

L'Etat

L'Etat selon Eric Weil

Jean-François Robinet

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Éric Weil¹ a vécu dans l'époque la plus troublée du XX^e siècle. Il a connu les deux guerres mondiales et l'époque des grandes révolutions communistes ou nationalistes. Après ses études de philosophie il comprend que l'option hitlérienne de son pays est peu favorable aux intellectuels et aux Juifs. C'est pourquoi il émigre en France à la fin de l'année 1932, où il vit dans des conditions difficiles. Naturalisé français en 1938 il est enrôlé dans l'armée et combat paradoxalement l'armée allemande qui déferle sur la France en mai 1940. Il reste cinq ans prisonnier en Allemagne. L'essentiel de son œuvre paraît entre 1950 et 1970 : *Logique de la philosophie* en 1950², *Philosophie politique* en 1956³, *Philosophie morale* en 1961. La plupart de ses articles sont publiés dans des livres intitulés *Essais et conférences*.

Éric Weil ne parle pas de l'Etat et de la politique par hasard. L'ensemble de sa philosophie fait système. Son intérêt pour l'Etat se comprend à partir de la *Logique de la philosophie*.

La *logique de la philosophie* pose la question du sens, sens de l'existence et sens du monde. Les hommes vivent et parlent et dans leurs paroles engagent un sens. Le rôle de la philosophie est d'élever ce sens à la co-

¹ Né à Parchim en Allemagne en 1904, décédé à Nice en 1997.

² Paris, Vrin, 2^e éd., 1996, cité dans le texte LP.

³ Paris, Vrin, 5^e éd. 1989, cité dans le texte PP.

hérence du discours. Mais il y a de fait une multiplicité de philosophies, il y a de fait plusieurs types d'intelligibilité. Parménide ne dit pas la même chose qu'Héraclite ! Saint-Augustin ne dit pas la même chose qu'Epicure ! Nietzsche ne dit pas la même chose que Kant ! etc. Éric Weil ne veut pas ajouter une compréhension de plus aux grands discours fondamentaux, il fait une « philosophie de la philosophie ». Il épure les différentes philosophies et les radicalise pour en élucider le noyau fondamental et irréductible de sens, ce qu'Éric Weil appelle une « catégorie philosophique ». Et il entreprend d'ordonner les différentes options de sens sans tomber dans le consentement pluraliste qui est le fait de l'attitude de l'*intelligence*. L'historien-sociologue, représentatif de l'attitude de l'*intelligence*, étudie les différents mondes, les différents systèmes de valeurs, constate leur hétérogénéité et demande la paix pour lui-même. Éric Weil montre que les différentes catégories philosophiques ne sont pas sur le même plan. On peut y voir une progression de la liberté. Mais cette progression n'obéit pas à un processus logique immanent, tel qu'on le trouve dans la logique hégélienne du Concept. Éric Weil part de la négation. Une attitude-catégorie une fois développée peut produire l'insatisfaction. Ainsi peut naître une nouvelle attitude, une nouvelle manière de vivre en fonction de nouvelles valeurs. La *Logique de la philosophie* fait l'inventaire de dix-huit « attitudes-catégories ».

Dans cet inventaire il prend en considération la révolte de l'individu qui ne veut pas se réduire à la particularité et se subordonner à l'exigence du discours. La catégorie de l'*œuvre* (quatorzième catégorie) fait rupture avec la catégorie de l'*absolu*, dont l'illustration la plus adéquate est la philosophie hégélienne. La catégorie de l'*action* (seizième catégorie) fait la synthèse entre les catégories de la révolte (*l'œuvre, le fini*) et la catégorie du discours absolu (*l'absolu*). Il ne suffit pas de penser le monde, il faut le transformer. Et le transformer, c'est partir de l'insatisfaction des hommes, de leur révolte pour accomplir la liberté universelle.

Que veut l'action ? La satisfaction de l'homme révolté, c'est-à-dire la réalisation d'un monde tel que la révolte n'y soit pas seulement déraisonnable - elle l'est depuis que le discours s'est fait cohérent dans l'*Absolu* -, mais qu'elle devienne impossible, humainement impossible, ou ce qui revient au même, que la révolte, qui est l'être de l'individu, fasse partie intégrante de la réalité dans laquelle vit l'individu, ou encore, que la cohérence cesse d'être l'*autre* de l'individu (LP, p. 397).

Dans l'action les hommes pensent la fin de l'histoire universelle, fin au sens de but et de terme. C'est pourquoi l'on trouve au tout début de la *Philosophie politique* une phrase du genre « La politique vise la totalité du genre humain » (PP, p. 11).

I. Genèse et fondement de l'Etat

La *genèse* de l'Etat est aisément compréhensible. Les hommes ne se contentent pas de la nature. Ils ne vivent pas comme les animaux en fonction de ce que la nature leur offre. Ils se défendent de la nature, et pour cela ils travaillent et développent des techniques. Le travail collectif demande une organisation. Les premières organisations sociales sont apparues dans les

grands bassins fluviaux, en Mésopotamie et en Egypte, là où la nature est la moins hostile. Pour (sur)vivre il faut faire des réserves et éviter les exactions. Cela implique une lutte contre la nature humaine, le désir de satisfaire immédiatement les besoins sans tenir compte des autres et des conditions. Pour soumettre la nature il faut donc soumettre l'homme, c'est-à-dire créer une organisation politique. Le mot Etat désigne cette organisation qui permet aux hommes de travailler en vue de satisfaire leurs besoins. Ce que dit clairement Hobbes :

Il apparaît clairement qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tient tous en respect ; ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun. (...). Dans un tel état il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré. (...) La vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale et brève.⁴

Le *fondement* théorique de l'Etat est la morale. La morale est le fait de l'individu. Lorsque la tradition monolithique se perd, l'individu pose la question du sens et veut répondre à cette question pour lui et pour les autres. Il découvre ce sens dans l'accord raisonnable avec soi-même. Cet accord constitue le bonheur moral, bonheur qui ne se confond pas avec les satisfactions empiriques. Ce que disent les stoïciens avec leur goût du paradoxe : « le sage est heureux dans le taureau de Phalaris » ! Ce que l'individu découvre pour lui-même, l'autonomie morale, doit valoir pour autrui. Chacun doit pouvoir accéder au bonheur de la subjectivité consciente. D'où l'Idée, au sens kantien du terme, du « règne des fins ». L'individu peut rester dans cette réflexion intra-subjective, la découverte du mal radical en lui-même et dans le monde, mais il peut aussi se décider à agir, ce qui implique la volonté de transformer le monde des hommes, et pour ce faire, il doit sortir de la préoccupation exclusive de son rapport à lui-même.

