



HAL
open science

Fondements philosophiques du projet d'un Etat mondial chez Eric Weil

Moussa Diallo

► **To cite this version:**

Moussa Diallo. Fondements philosophiques du projet d'un Etat mondial chez Eric Weil. Philosophie. Université Charles de Gaulle - Lille III; Université Joseph Ki-Zerbo (Ouagadougou, Burkina Faso), 2017. Français. NNT : 2017LIL30041 . tel-01813667

HAL Id: tel-01813667

<https://theses.hal.science/tel-01813667>

Submitted on 12 Jun 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Université Ouaga I Professeur Joseph
KI-ZERBO**

**École Doctorale des Lettres, Sciences
Humaines et Communication
(LE.SH.CO)**

Laboratoire de Philosophie



Université de Lille SHS

**École Doctorale des Sciences de
l'Homme et de la Société**

**UMR 8163 « Savoirs, Textes,
Langage » - Institut Eric Weil**



Thèse de Doctorat Unique en Philosophie

**FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DU PROJET
D'UN ÉTAT MONDIAL CHEZ ÉRIC WEIL**

Soutenue par Moussa DIALLO

le 15 décembre 2017

Dirigée par

**Pr Mahamadé SAVADOGO
Professeur de Philosophie
Université Ouaga I Professeur Joseph Ki-Zerbo**

**Pr Patrice Canivez
Professeur de Philosophie
Université de Lille SHS**

Membres du Jury

**Monsieur Patrice CANIVEZ, Professeur à l'Université de Lille SHS
Monsieur Mahamadé SAVADOGO, Professeur à l'Université de Ouagadougou
Monsieur Corneliu BILBA, Professeur à l'Université de Iasi, Roumanie
Monsieur Georges ZONGO, Professeur à l'Université de Ouagadougou**

Année académique 2016-2017

SOMMAIRE

DÉDICACE	2
REMERCIEMENTS	3
INTRODUCTION GÉNÉRALE	4
<i>PREMIÈRE PARTIE : ENJEUX PHILOSOPHIQUES DE LA CRÉATION D'UN ÉTAT MONDIAL</i>	9
Introduction	10
Chapitre I : Bref rappel de l'historique de l'idée d'un État mondial : de l'idée d'une citoyenneté universelle au projet d'un État mondial	11
Chapitre II : Éric Weil et la question de l'État mondial.....	69
Conclusion partielle.....	111
<i>DEUXIÈME PARTIE : DES ÉTATS PARTICULIERS À L'ÉTAT MONDIAL</i>	114
Introduction	115
Chapitre I : États particuliers et société en cours de mondialisation.....	116
Chapitre II : Du problème de la guerre à la quête de la paix perpétuelle.....	155
Chapitre III : De la pertinence du projet d'un État mondial.....	201
Conclusion partielle.....	235
<i>TROISIÈME PARTIE : DES OBSTACLES AU PROJET DE CRÉATION D'UN ÉTAT MONDIAL</i>	237
Introduction	238
Chapitre I : De la souveraineté des États comme obstacle au projet d'un État mondial....	239
Chapitre II: De la nécessité de concilier la liberté des citoyens avec l'autorité de l'État mondial.....	272
Conclusion partielle.....	287
CONCLUSION GÉNÉRALE	289
BIBLIOGRAPHIE	292
INDEXE DES NOTIONS	316
INDEXE DES NOMS PROPRES	318

DÉDICACE

À toi ma fille chérie,
DIALLO Bonli Assita Aïda,
je dédie ce modeste travail,
comme une invite à mieux faire
que ton père !

REMERCIEMENTS

Nos premiers remerciements vont à l'endroit de tous nos enseignants, amis et parents qui, de loin ou de près, ont contribué à la réalisation de la présente thèse.

*Nos sincères remerciements vont particulièrement aux professeurs **Mahamadé SAVADOGO** de l'Université Ouaga I, **Professeur Joseph Ki-Zerbo**, et **Parice CANIVEZ** de l'Université Charles de Gaulle, Lille III, les deux co-directeurs de notre thèse, qui n'ont ménagé aucun effort pour nous prêter leurs ouvrages pour les besoins de notre travail et qui ont accepté volontiers de nous accompagner tout au long de ce travail en nous prodiguant des conseils utiles et en formulant des critiques judicieuses.*

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le thème qui fait l'objet de la présente réflexion peut paraître inutilement provocateur quand on sait que certains chefs d'État (surtout africains) préfèrent être la tête d'un rat que la queue d'un lion. Pire, il y en a même qui gèrent leurs États comme des biens privés. On assiste ainsi à une sorte de patrimonialisation du pouvoir dans beaucoup de pays de par le monde et particulièrement dans ceux africains et arabes. Mais quel est l'intérêt de réfléchir sur un thème aussi provocateur que le nôtre ? Pourquoi parler de « projet d'un État mondial » plutôt que de « l'idée d'un État mondial » chez Éric Weil ? La notion de « projet » n'implique-t-elle pas l'effort d'opérationnalisation de l'idée d'un État mondial ? Éric Weil a-t-il réellement voulu, a-t-il effectivement travaillé à l'avènement de l'État mondial ? Sinon, pourquoi avons-nous préféré parler de « projet d'un État mondial » plutôt que de « l'idée d'un État mondial » chez lui ? Aussi redoutable que puisse paraître cette objection que l'on peut nous faire, il nous semble évident que le choix du mot « projet » nous permet de mettre en exergue l'attachement optimiste d'Éric Weil à l'avènement d'un monde sensé, d'un monde raisonnable, d'un monde de raison. L'État mondial est en effet envisagé chez lui pour pacifier les relations entre les États particuliers, pour exclure, ou du moins proscrire la violence des relations internationales. Mieux, l'État mondial est à construire, à créer, à faire advenir. Weil ne réfléchit pas sur un État mondial qui existe déjà, mais sur l'État mondial à créer en vue de résoudre le problème de la violence entre les États particuliers. Comme le dit Canivez, « L'analyse de Weil n'est donc pas destinée à formuler des prédictions ou un sujet utopique. Il s'agit d'élaborer le concept philosophique d'une tâche à réaliser, à savoir l'élaboration d'une société universelle libérant les morales historiques des conflits de puissance et d'intérêts dans lesquelles elles sont prises. »¹ Plus qu'un simple souhait, un vœu pieux, l'État mondial est un projet optimiste de libération de l'humanité du joug de la violence, de la guerre et des atrocités inhumaines liées à

¹ Patrice Canivez, *Le politique et sa logique dans l'œuvre d'Éric Weil*, Éditions KIMÉ, Paris, 1993, p. 246.

celles-ci. Pour reprendre une idée chère à Mahamadé Savadogo, « de l'attitude de l'action, il se dégage cependant un programme qui est la réalisation du règne de la volonté d'universalité »², un projet de transformation du monde, de réalisation d'un monde sensé.

En revanche, choisir de mettre l'accent sur « l'idée d'un État mondial » chez lui reviendrait à amoindrir la portée de son attachement à la quête d'un monde de raison, en un mot, à rendre moins ambitieuse la quête permanente du sens contre le non-sens, de la raison contre la violence dans le monde dont la *Logique de la Philosophie* formule le problème essentiel. Formuler la problématique d'un État mondial chez Weil en termes d'une simple « idée » revient à penser que celui-ci n'a émis qu'un simple souhait, un vœu pieux que nous ne sommes pas obligés de travailler à faire advenir. Cette objection surmontée, il nous revient de placer le projet weilien de création de l'État mondial dans son contexte philosophique, de le situer dans l'œuvre philosophique de Weil. Il faut relever que l'idée d'un État mondial a effleuré l'esprit de beaucoup de penseurs avant et après Weil lui-même. Sans revenir en détails sur les idées cosmopolitiques qui ont été développées depuis les stoïciens jusqu'aux auteurs contemporains, on peut retenir que l'idée d'un État mondial a toujours visé un seul et unique but : instaurer une paix perpétuelle dans le monde. Ce qui fait la particularité et l'originalité de l'approche weilienne de cette question, c'est qu'elle centre la problématique de l'État mondial sur la question fondamentale de sa philosophie : le problème de la violence. Si le problème de la violence du langage a été thématiqué et traité de façon systématique dans la *Logique de la philosophie* ; si le problème de la violence en l'homme a pu trouver sa solution dans la *Philosophie morale* ; si la violence de la nature a pu trouver sa solution dans l'organisation rationnelle du travail social ; si la violence entre les individus à l'intérieur des États particuliers a pu trouver sa solution dans le cadre des États-nations, il restait à Weil de résoudre le problème

² Mahamadé Savadogo, *Éric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'action*, Presses universitaires de Namur, Namur, 2003, p. 15.

non moins fondamental de la violence entre les États. C'est dans ce but qu'il a envisagé dans la quatrième et dernière partie de la *Philosophie politique* la création d'un État mondial dont le but est « la satisfaction des individus raisonnables à l'intérieur d'États particuliers libres »³.

Mais le projet de création d'un État mondial chez Éric Weil est-il philosophiquement justifiable et justifié ? Quels peuvent être les avantages et les inconvénients de la création d'un État mondial ? Quelles sont les raisons philosophiques qui permettent à Éric Weil de proposer la création d'un État mondial ? Ces raisons sont-elles de nos jours défendables ? Quel est l'héritage philosophique de Weil dans sa conception de l'État mondial ? En d'autres termes, quels sont les philosophes dont les idées ont influencé la conception weilienne de l'État mondial ? Nous allons répondre à ces interrogations en montrant que la philosophie de Weil, en général, et sa conception de l'État mondial en particulier, ont été influencées par trois auteurs bien connus dont Kant, Hegel et Marx. Comme l'a dit Jean-Baptiste Kabisa Bular Pawen, « Globalement, nous considérons l'idée weilienne de l'organisation sociale mondiale comme découlant de ce passé dont Éric Weil s'est réclamé en se disant kantien posthégélien. En conséquence, nous pensons qu'il est possible de connaître les grandes lignes des thèses weiliennes en se limitant essentiellement à la doctrine et à la pensée politique de Hegel et Kant. »⁴

Par ailleurs, il conviendrait de noter que depuis la fin de la première guerre mondiale, l'humanité semble avoir pris conscience de la grave menace qui pèse sur la paix et la stabilité mondiales. Les États ont alors envisagé de créer la Société Des Nations (S.D.N.) pour prévenir les conflits et préserver la paix mondiale. Malgré cette précaution, la deuxième guerre mondiale est venue révéler les insuffisances de la S.D.N. Pour pallier les insuffisances de celle-ci, a été créée en 1945, l'Organisation des Nations Unies (O.N.U.). De nos jours, on assiste encore à

³ Éric Weil, *Philosophie politique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1971, p. 240.

⁴ Jean-Baptiste Kabisa Bula Pawen, *Singularité des traditions et universalisme de la démocratie. Étude critique inspirée d'Éric Weil*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 76.

des guerres impérialistes dans le monde (guerre en Irak, en Afghanistan en Lybie, en Syrie, etc.). Tout cela conforte d'une certaine manière la proposition weilienne de création d'un État mondial.

Par ailleurs, la crise de l'État moderne est de plus en plus manifeste. En effet, depuis la crise dite des *supprimes* aux États-Unis d'Amérique en passant par la crise économique jusqu'à la faillite des États en Europe, une question accablante taraude les esprits : les États actuels pris individuellement sont-ils viables ? La crise actuelle du système capitaliste ne révèle-t-elle pas les limites des États-nations et nous interpelle ainsi à penser les relations entre les États en termes d'interdépendance plutôt que d'indépendance ? Dans tous les cas, nous constatons que les États qui résistent le mieux à la crise actuelle sont des fédérations d'États ou des États vastes avec un marché intérieur étendu (les cas des États-Unis et de la Chine sont assez éloquentes en eux-mêmes). C'est pourquoi on assiste de plus en plus aux regroupements des États en ensembles sous-régionaux et régionaux pour mieux résister à la concurrence et à la crise mondiale (UE, ALENA, UA). Cela implique à notre avis que les États pris isolément ne peuvent plus réunir les conditions de réalisation du bonheur de leurs citoyens. Ils ne peuvent plus créer les conditions indispensables à la réalisation du bonheur collectif. D'où la nécessité de créer un État mondial. Enfin, la mondialisation actuelle promeut-elle une logique de la conflictualité entre les États particuliers ou promeut-elle une logique de la planification de la concertation entre les États historiques ? Dans les deux cas, le projet weilien d'un État mondial se trouverait justifié. Dans le premier cas, il devient impératif de réorienter cette logique de la conflictualité sur l'axe de la logique de la planification de la concertation. Dans ce cas, heureusement, il suffirait d'encourager cette logique de la planification de la concertation et de la pousser à son terme.

Pour terminer notre analyse, nous nous interrogerons sur la pertinence même du projet d'un État mondial. Un État mondial est-il théoriquement et pratiquement concevable ? Si oui,

quelles sont les raisons suffisantes d'un tel projet ? Ces raisons peuvent-elles s'imposer à toutes les nations du monde ? Si non, que faut-il faire pour rendre acceptable le projet d'un État mondial ? Pour le dire autrement, quelles sont les implications théoriques et pratiques de la mise en place d'un État mondial ? Comment peut-on concevoir et réaliser un État mondial sans remettre en cause l'existence des États particuliers ? Dans quelle mesure le projet d'un État mondial peut-il être concilié avec l'existence des États-nations particuliers ? La diversité des cultures, la relativité des valeurs, le nationalisme et le droit des nations à disposer d'elles-mêmes ne sont-ils pas des obstacles à la création d'un État mondial ? Que peut-on faire pour surmonter ces difficultés ?

Plus radicalement, le concept même d'un État mondial n'est-il pas une contradiction dans les termes ? En quel sens l'État mondial est-il un État ? Ne serait-il pas plus indiqué de parler d'une société mondiale ou d'une administration mondiale plutôt que d'un État mondial ? Comment en effet concilier la souveraineté des États avec l'idée de création d'un État mondial ? Cet État mondial doit-il avoir un pouvoir coercitif envers les États particuliers ou doit-il se contenter d'arbitrer les mésententes entre les différents États particuliers ? En quoi les États historiques resteraient-ils des États à l'intérieur de l'État mondial ? Quel est le but de l'État mondial pour les États particuliers et pour les individus vivant dans les États particuliers ?

*PREMIÈRE PARTIE : ENJEUX PHILOSOPHIQUES DE LA CRÉATION D'UN
ÉTAT MONDIAL*

Première partie : Enjeux philosophiques de la création d'un État mondial

Introduction

Notre ambition dans cette première partie se veut modeste. Se proposer de réfléchir sur les enjeux philosophiques de la création d'un État mondial, c'est d'une part identifier les arguments philosophiques qui militent en faveur de ce projet, et d'autre part, apprécier leur pertinence. C'est aussi questionner la portée et les implications théoriques du projet même de création d'un État mondial. Cela peut conduire à mettre en exergue les facteurs favorables et ceux défavorables au projet de création d'un État mondial. C'est à cette tâche exaltante que nous allons consacrer notre analyse dans les pages qui suivent.

Chapitre I : Bref rappel de l'histoire de l'idée d'un État mondial : de l'idée d'une citoyenneté universelle au projet d'un État mondial

Se proposer de faire l'histoire de l'idée d'un État mondial revient à parcourir toute l'histoire de la philosophie en vue d'y identifier les idées cosmopolitiques et les auteurs qui les ont défendues. Une telle tâche serait fastidieuse et peut-être même inutile. L'intérêt de ce chapitre, c'est de montrer qu'Éric Weil n'est pas le premier philosophe qui ait évoqué l'idée d'un État mondial, n'est pas le premier à avoir des convictions cosmopolitiques. Avant lui, de nombreux auteurs ont réfléchi sur les relations entre les États particuliers et ont défendu des idées cosmopolitiques. Entre autres, nous pouvons citer les stoïciens, Emmanuel Kant. Après lui, le débat sur la pertinence de l'idée d'un État mondial s'est poursuivi et avivé au vingtième siècle. Nous nous contenterons ici de rappeler brièvement l'état des lieux de l'idée d'un État mondial avant Éric Weil, en mettant un accent particulier sur l'idée d'une citoyenneté universelle chez les stoïciens et celle d'une confédération des États chez Emmanuel Kant. Et pour terminer ce rappel historique, nous ferons un point succinct des débats sur l'idée d'un État mondial au vingtième siècle avant de nous interroger sur l'apport original d'Éric Weil à cette question.

Section I : De l'idée d'une citoyenneté universelle chez les stoïciens

L'idée d'une citoyenneté universelle a été développée par les stoïciens pour exprimer l'idée de l'unité du genre humain. Cette unité de l'humanité se fonde sur l'idée que tous les hommes sont des êtres raisonnables. Cette raisonnable des hommes commande ce qu'il faut faire et déconseille ce qu'il ne faut pas faire. En d'autres termes, la raison commande aux hommes de conformer leur conduite et leurs actes à des exigences éthiques, morales. Ainsi la

nature raisonnable de l'homme le conduit à adopter une morale qui le guide dans sa conduite et ses actes quotidiens. Or, la morale stoïcienne recommande justement de traiter tous les êtres raisonnables comme des frères, des concitoyens, c'est-à-dire des habitants d'une même cité, la cité des êtres raisonnables. Selon les stoïciens, cette cité des êtres raisonnables, c'est le cosmos lui-même, l'univers. Nous sommes tous citoyens d'une cité en tant qu'habitants d'une cité particulière, mais nous sommes aussi citoyens du monde, de l'univers en tant qu'hommes, participants de l'essence raisonnable. Aussi Antonin peut-il proclamer que « Ma cité et ma patrie en tant qu'Antonin, c'est Rome ; en tant qu'homme l'univers. En conséquence, les choses utiles à ces deux cités sont pour moi les seuls biens. »⁵ Voilà qui est bien dit !

Ces propos d'Antonin impliquent que tout citoyen doit rechercher à la fois le bien de sa cité en tant que citoyen et le bien de l'humanité en tant qu'homme. C'est donc dire que l'idée de citoyenneté universelle implique celle d'une hospitalité universelle, d'une bienveillance inconditionnelle à l'égard des autres hommes. L'intelligence et la raison qui sont communes à tous les hommes nous commandent de traiter avec égard nos semblables, de les considérer comme des concitoyens. Et mieux, comme nous participons d'une même essence, faire du mal à un homme, c'est se faire du mal soi-même. En effet, « comme les membres du corps chez les individus, les essences raisonnables, bien qu'appartenant à des êtres distincts, sont, sous ce rapport analogue, constitués pour agir de concert. Cette pensée te frappera davantage, si tu te dis souvent à toi-même : « Je suis membre du corps des essences raisonnables. » Mais, si tu te dis, avec la lettre P : « J'en suis partie », tu n'aimes pas encore du fond du cœur les hommes, tu ne te plais pas encore absolument à leur faire du bien, car si tu fais le bien simplement par devoir, tu ne fais pas encore ce bien comme à toi-même. »⁶ Il résulte de ces propos de Marc-Aurèle que faire du bien à un autre homme, c'est se faire du bien soi-même. Se faire du bien

⁵ Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même suivies du Manuel d'Épictète*, Traduction de Mario Meunier, Garnier Flammarion, Paris, 1964, pp. 107-108.

⁶ *Ibid.*, p. 115.

soi-même, c'est plus qu'un devoir, un plaisir, une preuve de sa raisonnable, de son humanité, et même de son humanisme. C'est donc dire que si nous ne faisons pas du bien aux autres par plaisir, par humanisme, nous nous excluons de fait de la communauté des essences raisonnables. Être bienveillant à l'égard des hommes, de tout homme, est la preuve irréfutable de notre humanité, de notre appartenance à la cité des essences raisonnables. C'est pourquoi nous devons aimer même ceux qui nous offensent, nous haïssent, nous trompent. « Prends garde, dit Marc-Aurèle, de ne jamais avoir envers les misanthropes les sentiments qu'ont les misanthropes à l'égard des hommes. »⁷ Et mieux, « le propre de l'homme est d'aimer même ceux qui l'offensent. Le moyen d'y parvenir est de te représenter qu'ils sont tes parents ; qu'ils pèchent par ignorance et involontairement ; que sous peu, les uns et les autres vous serez morts ; et, avant tout, qu'on ne t'a causé aucun dommage, car on n'a pas rendu ton principe directeur pire qu'il n'était avant. »⁸ Il appert de ces propos ci-dessus rappelés, que l'amour des autres hommes est un élément constitutif de notre humanité, de notre raisonnable. Par conséquent, nous ne devons pas aimer les autres hommes parce qu'ils nous aiment aussi, ou les détester parce qu'ils nous détestent aussi, mais les aimer parce qu'ils sont hommes ; tout autre attitude contraire serait déraisonnable et indigne de notre nature même d'homme. Pour le dire en des termes chrétiens, nous devons aimer notre « prochain » comme nous-mêmes nous nous aimons. Cet amour inconditionnel du prochain, cette bienveillance constitutive de notre nature raisonnable, doivent être « le principe directeur » de notre vie en tout lieu et en tout temps.

Mais par-delà l'idée de la communauté de l'intelligence et de la raison qui fait l'unité du genre humain, il faut aussi noter l'origine commune de l'intelligence et de la raison qui devait davantage renforcer cette unité. En plus donc du fait que le genre humain participe de la cité des essences raisonnables, de la cité terrestre des êtres raisonnables, il participe aussi de la

⁷ *Id.*, p. 124.

⁸ *Ibid.*, p. 117.

cité de là-haut d'où nous viennent l'intelligence, la raison et la loi. C'est ce que soutient Marc-Aurèle dans les lignes qui suivent :

« Si l'intelligence nous est commune, la raison qui fait de nous des êtres qui raisonnent, nous est commune aussi. Si cela est, nous sommes concitoyens. Si cela est, nous participons à une administration commune. Si cela est, le monde entier est comme une cité. Et de quelle autre administration commune pourrait-on dire, en effet, que le genre humain tout entier participe ? C'est de là-haut, de cette cité commune, que nous viennent l'intelligence elle-même, la raison et la loi ; sinon, d'où viendraient-elles ? De même, en effet, que la partie terrestre de mon être a été prélevée sur une certaine terre, la partie humide sur un autre élément, la partie prise à l'air sur une autre source, et la partie constituée par la chaleur et le feu sur une certaine autre source particulière – car rien ne vient de rien, comme rien ne retourne à rien –, de même aussi, l'intelligence vient de quelque part. »⁹

C'est donc dire, en dernière analyse, que la citoyenneté universelle repose sur l'idée de l'unité du genre humain, unité qui vient non seulement, de la nature raisonnable de l'homme, de la participation à la communauté des essences raisonnables, mais aussi de notre participation à la cité céleste d'où nous viennent l'intelligence et la raison elles-mêmes.

Outre cela, les stoiciens pensent qu'il existe une société universelle du genre humain. Cette société universelle du genre humain se fonde sur l'idée que « le monde est gouverné par la volonté des dieux ; il est comme la ville ou la cité universelle des hommes et des dieux. Chacun de nous est une partie de ce monde ; [...] »¹⁰ Il nous semble important d'insister sur l'expression « cité universelle des hommes », en ce sens que cette affirmation implique que tous les hommes sont des concitoyens parce qu'appartenant à la même cité, la « cité universelle des hommes ». Cette appartenance à la « cité universelle des hommes » commande que nous traitions les autres hommes avec bienveillance, comme des frères, comme nos propres enfants, car « autant il est clair que la nature nous a donné de l'aversion pour la douleur, autant il apparaît que l'impulsion à aimer les êtres engendrés par nous vient de la nature elle-même. De là vient que, en général, les hommes sont confiés par la nature les uns aux autres : par cela même qu'il

⁹ Marc-Aurèle, *op. cit.*, p. 67.

¹⁰ Bibliothèque de la Pléiade, *Les stoiciens*, Textes traduits par Émile Br hier,  dit s sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Gallimard, Paris, 1962, p. 286.

est homme, un homme ne doit pas être un étranger pour un homme. »¹¹ Mieux, pour les stoïciens, « c'est la nature qui nous a liés et associés en vue d'une communauté politique : [...] »¹² Cette communauté politique que la nature nous a amenés à créer est la « société universelle du genre humain » qui implique que l'homme est né pour la protection et le salut de ses semblables. De ce fait, le précepte stoïcien « vivre conformément à la nature » doit être compris au sens de « l'homme dans le monde, vit comme le citoyen dans sa cité ». « C'est pourquoi Zénon, dans la République dont nous entretient Plutarque, s'élève contre une organisation divisée en cités et en peuples possédant chacun des lois particulières et voyant dans les autres un étranger et un ennemi. Tous les hommes sont les concitoyens de la république de Zeus, ils doivent vivre unis sous une loi commune comme un troupeau guidé par un même berger. »¹³ Cette idée de « cité universelle des hommes » culmine dans la théorie de « la sympathie universelle ».

Pour les stoïciens en effet, « la continuité de la nature, cette présence des corps dans un monde du plein qui ignore le vide, cette assimilation de Dieu et du cosmos, nous permettent de dire que tout est en sympathie avec lui-même, que tout conspire, qu'il existe une sympathie universelle des choses et des êtres. »¹⁴ Cette théorie de la sympathie universelle a non seulement une portée physique, dans la mesure où elle couronne une théorie de la causalité, mais aussi et surtout une portée métaphysique, éthique et même politique. En effet, le sage stoïcien doit mener une vie qui mette l'harmonie au sein d'elle-même et qui se maintienne en sympathie avec l'univers auquel elle participe. Pour cela, il ne doit pas se proclamer citoyen d'une seule cité, d'un seul pays, d'un seul État, mais citoyen du monde. C'est donc dire que la théorie stoïcienne de la sympathie universelle trouve dans « le cosmopolitisme » une application sociale et même politique. En un mot, l'idée de citoyenneté universelle chez les stoïciens trouve sa

¹¹ *Id.*, p. 285.

¹² *Ibid.*, p. 287.

¹³ Jean Brun, *Le stoïcisme, Que sais-je ?*, Presses Universitaires de France, Paris, 1958, p. 113.

¹⁴ *Ibid.*, p. 59.

justification ultime dans la théorie de la sympathie universelle dont le cosmopolitisme est l'une des conséquences de ses applications pratiques. Mais la citoyenneté universelle n'implique pas la création d'un État mondial comme chez Éric Weil. Arrêtons là notre réflexion sur la conception stoïcienne de la citoyenneté universelle. Nous espérons avoir suffisamment démontré son caractère cosmopolitique. À présent, nous allons focaliser notre analyse sur l'idée kantienne d'une fédération des États.

Section II : De l'idée d'une fédération des États chez Kant

On le sait bien, la paix perpétuelle est le vœu le plus cher à l'abbé Saint Pierre. Cette idée chère à l'abbé Saint Pierre est pour le vieux Kant « un idéal pour lequel on peut rendre l'idée d'un état cosmopolitique à la fois attractive et concrète »¹⁵. Pour ce faire, il part du constat que les relations entre les États particuliers ne sont pas naturellement pacifiques, pour justifier la nécessité de son projet de paix perpétuelle. Selon lui, la paix qui lie les hommes n'est pas naturelle mais institutionnelle. En termes prosaïques, la paix est la conséquence de la volonté des hommes et des États de régler leurs différends par des moyens non violents, par des ententes réciproques. Elle n'est pas donnée, elle est à construire. La paix est à construire parce que la possibilité de la guerre est permanente. La permanence et l'imminence de la guerre sont liées au fait que les hommes attachent plus d'importance à ce qui les divise plus qu'à ce qui les unit. Ce qui divise les hommes, ce sont leurs ambitions personnelles, leurs intérêts privés, leurs visions du bien, en un mot les valeurs auxquelles ils adhèrent. Ce qui unit les hommes en revanche, c'est la raison qu'ils ont en commun, la faculté qu'ils ont de connaître le bien, la liberté qu'ils ont de le choisir ou de ne pas le choisir. Le choix de la raison permet à l'homme de surmonter les contradictions qui le traversent et qui caractérisent aussi ses rapports avec les

¹⁵ Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, traduction de l'allemand par Rainer Rochlitz, Les éditions du cerf, Paris, 1996, p. 7.

autres hommes. Si l'homme se laisse guider par la raison, s'il adopte une attitude raisonnable, il pourra vivre en paix avec soi-même et avec les autres hommes. Mais il n'est pas obligé de se laisser guider par la raison, d'être raisonnable envers son prochain. La possibilité du libre choix rend problématique la question de la paix. Laissé à lui-même, l'homme peut choisir de faire le mal, la guerre alors même qu'il connaît le bien et la paix. D'où la nécessité de régler les relations entre les États en vue de construire une paix durable entre eux. Pour ce faire, Kant procède de deux manières : il recommande soit de signer un « contrat de paix » pour mettre fin à toute guerre particulière, soit de conclure une « alliance de paix » contre toutes les guerres. Ces deux solutions qui sont d'ordre juridique visent à encadrer les relations entre les États par des textes de droit qui militent en faveur de la paix et qui prohibent la guerre. Pour le premier cas, Kant propose des normes du droit international qui se limitent à régler la manière de faire la guerre et de faire la paix. Au titre de ces normes, rappelons que pour Kant « On ne regardera pas comme valide tout traité de paix, où l'on se réserverait tacitement la matière d'une nouvelle guerre. »¹⁶ Cette disposition qui doit régir tout traité de paix visant à mettre fin à la guerre permet de prévenir de nouvelles guerres, à les rendre illégales et même illégitimes. Car que vaudrait un traité de paix qui autoriserait le recours à la guerre de quelque manière que ce soit ? Un tel contrat ne serait-il pas un pseudo-contrat ? Aurait-il atteint son but qui est de mettre fin à la guerre ? Si non, il serait absurde d'accepter un tel traité de paix. Outre cette disposition qui prévoit comment faire la paix, Kant ajoute qu' « on ne doit pas se permettre, dans une guerre, des hostilités qui seraient de nature à rendre impossible la confiance réciproque, quand il sera question de la paix. Tels seraient l'usage qu'on ferait des assassins ou d'empoisonneurs, la violation d'une capitulation, l'encouragement secret à la rébellion, etc. »¹⁷ Pour le dire en des termes consacrés, la guerre ne donne pas le droit de violer les droits humains, de commettre des

¹⁶ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres philosophiques III, Les derniers écrits*, traduction d'un auteur inconnu revue par Heinz Wismann, Gallimard, Paris, 1996, p. 334.

¹⁷ *Ibid.*, p. 337.

crimes de guerre. Il est donc évident que Kant recommande ici la manière humaine, raisonnable de faire la guerre. Dans le même sens, il affirme que « Les troupes réglées (*miles perpetuus*) doivent être abolies avec le temps. »¹⁸ Cette disposition encourage les États à mettre fin à toute forme de militarisme. En effet, l'existence des troupes réglées, des armées professionnelles est la preuve que les États sont hantés par l'imminence de la guerre. Cette imminence est telle aujourd'hui qu'on pourrait penser que cette disposition kantienne est provocatrice. Aucun État digne de ce nom ne peut aujourd'hui se passer de la présence permanente d'une armée professionnelle. Pourtant, dans l'idéal, il faudra en arriver là. Il faudra que les États évitent de faire de la guerre une chose normale, naturelle, inéluctable.

Comme le dit Kant lui-même, la guerre « n'a besoin d'aucun motif particulier ; elle semble entrée dans la nature humaine, passant même pour un acte de noblesse, auquel doit porter l'amour seul de la gloire, sans aucun ressort d'intérêt. Ainsi, parmi les sauvages de l'Amérique, comme en Europe, dans les siècles de chevalerie, la valeur militaire obtient de grands honneurs, non seulement durant la guerre, comme il serait juste, mais en tant qu'elle fait entreprendre des guerres pour se signaler ; de sorte qu'on attache une sorte de dignité à la guerre elle-même, et qu'il se trouve jusqu'à des philosophes qui en font l'éloge comme d'une noble prérogative de l'humanité, oubliant ce mot d'un Grec : « La guerre est un mal, en ce qu'elle fait plus de méchants, qu'elle n'en emporte. » »¹⁹

S'il est vrai que l'homme a une propension naturelle à faire la guerre, il ne faut surtout pas en conclure que celle-ci est une chose normale, acceptable. La guerre, parce qu'elle a des conséquences désastreuses sur l'être humain, doit être évitée. Elle doit être évitée car elle est contraire à la nature raisonnable de l'homme. Pour l'homme qui s'est décidé à la raison, la guerre comme expression de la violence aveugle est à proscrire. Pour l'homme moral, tout comme pour le politique moral et pour l'État républicain, la guerre, est un mal absolu qu'il faut rejeter. L'homme qui se laisse guider par la raison a en aversion la violence, toute forme de violence. On comprend alors pourquoi Kant appelle de tous ses vœux la paix perpétuelle. Et pour que la paix règne de façon durable dans le monde, entre les États-nations, il recommande

¹⁸ *Id.*, p. 335.

¹⁹ *Ibid.*, p. 358.

une sorte de souveraineté des États, de droit des nations à disposer d'elles-mêmes. En effet, selon lui, « Tout État, qu'il soit grand ou petit, ne pourra jamais passer au pouvoir d'un autre État, ni par échange, ni par titre d'achat ou de donation. »²⁰ Il résulte de cette disposition que Kant s'oppose par principe, par devoir à toute forme de domination impérialiste. Il rejette de façon ferme, catégorique, l'idée même de la domination d'un État par un autre. Il rejette non seulement la domination impérialiste des petits États par les grands, des États faibles par les États forts, mais aussi et surtout leur ingérence dans leurs affaires intérieures. Pour lui, « Aucun État ne doit s'ingérer de force dans la constitution, ni dans le gouvernement d'un autre État. »²¹

On le voit bien, ces normes du droit international que Kant édicte visent à promouvoir une paix durable entre les États. Mais une chose est de fixer des normes, une autre est que celles-ci soient respectées. Or, tant que les États se comporteront comme des individus à l'état de nature, tant qu'ils ne seront pas fondés sur des constitutions raisonnables, tant qu'ils ne garantiront pas les droits des citoyens et leur liberté, il serait difficile de faire respecter les normes que Kant a élaborées pour régir leurs rapports réciproques.

Pour surmonter cette difficulté redoutable, Kant soutient dans le premier article définitif pour la paix perpétuelle que « La constitution civile de chaque État doit être républicaine. » Selon lui, c'est le seul régime où le citoyen consulté peut s'opposer à la guerre.

En effet, « La seule constitution républicaine qui résulte de l'idée du pacte social, sur lequel doit se fonder toute bonne législation d'un peuple, est la constitution républicaine. Elle seule est établie, sur des principes compatibles, 1^o, avec la liberté qui convient à tous les membres d'une société, en qualité d'hommes ; 2^o, avec la soumission de tous à une législation commune, comme sujets ; et enfin 3^o, avec le droit d'égalité, qu'ils ont tous, comme membres de l'État. »²²

Il résulte de ce long passage que seul l'État républicain remplit les conditions pour préserver la paix intérieure et la paix extérieure. La liberté des citoyens qu'il garantit, l'égalité qu'il promeut entre les citoyens et l'obligation pour tous (gouvernants comme gouvernés) de

²⁰ *Id.*, p. 334.

²¹ *Ibid.*, p. 337.

²² *Ibid.*, pp. 341-342.

se soumettre à la loi qu'il cultive sont des gages d'une paix durable. C'est justement pour cela que les citoyens de l'État républicain sont enclins à s'opposer à la guerre qu'ils considèrent comme une chose abominable.

Pour Kant en effet, le but de « l'état légal » qu'il s'agit d'établir entre les peuples, est l'abolition de la guerre. Il ne doit pas y avoir de guerre et il faut mettre fin par tous les moyens pacifiques aux funestes menées guerrières des nations. Dans tous les cas, c'est l'amour de la liberté et de légalité qui justifie le recours aux moyens pacifiques pour résoudre les conflits. C'est pourquoi le second article définitif pour la paix perpétuelle stipule qu'« Il faut que le droit public soit fondé sur une fédération d'États libres. »²³

L'idée que le droit international doit être fondé sur un fédéralisme d'États libres revient à éviter de contrarier la souveraineté des États-nations par des dispositions contraignantes à leur égard. Mieux, cette idée de fédération d'États libres vise à sauvegarder la souveraineté de chaque État et à promouvoir une coopération pacifique entre les différents États fédérés. Il ne résulte donc pas de la pensée de Kant le projet de mise en place d'un gouvernement mondial ou même d'un État mondial.

Du reste, pour lui, « L'idée du droit des gens suppose l'indépendance réciproque de plusieurs États voisins et séparés ; et quoique cette situation soit par elle-même un état de guerre, si une union fédérative n'empêche pas les hostilités, la raison préfère pourtant cette coexistence des États à leur réunion sous une puissance supérieure aux autres et qui parvienne enfin à la monarchie universelle. Car les lois perdent toujours en énergie autant que le gouvernement gagne en étendue ; et un despotisme, qui, tuant les âmes, étouffe les germes du bien, dégénère tôt ou tard en anarchie. »²⁴

La raison du rejet de l'idée de création d'un État mondial ayant un pouvoir de coercition sur les États particuliers par Kant est ici évidente. Cet État mondial ne pourra pas régler les différends entre les États particuliers de façon efficace car il aura des difficultés à faire respecter les lois. Voilà pourquoi Kant pense que le projet de création d'un État mondial pour garantir la

²³ *Id.*, p. 345.

²⁴ *Ibid.*, p. 361.

paix perpétuelle n'est pas pertinent. Pour se justifier, il compare les États aux individus vivant dans l'état de nature. Ils finiront par signer un contrat de paix pour garantir leur sûreté et leurs droits réciproques. Il y va même de leur survie. S'ils ne le font pas, ils se condamnent à une menace permanente de disparition. En effet, la paix est souhaitable selon Kant en raison des fléaux que provoque la guerre telle que les princes européens la menaient à l'époque, aux moyens de leurs armées de mercenaires. Parmi les maux innombrables qu'engendre la guerre, Kant cite en premier lieu « les horreurs de la violence » et « les dévastations », c'est-à-dire tout le pillage et l'appauvrissement général du pays lié aux énormes charges de guerre. Les conséquences ultimes de la guerre que note Kant, c'est l'asservissement de l'État par un autre, la perte de liberté des citoyens et la domination étrangère. Subsidiairement, la guerre a pour conséquences les mœurs barbares qui se répandent surtout lorsque les citoyens sont invités par le gouvernement à défier le droit, à pratiquer l'espionnage, à diffuser de fausses informations ou même pire, à se livrer à des actes perfides par le moyen de tireurs d'élite ou d'assassins professionnels.

