

## La philosophie politique de M. Éric Weil

In: Revue française de science politique, 8e année, n°2, 1958. pp. 423-431.

---

Citer ce document / Cite this document :

Hassner Pierre. La philosophie politique de M. Éric Weil. In: Revue française de science politique, 8e année, n°2, 1958. pp. 423-431.

doi : 10.3406/rfsp.1958.392470

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp\\_0035-2950\\_1958\\_num\\_8\\_2\\_392470](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1958_num_8_2_392470)

---

## La Philosophie Politique de M. Eric Weil \*

ON CONNAIT à la fois en Eric Weil un profond commentateur de la *Politique* d'Aristote et des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, un philosophe systématique à la recherche du discours total, un observateur averti des problèmes politiques modernes et quotidiens. On retrouvera dans sa *Philosophie politique* la convergence des différents aspects de cet esprit, l'un des plus vigoureux et des plus rigoureux de notre temps. La marche adoptée — de la morale à la société, de celle-ci à l'Etat — et l'esprit général sont hégéliens ; l'aboutissement (et, aussi bien, la définition de la politique adoptée dès les premières lignes) retrouvent le vocabulaire et les thèmes aristotéliens ; mais entre temps, l'auteur s'est livré à d'innombrables analyses, extrêmement éclairantes pour la science politique. On trahirait cependant complètement l'intention du livre si l'on s'attachait à telle ou telle d'entre elles, pour en tirer des renseignements, ou même des enseignements, isolés. E. Weil, en effet, nous « implore de regarder ce livre comme une unité et de ne pas juger, ni des points isolés ni du tout sur des points de détail ... En ce qui concerne la philosophie, il ne serait pas exagéré de dire que toute thèse isolée est fautive et que seule leur totalité structurée peut être vraie ». En effet, ce que la philosophie politique — et on a souvent l'impression que ce n'est pas une philosophie particulière qui nous est présentée, mais la voix même de la philosophie politique qui parle et parfois tonne, à travers E. Weil — peut nous offrir, « ce ne sont pas des connaissances et des techniques, mais la compréhension du champ même dans lequel se posent les questions visant un tel savoir et un tel savoir-faire — une compréhension de la politique dans sa totalité et dans son unité structurée, comme compréhension de l'action humaine dans l'histoire ». Si donc les différentes thèses du livre et les différents aspects de la réalité ne se comprennent que par référence à la totalité structurée, ils ne sont cependant ni envi-

\* Eric WEIL, *Philosophie politique*, Paris J. Vrin, 1956, in-4°, 263 p.

sagés à partir d'un point de vue supérieur, ni engendrés par la vertu d'une déduction ou d'une construction ; on a au contraire « essayé de prendre au sérieux et au pied de la lettre ce qu'affirment l'homme moral, l'homme de la société, l'homme d'Etat, et de regarder où les mènent leurs propres discours ».

La démarche philosophique commence donc, en principe, par comprendre les différentes démarches comme elles se comprennent elle-mêmes. Mais elle le fait, dès la première page du livre, à la lumière d'un concept qui donne son orientation à toute la recherche, mais qui, à ce niveau, ne peut pas ne pas apparaître au lecteur non prévenu, c'est-à-dire non hégélien (faut-il dire non philosophe ?), comme un postulat : celui de l'action raisonnable et universelle. La politique est définie comme « pensée de l'action raisonnable ». elle a affaire à l'action universelle qui ne vise pas l'individu ou le groupe en tant que tel, mais la totalité du genre humain ; elle se distingue ainsi de la morale, action raisonnable et universelle de l'individu, considéré comme représentant de tous les individus sur lui-même en vue de l'accord raisonnable avec lui-même. Cela entraîne des conséquences capitales. Que la politique appartienne à la catégorie de l'action limite aussitôt la portée des sciences sociales, auxquelles la politique donne naissance, mais ne se réduit pas. « L'intention fondamentale des sciences sociales ne devient compréhensible qu'à partir de la politique et par référence à la catégorie philosophique de l'action raisonnable. »