« La morale donne naissance à la conception d'un droit universel, d'un droit naturel » (PP, p. 34). Le droit naturel étend à tous les hommes ce que l'individu moral a découvert en lui-même, le rapport à la raison-liberté, la possibilité inaliénable d'être sujet autonome. Le philosophe moral pose l'idéal d'un monde humain universel où tous les hommes sont égaux. A travers le thème du droit naturel la conscience morale atteste ainsi de son progrès vers la politique positive. Éric Weil insiste sur le fait que le droit naturel n'est pas un idéal immobile, il évolue en même temps que le droit positif. Le droit naturel, « forme à contenu variable », selon la formule du juriste néo-kantien Stammler, dit ce qui paraît naturel à une époque donnée, il exprime le sentiment de justice des hommes dans l'histoire.

L'Etat a sa genèse historique dans le règne de la nécessité. Il a son fondement théorique dans l'exigence morale de la liberté de tous les hommes. Cette différence entre genèse empirique et fondement moral peut se dire sous différentes formes. C'est l'opposition bien connue du réalisme politique de l'idéalisme moral.

⁴ Hobbes, *Léviathan*, ch. 13, trad. François Tricaud, éd. Sirey, 1971, p. 124-125

La politique (en tant que théorie) exige de l'individu qu'il comprenne la réalité historique et politique telle qu'elle est en elle-même ; mais afin d'être accessible et acceptable pour l'individu, elle doit prendre son départ de la morale. Car la morale est première dans l'ordre de la connaissance pour l'individu justement parce que la politique l'est dans celui de la réalité. Toute réflexion philosophique sur la politique a ainsi son origine dans la réflexion morale (PP, p. 18).

Ainsi commence la *Philosophie politique* dont nous suivons le chemin. Nous verrons progressivement comment le point de vue moral rejoint au prix de quelques modifications la réalité de l'agir politique. Éric Weil procède à chaque étape à une analyse précise des points de vue pour en montrer à la fois la vérité et la partialité. Il répond à plusieurs questions : qu'est-ce que l'Etat en général ? Qu'est-ce que l'Etat moderne ? Quels sont les problèmes de l'Etat moderne ? Quelles sont les formes de l'Etat moderne ? Comment définir la démocratie et quelles en sont les limites ? Qu'est-ce que « l'Etat mondial » et qu'est-ce que « l'Etat vrai » ?

II. L'Etat moderne

Qu'est-ce que l'Etat en général ? L'Etat est l'institution dans et par laquelle une communauté historique accède à la conscience d'elle-même et se donne les moyens de résoudre les problèmes qui se posent au cours de son existence. La tâche fondamentale de tout Etat est de maintenir la cohésion interne de la communauté et son indépendance extérieure. Chaque Etat a donc nécessairement une politique intérieure et une politique extérieure.

Éric Weil critique deux conceptions antagonistes de l'Etat : la conception « atomistique » et la conception « étatiste ». Certains veulent réduire l'Etat à une association d'individus, car ils postulent que la seule réalité est l'individu et qu'il n'existe pas d'entité supra-individuelle. A quoi il répond que « l'Etat n'est pas une construction, une invention conçue par des hommes avant l'existence de l'Etat : l'Etat, dans l'acception la plus stricte du terme, est *devenu* » (PP, p. 134). Autre abstraction, la « statolâtrie ». L'Etat dans cette perspective est érigé au statut d'une entité substantielle devant laquelle toute pensée doit se subordonner. Le gouvernement, au-dessus de toute critique, a pour seul but de faire progresser la nation en richesse et en puissance. Certes, explique Éric Weil, une telle forme d'Etat a joué un rôle dans le passé et, rétrospectivement, on peut juger qu'elle a contribué à faire avancer le peuple. Mais cette forme de gouvernement n'est plus possible là où la société moderne a commencé à se développer et où les individus se conçoivent comme dotés de droits imprescriptibles.

A partir de quel moment l'Etat est-il moderne ? La réponse est simple. L'Etat est moderne à partir du moment où il devient Etat d'une société moderne. L'évolution économique et sociale induit l'évolution de l'Etat.

La société moderne (industrielle) décide de prendre au sérieux la lutte avec la violence de la nature. Elle entreprend une lutte offensive et dynamique contre la nature. Offensive, cela signifie qu'elle veut toujours faire reculer la violence de la nature, dynamique cela signifie qu'elle modifie constamment sa technique et son organisation pour améliorer son efficacité.

Une telle société contraint l'Etat historique à évoluer. C'est l'ère des grandes révolutions bourgeoises au XVII^e et au XVIII^e siècle en Angleterre, aux Etats-Unis, en France. L'Etat doit devenir rationnel en adoptant les normes de la rationalité à l'œuvre dans la société économique. Cette rationalité se développe dans l'Etat sous la forme de la souveraineté de la loi et la création d'une administration indépendante.

Etant donné que l'économie moderne s'appuie sur le travail de tous les hommes sans exclusion de naissance et qu'elle sélectionne (en principe) les individus en fonction du seul critère de compétence, toutes les différences statutaires doivent être abolies. Les actions des sociétaires doivent être soustraites à la violence et à la ruse qui détruiraient la confiance et la régularité nécessaires au développement des activités économiques. La normativité juridique s'étend donc à l'ensemble des activités du monde économique. Liberté individuelle et égalité juridique (les deux maximes de la république française au moment de la Révolution) deviennent, bon gré mal gré et non sans mal, les principes de tous les Etats modernes, quel que soit leur régime politique.