On le sait bien, « Ce que Kant avait à l'esprit c'étaient des conflits dans l'espace entre différents États et différentes alliances, mais l'idée de guerres mondiales ne l'avait nullement effleuré. Il avait en tête des guerres entre cabinets et États, pas encore des guerres civiles. Il pensait à des guerres techniquement limitées permettant de distinguer entre les troupes combattantes et la population civile, pas encore au combat de partisans ni à un terrorisme recourant aux bombes. Il avait à l'esprit des guerres aux finalités politiquement limitées, pas encore les guerres d'anéantissement et de déportation »²⁵, précise Habermas.

On le voit bien, les conséquences de la guerre sont donc inacceptables pour des citoyens habitués à jouir de la liberté et de la tranquillité que leur procure l'État républicain. C'est pourquoi le contrat de paix que les États sont invités à signer ne doit aliéner ni les uns, ni les autres. « De même que, dans ce cas, il a été mis fin à l'état de nature entre les individus autonomes, de même il s'agit de mettre fin à l'état de nature entre les États belliqueux »²⁶,

²⁵ Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, op. cit., p. 13.

²⁶ *Ibid.*, p. 17.

précise encore Habermas. Ce faisant, le contrat de paix ne permet pas de prévenir les guerres. C'est une sorte de pacte de non-agression que chacune des parties peut violer si elle n'y trouve plus son compte. Ce qui laisse la porte ouverte à la menace permanente de la guerre. Que faire pour sortir de cette impasse ? Faut-il se contenter de constater que la création d'un État mondial n'est pas la solution efficace pour réaliser la paix perpétuelle ? En quoi doit consister le droit cosmopolitique ? En quoi consiste l'originalité de l'approche kantienne de la question du projet de paix perpétuelle ?

Pour répondre à ces interrogations, il faut commencer par faire observer que pour Kant, « Le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle. »²⁷ Cette hospitalité universelle revient à reconnaître à l'étranger le droit de ne pas être traité en ennemi. Ne pas traiter l'étranger en ennemi, c'est entretenir des relations pacifiques avec lui, le considérer comme un partenaire, un semblable, un homme ; en un mot, c'est le traiter comme une fin en soi et jamais comme un moyen. C'est respecter sa dignité, sa liberté. C'est savoir qu'il a les mêmes droits, les mêmes aspirations que nous et qu'il a droit au même respect que nous parce qu'il a une dignité. Procéder autrement revient à nier à l'étranger son statut d'homme, d'être humain. C'est le traiter comme une chose, nier sa liberté. Ce qui est contraire au bon sens. Le simple bon sens exige qu'on ne fasse pas à autrui ce qu'on ne voudrait pas qu'on nous fit. C'est donc dire qu'un homme raisonnable ne traitera pas un étranger comme un ennemi, car cela reviendrait à se traiter soi-même comme un ennemi. Il ne fera pas non plus de mal à l'étranger parce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fit du mal. Il traitera toujours l'étranger comme il traitera sa femme, ses enfants, ses concitoyens. Il ne traitera pas l'étranger autrement qu'il ne traite les siens. Mais hospitalité ne veut pas dire philanthropie. Il s'agit de respecter les droits de l'étranger, de ne pas lui être hostile tout simplement parce qu'il est étranger. Il s'agit d'éviter de traiter l'étranger de sorte à compromettre son existence sa survie. L'hospitalité

²⁷ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., p. 350.

universelle dont il est question ne saurait donc consister en un droit pour l'étranger d'être reçu et admis dans la maison d'un particulier. Cela relève de la simple bienveillance qui dépend de chaque individu, de la culture de chaque pays. En revanche, l'étranger non plus ne doit pas manifester de l'hostilité à l'égard des habitants du pays d'accueil. Il évitera de violer les lois du pays d'accueil et respectera les droits des autres. Il devra vivre dans le pays d'accueil comme s'il était chez lui. Autrement dit, il doit se conformer au droit et aux us du pays d'accueil. Une telle vision de l'hospitalité revient à reconnaître à l'autre tous les droits de l'homme en tant qu'homme. Mais sur quoi se fonde cette conception de l'hospitalité universelle chez Kant ?

Pour Kant l'hospitalité universelle se fonde sur « le droit qu'ont tous les hommes de demander aux étrangers d'entrer dans leur société, droit fondé sur celui de la commune possession de la surface de la terre, dont la forme sphérique les oblige à se supporter les uns à côté des autres, parce qu'ils ne sauraient s'y disperser à l'infini et qu'originellement l'un n'a pas plus de droit que l'autre à une contrée ». ²⁸

Si nous sommes tous habitants de la terre, nous devons éviter de nous regarder comme des ennemis, des gens étranges, des malfaiteurs. Nous devons éviter d'être méfiants vis-à-vis de nos semblables. Il n'y a pas de raison que l'homme soit hostile à l'égard d'un autre homme parce qu'il vient d'un autre pays. Tous les pays du monde ont en partage leur appartenance à la surface commune de la terre. Et la sphéricité de cette terre est la preuve suffisante de son unification du genre humain, puisqu'elle implique originellement que nul n'a plus droit à telle contrée ou à telle autre plus que les autres hommes. Pourtant Kant note avec amertume que la plupart des nations du monde sont encore éloignées de cet idéal dans leurs comportements quotidiens envers les autres peuples.

En effet, écrit-il, « À quelle distance de cette perfection ne sont pas les nations civilisées et surtout les nations commerçantes de l'Europe ! À quel excès d'injustice ne les voit-on pas se porter, quand elles vont découvrir des pays et des peuples étrangers ! (Ce qui signifie chez elles les conquérir). L'Amérique, les pays habités par les nègres, les îles des épicerics, le Cap, etc., furent pour eux des pays sans propriétaires, parce qu'ils comptaient les habitants pour rien. Sous prétexte de n'établir dans l'Hindoustan que des comptoirs de commerce, ils y débarquèrent des troupes étrangères, et par leur moyen ils opprimèrent les naturels du pays, allumèrent des guerres entre les différents États de cette vaste contrée, y répandirent la famine, la rébellion, la perfidie et tout ce déluge de maux qui afflige l'humanité. »²⁹

²⁸ *Id.*, p. 350.

²⁹ *Ibid.*, p. 351.

Ce long réquisitoire de Kant contre les pratiques inhumaines de son temps, dont la traite des noirs et la colonisation sont et restent des exemples éloquents, ne sont pas malheureusement que de lointains souvenirs. Au vingt et unième siècle encore on assiste à ces genres de comportements inhumains des grandes puissances envers les pays faibles. En effet, les guerres impérialistes et les guerres de rapine qu'elles suscitent et entretiennent n'ont pas fini d'endeuiller les peuples de par le monde. C'est donc dire que même si la sphéricité de la terre est un facteur d'unification des hommes, il ne faut pas ignorer qu'il existe des facteurs qui les divisent, voire qui les opposent les uns aux autres. Comment faire pour surmonter ces facteurs défavorables à l'unité des hommes ? Que faire pour édifier un monde de paix perpétuelle ? Comment garantir le traité de paix perpétuelle ?

Aussi redoutables que puissent être ces questions, Kant y répond de la manière la plus surprenante possible.

Pour lui en effet, « Le garant de ce traité n'est rien moins que l'ingénieuse et grande ouvrière, la nature (*natura daedala rerum*). Sa grande marche mécanique annonce évidemment le grand but de faire naître parmi les hommes, contre leur intention, l'harmonie du sein même de leurs discordes. Voilà pourquoi nous la nommons destin, l'envisageant comme une cause nécessitante, inconnue quant aux lois de ses opérations. Mais l'ordonnance mesurée que nous observons dans le cours des événements du monde, nous la fait nommer Providence en tant que nous voyons en elle la sagesse profonde d'une cause supérieure, qui prédestine la marche des destinées et les fait tendre au but et objectif du genre humain. »³⁰

Voilà qui est bien dit. Il y a donc un projet caché de la nature qui conduit les hommes vers la quête incessante de la paix perpétuelle. Si les efforts humains pour instaurer la paix semblent vains, il ne faut pas désespérer car la nature elle-même a un plan pour conduire les hommes vers la paix perpétuelle. Comment procède-t-elle ?

Selon Kant, « Avant que de déterminer la manière même dont la Nature garantit la paix perpétuelle, il sera nécessaire d'examiner la situation où elle place les personnages qui figurent sur ce vaste théâtre et les mesures qu'elle a prises pour rendre cette paix nécessaire. Voici ces arrangements préparatoires :

- 1° Elle a mis les hommes en état de vivre dans tous les climats.
- 2° Elle les a dispersés au moyen de la guerre, afin qu'ils peuplassent les régions les plus inhospitalières.

³⁰ *Id.*, pp. 353-354.

3°Elle les a contraints par la même voie à contracter des relations plus ou moins légales. »³¹

Ce qui revient à dire que les guerres elles-mêmes sont des moyens utilisés par la Nature pour amener les hommes à la paix. Même si elles sont abominables par leurs conséquences néfastes, elles demeurent tout de même nécessaires à la construction de la paix. Pour en effet éprouver la nécessité de la paix, il faut avoir vécu les atrocités de la guerre, il faut avoir intériorisé les désagréments incalculables occasionnés par la guerre. Comme le dit La Roche Foucauld dans les *Maximes*, « La leçon de l'exemple vaut mieux que celle des préceptes. » C'est justement ce que soutient aussi Rousseau : « Je ne me lasse point de le dire : mettez toutes les leçons des jeunes gens en action plutôt qu'en discours ; qu'ils n'apprennent rien dans les livres que l'expérience peut leur enseigner »³² C'est dire en définitive, que la Nature est une bonne pédagogue. Pour amener les hommes à la paix, elle leur apprend à faire la guerre afin qu'ils puissent en tirer des leçons en vue de se décider à faire la paix. De par l'expérience qu'ils auront vécue, il ne sera plus utile de leur apprendre l'importance de la paix. S'ils ne connaissent pas encore les bienfaits de la paix, ils connaissent au moins les méfaits de la guerre qu'ils voudront volontiers fuir. C'est donc l'insatisfaction de l'état de guerre qui conduit dialectiquement les hommes à rechercher l'état de paix. Ce retournement de situation permet donc aux hommes de rechercher continuellement la paix jusqu'à ce qu'ils puissent l'atteindre. C'est ainsi justement que la Nature procède pour amener les hommes à la paix, à préférer la paix à la guerre.

C'est pourquoi, « Lors-même que les discordes intestines ne forceraient pas un peuple à s'assujettir à la contrainte des lois, il s'y trouverait réduit par le ressort extérieur de la guerre : la Nature ayant placé, comme nous l'avons vu, à côté de chaque peuple, un autre voisin, qui le presse et l'oblige à se constituer en État, pour former une puissance capable de s'opposer à ses entreprises. Or la constitution républicaine, la seule qui soit totalement conforme aux droits de l'homme, se trouve précisément être la plus difficile à établir et à maintenir jusque-là et qu'il faudrait, comme on l'a dit, des anges, et non des hommes dominés par des penchants intéressés, pour réaliser une forme de gouvernement si sublime. »³³

³¹ *Id.*, pp.355-356.

³² Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, GF Flammarion, Paris, 1966, p. 328.

³³ *Ibid.*, p.359.

S'il est vrai que la constitution républicaine, qui sert de ressort à la quête de la paix perpétuelle, est la plus difficile à établir et à maintenir, nous ne sommes pas encore sortis du borbier. Nous en étions arrivés au point où nous pensions avoir trouvé la solution à notre énigme. Nous n'avons pas fini de nous en réjouir que notre réflexion bute de nouveau sur une aporie. La guerre fait partie du plan de la nature pour nous sortir de l'état de guerre et nous faire entrer dans l'état de paix. La constitution qui permet à l'homme de réaliser la paix perpétuelle est celle républicaine. Mais la constitution républicaine est tellement difficile à établir et à maintenir qu'il semble utopique de compter sur elle pour instaurer la paix perpétuelle. Cette difficulté quasi-insurmontable a conduit Kant à distinguer le « droit des gens », du « droit des citoyens du monde ».

En effet, comme le note Habermas, « La paix perpétuelle est une caractéristique importante de l'état cosmopolitique, mais elle n'en est pourtant qu'un symptôme. Le problème conceptuel que Kant est obligé de résoudre est celui de la conceptualisation juridique d'un tel état. Il lui faut préciser la différence qui existe entre le droit cosmopolitique et le droit international classique, autrement dit l'élément spécifique qui caractérise ce *ius cosmopoliticum*. »³⁴

Mais qu'est-ce qui différencie notablement le droit cosmopolitique du droit international classique chez Kant ?

Selon Habermas, « L'état désormais caractérisé comme « cosmopolitique » doit se distinguer de l'état juridique intra-étatique par le fait que les États ne se soumettent pas, comme les différents citoyens, aux lois contraignantes d'un pouvoir supérieur, mais conservent leur autonomie d'États. Le projet d'une fédération d'États libres qui, dans leurs relations réciproques, renoncent une fois pour toutes à employer les moyens de la guerre, doit laisser la souveraineté de ses membres intacte. Les États durablement associés conservent le pouvoir de définir leur compétence et ne se fondent pas dans une république universelle dotée de qualités étatiques. »³⁵

Mieux, précise Habermas, « L'ordre républicain d'un État de droit démocratique fondé sur les droits de l'homme ne requiert pas seulement que les rapports internationaux dominés par la guerre bénéficient d'un encadrement minimal au nom du droit des gens. Bien au contraire, l'état juridique intra-

³⁴ *Id.*, p. 16.

³⁵ *Ibid.*, pp. 18-19.

étatique doit déboucher sur un état juridique global qui tout à la fois unit les peuples et supprime la guerre [...]. »³⁶

Il ressort de cet éclairage de Habermas que « le droit des gens » ou droit international requiert que l'on encadre les rapports entre les citoyens des États par des règles juridiques qui les protègent quand ils se déplacent dans le monde (droit international privé), d'une part ; de l'autre, qu'il faudrait encadrer les relations entre les États eux-mêmes par un ordre juridique supra-national (droit international public) qui interdit aux États de recourir à la violence pour régler leurs différends. Ce droit public international, pour être applicable, nécessite la création d'un État mondial, idée que Kant ne partage pas.

C'est du reste en « considérant la limite de la souveraineté étatique comme insurmontable, [que] Kant a conçu l'union cosmopolitique comme une fédération d'États et non comme une fédération cosmopolite. Ce faisant, il était inconséquent dans la mesure où il ramène tout état de droit – et pas seulement l'état de droit intra-étatique – au droit originel que toute personne peut revendiquer « en tant qu'être humain ». »³⁷

Mais cette approche purement juridique des rapports entre les États n'est pas suffisante pour faire régner la paix perpétuelle. En vérité, elle culminerait soit dans l'idée de la création d'un État mondial à laquelle Kant est farouchement opposé, soit dans l'alliance d'une fédération d'États libres.

Comme le fait observer Habermas, « Tant que cet univers classico-moderne des États définit l'horizon conceptuelle indépassable, toute perspective d'une union des peuples réalisée sous l'hégémonie d'un État puissant et illustrée, chez Kant, par l'image d'une « monarchie universelle », ne constitue pas une solution de rechange ; en effet, dans les conditions qui viennent d'être énoncées, une telle puissance de gouvernement conduirait inévitablement au « plus effroyable despotisme ». »³⁸

C'est donc dire que le recours à un ordre juridique international pour régler les différends entre les États qui nécessite un pouvoir de contrainte incarnée par la « monarchie universelle » n'est pas, selon Kant, une solution efficace contre les guerres, mais pose plutôt un

³⁶ *Id.*, p. 8.

³⁷ *Ibid.*, pp. 55-56.

³⁸ *Ibid.*, p. 25.

autre problème : celui de la dégénérescence inéluctable de cette « monarchie universelle » en despotisme. Notons en passant que Jeremy Bentham était parvenu à la même conclusion que Kant dans son *Plan pour une paix universelle et perpétuelle*.

En effet, « destiné à la paix en Europe et à l'atténuation de l'adversité traditionnelle entre les deux principales puissances européennes, dont l'affrontement a entraîné systématiquement toute l'Europe dans la guerre, le « plan » de Bentham ne prévoit pas non plus la création d'un gouvernement ou d'un État mondial et n'est pas aussi universel qu'il en a l'air »³⁹, précise Aziz Hasbi.

Nous voilà encore devant un dilemme : il nous faut choisir entre le droit international contraignant qui culmine dans la création d'une instance suprême de coercition qui obligerait tous les États à respecter les règles du jeu ou se contenter d'édicter des normes qui doivent régir les droits des citoyens du monde. En d'autres termes, il nous faudra distinguer le droit international classique du droit cosmopolitique qui se résumerait à l'idée d'une hospitalité universelle que nous avons déjà évoquée plus haut. Pour résoudre le dilemme, Kant ébauche « une philosophie de l'histoire à des fins cosmopolitiques, destinées à rendre plausible ce qui est à première vue invraisemblable, à savoir un « accord entre la politique et la morale », fondée sur une intention cachée de la nature. En effet, Kant commence par réfuter la prétendue opposition qui se trouverait entre la morale et la politique, avant de proclamer leur nécessaire combinaison au profit de la paix perpétuelle.

Pour lui, « La morale a déjà par elle-même un objet pratique, puisqu'elle est l'ensemble des lois absolues d'après lesquelles nous devons agir. Il est donc absurde d'accorder à l'idée du devoir toute son autorité et de prétendre néanmoins qu'on ne puisse pas le remplir, ce qui anéantirait l'idée même de devoir (*ultra posse nemo obligatur*). La politique en tant qu'elle est une jurisprudence pratique, ne saurait donc être en contradiction avec la morale considérée comme la théorie du droit : (c'est-à-dire il n'y a point d'opposition entre la théorie et la pratique) ; à moins qu'on entende par la morale l'ensemble des règles de la prudence, ou la théorie des moyens les plus propres à remplir des vues d'intérêt ; c'est-à-dire à moins qu'on ne rejette entièrement toute idée de morale. »⁴⁰

Il est important pour Kant de commencer par faire cette clarification, car autrement, toute son entreprise est vouée à l'échec. Si l'on accepte que l'homme d'État puisse se soustraire

³⁹ Aziz Hasbi, *Théories des relations internationales*, L'Harmattan, Paris, 2004, p.193.

⁴⁰ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., pp. 364-365.

de l'exigence morale dans ses actions, on enlève du coup à la politique son ressort essentiel.

Tout risquerait ainsi de s'abimer dans la « la fin absurde de toute chose »⁴¹.

Pour éviter cela, il est important de reconnaître que « la vraie politique ne saurait faire un pas, sans avoir auparavant rendu hommage à la morale ; unie à celle-ci, elle n'est plus un art difficile ni compliqué ; la morale tranche le nœud que la politique est incapable de délier, tant qu'elles se combattent. Il faut respecter saintement les droits de l'homme, fussent les souverains y faire les plus grands sacrifices. On ne peut pas se partager ici entre le droit et l'utilité ; la politique doit plier le genou devant la morale ; mais aussi parviendra-t-elle par cette voie à briller d'une gloire éternelle. »⁴²

Il résulte de ce qui précède que c'est par devoir que l'homme politique doit travailler à rendre la constitution de l'État républicaine. C'est aussi par devoir qu'il doit travailler à instaurer des relations pacifiques à l'intérieur de l'État entre les citoyens, et à l'extérieur avec les autres États. C'est pourquoi Kant avoue que la seule loi mécanique de la nature ne saurait suffire à instaurer une constitution cosmopolitique :

« Je l'avoue, s'il n'y a ni liberté ni loi qui en découle ; si tout ce qui est et peut arriver, n'est qu'un simple mécanisme de la nature, toute science pratique se réduira à la politique, c'est-à-dire à l'art de faire usage de ce mécanisme pour gouverner les hommes ; l'idée du devoir ne sera plus qu'une chimère. Mais si au contraire, il apparaît indispensable de combiner cette idée avec la politique, d'en faire même une condition nécessaire, dès lors il faut convenir de la possibilité de leur combinaison. Or je puis me représenter un politique moral, c'est-à-dire un homme d'État qui n'agisse que d'après des principes avoués par la morale ; au lieu que je ne saurais me faire l'idée d'un moraliste politique, qui accommode la morale aux intérêts de l'homme d'État. Le politique moral aura pour principe : que s'il s'est glissé des défauts, soit dans la constitution d'un État, soit dans les rapports des États entre eux, il est principalement du devoir des chefs d'y faire aussitôt des amendements conformes au droit naturel établi sur la raison ; fussent-ils même sacrifier à ces arrangements leurs propres intérêts. Ce n'est pas à dire qu'ils doivent rompre violemment les liens de la société civile et cosmopolitique avant d'avoir une meilleure à substituer à l'ancienne ; une opération aussi brusque n'est pas moins désavouée par la morale que par la politique ; mais ce qu'on peut exiger des gouvernants, c'est qu'ils aient toujours devant les yeux le devoir d'opérer ces réformes et de tendre par des progrès continuels vers la meilleure constitution possible. »⁴³

Nous avons fait ce long rappel car il énonce clairement l'idée de la nécessaire combinaison et du droit et de la morale et de la politique pour instaurer un état de paix perpétuelle aussi bien à l'intérieur des États qu'entre les États. Il montre comment nous devons

⁴¹ Titre d'un écrit de Kant.

⁴² Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., p.376.

⁴³ *Ibid.*, p.367.

passer de l'ordre de la nature à l'ordre juridique, puis de celui-ci à l'ordre moral, qui devrait être le principe suprême de l'action politique. Il appert aussi de ce long passage l'idée que l'ordre juridique, pour être conforme à la morale, doit se fonder sur le droit naturel qui est lui-même conforme à la raison.

Comme le note fort à propos Habermas, « Si l'alliance des peuples doit être une organisation non pas morale, mais juridique, elle a absolument besoin des qualités d'une bonne constitution », telles que Kant les explique quelques pages plus loin, qualités, donc, d'une constitution qui est non seulement obligée de faire confiance à « la formation morale » de ceux qui y adhèrent, mais qui à son tour favorise une telle formation. »⁴⁴

C'est donc dire que l'homme politique doit se garder de poser des actes contraires au droit naturel et à la raison. Dès lors il se fixera des principes de conduite clairs et précis dont le premier doit être de considérer comme « un principe de la politique morale qu'un peuple ne doit se constituer en État que d'après les idées du droit de liberté et d'égalité ; et ce principe ne se fonde pas sur la prudence, mais sur le devoir. »⁴⁵ Outre cela, Kant se propose de trouver un principe transcendant du droit qui puisse concilier la politique et la morale. Ce principe transcendant du droit, il le formule ainsi : « Toutes les actions relatives au droit d'autrui, dont la maxime n'est pas susceptible de publicité, sont injustes. »⁴⁶ Selon Kant, ce principe a l'avantage de n'être pas seulement moral et essentiel à la doctrine de la vertu ; il est aussi juridique et se rapporte également au droit des hommes. En fait, pour vérifier la compatibilité d'une maxime politique avec la morale, il suffit de se demander si celle-ci peut être publiée sans inconvénients. En termes plus clairs, s'il y a un caractère auquel nous pouvons reconnaître la non-conformité d'une maxime de politique avec la morale qui se rapporte au droit, c'est celui-ci : à savoir l'incompatibilité des maximes avec la publicité. Dans la même logique, Kant propose un autre principe transcendant et affirmatif du droit public, dont la formule serait : « Toutes les maximes qui pour avoir leur effet ont besoin de publicité, s'accordent avec la

⁴⁴ Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, op. cit., p. 23.

⁴⁵ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., p.374.

⁴⁶ *Ibid.*, p.374.

morale et la politique combinées. »⁴⁷ Kant insiste sur la clarté et la précision de ces principes transcendants du droit public pour aider non seulement les gouvernants à faire des réformes pertinentes et favorables aux gouvernés, mais aussi pour permettre aux citoyens de pouvoir juger les actions des dirigeants. Comme le dit Fichte, « Le présupposé en est celui-ci : que le concept de droit soit si clair, se présente comme objectivement valable avec une évidence si déterminante, que celui qui l'institue puisse en assumer moralement la responsabilité et être fermement convaincu que l'éducation de tous les hommes à la compréhension les conduira au même point. »⁴⁸ Il est nécessaire que les principes transcendants du droit public que propose Kant soient clairs, précis et concis afin d'en faciliter la compréhension et l'application par les gouvernants, d'une part, et le respect par les gouvernés, d'autre part. S'il est vrai que « nul n'est censé ignorer la loi », il faut aussi admettre que la complexité du langage juridique et la multiplicité des codes et lois rendent leur appropriation et leur compréhension par les citoyens presque impossible. C'est pour éviter ces difficultés pratiques que Kant a voulu édicter des principes transcendants du droit public tout en prenant en compte ces sages propos de Rousseau : « Plus vous multipliez les lois, plus vous les rendez méprisables : et tous les surveillants que vous instituer ne sont que de nouveaux infracteurs destinés à partager avec les anciens, ou à faire leur pillage à part. »⁴⁹

Dans tous les cas, « La première condition nécessaire pour rendre le droit public possible, c'est en général l'existence d'un ordre juridique. Or nous avons vu plus haut qu'il n'y a pas d'autre état juridique compatible avec la liberté des États, que leur association fédérative pour le seul maintien de la paix. L'accord de la politique avec la morale ne peut avoir lieu qu'au moyen d'une semblable association fondée sur les principes intellectuels du droit et par conséquent nécessaire. Toute politique se fonde sur ce fédéralisme légal autrement elle n'est qu'un raffinement d'injustices. »⁵⁰

⁴⁷ *Id.*, p.382.

⁴⁸ Johann Gottlieb Fichte, *La doctrine de l'État. Leçons sur des contenus variés de philosophie appliquée*, trad. Florence Albrecht et al., J. Vrin, Paris, 2006, p. 123.

⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique. Projet de constitution pour la Corse. Considération sur le gouvernement de Pologne*, GF Flammarion, Paris, 1990, p. 70.

⁵⁰ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle, op. cit.*, p. 381.

On peut donc dire le projet de paix perpétuelle chez Kant est un idéal que nous devons chercher à réaliser. En tant qu'idéal, il doit nous guider dans nos actions quotidiennes. Nous devons en faire un « impératif catégorique » de notre conduite et de nos actions de tous les jours. Que la paix perpétuelle ne soit pas encore une réalité ne doit pas nous décourager. Bien au contraire, nous devons nous battre davantage pour qu'elle passe de la puissance à l'acte, pour qu'elle s'actualise.

Comme le dit Kant lui-même, « Si le devoir existe, si l'on peut concevoir l'espérance de réaliser, quoique par des progrès sans fin, le règne du droit public ; la paix perpétuelle qui succédera aux trêves jusqu'ici nommées traités de paix n'est donc pas une chimère, mais un problème dont le temps, vraisemblablement abrégé par l'uniformité des progrès de l'esprit humain, nous promet la solution. »⁵¹

Comme on peut le constater, Kant lui-même est conscient que le droit public et la paix perpétuelle dont il rêve ne vont peut-être pas se réaliser tout de suite et peut-être même jamais. Mais il nous invite à espérer, à être optimistes qu'un jour ils seront effectifs. C'est donc sur cette note d'espoir que nous mettons fin à notre réflexion sur l'idée d'une fédération des États chez Kant. Il est essentiel de retenir à cette étape de notre analyse que Kant n'appelle pas à la création d'un État mondial comme le fait Éric Weil. Il cherche à établir la paix par la propagation du régime républicain. Pour ce faire, il se contente de fixer les principes du droit cosmopolitique en vue d'instaurer la paix perpétuelle. Il innove en cela en apportant à la théorie du droit une troisième dimension : au droit étatique et au droit des gens, il ajoute le droit des citoyens du monde. Cela dit, il nous revient maintenant de nous intéresser à l'actualité de la question de l'État mondial au XX^e et au XXI^e siècle.

Section III : Actualité de la question : les débats sur l'État mondial au XX^e et au XXI^e siècle

Avant d'examiner la question de l'État mondial chez Éric Weil, il nous semble important de faire le point des débats sur l'idée d'un État mondial au XX^e et XXI^e siècles. Il faut l'avouer

⁵¹ *Id.*, p. 383.

d'entrée de jeu : il ne s'agit pas pour nous de faire une sorte d'anthologie sur la question de l'État mondial au XX^e et XXI^e siècles. Une telle démarche, sans être dépourvue d'intérêt, pourrait nous éloigner de notre objectif qui est de situer l'approche weilienne de l'État mondial dans son contexte et de la faire dialoguer avec d'autres approches sur la même question. Ce faisant, nous commencerons le point de ce débat avec des auteurs contemporains de Weil comme Jacques Maritain et Alexandre Kojève. Nous terminerons par des auteurs plus récents comme Jürgen Habermas et Francis Fukuyama.

Jacques Maritain, contemporain d'Éric Weil, a émis l'idée d'une société politique mondiale en lieu et place d'un État mondial.

En effet, « Son projet, qui comporte une théorie politique et une construction institutionnelle originale, n'équivaut pourtant pas à une structure étatique mondiale. Il articule le principe de « libre consentement du peuple » à sa conception de la « patrie » qui se confond avec « l'humanité ». Sa « suggestion institutionnelle » n'emprunte pas la voie suivie par les fondateurs de l'ONU, qui est, d'après lui, incapable d'assurer la paix étant donné sa dépendance vis-à-vis des États. Il lui préfère l'alternative politique de « l'unification du monde ». Celle-ci doit émaner du libre consentement des peuples appelés à constituer « un nouveau corps politique aussi vaste que l'humanité ». Dans ce processus graduel, « la moralité et la sociabilité » de l'homme seraient insuffisantes pour provoquer le changement, ce qui nécessite la mise en place d'un organe supranational autonome et n'ayant que l'autorité morale et la « sagesse » politique. Ce « conseil consultatif supranational » est appelé à faire agir le « magistère moral » devant aboutir à l'« avènement d'une opinion internationale organisée » »⁵²

En fait, Maritain fonde la « Nécessité d'une société politique mondiale sur l'existence d'obstacles qui empêchent « l'établissement d'une paix durable ». Le principal obstacle, selon lui, est « l'état présent d'inorganisation politique du monde ».

Après avoir exposé les arguments des partisans d'une « Autorité mondiale, ou d'un monde vraiment politiquement organisé », il arrive à la conclusion selon laquelle « Lors donc que ni la paix ni la suffisance de soi-même ne peuvent être atteintes par une forme particulière de société, comme la cité, ce n'est plus cette forme particulière, mais une plus vaste, par exemple le royaume, qui constitue une société parfaite. D'où nous sommes autorisés à conclure, en suivant la même ligne d'argumentation : quand ni la paix ni la suffisance à soi-même ne peuvent être atteintes par les royaumes, nations ou États particuliers, ils cessent d'être des sociétés parfaites, et c'est une société plus large définie par sa capacité d'atteindre à la suffisance à soi-même et à la paix – donc, en fait, pour notre époque historique, la communauté internationale politiquement organisée – qui doit se constituer en société parfaite. »⁵³

⁵² Aziz Hasbi, *Théories des relations internationales*, *op. cit.*, p.195.

⁵³ Jacques Maritain, *L'homme et l'État*, traduit de la version originale en langue anglaise par Robert et France Davril, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, p. 185.

Au terme d'un passage en revue des arguments et des contre-arguments de la fondation d'un État mondial qui, dans tous les cas de figure, ne doit pas être imposé par la force, Maritain donne son adhésion à ce qu'il appelle la « théorie *pleinement politique* de l'organisation du monde » qu'il préfère à la « théorie *purement gouvernementale* de l'organisation du monde » pour établir sur un long terme l' « Autorité mondiale. Écoutons-le à ce sujet :

« La raison en est que le problème a été posé sous l'angle de sa solution ultime ou en termes d'Autorité mondiale – donc avant tout en termes d'*État* et de *gouvernement*. Mais si nous nous rappelons la distinction, soulignée dans le premier chapitre de ce livre, entre *État* et *corps politique*, nous verrons que l'idée même d'Autorité mondiale peut être conçue de deux manières opposées. La question, par suite, est celle-ci : de quelle manière une saine philosophie politique doit-elle concevoir l'Autorité mondiale ? Une première manière possible de concevoir l'Autorité réduirait toute la question à la *seule et exclusive considération de l'État et du gouvernement*. Appelons-la la théorie *purement gouvernementale* de l'organisation du monde. La seconde manière possible de concevoir l'Autorité mondiale envisage le problème sous la considération universelle ou intégrale du *corps politique*. Appelons-la la théorie *pleinement politique* de l'organisation du monde. »⁵⁴

Quelle est alors la préférence de Maritain entre les deux théories possibles ? Sa réponse est sans ambages : « Je pense que la théorie *pleinement politique* est la bonne et qu'une théorie *purement gouvernementale* serait fautive et désastreuse. »⁵⁵ Pourquoi, selon lui, qu'une théorie *purement gouvernementale* serait-elle fautive et désastreuse ? Voici sa réponse : « Ce que j'ai appelé une théorie *purement gouvernementale* considérerait toute chose, Existence et Nature d'une Autorité mondiale et Passage de la situation présente au régime de l'Autorité mondiale, dans la perspective de l'État et du gouvernement, *séparément* de celle du corps politique. En conséquence, nous nous trouverions en présence d'un processus développé artificiellement et contre la pente de la nature, aboutissant à un État mondial sans corps ou société politique qui lui soit propre, un cerveau sans corps ; et le Gouvernement mondial serait un super-État absolu, ou un État supérieur privé de corps politique et simplement *surimposé* à la vie des États particuliers dominés par lui – même s'il naissait par voie d'élection et de représentation

⁵⁴ *Id.*, p. 189.

⁵⁵ *Ibid.*

populaires. »⁵⁶ Pour le dire autrement, l'État mondial qui serait mis en place conformément à la démarche de la théorie *purement gouvernementale* ne serait pas le résultat de la volonté populaire, et même s'il l'était, il dégénérerait dans l'absolutisme, le despotisme. C'est pourquoi il se propose de recommander le droit chemin pour éviter les erreurs fatales : « Et plus nous tâchons de recommander le droit chemin, plus nous devons prendre conscience des dangers du mauvais chemin, et les signaler. Une théorie *purement gouvernementale* de l'organisation du monde s'engagerait dans le mauvais chemin, parce que dès le départ même elle poursuivrait l'analogie entre *l'État par rapport aux individus* et *l'État mondial par rapport aux États particuliers* dans une perspective du pouvoir suprême.

La théorie *pleinement politique* de l'organisation du monde va dans le droit chemin, parce qu'elle poursuit la même analogie dans la perspective des exigences fondamentales de la *vie politique* et de la liberté. Comme Adler et Hutchins l'ont souvent signalé, le problème est d'élever la communauté internationale à la condition de société parfaite, ou de société internationale politiquement organisée.»⁵⁷

Par ailleurs, insistant sur « le fait que la réalité politique fondamentale n'est pas l'*État*, mais le *corps politique* avec ses institutions variées, les multiples communautés qu'il englobe, et la communauté morale à laquelle il donne de prendre consistance et de se développer » il conclut qu' « il serait préférable de dire, [...] Problème de l'Organisation politique du monde plutôt que Problème de l'*Autorité mondiale* ou du *Gouvernement mondial* ». Pour lui, en effet, « La question prise dans son intégrité ne porte pas simplement sur la fondation d'une *Autorité mondiale*. Elle porte sur l'instauration d'une *société politique mondiale*. »⁵⁸ « Cette société politique mondiale », si elle devrait advenir un jour, dit Maritain, « ce sera par les moyens de la liberté ». « *C'est par les moyens de la liberté que les peuples de la terre auront été amenés*

⁵⁶ *Id.*, p. 190.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 192.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 190.

à une volonté commune de vivre ensemble »⁵⁹. Mais que signifie vivre ensemble selon Maritain ? Pour répondre à cette question, il commence par dire ce que *vivre ensemble* ne veut pas dire avant de dire ce que *vivre ensemble* veut véritablement dire.

Pour lui, « *Vivre ensemble* ne signifie pas occuper le même lieu dans l'espace. Cela ne signifie pas non plus être soumis aux mêmes conditions physiques ou extérieures, aux mêmes pressions, ou au même genre de vie ; cela ne signifie pas *Zusammenmarschieren*. Vivre ensemble signifie participer comme des hommes, non comme un bétail, c'est-à-dire en vertu d'une libre acceptation fondamentale, à certaines souffrances communes et à une certaine tâche commune. »⁶⁰

C'est dire que « l'existence même d'une société à l'échelle du monde impliquera inévitablement de profonds changements dans les structures sociales et économiques de la vie nationale et internationale des peuples, et une sérieuse répercussion de ces changements sur les libres affaires de beaucoup d'individus, qui ne sont pas les plus nombreux dans le monde, mais les plus attachés à faire du profit ».

« L'existence même d'une société à l'échelle du monde impliquera aussi inévitablement une certaine égalisation – relative sans doute, cependant fort réelle et fort appréciable – des niveaux de vie de tous les individus. [...] Cela supposerait cependant une sorte d'héroïsme moral, auquel le moins qu'on puisse dire, je suppose, est que nous sommes mal préparés. »⁶¹

Outre cela, l'existence d'une société politique mondiale implique « un corps politique mondial » sous la forme d' « unité pluraliste » qui maintiendrait « la diversité des corps politiques particuliers », et qui diffère du modèle de l'unité du modèle national habituel et de l'unité fédérale. Comme Maritain lui-même le dit,

« Nous voyons comment l'État mondial aurait un corps politique propre à lui ». Mais comment sera composé ce corps politique mondial ? Ce corps politique pluraliste à l'échelle mondiale, dit Maritain, serait composé « non seulement des institutions nationales et supra-nationales requises par l'Autorité mondiale, mais aussi, et avant tout, des corps politiques particuliers eux-mêmes, avec leurs vies et leurs structures politiques propres, leurs héritages nationaux et culturels, leurs multiples institutions et leurs communautés [...] »⁶².

Bien plus, « Dans une société politique mondiale, les nations deviendraient en droit, et avec les garanties d'un ordre juridique supérieur, ce qu'elles sont déjà en fait, mais d'une manière anarchique, à savoir des corps politiques inaptes à se suffire à eux-mêmes ou

⁵⁹ *Id.*, pp. 194-195.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 194.

⁶¹ *Ibid.*, p. 195.

⁶² *Ibid.*, p. 197.

imparfaits ; et l'État mondial, considéré séparément d'eux, et seulement dans sa vie et ses institutions supra-nationales, serait aussi une société politique imparfaite. »⁶³

C'est donc dire que dans la société politique mondiale, l'« indépendance des nations ne serait pas mise en péril ».