Que, deuxièmement, la politique soit non seulement action, mais action *raisonnable*, entraîne qu'elle se situe sur le plan de l'individu, mais sur le plan de l'universel concret de l'histoire, c'est-à-dire de l'Etat. L'Etat est compris avant tout comme organisation raisonnable (fondant la possibilité d'une vie sensée pour tous et comprise comme telle par tous) plus que comme organisation violente. Même si historiquement la violence et la contrainte précèdent toujours la raison et la discussion, et l'Etat autocratique, l'Etat constitutionnel, philosophiquement « c'est de la norme qu'il faut partir pour comprendre la maladie ». « C'est l'Etat pleinement développé et bien portant qui nous importe. » Par delà les tendances dominantes des sciences psychologiques et sociales modernes, par delà Machiavel qui interprète la politique à partir des cas extrêmes, E. Weil revient donc non seulement à Hegel mais à Aristote.

Enfin que non seulement la politique, mais aussi la morale aient affaire à l'action non seulement raisonnable mais *universelle*, cela entraîne que, dès le début, la morale soit identifiée, à la morale formelle et la liberté à la volonté de raison et d'universalité. Le principe de la morale est celui qui, une fois pour toutes, a été dégagé par Kant. « C'est la pure forme de l'universalité qui devient

le critère de toutes les actions pour une réflexion portant sur les actions possibles d'un individu qui se veut universel, c'est-à-dire moral. » Mais « l'individu n'est jamais universel, il veut seulement l'être ». Les ressorts agissants sont du domaine de ce qui n'est pas universel. L'universel de la morale formelle n'est que négatif, il indique l'action à éviter ; l'action positive non seulement exige une réalisation progressive du règne des fins dans le monde, ce qui implique que « la morale n'existe et ne se réalise que sur le plan de la politique », elle exige nécessairement que le point de vue abstrait de l'individu fasse place à celui de l'universel concret, de l'Etat.

A partir de la reconnaissance de la morale formelle et de sa critique, la dialectique de la philosophie politique est en marche, et on voit difficilement quelles objections pourraient l'arrêter. On voit bien, en revanche, comment la pensée existentielle contemporaine refuserait l'identification de la liberté et de la raison, comment, surtout, une éthique aristotélicienne refuserait le formalisme moral et le droit naturel égalitaire qui en résulte. A la première, E. Weil reprocherait d'ériger en absolu une attitude romantique, partielle par définition ; à la seconde, il opposerait l'émergence du principe de l'universalité comme principe du monde moderne, de sa société comme de sa morale, émergence historique qui, selon lui, ne met pas en cause sa valeur. Dans les deux cas, c'est le système complet, et lui seul, qui peut justifier le point de départ.

Le passage de la morale à la société se fait au nom de l'universel raisonnable, de la raison universelle qui cherche à se réaliser. La morale donne naissance à un droit universel, le droit naturel, fondé sur le principe de l'égalité : l'homme moral découvre que la loi morale doit informer une loi positive, qui doit respecter l'égalité des êtres raisonnables et libres, il découvre aussi que sa tâche essentielle est d'éduquer les hommes à l'universalité. Mais il découvre par là que lui-même joue un rôle à l'intérieur du monde historique et de la communauté. De ce que ce rôle peut exister, il suit que le monde de l'activité humaine n'est pas pure violence, qu'il est déjà sensé en soi, raisonnable à un certain degré. Pour comprendre le monde dans ce qu'il a de sensé, le philosophe éducateur doit discerner « les formes que prend la raison, inconsciente d'elle-même la plupart du temps, dans le monde ». Il doit donc développer les principes implicites de l'activité de la société. On est alors sur le plan du mécanisme social, qui constituera désormais l'un des deux pôles de l'opposition fondamentale, toujours surmontée, toujours renaissante du formel et de l'historique, de l'entendement et de la raison, de la société et de l'Etat. Le principe de la société moderne est la lutte progressive contre la nature extérieure. Toute société est en lutte avec la nature extérieure,