Par ailleurs l'Etat est obligé de se rationaliser pour accompagner la rationalité de la société moderne. Il ne peut administrer la société moderne qu'en se mettant à la hauteur de la rationalité développée par l'économie. Sous l'ancien régime les « officiers » de l'Etat étaient recrutés dans la classe des nobles (particulièrement pour l'armée) ou chez les gens fortunés (vénéralité des charges). L'Etat moderne construit une fonction publique neutre, apolitique, en recrutant les fonctionnaires, serviteurs de l'Etat, sur le principe de la compétence. Hegel définit les fonctionnaires comme « la classe universelle », car ils sont extérieurs au champ économique de la compétition. Ils ne sont pas propriétaires de leurs moyens de gestion ! L'administration moderne n'a pas uniquement pour rôle d'exécuter les décisions gouvernementales, elle prépare aussi les décisions en examinant pour chaque situation les différentes possibilités. En ce sens elle est le conseiller technique du gouvernement. Cette évolution se fait en Europe au XIX^e siècle, à commencer par la France. Aux Etats-Unis le président Woodrow Wilson limite le processus du *spoils system* et développe une administration autonome au niveau de l'Etat fédéral. Il en est de même en Russie. Dans un premier temps Lénine affirmait : « pour être fonctionnaire il suffit d'être bon communiste ». Puis le gouvernement communiste a dû admettre par la force des choses que l'idéologie n'était pas le seul et unique bon critère de recrutement ! L'administration, dit Éric Weil, est « la plus grande invention que l'humanité ait faite depuis qu'elle a inventé le système de la ville » (PP, p. 219).

Il est intéressant de constater qu'Éric Weil comprend les grandes idéologies contemporaines à partir d'une évaluation de la place de l'administration dans l'Etat moderne. Les théories étatistes veulent transformer l'Etat en administration rationnelle au nom du développement économique. Les théories anti-étatistes imaginent la fin de l'Etat pour laisser place aux relations naturelles de collaboration et de solidarité entre les individus. Les théories libérales veulent restreindre l'Etat au seul maintien de l'ordre et critiquent toute intervention dans le champ économique et social. Toutes ces théories sont « abstraites », dit Éric Weil. Elles ne considèrent qu'un aspect des choses. « Le simple fait est que l'Etat moderne ne saurait être, ni sans administration, ni pure administration » (PP, p. 151).

III. Les tâches de l'Etat moderne

Éric Weil distingue trois termes pour désigner la vie collective. Par le mot « communauté » il désigne la nation en tant que collectivité morale avec sa tradition et ses valeurs spécifiques. Ce qui correspond à ce que Hegel appelle « *die Sittlichkeit* ». Les Anglais ne sont pas les Polonais, et les Polonais ne sont pas les Turcs, etc. Chaque peuple a une manière spontanée de vivre et de penser (une mentalité), qui tient à son histoire, à sa langue, à sa culture. Le mot « société » désigne la collectivité en tant qu'organisation de travail, de production et d'échanges. Ce qui correspond à ce que Hegel appelle « *die bürgerliche Gesellschaft* ». Le mot « Etat » désigne la structure institutionnelle dans et par laquelle la communauté et la société peuvent s'élever à la vue du tout, prendre les décisions concernant la vie collective. Et dans cette structure le gouvernement assume la tâche suprême de décider afin de résoudre les problèmes qui se posent à la collectivité.

En rapport avec ces trois instances Éric Weil distingue trois problèmes fondamentaux. D'abord le problème de la justice sociale. L'Etat doit résoudre les tensions sociales s'il veut maintenir la cohésion de la communauté. Mais il y a aussi des tensions entre la communauté historique et la société rationnelle. Comment tenir ensemble la modernisation économique et la tradition morale de la nation ? Enfin, le gouvernement doit être capable de faire évoluer le peuple (de l'éduquer) pour le promouvoir vers l'idée de la liberté responsable.

Le problème de la justice sociale est un problème politique. La société moderne vise la plus grande efficacité dans la lutte avec la nature. Pour ce faire il faut que tout le potentiel humain soit utilisé selon le principe de compétence. Ce qui implique l'égalité des chances et la mobilité. Or, les postes de travail ne sont pas uniquement distribués initialement selon ces principes, mais en fonction d'héritages historiques divers. D'où le sentiment de l'injustice sociale et la formation de couches antagonistes. Les couches sociales sont formées par le regroupement de groupes sociaux qui estiment avoir le même destin dans la pyramide sociale. Il n'y a que deux couches. La couche inférieure comprend l'ensemble des groupes sociaux qui se considèrent lésés dans la distribution des richesses. La couche supérieure comprend l'ensemble des groupes sociaux qui se considèrent menacés par les revendications de la couche inférieure. Les marxistes parlent de « lutte de classes ». Historiquement ces luttes peuvent mener à deux options différentes. Soit la révolution, un *leader* arrive à mobiliser toutes les insatisfactions pour détruire le gouvernement et l'Etat en place. Il constitue un nouvel Etat au prix d'un certain nombre de violences. Ou bien la réforme. Le gouvernement s'appuie sur l'insatisfaction potentielle des masses pour obliger les « privilégiés » à faire des concessions tout en maintenant les institutions en place. Ce qui conduit à terme à une redistribution et à une protection sociale équivalentes à celles des sociétés qui ont fait la révolution.

Ce problème de la justice sociale s'inscrit dans une problématique plus générale, la tension entre la morale communautaire et la rationalité de l'économie moderne. « Le problème est, au plus profond, celui du conflit entre la société en tant que telle - calcul universel d'une lutte universelle contre la nature une - et l'Etat essentiellement historique, conscience d'une

communauté particulière qui reste et veut rester communauté particulière, encore que sa forme de travail soit devenue rationnelle. Le problème est problème pour chaque Etat, bien qu'en chaque cas, il se pose autrement » (PP, p. 185). Tout gouvernement doit assumer la tâche de moderniser la société, mais il doit aussi tenir compte de la sensibilité des citoyens, de leur morale, il doit « concilier le juste avec l'efficace » (PP, p. 179). Donnons quelques exemples qui donnent les bornes extrêmes de l'agir politique. Le gouvernement peut opter pour la rationalité abstraite : la planification à outrance, la fermeture des églises. Cette orientation peut être illustrée par la politique des pays communistes ou des politiques technocratiques (Kemal Ataturk). Mais cette rationalité radicale fait violence aux convictions d'une grande partie des membres de la communauté et rencontre des oppositions sourdes et profondes. D'où l'inertie de certains groupes sociaux et la paralysie relative du système. On peut, à l'inverse, glorifier la tradition en négligeant la nécessité de la modernisation et en dénonçant la mondialisation économique comme le plus grand de tous les maux. C'est le choix que font certains gouvernements islamistes de tendance fondamentaliste. Mais poser la tradition comme valeur absolue revient à refuser l'examen critique du passé, tout n'est pas valable dans la tradition ! De plus le refus du progrès implique pour tout peuple une perte de puissance dans la concurrence mondiale. Et là aussi il y a violence, une violence sourde eu égard aux aspirations de la population vers le bien-être. Le gouvernement doit chercher des compromis entre les deux exigences, tout en rendant l'évolution acceptable par les citoyens. « Concilier le juste avec l'efficace » cela signifie permettre à la morale traditionnelle de se concilier avec les transformations et les déchirements propres à la modernisation technique et économique, maintenir les valeurs du peuple, sa morale, et en même temps conduire les changements nécessaires, qui parfois sont difficiles et coûteux. On peut mentionner en France le traitement des agriculteurs, des petits commerçants, de certains agents d'entreprises ou de services publics. Visiblement, le gouvernement traite ces catégories sociales en fonction de considérations qui ne relèvent pas uniquement du calcul en vue de l'augmentation de la production et de la productivité. Au fond, les deux exigences ne s'opposent pas, à moins de développer des formes passionnelles.