Mais « Les États devraient renoncer à leur privilège d'être des personnes souveraines, c'est-à-dire à un privilège qu'ils n'ont jamais possédé. Ils devraient renoncer à leur pleine indépendance, c'est-à-dire à quelque chose qu'ils ont déjà perdu. Ils devraient abandonner quelque chose qu'ils possèdent maintenant, mais dont l'usage est devenu plus préjudiciable que profitable aux nations, au monde, et à eux-mêmes, à savoir la propriété qu'a chacun d'eux de jouir d'une indépendance qu'aucune autorité supérieure ne contrôle. Cependant, dans leur mutuelle interdépendance, les nations pourraient parvenir à un degré d'indépendance réelle, bien qu'imparfaite, plus élevé que celui qu'elles possèdent maintenant, du fait même que leur vie politique intérieure, libérée de la menace de guerre et de l'interférence des nations rivales, pourrait devenir plus autonome en réalité qu'elle ne l'est à présent. »⁶⁴

En attendant le « passage à un monde politiquement unifié et organisé » qui ne peut se réaliser que sur le long terme, il est nécessaire, dit-il, de le préparer « en éveillant la conscience commune » de cette nécessité. Pour ce faire, Maritain propose la mise en place d'« un nouvel organisme supérieur, qui serait dépourvu de tout *pouvoir* quel qu'il soit, mais revêtu d'une *autorité morale* incontestable», qui lui donnerait la chance d'être accepté par tous les États. À cet effet, dit-il, « Supposons une sorte de conseil mondial dont la fonction ne serait qu'une fonction de *sagesse* éthique et politique, et serait composé des autorités les plus hautes et les plus expérimentées dans les sciences morales et juridiques. »⁶⁵ Mais comment désigner les membres de ce conseil mondial ? Les membres de ce « conseil consultatif suprême » devraient être proposés par chaque État sur la base de la répartition géographique équitable et élus « par le peuple de toutes les nations ». Voici ce que Maritain en dit : « Supposons que les membres de ce conseil consultatif suprême soient tirés d'entre les nations du monde selon quelque équitable méthode de répartition, et soient directement élus par le peuple de toutes les nations, parmi les hommes proposés au préalable par les plus hautes institutions et les gouvernements

⁶³ *Id.*

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 197-198.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 200.

de chaque État. » Outre cela, Maritain suppose qu' « une fois élus, ils perdent leur citoyenneté nationale et reçoivent la citoyenneté mondiale, de manière à devenir indépendants de tout gouvernement et complètement libres dans l'exercice de leur responsabilité spirituelle ». Il suppose encore « qu'ils soient matériellement désarmés, sans autre moyen que les déclarations qu'ils prononceraient, et protégés seulement par les engagements réciproques des États ». Il suppose enfin « qu'ils soient privés de tous pouvoirs, même, à la différence de l'actuelle Cour de Justice internationale, de tout pouvoir judiciaire. Aucun gouvernement ne pourrait faire appel à eux pour prendre aucune décision, ils n'auraient aucune connexion juridique avec les Nations Unies, ils seraient simplement libres de dire aux gouvernements et aux nations ce qu'ils tiennent pour juste »⁶⁶. Maritain affirme de façon optimiste que « Dans la mesure où un tel conseil consultatif suprême agirait de manière vraiment sage, indépendante, et ferme, et résisterait aux pressions exercées sur lui, son autorité morale deviendrait plus forte, ainsi que son influence sur l'opinion publique. Il donnerait une voie à la conscience des peuples. »⁶⁷ Mieux, dit-il, « si un tel sénat de sages existait, il serait le premier gage de la possibilité d'une organisation du monde réellement supra-nationale, et fortifierait dans la conscience des peuples ce grand élan d'intelligence et de volonté d'où dépend la révolution authentique et constructive réclamée par notre époque historique, la fondation d'une communauté mondiale politiquement organisée »⁶⁸. Cette construction intellectuelle, est, à n'en point douter, fortement imprégnée de la culture chrétienne de notre auteur, puisqu'il l'avoue lui-même en ces termes : « J'ai souvent exprimé l'opinion que nos problèmes majeurs ne pourront pas recevoir de solution décisive avant le temps de la grande crise et de la réconciliation annoncées par saint Paul. »⁶⁹ Comme on le voit bien, Maritain non plus ne prévoit pas la mise en place d'un gouvernement mondial et encore moins d'un État mondial. Il se préoccupe de définir les conditions favorables à l'établissement

⁶⁶ *Id.*, pp. 200-201.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 201.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 202.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 199.

d'une paix durable dans le monde. Comme il l'affirme dès l'entame de son sujet, « Le problème de l'Autorité mondiale (*world Government*, le mot anglais *Gouvernement* a un sens moins rigoureux que son correspondant français) – disons plutôt le problème d'une *organisation authentiquement politique du monde* – n'est pas autre chose que le problème d'une paix durable ou permanente. Et en un sens nous pourrions dire que le problème d'une paix durable est simplement le problème de la survivance des peuples, entendant par-là que l'humanité est aujourd'hui en présence de l'alternative : ou la paix permanente ou un sérieux risque de destruction totale. »⁷⁰ En définitive, on peut concevoir la société politique mondiale de Maritain comme une société idéale.

Lui-même le reconnaît quand il affirme : « Une fois que la société parfaite requise par notre âge historique, à savoir la société politique mondiale, aura été réalisée, elle sera tenue en justice de respecter dans la plus large mesure possible les libertés – essentielles au bien commun – de ces vaisseaux sans prix de vie culturelle, politique et morale que les États dont elle sera composée ; mais ces États particuliers auront renoncé à leur pleine indépendance – beaucoup plus, à coup sûr, dans leur sphère externe que dans leur sphère interne d'activité – et l'État mondial devra jouir, dans les strictes limites et modalités équilibrées propres à une création de la raison humaine si complètement nouvelle, des pouvoirs naturellement requis par une société parfaite : pouvoir législatif, pouvoir exécutif, pouvoir judiciaire, avec le pouvoir coercitif nécessaire pour faire appliquer la loi. »⁷¹

Si la société mondiale de Maritain n'est qu'un idéal dont nous nous devons tout de même de poursuivre la réalisation, qu'en est-il de l'idée d'un État universel et homogène chez Alexandre Kojève, cet autre contemporain d'Éric Weil ? Quel type d'organisation mondiale préconise-t-il ? En quoi son approche est-elle différente de celle de Weil ?

Kojève part du constat que le « Droit international public » est de toute évidence un « Droit civil », et non pénal, pour en arriver à l'idée de l'État universel homogène.

Le Droit international public ne peut qu'être un Droit civil, « car les interactions entre les États autonomes ne peuvent être « jugées » que par la « Société » formée par ces États, c'est-à-dire par la « Société des Nations » qui implique – en principe – l'humanité entière. Si donc l'action d'un État (dans son interaction avec un autre État) lèse la Société tout entière, et si cette Société réagit, elle sera partie et il ne pourra y avoir de Tiers. Autrement dit, il n'y aura plus de Droit, la réaction ne sera pas juridique. Et c'est pourquoi l'intervention du Tiers ne peut ici être que « provoquée ». Et c'est

⁷⁰ *Id.*, pp. 176-177.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 186-187.

pourquoi aussi il n'y a pas ici de châtement de peine dépassant le simple dédommagement de L'État qui a été lésé dans l'interaction soumise au jugement du Tiers. »⁷²

En termes prosaïques, l'action judiciaire ne pourra aboutir à la condamnation d'un État à une peine privative de liberté, à une peine d'emprisonnement par exemple, puisque l'action judiciaire est dirigée contre une personne morale. C'est pourquoi la sanction ne peut qu'être de l'ordre du dédommagement de la partie lésée. Plus radicalement, Kojève pense que le « Droit international public » est en fait bien plus un Droit privé qu'un Droit public.

« Certes, admet-il, un État prétend souvent agir au nom de l'humanité ou de la « Société des Nations », en ne poursuivant en fait que ses intérêts « privés ». Si l'humanité lui avait donc donné le mandat d'agir en son nom, il y aurait un cas de Droit public (d'ailleurs civil, et en puissance). Mais en fait ces mandats n'existent pas. L'État qui prétend agir au nom d'un tel mandat est donc comparable à l'imposteur qui se fait passer pour un fonctionnaire, tout en ne l'étant pas en réalité. Or c'est là un cas de Droit privé. Et il s'agit bien de ce même Droit privé quand les États agissent ouvertement pour défendre leurs intérêts « nationaux », c'est-à-dire particuliers ou privés. En fait, dans la mesure où le « Droit international public » est un Droit, il s'agit d'un Droit international privé (civil, et n'existant qu'en puissance). Il vaudrait donc mieux l'appeler « Droit international » tout court (d'autant plus que tout le monde est d'accord pour dire que le Droit qu'on appelle « Droit international privé » est en fait un Droit interne et non international, c'est-à-dire existant en acte et non en puissance). »⁷³

Il résulte de ces propos de Kojève que le Droit international public à proprement parler n'existe pas dans le cadre d'une fédération d'États autonomes. Mais à quelle condition ce Droit international tout court qui n'est en réalité qu'un Droit interne peut-il passer de la puissance à l'acte ? Comment peut-il s'actualiser ?

Selon Kojève, « On peut donc dire que si le Droit international public tend à s'actualiser, il ne peut le faire qu'en devenant un Droit fédéral, c'est-à-dire le Droit interne « public », c'est-à-dire « constitutionnel » et « administratif » d'État fédéré. En tant que Droit civil il est imposé par la fédération à ses membres, tout comme un Droit interne est imposé par les gouvernants aux gouvernés. »⁷⁴

Il appert de ce qui précède que le Droit international public ne peut s'actualiser que dans un État fédéral. Ce n'est que dans une « Fédération juridique », dans une « Fédération politique », en un mot dans un « État fédéré », pour reprendre les mots même de Kojève, que

⁷² Alexandre Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris, 1981, p. 360.

⁷³ *Ibid.*, pp.360-361.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 389.

le Droit international public passe de la puissance à l'acte, s'actualise, devient « Droit interne public ». C'est aussi à cette condition qu'il pourra s'imposer aux États fédérés comme tout Droit interne public s'impose aux individus membres de l'État. Disons-le clairement, pour Kojève, l'État universel et homogène est la condition sine qua non de l'existence du Droit international public en acte. Autrement dit, on ne saurait parler de Droit international public à proprement parler dans un contexte où les États sont indépendants, autonomes. Tant que le Droit international public restera un Droit international privé (civil en puissance), il ne pourra pas s'imposer aux États. Ce faisant, il ne pourra jamais garantir la paix entre les États, puisqu'il lui manquera nécessairement la force de contrainte indispensable pour se faire respecter de tous. C'est justement ce qui fait que les relations internationales restent travaillées par les tensions et les risques de violences qui finissent par s'actualiser en guerres civiles ou en guerres d'occupation, souvent même en guerres dites « d'ingérence humanitaire » ou encore « d'ingérence démocratique » et même de « lutte contre le terrorisme ». Tant que les États resteront États indépendants, chacun défendant ses intérêts nationaux contre les autres États qui ont les mêmes visées, il n'y aura pas de relations internationales apaisées. Pour permettre au droit international de jouer son rôle régulateur des relations entre les États particuliers, il faut lui donner un caractère de contrainte. Pour que le droit international ait un caractère de contrainte, il faut qu'il devienne un droit international public en acte, c'est-à-dire qu'il faut qu'il devienne un droit public interne d'un État fédéral, d'un « État universel et homogène », pour reprendre les mots de Kojève lui-même. Mais en quoi l'État universel et homogène peut-il garantir la paix durable ? Pour reprendre les termes exacts de Kojève, comment « l'Empire socialiste » peut-il être le garant de la paix durable ?

« N'oublions d'ailleurs pas, dit Kojève, que l'Empire socialiste est un État universel et homogène. C'est dire que d'une part il n'a pas d'Ennemi, qu'il n'a pas à faire la guerre. D'autre part, en raison de son homogénéité, il n'y a pas en lui de Groupe politique exclusif, c'est-à-dire pas de rapports entre Gouvernants et Gouvernés (quoiqu'il y ait une distinction entre Administrants et Administrés). Il n'aura pour ainsi dire aucun « intérêt » politique. Il sera « désintéressé » vis-à-vis des citoyens. C'est pourquoi il pourra continuer de jouer vis-à-vis d'eux le rôle du Tiers juridique. Et on

peut même dire que c'est seulement l'Empire qui pourra jouer ce rôle d'une manière vraiment parfaite, sans conflits entre l'idéal de Justice et la « raison d'État ». »⁷⁵

Il ressort de ces propos de Kojève que seul « l'Empire socialiste » peut véritablement garantir la paix durable dans la juste mesure où, d'une part, il n'a pas « d'Ennemi extérieur » à qui il fera la guerre, et d'autre part grâce à son homogénéité il n'a pas non plus d'ennemi intérieur à combattre, puisqu'il n'y a pas de « Groupe politique exclusif. Pour le dire en termes marxistes, l'Empire socialiste n'est pas travaillé par la lutte de classes, il n'est pas traversé par les contradictions d'intérêts de classes. Il est homogène, parce qu'il ne connaît pas les luttes autour d'intérêts privés. Dans l'Empire socialiste la propriété privée n'existe pas. De ce fait donc, les individus ne peuvent plus s'opposer pour défendre leurs intérêts personnels.

Comme le dit Kojève, « La société économique est une Société de Propriétaires qui entrent en interactions en tant que Propriétaires. Si donc dans l'État universel et homogène, c'est-à-dire dans l'Empire socialiste, il n'y a plus de Propriétaires, il n'y aura pas non plus de Société économique distincte de l'État (ou de la société politique), et par conséquent pas de Droit de Propriété et de l'Obligation. Or, pour qu'il n'y ait plus de Propriétaire, il faut que l'homme (l'individu) cesse d'être propriétaire même de son propre corps. Autrement dit le citoyen de l'Empire socialiste sera assimilable à l'Esclave dans la société aristocratique. Il différera cependant de l'Esclave vu qu'il n'a pas de Maître, son « Maître » étant l'État, c'est-à-dire-aussi- lui-même, puisque l'État est universel et homogène, puisqu'il implique tous et chacun, et chacun au même titre que tous les autres. »⁷⁶

Donc dire qu'il n'y a pas de société économique dans l'État universel et homogène, ne veut pas dire en fait qu'il n'y a pas de propriété. Cela n'est pas juste dans la mesure où dans l'État universel subsiste la notion non seulement de propriété personnelle mais aussi et surtout celle de propriété collective. Pour reprendre l'expression consacrée par les marxistes, c'est la « propriété privée des moyens de production » qui n'existe pas dans l'Empire socialiste. En revanche y subsiste la « propriété collective des moyens de production ». Du reste, Kojève lui-même précise que dire que dans l'Empire socialiste tout appartient à l'État, qu'il est le seul Propriétaire peut s'avérer faux. Selon lui, il se peut même que la propriété personnelle soit

⁷⁵ *Id.*, pp.579-580.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 575.

maintenue, et que le « non-spécifique » ou le « non-spécifié » seulement appartiennent à l'État (sans être sa Propriété au sens juridique du terme, bien entendu).

« Ce qui se rapporte au citoyen « quelconque », pris en tant que tel, ne sera la Propriété de personne. Mais ce qui est lié au citoyen pris dans sa spécificité peut fort bien être sa Propriété (personnelle). À condition bien entendu que cette Propriété personnelle n'affecte en rien le citoyen « quelconque », ou ne le prive surtout de rien (et ne l'enrichisse en rien). »⁷⁷

Disons-le clairement, la propriété qui est incompatible avec l'État universel et homogène, c'est la propriété privée des moyens de production source d'exploitation de l'homme par l'homme et d'enrichissement injuste. C'est cette propriété-là que l'Empire socialiste abroge. C'est la propriété privée des moyens de production qui est la principale source des rivalités entre les individus à l'intérieur des États et même entre les États. Dans le jargon marxiste, on dira que c'est la propriété privée des moyens de production qui a engendré les multinationales qui, dans leur rivalité pour la conquête des nouveaux marchés, provoquent des guerres d'occupations et de rapines. C'est la mise en avant de ces multinationales sur la scène internationale qui ravive les tensions entre les grandes puissances dans la conquête des matières premières des pays faibles. Dans un tel contexte, on peut dire que ce sont les intérêts privés qui dirigent le monde. C'est donc à juste titre que l'Empire socialiste supprime la propriété privée des moyens de production.

En dernière analyse, on peut même dire avec Kojève que « L'État n'a pas de Propriété au sens juridique du terme, car il n'y a pas de Tiers pouvant reconnaître et sanctionner ses droits de Propriétaire. La société (notamment la Société économique) peut par contre avoir une Propriété juridiquement reconnue par l'État en sa qualité de Tiers. C'est si l'on veut une Propriété collective. Seulement le collectif est ici formé par les membres quelconques de la Société économique, pris en tant que tels. La propriété de la Société est la Propriété de son membre quelconque. Toute tentative de « spécifier » cette Propriété, tout essai d'un membre spécifique de s'approprier la Propriété de la Société, sera annulée par le Tiers. On aura alors un cas de Droit pénal de la Société économique. »⁷⁸

En supprimant donc la propriété privée des moyens de production, l'État ne devient pas propriétaire des moyens de production. La propriété des moyens de production devient

⁷⁷ *Id.*, p. 577.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 581.

collective, c'est-à-dire la propriété de tous et de personne en particulier. C'est ce qui permet justement à l'État universel et homogène de créer les conditions d'une véritable paix dans le monde. Si l'Empire socialiste réunit les conditions qui rendent possible la paix perpétuelle, son statut et celui de ses habitants demeurent un problème pour Kojève. L'État universel et homogène, l'Empire socialiste, est-il fondé sur un « contrat (convention) social » ou sur un « Statut » ? Quel est le statut de ses membres ? La réponse à ces dernières questions conduira notre analyse sur l'approche de Kojève de la question de l'État mondial à son terme.

En effet, selon Kojève, « D'une part il s'agit bien d'un Statut, déterminé par l'être même de l'individu et indépendant de son action : le Statut de membre de la Société et de l'État socialiste est une fonction de la naissance. Car l'État et la Société étant universels, l'individu n'a plus où aller : il ne peut plus se soustraire à son Statut, il y est assujéti du seul fait de sa naissance, de son être même. Mais d'autre part ce Statut est aussi un « contrat social » ou plus exactement une « convention sociale ». Car cette Société et cet État sont « démocratiques » : elle est fonction de la « volonté », de l'action libre, c'est-à-dire consciente et volontaire de tous et de chacun. De tous, puisque la Société est universelle : elle englobe l'humanité entière. De chacun, puisqu'elle est homogène, chacun agissant donc comme agissent les autres (la Société et l'État étant l'être et l'action du membre quelconque, ces membres étant rigoureusement égaux et équivalents). La différence n'apparaît que dans et par la spécificité des membres, mais par définition elle n'affecte pas le membre quelconque ni le Statut, c'est-à-dire la société elle-même. Étant égaux, les membres quelconques tombent d'accord, et leur accord est la Société. »⁷⁹

Il ressort de cette réponse de Kojève que la Société ou État socialiste a à la fois un Statut et est le résultat d'un contrat social. De même les individus appartenant à cet État socialiste ont un Statut de membre mais ce Statut est aussi le résultat d'un contrat social, d'une convention sociale. D'un point de vue historique, Kojève décrit comment on passe dialectiquement de la Convention au Statut et de là à leur synthèse « socialiste » dans l'État universel et homogène.

Selon lui, en effet, « L'évolution historique va donc de la Convention au Statut et de là à leur synthèse « socialiste » dans et par l'État universel et homogène. Les premières Sociétés et les premiers États sont nés de conventions : c'est une convention qui crée le premier collectif qui s'oppose à un Ennemi commun et qui reconnaît l'Autorité (politique) de gouvernant de l'un de ses membres (ou d'un groupe de ses membres). Mais cet État conventionnel est limité, il a un Ennemi commun et qui reconnaît l'Autorité (politique) de gouvernant de l'un de ses membres (ou d'un groupe de ses membres). Mais cet État conventionnel est limité, il a Ennemi à l'extérieur, un monde qui n'est pas cet État. Et il n'est pas homogène, car un groupe politique exclusif de Gouvernants s'y oppose au groupe exclu des Gouvernés. Or, de par son essence

⁷⁹ *Id.*, p. 584.

même l'État aspire à l'universalité et à l'homogénéité. C'est pourquoi la convention tend à se transformer en Statut : on est citoyen non pas parce qu'on le veut, mais parce qu'on est, parce qu'on existe en tant qu'être humain. Seulement en fait tous ne sont pas citoyens et tous ne le sont pas dans la même mesure. D'où le caractère de contrainte lié au Statut, l'oppression de son caractère héréditaire. Il y a des hommes héréditairement exclus de ce Statut, exclus aussi – dans son intérieur – du Statut des Gouvernants. D'où les guerres extérieures et intestines – Révolutions et en général changements politiques. Et cette dialectique guerrière et révolutionnaire durera tant que tant qu'il y aura des hommes exclus d'un Statut politique donné et tant que tous ceux qui le subissent ne seront pas « satisfaits » (*befriedigt*) par lui, c'est-à-dire tant qu'on ressentira son hérédité comme un désavantage. Mais là où le Statut est celui de tous et où tous l'acceptent librement, il n'y a plus de changement possible. Et ce Statut infiniment « statutaire » dans son caractère immuable et universel est aussi infiniment « conventionnel » vu qu'il « satisfait » ceux qui le subissent, de sorte qu'ils ne le subissent pas mais le créent et le maintiennent volontairement, dans et par leurs actions qui sont leur être même. Étant héréditaire comme tout statut véritable, il est librement consenti comme toute vraie Convention. La Dialectique du Statut et de la Convention (du contrat) aboutit donc à la fin de l'histoire, avec l'État universel et homogène, à une synthèse définitive où l'être statutaire s'identifie à l'action conventionnelle et où la convention active se solidifie en un statut existant réellement en acte dans son identité elle-même. »⁸⁰

Nous avons tenu à citer ce long passage *in extenso*, parce qu'il est assez éloquent en lui-même sur la dialectique de la Convention et du Statut. En plus de cela, il évoque une idée suffisamment explicite de la nature même de l'État universel et homogène : cet État n'advient qu'à la fin de l'histoire comme le couronnement de cette dialectique négative de la Convention et du Statut. Présenté ainsi, l'État universel et homogène apparaît comme une supposition philosophique de Kojève, ou si on le veut, une conséquence logique de son raisonnement. Ce qui n'implique pas justement que son avènement effectif soit de l'ordre de la nécessité. Pour le dire en termes plus prosaïques l'État universel et homogène pourrait ne jamais être, ne jamais exister. C'est du reste ce qu'exprime Kojève lui-même avec une claire conscience de ses propos :

« Tant que l'Empire ne sera pas réalisé, le Droit restera relatif. Et il se peut fort que cet Empire ne sera jamais réalisé. Car l'évolution historique procède par négation, c'est-à-dire librement, ou d'une façon imprévisible. Mais si cet Empire se réalise, on pourra savoir ce qu'il est, on verra qu'il est universel et homogène, et on pourra en conclure qu'il ne changera plus. On saura donc que son Droit « positif » est le Droit, le Droit absolu, unique et immuable. Et on pourra voir alors que ce Droit est synthétique, qu'il résulte de tous les Droits relatifs précédents. »⁸¹

⁸⁰ *Id.*, p. 586.

⁸¹ *Ibid.*, p. 92.

Il est à présent évident que l'État universel et homogène, l'Empire socialiste, est une conjecture du philosophe Kojève. Il faut bien insister sur cette idée car cela apparaît comme une différence caractéristique, de notre point de vue, entre la vision weilienne de l'État mondial et celle de l'État universel et homogène de Kojève. Kojève lui-même ne semble pas s'attacher particulièrement à son idée, n'en fait pas une conviction philosophique. Or l'idée d'un État mondial chez Éric Weil résulte du problème fondamental que sa philosophie se propose de résoudre : le problème de la violence. On peut donc dire que l'idée d'un État mondial chez Éric Weil n'est pas une simple supposition philosophique ou la conséquence logique de son raisonnement. Il est même attaché à l'idée l'État mondial comme une araignée à sa toile. Nous y reviendrons en temps opportun. C'est donc sur ces propos nous arrêtons notre réflexion sur l'idée de l'État universel et homogène chez Alexandre Kojève. Il nous revient maintenant de consacrer la suite de cette analyse à l'idée d'un État fédéral chez Jürgen Habermas. Comment l'idée d'un État fédéral est-elle venue chez Habermas ? Son approche de l'idée d'une organisation mondiale pour pacifier les relations entre les États est-elle fondamentalement différente de celle d'Éric Weil ? Si oui, en quoi consisterait cette différence d'approche ?

Pour répondre à ces interrogations, il faut commencer par signaler que le point de vue de Habermas sur la question de l'organisation internationale qui doit réguler les rapports entre les États-nations se rencontre dans deux ouvrages : *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique* et *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*. Dans le premier ouvrage cité, Habermas part du constat de l'échec des États-nations à promouvoir à eux seuls la justice sociale dans le contexte de la mondialisation pour envisager la mise en place d'organisations supra-nationales pour ce faire. Selon lui, le déficit de justice sociale est une grave menace pour la paix mondiale.

« Or, selon lui, en mettant fin au compromis constitutif de l'État social, on fait resurgir les crises qu'il avait permis de contenir. D'où la réappropriation des frais sociaux qu'une société libérale risque d'être incapable de supporter. Les indicateurs signalant l'augmentation de la pauvreté et de la précarité sociale, liées à la disparité

croissante des revenus, sont sans ambiguïté ; on ne saurait non plus méconnaître les tendances à la désintégration sociale. »⁸²

Pire, note Habermas, « Un gouffre se creuse entre les conditions de vie de ceux qui disposent d'un emploi, celles des sous-employés et celles des chômeurs. Là où plusieurs types d'exclusion accumulent leurs effets - exclusion du système de l'emploi et de formation, des prestations sociales, du logement, des ressources familiales – surgissent de nouvelles « classes inférieures ». Ces groupes paupérisés, largement coupés du reste de la société, ne sont plus capables de changer leur situation sociale par leurs propres moyens. Or, une telle désolidarisation détruira inévitablement, à plus long terme, la culture politique libérale sans laquelle les sociétés à constitution démocratique ne peuvent guère développer l'universalisme qui les caractérise. »⁸³

Il résulte des propos de Habermas que les inégalités sociales qui sont devenues de plus en plus criardes sont une menace sérieuse contre la stabilité et la paix sociales dans les États-nations et dans le monde. Si elles ne sont pas résolues, elles risquent d'engendrer des contestations violentes dans les différents États. Elles pourraient même remettre en cause l'ordre établi par des insurrections populaires violentes comme cela s'est passé récemment en Tunisie, en Égypte et au Burkina Faso. Malheureusement, constate Habermas, les États-nations ne sont pas capables à eux seuls de faire face aux coûts sociaux de la lutte contre les inégalités sociales. Aussi propose-t-il de transférer les fonctions de « l'État social », de l'État-providence de l'État-nation à des unités politiques qui se portent en quelque sorte à la hauteur d'une économie devenue transnationale. « C'est pourquoi l'attention se porte aujourd'hui sur la création d'institutions supranationales. En témoignent les alliances économiques continentales, telles que la NAFTA (North American Free Trade Agreement) ou l'APEC (Atlantic Provinces Economic Council), qui instituent des ententes gouvernementales contraignantes, certaines d'entre elles étant assorties de faibles sanctions, parfois symboliques, en cas de manquement aux obligations. »⁸⁴ On peut ajouter à ces deux exemples cités par Habermas des projets plus ambitieux comme ceux de l'Union Européenne (UE) et de l'Union Africaine (l'UA) qui exigent un degré de coopération plus élevé. De tels projets continentaux, s'ils se concrétisaient, ne

⁸² Jürgen Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2000, p. 29.

⁸³ *Ibid.*, p. 30.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 33.

visent pas seulement l'instauration des zones à monnaie unique, ce qui a pour principale conséquence d'abolir l'incertitude liée au risque de change ; ils visent aussi, ou du moins devraient viser aussi à instituer une intégration politique.

« D'un autre côté, note Habermas, les regroupements politiques de ce type remplissent une condition nécessaire pour que la politique soit à la hauteur des forces d'une économie mondialisée. Chaque création d'un régime supranational réduit le nombre des acteurs politiques et remplit le club des rares acteurs capables d'agir à l'échelle mondiale, autrement dit de coopérer, et qui – à supposer qu'ils en aient la volonté politique – seraient en mesure de redéfinir les conditions générales de l'économie par des ententes ayant valeur d'engagement. »⁸⁵

Cette tendance aux regroupements sous-régionaux, régionaux et continentaux peut apparaître comme une volonté de faire face aux effets pervers de l'économie mondialisée sur les performances des États-nations, certes. Mais elle doit aussi viser à trouver des solutions durables aux problèmes structurels que crée cette mondialisation de l'économie de marché qui exclut de plus en plus des individus et des pays de la soi-disant liberté d'entreprendre. Dans le pire des cas, il faudra encourager le transfert de fonctions jusqu'ici remplies par l'État social dans le cadre national vers des instances supranationales. Mais ce qui manque justement à ce niveau, c'est un mode de coordination politique susceptible de canaliser les échanges transnationaux de façon à les obliger à prendre en considération certains critères sociaux. Faut-il conclure de cette difficulté que « dans une société mondiale stratifiée, l'interdépendance asymétrique entre pays développés, pays à industrialisation récente et pays sous-développés semble déboucher sur des conflits d'intérêts irréconciliables » ? Rien n'est moins sûr ! Mais cela n'est vrai, note Habermas, qu'aussi longtemps qu'on ne dispose d'aucune procédure institutionnalisée d'une formation de la volonté transnationale, procédure qui amène des acteurs capables d'agir à l'échelle de la planète à élargir leurs préférences toujours particulières pour y intégrer le point de vue d'un « gouvernement mondial ». Mais sous quelle forme doit se faire

⁸⁵ *Id.*, pp. 33-34.

l'institutionnalisation des procédures permettant d'accorder et de généraliser les intérêts à l'échelle de la planète ?

La réponse de Habermas est sans ambages : « L'institutionnalisation des procédures permettant d'accorder et de généraliser les intérêts à l'échelle de la planète et de construire, en faisant preuve d'imagination, des communautés d'intérêts ne pourra pas s'opérer sous la forme d'un État mondial, perspective qui n'est d'ailleurs pas souhaitable ; au contraire, elle devra tenir compte de l'indépendance, de l'obstination et du caractère particulier des États naguère souverains. »⁸⁶

Il est à présent clair que Habermas se démarque de l'idée d'un État mondial. Si la création de l'État mondial n'est pas la solution aux défis de la mondialisation et de la justice sociale, quel serait alors le chemin qui conduirait au résultat souhaité ? Pour Habermas, les deux conditions pour y parvenir, à savoir un gouvernement mondial capable d'action politique et la légitimité nécessaire, font défaut à l'échelle de la planète. L'ONU, souligne-t-il, est une communauté d'États à faible degré de cohésion. Elle n'a pas la qualité d'une communauté de citoyens du monde susceptible de légitimer, et par là de rendre exigibles des décisions politiques prises sur la base d'une formation démocratique de l'opinion et de la volonté. Il est même douteux, dit-il, qu'un tel État mondial soit souhaitable. Il rappelle à toute fin utile les spéculations auxquelles se livrent les philosophes, depuis la célèbre proposition de l'abbé de Saint Pierre (1713) jusqu'à nos jours, en vue de l'instauration de la paix perpétuelle à l'échelle du monde, qui soulèvent de façon régulière des mises en garde contre la menace d'une domination despotique sur le monde. Pourtant, l'idée d'une organisation supranationale pour relever les défis de la mondialisation et de la justice sociale ne semble pas superflue.

Bien au contraire, « Les partisans d'une « démocratie cosmopolitique » poursuivent trois objectifs : 1° la création du statut politique de citoyen du monde, relevant de l'organisation mondiale non seulement par le biais de leurs États, mais par l'intermédiaire de représentants élus par eux et siégeant dans un Parlement mondial ; 2° la création d'une Cour pénale internationale disposant de compétences normales et dont les verdicts engageraient également les gouvernements nationaux ; 3° la transformation du Conseil de sécurité en un véritable pouvoir exécutif. Or, même une organisation mondiale ainsi renforcée et qui opérerait sur une base de légitimation élargie ne pourrait efficacement entrer en action que dans les domaines de compétence d'une politique

⁸⁶ *Id.*, p. 38.

réactive en matière de sécurité et de droits de l'homme, ainsi que par une politique préventive en matière de protection de l'environnement. »⁸⁷

C'est dire que cette proposition des partisans de la démocratie cosmopolitique ne semble pas non plus efficace du point de vue de Habermas. Contre la proposition des partisans de la démocratie cosmopolitique, il affirme qu'en comparaison de la solidarité active des citoyens, qui a, entre autres, rendu exigibles les politiques redistributives de l'État-providence, la solidarité des citoyens du monde conserve un caractère réactif en ce qu'elle assure la cohésion cosmopolitique d'abord par l'expression d'un sentiment de révolte lorsque le droit est transgressé, autrement dit lorsque la répression d'État viole les droits de l'homme.

Mais il note que « la communauté juridique inclusive des citoyens du monde, organisée dans l'espace et le temps, se distingue assurément de la communauté universelle des personnes morales, dont l'organisation n'est ni possible ni nécessaire. D'un autre côté, elle ne peut parvenir au degré d'intégration que connaît une communauté organisée en État sur la base d'une identité collective. »⁸⁸

A contrario, note-t-il, il n'y a pas d'obstacles d'ordre structurel qui puisse s'opposer à l'élargissement de la solidarité nationale des citoyens et de la politique de l'État-providence à l'échelle d'un « État fédéral postnational ». Mais ce qui manque, souligne-t-il à la culture politique de la société mondiale, c'est la dimension commune, d'ordre éthico-politique, qui serait nécessaire à la formation équivalente d'une communauté et d'une identité à l'échelle de la planète.

« C'est pourquoi, dit-il, une communauté cosmopolitique de citoyens du monde n'est pas suffisante pour servir de base à une politique intérieure à l'échelle de la planète. L'institutionnalisation de procédures permettant d'accorder et d'universaliser les intérêts et d'imaginer de façon constructive des intérêts communs ne peut guère s'effectuer dans le cadre organisationnel d'un État mondial. Les projets de « démocratie cosmopolitique » doivent s'élaborer selon un autre modèle. »⁸⁹

Et voilà ! Tout est clair à présent : pour construire une véritable démocratie cosmopolitique, il adopter un autre modèle que celui du cadre organisationnel d'un État

⁸⁷ *Id.*, p. 116.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 118.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 119.

mondial. Mais quel est cet autre modèle que Habermas propose ? En quoi ce modèle sera-t-il différent de l'État mondial d'Éric Weil ? En quoi consiste l'originalité de son approche ?

Pour Habermas, « Une politique censée se porter à la hauteur des marchés mondiaux et influencer sur les règles de chasse aux lieux de production les moins coûteux ne saurait donc être menée dans le cadre d'un « État mondial ». Elle devra être engagée sur une base de légitimation moins exigeante, propre aux formes d'organisation non étatiques caractéristiques des systèmes de négociation internationale qui sont établis en vue de réguler d'autres domaines politiques. En règle générale, les arrangements et les procédures favorisent ce type de compromis entre acteurs qui prennent leurs décisions indépendamment les uns des autres et disposent du pouvoir de sanction en cas de non-respect de leurs intérêts. À l'intérieur d'une communauté dotée d'une Constitution et organisée en État, ces compromis sont réalisés en association plus étroite avec les procédures de la politique délibérative, si bien que l'accord ne s'opère pas seulement par le biais d'une péréquation des intérêts en fonction des pouvoirs en présence. Dans le cadre d'une culture politique commune, les partenaires d'une négociation peuvent aussi faire référence aux valeurs et aux idées qu'ils partagent quant à la justice, ceci donnant lieu à une meilleure entente que celle qui n'est fondée que sur la rationalité des fins-moyens. »⁹⁰

Il apparaît de ce qui précède que Habermas propose un modèle d'État fédéral dans le cadre duquel s'exercera la démocratie cosmopolitique en rapport avec sa théorie de l'agir communicationnel. Ce faisant, il rejette l'idée de l'État mondial qui, selon lui pourrait dégénérer en despotisme. Pour mieux défendre sa position, il fait observer que dans la tradition libérale et dans la tradition républicaine la participation politique des citoyens s'entend dans un sens essentiellement volontariste : tous sont censés avoir la même chance de faire valoir efficacement leurs préférences ou d'exprimer leur volonté politique d'une façon qui ait force d'obligation, que ce soit pour poursuivre leurs intérêts privés (Locke) ou pour bénéficier de l'autonomie politique (John Stuart Mill). Habermas ne se reconnaît pas dans cette démarche.

C'est pourquoi, il rappelle que « si nous attribuons une fonction épistémique à la formation de la volonté démocratique, la poursuite des intérêts de chacun et la réalisation de la liberté politique accèdent à la dimension plus large d'un usage public de la raison (Kant). La procédure démocratique tire alors sa force de légitimation non plus seulement, et même pas en premier lieu, de la participation et de l'expression de la volonté, mais de l'accès de tous à un processus délibératif dont les caractéristiques fondent l'attente de résultats rationnellement acceptables. Une telle conception de la démocratie, fondée sur la théorie de la discussion, détermine l'énoncé des conditions de légitimation de la politique démocratique. Il ne s'agit pas de dire que dans un espace public qui fonctionne, la qualité des délibérations, l'accès aux procédures de formation de l'opinion et de la volonté se substituent aux procédures conventionnelles de décision et de représentation. Mais l'accent qui était mis sur la volonté souveraine concrètement

⁹⁰ *Id.*, p. 120.

incarnée dans des personnes et des actes électoraux, dans des organismes et des votes, l'est maintenant sur certaines exigences procédurales relatives aux processus de communication et de décision. Du même coup, le lien conceptuel entre la légitimation démocratique et les formes bien connues de l'organisation étatique se desserre. »⁹¹

À présent, on comprend mieux pourquoi Habermas se démarque de l'idée d'un État mondial, puisque cela est contraire à sa propre conception de la démocratie. Cette vision que Habermas a de la démocratie est fondée sur la théorie de l'agir communicationnel et sur celle de la discussion. Aussi est-il attaché aux formes de légitimation démocratique des décisions politiques. Dans le cadre de sa réflexion sur l'organisation supranationale qui doit prendre les décisions au nom des États fédéraux, il propose une participation institutionnalisée d'organisations non gouvernementales aux délibérations des systèmes internationaux de négociation qui aura l'avantage de renforcer la légitimation de la procédure, dans la mesure où l'on réussirait par-là même à faire en sorte que les processus de décision transnationaux du niveau médian soient transparents aux espaces publics nationaux et à les rattacher aux processus de décision de ce niveau inférieur. « Du point de vue de la théorie de la discussion, souligne-t-il, il est par ailleurs intéressant d'étudier la proposition qui a été faite de conférer à l'organisation mondiale le droit de demander aux États membres d'organiser des référendums sur des sujets importants. »⁹² Habermas est conscient des difficultés de mise en œuvre de sa démarche. Mais il insiste pour dire que c'est la meilleure voie pour régler la question de la paix perpétuelle dans le monde.

