut pas gouverner trop, il vaut mieux « laissez-faire ». Ce nouveau type de calcul va convertir dans un système plus profond et plus large qui s'appellera le « libéralisme ».

Foucault entend le mot « libéralisme » dans le sens très large. Vers la fin de la leçon du 10 janvier 1979, il propose quatre caractéristiques typiques du libéralisme :

1. Acceptation du principe qu'il doit y avoir quelque part une limitation du gouvernement et qui ne soit pas simplement un droit externe.
2. Le libéralisme, c'est aussi une pratique : où trouver exactement le principe de limitation du gouvernement et comment calculer les effets de cette limitation ?
3. Le libéralisme, c'est en un sens plus étroit la solution qui consiste à limiter au maximum les formes et domaines d'action du gouvernement.
4. Enfin, le libéralisme, c'est l'organisation des méthodes de transaction propres à définir la limitation des pratiques de gouvernement :
  - constitution, parlement
  - opinion, presse
  - commissions, enquêtes<sup>85</sup>.

Le libéralisme en tant qu'autolimitation de la raison gouvernementale marque ainsi une nouvelle rationalité dans l'art de gouverner qui favorise le principe de gouverner moins possible afin d'atteindre l'efficacité maximum et la prospérité de l'État<sup>86</sup>. La raison, pourquoi Foucault choisit de discuter du libéralisme en tant que la rationalité moderne avec des deux grandes

---

<sup>83</sup> *NBP*, leçon du 10 janvier 1979, p. 15.

<sup>84</sup> *Id.*, p. 7.

<sup>85</sup> Manuscrit de la première leçon. Cf. *NBP*, leçon du 10 janvier 1979, p. 23, note \*.

<sup>86</sup> Cf. *STP*, « Situation des cours », p. 400.

écoles néolibérales du XX<sup>e</sup> siècle, et pas le socialisme ou le système politique anglais, est que contrairement à ces derniers, le (néo)libéralisme a sa propre raison gouvernementale qui est plus que la théorie de l'État<sup>87</sup>. En plus de cela, le libéralisme comme une pratique gouvernementale se concentrant sur la population construit le cadre général dans lequel s'émerge la biopolitique.

Avec l'émergence de l'économie politique, avec l'introduction du principe limitatif dans la pratique gouvernementale elle-même, une substitution importante s'opère, ou plutôt un doublage, puisque les sujets de droit sur lesquels s'exerce la souveraineté politique apparaissent eux-mêmes comme une *population* qu'un gouvernement doit gérer.

C'est là que trouve son point de départ la ligne d'organisation d'une « bio-politique ». Mais qui ne voit pas que c'est là une part seulement de quelque chose de bien plus large, et qui [est] cette nouvelle raison gouvernementale ? Étudier le libéralisme comme cadre général de la biopolitique<sup>88</sup>.

Dans le résumé de ce cours Foucault écrit que son but n'était pas une « interprétation » du libéralisme qui expliquera et résoudra tous les enjeux et les problèmes de cette doctrine, mais plutôt une analyse de la « raison gouvernementale », pour étudier la façon dont nous dirigeons « à travers une administration étatique, la conduite des hommes »<sup>89</sup>. Foucault l'a fait à travers d'une analyse des deux grandes écoles néolibérales : le libéralisme américain de l'École de Chicago et l'ordolibéralisme allemand des années 1948-1962. L'ordolibéralisme définit « ce que pourrait être une économie de marché, organisée à l'intérieur d'un cadre institutionnel »<sup>90</sup>, tandis que le néolibéralisme américain a eu pour l'objectif d'étendre la rationalité et l'économie du marché à des domaines non exclusivement économiques comme par exemple, la famille et la natalité ou la délinquance et la politique pénale<sup>91</sup>.

Foucault a consacré les deux dernières leçons (28 mars et 4 avril 1979) à l'étude de l'idée d'*homo œconomocus* en tant que sujet d'intérêt, principalement dans le discours politico-économique du XVIII<sup>e</sup> siècle, et de la notion de société civile dans son opposition à l'État moderne. L'*homo œconomicus* se trouve au cœur de la pensée économique et surtout de la pensée libérale, c'est un sujet qui obéit à son intérêt, qui essaie d'attendre ses propres buts et ses fins. Mais pour satisfaire ses intérêts, il a besoin du lien avec des autres. Pour l'agent

---

<sup>87</sup> « [...] moi, ce que je dirai, c'est que ce qui manque au socialisme, ce n'est pas tellement une théorie de l'État, c'est une raison gouvernementale, c'est la définition de ce que serait dans le socialisme une rationalité gouvernementale, [...] je crois qu'il n'y a pas de gouvernementalité socialiste autonome. Il n'y a pas de rationalité gouvernementale du socialisme. Le socialisme, en fait, et l'histoire l'a montré, ne peut être mis en œuvre que branché sur des types gouvernementalité divers ». Cf. *NBP*, p. 93.

<sup>88</sup> Manuscrit de la première leçon. Cf. *NBP*, leçon du 10 janvier 1979, p. 24, note \*.

<sup>89</sup> Cf. *NBP*, Résumé du cours, p. 327.

<sup>90</sup> *Id.*, p. 328.

<sup>91</sup> *Id.*, p. 329.

économique intérêt devient la raison importante pour le contrat<sup>92</sup>. En ce qui concerne la société civile, d'un point de vue économique, c'est pratiquement un lieu où tous les intérêts des individus différents se réunissent. Ce que Foucault essaye de montrer dans ses analyses sur la société civile est que pendant les dernières siècles cette notion a été définie de diverses façons et que la définition que nous en avons, qui lui a été donné depuis XIX<sup>e</sup> siècle, est tout à fait différente de ce qu'elle avait signifié au cours de XVII<sup>e</sup> siècle<sup>93</sup>. Finalement ces deux concepts, l'*homo œconomicus* et la société civile, servent à répondre à la question : quelle rôle ils ont joué dans la constitution de la nouvelle raison gouvernementale ? « [...] homo œconomicus et société civile font partie du même ensemble, c'est l'ensemble de la technologie de la gouvernementalité libérale »<sup>94</sup>.

Notre objectif, dans ce bref résumé des cours que Foucault a donné au Collage de France entre 1978 et 1979 a été de préparer un champ d'investigation pour expliquer et mieux comprendre l'analyse foucauldienne sur l'émergence de l'État moderne et sur la rationalité gouvernementale. C'est dans le cadre de cours *Sécurité, territoire, population* que Foucault aborde pour la première fois le concept de « gouvernementalité », mais aussi les termes foucauldien fondamentaux, comme le pouvoir pastoral, la rationalité gouvernementale, la raison d'État etc. sont également discutés et analysés pendant le cours de 1978. A quoi sert ce nouveau néologisme qui s'appelle la gouvernementalité et qu'est-ce qu'il signifie exactement ? Quel est le rôle de pouvoir pastoral dans l'histoire plus générale de la gouvernementalité et quelle est la différence entre la ratio pastoralis et la ratio gubernatoria ? Comment nous arrivons à une nouvelle rationalité gouvernementale qui va commencer à se former à partir des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles ? Ces sont des questions que nous aborderons dans les chapitres suivants en se référant à l'émergence de l'État moderne en tant que nouveau dispositif du pouvoir pour gouverner des hommes.

---

<sup>92</sup> Sur ce point Foucault cite William Blackstone (1723-1780) pour qui l'intérêt signifiait un principe empirique de contrat. « [...] pourquoi est-ce que les individus ont contracté ? Eh bien, ils ont contracté parce qu'ils y avaient intérêt. Chaque individu a ses intérêts, mais voilà que dans l'état de nature et avant le contrat, ces intérêts sont menacés. Donc pour sauvegarder quelques-uns au moins de leurs intérêts, ils sont obligés d'en sacrifier certains autres ». Cf. *NBP*, p. 277.

<sup>93</sup> « Pratiquement jusqu'au début de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, le terme de société civile désigne constamment quelque chose très différent de ce qu'il va désigner par la suite. La société civile, c'est par exemple chez Locke, justement une société caractérisée par une structure juridico-politique. C'est la société, c'est l'ensemble des individus qui sont liés entre eux par un lien juridique et politique ». Cf. *NBP*, p. 301. « Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la société civile a toujours été référée dans le discours philosophique, dans le discours politique aussi, comme étant cette réalité qui s'impose, qui lutte et qui se dresse, qui s'insurge et qui échappe au gouvernement, ou à l'État, ou à l'appareil d'État, ou à l'institution ». Cf. *Id.*, p. 300.

<sup>94</sup> Cf. *NBP*, p. 300.





### L'analytique du pouvoir pastoral

Selon Foucault, le pastorat chrétien en tant qu'un dispositif du pouvoir, prélude à la gouvernementalité dans le sens moderne du terme. Le pastorat en tant que tel est d'abord apparu dans l'Orient méditerranéen mais il a été largement développé et modifié dans la tradition chrétienne de l'Occident. Dans cette pratique radicalement différente de celle de grecque ou même romaine, nous voyons une toute à fait nouvelle forme de la constitution de la société qui sera individualisante et assujettissante. Il s'agit effectivement, parmi d'autres, d'un sujet qui est soumis à un régime du pouvoir et qui est « assujetti dans des réseaux continus d'obéissance »<sup>95</sup>. Le pouvoir pastoral comme un art de gouverner les hommes est profondément lié à l'État moderne qui va commencer à apparaître au cours de XVI<sup>e</sup> siècle.

Notre objectif sera alors de montrer la transformation d'un pouvoir pastoral à un pouvoir étatique et la constitution de l'État moderne à partir du pastorat chrétien. L'histoire de la gouvernementalité commence pour Foucault beaucoup plus avant que l'émergence de l'État moderne, notamment en Mésopotamie et en Assyrie ou bien en Égypte<sup>96</sup> et surtout dans la tradition de l'Église chrétienne<sup>97</sup>. Le pouvoir pastoral est « une forme », « un type de pouvoir », « un dispositif de pouvoir » que Foucault examine avant tout, comme la première chose, après avoir formulé le concept de gouvernementalité. En ce qui concerne l'émergence de l'État moderne, cette question se pose naturellement avec la crise du pastorat au cours du XVI<sup>e</sup> siècle. Mais comme Foucault insiste plusieurs fois ce n'été pas un passage direct de l'Église vers l'État moderne, mais sur ce chemin il y a eu plusieurs formes de la conduite des hommes en dehors de l'autorité ecclésiastique, y compris la conduite dans le domaine public<sup>98</sup>. Nous observons

---

<sup>95</sup> *STP*, p. 188.

<sup>96</sup> *STP*, p. 128.

<sup>97</sup> *STP*, p. 133.

<sup>98</sup> Après Foucault au XVI<sup>e</sup> siècle avec la crise de pastorat on assiste à la problématique de la conduite aussi bien privé que public : Comment conduire sa famille ? comment conduire ses enfants, comment se conduire soi-même ? - ces sont des questions parmi d'autres au niveau privé que les gens à cette époque ont posé. En outre, dans le domaine public se pose le problème par rapport à l'exercice du pouvoir du souverain et ses nouvelles tâches : « comment, dans quelle mesure l'exercice du pouvoir du souverain peut-il et doit-il se lester d'un certain nombre de tâches qui ne lui était pas jusqu'à présent reconnues et qui sont justement des tâches de conduite ? Le souverain qui règne, le souverain qui exerce sa souveraineté se voit, à partir de ce moment-là, chargé, confié, assigné à de nouvelles tâches, et ses nouvelles tâches, c'est celles précisément de la conduite des âmes. Il n'y a donc pas eu de passage du pastorat religieux à d'autres formes de conduite, de conduite, de direction. Il y a eu en fait intensification, démultiplication, prolifération générale de cette question et de ces techniques de la conduite. Avec le XVI<sup>e</sup> siècle on entre dans l'âge des conduites, dans l'âge des directions, dans l'âge des gouvernements ». Cf. *STP*, pp. 235-236.

aussi dans le cadre de ce domaine public des nouvelles tâches pour le souverain, notamment celles du gouvernement des hommes<sup>99</sup>. Le problème qui apparaît toute suite est le problème de la rationalité : Selon quel principe de la rationalité il faut gouverner des hommes ? C'est la question qui se pose avec cette transition fondamentale de la *ratio pastoralis* à la *ratio gubernatoria* qui sera la première démarche vers l'État moderne.

Au premier abord il faut présenter au moins certains aspects de la modalité pastorale du pouvoir auquel Foucault consacre quatre leçons, du 8 février au 1<sup>er</sup> mars 1978 et également l'article de 1979, intitulé « *Omnes et singulatim, Vers une critique de la raison politique* »<sup>100</sup>. Après nous allons analyser les liens existants entre le pastorat et l'État et plus précisément nous allons voir comment le pastorat s'est trouvé associé à l'État en tant que sa forme préalable. Il faut souligner que pour Foucault aussi bien le pastorat que l'État ne sont que les péripéties d'une histoire plus générale qui est l'histoire de la gouvernementalité. La rationalité politique qui a constitué effectivement l'État moderne avait été enracinée d'abord dans le pouvoir pastoral et après dans la raison d'État<sup>101</sup>.

Commençons par une description du pouvoir pastoral. Avec le pouvoir pastoral, l'histoire de la gouvernementalité découvre un nouveau champ d'investigation. Foucault commence ses analyses avec la Mésopotamie et avance jusqu'au temps des Réformes<sup>102</sup>. Dans notre contexte nous examinerons plus précisément le pouvoir pastoral dans la tradition de l'église chrétien. Pour introduire le sujet, Foucault commence par un bref résumé historique de l'idée d'un gouvernement des hommes d'abord dans un Orient pré-chrétien et après dans l'Orient chrétien. Selon lui, cette idée d'une conduite des hommes n'est pas connue pour la tradition grecque (sauf quelques exceptions) dans la mesure où pour eux ce qui est important c'est l'unité de la cité et pas la vie des individus comme ceci est le cas pour le pastorat<sup>103</sup>. La tâche du roi en tant que la tête de la cité ne se composait pas de soigner ou de nourrir chaque citoyen, mais plutôt les rassembler. Pour les grecs ceci était un art royal de gouverner<sup>104</sup>. Mais qu'est-ce qu'il se passe dans le pastorat ? Comment fonctionne exactement ce pouvoir que Foucault appelle un

---

<sup>99</sup> *STP*, p. 237.

<sup>100</sup> Voir *STP*, pp. 119-219. Cf. aussi *DE II*, pp. 953-980.

<sup>101</sup> *DE II*, p. 980.

<sup>102</sup> BÜTTGEN, Philippe, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, Éditions de l'EHESS, 2007, pp. 1129-1154, p. 1129.

<sup>103</sup> *DE II*, p. 963.

<sup>104</sup> *DE II*, p. 962.

pouvoir individualisateur ? Quelle est le rôle ou la tâche d'un pasteur ? Comment doit-il gouverner des hommes ?

La première chose importante qu'on voit dans les sociétés orientales antiques, c'est que pour eux, en comparaison avec les grecs, le roi ou le pharaon ou le pasteur, ils sont tous en même temps des bergers des hommes. Qu'est-ce que ça signifie – être un berger des hommes ? Eh bien, ça signifie qu'il faut les gouverner, conduire, sauver, nourrir et surveiller.