« Pour tout Etat et tout gouvernement moderne, le problème fondamental est de concilier le juste avec l'efficace (la morale vivante avec la rationalité), et de concilier tous deux avec la raison, en tant que possibilité d'une vie sensée pour tous et comprise comme telle par tous » (PP, p 179). Le problème est de maintenir la communauté tout en la transformant. Il ne s'agit pas uniquement de moderniser la société pour libérer les hommes de la violence de la nature, pour assurer le bien-être auquel tout le monde aspire, il faut aussi que la vie personnelle et communautaire garde ou trouve un sens. Et le gouvernement a pour responsabilité d'élever le niveau général de la nation afin de conduire les citoyens vers la possibilité d'une citoyenneté responsable.

On ne peut résoudre les problèmes politiques ainsi définis par une règle générale ou par l'idée qu'une classe incarne en droit l'universel ou la raison. Il n'y a pas de formule théorique, de définition *a priori*. Le vrai problème politique est donc de trouver l'homme politique capable, capable de discerner les « justes intérêts » de la communauté, les « justes intérêts » de la société et les « justes intérêts » de l'Etat.

Qu'est-ce qui peut être conservé de la morale d'une communauté au moment où cette communauté est conduite vers la forme moderne du travail ? Comment fixer à l'avance ce qui est techniquement possible ou impossible pour une société particulière sur le plan de la production et de l'organisation, ou ce qu'un Etat historique peut accorder à ses citoyens de liberté individuelle (de possibilité d'action arbitraire) ? Les droits de l'intelligence pratique, de l'expérience, du tact, de la prudence sont ici imprescriptibles (PP, p. 188).

La prudence, au sens aristotélicien du terme, est l'intelligence réaliste de la situation, la capacité et le courage, de faire ce qu'il faut, quand il le faut. Il n'y a pas de science du politique dont un groupe d'hommes supérieurs pourrait se prévaloir. En ce sens Éric Weil se met du côté d'Aristote contre Platon. En montrant sa capacité à résoudre les problèmes et à prévenir les crises le chef d'Etat acquiert de l'autorité auprès de ses concitoyens.

IV. Les formes de l'Etat moderne

Éric Weil met de côté la classification juridique traditionnelle, car elle ne permet guère de s'y retrouver pour comprendre les régimes des Etats modernes. Il propose une classification qu'il appelle « fonctionnelle ». Elle prend en considération la méthode du gouvernement. « Il s'agit de savoir comment le gouvernement décide, d'abord, où se situent les problèmes (quels sont les « vrais » problèmes) et ensuite, comment il s'y prend pour leur trouver des solutions satisfaisantes. » (PP, p. 156). Notre auteur refuse de s'inscrire dans le vocabulaire commun du langage politique. Il utilise volontairement le mot neutre et technique « autocratie », et évite d'utiliser les mots courants à connotation péjorative comme tyrannie ou dictature. Il utilise le mot « constitutionnel » et non le mot que l'on attendrait, le mot « démocratie ». Il s'en explique :

Le terme de *démocratie* est d'un emploi tellement difficile qu'il vaudrait presque mieux renoncer à son emploi. Pris dans son sens étymologique, il ne recouvre aucune réalité : le *peuple*, opposé aux institutions sociales et politiques qui lui donnent une structure et la possibilité de réfléchir et d'agir, n'existe pas en tant qu'unité et, à plus forte raison, ne décide de rien. Les décisions, la réflexion, l'action sont l'affaire des institutions – et c'est à ces institutions que le terme de *démocratie*, dans l'acception indiquée et qui n'est pas celle des seuls philologues, oppose le peuple. C'est le gouvernement qui réfléchit et agit, et il peut le faire avec l'aide et le concours d'une *représentation* du peuple, non du *peuple* (même dans la démocratie directe, c'est une partie qui *représente* le peuple). Si, en revanche, on nomme démocratique tout gouvernement qui jouit de l'adhésion des citoyens, les différences de forme n'entrent plus en ligne de compte, et le gouvernement le plus autocratique peut être plus *démocratique* que tel régime constitutionnel (PP, p. 172, 173).

Toutefois dans ses articles Éric Weil emploie le mot démocratie⁵. C'est pourquoi, tout en gardant à l'esprit la réserve qu'il fait à l'égard du mot du fait de son ambiguïté, nous utiliserons le mot démocratie.

La différence entre autocratie et démocratie tient à la méthode par laquelle le gouvernement prend ses décisions. Alors que le gouvernement autocratique détermine lui-même la forme de son action, le gouvernement démocratique est tenu (et se sent tenu) à l'observation de règles légales qui impliquent l'intervention d'autres instances : essentiellement la légalité supra-politique incarnée par les tribunaux et la participation institutionnelle des citoyens aux décisions politiques. Les deux formes de l'Etat ainsi définies constituent des types purs, ils sont le produit d'une abstraction idéalisante en vue de comprendre la réalité empirique. Les gouvernements concrets sont toujours plus ou moins composés des deux types. « Un Etat sera plus ou moins constitutionnel, plus ou moins autocratique, et partout on observera le mélange des deux » (PP, p. 160).