Écoutons-le plutôt pour nous en convaincre : « Certes, les obstacles à surmonter sont redoutables. Une Constitution n'y suffira pas. Elle pourra tout au plus mettre en place les processus démocratiques dans lesquels l'État fédéral devra prendre racine. Comme l'accord entre les États membres est un élément clé dans le cadre d'une union, une autre structure que celle des États fédéraux de type national et ne pourra pas se contenter de copier le mode de légitimation qui est le leur. »⁹³

En définitive, il ressort de notre analyse de l'idée d'un État fédéral chez Habermas que cet État fédéral doit fonctionner sur la base de la démocratie cosmopolitique et le mode de

⁹¹ *Id.*, pp. 121-122.

⁹² *Ibid.*, p. 123.

⁹³ *Ibid.*, p. 147.

légitimation de ses décisions doit s'inspirer de la théorie de l'agir communicationnel ou plus précisément de la théorie de la discussion. En cela, l'approche habermasienne de la question de l'organisation mondiale est originale.

Mais lui-même « se pose alors la question de savoir si le petit groupe d'acteurs susceptibles d'agir au niveau planétaire peut, dans le cadre d'une organisation mondiale réformée, développer en conséquence le système pour l'instant peu cohérent des régimes transnationaux, et s'ils souhaitent l'utiliser de façon à rendre possible un changement de cap en direction d'une politique intérieure sans gouvernement mondial. »⁹⁴

Sa réponse à cette interrogation est plus prudente. Selon lui, « une telle politique devrait être pratiquée dans un esprit d'harmonisation plus que de mise au pas. L'objectif à long terme devrait être de surmonter progressivement la division sociale et la satisfaction de la société mondiale, sans porter atteinte aux singularités culturelles. »⁹⁵ Telle est la vision de l'organisation mondiale que Habermas a exposée dans son ouvrage intitulé *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*. Intéressons-nous dès à présent à celle développée dans *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*.

Dans ce texte au titre très évocateur, Habermas commente l'idée de paix perpétuelle que Kant a reprise chez l'abbé de Saint Pierre. Sans revenir sur les détails de cette étude que Habermas fait de l'ouvrage de Kant, nous reviendrons sur l'idée principale de l'ouvrage, à savoir l'idée de la mise en place d'une fédération d'États républicains pour propager la paix dans le monde. Nous focaliserons notre analyse sur l'interprétation que Habermas fait de cette idée, les critiques qu'il lui adresse et la position qu'il dégage des insuffisances de la position kantienne.

Selon Habermas en effet, Kant défend l'idée selon laquelle l'alliance des peuples doit être une organisation juridique qui a absolument besoin des qualités d'une « bonne constitution », qui non seulement est obligée de faire confiance à la formation morale de ceux

⁹⁴ *Id.*, p. 149.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 149.

qui y adhèrent, mais qui, à son tour, favorise une telle formation. D'un point de vue historique, dit-il, la réserve dont Kant fit preuve à l'égard du projet d'une communauté des peuples à caractère constitutionnel fut certes réaliste. En effet, l'État de droit démocratique, tel qu'il venait de voir le jour à la suite des révolutions américaine et française, était encore l'exception, non la règle.

« Le système des puissances fonctionnait à la condition que seuls les États souverains eussent la faculté d'être sujets du droit international. La souveraineté extérieure renvoie à la capacité d'un État d'affirmer son indépendance dans l'arène internationale, et donc de défendre, au besoin au moyen de ses forces armées, l'intégrité de ses frontières ; autrement dit, la souveraineté est la capacité, fondée sur le monopole de la force, de maintenir la paix et l'ordre dans le pays en recourant au pouvoir administratif et au droit positif. La raison d'État se définit par les principes d'une politique de puissance intelligente, incluant des guerres limitées, la politique intérieure étant quant à elle subordonnée au primat de la politique extérieure. »⁹⁶

Si Kant donc a eu le mérite d'avoir émis des réserves sur l'idée d'une organisation mondiale purement juridique, il n'eut pas moins de mérite de penser que la formation d'une alliance des peuples pourrait servir l'intérêt bien compris des États. Pour se justifier, note Habermas, « Kant évoque notamment trois tendances naturelles qui sont favorables à la raison : 1) le caractère pacifique des républiques, 2) la force socialisatrice du commerce international et 3) la fonction de l'espace public politique. »⁹⁷ Confrontant ces arguments de Kant à l'évolution historique, il estime que « d'un côté leur contenu sémantique manifeste a de toute évidence été démenti par l'évolution effective au XIX^e et au XX^e siècle ». D'un autre côté, constate-t-il, « ces arguments renvoient à des développements historiques qui témoignent d'une dialectique bien singulière ».

« En effet, ces développements, dit Habermas, montrent, d'une part, que les prémisses d'où la théorie de Kant était partie compte tenu des conditions qu'il avait perçues à la fin du XVIII^e siècle, ne sont plus pertinentes ; mais d'une autre part, ces mêmes développements indiquent en outre qu'une conception du droit cosmopolitique, reformulée en fonction des besoins de notre époque, est parfaitement susceptible de rencontrer une constellation favorable des forces en présence, si nous donnons des conditions fort différentes auxquelles nous avons affaire à la fin du XX^e siècle une interprétation appropriée. »⁹⁸

⁹⁶ Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, op. cit., p.24.

⁹⁷ *Ibid.*, p.27.

⁹⁸ *Ibid.*, p.28.

C'est dire en quelque sorte que l'histoire en même temps qu'elle dément Kant le réhabilite d'une certaine autre façon. Du reste, selon le premier argument de Kant, les relations internationales perdent leur caractère belliqueux dans la mesure où les États adoptent des gouvernements de type républicain. En effet, s'il est vrai que les populations des États de droit démocratique ont intérêt à inciter leurs gouvernements à adopter une politique pacifique, il n'en demeure pas moins vrai qu'une telle supposition optimiste a été mainte fois démentie par les guerres injustes qui ont été pourtant soutenues par les populations des grandes puissances. Quant au deuxième argument, dit Habermas, « l'histoire dont nous avons désormais une vue d'ensemble » lui a fait subir « un destin tout aussi dialectique ».

« Dans l'immédiat, dit-il, Kant s'est trompé, mais indirectement, il a également eu raison. En effet, Kant a perçu dans l'interdépendance croissante des informations, des personnes et des marchandises (Doctrines de droit, paragraphe 62), et plus encore dans l'extension du commerce, une tendance favorable à l'union pacifique des peuples. Développées au début de la modernité, les relations commerciales s'intensifient pour constituer un marché mondial qui, selon sa conception, « se sert de l'esprit d'intérêt de chaque peuple » pour justifier qu'il y a à garantir des conditions pacifiques [...]. Certes, Kant n'avait pas encore appris – comme le fera bientôt Hegel en lisant les économistes anglais – que le développement capitaliste conduirait à une opposition entre classes sociales qui menacerait doublement à la fois la paix et le caractère supposé pacifique précisément des sociétés politiques libérales. Kant n'a pas prévu que les tensions sociales d'abord renforcées à la suite d'une industrialisation capitaliste accélérée pèseraient sur la politique intérieure en déclenchant des guerres civiles, et orienteraient la politique extérieure vers un impérialisme belliqueux. »⁹⁹

On le voit bien ce deuxième argument de Kant a été suffisamment démenti par les faits historiques ultérieurs. Même de nos jours, on constate que des guerres de rapine sont provoquées et même entretenues par les puissances impérialistes en vue d'exploiter à bon compte les immenses richesses des pays faibles. Il faut ajouter à cela, l'industrie de l'armement qui n'a pas intérêt à ce qu'il y ait une paix perpétuelle dans le monde. Une telle perspective conduirait cette industrie à sa ruine, à sa disparition. C'est pourquoi les propriétaires des industries de l'armement font et feront feu de tout bois pour qu'il n'y ait pas de paix durable dans le monde. Sans être pessimistes, nous devons admettre que l'industrie de l'armement est

⁹⁹ *Id.*, p. 32.

la principale cause des guerres dans le monde. Si l'humanité veut donc construire un monde de paix perpétuelle, elle doit commencer par fermer l'industrie de l'armement.

Quant au troisième argument introduit par Kant enfin, Habermas note que « les choses se présentent encore d'une façon analogue ».

En effet, « Dans une communauté républicaine, les principes de la Constitution offrent des critères qui doivent permettre d'évaluer publiquement la politique menée. Même s'il pouvait se contenter de le faire du bout des lèvres, un tel gouvernement ne pourrait pas se permettre de « fonder la politique sur de simples artifices de prudence ». En ce sens, l'espace public civil détient en premier lieu une fonction de contrôle ; il peut en effet empêcher par la critique publique la mise en œuvre de projets « ténébreux » incompatibles avec les maximes publiquement défendables. D'après Kant, elle doit cependant acquérir une fonction programmatique, dans la mesure où les philosophes, en leur qualité de « maîtres de droit » ou, comme nous dirions aujourd'hui, d'intellectuels, ont le droit de « publier librement les maximes générales qui concernent la guerre et la paix », ce qui leur permet de convaincre le public des citoyens du bien-fondé de leurs principes. »¹⁰⁰

Après avoir confronté la thèse kantienne avec l'évolution historique, il en vient à conclure avec lucidité qu' « On a montré que le concept kantien d'une alliance des peuples qui soit permanente tout en respectant la souveraineté des États, n'est pas consistant. »

Il faut, dit-il, que « Le droit cosmopolitique soit institutionnalisé de telle manière à ce qu'il engage les différents gouvernements. La communauté des peuples doit à tout le moins être capable d'amener ses membres, sous peine de sanction, à respecter le droit. Ce n'est que de cette manière que le système instable et fondé sur des menaces réciproques des États souverains qui s'affirment eux-mêmes se transforme en une fédération dotée d'institutions communes laquelle, tout à la fois, assume des fonctions étatiques, régule juridiquement les rapports existant entre ses membres, et contrôle le respect des règles. »¹⁰¹

On le voit bien, ce passage postule l'idée d'un « État fédéral mondial ». Du reste, comme le précisera, Aziz Hasbi, Habermas « part de la critique de l'idée de Kant d'une « alliance des peuples » permanente et respectueuse de la souveraineté des États », pour affirmer sa thèse à savoir que pour lui, « le droit cosmopolitique doit être institutionnalisé de manière à engager les différents gouvernements ».

Partant donc de l'inconsistance de la thèse kantienne Habermas recommande « la révision des concepts fondamentaux qui est nécessaire à la fois en raison du nouveau caractère des relations entre États et en raison de la limitation normative imposée à la marge d'action des États souverains », et qui « concerne la

¹⁰⁰ *Id.*, pp. 38-39.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 51-52.

conception de l'alliance des peuples et de l'état cosmopolitique. Les normes exigeantes qui existent aujourd'hui tiennent partiellement compte de cet état de fait, mais il existe toujours un écart important entre la lettre de ces normes et leur mise en œuvre effective. »¹⁰²

Habermas dit que c'est le sens même de la Charte des Nations unies qui (par la prohibition de l'emploi de la force dans son article 2.4) interdit les guerres d'agression et (dans son chapitre VII), en cas de « menace ou de rupture de la paix, ou encore en cas d'agression », autorise le Conseil de sécurité à prendre les mesures appropriées, qui peuvent être des actions militaires. D'un autre côté, note Habermas, il est explicitement interdit aux Nations unies d'intervenir dans les affaires intérieures d'un État (article 2.7). Chaque État conserve le droit de se défendre militairement.

Toutefois, Habermas déplore que « Par ces règlements équivoques qui, tout à la fois, limitent et garantissent la souveraineté des États particuliers, la Charte tient compte d'une situation transitoire. Les Nations unies ne disposent pas encore de forces armées propres, pas même de forces qu'elles seraient à même d'engager sous leur propre commandement, sans parler d'un monopole de la force. Pour traduire leurs résolutions dans les faits, elles dépendent de la coopération volontaire d'États membres capables d'intervenir. L'absence de pouvoir devrait être compensée par la constitution d'un Conseil de sécurité qui intègre les grandes puissances dotées d'un droit de veto à l'organisation mondiale, et ce à titre de membres permanents. On sait que, pendant des décennies, les superpuissances ont de ce fait mutuellement paralysé leur action. Pour autant que le Conseil de sécurité prend des initiatives, il fait de sa marge discrétionnaire un usage très sélectif en négligeant le principe du traitement égalitaire. Ce problème a reparu lors de la guerre du Golfe. La Cour internationale de La Haye n'a qu'une signification symbolique à vrai dire importante, dans la mesure où elle n'entre en action que sur demande, étant incapable d'engager les gouvernements par des verdicts (on a pu, une fois de plus, s'en rendre compte dans le cas de l'opposition entre le Nicaragua et les États-Unis. »¹⁰³

Malgré ces critiques pertinentes formulées par Habermas contre la politique du poids deux mesures des Nations unies, celui-ci reconnaît tout de même que « L'unité politique du monde trouve son expression dans l'Assemblée générale des Nations unies où tous les gouvernements sont également représentés. Ce faisant, l'organisation mondiale fait abstraction non seulement des différences de légitimité qui existent entre ses membres à l'intérieur de la communauté des États, mais encore des différences de statut qui les séparent à l'intérieur d'une

¹⁰² *Id.*, p. 64.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 55-56.

société mondiale stratifiée. »¹⁰⁴ Ici, Habermas parle de « société mondiale » parce que les systèmes de communication et les marchés ont créé un lien planétaire ; mais il dit que cette société mondiale est « stratifiée » car le mécanisme du marché mondial associe à la fois une productivité accrue à une misère croissante et des processus de développement à des processus de sous-développement. Donc « si la planétarisation divise le monde, elle l'oblige en même temps à coopérer en tant que communauté qui partage ses risques »¹⁰⁵, précise-t-il. Si l'Assemblée générale des Nations unies est l'expression de l'unité politique du monde, il note néanmoins que « la politique des Nations unies ne peut tenir compte de cette abstraction réelle qu'en œuvrant pour le dépassement à la fois des tensions sociales et des déséquilibres économiques. »

Pour ce faire, il propose qu'un consensus soit trouvé au moins sur trois points : « 1) une conscience historique, partagée par tous les membres, quant au développement inégal de communautés qui, dans le même temps, dépendent d'une coexistence pacifique ; 2) un accord normatif sur des droits de l'homme dont l'interprétation est actuellement controversée entre, d'un côté, les Européens, et, de l'autre, les Asiatiques et les Africains ; enfin 3) un accord sur la conception de l'état de paix auquel on aspire. Or un tel concept est insatisfaisant, non seulement en raison du fait que les manières de faire la guerre sont sorties de leurs limites traditionnelles, mais encore et surtout en raison du fait que les guerres ont des raisons sociales. »¹⁰⁶

Habermas insiste sur la nécessité de réformer les Nations unies et relève qu' « avec la complexité des fins visées et avec le coût des stratégies employées, les difficultés de les implémenter augmentent cependant elles aussi, empêchant ainsi les grandes puissances de prendre l'initiative et d'assumer les frais. » Pour surmonter les difficultés des réformes projetées, Habermas mentionne au moins quatre variables sur lesquelles on devrait jouer dans le contexte actuel :

« 1) la composition du Conseil de sécurité dont les membres doivent tirer sur la même corde, 2) la culture politique des États dont les gouvernements ne peuvent être acquis à des initiatives politiques à court terme « désintéressés » que dans la mesure où ils sont obligés de réagir à la pression normative des populations mobilisées, 3) la formation de régimes régionaux qui apportent à l'organisation mondiale une base

¹⁰⁴ *Id.*, p.65.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.66.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 70-71.

efficace, et enfin 4) la douce pression exercée en faveur d'une action coordonnée à l'échelle de la planète et fondée sur la perception des risques planétaires. »¹⁰⁷

En effet, « les dangers que représentent les déséquilibres écologiques, les asymétries du bien-être et du pouvoir économique, les technologies à grande échelle, le commerce des armes, notamment nucléaires, biologiques et chimiques, le terrorisme, le trafic de drogues, etc., sont évidents. À moins de désespérer a fortiori de la capacité du système international à apprendre, il faut miser sur le fait que la globalisation de tous ces risques a depuis longtemps objectivement uni le monde pour en faire une communauté involontaire fondée sur les risques encourus par tous. »¹⁰⁸

En un mot, pour instaurer la paix durable, il faut éradiquer toutes les causes de la survenue de la guerre. C'est finalement à cette idée qu'aboutit la réflexion habermasienne sur *Le projet de paix perpétuelle* de Kant. Il nous reste maintenant à examiner, comme nous l'avons annoncé, la vision de Francis Fukuyama sur le projet de paix perpétuelle dans le monde. Nous nous efforcerons de mettre en exergue la proximité de son approche avec celle de Kojève. Nous montrerons aussi sa spécificité par rapport à l'idée weilienne d'un État mondial.

Fukuyama prend acte de la fin de l'histoire, telle que proclamée par Hegel, pour postuler l'idée d'un « État universel et homogène ».

Selon lui, « Les sociétés humaines à travers les siècles évoluent ou convergent vers une forme unique d'organisation sociopolitique comme la démocratie libérale, s'il n'apparaît point d'alternatives viables à la démocratie libérale, et si les gens qui vivent dans les démocraties libérales n'expriment aucun mécontentement radical à propos de leur vie, on peut dire que le dialogue a atteint une conclusion finale et définitive. Le philosophe historien doit être contraint d'accepter la supériorité et la finalité que la démocratie libérale revendique pour elle-même. *Die weltgeschichte ist das welgericht* : « L'histoire du monde est le tribunal du monde » »¹⁰⁹

Il faut noter ici cette conviction de Fukuyama que l'histoire évolue vers une uniformisation du monde, vers la domination définitive de la démocratie libérale sur les autres formes de gouvernements.

Néanmoins, il reconnaît que « dans le monde contemporain, nous assistons ainsi à un double phénomène curieux : la victoire de l'État universel et homogène, et dans le même temps la persistance des peuples. D'une part, on note l'homogénéisation toujours croissante de l'humanité, induite par l'économie et la technologie modernes, et par la diffusion de l'idée de reconnaissance rationnelle comme seule base légitime de gouvernement à travers le monde. D'autre part, on relève partout une résistance à cette homogénéisation, doublée d'une réaffirmation des identités culturelles (sur un plan

¹⁰⁷ *Id.*, p.73.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 74.

¹⁰⁹ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Flammarion, Paris, 1992, p. 166.

largement infrapolitique), qui finit par renforcer les barrières existantes entre les nations. »¹¹⁰

Ce constat fait, Fukuyama en vient à prévoir l'avenir de l'humanité : « Pour ce qui est du futur prévisible, le monde sera divisé entre une partie « posthistorique » et une partie toujours engagée dans l'histoire. À l'intérieur du monde « posthistorique », l'axe principal d'interaction entre les États devrait être économique et les anciennes règles de la politique de puissance devraient perdre de leur importance. C'est dire que l'on peut imaginer une Europe démocratique qui serait multipolaire et dominée par la puissance économique l'Allemagne, mais dans laquelle les voisins de ce pays auraient néanmoins relativement peu le sentiment d'une menace militaire et ne feraient donc aucun effort spécial pour accroître leur niveau de préparation armée. La compétition économique serait intense, la compétition militaire infime. Le monde « posthistorique » continuerait d'être divisé en États-nations, mais les nationalismes séparés qui le constituent devraient avoir fait la paix avec le libéralisme et réservé de manière croissante leur expression à la sphère de la vie privée. La rationalité économique, pendant ce temps, rognera de nombreux éléments traditionnels de leur souveraineté, en unifiant les marchés et la production. »¹¹¹

Voilà, selon Fukuyama, l'avenir prévisible du monde « posthistorique ». Pour que cette prévision ne soit pas une simple vue de l'esprit, Fukuyama invite les États démocratiques à travailler ensemble en vue de promouvoir la démocratie et la paix internationale. Écoutons-le à ce sujet :

« La nécessité pour les États démocratiques de travailler ensemble afin de promouvoir la démocratie et la paix internationale est une idée aussi vieille que le libéralisme lui-même. L'idée d'une ligue internationale des démocraties régie par un système de lois a été proposée par Emmanuel Kant dans son célèbre essai sur la Paix perpétuelle, ainsi que dans son Idée d'une Histoire universelle. Kant avançait que les gains réalisés lorsque l'homme passait de l'état de nature à la société civile étaient largement annulés par l'état de guerre qui prévalait entre les nations : « Par le gaspillage de la puissance des peuples en armements destinés aux guerres mutuelles, par les ravages provoqués par les guerres, et plus encore peut-être par la nécessité de se tenir constamment prêts à la guerre, [les États] bloquent le plein développement de la nature humaine. » Les écrits de Kant sur les relations internationales sont devenus, depuis, les fondements intellectuels de l'internationalisme libéral, en suggérant que le remède à l'insécurité internationale était moins une loi internationale que l'équilibre des puissances.»¹¹²

Il précise en outre que « si l'on voulait créer, selon les indications précises de Kant, une véritable ligue des nations qui ne souffrît point des faiblesses fatales des premières organisations internationales, il est clair qu'elle devrait ressembler beaucoup à l'OTAN aux Nations unies, c'est-à-dire constituer un regroupement d'États véritablement libres, réunis par leur engagement commun envers des principes libéraux. Une telle ligue serait alors beaucoup plus capable d'actions vigoureuses pour protéger

¹¹⁰ *Id.*, p. 279.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 313.

¹¹² *Ibid.*, p. 318.

sa sécurité collective contre les menaces venant des parties non démocratiques du monde. »¹¹³

Il ressort de ce passage que nous avons rappelé, que le souci de Fukuyama est moins de viser la paix perpétuelle pour toute l'humanité que de se préoccuper de la sécurité des pays démocratiques, qui ont opté pour la démocratie libérale. Mais que dire de l'avenir du monde qui est encore dans l'histoire ? Voici la réponse surprenante de Fukuyama :

« En revanche, le monde resté dans l'histoire devrait continuer d'être divisé par une grande variété de conflits religieux, nationaux et idéologiques, en fonction du stade de développement des pays concernés, dans lesquels les anciennes règles de la politique de puissance continueront à s'appliquer. Des pays comme l'Irak et la Libye continueront d'envahir leurs voisins et de mener de sanglants combats. Dans le monde historique, l'État-nation continuera d'être le lieu central de l'identification politique. »¹¹⁴

Pour les habitants des États restés dans l'histoire, cette prévision de Fukuyama est choquante, provocatrice et même insultante. Mais elle résulte de la vision hégélienne de l'histoire. Hegel ne disait-il pas que « l'histoire n'est pas le lieu de la félicité » et que les périodes de bonheur y étaient les pages blanches ? Si pour Hegel les nègres n'étaient pas entrés dans l'histoire, parce qu'ils n'avaient pas de grands hommes (les instruments de la Raison universelle), pour Fukuyama, les peuples du monde historique seront livrés à la violence qui caractérise l'histoire événementielle. On peut donc comprendre cette vision qu'il développe à propos du monde historique. La surprise par contre vient des noms des pays qu'il a cités et qui ont été attaqués ultérieurement par les puissances impérialistes du monde posthistorique, des États démocratiques comme les États-Unis, la France, la Grande Bretagne, etc. De nos jours, les guerres d'occupation ne sont pas l'œuvre des « États restés dans l'histoire », mais des États démocratiques. Ou faut-il penser que l'attaque de la Libye s'inscrivait dans une logique de protection de la sécurité collective des grandes puissances ? En tout cas, l'évolution de l'histoire contemporaine ne semble pas confirmer les prévisions de Fukuyama. Surtout pas quand il

¹¹³ *Id.*, p. 319.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 314.

affirme que « Le monde posthistorique est celui dans lequel le désir de risquer sa vie dans une bataille de prestige, et dans lequel la reconnaissance universelle et rationnelle a remplacé la lutte pour la domination. »¹¹⁵ Ou alors il faut attendre la fin de l'histoire, comme il le dit lui-même, pour voir émerger l'État universel homogène ? « L'État universel et homogène qui apparaît à la fin de l'Histoire peut ainsi être vu comme reposant sur le pilier double de l'économie et de la reconnaissance. L'évolution historique humaine qui y conduit a été mue à égalité par le développement progressif de la physique moderne et par la lutte pour la reconnaissance. »¹¹⁶ On peut noter la proximité de cette approche de Fukuyama avec celle de Kojève. Pour les deux auteurs en effet, l'État universel et homogène apparaît à la fin de l'histoire. Toutefois, on aura aussi remarqué, le contenu des deux conceptions est idéologiquement différent et même opposé. L'État universel homogène de Kojève est socialiste tandis que celui de Fukuyama est libéral. Outre cela, on peut aussi constater que Fukuyama ne parle pas de la création d'un État mondial, mais de l'apparition de l'État universel et homogène à la fin de l'histoire. En cela son approche est différente de celle de Weil et se fonde sur une vision, dirons-nous, optimiste de l'évolution historique. En attendant cette fin hypothétique de l'histoire, ne peut-on pas penser que les pays démocratiques ne sont pas les principaux acteurs de la paix internationale de nos jours? C'est sur cette interrogation provocatrice que nous concluons notre analyse de l'idée d'un État universel et homogène chez Francis Fukuyama. Ce bref tour d'horizon sur le sujet qui nous préoccupe nous aura permis de débroussailler le chemin qui nous conduit à l'étude minutieuse de la même question chez Éric Weil.

¹¹⁵ *Id.*, p. 320.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 320.

Section IV : L'héritage philosophique d'Éric Weil

Après avoir rappelé les débats sur l'actualité de l'idée de l'État mondial au XX^e et au XXI^e siècle dans la section précédente, il nous revient à présent de dire quel a été l'héritage philosophique de Weil dans sa conception d'un État mondial. Pour le dire autrement, nous nous proposons dans cette section, de dire de façon précise, quels ont été les philosophes dont les idées ont influencé Éric Weil dans l'élaboration de sa propre pensée sur l'État mondial. En termes plus clairs, de quels auteurs s'est inspiré Weil pour élaborer sa conception de l'État mondial ? La réponse à cette question ne semble pas aussi redoutable qu'elle paraît l'être. Il est reconnu par la plupart des commentateurs confirmés de la philosophie d'Éric Weil que celui-ci a été influencé dans l'élaboration de sa propre pensée en général, et de sa conception de l'État mondial en particulier, par trois auteurs bien connus : il s'agit de Kant, de Hegel et de Marx. Mais quelles sont les idées de Kant, de Hegel et de Marx qui ont influencé Weil ?

Il est bien connu de tous ceux qui s'intéressent à la philosophie de Weil, que son système philosophique, sa *Logique de la philosophie*, a été forgée dans une confrontation avec la logique transcendantale de Kant, avec la philosophie de l'Absolu de Hegel et la philosophie de l'action de Marx. Pour le dire autrement, Weil a élaboré sa propre philosophie en tentant de dépasser la philosophie transcendantale de Kant, la philosophie de l'Absolu de Hegel et la philosophie de l'Action de Marx. On sait que dans la *Logique de la philosophie*, il rend compte de la philosophie kantienne sous la catégorie de la conscience, de celle de Hegel sous la catégorie de l'Absolu et de celle de Marx sous la catégorie de l'Action. Comme le dit Canivez, la catégorie de la conscience fait apparaître « une nouvelle figure de la violence, à laquelle correspond une nouvelle figure de la logique philosophique. La violence est ici violence à l'égard du sentiment de liberté qui ne trouve plus à s'exprimer »¹¹⁷. Pour surmonter cette

¹¹⁷ Patrice Canivez, *Weil*, Les belles lettres, Paris, 2004, p. 50.

nouvelle figure de la violence, « Le discours de la philosophie sera désormais discours de la liberté dans son opposition à la nature. Et la logique de ce discours est la logique transcendantale de Kant. »¹¹⁸ Quant à la catégorie de l'Absolu, elle mobilise un discours philosophique qui se veut absolument cohérent, la dialectique hégélienne. Selon Canivez,

« Ce discours est donc absolument cohérent, comprenant tout et soi-même, posant et surmontant la contradiction entre le sujet et l'objet, l'intérieur et l'extérieur, la nature et l'esprit, l'individu et l'État. Il est la totalité des contradictions comprises et dépassées. Il est discours de la violence surmontée, discours de la raison qui se réalise en surmontant les différentes formes de violence : violence de la nature sublimée par les différentes formes de culture, violence de la liberté qui s'affirme dans le conflit des différentes formes de droit, dans l'opposition des formes successives de l'État, violence à chaque fois surmontée par l'histoire qui n'est rien d'autre que l'histoire de la raison, celle de sa réalisation dans un monde toujours plus cohérent, et de son explicitation dans le discours où cette cohérence se comprend. »¹¹⁹

Quant à la catégorie de l'action, elle permet de poser la question politique. Autrement dit, « il s'agit d'élaborer un discours dans lequel individus, sociétés et communautés soient compris concrètement ». « Il ne s'agira donc pas d'un discours qui se limite au point de vue de l'individu fini. Mais ce discours ne vise pas seulement à comprendre le monde, il vise essentiellement à le transformer. »¹²⁰ Lorsque Weil analyse cette attitude de l'action, dit Canivez, il se réfère manifestement à Marx. Et de Marx, il retient, non pas telle ou telle thèse, mais une problématique. « Le problème de l'action, c'est la transformation du monde social et politique, de telle manière que l'individu puisse y chercher librement la satisfaction. »¹²¹

En somme, la philosophie du sens de Weil a été élaborée dans une confrontation avec la philosophie transcendantale de Kant, la philosophie dialectique de Hegel et la philosophie de l'action de Marx. C'est en voulant dépasser ces trois auteurs, c'est en voulant résoudre les problèmes qu'ils n'ont pas su résoudre que Weil a élaboré sa philosophie du sens. Selon Kirscher, la philosophie weilienne du sens est un dépassement de la philosophie transcendantale de Kant et de la philosophie de l'absolu de Hegel. Voici ce qu'il dit :

¹¹⁸ *Id.*, p. 51.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 54.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 74.

¹²¹ *Ibid.*, p. 75.

« La nouvelle position – celle du sens – dépasse à la fois le discours absolu et le discours transcendantal (dans sa répétition existentialiste) en ce qu'elle pose le problème de la détermination, de l'auto-détermination de la liberté en termes de choix. Au principe est la possibilité du « oui » et du « non ». Ni la raison, ni la violence ne s'imposent d'elles-mêmes. La nouvelle position philosophique affronte ce fait et reconnaît l'autorité du discours cohérent en même temps que l'infini de la liberté. Un sens nouveau de la raison se montre, non-dogmatique, non-absolu. L'infini de la liberté et la contingence de la raison ne se montrent, en se conjuguant, qu'à une liberté qui a choisi de s'orienter sur la raison, de se laisser informer et éduquer par elle. La nouvelle position n'a pas affaire seulement au fait transcendantal de la liberté, mais encore à la raison par qui ce fait se révèle et qui suscite ainsi, du même coup, la question de son sens. La pensée du fini méconnaît la fonction du discours et de la cohérence, sans laquelle même la critique du discours ne signifierait rien. En traitant la question de l'individu et du discours à la lumière du seul fait de la liberté, la pensée du fini laisse échapper le concept de violence en même temps que celui de raison. Ce qui revient encore à ne pas se comprendre comme discours, à se réduire et à réduire tout langage, à l'œuvre parlante, à la parole créatrice, spontanée, poétique. »¹²²

Dans le même sens, Étienne Ganty affirme :

« La violence dans sa pure automanifestation révèle ainsi la liberté originaire comme le fond non-discursif de tout discours humain. C'est ici que le philosophe de Weil se veut dépasser Hegel. Le discours absolument cohérent prétendait tout comprendre, y compris la violence ; il a pensé celle-ci comme un moment du discours total, comme le mouvement de la négativité par lequel l'Absolu s'élève à sa pleine positivité. Mais par là-même, il ne comprend pas que la violence pure puisse s'opposer à lui, et s'y oppose en fait. »¹²³

Il résulte de ces propos de d'Étienne Ganty que la philosophie du Sens de Weil se veut dépasser la philosophie de l'Absolu de Hegel.

Ganty précise que « Telle est la crise décisive où s'instaure le choix philosophique de Weil par-delà l'achèvement du discours hégélien : si la violence de l'individu n'est pas raisonnable, elle n'en est pas pour autant dénuée de sens, elle donne à penser au philosophe qui comprendre jusqu'à la déraison. Ce qui se marque dans l'exposé weilien par la distinction maintenue soigneusement entre la pure ostentation de la révolte et son interprétation philosophique : la violence n'a de sens que pour le philosophe qui, bien qu'elle soit refus de la violence, s'attache à la comprendre sans réduction (au contraire de l'Absolu). La révolte révèle ainsi la philosophie à elle-même : elle est volonté de sens, choix du discours cohérent. »¹²⁴

¹²² Gilbert Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité*. Essais sur la philosophie d'Éric Weil, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1992, p. 161.

¹²³ Etienne Ganty, *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Éric Weil*, préface de Gilbert Kirscher, Presses universitaires de Namur, Namur, 1997, p. 164.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 165.

Par ailleurs, il est connu aussi des spécialistes et amateurs¹²⁵ de la philosophie de Weil que sa *Philosophie morale* est grandement inspirée de la morale formelle kantienne. Weil a du reste consacré un ouvrage spécifique à l'analyse des problèmes kantien¹²⁶. Il est aussi reconnu par les adeptes de la philosophie weilienne que la *Philosophie politique* de Weil a été grandement inspirée par la philosophie politique de Hegel, par les thèses des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. Weil a aussi consacré une réflexion à la philosophie politique de Hegel dans son ouvrage intitulé *Hegel et l'État*¹²⁷. On peut enfin admettre que la conception weilienne de la politique a été aussi influencée par la vision marxienne de l'action telle qu'exprimée dans sa célèbre onzième thèse sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières ; mais ce qui importe, c'est de le transformer. »¹²⁸

Par ailleurs, François Quéré affirme : « Certes la *Philosophie politique* est l'« explicitation de la catégorie de l'action, le développement propre de cette dernière, tandis que la *Philosophie morale* est le développement de la catégorie philosophique de la conscience, mais ce dernier développement qui trouve sa raison d'être dans l'assomption de l'individu humain comme « valeur absolue, auteur et terme de toute action raisonnablement justifiée », s'opère conformément à la catégorie philosophique de l'action. »¹²⁹

Il ressort clairement de ce passage que la *Philosophie politique* de Weil est inspirée de la philosophie de l'action de Marx et que sa *Philosophie morale* est inspirée de la philosophie transcendantale de la conscience de Kant. Dans la même perspective, Gilbert Kirscher montre

¹²⁵ Voir Mahamadé Savadogo, *Théorie de la création*, L'Harmattan, Paris, 2016. Dans cet ouvrage, l'auteur évoque les critères d'évaluation d'une œuvre qui sont le jugement du profane, l'appréciation de l'amateur, l'expertise de l'institution spécialisée et le verdict de l'histoire. Il ressort de ces critères d'évaluation d'une œuvre que l'avis de l'amateur est plus pertinent que celui du profane et que l'avis du spécialiste est plus pertinent que celui de l'amateur. En effet, selon lui, « L'amateur est plus compétent que le profane parce qu'il a appris à exercer son jugement, il juge à partir d'une connaissance qu'il possède. » Quant au spécialiste, il est lui-même « un homme de science qui a déjà produit des publications, conduit des travaux de recherche. Il est censé connaître l'histoire du domaine dont il relève et, surtout, être informé des tendances les plus récentes dans la recherche. Il est ainsi qualifié pour apprécier l'innovation qu'apporte une œuvre ».

¹²⁶ Voir Éric Weil, *Problèmes kantien*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

¹²⁷ Éric Weil, *Hegel et l'État, cinq conférences*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1974.

¹²⁸ Voir Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, in Karl Marx et Friedrich Engels, *l'idéologie allemande*, traduction d'Erna Cogniot, Éditions du progrès, Moscou, 1979, p. 26.

¹²⁹ Pascal Quéré, « Sur la Logique de la philosophie d'Éric Weil : Du spéculatif au politique », Thèse de doctorat, Université Charles de Gaulle Lille 3, tome second, 2011, p. 496.

que la catégorie de l'Action permet à Weil de dépasser la philosophie de l'Absolu de Hegel.

Voici ce qu'il en dit :

« L'action est « l'œuvre qui permet un discours cohérent dans la finitude, ou pour le dire plus simplement, une action raisonnable ». En d'autres termes, la philosophie se comprend dans la catégorie, cherchée et posée par le discours qui conçoit le discours agissant. C'est là le véritable dépassement du discours absolu, qui ne se contente pas de rejeter le discours absolu parce qu'absolu sur le seul plan de la pensée et du discours, mais qui veut le réaliser sur le plan de la vie, « dans ce que l'homme de l'œuvre et celui de la finitude appellent la réalité » et qu'ils ont révélé être l'autre irréductible du discours. »¹³⁰

Pour finir, il est important de signaler que la conception weilienne de l'État mondial a été influencée par l'idée kantienne de l'exigence de l'universalité des principes de nos actions, d'une part ; d'autre part elle a été influencée par la conception hégélienne de l'État et par la conception marxienne de la société capitaliste, essentiellement universelle, et de l'État. La vision weilienne vise ainsi à concilier la rationalité de la société mondiale du travail social avec la raisonnable de la communauté historique, l'universalité formelle de la société mondiale du travail social avec l'universalité concrète de la communauté historique qu'est l'État. Cette conception n'est pas seulement une simple vue de l'esprit. Il implique que le philosophe de l'action s'engage dans l'entreprise de transformation du monde, de sa société en s'impliquant dans les débats publics sur la morale vivante de sa société, et en éduquant les autres hommes à la rationalité, à la raisonnable et à l'universalité. Il doit s'impliquer dans l'action même révolutionnaire de transformation du monde, telle que l'envisage Marx dans le *Manifeste du parti communiste*. Comme le dit Kirscher,

« La révolution ne se fait pas d'elle-même, par une sorte d'auto-développement du monde inhumain de la condition. « Ce n'est pas l'homme déshumanisé qui donnera naissance à l'action, mais le penseur insatisfait de la pensée abstraite ». Il faut que le mécontentement de l'animal social puisse se concevoir pour qu'il suscite, au lieu de la révolte muette, la révolution qui exige à la fois la violence qui transforme et le discours qui oriente. La pensée de l'homme de l'action est la science de transformation révolutionnaire de la pseudo-nature : science du monde de la condition en son inhumanité et science des conditions de la révolution. Cette science saisit de quelle manière l'action se greffe sur la lutte pour les places, inhérente à la société, entre maîtres partiels et le reste des hommes. Elle saisit, pour commencer, son propre rôle agissant.