Le pharaon égyptien était un berger. Le jour de son couronnement, en effet, il recevait rituellement la houlette du berger ; et le monarque de Babylone avait droit, entre autres titres, à celui de « berger des hommes ». Mais Dieu était aussi un berger menant les hommes à leur pâture et pourvoyant à leur nourriture. Un hymne égyptien invoquait Rê de la sorte : « Ô Rê qui veille quand tous les hommes sommeillent, Toi qui cherches ce qui est bon pour ton bétail... ». L'association entre Dieu et le roi vient naturellement, puisque tous deux jouent le même rôle : le troupeau qu'ils surveillent est le même [...] <sup>105</sup>.

Mais, c'est quand-même chez les Hébreux que le thème pastoral intensifie et reçoit une caractéristique particulière qui va ensuite influencer largement le pastoral chrétienne. Cette particularité consiste notamment à une affirmation selon lequel c'est seulement Dieu qui pourrait être un vrai berger de son peuple. Personne d'autre ne peut avoir c'est tâche difficile. « Yahvé est le seul et unique véritable berger. Il guide son peuple en personne, aidé de ses seuls prophètes » <sup>106</sup>. Après avoir résumé brièvement l'histoire du pastorat dans les sociétés orientales pré-chrétiennes, Foucault arrive à proposer quatre particularités typiques du pouvoir pastoral.

Premièrement il faut indiquer que contrairement au dieu grec qui est un dieu territorial, « le pouvoir du berger est un pouvoir qui ne s'exerce pas sur un territoire, c'est un pouvoir qui par définition s'exerce sur un troupeau, plus exactement sur le troupeau dans son déplacement, dans le mouvement qui le fait aller d'un point à un autre » <sup>107</sup>. Deuxièmement, ce qui est remarquable c'est le rôle du pasteur un tant que quelqu'un qui guide, conduit son troupeau et lui montre la direction qu'il faut suivre. « Le dieu grec apparaît plutôt sur les murailles pour défendre sa ville. Le Dieu hébraïque apparaît quand, précisément, on quitte la ville, à la sortie des murailles, et quand on commence à suivre le chemin qui traverse les prairies » <sup>108</sup>. Troisièmement, le pouvoir pastoral a pour l'objectif d'assurer le salut de son troupeau, c'est un pouvoir essentiellement bienfaisant. Le pasteur en tant qu'un berger doit veiller sur son troupeau afin de nourrir et soigner chacune de ses brebis. « Le pouvoir pastoral est un pouvoir de soin. Il soigne le

---

<sup>105</sup> *DE II*, p. 956.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> *STP*, p. 129.

<sup>108</sup> *STP*, pp. 129-130.

troupeau, il soigne les individus du troupeau, il veille à ce que les brebis ne souffrent pas, il va chercher celles qui s'égareront bien sûr, il soigne celles qui sont blessées »<sup>109</sup>. Le pasteur doit sauver toutes ses brebis, sans exception. « Alors que le pouvoir pastoral est, je crois, tout entier défini par sa bienfaisance, il n'a de raison d'être que de faire le bien, et pour le faire. C'est qu'en effet l'essentiel de l'objectif, pour le pouvoir pastoral, c'est bien le salut du troupeau »<sup>110</sup>. Enfin, le dernier point important de l'analyse du pouvoir pastoral c'est une attention individuelle par rapport à chaque membre du troupeau. Qu'est-ce que ceci veut dire plus précisément ? En gros, ça veut dire que le pasteur-berger doit connaître en détail chacun de ses brebis. « Il [le pasteur] prête attention à tous, sans perdre de vue aucun d'entre eux. Il est amené à connaître son troupeau dans l'ensemble, et en détail. Il doit connaître non seulement l'emplacement des bons pâturages, les lois des saisons et l'ordre des choses, mais aussi les besoins de chacun en particulier »<sup>111</sup>. Un bon pasteur doit garantir le bien-être de son troupeau, il doit être constamment à la disposition. « Quand ils sommeillent, *lui* veille »<sup>112</sup>. La question de la veille est très importante pour Foucault. Le pouvoir pastoral est un pouvoir individualisant qui s'occupe principalement de la vie des individus. Voici, ce que Foucault dit à ce propos :

[...] le pouvoir pastoral est un pouvoir individualisant. C'est-à-dire qu'il est vrai que le pasteur dirige tout le troupeau, mais il ne peut bien diriger que dans la mesure où il n'y a pas une seule des brebis qui puisse lui échapper. Le pasteur dénombre les brebis, il les dénombre le matin au moment de les conduire à la prairie, il les dénombre le soir pour savoir si effectivement elles sont bien là et il les soigne une par une. Il fait tout pour la totalité de son troupeau, mais il fait tout également pour chacune des brebis du troupeau. [...] le berger doit avoir l'œil sur tout et sur chacun, *omnes et singulatim*<sup>113</sup>.

Avec ce paradoxe du berger Foucault va fermer l'analyse du pastorat dans les sociétés pré-chrétiennes et va introduire un nouveau champ d'investigation pour lequel ce paradoxe de sacrifice de l'un pour le tout et vice versa est effectivement au cœur de la problématique. Ce champ s'appelle l'Eglise chrétienne et c'est grâce à elle qu'un pouvoir pastoral qui a été absolument étranger à la tradition grecque, s'est trouvée introduite dans les sociétés occidentales. L'Eglise chrétienne a implanté un type des dispositifs du pouvoir à l'intérieur de l'Empire romaine qu'aucune autre société n'avait connu auparavant.

[...] l'homme occidental a appris pendant des millénaires, ce que jamais aucun Grec sans doute n'aurait accepté d'admettre, [il] a appris pendant des millénaires, à se considérer comme une brebis parmi les brebis. Il a, pendant des millénaires, appris à demander son

---

<sup>109</sup> STP, p. 131.

<sup>110</sup> STP, p. 130.

<sup>111</sup> DE II, p. 958.

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> STP, p. 132.

salut à un pasteur qui se sacrifie pour lui. [...] Cette forme de pouvoir si caractéristique de l'Occident, si unique je crois dans toute l'histoire des civilisations, elle est née, ou du moins elle a pris modèle du côté de la bergerie, de la politique considérée comme une affaire de bergerie<sup>114</sup>.

Maintenant, il est important d'indiquer quelques-unes modifications majeures que le christianisme a apporté à l'évolution du pastorat, autrement dit à l'évolution de la technologie du pouvoir. Ces sont notamment : i) un nouveau type du gouvernement des hommes « par la manifestation de leur vérité individuelle », ii) un principe de l'obéissance comme « une relation de dépendance individuelle » et enfin iii) un concept de la mortification comme « un renoncement à ce monde et à soi-même »<sup>115</sup>. Le christianisme a pu radicalement modifier des dispositifs du pouvoir dans les sociétés occidentales en intégrant la nouvelle forme de conduite. « Le christianisme, comme Église, dit Foucault, a instauré un pouvoir général susceptible de « conduire la conduite » des hommes : pouvoir bien différent de ceux le monde antique pouvait connaître [...] »<sup>116</sup>. Quelles sont alors plus précisément ces modifications et spécificités apportées par l'église chrétienne ?

Le rôle du christianisme dans l'évolution du pastorat est remarquable. C'est la première religion qui s'est constitué comme Église et qui a institutionnalisé le pouvoir. « [...] la véritable histoire du pastorat, comme foyer d'un type spécifique de pouvoir sur les hommes, l'histoire du pastorat comme modèle, comme matrice de procédures de gouvernement des hommes, cette histoire du pastorat dans le monde occidental ne commence guère qu'avec le christianisme »<sup>117</sup>. Mais, le rapport de Foucault envers le christianisme est ambivalent. D'un côté, il affirme cette influence majeure de l'église chrétienne, en tant que la forme institutionnalisé, sur l'évolution du pouvoir pastoral et d'autre côté, il est bien au courant par rapport aux violences et assujettissements provoqués au nom de cette idéologie qui prétend promouvoir l'amour du prochain. Un petit passage de *Sécurité, territoire, population*, va rendre plus compréhensible cette relation ambivalente : « [...] de toutes les civilisations, celle de l'Occident chrétien a sans doute été, à la fois, la plus créative, la plus conquérante, le plus arrogante et sans doute une de plus sanglantes. C'est en tout cas une de celles qui [ont] certainement déployé les plus grandes

---

<sup>114</sup> STP, p. 134.

<sup>115</sup> Cf. DE II, p. 966. Voir aussi FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité IV, Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 2018, p. 390.

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> STP, p. 151.

violences »<sup>118</sup>. De cette perspective, on peut maintenant examiner le rôle et l'influence que le christianisme a eu sur le pastorat.

Foucault commence à examiner ce thème du pastorat à partir de la littérature chrétienne des premiers siècles : saint Jean Chrysostome, saint Cyprien, saint Ambroise, Grégoire le Grand Cassien et saint Benoît. Il essaie de montrer comment les thèmes hébraïques du pastorat se sont trouvés changés, modifiés ou transformés. Comme on a déjà annoncé au-dessus, il y a essentiellement trois modifications majeures apportées par la pensée chrétienne.

En premier lieu, il faut indiquer qu'avec l'émergence du christianisme en Occident, une nouvelle forme de « gouvernement des hommes » va commencer à apparaître. Mais, qu'est-ce qu'elle signifie précisément ? Bien attendu, elle signifie avant tout une forme de gouvernement qui a pour l'objectif une manière spécifique d'enseigner la vérité. « [...] un monde pastoralement gouverné était un monde dans lequel il y avait toute une économie de vérité [...]. C'est-à-dire que dans un monde pastoralement gouverné, il y avait des formes en quelque sorte d'enseignement. »<sup>119</sup> Le monde a été compris en tant qu'un livre ouvert dans lequel on pouvait trouver la vérité cachée, grâce à quelqu'un qui était capable de déchiffrer cette vérité. D'une manière générale, dans la plupart de cas, celui qui pouvait déchiffrer la vérité était le pasteur. Même plus, ceci était la tâche principale du pasteur, vis-à-vis de sa communauté, d'enseigner la vérité<sup>120</sup>. « [...] cette tâche d'enseignement n'est pas une tâche unidimensionnelle, il ne s'agit pas simplement d'une certaine leçon à donner aux autres, mais de quelque chose de plus compliqué. Le pasteur doit enseigner par son exemple, par sa propre vie [...] »<sup>121</sup>.

La deuxième spécificité importante du pastorat chrétien c'est le problème de l'obéissance pure. Il faut obéir sans questionner. Autrement dit, la relation entre le pasteur et ses brebis est une « relation de dépendance individuelle »<sup>122</sup>. Selon Foucault, c'est un des points importants qui marque la spécificité du pastorat chrétien par rapport à la pensée grecque. Un Grec devrait obéir à la loi et pas la volonté de son pasteur. « Dans le christianisme, le lien avec le pasteur est un lien individuel, un lien de soumission personnelle. Sa volonté est accomplie non parce qu'elle est conforme à la loi, mais, principalement, parce que telle est sa volonté »<sup>123</sup>. Finalement, ce qui compte pour le christianisme ce n'est pas la loi, mais la volonté de Dieu. Le monde de la

---

<sup>118</sup> *STP*, p. 134.

<sup>119</sup> *STP*, p. 241.

<sup>120</sup> *STP*, p. 183.

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *DE II*, p. 964.

<sup>123</sup> *Ibid.*

constitution et de la loi est le monde de l'homme grec, le monde de la volonté et de l'obéissance pure est le monde de l'homme chrétien. Telle était la manière de gouverner le monde pastoralement selon une économie de l'obéissance.

Enfin, troisièmement, un monde pastoralement gouverné a eu pour l'objectif une transformation importante qui réunit toutes les techniques du pastoral chrétien comme la conduite, la confession, l'obéissance etc. Ces techniques spécifiques pour le pastoral ont eu le même but : « amener les individus à œuvrer à leur propre « mortification » dans ce monde »<sup>124</sup>. Bien sûr que ce mot – la mortification – ne veut pas dire la mort corporelle, mais il signifie « un renoncement à ce monde et à soi-même : une espèce de mort quotidienne, dit Foucault »<sup>125</sup>. Cette mortification faisait une partie de l'identité de l'homme chrétien qui ne devrait pas se sacrifier pour la cité, mais plutôt se transformer à travers cette mortification qui était essentiellement un type de rapport de soi à soi.

Afin de conclure ses analyses sur le pastoral chrétien, Foucault affirme que « [...] le pastoral chrétien a introduit un jeu que ni les Grecs ni les Hébreux n'avaient imaginé. Un étrange jeu dont les éléments sont la vie, la mort, la vérité, l'obéissance, les individus, l'identité ; un jeu qui semble n'avoir aucun rapport avec celui de la cité qui survit à travers le sacrifice de ses citoyens »<sup>126</sup>. Voilà, quelques-unes modifications majeures apportées par l'église chrétienne dans la tradition pastorale. Avec cette nature spécifique, le pouvoir pastoral s'inscrit successivement dans l'histoire plus générale de la gouvernementalité, avant l'État moderne.

---

<sup>124</sup> *DE II*, p. 966.

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> *Ibid.*





## La naissance de la forme-État en tant que nouvelle pratique gouvernementale

Foucault parle du pastorat comme « prélude » de la gouvernementalité. Selon lui, les procédures propres au pastorat chrétien dont nous venons de parler, préparent à cette nouvelle forme de gouvernement des hommes qui va s'émerger à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. Les dispositifs du pouvoir pratiqués par le pastorat chrétien resteront ainsi intégrés dans la gouvernementalité moderne. Le pastorat est le « modèle archaïque » de la gouvernementalité, le « modèle ancien » de la gouvernementalisation de l'État, il est « le point embryonnaire de cette gouvernementalité dont l'entrée en politique marque, fin XVI<sup>e</sup>, XXII<sup>e</sup> -XVIII<sup>e</sup> siècles, le seuil de l'État moderne »<sup>127</sup>. L'apparition de l'État moderne ne signifie pas automatiquement la disparition du pastorat, mais plutôt son intensification dans les formes spirituelles. Ce qui change principalement est qu'au XVI<sup>e</sup> siècle il y avait plus de la pluralité autoritaire qu'auparavant. C'est-à-dire autrement que à cette époque-là, on assiste à un autre développement de la conduite des hommes à l'extérieur de l'Église et son autorité. « Avec le XVI<sup>e</sup> siècle on entre dans l'âge des conduites, dans l'âge des directions, dans l'âge des gouvernements »<sup>128</sup>.

La transformation du pouvoir pastoral à l'État moderne pourrait être décrit par les « analogues du gouvernement » qu'on peut établir entre la *ratio pastoralis* et la *ratio gubernatoria*. On verra ces analogues tout à l'heure, mais d'abord, il vaut mieux préciser que cette transformation dont on parle dans ce contexte ne veut pas dire le passage d'un état à l'autre qui sera radicalement différent, mais plutôt une intensification ou bien une prolifération générale de cet état. C'est ça qu'on voit notamment dans le changement du statut de la *ratio pastoralis* à partir de XVI<sup>e</sup> siècle par rapport à la *ratio gubernatoria*. « Si j'établis ce rapprochement historique, ce n'est pas, bien évidemment, pour laisser entendre que l'aspect pastoral du pouvoir disparut au cours des dix grands siècles de l'Europe chrétienne, catholique et romain, mais il me semble que, contrairement à toute attente, cette période n'a pas été celle du pastorat triomphant »<sup>129</sup>. Malgré ce fait, Foucault affirme que le pastorat reste dans l'Église médiévale, même si on assiste au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle une rupture de sa continuité théologico-cosmologique et une apparition d'une réflexion nouvelle sur le gouvernement. « À la Renaissance, une crise générale du

---

<sup>127</sup> Cf. *STP*, p. 113, p. 126, p. 169.