« Historiquement la forme autocratique a été la forme *normale* de l'Etat moderne » (PP, p. 158). Les peuples sont issus d'une histoire où priment d'abord les rapports de force, les liens personnels et l'attachement patrimonial (les rapports féodaux). Ils sont l'œuvre des princes « assembleurs de terre », qui ont progressivement remplacé les liens personnels de suzeraineté par les rapports impersonnels de souveraineté. La forme démocratique est le résultat tardif d'une évolution propre à certains peuples, qui deviennent de ce fait éducateurs des autres peuples. Les démocraties modernes étendent normalement la citoyenneté à tous les hommes et toutes les femmes (par le suffrage universel), puisque tout individu participe au travail rationnel et reçoit de ce fait une éducation. La raison considère le régime démocratique comme le meilleur régime puisque fondé sur l'égalité des citoyens : tout homme est considéré comme citoyen actif, comme gouvernant en puissance, et le gouvernement n'est pas tenu par des hommes considérés comme étant substantiellement supérieurs.

Quel est le rôle du parlement ?

Le parlement exerce le pouvoir législatif (lois et budgets) et contrôle l'action du gouvernement. Telle est sa définition officielle en tant qu'institution. Au cours de l'histoire le parlement a dû lutter contre l'absolutisme monarchique et il est normal qu'il se comprenne d'abord comme une institution de contrôle et de méfiance à l'égard de l'exécutif, représenté initialement par le monarque. Une fois le monarque écarté le parlement estime qu'il constitue la représentation légitime du peuple et qu'il dispose à ce titre du pouvoir souverain.

Éric Weil renverse cette conception issue de la tradition libérale et souverainiste. « La fonction du parlement ne se comprend que par rapport au gouvernement, devant lequel il représente la nation » (PP, p. 169). Le parlement ne représente pas un peuple un (sauf dans les régimes totalitaires), il donne une image différenciée de la société « Ce qui est représenté au parlement, c'est bien la nation, mais la nation avec ses difficultés, ses oppositions, ses préférences contradictoires, ses intérêts matériels, ses convictions morales » (PP, p. 169). Le gouvernement initie la discussion à partir de ses pro-

⁵ Par exemple dans l'article « la démocratie dans un monde de tension » paru en 1951, repris au chapitre VI des *Cahiers Éric Weil IV*, Lille, PUL, 1993.

jets d'action : Comment stimuler l'appareil économique ? Comment améliorer l'administration ? Comment rendre l'impôt plus juste ou plus efficace ? Quelle politique adopter devant tel événement de la vie internationale ? etc. La discussion au parlement permet de cristalliser les problèmes, de prendre la mesure de ce qui est acceptable par la communauté. « Le parlement gêne l'action du gouvernement et l'activité de l'administration, cela est exact, - et c'est en cela précisément que réside sa fonction positive » (PP, p. 170). Le gouvernement est obligé d'expliquer, de s'expliquer. Il ne suffit pas que les décisions soient bonnes en soi, elles doivent être admises par les citoyens. La meilleure des lois ou des mesures risque d'être inefficace si elle n'est pas comprise. « Dans un monde où tous participent au travail, tous doivent avoir le sentiment de participer aux décisions portant sur le sort de la communauté » (PP, p. 171). Au sein du parlement les désirs et les intérêts se confrontent aux nécessités rationnelles telles qu'elles sont exposées par l'administration, et le gouvernement finit par trancher en tenant compte à la fois de la rationalité *et* de la morale concrète, de l'exigence d'une « vie sensée pour tous et comprise comme telle par tous » (PP, p. 179).

La discussion, institutionnalisée au parlement, n'a pas uniquement pour fonction d'expliquer les actions politiques afin d'obtenir le consentement libre des citoyens, elle a une fonction d'universalisation autant des gouvernés que des gouvernants. Éric Weil fait la différence entre citoyens passifs et citoyens actifs. Le citoyen passif exprime son intérêt particulier et son sentiment sans prendre la peine de se placer du point de vue du tout. Le citoyen actif est celui qui essaie de se placer du point de vue du gouvernement pour résoudre les problèmes. Le jeu des partis rend visible la différence entre les deux types de citoyens et comment s'opère le processus d'universalisation. Chaque parti exprime un intérêt particulier et une mentalité, mais pour prétendre au gouvernement il est obligé d'essayer de penser la totalité, et cette totalité est constituée par les justes intérêts de la société, de la communauté et de l'Etat. Chaque parti est obligé de s'élever au point de vue du gouvernement. Sinon ses critiques ou ses prétentions n'ont pas de valeur. Mais dans le gouvernement lui-même il y a des citoyens passifs, c'est-à-dire des hommes qui peuvent négliger l'universel au profit d'un intérêt particulier. La résistance des autres et la menace d'un changement de gouvernement peut rappeler alors les gouvernants à une attitude plus éclairée ! Le jeu des partis permet le changement de gouvernement, la possibilité d'initier d'autres politiques pour donner droit à des groupes insatisfaits, en ce sens il permet d'éviter la révolution.

« La dernière fonction du parlement est de former des hommes de gouvernement » (PP, p. 213). Au sein de l'institution parlementaire ou en suivant la discussion entre le gouvernement et le parlement, l'individu tenté par la carrière politique prend conscience des affaires concrètes. Il apprend la structure de la société et de l'Etat. De ce fait il peut dépasser les attitudes tentantes d'extériorité que sont l'attitude de la révolte morale pure ou la revendication de la morale nationale exclusive.

La discussion règne également dans le système autocratique, mais elle est restreinte au groupe gouvernant. Le gouvernement essaie de connaître les opinions des gouvernés par différents stratagèmes, et au sein du groupe gouvernemental il y a différentes options. Mais la discussion reste restreinte et discontinue, et il n'existe pas une légalité supra-gouvernementale. A

l'époque de l'empire soviétique l'Occident apprenait parfois qu'un haut dirigeant était limogé pour trahison des « intérêts du peuple » et il se retrouvait soit dans le Caucase, soit en prison, sans que l'on sache vraiment pourquoi !

La question est de savoir si les décisions politiques sont définies dans une discussion ouverte, réglée par la loi et qui est universelle aussi bien en ce qui concerne les participants que les sujets de la discussion. Etant donné que, du point de vue de la philosophie, l'éducation à la rationalité et à la raison (ce qu'on a appelé longtemps : éducation à la *vertu*) constitue ce qui fait la valeur positive de l'Etat, le système parlementaire à partis multiples est supérieur, philosophiquement parlant, au système autoritaire (PP, p. 215).

Cependant la démocratie suppose pour fonctionner des conditions historiques particulières.