mais d'une part cette lutte n'est naturelle que sous sa forme défensive et statique, d'autre part notre société, d'ailleurs seule à se comprendre elle-même comme société, se présente comme communauté qui a pour sacré ce que toutes les autres ont considéré comme le contraire du sacré. « La communauté de travail moderne constitue *en principe* une société mondiale : ce qui distingue les différentes sociétés ce sont leurs valeurs *historiques* et leurs sacrés particuliers, qui tombent du côté opposé à celui de la technique. La société moderne est toujours en principe, calculatrice, matérialiste et mécaniste. » Le droit positif moderne, en formulant ce qui est exigé des individus et des organisations à l'intérieur de la société, leur impose un comportement rationnel, tel qu'il élimine le plus possible la violence et accroisse le plus possible le rendement. Mais par le fait qu'elle n'est pas complètement rationnelle, la société particulière est divisée non seulement en "groupes" mais aussi en "couches". » « La lutte sociale, inévitable dans toute société particulière, montre à l'individu, à la fois, la nécessité du travail social et le caractère insensé de celui-ci. » « Du point de vue de la société, tout ce qui fait, comme on dit, la vie de l'individu, n'est que survivance tolérée dans le meilleur des cas, comme inoffensive. Selon la société "pure", l'individu ne doit connaître qu'un seul genre de valeurs, celles qui dérivent des notions d'efficacité et de succès. » C'est pourquoi, « *dans la société moderne, l'individu est essentiellement "insatisfait"* C'est en lui-même, en son individualité, qu'il doit trouver un sens à sa vie, à cette partie de lui-même qui n'est pas soumise au calcul. Le rationnel inachevé exige ce que la société appelle l'historique : le sacré traditionnel, le sentiment, l'intérieur ». Le point où la philosophie politique, conscience de cette insuffisance de la société, naît de la réalité historique, est cette insatisfaction de l'individu. Le monde de la société moderne est compréhensible, il l'est à partir de son histoire, mais il ne l'est que pour celui qui s'y trouve insatisfait. Le problème des loisirs est la forme sous laquelle le problème de l'individu devient problème pour la société, et en devenant pour la société problème insoluble et paradoxal il fait concrètement de la société en sa totalité un problème pour l'individu dans sa vie sociale. Dès lors, l'individu oppose à la nature sociale sa volonté de liberté. Mais encore que la liberté raisonnable soit universelle dans sa volonté, le point de vue auquel il se place est le point de vue de la morale vivante de sa communauté particulière. E. Weil réhabilite ici la notion de morale concrète, et de mœurs, dédaignée aujourd'hui au profit de l'intimité ou du déchirement. Il la défend contre les exigences de la réflexion qui oppose universel et historique, morale pure et morale vivante, et oublie « la naissance historique de l'universel ». « Or c'est la morale vivante qui, se trans-