¹³⁰ Gilbert Kirscher, *La philosophie d'Éric Weil. Systématicité et ouverture*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, p. 330.

L'homme de l'action, qui élabore cette science, sait qu'il ne peut pas « assister en spectateur à la lutte des hommes qui se veulent libres dans le contentement ». La science n'est science que si elle est agissante et elle n'est agissante que si les hommes en lutte – son objet – se l'approprient, reconnaissent sa vérité, la vérifient par la praxis. »¹³¹

C'est la part décisive de l'influence de la pensée de Marx sur Weil qui est ici mise en exergue.

¹³¹ *Id.*, pp. 342-343.

Chapitre II : Éric Weil et la question de l'État mondial

Nous voilà devant le sujet principal de notre thèse. Le détour que nous avons emprunté pour y arriver nous a semblé important, ne serait-ce que du point de vue des différentes approches que nous avons relevées. Cela nous permet désormais de nous interroger sur la manière dont Éric Weil se positionne par rapport à elles sur le même sujet. À l'étape actuelle de notre réflexion, nous nous proposons d'analyser les fondements philosophiques du projet d'un État mondial chez Éric Weil. Se poser la question des fondements philosophiques du projet d'un État mondial chez Éric Weil revient à poser la question du problème fondamental de la philosophie chez lui en relation avec son projet de l'État mondial. Quels sont les arguments philosophiques d'Éric Weil qui militent en faveur de l'État mondial ? Nous nous proposons de répondre à cette question centrale dans les lignes qui suivent.

Section I : La Logique de la philosophie et le problème de la violence

Le problème fondamental de la philosophie selon Éric Weil est la violence. La plupart des grands commentateurs de Weil sont unanimes sur ce point de sa philosophie.¹³² Mieux, l'introduction de la *Logique de la philosophie* s'intitule « Philosophie et violence ». Ce titre de notre point de vue est assez évocateur en lui-même. Il met en rapport de façon explicite et intentionnelle la notion de la philosophie avec celle de la violence.

Comme le dit Canivez, « Weil propose une réinterprétation en apparence étrange de la philosophie, puisqu'il fait de la violence le problème fondamental de tout discours philosophique – de la violence et non de l'Être ou de Dieu. Pourtant, cette interprétation est un retour aux racines de la philosophie. Celle-ci est en effet pour les Grecs un mode de vie adopté en fonction d'un choix, elle est recherche du contentement. Le discours philosophique ne se comprend donc qu'à partir de ce choix. Il découle d'une attitude existentielle, d'un

¹³² . Voir l'ouvrage de Gilbert Kirsch, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Éric Weil*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1992. Voir aussi l'ouvrage de Patrice Canivez, *Éric Weil ou la question du sens*, Ellipses, Paris, 1998. Voir enfin l'ouvrage de Mahamadé Savadogo, *Éric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'action*, Presses Universitaires de Namur, Namur, 2003. Dans ces ouvrages, les trois auteurs font de la violence le problème central de la philosophie d'Éric Weil.

rapport du philosophe au monde, aux autres et à soi-même que ce discours exprime et justifie. »¹³³

La violence dont il est question ici a besoin d'être conceptualisée et explicitée. Comme on le sait la notion de la violence est polysémique et multidimensionnelle. On parle volontiers de la violence de la nature, de la violence sociale, de la violence morale, de la violence psychologique et de la violence politique. Mieux, la violence semble même devenue un thème à la mode aujourd'hui :

« On parle aujourd'hui beaucoup de violence. Comme si ce qui a toujours été la fatalité de l'histoire faisait enfin son apparition sous un nom clair. Les médias ne cessent d'en alimenter leurs faits divers ; on institue un peu partout des comités d'experts pour en étudier la nature, les causes, les remèdes ; les discours politiques en brandissent la menace ou en dénoncent les périls. D'un point de vue qu'on ose à peine juger théorique, elle devient un sujet à la mode. »¹³⁴

Mais que faut-il entendre par violence ? Que signifie le mot violence ? Pour répondre à cette question, Gilbert Kirscher nous rappelle d'abord la signification familière de la violence :

« La violence nous apparaît dans le déploiement intense de la force, dans la manifestation de l'énergie, dans le heurt des forces contraires, dans la rupture d'équilibre qui institue un rapport de domination, dans la disproportion d'une activité face à une passivité, de la force devant la faiblesse ; elle est dans l'éclat destructeur, dans la coercition qui enchaîne, dans la dévastation, la torture, le viol, le crime. La violence tient du vivant et se caractérise par l'agression, et de sa potentialité supposée substantielle : l'agressivité, considérée comme un problème objectif.»¹³⁵

Si le sens commun appréhende la violence dans sa dimension physique, sous son aspect destructeur, « l'approche philosophique, dit Kirscher, est tout autre ».

« Le philosophe, dit-il, ne se fonde pas sur la description d'un type de comportement, d'un geste, d'un processus éventuellement mesurable. Il pense la violence comme catégorie. Il pense la violence comme ce à quoi les hommes ont affaire en tant qu'ils ont affaire à la constitution de leur humanité. Le rapport à la violence constitue l'homme, quelles que soient ses manifestations empiriques. Le philosophe affirme : il y a de la violence pour l'homme et seulement pour l'homme ; et secondement : il y a de la violence par l'homme, mais aussi par autre chose que l'homme, pour autant que la violence apparaît à l'homme. Les animaux autres que l'homme ne connaissent pas la violence, pas plus que leur mortalité. Ils meurent, ils vivent, ils luttent, ils tuent, ils souffrent, ils sont dans la nature, mais ils ne connaissent pas la violence. »¹³⁶

¹³³ Patrice Canivez, *Éric Weil ou la question du sens*, Ellipses, Paris, 1998, p.5.

¹³⁴ Yves Michaud, *Violence et politique*, Éditions Gallimard, Paris, 1978, p.9.

¹³⁵ Gilbert Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Éric Weil*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1992, p.121.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 123.

Il ressort de ce passage que nous avons rappelé que la violence est essentiellement ce qui remet en cause notre humanité, ce qui dégrade d'une manière ou d'une autre la condition humaine, ce qui entame la dignité humaine, ce qui viole la liberté de l'homme. C'est pourquoi, rigoureusement parlant, la violence n'est pas à proprement parler dans le geste, l'événement ou l'énergie dépensée, mais dans leur signification. La violence, dit Kirscher, « est dans l'interprétation : elle est pour l'homme qui est homme en tant qu'il a affaire aux interprétations, les donnant, les recevant, les échangeant ».

« L'homme n'est donc capable de violence, selon lui, que parce qu'il est capable d'interprétation et de compréhension, c'est-à-dire d'un rapport à l'autre homme comme homme, dans l'univers du sens, d'un rapport de reconnaissance et d'interlocution qui suspend le geste négateur, meurtrier pour lequel tout est objet et simplement nature. Un geste n'a pas de signification en soi, il peut devenir violent ou non-violent seulement dans l'univers du sens qui est celui de l'homme. C'est pourquoi la violence est constitutive du monde humain. »¹³⁷

En définitive la violence, pour le philosophe est essentiellement humaine et constitutive de l'humanité. Il est vrai qu'il y a la violence dans la nature, il existe une violence de la nature. Mais cette violence dans la nature est aveugle, non intentionnelle et n'a pas de signification en soi. C'est vrai que l'homme peut essayer de lui attribuer une signification ; mais alors cette signification est le résultat de sa compréhension, de son interprétation. Il est donc évident dans cette logique qu'il n'y a de violence qu'humaine. La violence animale n'est pas une violence pour les animaux eux-mêmes parce qu'ils ne sont pas capables d'interprétation. En faisant de la violence un phénomène fondamentalement humain, le philosophe en fait du même coup le problème fondamental de la philosophie. Elle est la catégorie qui mobilise toute la philosophie d'Éric Weil. Pour le dire autrement, la violence est le concept clé autour duquel Weil construit son système philosophique, son « philosopher », pour reprendre une expression chère à Kirscher. On peut ainsi dire que la philosophie de Weil, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est une explicitation de la catégorie de la violence. Comme l'a montré Kirscher, la *Logique de la*

¹³⁷ *Id.*, p. 123.

philosophie déploie un discours rigoureux, cohérent, systématique et ouvert sur la problématique de la violence :

« Au niveau catégoriel, la violence est le concept de ce qui menace l'homme en son humanité même : la suspension de la relation humaine de l'homme à l'homme, à l'autre homme et à l'homme qu'il est. Elle est ce qui la déshumanise. Elle est cet autre de l'homme qui habite en l'homme, avec quoi l'homme est en conflit ; ce conflit institue l'homme en son humanité même. L'homme vient à soi dans l'expérience de la violence. Ce que l'homme rencontre, ce qui lui résiste et lui fait face, le réel même, c'est d'abord la négation de l'humain, l'in-humain qui révèle l'homme à lui-même : la violence. Il n'y a pas d'ontologie ou de science de l'objet qui puisse faire l'économie de cette appréhension constitutive et originaire par laquelle s'ouvre le rapport de l'homme au monde et du monde à l'homme. Weil rencontre la violence comme concept philosophique dans sa réflexion sur la philosophie. La violence ne se comprend que rapportée à la philosophie. Elle est le problème du philosophe, l'obstacle qui se trouve sur le chemin philosophique. Si l'on prête attention au texte de Weil, la violence n'est effectivement que cela : ce sur quoi bute la philosophie, cette butée étant l'essence même de la philosophie. De manière un peu plus précise : l'homme ne rencontre véritablement la violence que pour autant qu'il s'est engagé sur le chemin de la philosophie. La violence est un concept philosophique qui ne se conçoit que par référence à la recherche de la sagesse et du contentement, une recherche à laquelle tout homme a affaire, du moins potentiellement. »¹³⁸

Ce long passage que nous avons rappelé a l'avantage d'être suffisamment explicite en lui-même. En effet, il y a clairement démontré que le problème fondamental de la philosophie chez Weil est la violence. Et notre auteur précise à la suite de ce passage que « Le terme de violence n'est introduit qu'à la fin de la section qui présente *l'homme comme violence*, dans le paragraphe intitulé *la peur de l'homme philosophe*¹³⁹ où le philosophe se saisit comme rapporté à son autre, non plus extérieur, mais intérieur. »¹⁴⁰

Si donc nous admettons que la violence est la catégorie fondamentale autour de laquelle s'est construit le système weilien des catégories/attitudes de la *Logique de la philosophie* et qui se prolonge du reste dans la *Philosophie politique* et la *Philosophie morale*, il nous revient à présent, d'identifier dans l'œuvre de Weil, en nous aidant des béquilles que nous prête volontiers Gilbert Kirscher, les figures de la violence. Il est important de noter que Kirscher identifie dans la *Logique de la philosophie* cinq figures de la violence. Les deux premières

¹³⁸ Gilbert Kirscher, *op. cit.*, pp. 123-124.

¹³⁹ Ces expressions sont en italique dans le texte original de Kirscher.

¹⁴⁰ *Ibid.*

figures sont la communauté et l'individualité. La première occurrence de la violence est définie par le geste d'exclusion qui constitue la communauté. « Est violent ce que la communauté rejette hors d'elle-même, le négatif, l'autre, l'extérieur »¹⁴¹. Si on a le droit d'user de la violence contre les barbares, on n'a pas le droit d'en user à l'intérieur de la communauté.

En effet, « La violence, dit Weil, est ce qui détruirait la communauté concrète des hommes, cette communauté dont le sens est de défendre tous ses membres contre la violence extérieure, celle de la nature, qu'elle se présente sous l'aspect du besoin ou qu'elle vienne des animaux à face humaine, des barbares. La communauté sait comment il faut se défendre contre le besoin : elle possède une science et une organisation du travail ; elle sait aussi comment résister aux barbares. »¹⁴²

Kirscher précise que « La violence est ce qui menace la Cité des hommes libres, des maîtres qui ne sont maîtres qu'à la condition d'être égaux au sein d'une communauté fondée sur la libre discussion. C'est la discussion qui préserve le contenu sacré de toute atteinte et qui permet de rejeter la violence au dehors, et d'interdire à la violence de pénétrer au-dedans. »¹⁴³ Une telle vision sacrifie l'individu à la communauté. Autrement dit, la communauté prime l'individu. Ce qui compte, c'est la communauté et non l'individu ou les individus pris isolément. L'individu lui-même n'est humain qu'à l'intérieur et agissant dans la communauté.

La deuxième acception du mot violence, dit Kirscher, fait réfléchir la violence et la fait s'apercevoir elle-même. La violence est élevée au discours. Cette élévation a pour condition la destruction de la communauté libre.

En effet, « Celui donc qui déclare que la communauté n'est plus la même, que son sacré a réellement changé, que tout doit être soumis à l'enquête du dialogue contradictoire, est vraiment un impie et un criminel et il ne peut pas n'être pas condamné. Mais le fait qu'un tel homme puisse apparaître suffit pour montrer que la communauté n'est plus ce qu'elle croit être. »¹⁴⁴

« En fait, dit Weil, la communauté ne peut devenir problématique que là où la communauté déterminée se sent et se sait en danger ». Ce doute sur la légitimité du sacré de la communauté, et l'exigence de le soumettre à l'enquête du dialogue contradictoire va fragiliser

¹⁴¹ Gilbert Kirscher, *op. cit.*, p.12.

¹⁴² Éric Weil, *op. cit.*, p.25.

¹⁴³ Gilbert Kirscher, *op. cit.*, p. 127.

¹⁴⁴ Éric Weil, *op. cit.*, p. 27.

la communauté elle-même et la rendre vulnérable à l'attaque des ennemies. C'est ainsi qu'elle finit par mourir et laisser l'individu seul devant la violence. Celui-ci peut adopter plusieurs attitudes face à la nouvelle donne, mais cela ne changera rien de fondamental à son sort.

Désormais, « c'est seul qu'il doit se défendre contre le besoin, seul qu'il doit donner un sens et une dignité à son existence : il n'est plus assez qu'il se mette d'accord avec ses pairs et ses frères, il doit être d'accord avec lui-même, c'est-à-dire, puisque aucun discours n'est plus impossible pour lui, étant donné que nul discours traditionnel n'a plus de droit sur lui, avec tous les discours possibles. Il est encore l'être qui est doué de discours raisonnable, mais ce discours n'a plus de contenu sûr et valable pour toujours, il n'est plus constitué que par le souvenir de discours dépréciés, de discours qui ont été valables, mais qui ne le sont plus sans examen préalable. Il est seul, l'individu, en face de la violence qu'il peut refuser, qu'il peut accepter, qu'il peut entreprendre de soumettre, mais qu'il ne peut plus oublier. »¹⁴⁵

La communauté est morte parce qu'elle n'a pas été fondée en vérité. « La vérité ne dépend pas de la seule discussion, du simple accord entre les membres de la communauté ». Le discours doit être cohérent, certes ; mais la cohérence à elle seule ne suffit pas pour déterminer le vrai, pour dire la vérité. Le discours doit désormais être conforme à la réalité, il doit dire ce qui est, saisir l'essence de la réalité. Dès lors, « l'ontologie seule peut assurer, au fond, la protection contre la violence que la communauté n'offre plus », dit Kirscher.

Il ajoute : « La violence a changé de sens. Elle n'est plus comme dans la première acception, l'extérieur de la communauté, « la nature ». Maintenant elle est comprise comme l'autre de l'être, ou comme l'autre de la vérité de l'être. Relève de violence tout ce qui empêche la saisie de l'être tel qu'il est : la violence, c'est ce qui éloigne l'homme de l'être, c'est l'individualité. »¹⁴⁶

Et Weil lui-même précise que pour être sûr qu'il tient la vérité, l'individu ne cherche plus à être d'accord avec les autres hommes ni avec lui-même, mais il veut être sûr « qu'il tient la vérité sur ce qui est : il ne faut pas qu'il y ait contradiction entre ce que l'homme dit de la réalité et la réalité même, il ne faut pas que ce qu'il dit soit en contradiction avec ce qu'il rencontre, ce qui lui arrive, ce qu'il observe. En un mot, son discours doit rendre compte du monde. »¹⁴⁷

¹⁴⁵ *Id*, p. 28.

¹⁴⁶ Gilbert Kirscher, *op. cit.*, p. 129.

¹⁴⁷ Éric Weil, *op. cit.*, pp. 29-30.

La troisième figure de la violence que Kirscher cite est celle de la violence et de la condition.

Selon lui, « La troisième acception de la violence, à laquelle correspond une seconde position philosophique, s'explique à partir de l'échec de l'ontologie. Le discours de l'être devait par principe être unique. Or, il faut constater la multiplicité des discours ontologiques, chacun satisfaisant, chacun irréfutable et irréductible. Seuls s'imposent dès lors les discours partiels portant sur les phénomènes, liés à des techniques et à l'organisation du travail. »¹⁴⁸

Comment l'homme en vient-il à percevoir l'échec de l'ontologie, du discours ontologique ? Dans quelle situation se trouve l'homme qui perçoit l'échec de l'ontologie ? Selon Kirscher, c'est l'homme qui se trouve dans la situation de survivant d'une catastrophe que la survie permet de relativiser : « ce n'était pas la catastrophe absolue, tout n'a pas été perdu, il restait une issue qui n'avait pas été imaginée. Le problème philosophique de l'ontologie n'était un problème crucial que pour les maîtres dont la communauté était menacée et qui refusaient de lui survivre. »¹⁴⁹ Le survivant n'est plus un maître, un « homme véritable ». Le survivant de la catastrophe n'est donc pas l'homme libre, le maître, mais l'héritier des esclaves, « de ceux qui travaillaient », « qui n'avaient pas de discours » et qui n'en avaient pas besoin, « mais vivaient et travaillaient à l'aide d'un langage, d'un moyen de communication en vue du travail. »

« Se découvre maintenant, dit Kirscher, la violence nue et brute de la nature au sens moderne du terme : non plus cosmos, mais réseaux de forces physiques, nature indifférente à l'homme plutôt qu'hostile, nature à combattre, à transformer, à travailler. Cette violence doit être connue pour être techniquement maîtrisée dans un langage qui lui permette d'organiser le travail, de le rendre toujours plus efficace, moins pénible. La dimension du langage efficace, du langage outil, technique et scientifique, se révèle en même temps que l'échec du discours. »¹⁵⁰

Dans la lutte contre la nature pour la vie, pour la survie, ce n'est plus le discours cohérent qui compte, ce n'est plus la discussion, fusse-telle rationnelle, raisonnable, qui compte, mais le discours efficace, le discours qui permet de transformer la nature, de la dominer. Face à

¹⁴⁸Gilbert Kirscher, *op. cit.*, p.129.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 130.

l'urgence du besoin, ce qui compte vraiment c'est un discours qui permet de produire les moyens de subsistance et non un discours qui dit ce que sont les choses, ce que doivent être les choses. Ce n'est pas non plus un discours qui se contenterait de dire aux hommes ce qu'il faut faire, sans leur donner les moyens de le faire qui compterait. Ce n'est même pas ce discours prétendument éthique, moral, qui se contenterait de prescrire aux hommes ce qu'ils doivent faire, et ce qu'ils ne doivent pas faire qui importerait.

En effet, « Cette seconde position philosophique, née de l'échec de l'ontologie, se développe dans une réflexion de la philosophie sur elle-même. L'impossibilité de la sagesse devient l'un de ses thèmes essentiels. La lutte avec la nature apparaît dans toute sa rigueur : sa violence ne réside pas seulement dans la lutte, mais surtout dans son manque de sens intrinsèque. Elle est moyen, seulement moyen, et ne conduit à aucune fin ultime. Tout au plus le travail peut-il faire oublier son manque de sens à celui qui se donne entièrement à lui. Que le travail s'interrompe, que l'homme cesse un instant de s'y perdre, le vide, l'inconsistance de l'existence se révèlent dans l'ennui, ou dans le désespoir, dans la révolte, dans l'expression d'une violence gratuite, in-sensée. »¹⁵¹

Il appert de ce passage que la violence issue de l'échec de l'ontologie ne réside pas uniquement dans la lutte sans merci contre la nature, mais aussi et surtout dans le manque de sens intrinsèque de cette lutte. Pour le dire autrement, cette lutte implacable contre la nature ne permet pas à l'individu de donner un sens à son existence, il ne lui permet pas d'affirmer sa liberté, sa dignité, son humanité. Cette lutte contre la nature enlève tout sens à la vie de l'homme ; celui-ci devient comme un automate, une machine. Son comportement, ses actes deviennent mécaniques ; il ne réfléchit plus, puisqu'il n'a plus le temps de réfléchir, il agit, il travaille. Il en arrive à s'oublier lui-même. Il ne discute plus, il ne dialogue plus, il produit. Il renonce à se poser des questions éthiques, morales. Il ne soucie plus de bien se comporter, il veut agir, agir efficacement. La question du bien et du mal ne se pose plus à lui. Il agit, pour reprendre une formule de Nietzsche, « par-delà le bien et le mal ».

En somme, chez lui, « Les problèmes éthiques deviennent des difficultés techniques. Il n'est plus de lieu où puissent se poser les questions sur les fins dernières des outils, du travail, de l'efficacité rationnelle. Il n'est plus de lieu où les hommes puissent librement rencontrer des hommes libres pour dialoguer et discuter des problèmes qui se posent du fait de la liberté et à la liberté. Une science positive, technique doit pouvoir résoudre les problèmes moraux et politiques. La tâche de la

¹⁵¹ *Id.*, p. 130.

philosophie – de la raison – est dès lors de comprendre que toujours la pensée franchit les limites de l'expérience, ne serait-ce que pour circonscrire le champ des phénomènes, objets de l'entendement. Ainsi la pensée se pense-t-elle elle-même et vise-t-elle à produire le discours philosophique qui n'est pas simplement descriptif des faits, mais proprement compréhensif du sens de tout fait. Elle pense la réalité dans son idée. Elle comprend le rôle agissant, constitutif du sens. »¹⁵²

En fait, le philosophe lutte contre la contradiction ; sa liberté est action en vue de l'unité.

L'action libre qui informe la condition est action d'unifier, non seulement selon une loi de la nature, mais aussi selon une loi de la raison que la liberté reconnaît comme étant sa loi : action morale. « S'esquisse ici, note Kirscher, un nouvel aspect de la lutte contre la violence, l'aspect moral « pratique ». La lutte contre la violence est l'action de l'être fini mais raisonnable, conditionné mais libre, qui, tout en comprenant qu'il n'atteindra jamais la sagesse [...] cherche, en philosophe conscient de sa finitude, le contentement dont l'idée oriente sa pensée et sa vie. »¹⁵³

C'est pourquoi « La signification dernière de la violence pour la seconde position philosophique qui découvre la liberté et pose toute question du point de vue de la liberté, c'est le fait, seulement constatable et non compréhensible du donné qui ne peut être justifié ou fondé, c'est-à-dire saisi comme une œuvre nécessaire de la liberté ; c'est l'élément d'irréductible résistance à la liberté et à la raison. Dans le fait qu'il y a du fait, dans la facticité à laquelle la liberté est attachée sans pouvoir s'en défendre, en un mot, dans la finitude se résout la signification de la violence telle qu'elle apparaît à la philosophie. La philosophie a décelé son autre, la forme de l'altérité, de l'étrangeté, le fait du fait, l'immédiateté qui résiste à la pensée et à l'action de la philosophie. »¹⁵⁴

Voilà succinctement présentée la troisième figure de la violence que Kirscher a identifiée dans la *Logique de la philosophie* d'Éric Weil. Mais à quoi reconnaît-on la quatrième figure de la violence ? En quoi consiste-t-elle ? La quatrième figure de la violence, selon Kirscher, se manifeste dans la violence comprise dans l'absolu.

En effet, « En sa quatrième acception, la violence apparaît telle que la raison puisse la réduire dans sa compréhension totale. La violence devient un moment de la raison ; moment de la séparation où la raison semble opposée à une extériorité distincte d'elle-même, moment de l'extériorité qui se creuse au-dedans de la détermination discursive, moment de la réflexion qui ne se réfléchit pas entièrement elle-même et ne saisit pas la différence comme différence dans l'identité. »¹⁵⁵

¹⁵² *Id.*, p.131.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 136.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 136-137.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 137-138.

La quatrième figure de la violence réside donc dans la réduction de la violence à la raison.

Cette réduction de la violence à la raison consiste à considérer que « Parvenue à son absoluité, la raison comprend toute altérité comme un moment immanent de son rapport à soi et de son identité. Il ne peut y avoir, en vérité, dans l'absolu, tout étant réfléchi, et même la réflexion, il ne peut y avoir de violence irréductible, parce qu'il ne peut y avoir d'altérité radicale. Tout au plus peut-il y avoir méconnaissance de la raison. Cette méconnaissance est précisément la caractéristique de la position philosophique précédente, obnubilée par le fini au point de ne plus saisir la raison comme absolue. »¹⁵⁶

Cette réduction consiste aussi à penser que « la raison est plus puissante que l'individu et que le fini ». « Elle constitue, dit Kirscher, le monde, elle agit dans la réalité, elle est la réalité en acte, l'effectivité (*wirklichkeit*) qui vient à se comprendre dans le discours de la philosophie ». « La raison absolue paraît lorsque s'achève la lutte contre la violence sur tous les plans », « aussi bien celle entre l'homme et la nature que celle de l'homme avec l'homme et de la communauté avec la communauté ». « Dans l'absolu, dans le discours de l'absolu, il n'est plus d'autre, plus d'extérieur, plus de violence. »¹⁵⁷ À partir de ce moment, la philosophie apparaît, non pas comme l'œuvre d'un individu, mais de toute l'humanité. La sagesse elle-même devient désormais accessible, non à l'individu, mais à l'humanité. La philosophie ne résout plus le problème de l'individu, mais de l'homme.

« Dès lors apparaît la différence de la troisième et de la seconde positions philosophiques. La seconde voit essentiellement l'individu en opposition à l'homme universel, idéal abstrait, et ne connaît la médiation qu'abstraite, sur le mode de la foi en l'au-delà du fini, alors que la philosophie de la raison absolue pense la médiation concrète, à l'œuvre, immanente à la réalité. L'avenir ne peut être annoncé que dans la mesure où, en son principe, il est déjà présent, où sa réalisation est en cours. La philosophie du fini, dont l'horizon tend à se limiter à l'*hic* et *nunc* pour l'opposer au transcendant, reste prise dans une conceptualité dualiste pour laquelle la foi en l'au-delà tend à jouer la fonction de médiation. La négation de la violence est repoussée dans cet au-delà. Pour la philosophie de la raison absolue, violence et raison trouvent leur médiation immanente dans l'histoire : la violence s'y nie elle-même en se retournant sur elle-même et contre elle-même. »¹⁵⁸

¹⁵⁶ *Id.*, p. 138.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 139.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 141.

Arrêtons là notre présentation de la quatrième figure de la violence dans la *Logique de la philosophie*. Intéressons-nous à présent à la cinquième et dernière figure de la violence que Kirscher a identifiée dans l'œuvre de Weil. À quoi est-elle reconnaissable ? En quoi consiste-t-elle précisément ? La cinquième et dernière figure de la violence qui apparaît dans la *Logique de la philosophie*, selon Kirscher, est la violence pure comme limite du discours. Cette violence consiste à refuser le discours, tout discours. L'homme qui l'exprime se refuse au discours, parce qu'il refuse de se comprendre et de se faire comprendre. Un tel homme est vraiment indifférent au discours et se révolte contre le discours philosophique. Le refus du discours qui culmine dans le mutisme, le silence, est la figure emblématique de la violence, de l'homme violent.

« La violence se caractérise, aux yeux du philosophe, par cette absence au discours, par ce mutisme radical »¹⁵⁹, dit Kirscher. La révolte contre le discours atteint sa limite extrême dans le « non » au discours : quand elle l'atteint, elle cesse d'appartenir à la réflexion, elle abandonne toute possibilité de s'apercevoir elle-même. Au moment de s'affirmer absolument, le « soi » de la révolte s'absente absolument. Il n'est présent que dans la réflexion du philosophe qui le représente et tente paradoxalement de tenir son impossible discours.

« La violence pure, dit Kirscher, ne peut donc être conçue comme une violence-sujet, symétrique de la philosophie. Bien qu'elle soit violence radicale et absolue, elle n'est pas diabolique. Il n'y a pas de conscience de soi de la déraison. Le violent ne se sait ni ne se comprend. Irréductible, il n'est pas soi pour lui-même, mais seulement pour son autre, le philosophe. Comme un mur ou un roc, imperturbable, aveugle et sourd, aucune parole n'a prise sur lui. Son opacité lui donne l'apparence d'un sujet substantiel, mais, paradoxalement, il n'est jamais présent en personne, exposé à autrui, s'exposant à lui. Il est l'image de la fermeture sur soi, de la réduction à sa propre identité silencieuse et muette qui n'en est pas une puisque non ouverte au dialogue. »¹⁶⁰

Il ressort de ce qui précède que l'homme violent n'est pas ouvert au dialogue et il n'est pas possible de dialoguer avec lui. L'homme violent s'est emmuré dans un silence absolu. Il ne se comprend pas lui-même, puisqu'il ne cherche même pas à se comprendre ; il ne comprend

¹⁵⁹ *Id.*, p. 142.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 151.

pas non plus les autres hommes, parce qu'il ne cherche même pas à les comprendre. C'est vrai que le philosophe, lui, cherche à le comprendre, à le forcer au dialogue, à l'amener à la raison. Mais tous ses efforts sont vains, car l'homme qui s'est révolté contre le discours ne veut rien comprendre. Il n'y a cependant que le philosophe du discours absolu qui prétend que cette révolte contre le discours philosophique ne pose pas problème, n'a pas de sens, est absurde :

« Pour le « discours absolu », la violence est tout simplement le tort de l'individu ; la raison a raison, le Tout est le vrai. Le discours absolu dénie tout sens à la protestation de l'individu contre lui. Il ne peut que dire l'impuissance et la déraison de ce « non » adressé à la raison. Dérison : hors de la raison, il n'est pas la raison. Impuissance : la raison est la réalité agissante se comprenant. La déraison est déréelle. L'individu ne peut rien contre la raison comme il ne peut rien contre la réalité agissante. L'individu est pris, compris, constitué par la raison qui se réalise dans l'histoire et contre laquelle la protestation individuelle s'épuise en vain. La raison ne peut qu'avoir raison de l'individu et la révolte individuelle n'a, devant le discours absolument cohérent aucun sens en elle-même. »¹⁶¹

C'est justement cette méconnaissance de la valeur de l'individualité face à l'universalité, de l'individu face à l'homme universel, de la déraison face à la raison, qui pose problème à Weil.

En effet, « Weil met en évidence cette thèse fondamentale du discours absolu en même temps qu'il en révèle le caractère problématique : elle permet de former le problème fondamental de la philosophie. Pour lui, la violence de l'individu n'est pas purement et simplement absurde. Si elle n'est pas raisonnable, elle n'est pas pour autant insensée. Elle donne à penser au philosophe qui veut comprendre jusqu'à la déraison. »¹⁶²

C'est donc sur ces propos de Kirscher que nous refermons notre analyse sur les figures de la violence dans la *Logique de la philosophie* de Weil. Il nous semble important de retenir à ce niveau de notre analyse que la violence est le problème fondamental de la philosophie selon Éric Weil. Nous venons de le démontrer à travers la lecture que Kirscher fait de l'introduction de la *Logique de la philosophie*. À présent, nous pouvons nous demander si la violence de la nature en l'homme mérite que nous lui consacrons un moment de notre réflexion. De prime abord, nous répondons à cette interrogation par l'affirmative. En effet, réfléchissant sur

¹⁶¹ *Id.*, p. 144.

¹⁶² *Ibid.*

l'homme, sur le sens de sa définition, Weil découvre « l'homme comme violence », comme pure négativité. Comme il le dit lui-même, l'homme est « l'être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est ». L'homme, dit-il, est « nature donnée et descriptible, tout en étant à la recherche de son être véritable, qui n'est jamais donné ni ne peut être décrit ». En un mot, l'homme est « essentiellement raison et langage raisonnable, tout en étant toujours au-dessus du niveau de la raison ». « Bien plus et bien pis, dit Weil : il est même l'être qui n'est pas, puisqu'il est essentiellement son propre devenir, et que ce devenir n'est pas un devenir naturel et descriptible, mais son propre se-faire. »¹⁶³ C'est donc dire que c'est par un libre choix que l'homme est ce qu'il a choisi d'être, mais il n'est jamais ce qu'il est une fois pour toutes. Il peut devenir autre, il est capable de le devenir, il peut choisir de le devenir. Mieux, l'homme n'est jamais satisfait de ce qu'il est, et peut-être ne sera jamais satisfait de ce qu'il est. L'homme est raisonnable, ou du moins se veut raisonnable mais il ne l'est pas, puisqu'il n'est pas encore satisfait de sa raisonnabilité, ou du moins de son degré de raisonnabilité. Il a encore en lui une part d'animalité. L'homme n'est pas que raison, il est « animal raisonnable ». Comme le dit Weil lui-même, « l'homme concret, l'individu, moi et vous et les autres n'est pas raisonnable, ne le sera peut-être jamais. Il, c'est-à-dire : moi, vous, eux, nous devons être raisonnables, nous faire raisonnables ».¹⁶⁴ Si l'homme n'est pas ce qu'il est, et est ce qu'il n'est pas, c'est parce qu'il est une pure négativité. Il nie ce qu'il est au nom de ce qu'il doit être ; il nie ce qu'il est au profit de ce qu'il veut être. Ainsi, il est un pur « projet - d'être », un être en devenir. Si nous admettons que « l'homme est un être comme les autres, un être vivant », nous devons aussi reconnaître avec Weil qu' « Il n'est pas seulement comme les autres. Il a des besoins, mais il a encore des désirs, c'est-à-dire, des besoins qu'il a formés lui-même, qui ne sont pas dans sa nature, mais qu'il s'est donnés. »¹⁶⁵ Ce sont donc les désirs qui sont la marque de sa négativité,

¹⁶³ Éric Weil, *op. cit.*, p.5.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.7.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 7.

de son insatisfaction, de son insatiabilité. Ce sont eux qui le poussent à vouloir telle chose en ce moment précis, et à ne plus le vouloir le moment suivant. Parce qu'il est soumis aux désirs, l'homme devient un problème pour lui-même. Il cherche le contentement en toute chose, mais il ne le trouve nulle part. Tirillé par ses désirs de toute part, l'homme en vient à se demander s'il sait ce qu'il veut ou du moins s'il veut ce qu'il sait. En réalité l'homme ne sait pas ce qu'il veut. Mais il sait certainement ce qu'il ne veut pas. Et c'est cela la marque de sa négativité.

« En somme, dit Weil, l'homme ignore ce qu'il veut. Mais il sait très bien ce qu'il ne veut pas : comme nous l'avons trouvé tout à l'heure, l'homme n'est pas ce qu'il est. Or, le sens de cette formule se précise maintenant : l'homme n'est pas ce qu'il est parce qu'il ne veut pas être ce qu'il est, parce qu'il n'est pas content d'être ce qu'il est, d'avoir ce qui est. Il est l'animal qui parle, un des animaux qui parlent, mais il est le seul animal qui emploie son langage pour dire Non. Des êtres vivants autres que lui savent s'exprimer et se faire comprendre par leurs pairs, voire par d'autres espèces : seul l'homme sait parler de ce qui n'est pas, et, à vrai dire, ne sait parler que de ce qui n'est pas. »¹⁶⁶

Si le désir pousse l'homme à nier ce qu'il est, à ne plus se contenter de ce qu'il est, à ne plus vouloir être ce qu'il est, à être en contradiction avec lui-même, il le pousse encore et davantage à nier ce qu'il a, à transformer ce qu'il a, voire à renoncer à ce qu'il a au nom de ce qu'il voudrait avoir, au nom de ce qu'il devrait avoir. L'homme ne se contente pas du donné naturel. Il le nie en le transformant. S'il a faim, il peut prélever sa nourriture directement de la nature. Mais en la prélevant il la transforme, en la préparant, en la cuisant. Il ne veut pas seulement se protéger des intempéries naturelles, il veut se parer avec de beaux habits, s'abriter dans des maisons luxueuses, des immeubles. Il ne veut pas seulement trouver une place où se coucher, dormir, il veut se coucher et dormir dans des lits somptueux avec des matelas mous et spéciaux. L'homme est le seul animal qui renonce à ce qui est au nom de ce qui doit être. Il est le seul animal qui crée des valeurs, qui croit en des idéaux. Au nom de ces valeurs et idéaux, il peut se priver de ce qu'il a, renoncer à ce qu'il possède, refuser ce qui ne lui convient pas. Il peut refuser de manger par exemple la part de nourriture qui est destinée à son semblable au nom de son idéal de justice. Mieux, il peut décider de se priver de nourriture pendant un certain

¹⁶⁶ *Id.*, p. 8.

temps au nom de sa foi, de sa croyance. Il peut aller jusqu'au sacrifice suprême pour défendre ses idéaux. L'histoire nous donne des exemples d'hommes qui ont accepté de mourir pour l'amour d'une femme, pour la justice, pour la vérité.

En un mot, « L'homme ne se contente pas de transformer ce qui lui est donné – l'abeille en fait autant – : le mode de transformation, dans la mesure où il est donné, où il est naturel, est transformé à son tour, et l'homme crée ce qu'une réflexion tardive nommera la technique. Non seulement il change la nature, mais sa négativité change encore les manières de changer, jamais content de ce qu'il trouve et de ce qu'il possède. Or, l'outil spécifiquement humain de cette activité négatrice et transformatrice est le langage ou, si l'on préfère un terme plus courant et moins clair, la pensée, la raison : ce qui nie ce qui est immédiatement. »¹⁶⁷

Le désir est donc ce qui met l'homme en désaccord avec lui-même et avec son milieu. Il est en désaccord avec lui-même parce qu'il veut et ne veut pas être satisfait, il veut être et ne veut pas être content, il veut être et ne veut pas être raisonnable, il veut être et ne veut pas être déterminé. Il est en désaccord avec son milieu car tout ce qui lui est donné par la nature ne le satisfait pas, ne lui convient pas. Il nie toujours « l'être-là » pour faire advenir « l'être-à-venir ». Il trouve dans l'absence de « l'être-à-venir » une plénitude ontologique dont il se satisfait de façon imaginaire. Dès lors que l'être-à-venir passe de la puissance à l'acte, il perd cette plénitude ontologique que l'homme du désir lui accordait. Cela le pousse à changer constamment son milieu, à courir derrière ce qui n'est pas encore, parce que ce qui est privé de cette plénitude ontologique imaginaire que le désir accorde à ce qui n'est pas encore. Ce pur mouvement de la négativité est ce qui explique toute entreprise de transformation de la nature par l'homme. Tant qu'il reste soumis aux désirs, l'homme ne connaît pas et ne connaîtra peut-être jamais de satisfaction, de contentement. Comment va-t-il sortir de cette contradiction, de cette violence, de ce mécontentement ?