<sup>128</sup> *STP*, p. 236.

<sup>129</sup> *DE II*, p. 967.

pastorat chrétien favorise une interrogation multiforme sur la manière de se conduire et de conduire les autres. Au même moment et de manière au départ indépendante, le passage de la féodalité à la monarchie administrative suscite une réflexion nouvelle sur le gouvernement politique »<sup>130</sup>.

Afin de mieux comprendre le changement radical entre les différentes formes et pratiques gouvernementales, il est important d'indiquer certains phénomènes historiques. Premièrement, c'était la grande série des révoltes pastorales au sein de l'Église chrétienne entre XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, y compris la Réforme protestante de Martin Luther qui était la plus radicale et qui réclamait une restructuration fondamentale du rôle de l'Église en tant qu'un appareil de gouvernement des hommes<sup>131</sup>. En même temps, on assiste au cours de XVI<sup>e</sup> siècle, à un développement d'un discours sur la conduite des individus à l'extérieur de l'autorité de l'Église. Les questions : comment conduire sa famille, ses enfants ? Comment se conduire ? etc. se posent, en dehors des autorités ecclésiastiques, dans les domaines différents de la société, tel que la philosophie par exemple, qui était en train de reprendre sa fonction, disparue pendant tout le Moyen Âge<sup>132</sup>. Deuxièmement, il faut rappeler le rôle du savoir scientifique. Les grands bouleversements révolutionnaires dans la science, produits par des astronomes ou des physiciens, ont eu des conséquences absolument indispensables pour l'ordre des pratiques gouvernementales.

Comme le note Foucault, l'un des effets majeurs de ses savoirs scientifiques a été de montrer que Dieu ne gouvernait le monde que par des lois universelles auxquelles on pouvait accéder par une analyse d'ordre mathématique. [...] C'est ainsi qu'avec l'institution de l'épistémè classique le mode de gouvernement pastoral va céder la place à une autre manière de gouverner les hommes<sup>133</sup>.

Par conséquent, on observe, comment à l'extérieur de l'autorité ecclésiastique une nouvelle pratique de la conduite va commencer à se construire en posant la question qu'est-ce que c'est que l'art de gouverner ? Citons un passage de *Sécurité, territoire, population* pour éclairer des choses.

Or à la même époque, exactement, 1580-1660, va se développer un tout autre thème qui est celui-ci : ce qui fait le propre du souverain, dans l'exercice de sa souveraineté, par rapport à ses sujets, ce n'est pas qu'il a seulement à prolonger sur terre une souveraineté divine qui se répercuterait en quelque sorte dans le continuum de la nature. Il a une tâche spécifique

---

<sup>130</sup> TERREL, Jean, *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010, p. 66.

<sup>131</sup> *STP*, p. 234.

<sup>132</sup> Cf. *STP*, p. 236. Voir aussi BERNAZ, Oleg, *Identité nationale et politique de la langue : une analyse foucauldienne du cas moldave*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2016, p. 194.

<sup>133</sup> *Ibid.*

et que personne d'autre n'a [à remplir]. Ni Dieu par rapport à la nature, ni l'âme par rapport au corps, ni le pasteur ou le père de famille par rapport à ses ouailles ou à ses enfants. Quelque chose d'absolument spécifique : cette action, c'est celle qui consiste à gouverner et pour laquelle il n'a pas à trouver de modèle, ni du côté de Dieu ni du côté de la nature. Cette émergence de la spécificité du niveau et de la forme du gouvernement, c'est cela qui se traduit par la problématisation nouvelle, à la fin du XVI<sup>e</sup>, de ce qu'on appelait la *res publica*, la chose publique. Disons, là encore un mot, que vous avez un phénomène, tout un processus de gouvernementalisation de la *res publica*. On demande au souverain de faire plus qu'exercer la souveraineté et on lui demande, en faisant plus qu'exercer sa pure et simple souveraineté, de faire autre chose que Dieu par rapport à la nature, que le pasteur par rapport à ses ouailles, que le père de la famille par rapport à ses enfants ou le berger par rapport à son troupeau. En somme, on lui demande un supplément par rapport à la souveraineté et on lui demande une différence, une altérité par rapport au pastorat. Et le gouvernement, c'est ça. C'est plus que la souveraineté, c'est un supplément par rapport à la souveraineté, c'est autre chose que le pastorat, et ce quelque chose qui n'a pas de modèle, qui doit se chercher son modèle, c'est l'art de gouverner. Quand on aura trouvé l'art de gouverner, on saura selon quel type de rationalité on pourra faire cette opération qui n'est ni la souveraineté ni le pastorat. D'où l'enjeu, d'où la question fondamentale de cette fin du XVI<sup>e</sup> siècle : qu'est-ce que c'est que l'art de gouverner ?<sup>134</sup>

Cette nouvelle spécificité dont parle Foucault dans ce passage sera une de premières démarches vers la gouvernementalisation de l'État. Le souverain qui exerce sa souveraineté va se trouver en face des nouvelles tâches, y compris la conduite des hommes qui était historiquement la responsabilité du pastorat<sup>135</sup>. Le problème qui apparaît aussitôt est celui du type de rationalité. « Selon quelle rationalité, quel calcul, quel type de pensée pourra-t-on gouverner les hommes dans le cadre de la souveraineté ? »<sup>136</sup>. Pour répondre à cette question Foucault emploie avant tout « des analogies du gouvernement » qui viennent de la pensée scholastique et plus exactement de saint Thomas. Par ces analogies qui apparaissent avant la constitution de l'État moderne, Foucault entend trois choses.

Première analogie consiste à dire que la pratique gouvernementale d'un souverain imite et reproduit le gouvernement de Dieu sur la terre. Pour saint Thomas, la meilleure façon de gouverner sera simplement gouverner comme Dieu. « L'art du soi sera excellent dans la mesure où il imitera la nature, c'est-à-dire où il fera comme Dieu. Et tout comme Dieu a créé la nature, le roi sera celui qui fondera l'État ou la cité, et puis tout comme Dieu gouverne la nature, le roi gouvernera son État, sa cité, sa province<sup>137</sup>. Le gouvernement du roi doit imiter alors « le gouvernement universel » qu'on trouve dans la nature. Donc, la première analogie c'est avec

---

<sup>134</sup> *STP*, p. 242.

<sup>135</sup> En comparaison avec le pasteur, la nouvelle tâche du souverain n'est plus de gouverner les âmes, mais plutôt de gouverner les hommes. C'est cette différence, parmi d'autres, qui selon Foucault doit être saisie, en opposant la raison pastorale à la raison gouvernementale. Cf. *STP*, p. 237. Voir aussi TERREL, Jean, *Politiques du Foucault*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>136</sup> *STP*, pp. 237-238.

<sup>137</sup> *STP*, p. 238.

Dieu. Deuxième analogie se réfère au terme de nature lui-même et plus précisément au rapport entre le roi et la « force vitale d'un organisme ». Selon le texte de saint Thomas, il y a dans le monde une certaine force vitale, certaine force directrice « qui fait tenir ensemble ces différents éléments dont sont composés les corps vivants et qui les ordonne tous au bien commun »<sup>138</sup>. Sans elle la nature ne marcherait pas la même manière qu'elle marche normalement. Cette force qui est en mesure de tenir l'unité des différentes parties du corps vivant existe similairement dans le royaume, incarné dans le figure du roi qui doit maintenir la cohérence et l'efficacité des différentes régions du royaume<sup>139</sup>. Enfin, la troisième analogie se réfère aux responsabilités que le pasteur et le roi ont à accomplir. Dans le monde gouverné pastoralement, la fin de l'homme n'est pas d'être riche, même pas d'être heureux dans ce monde, mais c'est la « félicité éternelle » et la « jouissance de Dieu ». De manière analogue, le roi doit assurer le salut éternel de la population de son royaume. « Et dans cette mesure-là, on voit que fondamentalement, substantiellement, la fonction du roi n'est pas différente de celle du pasteur à l'égard de ses ouailles [...]»<sup>140</sup>. Voilà les trois analogies du gouvernement : analogie avec Dieu, analogie avec la nature et analogie avec le pasteur. On y voit clairement une certaine continuité entre le pouvoir pastoral et le pouvoir gouvernementale qui va être brisée aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles au profit d'une nouvelle raison gouvernementale.

La nouvelle raison gouvernementale a porté plusieurs modifications : i) elle n'est plus pensée dans le contexte d'imitation, que le souverain doit toujours gouverner comme Dieu gouverne la terre ; ii) elle n'est pas le simple exercice de la souveraineté, comme ceci était le cas selon le texte de Thomas d'Aquin ; iii) la nouvelle raison, elle n'est plus un simple transfert des responsabilités du pasteur au roi<sup>141</sup>. Pour définir cette nouvelle raison gouvernementale, Foucault emploie deux expressions, deux doctrines politiques qui ont influencé la formation des États modernes : *la raison d'État* et *la théorie de la police*. On va assister là-dessus pour monter quel rôle ils jouent dans la formation et la cohérence de l'État moderne.

La doctrine de la raison d'État est apparue au XVI<sup>e</sup> siècle pour renforcer la puissance étatique. C'était une connaissance rationnelle sur les méthodes du gouvernement qui fallait définir certaines règles et pratiques au sein d'État. En ce qui concerne la théorie de la police, il faut indiquer qu'au cours de XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, sous le mot Police, les auteurs (notamment les

---

<sup>138</sup> STP, p. 239.

<sup>139</sup> Cf. BERNAZ, Oleg, *Identité nationale et politique de la langue : une analyse foucauldienne du cas moldave*, op. cit., p. 192.

<sup>140</sup> STP, p. 239.

<sup>141</sup> Cf., TERREL, Jean, *Politiques du Foucault*, op. cit., p. 71.

auteurs allemands et italiens) n'entendent pas simplement une institution étatique, mais plutôt « une technique de gouvernement propre à l'État »<sup>142</sup>. Une des tâches la plus importante de la police était par exemple de surveiller des hommes vivants afin de les conduire au plus grand honneur dans la vie<sup>143</sup>. « L'implémentation des techniques pastorales dans le cadre de l'appareil d'État : telle était, pour Foucault, la matrice de la raison politique moderne qui transforme les individus en sujets et les insère dans des stratégies globales de gestion des populations »<sup>144</sup>.

Ces deux doctrines se réfèrent directement à la formation de l'État au sens moderne du terme. Commençons par une analyse de la raison d'État dont la définition se trouve principalement dans la littérature allemande et italienne. Selon Foucault, la raison d'État est une forme de rationalité qui va permettre la cohérence et la stabilité de cette nouvelle forme du gouvernement dans son fonctionnement quotidien. Nous trouvons dans les analyses foucauldienne quelques définitions importants là-dessus. La raison d'État est « une connaissance parfaite des moyens à travers lesquels les États se forment, se renforcent, durent et croissent » ; ou bien elle est « une méthode ou un art nous permettant de découvrir comment faire régner l'ordre et la paix au sein de la République » ou encore « certain considération politique nécessaire pour toutes les affaires publiques, les conseils et les projets, dont le seul but est la préservation, l'expansion et la félicité de l'État »<sup>145</sup>. Tous ces définitions ont certaines caractéristiques communes qui sont essentielles pour la raison d'État.

Première remarque importante : La raison d'État est un art absolument nouveau et spécifique de gouverner qui a sa propre rationalité différente de celle de la pratique pastorale. « La raison d'État est considérée comme un « art », c'est-à-dire une technique se conformant à certaines règles. Ces règles ne regardent pas simplement les coutumes ou les traditions, mais aussi la connaissance – la connaissance rationnelle »<sup>146</sup>. Si dans le pastorat nous voyons comment le pasteur devient un berger des corps et des vies de ses brebis qui ont comme la fin la « béatitude céleste », dans la raison d'État nous assistons à une transformation majeure de la pensée, selon

---

<sup>142</sup> *DE II*, p. 972.

<sup>143</sup> Cf. *DE II*, p. 976.

<sup>144</sup> SENELLART, M., « La critique de la raison gouvernementale », in : *Foucault au collège de France : un itinéraire*, sous la direction de Guillaume le Blanc et Jean Terrel, Bordeaux, PUB, 2003, pp. 131-147, p. 132.

<sup>145</sup> *DE II*, pp. 969-970.

<sup>146</sup> *DE II*, p. 970.

laquelle il y a certains principes rationnels qui ne s'intéressent ni aux coutumes dominantes de la société ni à la nature, mais plutôt aux lois et aux éléments constitutives de l'État<sup>147</sup>.

Deuxièmement, en continuant dans cette logique, il faut souligner la différence entre la théorie de la raison d'État et le modèle rationnel du gouvernement proposé par saint Thomas dans le *De regno* dont on a déjà parlé en haut. Pour des théoriciens de la raison d'État le système de saint Thomas n'est pas la politique autant qu'il cherche la vérité et la rationalité de gouverner dans la nature et dans l'idée de Dieu. Contrairement à ce modèle de saint Thomas, la théorie de la raison d'État s'intéresse, avant tout, à ce que nous appelons l'État en tant que tel, quelles sont ses exigences principales et comment il faut gouverner selon ces exigences. Pour saint Thomas la fin de l'art de gouverner est toujours ordonné à la fin « extra-étatique », « extra-terrestre », tandis que la fin de la raison d'État, c'est l'État lui-même. Voici, pourquoi la raison d'État était souvent accusée d'athéisme<sup>148</sup>.

Troisièmement, il est important de dire que la théorie de la raison d'État s'oppose radicalement à la théorie que Machiavel a proposée dans *Le Prince*. En gros, ce qu'il dit c'est que le but et la fin principale du Prince doit être tout d'abord de sauvegarder sa principauté et sa domination sur le territoire sur lequel il règne. Le Prince doit s'occuper de la protection d'un territoire parce que c'est exactement là où il va exercer sa souveraineté. « Ce que Machiavel cherche à sauver, à sauvegarder, ce n'est pas l'État, c'est le rapport du Prince à ce sur quoi il exerce sa domination, c'est-à-dire que ce qu'il s'agit de sauver, c'est la principauté comme rapport de pouvoir du Prince à son territoire ou à sa population »<sup>149</sup>. Le mot population est le mot-clé pour marquer la différence entre Machiavel et des théoriciens de la raison d'État. Pour les théoriciens de la raison d'État le territoire n'est plus le cadre dans lequel le souverain doit exercer sa souveraineté, mais c'est la population. Nous ne voyons presque aucune définition territoriale

---

<sup>147</sup> Selon Foucault, la tâche la plus importante du souverain ou du roi en tant qu'il gouverne n'est pas premièrement de savoir des lois (même si c'est bien sûr très important et déterminant aussi) mais il doit connaître avant tout, les éléments qui constituent l'État pour être en mesure de garder l'État dans son intégralité. « Ce que le souverain ou celui qui gouverne, le souverain en tant qu'il gouverne, doit connaître, ce ne sont pas simplement les lois, ce n'est même pas premièrement ni fondamentalement les lois (bien qu'on s'y réfère toujours, bien sûr, et qu'il soit nécessaire de les connaître), mais ce qui est, je crois, à la fois nouveau, capital et déterminant, c'est que le souverain doit connaître ces éléments qui constituent l'État [...] ». Cf. *STP*, p. 279.