formant, a produit l'exigence d'universalité de la morale. ». Morale vivante et société rationnelle s'opposent, mais l'une et l'autre invoquent l'universalité. Formalisme et historicisme refusent d'apercevoir « l'unité de l'historique, de l'universel sensé et du rationnel, unité inachevée mais réelle en se réalisant et qui se réalise parce qu'elle existe déjà, non comme "idéal", mais comme exigence ». Cette exigence amène l'individu à abandonner le point de vue de la réflexion, incapable de surmonter l'opposition entre la rationalité et les morales vivantes, entre l'universel formel et le concret historique. En dépassant la réflexion, le philosophe se voit obligé de penser l'action raisonnable, « action qui en même temps pré-suppose et réalise l'unité des deux aspects de la réalité historique ». C'est alors qu'en comprenant le point de vue de l'action du point de vue de l'action même, il se trouve devant le problème politique proprement dit en découvrant l'universel concret, la raison existant dans l'histoire, y existant de façon historique et réconciliant ainsi morale concrète et société : cette solution des contradictions, ce résultat raisonnable de l'histoire, n'est autre que l'Etat. Celui-ci, défini comme « l'organisation (ou l'ensemble organique des institutions) d'une communauté historique », est le plan de la décision rationnelle et raisonnable. Le caractère propre de l'Etat moderne est d'être Etat de droit, qui se réalise dans et par la loi formelle et universelle ; celle-ci est définie par le fait qu'elle s'adresse dans les mêmes termes à tous les citoyens qu'elle ne connaît qu'à travers leurs rôles. Ce caractère de l'Etat moderne découle directement de celui de la société moderne étant exigé par les nécessités du travail social. Mais, au niveau même de la forme de l'Etat moderne, on retrouvera la dualité du rationnel social et du raisonnable politique. Le gouvernement prend des décisions politiques, en vue de la survie de la communauté ; mais pour pouvoir délibérer et décider il doit être renseigné, et il l'est par l'*administration*, qui représente la rationalité technique de la société particulière. « Son existence, concurremment avec la loi universelle et formelle, définit le caractère moderne d'un Etat. » Mais elle est l'instrument de la seule pensée rationnelle et calculatrice ; la pensée raisonnable est l'affaire du *gouvernement*. « L'administration constitue le point d'insertion du politique dans le social, du raisonnable dans le rationnel » ; seules l'action et la décision politiques du gouvernement révèlent la nature de l'Etat.

Aussi les types de l'Etat moderne sont-ils distingués non par des systèmes juridiques mais par les méthodes que suivent les gouvernements pour déterminer et résoudre les problèmes de l'Etat : il y a gouvernement autocratique là où le gouvernement est seul à agir sans intervention obligatoire d'autres instances. Le gouvernement constitutionnel est tenu à l'observation de règles légales

qui limitent sa liberté d'action : l'indépendance des tribunaux et la participation, requise par la loi, des citoyens à la législation et aux décisions, sont les garanties de ce respect de la loi. Le Parlement exprime les désirs et la morale vivante de la communauté en face de l'action rationnelle et raisonnable du gouvernement ; il permet à ce dernier d'éduquer le peuple. Or cette discussion et cette éducation sont à la fois le but et la condition du gouvernement constitutionnel : « Une communauté non éduquée n'est pas mûre pour le régime constitutionnel, celui-ci présuppose que la communauté soit raisonnable ou au moins accessible à la raison. L'Etat constitutionnel moderne ne peut pas durer là où la société moderne n'existe pas encore. » C'est pourquoi « le système autoritaire n'est justifié que s'il mène au système constitutionnel tandis que le système constitutionnel ne l'est que s'il évite la nécessité du retour au système autoritaire. Dans un cas comme dans l'autre, tout dépend de l'exercice de la fonction éducatrice par le gouvernement ».

Cette fonction éducatrice est la tâche principale du gouvernement raisonnable. Plus généralement, « pour tout Etat et tout gouvernement modernes, 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 ».

C'est à travers ce problème qu'Eric Weil interprète le concept de la *justice sociale* (concept essentiellement et exclusivement politique), les conflits entre les intérêts légitimes des membres de la société et la légalité de l'Etat, l'attitude envers les minorités, la délimitation des « droits de l'homme et du citoyen », compris à partir du plan social, la position de l'Etat à l'égard du sacré et de la morale particulière de la communauté, et donc le problème de la morale politique aussi bien que celui du respect des traditions et de l'adaptation au monde moderne. C'est maintenant que l'opposition entre société universelle et Etat historique, entre entendement et raison, est véritablement problème pour l'homme d'action et de gouvernement, c'est-à-dire pour la *prudence*, vertu de l'homme politique, qui n'admet pas de règlement universel. « Débarrassés de l'idée d'un savoir nécessaire et universellement valable, nous pouvons nous demander comment la prudence résout, dans la vie, le problème fondamental du rapport entre la morale historique, les convictions, l'entendement et la raison ». C'est le problème de l'autorité et de la discussion qui ne sont que deux aspects de l'éducation. C'est à partir de cette nécessité d'une éducation des gouvernants et des gouvernés afin « d'arriver à des décisions qui soient à la fois acceptables et accessibles pour tous et rationnelles et raisonnables », que s'instaure le dialogue entre un gouvernement qui