C'est grâce au langage raisonnable, au langage de la raison du philosophe que l'homme ordinaire nie sa propre négativité. C'est le langage du philosophe qui permet à l'homme de se libérer du mécontentement, de son mécontentement.

¹⁶⁷ *Id.*, p. 8.

Comme le dit Weil, « le langage est l'outil de la négativité ». « Si l'homme, dit-il, est l'être qui ne se contente pas du donné, il ne se contentera pas, non plus, de cet être donné qui est le sien propre et consiste à nier le donné. Une fois qu'une nature de l'homme est donnée, elle sera transformée par l'activité de l'homme ; une fois que le caractère de l'homme est donné, – et c'est ce qui arrive dans et par le langage du philosophe –, l'homme, étant négateur de tout donné, est mécontent de cet être qui prétend être le sien. Il ne l'exprime que pour le dépasser, le transformer, le nier – pour se nier lui-même ; une fois que sa vie est comprise par lui comme l'expression agissante de son mécontentement, il se dressera contre ce mécontentement et contre cette activité même : il ne cherchera plus à se débarrasser de ce qui le mécontente, mais de créer le contentement par la victoire sur le mécontentement même et la négativité. »¹⁶⁸

Il résulte de ce passage que le philosophe, par son discours, sa volonté de rendre intelligible à l'homme sa nature, l'amène à une prise de conscience des raisons de son mécontentement : sa propre négativité et son activité négatrice. Cette prise de conscience le conduit l'amène à s'opposer au mécontentement et la négativité par la créativité. Il ne cherche plus à combattre ce qui le mécontente, à se complaire dans le mécontentement, à se plaindre de ce qui le mécontente, à se lamenter sur son propre sort, mais il crée le contentement. L'activité créatrice est donc ce qui sauve l'homme du mécontentement.

« Du coup, dit Weil, tout reçoit une fonction et un sens nouveaux. Le philosophe, de porte-parole du bon sens, devient l'éducateur, le médecin, le maître de l'humanité souffrant de son mécontentement ; d'outil toujours à employer, toujours à perfectionner la raison devient le remède universel et agissant dans l'instant même de la conversion, du changement de direction : il suffit de n'être plus mécontent pour être content [...]. »¹⁶⁹

Cette conversion de l'homme ordinaire par le discours du philosophe, ce changement de direction dans sa vie le conduit du mécontentement au contentement. Le philosophe a permis ainsi, grâce à son discours, à l'homme ordinaire de comprendre que pour atteindre le contentement, il faut accepter les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles arrivent. L'homme raisonnable est celui qui ne cherche pas l'impossible, qui sait se contenter de ce qu'il a, qui a compris, une fois pour toutes, dans sa vie, que la poursuite de ses désirs, du superflu l'éloigne du contentement. Qu'il ne faut pas chercher le contentement dans la vaine poursuite des désirs non naturels et non nécessaires, mais dans le contentement de ce qu'il est et de qu'il a. Tout le

¹⁶⁸ *Id.*, p. 9.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.9.

reste, pour reprendre le mot de l'ecclésiaste, n'est que vanité, poursuite du vent. À force de poursuivre ses désirs les plus fous, l'homme ordinaire oublie l'essentiel : il oublie que le contentement ne se trouve pas dans la chasse aux plaisirs, mais dans l'acceptation de soi-même, de sa situation, de ce qui nous arrive indépendamment de notre volonté. C'est justement cette négativité du désir humain, qui a conduit René Descartes à nous recommander dans le *Discours de la méthode* de travailler plutôt à changer nos désirs que l'ordre du monde. Car celui qui veut changer l'ordre du monde vivra malheureux, puisqu'il n'est pas en sa capacité de changer cet ordre. Vouloir changer l'ordre du monde, c'est vouloir l'impossible. Vouloir l'impossible, c'est se condamner à la souffrance, au mécontentement. Pour les stoïciens, le sage est justement celui qui sait distinguer ce qui dépend de lui (qu'il doit travailler à changer) et ce qui ne dépend pas de lui qu'il doit accepter (puisque'il ne peut rien y changer). C'est donc dire que l'homme qui veut le changement doit se défaire de ses désirs superflus, ou du moins éviter de se laisser tirailler par ses désirs. Il doit se maîtriser face à ses désirs, chercher à les dominer, les surmonter, les dépasser. C'est alors que la raison en lui cesse d'être outil, moyen de transformation et domination de la nature pour être la maîtresse de sa vie. De moyen de transformation de la nature sous la pression des désirs, elle devient le guide de l'homme, la lumière qui l'illumine et l'oriente dans la vie. La raison se délivre ainsi de la servitude des désirs pour devenir la faculté qui permet à l'homme de les contrôler, les dominer, les maîtriser. L'homme qui maîtrise ses désirs devient maître de lui-même et de sa vie. Il n'a plus rien n'à craindre des désirs, des passions, des mauvais penchants qui agitent et perturbent les autres hommes.

Sa raison cesse donc d'être instrumentale : « La raison cesse d'être outil, elle sera l'homme même, et la raison en s'affranchissant, en se faisant, au lieu de servante, la maîtresse de la vie, libérera du même coup l'homme, non plus de ceci et de cela dans la nature, mais de la nature même. Dominant le mécontentement, se dominant dans son être naturel, l'homme sera libre et content, parce qu'il ne désire plus rien, mais étant regard, œil ouvert sur le monde vrai, bon et beau, qui lui donne l'existence et la possibilité, la réalité du regard et de la présence. Le regard est bon, le langage est vraiment humain, parce qu'il permet à l'homme d'arriver au silence du regard, au désintéressement. »¹⁷⁰

¹⁷⁰ *Id.*, p.10.

Avec cette dernière remarque de Weil, on peut être tenté de penser que l'homme devenu raison s'est réconcilié avec lui-même. Il n'est plus en contradiction avec lui-même parce qu'il est arrivé à surmonter son mécontentement grâce au philosophe qui lui a indiqué le chemin. Il a compris que pour atteindre le contentement, il doit renoncer, une fois pour toutes, à sa propre négativité et à son activité négatrice de la nature. Pour le dire en termes prosaïques, l'homme devenu raison est parvenu au contentement parce qu'il domine désormais son mécontentement et ses désirs. Il ne subit plus comme l'homme insensé les mouvements incontrôlés de ses désirs et de ses passions. Il a atteint, pour ainsi dire l'ataraxie. Il vit dans la présence même de la raison. Mais une telle vie est-elle vraiment humaine ? L'homme est-il réellement capable de mener une telle vie ?

Cela n'est pas évident. Que l'homme soit doué de raison, cela se conçoit ; « mais il n'est pas doué de raison au sens où il est doué de mains ou de la marche debout », dit Weil ; « il n'est pas non plus, artisan et fabricant, au sens où l'abeille l'est » ; « s'il est lui-même, il est raison, non seulement raisonnable, mais raison enchaînée dans un corps d'animal, corps indigent, corps ayant des besoins, des tendances aveugles, des passions ».

C'est justement pour cela que « Son travail vraiment humain consiste dans la transformation de cet être composé en vue de réduire, autant qu'il se peut, la part qui n'est que raisonnable, afin que tout entier il soit raison. Certes, il ne réussira pas complètement, absolument ; toujours il aura à traîner un reste d'animalité ; jamais il ne sera raison totalement ; mais il le sera quelquefois, il sera quelquefois libre, quelquefois, pour quelques instants, il sera dieu, il sera présent devant le monde présent, positivité par la négation de la négativité inconsciente ; et c'est pour ces instants de suprême bonheur, de plénitude indicible, inénarrable, qu'il vivra, qu'il acceptera, en tant qu'homme, la gêne à laquelle n'échappera jamais l'animal en lui. Il pourra se taire, non pas parce qu'il est abandonné, mais parce qu'il a abouti ; il ne se servira plus de la raison, non point parce qu'il se ferait déraisonnable, mais parce qu'il s'est fait raison. »¹⁷¹

S'il est vrai que l'homme n'est pas que raisonnable, s'il n'a pas que la raison, s'il est aussi capable d'animalité, de déraison, si en définitive il choisit de ne plus se servir de sa raison,

¹⁷¹ *Id.*, pp. 10-11.

il pourra vivre provisoirement le bonheur. Il pourra même adopter l'attitude du sage stoïcien et se plonger dans l'ataraxie qui va culminer dans l'aphasie.

Mais cela ne doit pas nous faire oublier que « C'est l'homme que l'homme doit transformer, par la raison et en vue de la raison, et le philosophe est l'homme in *statu nascendi*, le sage naissant, l'animal négateur qui finira par nier l'animalité en lui : la raison ne donne pas des satisfactions, parce que la raison est le contentement. Ou, pour formuler autrement le même résultat, l'homme n'est *homo faber* que pour se faire *homo theoreticus*, être qui voit, être à qui est révélé ce qui est dans la présence, être qui est en dehors du devenir et de la destruction, être qui accède au *nunc stans*, à la vraie éternité, qui n'est pas la durée infinie de ce qui ne dure pas, mais la vue qui saisit le tout en son unité : ce n'est pas par faiblesse, c'est par force transcendante que cette vue est au-delà du langage, toujours négatif et négateur, – qu'elle est indicible. »¹⁷²

Il ressort de ce qui précède que le sage qui a atteint le contentement, le philosophe, ne se sert plus de la raison pour transformer le monde, mais pour le contempler. Il ne cherche plus le contentement dans le monde, parce qu'il l'a en lui-même, puisque la raison est contentement et que lui est la raison. Mais il doit avoir présent à l'esprit qu'il a le devoir d'amener les autres hommes par la raison à la raison. Il doit aider les autres hommes à atteindre au contentement. Pour cela, il doit éviter d'être égoïste. Tout comme le prisonnier de Platon qui a pu s'échapper de la caverne et qui a pu contempler la splendeur de la réalité même des choses, il doit aller vers les autres hommes pour les amener par son discours à la raison, au contentement. Le philosophe réussira-t-il dans cette mission ? Ne sera-t-il pas confronté au refus de la philosophie par l'homme ordinaire ?

Rien n'est moins sûr. L'homme ordinaire regarde généralement le philosophe comme un être bizarre, « un être curieux », « remarquable », un être qui n'est pas comme lui. L'homme ordinaire a même du dédain voire du mépris pour le philosophe et la philosophie. Il ne cesse de lui répéter, « Vous, vous êtes un philosophe ». Pire, il ne cesse souvent de lui répéter, « Moi, je n'ai que faire de la philosophie », ou encore « Il faut arrêter de philosopher ». Que veut dire précisément l'homme ordinaire par ces expressions ? Nul ne le sait, et peut-être lui-même ne

¹⁷² *Id.*, p. 11.

le sait pas non plus. Tout au plus on peut interpréter ces propos comme de la moquerie vis-à-vis du philosophe et de la philosophie elle-même.

Comme le dit Weil, « Après tout, tout en dedans, derrière la tête, plus loin que le discours et le langage raisonnable, l'homme ordinaire sait, ou, s'il faut laisser le mot savoir au philosophe qui prouverait trop facilement que l'homme ordinaire sait moins que rien puisque le philosophe même ne sait rien, l'homme ordinaire est certain que « tout cela », tout ce que le philosophe dit si bien, est peut-être très bien pour le philosophe, mais n'a aucune importance dans la vie ordinaire. « Vous, vous êtes un philosophe » est un compliment qui se moque de son destinataire. »¹⁷³

On peut retenir de ce passage que l'homme ordinaire se complait dans la certitude vécue, ne veut pas en sortir car il s'y plaît. Il refuse la philosophie qui l'amène à s'interroger, à remettre en cause ses certitudes, à questionner même le sens de son existence. Cette démarche en même temps qu'elle lui paraît étrange, lui fait peur, l'inquiète. Tout homme a naturellement peur de l'incertain, de l'inconnu, de l'incertitude. Or, la philosophie par sa démarche même met l'homme en route, il lui indique le chemin mais ne le conduit pas à sa destination. Le philosophe pose des questions, mais il ne donne pas de réponses satisfaisantes, certaines, indiscutables. Il ne rassure pas l'homme, il le met en état de veille permanente, il l'empêche de dormir sur ses lauriers. Il suffit de rappeler l'attitude d'un Socrate à l'égard de ses concitoyens pour s'en convaincre. Si la condamnation à mort de Socrate par les juges semble, aux yeux de ses disciples, injuste, pour l'homme ordinaire, il a bien mérité son sort. Cette défiance de l'homme ordinaire vis-à-vis de la philosophie culmine dans le refus du discours cohérent, du discours philosophique, du discours raisonnable. Mais signalons que ce refus n'est pas absolu. « L'homme peut se faire philosophe, rien n'est plus certain, puisque l'on peut ne pas se faire philosophe. Et comme le philosophe lui a enseigné à parler raisonnablement, l'homme de la vie courante, celui qui ne veut pas se faire philosophe, est parfaitement capable de s'occuper raisonnablement de ses affaires qui ne sont pas celles de la philosophie. »¹⁷⁴

¹⁷³ *Id.*, p.11.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 15.

Il nous faut donc admettre, qu'il n'est pas donné à tout le monde de devenir philosophe, peut-être n'est-il même pas souhaitable que tout le monde devienne philosophe.

Mais il est important de noter que le langage joue un rôle tout aussi primordial pour l'homme ordinaire que pour le philosophe. C'est pourquoi, par-delà son usage courant, le philosophe voudrait le soigner, le rendre cohérent, compréhensible, intelligible, en élaborant un discours qui vise à surmonter les contradictions qui le traversent souvent. Pour le philosophe, en effet, la contradiction dans le langage, dans le discours, est le premier nom de la violence. Aussi tout discours humain, tout discours vise-t-il à résoudre le problème de la contradiction dans le langage. Aussi banal que cela puisse paraître, dans toutes les langues il y a des règles, des conventions pour bien parler, pour bien dire ce qu'on a à dire. Il y a des règles qui permettent de prononcer des propos sensés, compréhensibles, intelligibles et accessibles aux autres hommes. De même, il faut suivre ces règles (la syntaxe) pour écrire de façon intelligible.

Mais la seule maîtrise de ces règles ne met pas l'homme à l'abri de la contradiction. On peut dire des choses sensées tout en se contredisant. C'est pourquoi, le discours philosophique met non seulement l'accent sur la cohérence du discours, mais aussi et surtout la cohérence des idées, des arguments. Pour le philosophe, le discours cohérent est la preuve de la cohérence de son auteur, de sa raisonnable, de sa logique à lui, de son humanité, de sa capacité à user de sa raison, de se laisser guider par sa raison. Pour reprendre la célèbre formule de Nicolas Boileau, « Tout ce qui se conçoit bien s'énonce clairement ». La contradiction dans le discours serait ainsi le signe de l'incohérence de son auteur, de son inconséquence et même de son inhumanité. Qui prendrait au sérieux par exemple un homme qui passerait son temps à se contredire, à dire une chose et son contraire ? Qui comprendrait un homme qui passerait son temps à dire des choses contradictoires, à se contredire et à se dédire d'une minute à l'autre ?

Comme le dit Mahamadé Savadogo, « Parler, pour autant que cela signifie vouloir se faire comprendre, exige toujours de l'individu qu'il ne se contredise pas, en d'autres termes, que son discours soit cohérent. La cohérence apparaît ainsi comme la règle de tout échange entre les hommes, de toute communication véritable, en un mot, de tout dialogue. L'individu au discours incohérent est rapidement traité de malade ou

de fou, ce qui veut dire qu'il est incapable de communiquer avec ses semblables, de dialoguer avec eux. La cohérence ainsi à l'œuvre dans l'existence quotidienne est celle qui est formalisée par la science du discours non-contradictoire, la logique formelle. Cette science ne se comprend de prime abord que comme une entreprise d'organisation des règles du dialogue. »¹⁷⁵

Il ressort de ce passage que l'exigence de cohérence est le propre de tout discours humain. Toute parole ne peut être sensée, tout propos ne peut être intelligible, que s'il se soumet aux lois de la logique formelle, au principe de la non-contradiction. Mais, il ne suffit pas d'observer les règles, les lois de la logique formelle, pour prétendre tenir un discours philosophique. Comme le dit Savadogo, « La connaissance des lois du dialogue, de la logique, n'est pas synonyme de la présence de la philosophie dans une communauté, car la philosophie, comme l'enseignent tous les manuels, consiste en une remise en question de ce que présuppose la logique, de ce qui va de soi pour les hommes dans leur existence ordinaire. »¹⁷⁶ C'est donc dire que l'exigence de cohérence dont le philosophe parle n'est pas ce qui est conforme au bon sens, ce qui va de soi. Bien plus, elle est une double exigence de cohérence : elle questionne la cohérence de ce qui est cohérent pour l'homme ordinaire, elle exige du sacré de la communauté une justification cohérente.

« L'apparition de la philosophie, du dialogue philosophique, dit Savadogo, présuppose ainsi l'existence de la communauté à travers ses valeurs. Le rôle de la philosophie, c'est précisément d'éprouver la consistance de ces valeurs elles-mêmes, en d'autres mots, d'interroger leur cohérence. C'est en ce sens que nous pouvons dire que la philosophie se sépare de la logique en redoublant l'exigence de cohérence, comme l'individu-philosophe se décide au contentement en niant la négativité humaine. »¹⁷⁷

Commentant l'introduction de la *Logique de la philosophie*, Mahamadé Savadogo lui découvre une importance, une place privilégiée dans le système des catégories attitudes, en précisant que « La violence de la décision à la philosophie engendre le devoir de justification, devoir qui fonde l'histoire de la philosophie. » Mieux, « Ecartelée entre l'universalité qu'elle veut atteindre et l'individualité qu'elle est, l'existence philosophique est essentiellement une

¹⁷⁵ Mahamadé Savadogo, *op. cit.*, p. 28.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.30.

¹⁷⁷ *Ibid.*

contradiction. Cette contradiction est le fondement existentiel de l'histoire de la philosophie, la violence initiale que les différents systèmes philosophiques entreprendront de réduire. »¹⁷⁸ Pour justifier cette lecture qu'il fait de l'introduction de la *Logique de la philosophie*, Savadogo la présente comme une « thématization » de la décision à la philosophie qui conduit à l'« histoire idéale de la philosophie » dont le sens est la « compréhension du projet philosophique comme volonté consciente de réconciliation de l'individualité et de l'universalité, de l'individu et de la communauté ». ¹⁷⁹ Sans revenir ici en détail sur cette histoire idéale de la philosophie, il est essentiel de retenir que toute l'histoire de la philosophie est son « auto-justification », c'est-à-dire cette volonté ferme de réduire la contradiction, la violence du langage et des relations humaines. C'est donc pour résoudre le problème de la violence dans le langage, qui est consubstantielle à la philosophie, que Weil choisit de construire un discours cohérent, systématique, absolument cohérent et ouvert. En tant que philosophe, Weil ne se contente pas de se comprendre lui-même, il veut aussi se faire comprendre des autres et comprendre les autres. Il veut comprendre le refus de la philosophie par l'homme ordinaire, il veut l'expliquer, le faire comprendre dans et par le discours philosophique. Au lieu de considérer ce refus comme absurde comme le philosophe de l'absolu, lui, cherche à lui découvrir un sens, à découvrir un sens au refus de la philosophie pour la philosophie et pour le philosophe. Le philosophe, tout philosophe, ne se contente pas d'avoir choisi la voie de la raison, il veut aussi y amener les autres hommes, les amener à la raison, si tant est qu'il est lui-même raisonnable. Tel est l'objectif ultime de toute philosophie: élaborer un discours cohérent, tenir un discours sensé. Arrivé à cette étape de notre analyse, nous pouvons aisément retenir que la lutte de l'homme contre la violence tout comme l'entreprise philosophique de réduction de la violence aussi bien dans le langage que dans la communauté humaine culmine dans la quête du sens pour notre

¹⁷⁸ *Id.*, p.25.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 26

existence. Lutter contre la violence, c'est choisir la raison, c'est choisir de mener une existence sensée. Le thème de la quête du sens fera l'objet de notre réflexion dans la section qui suit.

Section II : Le refus de la cohérence et la question du sens dans la Logique de la philosophie

Le refus de la cohérence est d'abord refus du discours, de tout discours. Il est ensuite le rejet de la philosophie. La catégorie du silence et celle de l'œuvre nous permettent de mieux rendre compte du refus de la cohérence. Le refus de la cohérence est donc en quelque sorte le refus de la philosophie, le refus de comprendre les autres et de se faire comprendre d'eux. L'homme qui se tient dans le mutisme absolu, refuse de comprendre les autres hommes et refuse de se faire comprendre d'eux. S'il voulait se faire comprendre, il tiendrait un discours pour justifier son choix, son attitude. S'il refuse de parler, c'est qu'il n'a rien n'à dire aux autres hommes et il ne veut non plus rien comprendre d'eux.

Comme le fait remarquer Canivez, « Cette attitude, Weil l'explicite dans la *Logique de la philosophie* sous le titre de l'œuvre. C'est l'attitude de la violence radicale qui apparaît sous deux aspects : d'une part la figure politique du nazisme ; d'autre part la figure ordinaire de l'indifférence au discours de l'individu qui ne cherche ni justification ni reconnaissance, qui ne cherche ni à comprendre ni à avoir raison, qui en ce sens s'abstrait de toute communauté humaine. »¹⁸⁰

Le refus de la cohérence, plus radicalement pose donc le problème de notre époque, à savoir, pour reprendre l'expression de Canivez, « le surgissement d'une violence irréductible à la forme logique de la contradiction, d'une violence qui ne peut être élaborée et sublimée par la logique des dépassements dialectiques, d'une violence avec laquelle il n'y a pas de réconciliation possible »¹⁸¹. C'est donc dire que le refus de la cohérence nous met face à une violence pure, brute, absolue, irréductible. La solution à cette violence absolue n'est plus d'élaborer un discours cohérent, absolument cohérent pour la surmonter. En fait, l'homme qui refuse le discours, qui se tient dans le silence absolu, n'est pas quelqu'un qui est ouvert au

¹⁸⁰ Patrice Canivez, *op. cit.*, p. 9.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.8.

dialogue, à la discussion. Il a fait le choix délibéré du non-sens, de la déraison, de la violence. Il se contente d'être là comme les choses, il se tient dans le statut de l'en-soi ; il n'est pas possible de le forcer au dialogue.

« À la philosophie, l'individu oppose tout simplement la vie, sa vie à lui telle qu'il la fait, sans chercher ni à la comprendre, ni à la justifier. Ce refus absolu de la cohérence est refus d'être compris dans un discours. Si l'individu voulait se comprendre, il en trouverait la possibilité dans le discours absolument cohérent qui donne sens à tous les aspects de la vie humaine, à l'existence de l'individu concret dans ses aspects affectifs, sociaux, politiques, dans la dimension esthétique, religieuse, scientifique et philosophique. Mais précisément, il ne le veut pas. Il veut que son existence donne sens au monde, il veut qu'elle fasse sens par elle-même. »¹⁸²

Tout au plus, face à un tel individu, le philosophe peut adopter deux attitudes : soit il considère que cette attitude est absurde, dénuée de sens, et procède à sa réduction dans le discours absolument cohérent, soit il la prend au sérieux, en fait une préoccupation centrale de sa réflexion, cherche à lui trouver un sens, une signification. Pour le dire autrement, le philosophe peut choisir de méconnaître le sens du refus de la cohérence ou chercher à le comprendre. Weil s'inscrit dans la deuxième attitude qui consiste à prendre l'homme qui refuse la cohérence au sérieux, à chercher à le comprendre, à expliquer son attitude, à lui donner un sens. Comme le note Canivez, c'est « en méditant sur cette violence pure dont témoignent les totalitarismes de notre siècle » que « Weil en vient à se démarquer de Hegel tout en retenant le principe de la systématité et de la cohérence absolue ».

Selon lui, « C'est que la cohérence correspond au refus conséquent de la violence, toute cohérence partielle procédant d'un point de vue particulier, d'un principe de départ, d'un style ou d'une méthode qui s'imposent en tant que tels, qui font appel au goût, aux convictions dernières, et qui par conséquent excluent ceux qui ne se sentent pas en affinité avec eux. Mais le discours n'est plus le discours de l'Absolu qui se saisit lui-même dans le procès de sa propre réalisation. Le discours est discours humain et il n'y a de discours que de l'homme. C'est l'homme qui fait la philosophie. L'homme, c'est-à-dire l'individu fini, même si cet individu, dès lors qu'il a choisi de parler en « vérité », a par là même fait le choix de l'universel et ne parle plus « en individu ». »¹⁸³

Mieux, Kirscher soutient qu'« Admettre que le refus du discours cohérent n'est pas dénué de sens n'équivaut donc pas pour la *Logique de la philosophie*, à ignorer qu'il est contraire à la raison, déraisonnable. Le philosophe comprend son autre en reconnaissant en lui sa propre possibilité, mais aussi la possibilité qu'il s'interdit. La compréhension de la violence, du rapport de la violence et de la raison et la lutte contre

¹⁸² Patrice Canivez, *Weil*, Les belles lettres, Paris, 1999, p.p. 66-67.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 8.

la violence, informée par le choix de la raison, se composent dans le système de la philosophie qui articule la théorie et la pratique, la pensée et l'action (raisonnable), la philosophie et la morale, la philosophie et la politique. C'est précisément ce qui la distingue de la pensée du fini. Non pas que celle-ci privilégie le pur théorique. L'expérience de la pensée implique l'existant dans son exister et son ouverture à l'être. Mais la résolution n'est pas le choix. »¹⁸⁴

Il ajoute même que « La nouvelle position – celle du sens – dépasse à la fois le discours absolu et le discours transcendantal (dans sa répétition existentialiste) en ce qu'elle pose le problème de la détermination, de l'auto-détermination de la liberté en termes de choix. Au principe est la possibilité du « oui » et du « non ». Ni la raison, ni la violence ne s'imposent d'elles-mêmes. La nouvelle position philosophique affronte ce fait et reconnaît l'autorité du discours cohérent en même temps que l'infini de la liberté. Un sens nouveau de la raison se montre, non-dogmatique, non-absolu. L'infini de la liberté et la contingence de la raison ne se montrent, en se conjuguant, qu'à une liberté qui a choisi de s'orienter sur la raison, de se laisser informer et éduquer par elle. La nouvelle position n'a pas affaire seulement au fait transcendantal de la liberté, mais encore à la raison par ce qui se fait, se révèle et qui suscite ainsi, du même coup, la question de son sens. La pensée du fini méconnaît la fonction du discours et de la cohérence, sans laquelle même la critique du discours ne signifierait rien. En traitant la question de l'individu et du discours à la lumière du seul fait de la liberté, la pensée du fini laisse échapper le concept de violence en même temps que celui de raison. Ce qui revient encore à ne pas se comprendre comme discours, à se réduire et à réduire tout langage, à l'œuvre parlante, à la parole créatrice, spontanée, poétique. »¹⁸⁵

Cela dit, il reste à comprendre fondamentalement que le principe de la cohérence n'épuise pas le problème et le phénomène de la violence. La contradiction, toute contradiction se fonde sur un ordre de discours où on peut considérer qu'un énoncé est vrai ou faux. Comme le dit Canivez, « définir la violence comme contradiction, c'est voir dans toute action et tout choix une thèse dont on pourrait montrer les limites et les incohérences ». Autrement dit, « c'est rapporter toute attitude humaine à une pensée, à un discours dont l'individu soutiendrait explicitement la vérité ». C'est ainsi que l'on se donne les moyens de récuser l'attitude en question en réfutant pour ainsi dire le discours qui en est l'expression. Dès lors, on conclut hâtivement que l'homme qui n'est pas philosophe, l'homme qui vit dans cette attitude est victime d'une erreur ou d'une faiblesse. « Aux yeux du philosophe, dit Canivez, toute existence apparaît ainsi dans le champ de la vérité discursive, dans le champ ouvert par la prétention de parler « en vérité ». La conversion de toute attitude humaine en thèse explicite ou implicite

¹⁸⁴ Gilbert Kirscher, op. cit., pp. 156-157.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 161.

« oublie » donc les autres possibilités, oublie que l'homme qui parle ne parle pas nécessairement en « vérité ». »¹⁸⁶ Il faut toutefois noter que cette approche réductrice oublie très souvent que le langage peut être « créateur », que l'homme peut dans et par le langage faire quelque chose, « poser, affirmer et imposer ce qu'il est et ce qu'il fait », pour reprendre l'expression de Canivez. « En faisant ce qu'il fait, en étant ce qu'il est, il ne cherche pas nécessairement à se justifier, à faire reconnaître la valeur de ce qu'il fait ou de ce qu'il est, à se faire reconnaître. »¹⁸⁷ Cette attitude de l'homme qui refuse la cohérence, l'attitude de l'homme qui refuse le discours est le propre de l'homme de l'œuvre. L'homme de l'œuvre n'élabore pas un discours adressé aux autres hommes, qui vise à les convaincre, à les persuader. Il ne cherche pas à dire la vérité, il commande aux autres hommes. Ce qu'il dit, ce qu'il fait, n'est pas susceptible de discussion, de contestation. Ce qu'il dit est à prendre ou à laisser. Il ordonne quand il parle, il dicte des conduites et des actes. Son langage est mythe, mais un mythe créateur. C'est justement cette attitude que révèle le nazisme qui prétend façonner le monde en fonction d'un mythe.

« Le langage d'un Hitler n'est pas destiné, dit Canivez, à justifier son projet. Ce n'est pas le langage d'un homme qui s'adresse à d'autres hommes et qui s'insère ainsi dans une communauté humaine. C'est le langage d'un être qui s'abstrait du monde humain, d'un individu pour lequel le monde humain n'est qu'une matière à manipuler et à façonner. Ce langage n'est donc pas l'expression d'une vérité. Il n'est pas le langage d'un individu qui prétendrait avoir raison et qui ainsi reconnaîtrait la valeur de la raison ou, si l'on préfère, de l'universalité. Ce langage n'est même pas l'expression d'une vérité à laquelle l'individu adhérerait implicitement. En réalité, il n'y a pas de thèse, de vérité ou de conviction dernière à laquelle cet individu s'attacherait de manière explicite ou implicite. Au contraire, c'est de manière délibérée qu'il se désintéresse de tout ce qui est de l'ordre de la vérité, de l'universel ou de la raison parce que son langage n'a pas d'autre fonction que de façonner le monde : il ne veut avoir aucun sens parce qu'il donne sens, non en élaborant un discours – le projet et l'idéologie ne sont que des moyens utiles pour séduire les masses et les intellectuels –, mais en faisant, tel l'artiste dont l'œuvre n'est pas la simple exécution technique d'un projet préalablement élaboré, parce qu'il découvre la forme qu'il impose à la matière dans le mouvement même où il la façonne. »¹⁸⁸

Il ressort de ce qui précède que « l'homme de l'œuvre ne veut rien au fond ». « Il ne fait que créer, il est tout entier dans son œuvre ». De ce point de vue, « Le langage de l'homme de l'œuvre ne prétend pas à l'universalité ou à la vérité. Il est langage d'un individu qui veut

¹⁸⁶ Patrice Canivez, *op. cit.*, p.9.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp.9-10.

maîtriser le monde, d'un individu qui est tout pour lui-même. Les hommes ne sont pour lui qu'une espèce animale d'un genre particulier, la société et l'État ne sont qu'une matière à laquelle il s'agit d'imposer une forme. »¹⁸⁹ En réalité, ce qui rend possible l'œuvre sur le plan politique, c'est le déficit de reconnaissance.

« Elle est possible, dit Canivez, quand les individus ne trouvent plus leur place dans la société et par conséquent dans l'État, sous l'effet des crises économiques et d'une polarisation de la société qui voit, d'un côté, les richesses s'accumuler, et de l'autre se constituer une masse d'individus sans travail ou parvenant à peine à subsister par leur travail, donc matériellement démunis et moralement isolés. L'homme de l'œuvre promet à cette masse une reconnaissance qui lui fait défaut, de même qu'elle attire les couches plus favorisées, intellectuels, notables, etc. qui se sentent menacées de déclassement par la crise ou l'évolution de la société. Il leur promet la reconnaissance d'une nouvelle dignité, d'où l'importance du thème de la supériorité de la race, ou de la nation, décliné par les différentes formes de nationalisme. »¹⁹⁰

C'est donc de ce déficit de reconnaissance que l'homme de l'œuvre se saisit pour manipuler les masses, pour les amener à adhérer à son œuvre. Il leur promet ce qui leur manque le plus : la reconnaissance. « C'est au moyen de leur désir le plus intime, le désir de voir reconnue la valeur qu'ils ont à leurs propres yeux, que les individus sont instrumentalisés. »¹⁹¹ Comme le montre Canivez, « le totalitarisme est la manifestation de l'attitude de l'œuvre sur le plan politique ». « La violence s'y montre alors sous sa forme pure, comme création totale, comme refaçonnage de la société et de l'État tout entiers. »¹⁹² Le refus de la cohérence signifie en dernier ressort le refus de la philosophie, de la raison, du sens. « C'est pourquoi la révolte est révolte contre la cohérence. L'individu ne veut pas avoir sens au sein d'un monde compris dans un discours – ou compris comme discours –, il veut que son existence fasse sens par elle-même ; et il trouve la satisfaction dans le sentiment de la création, dans cette création en mouvement qui lui permet d'éprouver le monde comme sien. »¹⁹³ C'est à cette attitude que s'oppose celle du philosophe de la *Logique de la philosophie*.

¹⁸⁹ Patrice Canivez, *Weil*, Les belles lettres, Paris, 1999, p.63.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 65-66.

¹⁹¹ *Ibid.* p.66.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*, p. 68.

Rappelons-le à toute fin utile, « La violence est, selon Weil, le problème fondamental de la philosophie. Celle-ci cherche à construire un sens au moyen d'un discours consciemment élaboré, un discours au sein duquel la violence soit à la fois comprise et surmontée. »¹⁹⁴ Mais comment l'individu peut-il s'y prendre pour réduire, ou du moins, pour surmonter la violence constitutive de son existence ? Il doit faire un choix, un choix somme toute arbitraire, parce que tout choix est, *de prime abord*, arbitraire, mais une fois ce choix fait, il devient décisif, important pour l'individu. C'est un choix libre, non déterminé, qui engage l'individu, qui l'oblige à donner un sens à son existence. Ce choix décisif de la raison contre la violence, est celui de la philosophie. Entendons-nous bien. Le choix de la philosophie n'est pas n'importe quel choix : ce n'est pas le choix entre des systèmes philosophiques, entre plusieurs philosophies différentes, mais le choix du discours philosophique, le choix décisif de la raison contre la violence.

Écoutons à ce sujet Kirscher pour nous en convaincre : « Le choix, thématiquement par Weil dans l'« Introduction » de la *Logique de la Philosophie*, est le choix du discours philosophique, non pas le choix entre des discours philosophiques. Choix du discours face au refus du discours, choix de la raison face au refus de la raison, choix du philosophe face au refus du philosophe. Ce choix qui instaure la philosophie – ou le philosophe – ne revient pas à l'option d'une philosophie parmi d'autres ; c'est un choix plus fondamental que toute option de ce genre, et qui est aussi en même temps un refus : dire oui à la raison, c'est dire non à la violence. Choix non pas d'un discours particulier déterminé, mais choix du discours, de l'universel, choix du discours en tant que tel qui n'exclut pas qu'il se réalise comme choix d'un discours déterminé et particulier. Le choix de la philosophie manifeste la volonté d'élever au discours tout fait, toute évidence, toute certitude, de se rapporter à autrui comme à un sujet du discours – sujet discorant et sujet qui s'est soumis à l'autorité du discours –, d'être et d'agir selon le discours, de traiter toute opposition entre les êtres ou entre les actions comme saisissable et ordonnable selon le discours. La volonté de philosopher commence par reconnaître la valeur de la vérité et du dialogue ; elle se réalise dans la dialectique discursive qui lie les sujets agissants et parlants. »¹⁹⁵

¹⁹⁴ *Id.*, p. 38.

¹⁹⁵ Gilbert Kirscher, *op. cit.*, p. 25.

Plus radicalement, on pourrait dire que « le choix primordial du philosophe est le choix de la compréhension totale, du système de la philosophie », pour reprendre une idée chère à Kirscher. C'est dire que c'est l'individu philosophe qui se pose et tente de résoudre le problème de la violence. Et le moyen dont il dispose pour ce faire, est la philosophie. Comme le dit Canivez, « le philosophe veut surmonter la violence, celle qu'il rencontre en lui-même et dans le monde ». Or, « La philosophie est choix du discours contre la violence. »¹⁹⁶ Donc c'est le choix de la philosophie qui lui permet de surmonter la violence qu'il rencontre en lui-même, mais également dans le monde.

En vérité, « La recherche du contentement par le discours – ce que la philosophie désigne sous le nom de sagesse – suppose donc que la violence soit thématifiée, c'est-à-dire : explicitée comme ce dont il s'agit dans le discours. Cette recherche suppose aussi que le discours permette de surmonter la violence. Sur le plan théorique, il le fera en assignant à cette violence une place déterminée, donc limitée, dans le tout de la réalité. Sur le plan pratique, il le fera en rendant possible une action morale et politique, une action qui permette de combattre la violence et de la réduire. Or, traditionnellement, le discours philosophique traite la violence en la thématifiant comme contradiction. Surmonter la violence dans et par un discours, c'est donc élaborer une forme de cohérence qui supprime ou dépasse la contradiction. Suivant la manière dont il thématise la violence, chaque discours identifiera une certaine forme de contradiction, il la traitera au moyen d'une certaine forme spécifique de cohérence discursive. On l'a vu, toute catégorie représente une forme spécifique de cohérence. »¹⁹⁷

Il ressort du passage que nous venons de rappeler que tout discours philosophique vise à identifier une forme de violence (contradiction) dont il se propose de trouver la solution en élaborant une forme appropriée de cohérence. Cela dit, il suffit à présent de faire remarquer que la tâche dont s'est occupé Weil dans la *Logique de la philosophie* vise justement à révéler les différentes logiques en cours dans la succession des différents discours philosophiques et qui ont tous pour but ultime de thématifier une forme particulière de violence et de la surmonter par l'élaboration d'une forme spécifique de cohérence discursive. Le philosophe de la *Logique de la philosophie*, par-delà la multitude des discours philosophiques qui thématifient chacun à sa manière le problème de la violence, « distingue plus précisément quatre grandes formes de

¹⁹⁶ Patrice Canivez, *op.cit.*, p. 38.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.40

logique philosophique : le dialogue socratique, l'ontologie classique, la logique transcendantale et la dialectique hégélienne. Lui-même nous propose une *Logique de la philosophie*. »¹⁹⁸ Que peut-on retenir de chacune de ces logiques philosophiques ?