<sup>148</sup> « [...] le scandale religieux par cette apparition de la notion, du problème, de la question de la raison d'État à été tout à fait différent de ce qu'on peut voir dans le cas de la physique galiléenne. En tout cas scandale, scandale au point qu'il y a un pape qui s'appelait Pie V et qui a dit : mais la *ratio status*, ce n'est pas du tout la raison d'État. *Ratio status*, c'est *ratio diaboli*, c'est la raison du diable ». Cf. *STP*, p. 247. « Ainsi pouvons-nous comprendre le scandale religieux soulevé par ce type de recherche. Cela explique pourquoi la raison d'État fut assimilée à l'athéisme. En France, notamment, cette expression, apparue dans un contexte politique, fut communément qualifiée d'« athée ». Cf. *DE II*, p. 971.

<sup>149</sup> *STP*, p. 248.

de l'État qui est désormais défini comme « une ferme domination sur les peuples ». La population devient un nouvel objet de gouvernement.

Enfin, dernière remarque, c'est par rapport à l'importance d'un certain type de savoir dans l'État afin de garantir son efficacité et sa stabilité. De quoi s'agit-il plus précisément ? Eh bien il s'agit d'un savoir rationnel qui ne permettra pas uniquement le maintien de l'État, mais qui permettra aussi d'accroître sa puissance en accord avec lui-même et vis-à-vis des autres États . « L'art de gouverner, caractéristique de la raison d'État, est intimement lié au développement de ce que nous ont appelé *statistique* ou *arithmétique* politique – c'est-à-dire à la connaissance des forces respectives des différents États. Une telle connaissance était indispensable au bon gouvernement »<sup>150</sup>. Par la *statistique*, Foucault veut dire ceci : « La statistique, étymologiquement, c'est la connaissance de la population, mesure de sa quantité, mesure de sa mortalité, de sa natalité, estimation des différentes catégories d'individus dans un État et de leur richesse, estimation des richesses virtuelles dont dispose un Etat [...] ».<sup>151</sup> Alors, nous voyons bien que cette connaissance est de première importance afin que l'État puisse d'être développé et entretenu dans son intégralité. C'est le savoir nécessaire au souverain sans lequel le bon gouvernement de l'État ne sera pas possible. Pour finir notre analyse sur la raison d'État et sur son importance dans l'histoire générale de la gouvernementalité reprenons un petit passage d'*Omnes et singulatim* : « [...] la raison d'État n'est pas un art de gouverner suivant les lois divines, naturelles ou humaines. Ce gouvernement n'a pas à respecter l'ordre général du monde. Il s'agit d'un gouvernement en accord avec la puissance de l'État. C'est un gouvernement dont le but est d'accroître cette puissance dans un cadre extensif et compétitif »<sup>152</sup>.

En ce qui concerne la police, les théoriciens des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles entendent par ce mot quelque chose de très différent de celui que nous entendons aujourd'hui. La théorie de la police, marque notamment une série de transformations qui vont se passer à cette époque-là en élaborant la notion de la population à travers un appareil qui s'appelle la police. C'est exactement cet appareil d'État qui va largement s'occuper de la population. La police n'était pas simplement une institution fonctionnant au sein de l'État, mais elle était la manière de gouverner, presque tous les domaines étatiques. Par conséquent, on assiste tout au long du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles un grand intérêt envers la théorie de la police, pas seulement sous la forme de politiques concrètes, mais aussi en tant que méthode d'enseignement, comme ceci

---

<sup>150</sup> *DE II*, p. 972.

<sup>151</sup> *STP*, p. 280.

<sup>152</sup> *DE II*, p. 972.



était le cas en Allemagne où le mot la *Polizeiwissenschaft* signifiait la science de l'administration<sup>153</sup>.

Foucault parle notamment de deux traditions, française et allemande, pour esquisser ce que la théorie de la police en tant que la science de l'administration voulait dire. Le premier, c'est un commissaire de police français Nicolas de Lamare qui a essayé de définir des tâches de la police dans son célèbre ouvrage *Traité de la police* (1705). Selon lui, la police était responsable pour treize choses au sein de l'État : 1) la religion ; 2) les mœurs ; 3) la mortalité ; 4) la santé ; 5) les approvisionnements ; 6) la tranquillité publique 7) les routes, les ponts et les chaussées ; 8) la sécurité publique ; 9) les arts libéraux ; 10) le commerce ; 11) les fabriques ; 12) les domestiques et hommes de peine ; 13) les pauvres<sup>154</sup>. Tous ces domaines ont quelque chose en commun qui doit être garanti par la police, notamment le bonheur. Police s'occupe plus précisément de tout ce qui touche au bonheur de la population. Foucault, lecteur de De Lamare, explique, en quoi consiste exactement la tâche de la police, il dit :

La police s'occupe de la religion, non pas, bien sûr, du point de vue de la vérité dogmatique, mais de celui de la qualité morale de la vie. En veillant à la santé et aux approvisionnements, elle s'applique à préserver la vie ; s'agissant du commerce, des fabriques, des ouvriers, des pauvres et de l'ordre public, elle s'occupe des commodités de la vie. En veillant au théâtre, à la littérature, aux spectacles, son objet n'est autre que les plaisirs de la vie. Bref, la vie est l'objet de la police<sup>155</sup>.

Il s'agit en gros de tout ce qui est important pour la vie et pour la population, « la police veille apparemment à tout » et en veillant elle garantit la meilleure vie possible. Parmi les autres définitions, nous retrouvons chez De Lamare certaines qui sont directement liées à la tradition pastorale du pouvoir. Par exemple, selon De Lamare la police conduit des hommes au plus grand bonheur de cette vie autant qu'elle prend soin de tous les domaines nécessaires afin que l'homme puisse être heureux. En s'occupant de la religion, la police prend soin du confort de l'âme, en s'occupant de la santé, la police garantit le confort du corps, en s'occupant du commerce, la police prend soin de la richesse etc. Donc, nous pouvons saisir maintenant l'idée véritable de la police, sa tâche est avant tout de veiller « aux avantages que l'on ne peut tirer que de la vie en société ».<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> Cf. *DE II*, p. 975.

<sup>154</sup> Cf. *DE II*, pp. 975-976. Voir aussi *STP*, p. 342.

<sup>155</sup> *DE II*, p. 976.

<sup>156</sup> *DE II*, pp. 976-977.

Regardons maintenant la tradition allemande dans laquelle développe la doctrine de la *Polizeiwissenschaft* est plus particulièrement un texte le plus important celui de Johann Heinrich Gottlob von Justi. Dans son œuvre intitulé *Éléments de police* de Justi l'aborde, de manière un peu différente de De Lamare, le fonctionnement et les objectifs spécifiques de la police. Nous pouvons souligner quatre aspects de sa description générale. En premier lieu, il y a une tâche positive de la police qui consiste à prendre soin de la vie des citoyens et la stabilité de l'État. La police doit permettre à l'État « d'accroître son pouvoir et d'exercer sa puissance dans toute son ampleur »<sup>157</sup>. La police doit s'occuper du bonheur des hommes, elle doit améliorer la qualité de la vie. Ce qui est particulièrement intéressant chez de Justi c'est la dialectique existante entre la population et l'État. C'est le rapport bilatéral entre eux qui est accompagné par la police. « [...] le but de l'art moderne de gouverner, ou de la rationalité étatique : développer ces éléments constitutifs de la vie des individus de telle sorte que leur développement renforce aussi la puissance de l'État »<sup>158</sup>. Alors, nous observons que d'un côté l'État, à travers la police, fournit aux hommes avec le bonheur et avec la bonne qualité de la vie et d'un autre côté nous voyons comment par ce processus les hommes deviennent les moyens pour renforcer et accroître la puissance étatique. En deuxième lieu, on touche le point important qui est la population en tant qu'un « groupe d'individus vivants ». Nous assistons notamment, au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, au fait que la population devient l'objectif principale de la police. Finalement, en troisième lieu, de Justi élabore une doctrine de la *Polizeiwissenschaft* comme une pratique d'observance et d'étude de l'État administratif qui a pour l'objectif la population, un groupe d'individus. « La *Polizeiwissenschaft* est tout à la fois un art de gouverner et une méthode pour analyser une population vivant sur un territoire »<sup>159</sup>.

La forme-État en tant que nouvelle pratique gouvernementale va apparaître au carrefour du pouvoir pastoral et du pouvoir politique. Si ce dernier est organisé autour de la loi, l'universalité, la publique, l'objectivité etc. le pouvoir pastoral représente la conception chrétienne qui a pour l'objectif la conduite individuelle. Ce pouvoir emploie les principes du salut, de l'obéissance et de la vérité pour conduire des hommes. Le Pasteur a la même fonction vis-à-vis des hommes que le berger vis-à-vis de ses brebis. En comparaison avec les autres traditions du pastorat, dont on a brièvement parlé au-dessus, le pastorat chrétien caractérise par un développement de certaines analytiques par rapport au gouvernement. À côté des obligations

---

<sup>157</sup> *DE II*, p. 978.

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> *DE II*, p. 979.

et des normes, on assiste également à l'apparition de l'autorité du pastorat qui était une des premières formes de la souveraineté moderne. Dans la tradition scholastique on trouve comment l'autorité du pasteur se transforme en souveraineté du roi qui doit gouverner en imitant la nature et le modèle du gouvernement de Dieu. À l'encontre de ce qui vient d'être dit, l'État moderne en tant qu'une nouvelle pratique gouvernementale fonctionne selon une autre rationalité. Cette rationalité va s'articuler principalement autour de la raison d'État et la théorie de la police. Ces deux doctrines ne servent qu'à l'amélioration et à la maintenance de l'efficacité de l'État. La première, la raison d'État, s'occupe des méthodes et des principes à travers lesquels l'État conserve et agrandit sa domination et son efficacité, c'est la connaissance rationnelle, tandis que la deuxième, la théorie de la police, est concentrée sur l'augmentation de la puissance étatique en veillant sur les différents domaines de la vie. L'État, dit Foucault, est la forme remarquable de gouvernement, il est la forme rationnelle de l'art de gouverner. Mais en même temps, l'État c'est aussi un dispositif du pouvoir, il est à la fois individualisant et totalitaire. Par l'analyse de la gouvernementalité Foucault nous montre, pas seulement la rationalité politique qui s'est développée historiquement dans les sociétés occidentales, mais aussi la manière dont au sein de cette rationalité, une nouvelle technologie du pouvoir va s'émerger. Par conséquent, comme nous avons déjà remarqué au début, l'analyse de la gouvernementalité n'est pas la rupture dans le travail de Foucault, mais elle est plutôt une extension à un autre objet, à un autre domaine, celui de l'État.



## **III<sup>e</sup> PARTIE**

### **RAISON, GOUVERNEMENT ET ÉTAT**



## A quelle gouvernamentalité Hegel parvient-il dans les *Principes de la philosophie du droit* ?

Le concept de la gouvernamentalité au sens large du terme signifie la pensée sur le gouvernement. Comment faut-il gouverner ? Selon quelles rationalités ? Selon quelles pratiques ? etc. Dans ce contexte, on entend par rationalité l'art de raisonnement qui calcule et répond au problème selon le principe du savoir rationnel. En outre, la gouvernamentalité marque aussi l'émergence d'une nouvelle forme de pensée sur l'exercice du pouvoir dans certaines sociétés. Cette forme de pouvoir est liée à la découverte d'une nouvelle réalité qui va se focaliser sur la population. La gouvernamentalité émerge dans les sociétés occidentales quand l'art de gouverner l'État devient une pratique indépendante. L'art de gouverner selon cette nouvelle rationalité implique de s'occuper de la santé, du bien-être, de la prospérité et du bonheur de la population. Ce qui nous occupe, c'est la définition de la gouvernamentalité que nous donne Foucault dans sa leçon du 1<sup>er</sup> février qui est la plus importante. Rappelons-nous ce qu'il dit. Foucault propose trois définitions de la gouvernamentalité dont la troisième est celle-ci : « [...] par « gouvernamentalité, je crois qu'il faudrait entendre le processus, ou plutôt le résultat du processus par lequel l'État de justice du Moyen Âge, devenu aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit « gouvernementalisé »<sup>160</sup>.

Cette définition est importante parce qu'à notre avis c'est exactement de cet objectif que parle Hegel dans la *Philosophie du droit*. Il faut toutefois préciser certaines choses. Premièrement, pour Hegel, au lieu de l'État de justice du Moyen Âge, il s'agit de l'État prussien de Frédéric II, une monarchie absolue, qui va se trouver radicalement transformée, « gouvernementalisée », après la chute d'Iéna en 1806. Deuxièmement, on voit chez Hegel, et particulièrement dans la *Philosophie du droit*, un modèle de l'État administratif, de l'État bureaucratique, de l'État moderne qui va remplacer la monarchie et se construire à partir d'une certaine rationalité gouvernementale. Comment l'État moderne doit-il être constitué ? Comment doit-il fonctionner ? Quelles rationalités doit-il employer ? Nous trouvons toutes ces questions discutées et analysées dans cette œuvre qui date de 1820. Enfin, troisièmement, on trouve chez Hegel, aussi bien le processus que le résultat de cette gouvernementalisation. Le processus est la transformation historique, la politique suivie par la Prusse à partir de 1806 qui se montre très

---

<sup>160</sup> STP, p. 112.

bien dans des réformes sociales, administratives et politiques, en ce compris l'abolition du servage et la nouvelle constitution. Bref, dans ce chapitre, nous allons tenter d'utiliser les analyses foucaaldiennes pour déterminer la nature de la gouvernementalité à laquelle Hegel parvient dans la *Philosophie du droit*.

Notre objectif sera de montrer qu'il y a beaucoup de similarités entre la nouvelle raison gouvernementale, présentée par Foucault dans les cours de 1977-78, et la théorie de l'État moderne hégélien, telle qu'elle est développée dans la *Philosophie du droit*. On comprend mieux le concept de la gouvernementalité si on regarde la théorie de l'État chez Hegel qui utilise ce terme dans le sens classique. Il parle en effet de l'État comme organisation raisonnable et universelle<sup>161</sup>. Pour que l'État puisse accroître sa puissance et maintenir l'efficacité, Hegel a recours à une forme d'organisation impliquant pouvoir législatif, administratif et souverain<sup>162</sup>. Aussi bien pour les théoriciens de la raison d'État que pour Hegel, l'État doit être une fin en lui-même (*Selbstzweck*)<sup>163</sup>. En bref, l'État moderne est une nouvelle forme de vie, tous les domaines de la société se transformant radicalement avec l'apparition de ce nouvel art de gouverner.

Dans la première partie, nous avons vu comment la société civile s'est transformée. Habermas, lecteur de Hegel, montre très bien les moyens à appliquer afin de dépasser les luttes et les défis qui émergent au sein de la société. En gros, il dit que pour éviter les petites luttes provoquées par des points de vue subjectifs et par des préférences individuelles, il faut apprendre à coordonner ses propres vues avec celles des autres. C'est ainsi qu'au lieu de voir l'esprit subjectif, on voit comment l'esprit objectif prend sa place. La moralité devenue objective dépasse toutes ces défaillances qui ont eu lieu au niveau de l'esprit subjectif. Aussi bien pour Hegel que pour Habermas, la meilleure solution pour échapper à ces défaillances passe par les grandes institutions sociales qui sont, à leurs yeux, en mesure d'aller au-delà des horizons de l'esprit subjectif<sup>164</sup>. On voit en effet qu'Hegel recherche la rationalité et l'universalité : le savoir rationnel et objectif pour résoudre les problèmes existants dans la société. Avec ses institutions,

---

<sup>161</sup> Selon Foucault la raison d'État signifiait une rationalité propre à l'art de gouverner : « La raison d'État est considérée comme « art », c'est-à-dire une technique se conformant à certaines règles qui ne concernent pas simplement les coutumes ou les traditions, mais aussi la connaissance rationnelle. *DE II*, p. 970.