propose et une opinion publique qui peut dire *non* ou répondre par une acceptation agissante. C'est à partir d'elle que l'on comprend le sens du jeu des partis et du contrôle parlementaire, la primauté nécessaire de l'action politique du gouvernement et le rôle de la représentation, la supériorité philosophique du système parlementaire à partis multiples mais sa dépendance par rapport au degré d'évolution de la communauté, la définition de la démocratie politique par la discussion rationnelle et raisonnable et la création d'une aristocratie ouverte, le sens et les limites de l'intervention du gouvernement prudent dans la vie privée des citoyens, dont la liberté raisonnable est le but de la politique.

Il reste une dernière étape à franchir avant que la vocation de la politique s'accomplisse en donnant naissance à ce qui la dépasse : la satisfaction de l'individu raisonnable. Cette étape est celle des relations entre Etats, où, une fois de plus, l'Etat dont nous venons de voir le caractère raisonnable, nous apparaît maintenant comme Etat particulier et historique, s'opposant à d'autres Etats, et s'opposant par là même à la société mondiale, universelle et pacifique. « C'est la possibilité, toujours présente, du conflit armé, qui constitue la nature des rapports internationaux. » La société rationnelle et calculatrice, est pacifique par essence ; aussi « le progrès vers la non-violence définit-il pour la politique le sens de l'histoire ». L'Etat n'est pleinement ce qu'il est de par sa nature qu'en considérant la guerre comme outil de la politique étrangère. C'est pourquoi « la violence a été et est encore la cause motrice de l'histoire ». L'opposition guerre-paix ouvre donc le champ à la tâche du monde moderne, celle de « réaliser un monde où la morale puisse vivre avec la non-violence, un monde dans lequel la non-violence ne soit pas simple absence de sens ». C'est une fois de plus l'opposition du sens universel et des sens particuliers, de l'universel formel du travail et des universels particuliers des morales vivantes. Mais cette fois la solution du conflit est en vue, dans la création volontaire d'une société mondiale organisée, respectant les communautés particulières. « Le sens de l'existence n'est défini qu'à l'intérieur de la communauté et n'accède à la conscience que dans l'Etat de cette communauté. Or la survie et la vie de ce sens, de chacun de ces sens, ne sont assurées qu'à condition qu'une société mondiale réalisée (organisée) se mette au service d'eux tous. » Eric Weil ne prétend pas faire de prophéties optimistes ; il se peut que l'organisation mondiale soit un empire réalisé par la violence au lieu de résulter de la décision raisonnable de tous. La théorie ne peut affirmer qu'une vérité théorique, celle de la possibilité, enfin rendue accessible par les conditions historiques et enfin aperçue, de la solution du problème politique moderne. « La réconciliation des morales historiques avec une organisation mon-



diale de la lutte contre la nature extérieure est le problème du monde moderne ; la contradiction entre elles ne se résoudra que dans la libération des morales, non malgré mais par l'organisation de la société mondiale. » On arrive ainsi à la proposition finale du livre : « Le but de l'organisation mondiale est la satisfaction des individus raisonnables à l'intérieur d'Etats particuliers libres ». L'« Etat mondial », n'étant que société, n'est pas but en lui-même. « C'est, au contraire d'un Etat, une organisation coordonnant le travail de communautés dont chacune aurait pour but et pour sens le développement de sa morale, de son universel particulier concret. » Sa réalisation par la violence mettrait en danger ce dont il est le moyen. La question est si ces Etats historiques se montreraient capables de se dépasser et de devenir dans la conscience de leurs citoyens et de leurs gouvernants, pris dans la réalité, ce qu'à présent ils ne sont qu'en soi : « des particularités morales à l'intérieur de la société mondiale ». En ce cas la solution du problème sera trouvée dans des formations de type « commune » ou *polis* où l'*amitié* retrouvera son sens politique, mais qui auront renoncé à l'idéal de l'autarcie pour reconnaître comme base matérielle l'organisation mondiale de la société. Ce seront toujours des Etats, car c'est toujours par des mœurs et des lois que l'individu violent sera éduqué à la raison et à la liberté. « Le but de l'Etat est la liberté de cet individu dans une société qui le protège de la violence de la nature extérieure et dans une communauté dans laquelle il trouve et donne un sens à son existence. Ces deux moyens inséparables d'atteindre ce but sont le travail rationnel et la discussion raisonnable. » Ils donnent sa chance à la liberté raisonnable de l'individu qui, dépassant l'éducation, peut trouver et réaliser lui-même son bonheur, et accéder à la satisfaction dans la *theoria* : l'Etat raisonnable est condition nécessaire d'un but qui le dépasse. La philosophie politique retrouve la philosophie.