Il faut que le peuple ait atteint un certain degré de maturité politique. Et pour cela il faut que les gens aient l'habitude du travail rationnel, du calcul technique, de la soumission à des lois universelles, afin que gouvernants et gouvernés soient capables de discuter et d'accepter de passer des compromis sans monter aux extrêmes. Pour que l'art du compromis soit possible, les oppositions ne doivent pas être trop grandes. Cela implique que la communauté ne soit pas déchirée par des conflits d'intérêts ou d'idées qui mettraient en cause le fondement et l'unité de la communauté. Si les tensions morales, sociales, raciales, religieuses dépassent un certain degré d'intensité, le régime démocratique cède nécessairement la place à l'autocratie. Il faut aussi que le gouvernement ait une volonté de raison, qu'il ne soit pas tenté par les facilités, par exemple s'appuyer sur une majorité passionnée qui ne fasse pas droit aux minorités ou satisfaire les « aspirations populaires » au préjudice des nécessités techniques.

Éric Weil justifie la dictature en tant que système autocratique temporaire. En cas de dissensions intérieures graves ou de guerres il est légitime de prendre des décisions sans passer par la médiation lente de la discussion publique. « Les différences entre la dictature et le système autocratique (ou, si l'on désire un terme péjoratif, tyrannique) sont évidentes ; elles découlent toutes du fait que l'autocratie ne connaît pas de constitution comme loi fondamentale réglant son action et son activité » (PP, p. 172).⁶

Philosophie politique paraît en 1956. Il faut avouer que peu de philosophes ont pris la peine de faire une analyse aussi développée de la démocratie et du rôle du parlement. Voyons ce que disent Jean-Paul Sartre et Hannah Arendt à la même époque.

Jean Paul Sartre expose sa philosophie politique dans le vaste ouvrage *Critique de la raison dialectique*⁷. Dans la première partie il fait une recons-

⁶ On pourrait à partir de la grille de lecture que propose Éric Weil, interpréter les événements du « printemps arabe ». En 2010-2011 s'est exprimé dans de nombreux pays arabes un désir de démocratie et de justice sociale contre la forme autocratique du pouvoir et la structure oligarchique de la société. On peut constater que la réussite ou l'échec de ces mouvements tient au degré de maturation de l'ensemble du peuple. Faut-il dire qu'un peuple a le gouvernement qu'il mérite ?

⁷ *Critique de la raison dialectique* (précédé de *Questions de méthode*) tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960.

titution analytique de la société à partir de ses éléments de base : le besoin, la rareté, la nécessité du travail, l'intérêt et la propriété, pour aboutir à la description d'une forme sociale qu'il appelle « l'unité sérielle ». Il en donne plusieurs exemples : les Parisiens qui attendent l'autobus, les auditeurs d'une radio, les relations des acheteurs et des vendeurs sur le marché, les ouvriers d'une même industrie. Toutes ces personnes existent sous la forme de l'indifférence et de la dispersion, elles sont unies par un élément extérieur à leur propre liberté. Leur liberté se perd dans le règne du « pratico-inerte ». Dans la deuxième partie du livre Sartre montre l'émergence de la liberté politique. La liberté apparaît lorsque les hommes se découvrent un projet commun, celui de la révolte contre leur condition. Les individus surmontent alors leur isolement et leur dispersion en formant un groupe dynamique fondé sur l'égalité et la spontanéité de chacun et de tous. Sartre donne l'exemple de la foule qui monte à l'assaut de la Bastille⁸. Le groupe en fusion se constitue en découvrant un ennemi et il doit lutter contre ses propres ennemis internes, les traîtres. D'où le serment qui unifie les individus contre eux-mêmes. « Jurer, c'est dire en tant qu'individu commun : je réclame qu'on me tue si je fais sécession »⁹. Le groupe fraternel devient groupe terroriste, en interdisant à chacun d'oublier son engagement. Mais le groupe, menacé de l'extérieur, doit s'organiser, c'est-à-dire distribuer des fonctions, ce qui fait apparaître l'inégalité, et il doit finalement s'institutionnaliser. Ce qui signifie, pour Sartre, la fin du mouvement de la libération, le retour à l'assujettissement dans la souveraineté étatique et l'impuissance sérielle. Comme on le voit, Sartre oppose deux formes d'existence : d'un côté le monde gris et terne de la société avec ses collectifs sériels dans lequel il intègre les procédures de la démocratie (élections, représentation), de l'autre les percées intermittentes de révoltes et de fêtes insurrectionnelles où les hommes vivent dans la fraternité d'une liberté incandescente. Il aboutit à une dualité analogue à celle que fait Carl Schmitt entre d'un côté la vie bourgeoise et sécuritaire, et de l'autre la « décision » qui soude le groupe face au danger de l'ennemi interne ou externe. Toutefois Sartre ne se réclame pas de la nation, mais de la classe sociale. Le « marxisme, dit-il, est la philosophie indépassable de notre temps ». Dans les termes techniques de la *Logique de la philosophie* on pourrait dire qu'il « reprend » l'action à partir de la catégorie de l'œuvre à travers celle du fini.

Hannah Arendt semble beaucoup plus proche des analyses d'Éric Weil. Dans la *Condition de l'homme moderne*¹⁰ elle distingue trois types de « pratiques » collectives. Elle définit le *travail* comme un processus cyclique sans grandeur où les hommes restent au plus près des nécessités biologiques. Dans la fabrication (*l'œuvre*) l'homme se libère de son assujettissement à l'égard de la nature, il fait des outils et un monde durable, mais il court le risque du fait de sa réussite de vouloir régir les choses humaines selon le modèle de la fabrication, ce qui le conduit vers la séparation des gouvernants et des gouvernés, dont Platon donne le modèle à travers le thème du philosophe-roi. « Dans la *République*, le roi-philosophe applique les idées comme l'artisan ses règles et ses mesures ; il 'fait' sa cité comme le sculpteur sa sta-

⁸ *Ibid.*, p. 386 et sq.

⁹ *Ibid.*, p. 449.