<sup>162</sup> La théorie de la police en tant que partie composante de cette nouvelle rationalité gouvernementale s'occupait avec le maintien de la puissance étatique : « La police, explique-t-il [de Justi] est ce qui permet à l'État d'accroître son pouvoir et d'exercer sa puissance dans toute son ampleur ». cf. *DE II*, p. 978.

<sup>163</sup> « La fin de la raison d'État, c'est l'État lui-même, et s'il y a quelque chose comme une perfection, comme un bonheur, comme une félicité, ce ne sera jamais que [celui] ou celles de l'État lui-même ». cf. *STP*, p. 264.

<sup>164</sup> HABERMAS, J., *Vérité et justification*, op. cit., p. 156.



l'État moderne peut fournir et garantir sa population avec les droits égaux et avec la liberté absolue qui n'est réalisable qu'au sein de l'État.

Pour répondre à la question : A quelle gouvernementalité Hegel parvient-il dans la *Philosophie du droit* ? nous nous pencherons sur un aspect de la pensée hégélienne de l'État qui la distinguera des autres philosophes de la même époque et qui ont vécu dans le même contexte culturel. Cet aspect s'articule comme suit : « L'État est l'accomplissement nécessaire de la liberté individuelle et l'État est prioritaire, dans la vie politique, par rapport aux « groupes intermédiaires » qui constituent la société civile »<sup>165</sup>. Selon Hegel, être libre signifie être avec soi-même (*bei sich sein*) en tant qu'individu dans son environnement général (*in seiner allgemeinen Umwelt*)<sup>166</sup>. Il faut souligner que la liberté et la rationalité sont liées les unes aux autres. La liberté est une chose qui pourrait être atteinte en dépassant la subjectivité et son côté individuel, la théorie de la reconnaissance jouant un très grand rôle sur ce chemin. Même la relation intime entre le maître et l'esclave devient après un certain temps la relation intersubjective, le maître étant contraint d'apprendre à coordonner ses propres vues avec celles de l'esclave afin de maintenir son statut social. Par conséquent, l'État est l'universalité, l'objectivité qui s'oppose à la société civile et à l'esprit subjectif.

En tant qu'il est l'universel, l'État s'oppose aux individus. Il est d'autant plus parfait que l'universel correspond davantage à la raison et que les individus forment davantage unité avec l'esprit du tout. L'essentielle disposition d'esprit des *citoyens* à l'égard de l'État et de son gouvernement n'est ni l'*aveugle obéissance* [voir le pouvoir pastoral] à ses ordres, ni un assentiment individuel que chacun devrait apporter aux dispositions et règlements institués au sein de l'État, mais à son égard, une confiance et une obéissance éclairée<sup>167</sup>.

Dans l'idéalisme allemand, il y avait des opinions différentes de Hegel, concernant l'État et son organisation. Par exemple, selon Kant, Fichte ou encore Schelling, l'État n'a que la fonction transitoire qui doit garantir le débat démocratique par rapport à l'organisation structurelle en créant une société supérieure où la responsabilité politique sera partagée collectivement<sup>168</sup>. Quant à Hegel, il insiste plutôt sur la forme sociale de l'État qui va rassembler les volontés des individus de la société civile, séparées par leurs intérêts propres et égoïstes<sup>169</sup>. Mais Foucault ne disait-il pas la même chose ?

Le pasteur rassemble, guide, et conduit son troupeau. L'idée qu'il appartenait au chef politique d'apaiser les hostilités au sein de la cité et de faire prévaloir l'unité sur le conflit

---

<sup>165</sup> MAESSCHALCK, M., « L'État bureaucratique. Hegel et Marx », *op. cit.*, p. 194.

<sup>166</sup> BOURGEOIS, B., « Der Begriff des Staates », in: *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von Ludwig Siep, Berlin, Akademie Verlag, 1977, pp. 217-242, p. 229.

<sup>167</sup> HEGEL, G.W.F., *Propédeutique philosophique*, trad. par M. de Gandillac, Paris, Denoël, 1971, § 186, p. 173.

<sup>168</sup> Cf. MAESSCHALCK, M., « L'État bureaucratique. Hegel et Marx », *op. cit.*, pp. 191-192.

<sup>169</sup> Voir chapitre II, pp. 8-16.

est sans aucun doute présente dans la pensée grecque. Mais ce que le pasteur rassemble, ce sont des individus dispersés. Ils se rassemblent au son de sa voix : « Je sifflerai et ils se rassembleront »<sup>170</sup>.

Cette question du rassemblement est abordée par Foucault dans le quatrième volume d'une *Histoire de la sexualité*. Il y oriente ses analyses vers la figure du berger qui était associée au pastorat chrétien, au moment particulier où pour la première fois dans l'histoire de l'Occident, le christianisme va créer une forme institutionnelle. Reprenons un court passage.

Son pouvoir [celui de berger] consiste dans une relation essentielle à la multitude ; il s'exerce sur le nombre (fut-il innombrable), plutôt que la superficie. D'autres construisent l'édifice d'un État, d'une cité, d'un palais aux fondations solides. Lui réunit une foule : « Celui qui a dispersé Israël le rassemblera ; il le gardera comme un berger son troupeau ». Ce rassemblement a deux opérateurs. L'unicité, car c'est parce qu'il est seul, et le seul, que le berger fait l'unité des brebis, en « soumettant les peuples » à son unique volonté ; le pâtre souverain fait que « les hommes loyaux marchent tous d'un seul pas ». Et l'action instantanée : c'est sa voix, son geste qui font naître, à chaque instant, de la multiplicité, le troupeau : « je sifflerai et je les rassemblerai ». Lui absent, les bêtes n'ont plus qu'à se disperser<sup>171</sup>.

Mais l'idée de l'État hégélien n'est-elle pas une relation à la multitude ? La pluralité de la société n'est-elle pas plus importante que le droit qu'auraient les citoyens à posséder un territoire ? N'est-ce pas le rôle des institutions raisonnables de prendre soin et de veiller sur la population ? De garantir la liberté et l'objectivité ? Bien évidemment. Dans la société civile, les individus sont dispersés, chacun s'occupant de son propre intérêt, ils sont dans la solitude et manquent d'unicité. L'idée de l'État est notamment de rassembler et de réunir les différents sujets de la société civile, les différentes individualités immédiates.

L'État conserve les libertés en surmontant leur fausse individualité, c'est-à-dire en supprimant l'individualité immédiate qui ne produit que le désordre. La véritable liberté est celle qui se « socialise » par la médiation de l'État et parvient donc à s'identifier à la fonction que lui attribue l'intérêt commun pour son plus grand bien ! Elle supprime ainsi son intérêt immédiat pour le réaliser dans le mouvement d'un intérêt plus universel<sup>172</sup>.

Bien sûr que les institutions comme la famille et la société civile sont les étapes essentielles, mais elles devront être dépassées et repensées dans l'*éthicité* (Sittlichkeit). L'État représente l'universalité et pour y parvenir il faut qu'il échappe à tout chaos d'intérêts et petites luttes au sein de la société. « [...] il faudra préférer l'État à la libre expression de la société civile [...], car la société civile ne peut être une forme authentique de vie en commun [...] »<sup>173</sup>. Il s'agit donc d'un choix entre la liberté limitée par ses intérêts immédiats et la liberté médiatisée par l'intérêt

---

<sup>170</sup> DE II, p. 957.

<sup>171</sup> FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*, op. cit., p. 384.

<sup>172</sup> MAESSCHALCK, M., « L'État bureaucratique. Hegel et Marx », op. cit., p. 193. Cf. VEDRINE, H., *Les ruses de la raison*, op. cit., p. 81.

<sup>173</sup> MAESSCHALCK, M., « L'État bureaucratique. Hegel et Marx », op. cit., p. 194.

universel<sup>174</sup>. Pour Hegel, l'État signifie le dépassement de la société civile, c'est-à-dire des intérêts privés dans une forme d'organisation où chaque activité est coordonnée par le pouvoir centralisé qui représente la volonté universelle de la population. L'État c'est « une centralisation administrative qui garantit à la fois sa souveraineté 'tant à l'intérieur qu'à l'extérieur' et les libertés privées »<sup>175</sup>. Rappelons-nous la tâche d'un État gouverné selon la doctrine de la police. Foucault, lecteur de Turquet, affirme que :

La « police » apparaît comme une administration dirigeant l'État concurremment avec la justice, l'armée et l'échiquier. [...] La *police* englobe tout. Mais d'un point de vue extrêmement particulier. Hommes et choses envisagés dans leurs rapports : la coexistence des hommes sur un territoire ; leurs rapports de propriété ; ce qu'ils produisent ; ce qui s'échange sur le marché<sup>176</sup>.

À cette époque-là, comme nous l'avons déjà indiqué précédemment, « police » représente, pour les théoriciens des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, non pas une institution, mais une technique de gouvernement qui est propre à l'État<sup>177</sup>. La police était tenue de garantir le bonheur ainsi que le bien-être de la population mais aussi de veiller à ce que les individus issus de différents domaines de la société entretiennent de bons rapports. L'État gouverné selon cette doctrine représentait le pouvoir politique et administratif centralisé qui pouvait intervenir dans tous les domaines de la société afin d'accroître sa puissance et maintenir son efficacité. En termes hégéliens, l'État est l'administrateur de la société civile sur laquelle il veille pour garantir la sécurité et le développement<sup>178</sup>.

Dans la *Philosophie du droit*, Hegel consacre un chapitre à *la police* dont nous reprenons ci-après un long passage afin d'identifier l'analyse foucauldienne sur la doctrine de la police.

*Die Polizei*. Ce terme doit être entendu au sens qui était le sien dans la langue du XVIII<sup>e</sup> siècle, et qui est bien plus large que son acception actuelle : il désigne l'ensemble des tâches administratives qui concourent au bien commun, et notamment au bien-être de la population, ce qui recouvre bien sur le maintien de l'ordre, mais aussi le contrôle de la production et de la distribution, la surveillance des fluctuations monétaires, et de manière générale le souci du bien-être collectif. Ce thème joue un rôle important dans l'image qu'a et cherche à donner de soi l'absolutisme éclairé : le *Polizeistaat*, l'État de police, c'est un État qui veille, de manière sans doute autoritaire, au bonheur commun<sup>179</sup>.

Ce passage est important dans la mesure où il propose exactement la même définition de la police que Foucault a donnée en discutant sur la théorie s'y rapportant. Il est possible d'y relever

---

<sup>174</sup> *Id*, p. 195.

<sup>175</sup> CHATELET, F., *Hegel*, Paris, Seuil, coll. « Écrivains de toujours », 1968, p. 146. cf. MAESSCHALCK, M., « L'État bureaucratique. Hegel et Marx », *op. cit.*, p. 197.

<sup>176</sup> *DE II*, p. 974.

<sup>177</sup> *DE II*, p. 972.

<sup>178</sup> Cf. MAESSCHALCK, M., « L'État bureaucratique. Hegel et Marx », *op. cit.*, p. 201.

<sup>179</sup> *PPD*, § 231 Remarque, p. 396.

plusieurs points qu'il souligne dans son analyse tels que la surveillance, les tâches administratives, la maintenance de l'ordre, le contrôle des domaines différents de la société, etc. Aussi bien pour Hegel que pour Foucault, l'État gouverné selon cette doctrine, est l'État autoritaire. « Un gouvernement qui serait fondé sur le principe de la bienveillance envers le peuple [...] est le plus grand despotisme que l'on puisse concevoir »<sup>180</sup>. En tous cas, pour éviter des malentendus, il faut dire que l'État hégélien n'est pas un État de police. Hegel aborde la question de la police afin de montrer que la puissance publique est nécessaire pour contrôler des dispositions d'« utilité commune » ainsi que pour régler les problèmes des producteurs et des consommateurs qui peuvent entrer en conflit les uns avec les autres en raison d'intérêts différents<sup>181</sup>. Ceci ne veut pas dire bien sûr qu'il s'agit d'un État de police. Chez Hegel, les pouvoirs de l'État sont divisés. Dans son chapitre sur le droit étatique interne (*innere Staatsrecht*), il envisage ainsi trois types de pouvoir : le pouvoir princier, le pouvoir gouvernemental et le pouvoir législatif. Chacun d'eux joue son propre rôle au sein de l'État. Le pouvoir législatif détermine l'universel universellement, le pouvoir gouvernemental subsume les cas particuliers sous l'universel et enfin, le pouvoir princier formule la volonté empirique, qui après discussion et après les conflits d'intérêts prend la décision finale. C'est là où les différents pouvoirs sont rassemblés<sup>182</sup>. Le prince ou le souverain, comme tous les autres pouvoirs de l'État, représente l'universel : il est le chef de l'armée, il signe les lois, etc. mais il ne décide pas ce qu'il y a lieu de faire de façon autoritaire. Au sein de l'organisation de l'État, on trouve des Chambres, des autorités, des tribunaux qui votent les lois et discutent les questions par rapport à la constitution dont les textes veillent à garantir et reconnaître les libertés et valeurs absolues des individus. La division de ces pouvoirs différents au sein de l'État est la partie composante de son organisation.

La disposition d'esprit tire son *contenu* déterminé de façon particulière des différents aspects de l'organisme de l'État. Cet *organisme* est le développement de l'idée jusqu'à ses différences et jusqu'à l'effectivité objective de celles-ci. Ces aspects différenciés sont ainsi les *différents pouvoirs* (*verschiedenen Gewalten*), ainsi que les affaires et activités efficientes de ceux-ci [;] par là, l'universel se *produit* continûment, en l'occurrence – attendu qu'ils sont déterminés par la *nature du concept* – de manière *nécessaire*, et – attendu qu'il est tout autant présumé [par] sa production – se conserve ; - cet organisme est la *constitution politique* (*politische Verfassung*)<sup>183</sup>.

Cette division du pouvoir (*Gewaltenteilung*) sert à garantir la liberté publique (*öffentliche Freiheit*, § 272). Elle montre aussi très bien pourquoi la monarchie constitutionnelle représente

<sup>180</sup> Kant cité par Hegel. cf. *Ibid.*

<sup>181</sup> Cf. *PPD*, §§ 235-236, p. 398.

<sup>182</sup> Cf. *PPD*, § 273, p. 460. Voir aussi Weil E., *Hegel et l'Etat. Cinq conférences*, op. cit., pp. 59-60.

<sup>183</sup> *PPD*, § 269, pp. 439-440.

pour Hegel la forme d'État la plus raisonnable (*vernünftigste*) et la plus avancée (*fortgeschrittenste*) du point de vue de l'histoire mondaine<sup>184</sup>. L'État est organisé de telle manière que le souverain ne peut outrepasser sa souveraineté ou échapper aux exigences qu'il a vis-à-vis de l'État, des lois, d'une constitution et des institutions étatiques. Il doit coordonner ses points de vue avec celles des autres pouvoirs et ne pas se limiter à suivre sa propre volonté<sup>185</sup>.