Socrate constate que le désir individuel travaille de l'intérieur la tradition morale de la cité et y introduit des désaccords et des interprétations contradictoires. Ainsi, la cohésion et l'unité de la cité s'en trouvent fragilisées de telle sorte que resurgit le spectre de la violence entre les citoyens.

« Faire face à cette violence qui menace la cohésion de la cité, c'est pour Socrate éliminer les contradictions. C'est retrouver l'accord grâce à la cohérence formelle dans la définition des termes de justice, de courage, de modération, etc., qui expriment les vertus sur lesquelles est fondée la vie commune. Cohérence formelle ne veut pas dire formalisation, mais simplement que l'accord reposera sur la seule forme d'un discours non contradictoire. La discussion correctement poursuivie grâce à une méthode rigoureuse, celle de l'entretien « dialectique », mène à un accord en éliminant les contradictions, en fixant les mots dans l'identité de leur sens (définition) et des rapports qui les lient les uns aux autres (cohérence du discours). Cette logique de la non-contradiction fournit ainsi son principe à une morale de l'accord de l'individu avec lui-même et avec les autres. La vie proprement humaine est toujours la vie dans la communauté du sens vécu, qu'il s'agit de reconstituer par le dialogue. Mais ce n'est pas l'homme comme être de désir qui peut ainsi retrouver l'unité, la sienne et celle de sa communauté, c'est l'homme comme être de raison. Tel est le régime de discursivité que Weil saisit sous la catégorie de la discussion. »¹⁹⁹

Il faut toutefois signaler que la morale de l'accord ne suffit pas pour résoudre le problème de la violence dans la communauté. Et pour cause, on peut se mettre d'accord sur une absurdité. Et la condamnation à mort de Socrate lui-même par la cité athénienne en est l'exemple éloquent. Pour donc éviter une telle absurdité, il est essentiel que le discours se rapporte à une réalité avec laquelle il s'accorde. L'exigence de la conformation et de la conformité du discours à la réalité est le principe cardinal de l'ontologie classique. C'est donc dire que l'ontologie classique identifie une nouvelle forme de violence et élabore une forme spécifique de cohérence discursive pour la surmonter.

« On passe ainsi d'une logique formelle à une logique de l'objectivité. D'où le nom de la catégorie sous laquelle Weil comprend le régime de discursivité propre à l'ontologie classique, celle de l'objet. Ce régime de discursivité fonde une première

¹⁹⁸ *Id.*, p.40.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 44.

idée de la science – et la philosophie elle-même comme science. Seule la connaissance de ce qui est permet à l'individu de s'accorder avec lui-même et à la communauté de retrouver son unité. C'est donc l'Être qui est source du sens. C'est lui qui donne sens au discours et à l'existence, c'est lui qui permet de sauver l'unité de la cité. Dans cette cité refondée ou réformée par ceux qui ont une connaissance objective du réel et du Bien, la loi imposera aux désirs une forme d'unité et de régularité, les citoyens ordinaires trouveront un but et une fonction à remplir, leur existence aura un sens. Mais pour le philosophe, le sens est dans la vue de l'Être, c'est-à-dire de l'Un, du Bien. C'est cette vocation qui le destine à gouverner la cité ou à se faire conseiller du gouvernant. Mais lui-même ne trouvera le contentement que dans la *theoria*. »²⁰⁰

Mais le régime de discursivité propre à l'ontologie classique ne satisfait pas l'individu qui veut le bonheur pour le présent de son existence, qui fait face à la violence du désir insatisfait en lui. C'est la satisfaction du moi, et non la cité et son devenir incertain, qui préoccupe l'homme. Comme le dit Canivez :

« Il s'agit alors d'échapper à la violence du désir non satisfait, de revenir au présent, et pour cela, de se réconcilier avec la nature. Tel doit être le sens du discours. Il doit, soit ramener le désir à la nature, c'est-à-dire au véritable besoin, soit réduire la nature elle-même au discours. Dans le premier cas, on élimine tous les désirs traditionnels, ceux qui sont dus à l'influence de l'opinion. On revient au désir véritablement naturel, celui que la nature nous permet de satisfaire, et l'on retrouve à la fois la sécurité et le plaisir vrai. C'est la solution de l'épicurisme. Dans le deuxième cas, l'homme s'identifie à la raison qui est sa nature propre et se trouve ainsi libéré du désir. C'est la solution du stoïcisme. Dans les deux cas, le sens n'est plus transcendant au monde. Le contentement n'est plus dans la *theoria* par laquelle je m'élève au-dessus des phénomènes de ce monde, il est dans la conscience morale. »²⁰¹

Mais l'homme peut-il concilier en lui désir et raison ? Peut-il par ses propres efforts parvenir au contentement ? Ou bien a-t-il besoin du secours d'un être qui donne sa loi à la nature, c'est-à-dire de Dieu ? Pour Canivez en effet, « l'idée d'un être qui donne sa loi à la nature est celle de Dieu » ; « mais pour l'homme qui vit dans cette attitude, ce n'est pas seulement une idée, c'est un sentiment de certitude, celle de la valeur absolue d'un Être dont la raison est créatrice de la nature ». Mieux, « Dieu donne sa loi à la nature et par là-même à l'homme. Tout ce qui arrive est voulu par Dieu, et l'existence de l'homme n'a de sens qu'à suivre ses commandements. Mais il y a plus. Car dans la foi, l'homme se reconnaît une vocation à la liberté. »²⁰²

²⁰⁰ *Id.*, p.45.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 46.

²⁰² *Ibid.*, p. 47.

Comparé à l'homme des catégories et attitudes précédentes, « il se « réfléchit » - au sens de la réflexion optique – tout entier en Dieu ; en Dieu, il se voit comme totalité formée par le désir et la raison. À l'image de Dieu, il se sent capable d'auto-détermination. Son essence est la liberté, à savoir raison-volonté qui détermine la nature, mais il peut trahir cette essence dans son existence. Autrement dit, sa raison et sa volonté peuvent céder à la nature, à ses tentations. C'est pourquoi il éprouve sa liberté dans le sentiment de la faute et du pardon. Dans le sentiment de la faute, parce que sa liberté se manifeste comme possibilité de transgresser la loi divine, comme possibilité du mal. Dans le sentiment du pardon et de la réconciliation, parce que cette liberté se révèle ainsi au moment où elle déchoit en cédant à la nature. La relève de la faute réconcilie l'homme avec la loi et renouvelle sa vocation à la liberté. »²⁰³

Mais le projet de recherche du contentement du moi se heurte à la violence de la nature extérieure. L'homme de la catégorie « Condition » hérite du monothéisme juif et chrétien. Selon Canivez, « Il se réfléchit totalement, non plus en Dieu, mais dans la nature considérée comme système de conditions – de phénomènes conditionnés les uns par les autres. Il est, pour lui-même, tout entier conditionné ; il s'interprète à l'aide d'une science mathématique, physique, biologique, psychologique, etc., qui devrait idéalement lui permettre de saisir la totalité des facteurs objectifs à laquelle il se réduit. »²⁰⁴ Ainsi, souligne Canivez, « le sentiment de sa propre liberté n'a pour lui aucun sens, faute d'un langage approprié pour le traduire » et « le seul langage qui ait un sens [pour lui] est celui de la science, et de la science conçue comme fondement d'une action possible sur la nature ». En un mot, l'objet du discours n'est plus l'Être, mais l'action possible. Comme le note Canivez :

« À cette science pour laquelle la réalité est essentiellement possibilité, répond le projet d'une maîtrise croissante de la nature. D'où l'idéal du progrès, de la technique de plus en plus performante, de la production de biens de plus en plus sophistiqués. D'où un idéal d'*Aufklärung*, idéal d'autonomie du sujet rationnel en opposition aux arguments d'autorité que prétend imposer la tradition, et la dévalorisation des religions comme superstitions. Mais la question du sens de cette maîtrise de la nature ne peut pas se poser dans ce langage. Le sentiment de la liberté est muet, parce qu'il ne peut pas s'exprimer dans le langage de la science. De la même façon, la question du sens du progrès n'a pas de sens, parce qu'elle ne peut pas être formulée dans le langage de la technique. »²⁰⁵

²⁰³ *Id.*, p. 47.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 48-49.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 49.

Mais comment faut-il alors s'y prendre pour poser la question du sens de la maîtrise de la nature et de celle du sens du progrès ? Faut-il faire appel à une autre catégorie de la philosophie, la catégorie du « Sens » ? Autrement dit, comment formuler le problème de la nouvelle figure de la violence qui se profile ici ? Selon Canivez, la catégorie de la conscience fait apparaître « une nouvelle figure de la violence, à laquelle correspond une nouvelle figure de logique philosophique ». « La violence est ici violence à l'égard du sentiment de liberté qui ne trouve plus à s'exprimer. » On retrouve donc ici le point de vue moral, celui de l'homme qui exige que la rationalité positive ait un sens pour lui. En effet, « la science doit avoir un sens pour une conscience qui se conçoit essentiellement comme conscience morale, comme conscience de la liberté ». Par conséquent, il s'agit d'élaborer « un discours grâce auquel cette conscience puisse se comprendre comme liberté agissante ». « Au moi conçu désormais comme individu empirique, caractérisé par sa nature biologique, psychologique, etc., s'oppose la conscience qui dit je, un sujet transcendantal. »²⁰⁶ En somme, « le discours de la philosophie sera désormais discours de la liberté dans son opposition à la nature. Et la logique de ce discours est la logique transcendantale de Kant. »²⁰⁷

Outre la catégorie de la conscience, les catégories de l'Intelligence et de la Personnalité posent la problématique de la liberté. Comme le dit Canivez, « Les trois dernières catégories évoquées se meuvent à l'intérieur d'une même problématique. Le discours est celui d'une liberté – comme conscience morale, libre intelligence ou volonté créatrice – qui s'oppose à son autre, nature ou société. »²⁰⁸ Mais cette liberté de l'individu est une liberté limitée, liberté limitée par cet autre (nature ou société) avec lequel il est en conflit. Tout au plus, il peut reculer la limite en s'opposant à elle ; mais il ne saurait pour cela devenir libre, réellement libre,

²⁰⁶ *Id.*, p. 50.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 51.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 53.

absolument libre. La seule liberté qui est réelle est la liberté infinie, illimitée, c'est-à-dire la liberté qui n'a pas de limite extérieure. Selon Canivez :

« La seule liberté réelle est la liberté infinie. Infinie, non comme une ligne dont on peut indéfiniment prolonger le tracé, mais au sens où rien ne vient la limiter de l'extérieur. S'il en est ainsi, seule est libre la raison, parce qu'elle n'a pas d'autre qui lui soit absolument étranger et qui s'impose à elle comme limite, parce qu'elle se reconnaît dans tout ce qui s'offre comme objet à la connaissance. Cette raison n'est pas l'intelligence du sujet individuel, c'est la raison universelle à laquelle participe le sujet comme tout autre sujet humain, c'est la raison qui est à la fois sujet et objet parce qu'elle se retrouve dans tous les aspects du réel. Une seule et même raison est à la fois présente dans l'extériorité du monde et la pensée des hommes, une seule et même raison qui est raison vivante dans le mouvement du discours où elle se pense, et comme structure du monde objectif, et comme pensée à l'œuvre dans la connaissance et l'action. »²⁰⁹

Il résulte de ces propos de Canivez que la liberté absolue ne peut s'acquérir que dans et par le discours absolument cohérent sur l'Être, discours dans lequel la raison universelle s'explicite et revient sur elle-même qui, en somme, est le savoir de l'Être. « Il est discours qui se sait Être, Être qui se connaît comme discours, parce qu'il n'y a pas d'être qui ne se révèle comme discours, qui ne prenne place et sens au sein du discours. »²¹⁰

Pour tout dire, « Ce discours est donc absolument cohérent, comprenant tout et soi-même, posant et surmontant la contradiction entre le sujet et l'objet, l'intérieur et l'extérieur, la nature et l'esprit, l'individu et l'État. Il est la totalité des contradictions comprises et dépassées. Il est discours de la violence surmontée, discours de la raison qui se réalise en surmontant les différentes formes de violence : violence de la nature sublimée par les différentes formes de culture, violence de la liberté qui s'affirme dans le conflit des différentes formes de droit, dans l'opposition des formes successives de l'État, violence à chaque fois surmontée par l'histoire qui n'est rien d'autre que l'histoire de la raison, celle de sa réalisation dans un monde toujours plus cohérent, et son explicitation dans le discours où cette cohérence se comprend. »²¹¹

Comme on peut le constater, « à cette forme de discursivité correspond une quatrième forme de logique philosophique, celle dont la dialectique hégélienne fournit une illustration ». ²¹²

« Désormais la contradiction est au cœur du discours. Elle est l'âme et le moteur d'un discours absolument cohérent, parce qu'il parcourt et comprend en lui-même toutes les contradictions du réel. C'est dans et par ce discours que l'homme accède à la liberté véritable. Il se libère de la violence dans une forme d'État où la logique des institutions implique sa reconnaissance comme sujet de droit ; il se sait libre dans la pensée où cette logique se comprend comme la logique même de la liberté. L'homme

²⁰⁹ *Id.*, pp.53-54.

²¹⁰ *Ibid.*, p.54.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*

accède à la liberté réelle, non plus quand il s'oppose en tant qu'individu au monde dans lequel il vit, mais lorsqu'il surmonte, en le comprenant, le conflit qui fait de lui un individu fini, un individu dont l'horizon est borné par ce à quoi il s'oppose. »²¹³

Le régime de discursivité de la dialectique hégélienne arrive à surmonter toutes les formes de contradictions certes. Mais le principe même de la cohérence absolue illustré par l'hégélianisme implique une négation de la singularité et de la liberté de l'individu. En vérité, le discours absolument cohérent ne peut pas surmonter la violence absolue, la violence de la révolte contre la raison, la philosophie, contre le discours. Pour surmonter cette nouvelle figure de violence, il faut élaborer une nouvelle logique philosophique, un nouveau régime de discursivité. Ce nouveau régime de discursivité est illustré par la *Logique de la philosophie* d'Éric Weil. Que peut-on retenir de la *Logique de la philosophie* de Weil ?

Commençons par signaler que pour saisir la logique philosophique d'Éric Weil, on peut faire appel à la « distinction entre la doctrine et son explication » dont l'importance capitale a été découverte par Gilbert Kirscher dans la philosophie d'Éric Weil.

Selon Patrice Canivez, « Cette distinction permet de comprendre la façon dont progresse le texte même de la *Logique de la philosophie*. La doctrine, c'est le contenu de chaque catégorie. Sous la catégorie de la vérité, elle tient en un seul mot. Le reste appartient à l'explication. Dans l'explication, Weil utilise toutes les catégories du discours, dont il se sert pour comprendre la catégorie du discours, dont il se sert pour comprendre la catégorie et l'attitude dont il s'agit alors. »²¹⁴

C'est dire que le régime de discursivité déployé dans la *Logique de la philosophie*, correspond à la cinquième grande forme de la logique philosophique dont Canivez rend compte de la façon suivante :

« Au début, il [Éric Weil] s'en sert [des catégories] pour les écarter, pour abandonner la richesse du discours et revenir à l'absolument simple. Il se sert aussi des concepts fondamentaux de catégorie et d'attitude. En progressant, le discours procédera donc à une déduction a posteriori de chacune des catégories du discours, mais aussi du concept d'attitude (sous la catégorie de l'intelligence), puis de celui de catégorie (sous la catégorie du sens). Lorsqu'on progresse dans l'ouvrage, la part de la doctrine devient de plus en plus importante. Celle de l'explication, en revanche, diminue au fur et à mesure que les concepts nécessaires à l'explication intègrent la doctrine, jusqu'à ce que

²¹³ *Id.*, pp. 54-55.

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 58-59.

la doctrine s'explique totalement elle-même sous les catégories du sens et de la sagesse, [...]. »²¹⁵

Par la suite, Canivez précise que :

« Ce mouvement a une signification concrète, qui est la suivante. Dès le début, nous avons affaire à une réflexion sur le discours au moyen du discours, à une réflexion mobilisant d'entrée de jeu l'ensemble des catégories. Il y a donc début, puisqu'il faut bien commencer, mais ce début n'est pas un fondement. Dès qu'on parle, on mobilise la totalité des catégories du discours. C'est donc seulement en apparence que la *Logique de la philosophie* reconstruit le discours à partir d'un premier fondement. Et cette apparence doit être dissipée. Il n'y a pas de fondement du discours, pas d'expérience fondamentale qui viendrait en garantir la validité. Il ne peut y avoir de fondement premier, parce que nous parlons du fondement au moyen de tout ce qu'il est censé fonder. Il n'y a donc pas de fondement du discours, il y a libre décision de développer ou non un discours. Une fois cette décision prise, le discours mis en œuvre est tout entier discours. La *Logique de la philosophie* est une réappropriation réflexive des catégories constitutives de ce discours. La démarche ne peut pas être une démarche progressive et constructiviste, elle ne consiste pas à reconstruire tout l'édifice du discours sur le sol d'une expérience *anté-discursive*. La démarche ne peut être qu'analytique et régressive. Possédant d'emblée l'ensemble des catégories du discours, il s'agit d'avancer à reculons, en égrenant une à une ces catégories, en les mettant à l'épreuve de leur propre cohérence. »²¹⁶

Voilà donc succinctement présentée la logique philosophique mise en œuvre dans la *Logique de la philosophie* d'Éric Weil. Il nous reste à présent à examiner le problème fondamental dont traite la *Logique de la philosophie*. Selon Canivez :

« La philosophie de Weil formule le problème de l'époque présente comme problème du rapport au discours. Sur le plan philosophique, ce problème s'est cristallisé autour du principe de la cohérence absolue illustré par l'hégélianisme, principe ressenti comme la négation de la singularité et de la liberté de l'individu. Mais le problème est plus généralement celle du rapport à la systémativité discursive. Dans la *Logique de la philosophie*, Weil traite cette question en explicitant des catégories qui ne sont plus simplement des catégories philosophiques, comme celles que nous examinons dans le chapitre précédent, mais des catégories de la philosophie, des catégories qui saisissent des attitudes à l'égard de la philosophie. Sur le plan politique, le problème apparaît avec la possibilité de la violence pure, celle dont le nazisme a donné l'exemple. Il s'agit alors de savoir comment la violence absolue est possible, et à quelle action il faut avoir recours pour en conjurer le retour. »²¹⁷

Mais comment Weil surmonte-t-il cette violence pure que le discours absolument cohérent de la dialectique hégélienne n'a pas pu résoudre ? Pour y arriver, il fait appel aux

²¹⁵ *Id.*, p.59.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 59-60.

²¹⁷ *Ibid.*, p.61.

catégories du sens et de la sagesse. Comme le dit Canivez, « la violence de la révolte impose une réinterprétation complète du discours. »²¹⁸

« On l'a vu, cette violence ne peut pas être réduite à la forme logique de la contradiction : elle ne peut donc pas être traitée par l'une des formes classiques de la logique philosophique. Il faut réinterpréter la logique du discours en fonction du fait de la violence pure, qui menace la cohérence du discours de l'extérieur, non par des contradictions, mais par des refus. Tel est précisément le propos de la *Logique de la philosophie*, en particulier sous les deux catégories par lesquelles se termine l'ouvrage, celles du *sens* et de la *sagesse*. Ces deux catégories ne sont plus des catégories concrètes, des catégories auxquelles correspondent des attitudes. Ce sont des catégories formelles, sous lesquelles est thématiqué et compris l'ensemble du parcours de la *Logique de la philosophie*. À partir de là, il y a deux points à évoquer en particulier. Le premier concerne les rapports entre attitude et catégorie. Le second est relatif à l'ordre des catégories, c'est-à-dire à la logique du parcours dans son ensemble. »²¹⁹

Mais par-delà ces deux points que nous avons signalés, il faut faire remarquer que :

« Cette dualité du langage et du discours, c'est la dualité de l'attitude et de la catégorie, de la liberté et de la vérité. L'attitude, en effet, est une certaine manière d'exister ; elle est une auto-détermination de la liberté dont le résultat est un certain regard sur la réalité, une certaine configuration du réel. Elle est en ce sens un transcendantal, ce par quoi il y a monde pour l'homme, mais un transcendantal concret. Or, l'attitude est fondamentalement une manière de vivre et d'agir par le langage. C'est dans le parler de l'individu que le monde se constitue comme sens. Cette donation de sens est l'individu même, mais elle est plus profonde que toute conscience ; elle est ce à quoi cette conscience elle-même s'éveille. »²²⁰

De ce point de vue, « cette donation de sens est l'individu humain dans et par le fait même de son existence, d'une existence qui fait sens par elle-même. Elle est donc violente en son origine, violente comme l'est toute création. Mais l'individu peut élaborer un discours dans lequel il explicite et justifie son attitude. »²²¹ « Le sentiment du sens peut ainsi se développer et s'explicitier dans un discours cohérent. Cohérent, c'est-à-dire intelligible pour d'autres individus, même s'ils n'y adhèrent pas. En faisant ce choix, l'individu ne se veut plus purement individu, il se veut homme s'adressant à d'autres hommes »²²² Autrement dit, l'individu en tant que tel est violent parce qu'il est liberté créatrice, parce qu'il est à l'origine de son monde. Il peut néanmoins s'universaliser, c'est-à-dire s'humaniser. Il peut même élaborer sa propre

²¹⁸ *Id.*, p. 80.

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 80-81.

²²⁰ *Ibid.*, pp. 81-82.

²²¹ *Ibid.*, p. 82.

²²² *Ibid.*, p. 82.

violence, la sublimer dans un discours qui délivre comme cohérence le sens qu'il éprouve comme sentiment. C'est donc dire avec Canivez qu' « Attitude et catégorie sont les deux concepts clés d'une philosophie comme science du sens. Le premier correspond à une approche « phénoménologique » : l'individu donne sens au monde dans et par l'attitude qui est la sienne. Le second correspond à une approche « structurale » : le sens est ce que développe un discours dans la forme d'une cohérence. »²²³ Aussi Canivez peut-il préciser que « Le point commun aux deux, c'est l'unité : unité vécue de l'individu et de son monde, d'un côté, unité d'un discours cohérent, de l'autre – celui-ci explicitant et développant celle-là. »²²⁴ « Cette dualité, Weil la définit comme dualité du sens concret et du sens formel. Le sens vécu comme sensibilité, l'unité vécue de l'individu et de son monde dans le sentiment de l'existence, Weil l'appelle sens concret. Le sens saisi dans la forme d'une cohérence, il le nomme sens formel. »²²⁵ Pour conclure sur ce point, il faut montrer comment la *Logique de la philosophie* fonde une pratique interrogative et interprétative de la philosophie. En effet :

« S'agissant du premier point, la philosophie comme science du sens est développée par un philosophe qui se tient dans l'attitude de l'action. Il veut comprendre la réalité en ce qu'elle a de sensé, et il veut en même temps contribuer par son action à la réduction de la violence dans le monde. Le lien entre ces deux aspects n'est pas fortuit. Il doit même être interprété de manière rigoureuse : selon Weil, seul le philosophe qui se tient dans l'attitude de l'action développe une authentique philosophie du sens. Pourquoi ? Parce que le philosophe s'efforce de saisir le réel en ce qu'il a de sensé. »²²⁶

On le voit bien, l'attitude de l'action est le seul moyen aux mains du philosophe pour surmonter le problème du refus de la raison, de la philosophie. En d'autres termes, il n'y a que le philosophe qui se tient dans l'attitude de l'action qui puisse élaborer une « philosophie authentique du sens ». Est-ce pour autant dire que la philosophie s'achève nécessairement dans l'action ? Autrement dit, la *Logique de la philosophie* culmine-t-elle dans la catégorie de

²²³ *Id.*

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.* p. 82.

²²⁶ *Ibid.*, p.90.

l'action ? C'est à ces questionnements que nous tenterons de donner des réponses dans la section qui suit.

Section IV : La quête du sens et la nécessité de l'achèvement de la philosophie dans l'action

Pour répondre aux questionnements précédents, nous nous appuyerons sur les analyses de deux auteurs qui font autorité dans l'interprétation de la philosophie weilienne : Gilbert Kirscher et Mahamadé Savadogo.

Gilbert Kirscher en effet conçoit l'action comme le « titre de la catégorie indépassable » de la philosophie weilienne. Selon lui :

« Pour Weil, au contraire, le philosophe est d'abord homme de l'action, titre de la catégorie indépassable dans laquelle la *Logique de la Philosophie* conçoit la condition humaine telle qu'elle apparaît à l'homme conscient de sa liberté et de sa finitude et engagé dans la lutte – donc violente aussi en tant que lutte – de la raison contre la violence. À la différence de l'œuvre, activité d'un « faire » sans raison qui l'éclaire, donc pure exercice de la violence, l'action est réalisation de la volonté de raison, lutte dont la violence est encore moyen contre la violence pure qui est à elle-même sa propre fin. Le philosophe, prenant son refus de la violence au sérieux, veut la combattre. »²²⁷

Il appert de ces propos de Kirscher que l'action est « la catégorie indépassable » de la *Logique de la philosophie*. De plus, l'action est « la réalisation de la volonté de raison », « lutte contre la violence ». Ce qui implique que « Pour l'homme de l'action, le sens est l'action qui veut que le sens soit présent dans le monde par la liberté agissante. »²²⁸ On peut donc dire que la quête du sens culmine dans la catégorie-attitude de l'action qui est le seul moyen qui permet au philosophe de conjurer la violence du monde, de concevoir un monde sensé :

« Aussi, si l'action n'est pas dans la vérité absolue mais en vue de la vérité, si l'action n'est pas encore absolument vraie, elle est cependant autre que simple affirmation du fait (soit de l'œuvre, soit du fini), elle est projet raisonnable de l'être fini se saisissant dans un discours cohérent. Que vise l'action ? À réaliser dans le fait l'idée qui vise à informer, structurer le monde et le rendre humain, satisfaisant pour tout homme, c'est-à-dire donner à son propre fond un contenu humain, satisfaisant pour tout homme dans sa liberté d'être fini et raisonnable. »²²⁹

²²⁷ Gilbert Kirscher, *op. cit.*, p. 28.

²²⁸ *Ibid.*, pp. 221-222.

²²⁹ *Ibid.*, p. 219.

Notons pour finir sur ce point que Kirscher conçoit aussi l'Action comme l'aboutissement de la *Logique de la philosophie*. Elle forme, selon lui, avec les catégories du Sens et de la Sagesse la philosophie du sens. C'est ce qu'il affirme dans le passage suivant :

Quant à la catégorie de l'action, si elle ne trouve pas son correspondant dans l'*Introduction*, sur le chemin du discours absolu à la philosophie du sens, c'est qu'à proprement parler elle n'est pas une étape, mais un point d'aboutissement, inséparable de la catégorie du sens qui s'exprime comme quatrième position philosophique. L'ensemble catégoriel *action/sens/sagesse* constitue la philosophie du sens et l'article discursivement. La *Logique de la Philosophie* est la réflexion de l'homme qui se tient dans l'attitude de l'action et sait que son rapport à la réalité dans la réalité est praxis : œuvre historique de la liberté agissant en vue de la réalisation du discours (ou de la raison), voulant et faisant l'éducation de tout donné en l'orientant sur l'idée de la réalité sensée. Le sens est la catégorie de réflexion de l'action sur elle-même et veut se comprendre, pas seulement agir. La réflexion comprend que l'action ne se réduit pas à l'œuvre : c'est le sens qui fait la différence. Saisir la différence, c'est penser la catégorie du sens. La sagesse enfin est la réflexion en elle-même de cette réflexion qui comprend que la recherche du sens n'eût pas été possible si le sens n'était déjà présent, réalisé. Ainsi la liberté trouve-t-elle, à travers la philosophie, le contentement. »²³⁰

Ce n'est pas Mahamadé Savadogo qui dira le contraire, lui qui s'est proposé de montrer « la suprématie de l'Action dans la succession des formes d'expression de l'humanité » et d'établir que la philosophie chez Éric Weil s'achève dans l'Action²³¹.

Selon lui en effet, « La supériorité de la catégorie de l'Action consiste précisément en ceci qu'elle comprend que le principe de l'égalité des hommes n'est pas totalement appliqué, qu'elle érige la réconciliation de l'individualité et de l'universalité en programme, alors que les autres catégories-attitudes la considèrent comme atteinte, achevée. C'est dans l'exacte mesure où elles souhaitent épuiser le Sens, proposer une vision parfaite du monde, que les catégories-attitudes antérieures à l'Action, se montrent décevantes, insatisfaisantes. Car, en se voulant exhaustive, la cohérence que constitue une catégorie-attitude réduit en fait l'humanité à la communauté des individus qui se reconnaissent en elle : ce n'est qu'entre eux, en effet, que la règle de l'égalité est acceptée et respectée. Même quand la vision de l'humanité propre à une attitude accorde une place à tous les hommes sans exception, comme c'est le cas avec l'Absolu, le partage, qui s'institue entre le philosophe qui pense cette unité de l'humanité et les autres qui ne la comprennent pas, apparaît comme une entorse à la volonté de cohérence du monde. »²³²

Par ailleurs, dit Mahamadé Savadogo :

« L'exigence de cohérence que le discours de la catégorie du Sens expose comme critère constitutif du savoir, est, de fait, engagée dans la formation de chaque catégorie-attitude de la *Logique de la philosophie*. En effet, chacune d'elle appréhende l'unité du monde dans un discours à partir duquel se dégage une conduite. Puisqu'il

²³⁰ *Id.*, p.168.

²³¹ Voir la thèse de Mahamadé Savadogo publiée aux Presses Universitaires de Namur en 2003.

²³² Mahamadé Savadogo, *Éric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'Action*, Presses Universitaires de Namur, Namur, 2003, p.196.

caractérise ainsi toutes les catégories-attitudes sans exception, le principe de l'unité ne constitue pas une condition suffisante pour comprendre leur diversité. Aussi, son autonomisation dans la catégorie du Sens n'engendre pas une attitude particulière, n'indique pas à l'individu un chemin à travers les difficultés de l'existence. »²³³

Plus précisément, la catégorie du Sens « entraîne simplement le constat que « le sens de l'existence est d'avoir un sens » » et n'implique de ce fait aucune hiérarchie entre le choix de vie des hommes. Par conséquent, on peut dire que « la dernière catégorie attitude, la catégorie-attitude suprême, est celle à laquelle ne succède aucune autre, celle qui, tout en s'opposant aux autres, les accepte dans leur diversité, comprend le processus au cours duquel elles apparaissent chacune à son tour ». Et cette catégorie-attitude est l'Action. C'est elle qui permet de penser et de comprendre toutes les formes d'expression de l'humanité et de les hiérarchiser. C'est elle qui permet de prendre conscience de la distance qui sépare la pensée de la réalité et de rejeter devant l'homme de l'Action la cohérence comme un but. C'est encore elle qui lui permet de détacher l'Idée du sens, l'idéal de la réconciliation de l'homme et du monde de ses expressions historiques, des sens concrets, qui prétendent l'achever.

Par ailleurs, « En se formant, la catégorie de la Sagesse justifie donc définitivement le projet d'une *Logique de la philosophie* entendue comme logique des formes d'expression de l'humanité. Ensemble avec la catégorie du Sens, elles préviennent toute tentative de prolonger cette logique au-delà de la catégorie-attitude de l'Action. En définitive, la preuve la plus haute de la Sagesse consiste pour l'individu à ne pas s'opposer à l'ordre des catégories-attitudes qui culmine dans l'Action, à se garder de lui faire violence. »²³⁴

L'idée de l'achèvement de la philosophie dans l'Action chez Éric Weil se fonde aussi chez Savadogo sur la considération que la *Philosophie morale* et la *Philosophie politique* consacrent la fin de la philosophie de Weil, closent le système philosophique weilien. Autrement dit, Savadogo considère que le fait que Weil n'a pas écrit un ouvrage systématique après la *Philosophie politique* signifie que la philosophie s'achève dans l'action chez lui. Mieux, il affirme que « C'est dans la mesure où elle se préoccupe du sort de l'humanité dans

²³³ *Id.*, p.195.

²³⁴ *Ibid.*, p.199.

sa totalité, en rejetant même les différences que la division du travail introduit entre les hommes, que l'attitude de l'Action se montre supérieure aux autres et conduit à la constitution de la *Philosophie politique*. »²³⁵ Après avoir démontré que le discours sur la morale est un acte politique, et prouvé que l'action morale telle que la conçoit le philosophe est une action politique, Savadogo précise sa pensée : « Puisqu'il en est ainsi, la réflexion sur les modalités de l'existence communautaire, la réflexion politique, est l'aboutissement suprême de toute réflexion. La *Philosophie morale* nous prépare à la *Philosophie politique* en révélant comment l'existence individuelle se rapporte à l'existence communautaire. En langage de la *Logique de la philosophie*, cela signifie que la philosophie morale est à la philosophie politique ce que la reprise est à la catégorie pure. »²³⁶ C'est pourquoi, « L'élaboration d'une philosophie politique se comprend justement comme une manière d'assumer en philosophe, c'est-à-dire en refusant de s'identifier à l'homme politique, le retour à l'attitude de l'Action après la découverte des limites de la réflexion philosophique. »²³⁷

Conclusion partielle

Au terme de la première partie de ce travail, on peut retenir que l'idée de citoyenneté universelle chez les stoïciens trouve sa justification ultime dans la théorie de la sympathie universelle dont le cosmopolitisme est l'une des conséquences de ses applications pratiques. Mais la citoyenneté universelle n'implique pas la création d'un État mondial comme chez Éric Weil. Quant à l'idée kantienne d'une fédération des États, elle se contente de fixer les principes du droit cosmopolitique en vue d'instaurer la paix perpétuelle. Il innove en cela en apportant à

²³⁵ *Id.*, p. 204.

²³⁶ *Ibid.*, p.218.

²³⁷ *Ibid.*, p.193.

la théorie du droit une troisième dimension : au droit étatique et au droit des gens, il ajoute le droit des citoyens du monde.

Par ailleurs, l'État universel et homogène, l'Empire socialiste de Kojève apparaît comme une conjecture philosophique à laquelle le philosophe lui-même ne semble pas s'attacher particulièrement, n'en fait pas une conviction philosophique. Or l'idée d'un État mondial chez Éric Weil résulte du problème fondamental que sa philosophie se propose de résoudre : le problème de la violence. On peut donc dire que l'idée d'un État mondial chez Éric Weil n'est pas une simple supposition philosophique ou la conséquence logique de son raisonnement. Il est même attaché à l'idée de l'État mondial comme une araignée à sa toile. Dans la même perspective que Kojève, Fukuyama soutient que l'État universel et homogène apparaît à la fin de l'histoire. Toutefois, on aura remarqué que le contenu des deux conceptions est idéologiquement différent et même opposé. L'État universel homogène de Kojève est socialiste tandis que celui de Fukuyama est libéral. Outre cela, on peut aussi constater que Fukuyama ne parle pas de la création d'un État mondial, mais de l'apparition de l'État universel et homogène à la fin de l'histoire. En cela son approche est différente de celle de Weil et se fonde sur une vision, dirons-nous, optimiste de l'évolution historique. L'analyse habermasienne du *Projet de paix perpétuelle* chez Kant quant à elle, aboutit à la conclusion selon laquelle, pour instaurer la paix durable, il faut éradiquer toutes les causes de la survenue de la guerre.

Ce bref tour d'horizon sur le sujet qui nous préoccupe nous a permis de débroussailler le chemin qui nous conduit à l'étude minutieuse de la même question chez Éric Weil.

Il nous semble important de retenir à ce niveau de notre analyse que la violence est le problème fondamental de la philosophie selon Éric Weil. Le refus de la cohérence est d'abord refus du discours, de tout discours. Il est ensuite le rejet de la philosophie. La catégorie du silence et celle de l'œuvre nous permettent de mieux rendre compte du refus de la cohérence. Le refus de la cohérence est donc en quelque sorte le refus de la philosophie, le refus de comprendre les

autres et de se faire comprendre d'eux. C'est pourquoi tout discours philosophique vise à identifier une forme de violence (contradiction) dont il se propose de trouver la solution en élaborant une forme appropriée de cohérence. Cela dit, il suffit à présent de faire remarquer que la tâche dont s'est occupé Weil dans la *Logique de la philosophie* vise justement à révéler les différentes logiques en cours dans la succession des différents discours philosophiques et qui ont tous pour but ultime de thématiser une forme particulière de violence et de la surmonter par l'élaboration d'une forme spécifique de cohérence discursive.

On peut donc dire que la quête du sens culmine dans la catégorie-attitude de l'action qui est le seul moyen qui permet au philosophe de conjurer la violence du monde, de concevoir un monde sensé.

DEUXIÈME PARTIE : DES ÉTATS PARTICULIERS À L'ÉTAT MONDIAL

Deuxième partie : Des États particuliers à l'État mondial

Introduction

Voici venu le moment de réfléchir sur les problèmes des États particuliers qui ont conduit Weil à concevoir le projet d'un État mondial. Les États modernes font face généralement à deux types de problème : le problème de l'indépendance et celui de l'unité nationale. Ces deux problèmes se confondent dans le nationalisme qui menace à la fois l'indépendance et l'unité nationales. Le nationalisme est l'expression du conflit entre modernité et tradition, entre la rationalité technique et administrative et les valeurs traditionnelles des communautés historiques à l'intérieur des États modernes. Pour reprendre le mot de Weil lui-même, « Pour tout État 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. »²³⁸ Pour ce faire, l'État moderne tentera de trouver des solutions aux problèmes du conflit entre modernité et tradition, de celui entre individu et État, de l'opposition de l'État et de la société et de la guerre entre les États, en adoptant différentes méthodes. Mais ces méthodes sont-elles toujours opérantes ? Pour le dire autrement, ces problèmes sont-ils insurmontables ?

²³⁸ *Id.*, p. 179.