Cet aboutissement serait peut-être plus pleinement satisfaisant si l'on ne se posait des questions sur la solution politique du problème moderne, sur la coexistence de l'organisation mondiale et des communautés particulières. Certes, Eric Weil a répondu d'avance en soulignant, d'une part, qu'il ne faisait que dégager les perspectives ouvertes par un principe qui est déjà celui du monde moderne s'il n'en est pas encore (et n'en sera pas fatalement) la loi, et d'autre part que ce n'était pas à la philosophie de prévoir d'avance comment, concrètement, la violence serait surmontée, comment s'organiserait la collaboration technique entre les communautés particulières et la société mondiale, etc. Il reste que, cette fois, la réalité de l'action politique a affaire à l'opposition et aux conciliations précaires, et que c'est la pensée du philosophe qui entrevoit une solution générale, solution qui, pour l'instant,

peut risquer d'apparaître comme une juxtaposition des deux termes en présence plutôt que comme un dépassement. De même sur le plan philosophique, la pensée politique connaît l'opposition entre l'idée hégélienne de l'État universel et homogène (défendue par exemple par Kojève dans la discussion avec Leo Strauss) et l'idée classique de la *polis* (défendue par L. Strauss<sup>1</sup>). Eric Weil apparaît comme le conciliateur idéal, qui sauve à la fois les deux idées. C'est ainsi que son livre semble dépasser l'opposition de la philosophie politique, qui recherche l'essence éternelle de la cité et s'oriente d'après l'idée du « meilleur régime » et de la philosophie de l'histoire, qui, recherchant la loi du développement historique, aboutit à la conception d'un « état final ». C'est ainsi, enfin, que l'optimisme technique et le pessimisme traditionaliste, romantique ou « réactionnaire », se voient à la fois, et ensemble, acceptés et refusés, c'est-à-dire intégrés. Et certes, selon l'expression de Leo Strauss, « les synthèses font des miracles ». La question est de savoir si elles réalisent en les dépassant les deux thèses opposées ou si elles leur font perdre ce qui faisait leur force respective. Pour répondre à cette question, il faudrait remonter de la philosophie politique d'Eric Weil à sa philosophie tout court. Une fois de plus, seul le système complet peut donner la réponse. Il se peut qu'on adopte envers Eric Weil l'attitude que M. Hyppolite exprimait ainsi à l'égard de Hegel : « Si nous doutons de la réalité de la synthèse qu'a voulu penser Hegel, nous ne pouvons pas ne pas être sensibles par contre aux oppositions qu'il s'est efforcé de concilier. Ces oppositions sont encore nos oppositions. C'est pourquoi la philosophie hégélienne du droit est encore vivante moins peut-être dans ce qu'elle a prétendu établir de définitif que dans les problèmes qu'elle a posés ». Eric Weil lui-même ne dit-il pas que « la philosophie a beaucoup plus affaire aux sens des questions qu'aux réponses ? » Refuserait-on ces dernières, que son livre, par la manière dont il a su dégager ou ressusciter les problèmes fondamentaux de la politique, resterait l'une des œuvres philosophiques et politiques les plus importantes de ces dernières années.

1. *De la Tyrannie* (Gallimard).