Il est en outre important de noter qu'en suivant les analyses de Foucault, on voit comment la problématique de la souveraineté a influencé négativement le développement des nouveaux arts de gouverner en employant un nouvel appareil du pouvoir : la police. Toutefois, celle-ci en tant que technique de gouvernement ne servait qu'à maximiser la puissance d'État. En effet, le souverain voulait augmenter sa puissance à travers cette police en pénétrant dans les domaines différents de la société et de la vie au nom du bonheur et du bien-être. En résumé, l'État de police est donc un État qui veut gouverner toujours plus. Bien sûr, si l'on part uniquement de ce point de vue, la comparaison avec la *Philosophie du droit* n'est pas très convaincante, mais chez Hegel, on voit comment, dans son système, il a recours à la police avec le pouvoir princier, sans identifier la *Polizeiwissenschaft* ou la théorie d'État de police. Bien entendu, la police est importante pour maintenir la discipline au sein de la société, mais elle ne doit pas devenir un moyen visant à accroître la puissance du souverain. Hegel n'est pas partisan d'une autorité illimitée. Pour lui, l'autorité du souverain est bien limitée au nom de la volonté universelle.

Dans le cadre de l'histoire de la gouvernementalité, Foucault examine trois formes de gouvernement : la raison d'État, la police et le libéralisme, estimant que la liberté est un instrument indispensable pour gouverner. Le libéralisme a introduit une doctrine qui consiste en la mise en place d'un principe de limitation de l'art de gouverner. Il marque une nouvelle rationalité moderne selon laquelle il faudrait gouverner moins afin d'atteindre l'efficacité maximum<sup>186</sup>. Mais nous nous attachons, dans le cadre de ce travail, aux deux premières formes de gouvernement dans la mesure où elles marquent « l'émergence d'un certain type de rationalité dans la pratique gouvernementale, un certain type de rationalité qui permettrait de

---

<sup>184</sup> SCHNÄDELBACH, H., « Die Verfassung der Freiheit », in: *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von Ludwig Siep, Berlin, Akademie Verlag, 1977, pp. 243-265, p. 249.

<sup>185</sup> « Le prince, comme tous les pouvoirs de l'État, représente l'universel : et, comme les autres, il représente un moment distinct, une fonction essentielle, mais qui ne doit pas être comprise comme indépendante des autres, encore moins comme essentiellement opposée aux autres, se méfiant d'elles, luttant avec elles pour l'influence. Il exprime la souveraineté qui en lui devient concrète, présente dans ce monde, et elle ne peut le devenir que selon la loi de ce monde : - réelle comme individu humain ». Cf. WEIL, E., *Hegel et l'Etat. Cinq conférences*, op. cit., p. 60.

<sup>186</sup> Cf. *NBP*, « Situation du cours », p. 333.

régler la manière de gouverner sur quelque chose qui s'appelle l'État [...] »<sup>187</sup>. Comme annoncé, notre objectif est notamment d'étudier l'émergence de la forme-État à la lumière et du point de vue de cette rationalité particulière qui fut d'abord formulée dans « deux corps de doctrine : la *raison d'État* et la *théorie de la police* »<sup>188</sup>. Nous avons vu que ces doctrines qui apparaissent comme tellement importantes dans l'analyse de Foucault se trouveront largement discutées dans la *Philosophie du droit*. Hegel parle de la constitution comme l'organisation rationnelle de l'État et favorise l'État moderne par rapport à la société civile parce que le premier est le dépassement des intérêts privés dans une structure universelle qui est bien coordonnée et dans laquelle l'administration centralisée garantit le droit et la liberté pour tout le monde. La définition de la raison d'État comme « une connaissance parfaite des moyens à travers lesquels les États se forment, se renforcent, durent et croissent », citée par Foucault dans son article *Omnes et singulatim*, s'applique parfaitement à la rationalité et à l'organisation d'État hégélien. En ce qui concerne la théorie de la police, largement développée en Allemagne sous le nom de la *Polizeiwissenschaft*, il y a un point important où Foucault et Hegel se croisent encore une fois. Il s'agit d'une définition de la police comme n'étant qu'une manière, un art de gouverner l'État. La police n'est pas seulement une des institutions étatiques, c'est aussi une pratique de gouvernement propre à l'État qui s'occupe de tâches administratives et de la population.

---

<sup>187</sup> *NBP*, p. 5.

<sup>188</sup> *DE II*, p. 969.



## Chapitre VIII

### L'État moderne et le pouvoir politique

Que l'État dans les sociétés contemporaines ne soit pas simplement l'une des formes ou l'un des lieux – fut-il le plus important – d'exercice du pouvoir, mais que d'une certaine façon tous les autres types de relation de pouvoir se réfèrent à lui, c'est un fait certain. [...] En se référant au sens cette fois restreint du mot « gouvernement », on pourrait dire que les relations de pouvoir ont été progressivement gouvernementalisées, c'est-à-dire élaborées, rationalisées et centralisées dans la forme ou sous la caution des institutions étatiques.<sup>189</sup>

Si selon Hegel l'institutionnalisation des rapports sociaux est la solution la plus économique et la plus pratique pour éviter des luttes existantes au sein de la société, pour Foucault elle est la raison pour laquelle les luttes contre l'assujettissement et contre les diverses formes de soumission tendent toujours à prévaloir dans les sociétés modernes. Le cadre général dans lequel se trouvent les formes d'institutionnalisation et les luttes « immédiates » est l'État - une nouvelle forme de pouvoir politique qui se développe à partir de XVI<sup>e</sup> siècle. Dans ce chapitre, nous étudierons la critique avancée par Foucault contre des grands appareils politiques du point de vue de l'analytique du pouvoir. En quoi consiste exactement sa critique envers le pouvoir de l'État et de ses institutions ? Quelle est la logique de cette forme de pouvoir et comment s'en réfère-t-elle au pouvoir pastoral ? Y a-t-il des alternatives contre cette nouvelle structure politique que nous pouvons trouver chez Foucault ? Ce sont des questions que nous aborderons en analysant la théorie du pouvoir foucauldien par rapport à la nouvelle raison gouvernementale : l'État moderne.

Pour Foucault le pouvoir n'est pas un domaine théorique. Il est toujours attaché à un contexte bien particulier, à une histoire et à une description objective. Dans l'article de 1982 intitulé « The Subject and Power »<sup>190</sup>, Foucault admet que pour lui l'objectif n'est pas d'analyser le pouvoir en tant que tel, mais plutôt d'élargir les dimensions d'une définition du pouvoir pour être en mesure d'étudier l'objectivation du sujet. Pour faire ceci, il faut repenser autrement les rapports entre la rationalisation et le pouvoir. La rationalisation qui était bien présente dans une nouvelle forme gouvernementale, dont nous avons déjà parlé, caractérise la disciplinarisation

---

<sup>189</sup> *DE II*, p. 1060.

<sup>190</sup> Cet article a d'abord été publié en anglais comme postface dans DREYFUS L. Hubert and RABINOW Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226. Pour la version française voir *DE II*, pp. 1041-1062.



des sociétés depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle en Europe. Elle la fait en utilisant les mêmes techniques que dans la tradition institutionnelle chrétienne. Bien sûr, dans le nouveau pouvoir politique, les formes changent : au lieu du pasteur, il y a le souverain ; au lieu de l'église, il y a des institutions modernes, etc. mais la logique et le contenu restent identiques. Nous voyons dans cette nouvelle rationalité gouvernementale comment la disciplinarisation des sociétés est pratiquée à travers la soumission des individus qui deviennent de plus en plus obéissants<sup>191</sup>. Ils ne sont plus rassemblés comme des brebis dispersées, pour être surveillés, mais il y a néanmoins le contrôle et la surveillance qui, en comparaison avec la technologie du pouvoir pratiquée par le pastorat, sont encore plus économiques et plus rationnels.

L'exercice du pouvoir n'est pas simplement une relation entre « partenaires », individus ou collectifs ; c'est un mode d'action de certains sur certaines autres. Ce qui veut dire, bien sûr, qu'il n'y a pas quelque chose comme le pouvoir, ou du pouvoir qui existerait globalement, massivement ou à l'état diffus, concentré ou distribué : il n'y a de pouvoir qu'exercé par les « uns » sur les « autres » ; le pouvoir n'existe qu'en acte, même si bien entendu il s'inscrit dans un champ de possibilité épars s'appuyant sur des structures permanentes<sup>192</sup>.

La notion du pouvoir n'est pas liée aux capacités des acteurs individuels, mais aux complexités des rapports sociaux et à la constitution des champs de possibilité. Foucault parle du pouvoir quand des marges d'action sont extrêmement limitées. Le pouvoir est exercé lorsque l'action d'une personne affecte des possibilités de l'action des autres. Si par exemple l'action de X peut modifier l'action d'Y, on pourrait dire que X a exercé le pouvoir sur Y<sup>193</sup>. En réalité, dans cet article, Foucault aborde la question du pouvoir par rapport à la gouvernementalité et aux technologies du pouvoir pratiquées au sein de l'État et de ses institutions. Le pouvoir politique dans sa nouvelle forme de rationalité émerge en vérité sur base d'une veille technique du pouvoir formée dans les institutions chrétiennes.

En quoi consiste la critique foucauldienne contre le pouvoir politique et quel rôle y jouent les institutions raisonnables ? Pour répondre à cette question, il faut aborder plusieurs points importants. Selon Foucault, depuis Kant la philosophie joue un rôle très particulier : mettre en œuvre une « critique de la raison politique ».

[...] depuis Kant, le rôle de la philosophie est d'empêcher la raison d'excéder les limites de ce qui est donné dans l'expérience ; mais depuis cette époque aussi – c'est-à-dire depuis le développement de l'État moderne et la gestion politique de la société – la philosophie a également pour fonction de surveiller les pouvoirs excessifs de la rationalité politique<sup>194</sup>.

---

<sup>191</sup> cf. *DE II*, p. 1054.

<sup>192</sup> *DE II*, pp. 1054-55.

<sup>193</sup> Cf. LEMKE, Th., *Foucault, Governmentality and Critique*, New York, Routledge, 2016, p. 23.

<sup>194</sup> *DE II*, p. 1043.

Donc, la philosophie doit « surveiller » comment la rationalité politique est pratiquée, s'il y a les abus du pouvoir au sein de l'État. Le rapport entre la rationalisation et le pouvoir est pour Foucault évident. Il faut tout simplement le trouver et l'identifier. La tâche de la philosophie est celle-ci : déconstruire des mécanismes du pouvoir en analysant la rationalité à laquelle ils obéissent<sup>195</sup>. Cette rationalité qui se caractérise par une double face, individualisante et totalisante, émerge en réalité d'une vieille technique de pouvoir que nous trouvons dans les institutions chrétiennes<sup>196</sup>. Nous avons déjà parlé du pouvoir pastoral dans la deuxième partie, il faut à présent simplement montrer comment cette vieille technique restera présente dans une nouvelle forme politique. Foucault distingue deux aspects du pouvoir pastoral. Premièrement, c'est l'institutionnalisation ecclésiastique, qui en raison de transformations majeures sur le plan du savoir scientifique et d'une rupture de sa continuité théologique-cosmologique, perd de son autorité au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle au profit de l'institution d'un nouvel art de gouverner les hommes. Deuxièmement, c'est la fonction de cette institutionnalisation qui sera quand même développée en dehors de l'institution ecclésiastique<sup>197</sup>. L'État moderne fonctionne avec la même logique, avec la même matrice de l'individualisation qui était largement pratiquée par la tradition chrétienne en Occident. Nous trouvons à ce sujet trois points qui font clairement référence au pouvoir pastoral. En premier lieu, on assiste à un changement d'objectif. Au lieu du salut éternel, un nouvel objectif de la rationalité gouvernementale sera d'assurer le bonheur ici-bas, sur la terre. « [...] dans ce contexte, le mot « salut » prend plusieurs sens : il signifie santé, bien-être, sécurité, protection contre les accidents. Un certain nombre d'objectifs « terrestres » viennent remplacer les visées religieuses de la pastorale traditionnelle [...] »<sup>198</sup>. En deuxième lieu, on observe un renforcement de l'administration en employant une institution publique comme la police dont l'objectif qui lui a été attribué est d'accroître la puissance étatique en veillant aux différents domaines de la vie. Si dans le pouvoir pastoral c'était le pasteur qui devrait veiller sur son troupeau, dans le pouvoir politique, c'est la police qui est responsable de surveiller chaque citoyen pour leur bien-être. Enfin, en troisième lieu, il faut souligner le fait que, comparé au pouvoir pastoral, à un moment donné, au sein de l'État, on assiste à une revalorisation du savoir sur l'homme qui s'exprime sous deux formes : l'un, globalisante et quantitative, qui concerne la population et l'autre, analytique, qui concerne l'individu<sup>199</sup>.

---

<sup>195</sup> Cf. SENELLART, M., « La critique de la raison gouvernementale », *op. cit.*, p. 131.

<sup>196</sup> Cf. *DE II*, p. 1048.

<sup>197</sup> Cf. *DE II*, p. 1049.

<sup>198</sup> *Ibid.*

<sup>199</sup> Cf. *DE II* p. 1050.

L'un des premiers principes importants de l'analytique du pouvoir est que le pouvoir n'est jamais exercé sur des choses, mais sur des individus ou sur des groupes. Foucault même définit l'exercice du pouvoir en tant que mode d'action de certains sur d'autres. Il s'agit d'une relation (voir relations de pouvoir), d'un rapport entre des hommes, entre des individus.

De ce pouvoir il faut distinguer d'abord celui qu'on exerce sur les choses, et qui donne la capacité de le modifier, de les utiliser, de le consommer ou de les détruire – un pouvoir qui renvoie à des aptitudes directement inscrites dans le corps ou médiatisées par des relais instrumentaux. Disons qu'il s'agit là de « capacité ». Ce qui caractérise en revanche le « pouvoir » qu'il s'agit d'analyser ici, c'est qu'il met en jeu des relations entre individus (ou entre groupes). Car il ne faut pas s'y tromper : si on parle du pouvoir des lois, des institutions ou des idéologies, si on parle de structures ou de mécanismes de pouvoir, c'est dans la mesure seulement où on suppose que « certaines » exercent un pouvoir sur d'autres<sup>200</sup>.

Afin qu'on puisse appeler une relation entre des individus la relation du pouvoir, il faut que le sujet sur lequel le pouvoir est exercé soit bien reconnu et maintenu comme sujet d'action. Foucault emploie dans ce contexte le mot « gouvernement » dans le sens large du terme, selon lequel il ne réfère pas uniquement à l'État et aux institutions politiques, mais aussi à la conduite d'individus ou de groupes. Par conséquent, Foucault entend par « gouverner », la technique de construire et structurer des champs d'action bien calculés où des relations du pouvoir se dérouleront. Par conséquent, la relation du pouvoir est quelque chose qui est bien réfléchi en avance et qui suit le principe rationnel d'action. C'est pourquoi, affirme Foucault, ni la violence ni la lutte ne sont des champs où il faut chercher des relations propres au pouvoir<sup>201</sup>. Le gouvernement des hommes, comme l'exercice du pouvoir, n'est pas possible sans des « sujets libres ». La relation entre le maître et l'esclave ne sera pas alors, selon cette perspective, la relation du pouvoir, car elle est le rapport physique de contrainte et parce que l'esclave n'est pas reconnu en tant que sujet libre. La liberté, affirme Foucault, devient la condition nécessaire pour que la relation du pouvoir puisse être exercée.