¹⁰ *The Human Condition*, 1958, trad. fr., *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

tue »¹¹. Hannah Arendt réunit dans la catégorie de *l'action* tout ce qui s'oppose à la nécessité du travail et aux schèmes de la fabrication : l'innovation, l'interaction des libertés dans la discussion, la virtuosité et la distinction individuelle, l'imprévisibilité historique. Dans son *Essai sur la révolution*¹² elle applique cette différence aux révolutions modernes. Elle distingue deux grands paradigmes. Si la Révolution française vise d'abord l'établissement de la liberté politique, elle dévie de son but en se tournant vers la question sociale, la question de la misère des masses populaires. En revanche, grâce à la richesse naturelle de leur territoire les colons anglais d'Amérique du Nord ont pu conduire leur guerre d'indépendance et leur révolution selon une finalité véritablement politique et fonder un ordre nouveau. A partir des deux modèles antiques du républicanisme, la *polis* grecque et la fondation romaine, Hannah Arendt désigne des moments privilégiés, mais éphémères de liberté politique : la Révolution américaine, la commune de Paris en 1871, les soviets en 1917 en Russie, les conseils en 1918-19 en Allemagne, la révolte hongroise en 1956. Il semble que la belle liberté disparaisse dès lors que l'on sort d'un certain spontanéisme pour entrer dans le processus d'institutionnalisation. En opposant ainsi la sphère lumineuse de la liberté politique et la sphère ténébreuse des nécessités économiques, Hannah Arendt aboutit à ce qu'on peut appeler un « républicanisme abstrait ». Ce républicanisme est très prégnant dans certains esprits, particulièrement en France¹³. Patrice Canivez conclut justement que « les positions de Weil sont à l'exact opposées de celles de Hannah Arendt, pour qui le politique s'est toujours dévoyé à chaque fois qu'il s'est préoccupé de la question sociale »¹⁴.

Il est remarquable que les deux auteurs ne consacrent aucun page au parlement, sauf pour le rabaisser. Sartre estime que le parlement n'est rien d'autre que le paravent de l'oligarchie bourgeoise ! Les deux auteurs préfèrent développer le moment héroïque de la liberté plutôt que sa concrétisation à travers son institutionnalisation.

V. L'Etat mondial

L'Etat moderne doit résoudre le problème de la violence internationale. Tout Etat, étant donné l'anarchie « naturelle » des relations internationales, doit compter sur la guerre pour défendre son indépendance. Éric Weil nous explique que des tendances pacifistes sont à l'œuvre dans l'histoire. D'abord l'exigence morale de l'unité de l'humanité initiée par le stoïcisme et popularisée par le christianisme, donne toujours mauvaise conscience aux hommes de bonne volonté dès lors qu'ils sont confrontés à la violence guerrière. Toutefois la conscience humanitaire est insuffisante. La force d'unification la plus grande vient du principe de l'économie moderne. La société moderne est « une » dans ses méthodes de travail, et toute guerre apparaît comme destructrice de richesse du point de vue de la société. Mais la

¹¹ *Ibid.* p. 291.

¹² *On Revolution*, 1963, trad. fr., Paris, Gallimard, 1967.

¹³ La mentalité française est traversée par l'opposition du public et du privé. Les fonctionnaires et les agents du « public » ont spontanément tendance à voir dans « le privé » un monde inférieur régi par la loi de l'intérêt « égoïste » et le médium « corrupteur » de l'argent !

¹⁴ *Le Politique et sa logique dans l'œuvre d'Éric Weil*, Paris, éd. Kimé, 1993, p. 209.

mondialisation économique, alliée au principe moral, ne suffit pas à établir la paix mondiale. « La guerre n'a pas été remplacée par les procédures de droit, et tout gouvernement reste seul juge de ce qu'il veut considérer comme *casus belli*, comme menace ou attaque contre ses intérêts vitaux » (PP, p. 228). Pour que la paix internationale devienne réaliste, il faut que la paix apparaisse utile aux Etats eux-mêmes dans la logique de leurs intérêts. Les Etats partent de leurs intérêts et, plus ils sont modernes, plus ils *calculent* leurs chances devant le risque guerrier, le rapport entre le coût (matériel et humain) et l'enjeu. Les petites puissances ont le plus grand intérêt au bon fonctionnement des institutions internationales qui veulent faire prévaloir le droit sur la force. Cela ne signifie pas qu'elles en aient bien conscience. Quant aux grandes puissances, elles calculent les risques de victoire avant de s'engager dans un conflit guerrier, car elles savent que, même en cas de victoire, la situation après la guerre risquerait d'être plus difficile, dans la mesure où elles seraient obligées de gérer dans un monde appauvri des populations vaincues peu favorables à la morale du vainqueur. C'est pourquoi Éric Weil conclut : « La guerre n'est donc jamais impossible, mais elle est de moins en moins probable » (PP, p. 230).

Sur la guerre deux discours antagonistes s'affrontent. La « société » estime que la guerre est totalement négative, parce qu'elle s'oppose au progrès, qu'elle détruit des biens et des vies et qu'elle éduque les hommes à la violence. L'« Etat », en revanche, pense que la guerre a une dimension morale, dans la mesure où elle oblige l'individu à s'élever au nom de l'universel concret au-dessus de sa vie égoïste et purement économique. Éric Weil renvoie ces deux thèses, le pacifisme de la société et le bellicisme de l'Etat, à leur partialité abstraite.

On a beau prêcher aux hommes, soit l'héroïsme comme le plus haut degré de la vertu et de la dignité humaine, soit la mort violente, subie ou donnée, comme le plus grand des maux et le mal absolu : les hommes ne semblent pas vouloir se décider entre les deux. Ils aiment le confort de l'existence sociale, les avantages de l'organisation, les produits du travail, se moquant de ceux qui leur démontrent que de cette manière ils dérogent - et les mêmes hommes, quand ils voient en danger ce qui constitue le contenu positif et le prix de leur vie, sont capables de se battre dans les conditions les plus défavorables et le plus désespérées ; encore ceux qui ne trouvent pas en eux-mêmes ce courage admirent ceux qui entrent dans une telle lutte pour mourir dignement (PP, p. 234).

La dernière proposition de *Philosophie politique* définit, d'une certaine manière, la « fin de l'histoire », idée qu'Éric Weil démystifie : « La fin de l'histoire veut dire simplement la fin de toute politique étrangère, on l'oublie souvent et l'on trouve dans cet oubli l'occasion de longues réflexions dites profondes »¹⁵. L'Etat mondial n'est pas la concentration de la puissance dans un Etat hégémonique (ce qui est historiquement possible, bien que non souhaitable), mais un gouvernement sans politique extérieure, assumant sur le plan mondial les tâches de coordination économique, sociale et juridique (garanties des droits de l'homme) nécessaires pour le bon fonc-

¹⁵ *Essais et conférences*, tome 2, Paris, Plon, chapitre XIII, p. 340.

tionnement des sociétés particulières. C'est dans l'horizon de cet universalisme technique et rationnel que peut apparaître ce qu'Éric Weil appelle « l'Etat vrai ». « A l'intérieur des limites de la morale formelle de l'entendement, rien n'impose à une société universelle l'uniformité de la morale concrète. Au contraire, ce n'est qu'après la réalisation d'une société mondiale que les morales concrètes pourront se développer librement » (PP, p. 244). Fin de l'histoire ne signifie donc pas abolition de l'Etat, car l'individu naît toujours violent, et il a toujours besoin d'une éducation à travers les mœurs et les lois de son pays. La fin de l'histoire est au contraire l'accomplissement de l'Etat. L'Etat vrai est un Etat qui n'est pas obligé de fonder la cohésion de la communauté sur une loyauté forcée, bref, c'est un Etat pleinement libéral. Dans l'Etat vrai, les concepts antiques d'amitié et de vertu peuvent retrouver leur sens. L'amitié n'est pas seulement un rapport personnel et sentimental, c'est aussi un rapport civique du fait de la participation à des valeurs communes (sentiment que l'on trouve parfois aujourd'hui parmi ceux qui militent dans un même parti politique ou ceux qui participent à une même association). Quant à la vertu elle ne se réduit pas à l'hypocrisie moraliste d'une société inégale, elle se définit comme l'ont fait les classiques par la possibilité offerte à tout individu de développer toutes les possibilités de l'excellence humaine. « Au risque de choquer, il faut dire que la théorie antique (aristotélicienne, en particulier) de l'Etat comme institution morale et d'éducation est vraie » (PP, p. 245).

A la fin de ce parcours nous comprenons pourquoi l'Etat, catégorie du domaine politique, s'inscrit dans la catégorie philosophique de l'*action*. L'action est la réalisation jamais achevée du discours cohérent dans le domaine de la vie finie. De même l'Etat moderne se trouve dans l'espace historique qui le sépare de sa fin pensée, la formation d'une communauté morale libre et particulière à l'intérieur d'une société économique mondialement organisée.

En lisant *Philosophie politique* on ne peut s'empêcher de faire des rapprochements avec certains auteurs : Max Weber par exemple, mais surtout Hegel. Comme Hegel Éric Weil fait de l'Etat la conscience de la société. Il s'oppose aussi bien aux doctrines qui posent le primat de la société qu'à celles qui posent le primat de l'Etat. Comme chez Hegel il définit le but de l'Etat par la reconnaissance de chacun et de tous. Dans son livre *Hegel et l'Etat*¹⁶ il reconnaît à Hegel le mérite d'avoir identifié les deux problèmes fondamentaux de l'Etat moderne : la formation d'une plèbe déshumanisée à l'intérieur de la société et l'anarchie des relations internationales. Enfin Hegel prend distance à l'égard de la tripartition libérale du pouvoir : le législatif, l'exécutif, et le judiciaire. A ce « syllogisme juridique » il oppose un « syllogisme politique » centré sur la décision : le parlement qui représente l'opinion publique, l'administration qui fait l'expertise de la situation et la décision finale du gouvernement. Cette tripartition politique se retrouve clairement dans l'analyse weilienne de l'Etat. Dans *Hegel et l'Etat* Éric Weil fait la lecture de l'ensemble de la *Philosophie du Droit* pour montrer que Hegel ne correspond pas avec la caricature historique qui en fait un apologiste de l'Etat prussien conservateur et le prophète de l'étatisme.

¹⁶ *Hegel et l'Etat*, Paris, Vrin, 1970.

Cela signifie-t-il que la philosophie politique d'Éric Weil se réduit à l'actualisation de la philosophie politique de Hegel ?

D'abord il ne faut pas négliger le choc en retour produit par la lecture weilienne. Si nous pouvons comprendre Hegel comme nous le comprenons, sans falsification doctrinale et sans préjugé anti-hégélien, c'est que l'interprétation d'Éric Weil nous le permet. Les deux auteurs sont liés dans un cercle herméneutique où Hegel s'éclaire de sa lecture dans l'œuvre d'Éric Weil.

Ensuite, il faut tenir compte de ce qui se joue dans la *Logique de la philosophie*. Éric Weil décrit le centre de l'attitude hégélienne dans la catégorie philosophique de *l'absolu*. Sous *l'absolu* la raison s'étend à tout par la pensée. Pour l'homme qui pense il n'y a pas d'extériorité irréductible. A l'attitude de *l'absolu* Éric Weil oppose deux attitudes de la révolte : *l'œuvre* et *le fini*. *L'œuvre* met en scène l'homme du sentiment qui refuse toute subordination et qui trouve satisfaction dans la création de son monde. Son matériau n'est pas la nature, mais la société humaine. Cet « artiste » de la politique subjugue les autres à travers un mythe d'autant plus séduisant que la société de masse à laquelle il s'adresse est en crise. Dans *l'œuvre* Éric Weil décrit le noyau de ce que les sociologues et les historiens appellent totalitarisme. Dans la catégorie du *fini* Éric Weil décrit aussi un homme révolté, cette fois l'homme révolté devant l'absurdité de l'existence.

Philosophie politique est écrite sur le fond de l'expérience totalitaire qu'Éric Weil a affrontée personnellement. D'où l'idéalisme *hypothétique* que l'on trouve de manière récurrente dans ses considérations sur l'Etat. La raison est une option, une possibilité, et cette possibilité développée consciemment par le philosophe s'oppose à l'autre possibilité pleinement reconnue et thématisée par Éric Weil, l'option de la liberté pour la violence. Tous les hommes n'acceptent pas de régler leurs conflits avec l'autre par la discussion ! L'histoire pour Éric Weil n'est pas le développement dialectique (ou rusé) de la raison. L'Etat est bien raison incarnée, condition de la civilisation, c'est-à-dire protection à l'égard de la violence de la nature et de la violence humaine. Mais cet Etat-civilisation est loin d'avoir accompli sa destination. La violence partielle ou totale peut toujours gagner le cœur des hommes (le *thumos*).

« Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles »¹⁷.

¹⁷ Paul Valéry, *La Crise de l'esprit*, première lettre, 1919.