Ici, Foucault s'oppose à Hegel, de manière plus radicale. Il se présente comme un anti-hégélien par excellence. Si pour Hegel la liberté est une valeur absolue qui se réalise dans l'État au niveau de la conscience de soi universelle, selon Foucault c'est exactement là, au sein de l'État, qu'on assiste aux relations de pouvoir et aux formes de dominations les plus contraignantes. La dialectique entre le maître et l'esclave ne serait pour Foucault que la relation de la violence dans la mesure où l'esclave n'est pas reconnu en tant que sujet libre et il ne pourra pas s'engager dans les champs d'action pour résister contre la domination et l'assujettissement dont il est une

---

<sup>200</sup> *DE II*, p. 1052.

<sup>201</sup> *DE II*, p. 1056.

victime. L'esclave est fragile, il ne peut pas entrer dans la lutte avec le maître, il est en fait la conscience de soi singulier qui a accepté la vie accordée par un autre et qui a préféré l'esclavage à la mort. La dialectique du maître et de l'esclave est la relation de domination, c'est la relation de la violence et pas du pouvoir, puisque l'esclave ne pouvait pas atteindre la liberté. La solution proposée par Hegel pour sortir de ces luttes inégales et unilatérales est l'État moderne qui se déploie au niveau de la conscience de soi universelle où il s'agit déjà de sujets libres et autonomes qui reconnaissent les uns des autres en tant que tels. Mais si on suit l'analyse de Foucault, la relation de pouvoir émerge exactement là, avec l'apparition de la liberté. Si pour l'État hégélien, l'objet est le citoyen avec ses droits et ses devoirs, pour Foucault, l'objet de l'État moderne c'est le sujet avec son corps et sa vie. Les institutions rationnelles que Hegel emploie afin de garantir la stabilité et l'égalité dans la société, pour Foucault ce ne sont que les acteurs importants dans l'aménagement des relations de pouvoir. Contrairement à Hegel, Foucault analyse des relations du pouvoir dans l'espace institutionnel, s'opposant de la sorte à Hegel en affirmant que les institutions sont en mesure de résoudre toutes les formes de pouvoir et de domination existantes au sein de la société.

Le débat entre Foucault et Habermas, qui est à cet égard très hégélien, consiste notamment en ceci : Habermas se pose en défenseur des institutions raisonnables. Pour lui, comme pour Hegel, l'enjeu principal est de former le projet universel et garantir la liberté absolue en sacrifiant des points de vue subjectifs et des particularités variées qui provoquent souvent des petites luttes dans la société alors que Foucault essaye de dépasser des institutions et des grands appareils politiques qui visent à rendre l'ensemble social toujours plus gouvernable en employant la nouvelle technologie du pouvoir. Notre objectif n'est pas d'analyser ce débat dans son intégralité, mais simplement d'aborder quelques points importants afin de mieux expliquer en quoi consiste précisément l'avantage des institutions sociales.

Pour Foucault, il est évident que les relations de pouvoir ont été progressivement modifiées, rationalisées et développées sous la forme des institutions étatiques. La rationalité gouvernementale s'est transformée radicalement au cours des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Avec l'apparition du libéralisme, la rationalité gouvernementale était même obligée de se limiter afin d'assurer son propre succès et son influence<sup>202</sup>. Elle a intégré de nouvelles formes de relations de pouvoir en modifiant différents domaines de la société. La limitation de l'art de gouverner – voilà un principe qui marque un tournant dans le pouvoir politique. Contrairement

---

<sup>202</sup> OKSALA, J., « From Biopower to Governmentality », in: *A Companion to Foucault*, Blackwell, Oxford, 2013, pp. 320-336, p. 329.

à Foucault, pour Habermas, les institutions modernes représentent un nouvel espace social où plutôt que le côté individuel, on favorise l'esprit collectif qui cherche des dynamiques communautaires et la reconnaissance réciproque<sup>203</sup>. Ce qui compte à ce niveau-là, c'est le « Nous » au lieu du « Moi ». C'est une consolidation des individus qui veulent avoir une unité politique et une identité collective. « Les modifications modernes du pouvoir se manifestent dans des méthodes plus systématiques de contrôle social, mais ceci grâce à l'augmentation des possibilités d'interaction dans l'espace social à partir d'un Droit qui donne sa cohésion à la vie collective »<sup>204</sup>. On voit clairement qu'Habermas lui-même ne refuse pas que la nouvelle rationalité politique exerce le pouvoir au niveau plus élevé. Il y a des contrôles plus systématisés qu'auparavant, des techniques de surveillance qui n'existaient pas dans les sociétés du Moyen Âge. Ce qui est nouveau chez Habermas, en comparaison avec Foucault, c'est l'espace social et l'interaction publique. Les individus s'organisent ensemble pour trouver une identité collective. En sacrifiant leurs préférences subjectives, ils arrivent à la condition où, par le pouvoir administratif et central, leurs libertés et leurs droits sont garantis et défendus. Cette interaction mutuelle qui vise l'objectivité et l'universalité est bien décrite par Habermas : « Dans le paradigme de l'intercompréhension, ce qui est fondamental, c'est l'attitude performative adoptée par ceux qui participent à une interaction, qui coordonnent leurs projets en s'entendant les uns les autres sur quelque chose qui existe dans le monde »<sup>205</sup>. Pour vraiment atteindre cette intercompréhension, l'esprit collectif d'une communauté doit comprendre tous les sujets sans exception. Pourtant, à un moment donné, même si cette intercompréhension est déjà accomplie, il devient nécessaire de créer les institutions, parce que ces dernières sont capables de s'étendre « au-delà des horizons limités de l'esprit subjectif »<sup>206</sup>. La moralité individuelle et abstraite reste pour Hegel enfermée dans les limites de l'esprit subjectif et n'est pas en mesure de réaliser toutes les exigences nécessaires et garantir pour tout le monde des libertés égales. Mais « ce que l'esprit subjectif est incapable de réaliser, l'esprit objectif doit le faire à sa place »<sup>207</sup>. Habermas appelle cette division des tâches « une compensation au niveau des institutions ». Les institutions sont en vérité celles qui peuvent fournir l'État une réelle stabilité. En résumant le rôle des institutions dans le système politique hégélien, Habermas affirme que c'est grâce aux institutions de l'État moderne que des individus peuvent finalement

---

<sup>203</sup> MAESSCHACK, M., *Raison et pouvoir : les impasses de la pensée politique postmoderne*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, p. 99.

<sup>204</sup> *Ibid.* Voir aussi HABERMAS J., *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 344.

<sup>205</sup> *Id.*, p. 351.

<sup>206</sup> HABERMAS J., *Vérité et justification*, *op. cit.*, p. 159.

<sup>207</sup> *Ibid.*

dépasser leurs points de vue et leurs préférences subjectifs afin de trouver une identité collective et universelle.

Les grandes institutions sociales sont à ses yeux une raison existante qui s'étend au-delà des horizons limités de l'esprit subjectif. En effet, ces institutions rattachent les idées aux intérêts et aux fonctions. Elles accordent les *idées* justificatrices des puissances morales à la fois avec les *intérêts donnés* des sujets sociaux et avec les *impératifs fonctionnels* d'une société différenciée. En définissant et en imposant des obligations concrètes, les institutions déchargent la bonne volonté et l'intelligence d'individus qui ne sont pas à la hauteur de telles exigences. D'un autre côté, les individus ne doivent rien accepter dont ils ne comprennent pas le bien-fondé. [...] C'est pourquoi Hegel subordonne l'esprit subjectif à la moralité objective, à condition que les institutions prennent une forme raisonnable en réalisant des libertés égales pour tous<sup>208</sup>.

En dépassant une fausse individualité, des individus ne peuvent pas directement arriver à l'État constitutionnel. Ils ont leur action politique dont ils devront s'occuper, par le consensus de la raison, avec la création des institutions raisonnables en vue de stabiliser et de maintenir leur rôle social. L'idéologie qui est anti-institutionnelle ne détruit pas seulement une opportunité d'avoir la stabilité au sein de l'État, mais elle élimine aussi la possibilité de toute émancipation collective<sup>209</sup>. L'État avec ses institutions, apparaît pour Hegel comme la seule réalisation possible du principe individuel, transformant l'individualité concrète en universelle. Grâce à l'État et ses institutions, l'homme « n'est plus considéré comme un juif, un catholique, un Allemand ou un Italien, mais comme un *homme* »<sup>210</sup>. Après Hegel, l'objectif de l'État ne vise pas simplement l'émancipation collective des certains groupes de la société, c'est aussi de garantir des libertés et des droits des individus. Il est le seul moyen pour dépasser des luttes existantes et atteindre la stabilité. « Dans ce contexte, rien n'est à chercher en dehors de l'État de droit, puisqu'il est en lui-même la seule rationalité politique possible : il n'y a de progrès qu'au niveau interne de ses structures. On lutte pour l'instaurer, non pour le détruire, puisqu'il est la garantie sociale des droits des individus »<sup>211</sup>.

La dispute entre Habermas et Foucault n'est pas unidimensionnelle dont plusieurs aspects intéressants ne pourront être abordés dans le cadre de ce travail, notre objectif étant simplement de montrer comment et avec quels arguments Habermas critique Foucault en justifiant le rôle principal de l'État et ses institutions. Dans son analyse à cet égard, Habermas est très proche de Hegel en développant et expliquant les positions hégéliennes par rapport à l'idée d'État comme

---

<sup>208</sup> *Ibid.*

<sup>209</sup> Cf. MAESSCHACK, M., *Raison et pouvoir : les impasses de la pensée politique postmoderne*, op. cit., p. 107.

<sup>210</sup> Cf. MARCUSE, *Raison et révolution*, Paris, Minuit, 1968, p. 251. Voir aussi MAESSCHACK, M., *Raison et pouvoir : les impasses de la pensée politique postmoderne*, op. cit., p. 32, note 1.

<sup>211</sup> Cf. *Ibid.*, voir aussi MARX, K., *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, in *Œuvres*, t. 3, *Philosophie*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1982, p. 390.

l'institution des institutions. Pour eux, cette rationalité politique est le meilleur garant de la stabilité et la paix. Cependant, selon la critique foucauldienne, l'État est la raison pour laquelle il existe toujours, dans les sociétés modernes, des luttes contre les diverses formes de pouvoir. Le pouvoir politique moderne s'exerce sur la vie des individus qu'il classe en catégories, les attachant à leur identité et les transformant en sujets<sup>212</sup>. Malgré cette affirmation de Foucault, nous ne trouvons pas dans son analyse une véritable alternative qui pourrait remplacer l'État constitutionnel. En vérité, ce qu'il propose, c'est une approche indifférente envers des grands appareils politiques.

Même si Habermas se pose trop clairement en défenseur des institutions établies et en partisan de l'aménagement de ces structures, Foucault n'a pas de véritable contre-stratégie à proposer, si ce n'est le repli sur une morale fondamentalement hédoniste et intimiste, qui se désintéresse finalement de la logique des grands appareils répressifs existants, parce que ce désintéret serait la seule façon de leur résister. C'est un sujet conscient de sa singularité irréductible, conscient aussi d'être sans cesse « floué » que nous présente Foucault, mais sans véritable alternative face aux procédures de solidification institutionnelle mises en place<sup>213</sup>.

---

<sup>212</sup> Cf. *DE II*, p. 1046.

<sup>213</sup> MAESSCHACK, M., *Raison et pouvoir : les impasses de la pensée politique postmoderne*, op. cit., p. 29.





## Conclusion

Nous avons débuté ce travail avec l'analyse des institutions de l'éthicité (*Sittlichkeit*) pour reconstruire la dimension politique de la conscience de soi. En expliquant la dialectique entre le maître et l'esclave, ainsi que la lutte pour la reconnaissance, nous avons montré le développement de la conscience de soi au singulier jusqu'à la conscience de soi universelle qui se réalise au niveau de l'État moderne. La société civile, qui est une étape importante dans cette démarche, n'est pas suffisante pour résoudre toutes les défaillances existantes au niveau de l'esprit subjectif. « Ce que l'esprit subjectif est incapable de réaliser, l'esprit objectif doit le faire à sa place »<sup>214</sup>. L'État bureaucratique a pour objectif de coordonner les différents points de vue de la société et de fournir des libertés égales pour tout le monde à travers les institutions qui prennent une forme rationnelle. La rationalité exercée par l'État est en mesure de s'étendre au-delà des horizons limités de l'esprit subjectif et de décharger la bonne volonté individuelle. C'est la moralité objective qui se trouve au cœur de cette rationalité politique. Nous voyons chez Foucault comment il emploie, dans son cours de 1978, une analyse généalogique de la rationalité politique qui émerge à partir du XVI<sup>e</sup> siècle avec la rupture de la continuité théologico-cosmologique. Cette rupture va représenter un champ important pour la naissance d'un nouvel art de gouverner des hommes.

Afin de réparer les principaux dévoilements de ce travail, reprenons encore une fois le parcours que nous avons emprunté. Afin de montrer en quoi consistait exactement l'avantage de l'État bureaucratique de Hegel en comparaison avec les autres institutions de la *Sittlichkeit*, nous nous sommes tout d'abord penché sur l'institution de la famille - l'altruisme particulier et ensuite la société civile - et l'égoïsme universel. La famille en tant qu'institution représente pour Hegel la forme naturelle de l'esprit moral où l'individu entreprend ses premières démarches vers la société civile. Pour lui, celle-ci est un royaume de sujets d'intérêt, c'est la morale singulière qui ne vise qu'à satisfaire ses propres buts et intérêts. La société civile n'est pas simplement capable de parvenir au statut d'universelle, elle reste enfermée dans son égoïsme et sa singularité qui provoquent souvent des luttes et des défis parmi des individus. Malgré le fait qu'aussi bien la famille que la société civile, ils jouent un rôle important pour former l'État administratif, ils ne pourront jamais se mettre au niveau de l'État. Hegel favorise l'État moderne avec ses institutions raisonnables, parce que ce dernier est une médiation rationnelle qui sauve la société

---

<sup>214</sup> HABERMAS, J., *Vérité et justification*, op. cit., p. 159.

de tous les conflits d'intérêts privés, subjectifs et singuliers mais aussi parce qu'il est l'ordre supérieur qui transcende l'ordre naturel et privé de la société civile<sup>215</sup>. L'État va fournir les libertés égales pour tous en dépassant leur fausse individualité, c'est un lieu où en supprimant son intérêt immédiat, l'individu réalise l'intérêt universel. Cependant, il ne faut pas affirmer que dans la théorie de l'État bureaucratique de Hegel nous avons en quelque sorte un anti-individualisme qui ne vise qu'à faire disparaître l'individualité en tant que telle. En vérité, l'État hégélien est la seule réalisation possible du principe individuel, la reconnaissance établie entre des consciences de soi universelles qui sont autonomes et libres. Effectivement, l'État est la seule rationalité politique possible à travers laquelle il est possible d'atteindre la liberté universelle et absolue<sup>216</sup>.

Quant à Foucault, il commence à analyser la rationalité politique à partir du pouvoir pastoral (pouvoir individualisant) jusqu'à l'État moderne (pouvoir individualisateur et totalitaire). La rationalité pratiquée par les institutions ecclésiastiques a largement influencé la vie politique des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Foucault aborde notamment deux corps de doctrine importants – la raison de l'État et la théorie de la police – afin d'étudier en quoi consistait précisément cette nouvelle rationalité politique qui a transformé radicalement la pratique gouvernementale exercée pendant des siècles dans les sociétés occidentales. Il est frappant de constater comment des formes et des pratiques du pouvoir pastoral restent toujours dominantes dans la nouvelle pratique gouvernementale. Les principes essentiels, pratiqués par le pouvoir pastoral durant l'histoire du christianisme, sont largement employés dans la nouvelle rationalité politique. Les individus sont toujours gouvernés par leur propre vérité. Au lieu du pasteur, ils devront obéir, soit au souverain, soit aux structures politiques. Si dans le pouvoir pastoral, c'était le pasteur qui devrait assurer le salut du peuple, dans l'État moderne il revient à la police de veiller sur la population afin de lui assurer bonheur et bien-être ici-bas, dans cette vie. Aussi bien la raison de l'État que la théorie de la police disposent des parties composantes de la nouvelle rationalité qui s'est d'abord intégrée dans l'idée de pouvoir pastoral. À la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, nous assistons à la naissance de la forme-État en tant que pratique gouvernementale ayant la population comme cible principale. Les deux corps de doctrine de la rationalité politique, dont nous venons de parler, sont constitués de manière à pouvoir bien surveiller le peuple. D'un côté, la raison d'État s'occupe de la population en mesurant la quantité, la mortalité, la natalité de la population

---

<sup>215</sup> MAESSCHALCK, M., « L'État bureaucratique. Hegel et Marx », *op. cit.*, p. 198.

<sup>216</sup> La liberté n'est possible que chez un peuple ayant l'unité juridique d'un État ». Cf. HEGEL, G.W.F., *La constitution de l'Allemagne*, trad. par M. Jacob, Paris, Champ libre, 1974, p. 136 ; cité par J. Taminiaux, *Introduction au Système de la vie éthique*, *op. cit.*, p. 47.

et d'un autre côté la police s'occupe de la population en veillant sur des hommes vivants et des domaines de la société comme la moralité, la santé, le commerce, la relation entre des individus, leur confort, leur richesse. De cette façon, la police est en mesure de conduire la population vers le plus grand bonheur dans cette vie. En outre, la raison d'État n'est que la connaissance rationnelle qui doit maintenir la stabilité et la puissance de l'État. Foucault appelle la « statistique », la connaissance de la population et de l'État, le savoir nécessaire pour le souverain qui veut gouverner des hommes. Pour saisir plus clairement ce concept de rationalité politique, il a fallu décrire l'histoire générale de la gouvernementalité – le néologisme que Foucault emploie pour la première fois dans sa leçon du 1<sup>er</sup> février 1978. Cette leçon donnée au collège de France marque le tournant radical du parcours philosophique de Foucault. C'est à partir de là que dans la pensée foucauldienne va émerger un nouveau champ d'investigation qui sera une extension et non une rupture à un nouvel objet, notamment à l'État moderne. La « gouvernementalisation de l'État » sera le thème des leçons suivantes. Foucault décrit la manière selon laquelle la rationalité politique, en développant et en transformant, arrive à la forme-État. La gouvernementalisation de l'État est le résultat du processus à travers lequel se constitue l'État administratif. Il s'agit d'un ensemble qui comprend les institutions, les procédures, les analyses, les calculs, les tactiques qui permettent d'exercer et de fonctionner selon cette nouvelle forme gouvernementale<sup>217</sup>.

Pour saisir plus clairement la similarité existante entre la rationalité politique proposée par Foucault dans *Sécurité, territoire et population*, et celle de Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*, nous avons consacré un chapitre à une gouvernementalité hégélienne. Malgré le fait que ce dernier n'utilise jamais directement ce mot, on y trouve de nombreuses références indirectes à la gouvernementalité dont nous parle Foucault. Les institutions, les relations de pouvoir, les violences, les réflexions et analyses sur l'État, la domination et les luttes, des égalités et des inégalités, la transformation de l'art de gouverner, etc. Tous ces aspects sont essentiels, aussi bien pour Foucault que pour Hegel, pour leur analyse de la rationalité selon laquelle il faut gouverner l'État moderne. Ce que nous trouvons chez Hegel c'est la gouvernementalité dans le sens classique du mot. La gouvernementalité qui vise à maintenir l'efficacité de l'État et de ses institutions, à garantir les droits égaux pour tout le monde et à créer un milieu dans lequel la centralisation du pouvoir va éliminer tous les problèmes existants de la société et de la population.

---

<sup>217</sup> STP, pp. 111-112.

En comparaison avec Hegel, Foucault ne croit pas que l'État peut résoudre tous les problèmes et violences dans la société. Au contraire, il pense que l'État moderne pourrait être lui-même la cause principale des luttes existantes. Vers le XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est à travers les institutions sociales que nous assistons à la disciplinarisation des sociétés occidentales et l'exercice d'un certain pouvoir sur la population. Après Foucault, il existe sans doute des liens très forts entre la rationalisation de l'art de gouverner et le pouvoir politique. Chez Hegel, et notamment dans les *Principes de la philosophie du droit*, l'esprit objectif apparaît positivement comme quelque chose qui doit remplacer et dépasser des horizons limités de l'esprit subjectif. Quant à Foucault, il montre le côté négatif de l'esprit objectif, il envisage les défaillances et les pouvoirs excessifs de la rationalité politique. Malgré le fait que la critique qu'il propose contre l'esprit objectif et les institutions étatiques soit très bien formulée et argumentée, nous ne trouvons pas chez lui une véritable contre-stratégie à proposer. Ce qu'il propose, c'est « une morale fondamentalement hédoniste et intimiste qui se désintéresse finalement de la logique des grands appareils répressifs ». Ce serait en fait la seule manière de résister contre les institutions et les structures politiques.

La réponse très incisive d'Habermas, lecteur de Hegel, à cette problématique intervient au niveau formel. « L'approche de Foucault est jugée trop simpliste pour rendre compte des véritables problèmes posés par les structures modernes de pouvoir »<sup>218</sup>. Contrairement à Foucault, chez Habermas, l'institution représente un espace pour l'intercompréhension sociale qui est en réalité fondée sur des systèmes de pratiques communicationnelles<sup>219</sup>. L'institutionnalisation propose pour Habermas, comme pour Hegel, d'une part la solution pour échapper aux luttes sociales et d'autre part, la possibilité de les intégrer dans un système gouverné par des règles et des lois. A travers cette intégration, les luttes deviennent gouvernables par le pouvoir centralisé qui n'agit que selon la constitution. Ce processus va donner à l'État une véritable stabilité et l'opportunité de minimaliser pour l'avenir tous ces luttes et conflits qui, sans les institutions et sans l'État, peuvent devenir ingouvernables et un jour ou l'autre potentiellement dangereux.

Ce parcours, que nous venons de retracer dans les grandes lignes, nous semble être suffisant pour montrer non seulement l'histoire de la gouvernementalité et le rôle que la rationalité politique y occupe, mais aussi le fonctionnement de l'État moderne gouverné selon cette rationalité, sa critique par Foucault et la contre-critique d'Habermas. A notre avis, en ce qui

---

<sup>218</sup> MAESSCHACK, M., *Raison et pouvoir : les impasses de la pensée politique postmoderne*, op. cit., p. 101.

<sup>219</sup> *Ibid.*

concerne le rôle de l'État pour la société contemporaine et le fonctionnement des institutions raisonnables, Habermas est très hégélien. Il répond à la critique de Foucault par la perspective hégélienne. C'est pour cette raison qu'à notre avis, même si Foucault voulait vraiment échapper à l'influence de Hegel si dominante en France au XX<sup>e</sup> siècle, Habermas ne lui permettait pas de le faire. Chaque tentative de Foucault de dépasser l'hégélianisme a d'ailleurs débouché sur un échec. Pour conclure, nous pensons qu'à l'heure actuelle, rien n'est à chercher en dehors de l'État moderne est les institutions raisonnables, malgré le fait qu'il y ait beaucoup d'inégalités, beaucoup de domination et beaucoup de résistance dans les sociétés contemporaines du monde entier. Il ne faut pas détruire les structures déjà instaurées, mais plutôt les modifier et changer ce qui ne fonctionne pas correctement puisqu'au final c'est la seule garantie sociale des droits des individus et la seule rationalité politique possible.



## Références bibliographiques

### Œuvre de FOUCAULT

FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

FOUCAULT, Michel, *Il faut défendre la société : Cours au Collège de France*, 1976, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.

FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits I*, 1954-1975, éd. D. Defert et F. Ewald, coll. Quarto, Paris, Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II*, 1976-1988, éd. D. Defert et F. Ewald, coll. Quarto, Paris, Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France*, 1977-1978, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France*, 1978-1979, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité IV, Les aveux de la chair*, coll. « Bibliothèque des Histoires », Gallimard, Paris, 2018.

### Œuvre de HEGEL

HEGEL G.W.F., *Berliner Schriften, 1818-1831*, hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1956.

HEGEL, G.W.F., *Propédeutique philosophique*, trad. par M. de Gandillac, Paris, Denoël, 1971.

HEGEL, G.W.F., *La constitution de l'Allemagne*, trad. par M. Jacob, Paris, Champ libre, 1974.

HEGEL, G.W.F., *Système de la vie éthique*, trad. J. Taminiaux, Paris, Payot, 1976.

HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 3, Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.

HEGEL, G.W.F., *Correspondance*, tome I : 1785-1812, Paris, Gallimard, 1990.

HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, trad. B. Bourgeois, Vrin, 2006.

HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, trad. par Jean-François Kervégan, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2013.

## Traductions consultées

HEGEL G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke in 20 Bd., Vol. III, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke in 20 Bd., Vol. VII, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

## Bibliographie générale

AVINERI, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, London, Cambridge university press, 1973.

BATAILLE, Georges, « Hegel, la mort et le sacrifice » in : *Œuvres complètes*, vol. XII, Paris, Gallimard, 1988.

BERNAZ, Oleg, *Identité nationale et politique de la langue, Une analyse foucauldienne du cas moldave*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2016.

BOURGEOIS, Bernard, « Der Begriff des Staates », in: *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von Ludwig Siep, Berlin, Akademie Verlag, 1977.

BROWNING, Garry, *Critical and Post-Critical Political Economy*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2006.

BUTLER, Judith, *Sujets du désir, Réflexions hégéliennes en France au XXe siècle*, trad. P. Sabot, Paris, PUF, 2011.

BÜTTGEN, Philippe, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, Éditions de l'EHESS, 2007.

CHATELET, François, *Hegel*, coll. « Écrivains de toujours », Paris, Seuil, 1968.

DREYFUS, Hubert, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

EGE, Ragip, « L'agent économique dans la philosophie du droit hégélienne », *Cahiers d'économie politique*, no 49, Paris, L'Harmattan, 2005.

FOUCAULT, Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in : Bachelard, Suzanne, *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971.

GUTTING, Gary, « Foucault, Hegel and Philosophy », in : *Foucault and Philosophy*, eds. T. O'Leary and Ch. Falzon, Oxford, Blackwell, 2010.

HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.



- HABERMAS, Jürgen, « Manières de « détranscendentaliser », De Kant à Hegel et retour », *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, « NRF essais », 2001.
- HAN, Béatrice, *Foucault's Critical Project, Between the Transcendental and Historical*, trans. E. Pile, Stanford, Stanford University Press, 2002.
- HYPPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946.
- HYPPOLITE, Jean, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1953.
- KARSENTI, Bruno, *D'une philosophie à l'autre, Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013.
- KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard/tel, 1980.
- LEMKE, Thomas, *Foucault, Governmentality and Critique*, New York, Routledge, 2016.
- MAESSCHACK, Marc, *Raison et pouvoir, Les impasses de la pensée politique postmoderne*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1992.
- MAESSCHACK, Marc, « L'État bureaucratique, Hegel et Marx », *Les études philosophiques*, no 2, Paris, PUF, 1993.
- MARCUSE, Herbert, *Raison et révolution*, Paris, Minuit, 1968.
- MARX, Karl, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, in *Œuvres*, tome 3, Philosophie, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1982.
- MULDOON, James, « Foucault's Forgotten Hegelianism », in: *PARRHESIA*, № 21, 2014.
- OKSALA, Johanna, « From Biopower to Governmentality », in: *A Companion to Foucault*, Blackwell, Oxford, 2013.
- PINKARD, Terry, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- PINKARD, Terry, *Hegel: A Biography*, Cambridge, Cambridge university press, 2000.
- SABBOT, Philippe, « Spectres de Hegel, A propos de Subjects of Desire de Judith Butler », in: Butler, Judith, *Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, coll. « Débats philosophiques », Paris, PUF, 2009.
- SCHNÄDELBACH, Herbert, « Die Verfassung der Freiheit », in: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von Ludwig Siep, Berlin, Akademie Verlag, 1977.
- SENEILLART, M., « La critique de la raison gouvernementale », in : *Foucault au collège de France : un itinéraire*, sous la direction de Guillaume le Blanc et Jean Terrel, Bordeaux, PUB, 2003.
- SEMBOU, Evangelia, « Foucault and Hegel Re-visited », *An Anthology of Philosophical Studies*, Vol. 4. Ed. P. Hanna, Athens, Athens Institute for Education and Research, 2010.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume, *Philosophie politique, XIXe-XXe siècles*, Paris, PUF, 2008.
- TAMINIAUX, Jacques, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat*, Paris, Payot, 1984.

TERREL, Jean, *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010.

VEDRINE, Hélène., *Les ruses de la raison*, Paris, Payot, 1982.

WAHL, Jean, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Monfort, 1929.

WASZEK, Norbert, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

WEIL, Éric, *Hegel et l'Etat*, Cinq conférences, Vrin, Paris, 1970.



# Table de matières

|                      |      |
|----------------------|------|
| Remerciements.....   | iv   |
| Résumé.....          | vi   |
| Abstract.....        | viii |
| Table de sigles..... | 12   |
| Introduction.....    | 14   |

## I<sup>re</sup> PARTIE

### HEGEL ET L'ÉTAT ADMINISTRATIF

|  |    |
|--|----|
| I. Les institutions de la Sittlichkeit.....                                | 23 |
| II. La société civile et le modèle de l' <i>homo œconomicus</i> .....      | 29 |
| III. L'idée de l'État administratif, « Institution des institutions »..... | 38 |

## II<sup>e</sup> PARTIE

### FOUCAULT ET L'HISTOIRE DE LA GOUVERNEMENTALITE

|  |    |
|--|----|
| IV. Foucault au Collège de France : Les cours des années 1978-1979.....              | 50 |
| V. L'analytique du pouvoir pastoral.....   | 57 |
| VI. La naissance de la forme-État en tant que nouvelle pratique gouvernementale..... | 65 |

## III<sup>e</sup> PARTIE

### RAISON, GOUVERNEMENT, ETAT

|   |     |
|---|-----|
| VII. A quelle gouvernementalité Hegel parvient-il dans les <i>Principes de la philosophie du droit</i> ?..... | 78  |
| VIII. L'État moderne et le pouvoir politique.....   | 87  |
| Conclusion.....   | 96  |
| Références bibliographiques.....  | 102 |