Chapitre I : États particuliers et société en cours de mondialisation

Dans ce premier chapitre, nous nous contenterons dans un premier moment de signaler la préférence weilienne de l'État constitutionnel à l'État autocratique. Ensuite, nous focaliserons notre analyse sur les problèmes des rapports entre l'individu et l'État, du conflit entre modernité et tradition à l'intérieur des États particuliers, de l'opposition de l'État à la société et des rapports de l'État-nation avec la société mondiale. Enfin, nous montrerons la nécessité de l'éducation politique des citoyens et des gouvernants en vue de surmonter ces différents problèmes.

Section I : La typologie des États modernes et la préférence weilienne pour l'État constitutionnel

Dans la *Philosophie politique* Weil fait une analyse très minutieuse des différentes formes de l'État moderne. Au terme de cette analyse, il conclut qu'il existe essentiellement deux types de l'État moderne : l'État autocratique et l'État constitutionnel. Mais quelles sont les caractéristiques essentielles de chacun de ces deux types de l'État moderne ? Weil a-t-il une préférence entre l'État autocratique et l'État constitutionnel ? Si oui, cette préférence a-t-elle un fondement philosophique ?

La réponse aux questions ci-dessus soulevées semble aller de soi. En effet, « On parle de gouvernement autocratique là où le gouvernement est seul à délibérer, à décider et à agir, sans aucune intervention obligatoire d'autres instances (intervention obligatoire : aucun gouvernement ne fait tout par lui-même, et le besoin existe partout d'organes d'exécution, de bureaux de renseignements, etc. – en un mot, d'une administration. »²³⁹

En revanche, « Nous parlerons, à défaut d'un autre terme, de gouvernement constitutionnel là où le gouvernement se considère, et est considéré par les citoyens, comme tenu à l'observation de certaines règles légales qui limitent sa liberté d'action par l'intervention obligatoire d'autres institutions et définissent ainsi les conditions de validité des actes gouvernementaux – conditions inexistantes en

²³⁹ Éric Weil, *Philosophie politique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1971, p. 157.

régime autocratique, où il suffit que la volonté du gouvernement se soit fait connaître pour être légalement valable et valide. »²⁴⁰

Il appert de ces propos de Weil que nous venons de rappeler que l'État autocratique est caractérisé par l'absence de contre-pouvoir légalement reconnu comme le parlement, le pouvoir judiciaire, les organisations d'intérêts tels les syndicats, les associations professionnelles, les organisations de défense des droits de l'homme, etc. Pour le dire autrement, le gouvernement autocratique n'est pas tenu ni légalement ni moralement de consulter d'autres institutions (parlement, syndicats, pour ne citer que ceux-là) pour prendre ses décisions. La validité de ses actes et décisions n'est soumise à aucune condition légale ou morale.

Par ailleurs, ce qui caractérise l'État autocratique, c'est l'absence de recours légalement reconnus aux citoyens contre les prétentions du gouvernement et l'arbitraire de l'administration.

En effet,

« Dans l'État autocratique, le citoyen ne dispose d'aucun recours légal contre les actes de l'administration. En fait, tout gouvernement a intérêt à recevoir les plaintes des citoyens : il dispose ainsi d'un moyen excellent et, à la vérité, irremplaçable pour surveiller l'efficacité, l'habileté et l'obéissance de son administration ; mais la plainte, quand bien même elle mènerait au redressement du tort commis (défini par les lois existantes, techniquement nécessaires dans un État autocratique moderne), n'est pas l'équivalent d'un recours en droit ; entre le citoyen et le gouvernement, c'est le gouvernement qui décide. »²⁴¹

Quant au gouvernement constitutionnel, il a l'obligation de consulter d'autres structures avant de prendre des décisions valables et valides. Il est tenu de soumettre par exemple ses projets de loi à l'appréciation du parlement. Ses décisions peuvent être jugées illégales par le juge administratif et même contraires à la constitution par le juge constitutionnel. Il est aussi souvent tenu de négocier avec les syndicats les mesures sociales qu'il entend instaurer. En un mot, l'État ou le gouvernement constitutionnel est caractérisé par l'existence « de règles légales qui limitent sa liberté d'action par l'intervention obligatoire d'autres institutions » et qui « définissent ainsi les conditions de validité des actes gouvernementaux ». Comme le dit Weil

²⁴⁰ Éric Weil, *op. cit.*, p. 157.

²⁴¹ *Ibid.*, p.161.

lui-même, « Le type constitutionnel de gouvernement est caractérisé par l'indépendance des tribunaux et par la participation, requise par la loi, des citoyens à la législation et à la prise des décisions politiques. »²⁴² Cela implique que dans « le système constitutionnel, la loi règle et limite la liberté d'action du gouvernement ». Si ce trait suffit à caractériser le système constitutionnel, il ne semble pas suffisant pour le citoyen de l'État constitutionnel qui entend faire valoir ses droits contre les prétentions du gouvernement (et, surtout, de l'administration, cet organe d'exécution auquel il a affaire). Pour cela, « Il ne trouve ses droits légaux protégés que par les tribunaux. »²⁴³ Pour que les tribunaux eux-mêmes puissent protéger les citoyens contre les prétentions du gouvernement, contre l'arbitraire de l'administration, il faut qu'ils soient indépendants, car « la loi ne serait d'aucun secours » au citoyen, elle « ne serait qu'un chiffon de papier si les tribunaux étaient dans la dépendance du gouvernement, de l'administration, des groupes privés, etc. »²⁴⁴ Dans tous les cas, « Le citoyen doit avoir la certitude d'être défendu contre l'arbitraire d'où qu'il vienne, et une loi mal faite, voire « injuste », vaut mieux pour lui s'il ne peut être sûr de la voir appliquer que la meilleure des lois s'il ne peut pas compter sur elle. »²⁴⁵ Mais l'existence de la loi et des tribunaux indépendants est-elle une condition suffisante pour qualifier un État de constitutionnel ?

Si l'existence de la loi et des tribunaux indépendants est une « condition indispensable », nécessaire pour qualifier un État de constitutionnel, il faut préciser que les tribunaux et les juges indépendants ne font qu'interpréter et appliquer des lois qu'ils ne créent pas et ne peuvent pas modifier. De ce fait, les lois qu'ils interprètent fidèlement et appliquent rigoureusement peuvent être mauvaises, « rationnellement inadéquates », « nuisibles et contraires à la morale vivante de la communauté ». Pour éviter ces défauts de la loi, il faut « l'existence agissante et efficace d'une loi fondamentale qui, sans qu'elle ait obligatoirement un statut particulier parmi les lois,

²⁴² *Id.*, p.160.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 160.

²⁴⁵ *Ibid.*

est reconnue comme telle par tous – simple platitude, si l'on ne soulignait pas que cette existence doit être agissante et que cette loi doit être reconnue comme fondamentale par tous dans tous leurs actes »²⁴⁶. L'existence en soi d'une loi fondamentale ne garantit pas le citoyen contre l'arbitraire du gouvernement et de l'administration, si et seulement si cette existence n'est pas agissante, c'est-à-dire conforme aux attentes des citoyens. Mieux, le caractère fondamental de cette loi doit aller de soi, reconnu par les citoyens eux-mêmes, qui consentent volontiers à y conformer tous leurs actes. Pour le dire en un mot,

« Ce qui sépare les États constitutionnels des autocratiques, ce n'est donc pas l'existence de lois formellement universelles (qui caractérise la société moderne) ; c'est que les lois existantes ne peuvent pas être modifiées sans le consentement des citoyens donné dans les formes prescrites par la loi constitutionnelle, loi fondamentale par le fait qu'elle règle la modification de toute autre loi et la sienne propre. Le contrôle des actes gouvernementaux en résulte ; la loi fondamentale de tout État constitutionnel, pour assurer sa propre efficacité, limite les droits du gouvernement et exige le consentement des citoyens non seulement pour toute modification des lois, mais encore pour certains actes qui, s'ils étaient de la compétence du seul gouvernement, libéreraient celui-ci, en fait, de tout contrôle. Un gouvernement qui disposerait de la force armée et des finances de la société-communauté disposerait aussi du reste, puisqu'il aurait toute possibilité d'amener, par le jeu des menaces et des promesses, les fonctionnaires, les juges, les législateurs, les citoyens à telle modification ou à telle interprétation des lois qui lui conviendrait. Là où l'emploi (intérieur) des forces armées (troupe et police) et la disposition des revenus dépendent du consentement préalable du législatif, le gouvernement est contrôlé dans tous ses actes : le refus du financement et celui de l'emploi de la force rendraient inopérantes les décisions du gouvernement, encore que celles-ci ne fussent pas en conflit formel avec les lois. »²⁴⁷

Il résulte de ce qui précède que ce qui caractérise essentiellement l'État constitutionnel, c'est la nécessité du contrôle de l'action gouvernementale par le pouvoir législatif. Et le contrôle de l'action gouvernementale par le parlement passe par le contrôle de l'emploi (intérieur) des forces armées et des finances publiques. Pour le dire en des termes prosaïques, le contrôle de l'action gouvernementale consiste pour le parlement à consentir l'impôt et à donner son accord pour l'emploi des forces armées. C'est pourquoi, Weil affirme que « L'institution qui caractérise principalement l'État constitutionnel est le parlement qui, exprimant les désirs et la morale vivante de la société-communauté particulière, permet et contrôle l'action rationnelle et

²⁴⁶ *Id.*, p. 164.

²⁴⁷ *Ibid.*, pp.164-165.

raisonnable du gouvernement et donne à celui-ci la possibilité d'éduquer le peuple. »²⁴⁸ Mais au non de qui le parlement est-il autorisé à contrôler les actes du gouvernement ? Dit autrement, qui est représenté au parlement ? La réponse évidente à cette question est que c'est le peuple qui est représenté au parlement. Très souvent, c'est une loi qui constitue le peuple (on pourrait penser à la constitution et au code électoral) par opposition au gouvernement, au parlement et à l'administration. Du reste, toutes ces institutions prétendent agir au nom du peuple. Comme le dit Weil, « On pourrait sourire de cette réponse. Mais si rien n'est plus commode, rien n'est aussi plus absurde que de voir dans le peuple la simple somme des individus vivant sur l'étendue d'un territoire ou sous un seul gouvernement. » Il précise que :

« Sans parler de ceux que la loi déclare mineurs ou aliénés et qu'elle exclut ainsi, jusqu'à nouvel ordre, de la nation, de la communauté consciente et prenant des décisions, c'est-à-dire de l'unité politique, il est évident que toute constitution, même la plus égalitaire, établit des distinctions de rang politique : tout en faisant partie de la société, le non-citoyen ne participe pas aux affaires de la communauté politique ; le failli n'est pas éligible ; le criminel ne participe pas au vote ; le membre inamovible d'une Chambre Haute possède des droits politiques personnels dont la presque-totalité des citoyens ne dispose pas. »²⁴⁹

Il résulte de ces propos de Weil que le peuple n'est pas une entité homogène, égalitaire. Dans tout État constitutionnel, il existe des inégalités consacrées par les lois elles-mêmes. Il y a des citoyens et des non-citoyens, des électeurs et des non-électeurs des éligibles et des non-éligibles. De ce fait, on ne saurait soutenir que c'est le peuple qui est représenté au parlement. Tout au plus, il serait plus commode de dire que c'est la nation qui y est représentée. Comme le souligne Weil lui-même,

« 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 : ce qui est représenté est l'organisation inconsciente d'une communauté au travail arrivée au point où elle cherche la conscience de ce qu'elle est, fait, veut. L'électeur est un individu déterminé, il n'est pas pur électeur, et s'il l'était par impossible, il n'aurait aucun motif d'exercer son droit. En fait, aucun parlement, à moins d'être le simple paravent de l'autocratie, ne représente les électeurs ; il en représente les groupements, et en représente les conflits et les oppositions. »²⁵⁰

²⁴⁸ *Id.*, p.167.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 168-169.

²⁵⁰ *Ibid.*, p.169.

On comprend alors pourquoi il est plus à propos de parler de représentation nationale en parlant du parlement que de parler des représentants du peuple en parlant des députés. En réalité, le parlement représente les groupements, et par conséquent, défend leurs intérêts contradictoires. Toutefois, il faut reconnaître que

« La fonction du parlement ne se comprend que par rapport au gouvernement devant lequel il représente la nation [...]. L'initiative des actions vient donc nécessairement du gouvernement, appuyé sur l'administration, et dans ses initiatives, il ne comptera jamais exclusivement avec ce qu'on nomme l'opinion parlementaire et qui est celle de la majorité : les minorités au parlement (ou même celles qui n'y sont pas représentées) n'ont pas nécessairement tort et, s'il en était ainsi, ne pourraient pas toujours être négligées impunément. »²⁵¹

Il résulte de ce qui précède que le gouvernement doit prendre en compte « l'opinion parlementaire », qui est en règle générale celle de la majorité parlementaire, dans ses actes et prises de décision. Mais cela n'implique pas qu'il soit obligé, tenu de négliger voire de mépriser l'opinion des minorités parlementaires et extra-parlementaires dans ses prises de décisions. Pourquoi doit-il tenir compte des avis des minorités ? Pourquoi n'est-il pas tenu de suivre nécessairement « l'opinion parlementaire » ?

Parce que « le parlement est l'expression des conflits de la communauté et non d'une unité dans l'action qui, au contraire doit être recrée dans chaque situation particulière, et en consentant ou refusant, il exprime des désirs qui doivent encore être examinés du point de vue de la rationalité et de la raison. Même là où le parlement dispose de l'initiative des lois, on soumet cette initiative au contrôle technique de l'administration et à celle, raisonnable en principe, du gouvernement »²⁵².

C'est dire que « l'opinion parlementaire » n'étant pas rationnelle et raisonnable, il convient alors que le gouvernement, qui incarne en principe, mais pas forcément dans les faits, la rationalité et la raisonnable, l'examine minutieusement en vue de prendre des décisions rationnelles et raisonnables et des lois en adéquation avec la morale vivante de la société-communauté. En effet, « La plus parfaite loi, le meilleur procédé seront inefficaces et peuvent devenir pernicieux s'ils ne sont pas accessibles et acceptables pour la communauté, s'ils ne

²⁵¹ *Id.*, p. 169.

²⁵² *Ibid.*, p.170.

sont pas approuvés comme bons ou admis comme indispensables. »²⁵³ Mais comment le gouvernement s’y prendra-t-il pour démontrer le bien-fondé de ses actes et de ses décisions ? Comment pourra-t-il procéder pour rendre ses lois et décisions accessibles au peuple, en vue d’avoir son adhésion ?

Selon Weil, « c’est la discussion publique au parlement qui permet l’explication et l’explicitation de l’action gouvernementale ». Et s’il est vrai que le gouvernement et l’administration se heurtent souvent à ce qu’on peut appeler « la bêtise du parlement », c’est à un fait qu’ils se heurtent certes, mais à un fait dont ils sont les principaux responsables. En effet, « aucun gouvernement ne doit faire davantage pour éclairer et éduquer ses citoyens que le gouvernement constitutionnel, – et il ne peut pas entreprendre cette tâche s’il n’apprend pas, dans une expérience presque journalière, sur quels points doit porter cette éducation »²⁵⁴. Autant dire que « Dans un monde où tous participent au travail, tous doivent avoir le sentiment de participer aux décisions portant sur le sort de la communauté. »²⁵⁵ C’est donc dire en dernière analyse que l’État constitutionnel se caractérise aussi et surtout par le mode de prise de décision du gouvernement qui résulte de la consultation de la nation à travers le parlement. C’est donc à l’issue d’une discussion publique au parlement, qui permet au gouvernement d’expliquer et d’explicitier ses actes, que celui-ci parvient à prendre des décisions rationnelles et raisonnables. Mais pour que l’opinion parlementaire soit éclairée, rationnelle et raisonnable, il faut que le gouvernement joue son rôle régalien d’éducateur des citoyens (nous y reviendrons dans la section consacrée à la nécessité d’éduquer les citoyens et les gouvernants).

En somme, on peut retenir avec Patrice Canivez que l’État constitutionnel désigne l’État démocratique moderne, et l’État autocratique renvoie à l’État issu d’une révolution. En un mot, l’État constitutionnel renvoie à un État qui applique la démocratie libérale, c’est un État

²⁵³ *Id.*, pp. 170-171.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 171.

²⁵⁵ *Ibid.*

conservateur ou tout au plus, réformiste. L'État autocratique quant à lui, est l'autre nom d'un État qui applique la « démocratie populaire », d'un État socialiste en construction.

Selon Canivez, « Les thèses de la Philosophie politique doivent être restituées dans le contexte de ses analyses historiques et sociologiques. L'État autocratique moderne correspond – entre autres – à l'État issu d'une révolution. L'État constitutionnel correspond à la solution du conservatisme politique, qui consiste à préserver l'État de droit en transformant la société dans le sens de la justice. C'est dans ce cadre que s'inscrit la démocratie comme mode de résolution des problèmes par la discussion et non par la violence. »²⁵⁶

Nous venons de décrire les caractéristiques essentielles de l'État constitutionnel. Ne serait-il pas judicieux à présent de focaliser notre analyse sur la préférence weilienne de l'État constitutionnel à l'État autocratique ? Il nous semble pertinent de rappeler que Weil ne se pose pas la question de la supériorité de l'un ou l'autre type de l'État moderne. Il ne cherche pas non plus à savoir si la forme constitutionnelle de l'État est plus juste que la forme autocratique. S'il reconnaît qu'une telle question peut et doit être posée, il avoue toutefois que « toute réponse présuppose la connaissance de la structure de l'État et des États, et cette connaissance dépend de celle du fonctionnement des différents systèmes, abstraction faite de tout jugement de valeur ». On pourrait alors en conclure que Weil n'a pas de préférence pour l'une ou l'autre forme de l'État moderne. Pourtant, il affirme lui-même plus loin :

« Cette considération historique – est-il besoin de le répéter ? – ne décide en rien de la valeur des systèmes, mais se révèle indispensable pour comprendre les possibilités politiques et les présupposés réels de ceux-ci. Elle l'est particulièrement quand, comme c'est le cas ici, une supériorité philosophique sera reconnue au système constitutionnel – préférence découlant avec nécessité de notre point de départ, qui n'est rien d'autre que la philosophie même, c'est-à-dire l'universalité de la raison libre. Mais les vérités de la philosophie se révèlent et s'oublient – et cela signifie : agissent ou n'agissent pas – dans le temps de l'histoire, et le fait de la violence dans l'histoire de tout État moderne ne saurait être négligé sans qu'on renonce en même temps à toute compréhension de la pensée courante et agissante de notre époque, dans laquelle et pour laquelle précisément le souvenir et, le cas échéant, la présence de la violence jouent le plus grand rôle. La conscience de la communauté, telle qu'elle existe concrètement, est l'État, et un système constitutionnel donné ne peut fonctionner et durer que là où cette conscience le supporte, dans les deux sens du mot : le tolère et lui prête son appui. Autrement dit, la supériorité philosophique ne constitue pas à elle seule, dans le détail historique, une supériorité politique. »²⁵⁷

²⁵⁶ Patrice Canivez, *op. cit.*, p. 187.

²⁵⁷ Éric Weil, *op. cit.*, p. 158.

Il ressort de ce long passage que nous venons de rappeler que la préférence weilienne de l'État constitutionnel à l'État autocratique est d'ordre philosophique. Autrement dit, c'est pour des raisons philosophiques, et non des raisons politiques que Weil préfère l'État constitutionnel à l'État autocratique. On le sait, pour Weil, le problème fondamental de la philosophie est la violence qu'elle tente de conjurer de plusieurs manières. Comme l'État constitutionnel permet de résoudre les problèmes de la société-communauté par la discussion en vue de trouver des solutions rationnelles et raisonnables à ceux-ci, il lui paraît alors supérieur à l'État autocratique qui impose ses solutions aux gouvernés, qui use de la violence pour régler les affaires de l'État. En un mot, c'est parce que l'État constitutionnel permet aux citoyens l'exercice de la raison libre, de concevoir et de mener une existence sensée que Weil le préfère à l'État autocratique qui ne leur donne pas de telles possibilités. C'est pourquoi Weil conçoit le système constitutionnel comme « le résultat d'une révolution ou d'une lutte, d'un refus du gouvernement autocratique ». Si on reconnaît avec lui que l'État constitutionnel naît du refus de l'État autocratique par les citoyens, on ne saurait alors lui dénier sa préférence philosophique de l'État constitutionnel à l'État autocratique. Cela semble aller de soi. En général, c'est la recherche du bien ou du meilleur qui pousse les hommes à quitter une situation A pour une situation B. Du reste, comme le souligne Weil, « Le régime politique qui exige la raison de tous et de chacun est donc le régime raisonnable par excellence. » Mieux, « La forme de l'universalité, quand, dans la loi, elle s'impose aux actions de tous les individus et de toutes les institutions, est la seule qui soit vraiment humaine. »²⁵⁸ C'est donc dire que l'État constitutionnel est philosophiquement préférable à l'État autocratique. Il l'est parce qu'il exige à la fois des citoyens la rationalité du comportement et la soumission volontaire aux lois, et du gouvernement, la volonté de raison, sinon la raison. Comme le dit Weil :

« Le régime constitutionnel présuppose comme conditions minima, du côté des citoyens, la rationalité du comportement et la soumission par consentement à la loi comme formellement universelle, et, du côté du gouvernement, la volonté de raison,

²⁵⁸ *Id.*, p. 172.

sinon la raison. Le citoyen qui accepte de se faire représenter accepte aussi de n'être pas représenté si le candidat de son choix ne l'emporte pas : il ne faut pas qu'en ce cas, il ait recours à la violence. Le gouvernement s'engage à respecter la liberté raisonnable des citoyens : il ne faut pas que, appuyé par exemple, sur une majorité parlementaire passionnée, il agisse de telle manière que ses adversaires n'aient plus le moyen de faire prévaloir par des arguments non violents leur point de vue, qui peut être celui du bon sens et de la raison. La représentation du peuple, dans laquelle s'expriment, en accédant à la conscience, les désirs et même les passions, de la nation, ne doit pas imposer au gouvernement une conduite qui, tout en donnant satisfaction aux aspirations populaires, serait contraire aux nécessités techniques en même temps qu'à l'esprit de la loi formelle, comme elle ne doit pas admettre, à l'autre extrême, qu'on sacrifie à l'efficacité de l'administration ce qui constitue la personnalité morale de la nation. »²⁵⁹

Il l'est aussi, parce que les dangers inhérents au système constitutionnel sont moindres que ceux du système autocratique. Comme le dit Weil :

« Le parlement est le lieu où le désir traditionnel, voire le besoin, les préférences, les goûts, toute la vie morale entrent en contact avec les nécessités de la rationalité, pour se les soumettre en s'y soumettant. Les dangers inhérents au système constitutionnel sont réels et ils sont grands ; ils sont cependant moindres que ceux du système autocratique, sans correctif pour ses décisions, toujours menacé de la désaffection des citoyens, inéluctablement poussé à mettre l'efficacité par-dessus tout et tenté de confondre sa propre durée avec celle de la communauté jusqu'à ce qu'il sombre dans le marasme intérieur et dans la défaite aux mains d'un adversaire extérieur plus uni et plus efficace. »²⁶⁰

En somme, nous venons de décrire les caractéristiques essentielles de l'État autocratique et de l'État constitutionnel. Nous avons aussi montré en quoi Weil préfère l'État constitutionnel à l'État autocratique et nous avons donné les fondements philosophiques de cette préférence. Il nous reste maintenant à examiner le problème du conflit entre modernité et tradition à l'intérieur des États particuliers. C'est ce que nous ferons dans la section qui suit.

Section II : Du problème du conflit entre modernité et tradition à l'intérieur des États particuliers

Le conflit entre modernité et tradition se manifeste dans l'État moderne sous la forme du nationalisme. Le nationalisme fragilise à la fois l'indépendance de la nation et l'unité de celle-ci. De ce fait, il devient un problème sérieux qu'il faut résoudre, si l'on veut préserver

²⁵⁹ *Id.*, p.174.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 171.

l'unité et la cohésion sociales. Mais en quoi le nationalisme est-il l'expression du refus de la rationalité par l'historique ? Le refus de la domination impérialiste n'est-il pas une tentative des communautés historiques que sont les États d'affirmer leur attachement aux valeurs de leurs traditions contre celles des États conquérants ? Par ailleurs, la résistance des individus et des sociétés-communautés contre la rationalité technique et administrative des États modernes est-elle insurmontable ?

Disons, pour commencer, que « l'indépendance de la nation est menacée par d'autres nations-États d'une part, et de l'autre, par la forme du travail moderne, une et la même en principe et tendant vers l'établissement d'une direction mondiale de la lutte contre la nature extérieure »²⁶¹. Cette situation est la conséquence des événements qui l'ont produite : tout État moderne, ou bien désire s'agrandir aux frais des autres, ou bien vit dans la crainte que ses voisins ne suivent une politique impérialiste de conquête. « Quant aux communautés qui n'ont pas accédé à l'indépendance ou qui l'ont perdue, l'indépendance pour elles constitue un idéal : exposés à la pression des États modernes, guerrière ou économique [...], elles cherchent à conquérir ou à reconquérir cette indépendance qu'elles voient être l'apanage des États qui les ont subjugués ou les dominent de loin [...]. »²⁶² Pour le dire en termes plus simples, « C'est la compétition entre sociétés distinctes par leurs traditions historiques qui a produit le monde moderne et l'idéal de rationalité technique et scientifique. C'est pour sauvegarder leurs valeurs traditionnelles que les sociétés adoptent la forme moderne du travail et se lancent dans la compétition avec d'autres sociétés. »²⁶³ Autrement dit, la lutte pour l'indépendance nationale se justifie par le souci pour chaque État-nation de défendre sa culture, sa civilisation, ses valeurs morales, sa religion, en un mot son style de vie contre les tentatives des autres États-nations de les remettre en cause. Cette lutte pour l'indépendance nationale est véritablement le refus de la

²⁶¹ *Id.*, p. 171.

²⁶² *Ibid.*, pp.179-180.

²⁶³ Patrice Canivez, *op. cit.*, p. 154.

domination culturelle, l'affirmation de l'attachement de chaque État-nation à ses valeurs traditionnelles.

Dans la même perspective chaque communauté défend ses valeurs à l'intérieur de l'État moderne contre celles des autres communautés qui composent cet État. Bien plus, les communautés qui sont minoritaires et qui n'ont pas accès à la direction de l'État et aux avantages du travail social ont tendance se révolter contre celui-ci. Elles considèrent qu'elles sont injustement dominées par les communautés dirigeantes, car non seulement, elles n'ont pas accès aux fruits du travail social, mais pire encore, leur morale vivante, leurs valeurs culturelles ne sont pas promues au même titre que celles des communautés régnautes. Ce qui peut fragiliser l'unité de la nation, qui sera menacée de l'intérieur par les désirs et les passions des hommes qui l'habitent, par le conflit entre la recherche de l'efficacité technique de la société moderne et l'attachement aux fins et valeurs de la communauté historique et par les oppositions sociales.

En effet, comme le dit Weil, « L'unité de la nation est unité de contradiction. La raison formelle en est que tout être vivant, tout être en devenir, est différent de lui-même dans le temps. Concrètement, toute nation moderne est à la fois société et communauté, donc rationnelle (voulant l'efficacité technique) et historique (fidèle à ce qu'elle regarde comme ses fins et ses valeurs – sa raison concrète et particulière). Elle aura donc à chaque moment à décider dans quelle mesure il faut subordonner le rationnel à ce qui pour elle est raisonnable, ou le raisonnable particulier au rationnel. Elle est, de plus, déchirée par les oppositions sociales : les groupes et les couches luttent, les uns pour l'accès au pouvoir et à la considération, les autres pour la conservation de leur position. »²⁶⁴

En un mot, l'État moderne est confronté au problème du nationalisme qui compromet à la fois l'unité nationale et l'indépendance de la nation. En d'autres termes, les États modernes sont confrontés au conflit entre la modernité et la tradition, conflit qui se manifeste par le refus de la rationalité technique et administrative par les communautés qui sont attachées à leurs traditions culturelles, morales, religieuses qui, en somme donne un sens à l'existence de leurs membres. C'est du reste ce que précise Weil dans les lignes qui suivent :

« En dernière analyse, les deux conflits coïncident : en combattant pour le pouvoir, c'est pour la réalisation ou le maintien d'une valeur que les groupes

²⁶⁴ Éric Weil, *op.cit.*, p. 180.

combattent, et c'est parce que leurs intérêts sont lésés (ou supposés tels) que les individus participent à la lutte. De même les deux problèmes de l'indépendance et de l'unité se confondent en un. On peut le constater en considérant l'exemple privilégié que constitue le nationalisme, qui, partout où il constitue un problème, constitue aussi le problème principal. En effet, le nationalisme menace à la fois l'indépendance et l'unité de la nation, dont il nie l'existence morale, et de l'État, qui selon lui n'est qu'une prison érigée pour d'autres communautés par une communauté particulière au seul profit de celle-ci. Son rôle est considérable, voire prévalent, dans les États multi-nationaux, où des communautés de traditions, langues, religions, structures sociales différentes font partie d'une seule organisation politique, soit que tous les membres de toutes les communautés y possèdent les droits du citoyen sans que pourtant toutes les communautés en tant que telles disposent de la même influence sur les décisions, soit que certaines communautés (colonies par exemple) n'interviennent pas dans les délibérations et les décisions, pas même par l'exercice des droits politiques individuels. Aussi est-il moins important pour les vieux États, dans lesquels l'œuvre des assembleurs de terres a fondu ensemble conquérants et conquis : le nationalisme n'y constitue pas un facteur de disruption, mais, comme sentiment national, un lien entre les membres de la nation qui les distingue de ceux de toute nation étrangère. »²⁶⁵

Il appert de ce passage que le nationalisme devient un problème pour l'unité et l'indépendance nationales dans les États multi-nationaux. Dans les vieux États, il peut consolider les liens sociaux, mais il peut aussi conduire à l'impérialisme et à la xénophobie, constituant ainsi un obstacle au projet d'un État mondial (nous y reviendrons en temps opportun). C'est pourquoi « Là où il se rencontre, le nationalisme constitue donc un obstacle, historique, à la collaboration sociale, à l'intérieur des États multi-nationaux aussi bien que dans les Empires composés de nations dirigeantes et de communautés subordonnées : un État (un gouvernement) ayant le souci de l'efficacité sociale entreprendra, par conséquent, la lutte contre le nationalisme. »²⁶⁶ S'il est vrai que tout État multi-national entreprendra la lutte contre le nationalisme déstabilisateur de l'unité et de l'indépendance nationales, il convient à présent de se demander comment il s'y prendrait pour que cette lutte soit efficace et efficiente. En d'autres termes, « il sera intéressant d'étudier les méthodes et les résultats de cette lutte ».

De prime abord, tout gouvernement mû par le souci de l'efficacité, opposera au nationalisme surtout des arguments de type social et rationnel. Il insistera sur le fait qu'« isolée, une communauté vivra plus mal qu'en faisant partie d'une société plus nombreuse, plus riche,

²⁶⁵ *Id.*, p. 180.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 181.

plus productive, au sein de laquelle elle aura plus de chances de durer, devrait-elle en venir à une transformation de sa morale, étant protégée par un État riche et puissant contre les dangers extérieurs »²⁶⁷. Ces arguments, tout en étant reconnus comme valables par les porte-parole du nationalisme, ne constitueront pas pour autant à leurs yeux une réfutation de leurs thèses : ne sont-ils pas les dignes défenseurs de l'historique contre le rationnel ? « Et s'ils sont prêts à reconnaître le rôle réel de l'efficacité, ils refusent de la considérer comme valeur qui pourrait contre-balancer celle de leur tradition : l'efficacité devra être au service de leur tradition. »²⁶⁸

Cette première méthode de lutte contre le nationalisme s'étant avérée infructueuse, l'État moderne fera alors appel à l'intérêt, non à celui des porte-parole, mais à l'intérêt de ceux que les premiers prétendent représenter. Ainsi, « Il tâchera de transformer en membre de la société celui qui, par les chefs du nationalisme, est considéré comme membre d'une communauté avec sa morale vivante. »²⁶⁹ Mais à quels résultats conduit une telle démarche ?

Selon Weil, « L'efficacité de ce procédé est considérable : le nationalisme n'a d'influence profonde que là où les facteurs historiques sont en pleine vigueur, où donc le travail moderne n'a pas encore produit tous ses effets, et où, par conséquent, le niveau de vie est bas en même temps que les différences de niveau de vie entre les différents groupes de la communauté sont plus grandes que dans les sociétés modernes. Le nationalisme, devant une telle politique, ou bien perdra de son influence, ou bien devra se faire le fourrier de la société moderne en promettant les transformations que celle-ci a réalisées ailleurs : il introduira lui-même dans la communauté le matérialisme et le rationalisme. Il réussira en ce cas, si le gouvernement existant se contente d'en appeler à un intérêt qu'il ne fait rien pour satisfaire et s'il est assez aveugle pour ne pas compter parmi les intérêts de la communauté « nationaliste » la conservation de tout ce qui peut être conservé de sa morale historique dans les limites des possibilités techniques. Sans des circonstances favorables, un nouvel État naîtra alors par scissiparité, qui, en principe sera un État moderne. »²⁷⁰

Il résulte de ce qui précède que la menace du nationalisme n'est donc pas insurmontable. Elle ne l'est pas d'une part, parce que « le nationalisme ne peut montrer sa force que là où la société est insuffisamment développée et où le gouvernement central (ou la partie dominante du tout que, dans cette hypothèse, il est censé représenter) ne comprend pas le rôle de

²⁶⁷ *Id.*, p. 181.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.*

l'historique ». Mieux, « le rôle de l'historique va en s'amenuisant au fur et à mesure que la richesse sociale augmente et qu'elle est plus également distribuée ». Bien plus, dit Weil,

« Nous n'avons considéré le nationalisme qu'au titre d'exemple : il ne représente pour nous qu'une forme particulière des tensions sociales, la forme dans laquelle l'historique exprime une insatisfaction sociale. Il ne s'ensuit pas qu'en général, les conditions sociales, même les plus défavorables, suffisent pour déclencher une révolte. Que le nationalisme n'agisse que sous ces conditions ne démontre nullement qu'il s'y réduise, et le supposer *a priori*, ce serait confondre les conditions nécessaires avec les conditions suffisantes. La morale d'une communauté peut s'opposer à toute violence ; le nombre de ses membres peut être si petit, sa richesse matérielle si négligeable qu'elle ne peut se flatter d'aucun esprit de succès, son retard technique si grand qu'elle ne conçoit pas une autre forme de vie que celle de la subordination à un tout plus évolué. Mais là où le nationalisme d'une sous-communauté constitue un problème pour l'État englobant, il importe de lui enlever, des conditions requises pour sa réussite, la seule sur laquelle l'État moderne puisse agir directement, la condition sociale. Reste à savoir si les résultats de cette analyse peuvent être généralisés. »²⁷¹

Il ressort de ce qui précède que le nationalisme comme expression de la révolte de l'historique contre la rationalité de la société moderne, n'est pas insurmontable. Bien plus,

« Ce sont les traditions culturelles, morales, religieuses qui donnent un sens et une orientation à cette vie privée. Ainsi s'instaure un équilibre entre les valeurs du progrès, de la rationalité, et les valeurs issues des traditions historiques constitutives de la communauté. Mais il s'agit d'un équilibre précaire et conflictuel. Le progrès reste en effet la valeur centrale, et toutes les autres valeurs viennent se greffer sur celle-là. Si la valeur du progrès vient à perdre toute crédibilité, les valeurs morales traditionnelles ne suffiront pas pour la remplacer. Un individu peut certes, à titre personnel, choisir de se faire bouddhiste ou stoïcien. Mais cela ne représente pas une solution pour la masse de la population. Les valeurs morales, esthétiques, religieuses, fleurissent sur le sol de la modernité en s'adaptant au type de rationalité qu'elle implique. Elles ne sont pas des valeurs de substitution pour le progrès technique, scientifique, médical, social, etc. Au contraire, ces valeurs se développent dans le cadre d'une société de progrès, et dans la mesure où l'individu se pose la question du sens à donner à ce progrès, à la maîtrise technique de la nature. »²⁷²

Par ailleurs, note Canivez, « la rationalité calculatrice propre aux sociétés modernes n'est pas sans effet sur les valeurs privées ».

« D'une part, les aspects de ces valeurs qui sont incompatibles avec la morale de l'efficacité et du calcul doivent être abandonnés. D'autre part, ces valeurs sont doublement relativisées : elles le sont par rapport au progrès qui reste une valeur fondamentale ; elles le sont entre elles puisqu'aucun fondement rationnel ne vient légitimer les unes plus que les autres. »²⁷³

²⁷¹ *Id.*, p. 182.

²⁷² Patrice Canivez, *op. cit.*, p. 167.

²⁷³ *Ibid.*, pp. 167-168.

Nous venons ainsi d'examiner le problème du conflit entre modernité et tradition. Nous sommes parvenus à la conclusion que ce conflit n'est pas insurmontable. Qu'il est possible d'instaurer un équilibre entre les valeurs du progrès, de la rationalité, et les valeurs issues des traditions historiques constitutives de la communauté. Mais il s'agit d'un équilibre précaire et conflictuel. Pourquoi cela ? Parce que les rapports entre l'État et l'individu sont parfois conflictuels. Mais ce conflit est-il insurmontable ? La réponse à ces interrogations fera l'objet de la section qui suit.

Section III : Du problème des rapports entre l'individu et l'État

Nous venons de montrer que le conflit entre modernité et tradition à l'intérieur de l'État moderne n'est pas insurmontable. Mais les résultats de notre analyse sont-ils généralisables ? Si oui, à quelles conditions cela est-il faisable ? Pour le dire autrement, la solution au problème du conflit entre modernité et tradition peut-elle s'appliquer au problème du conflit entre l'individu et l'État ?

Cette dernière préoccupation semble plus facile à résoudre de prime abord. En effet,

« La tâche du gouvernement est de maintenir l'unité et la cohésion intérieures de la nation (sans laquelle l'indépendance serait impossible). Étant, par le moyen de l'administration, l'organisateur de la société, il en réalisera une condition essentielle en donnant satisfaction aux désirs sociaux (matériels, économiques) de tous les citoyens et en faisant de tous des citoyens, non dans la conviction qu'ainsi tout soit fait, mais parce qu'il comprend que sans cela rien n'est faisable. »²⁷⁴

Il en résulte que les résultats de cette analyse pour être généralisables doivent être étudiés du point de vue politique. Comme le dit Weil, « Les forces disruptives de la société, non les forces historiques ou traditionnelles, forment le premier problème pour l'État et le gouvernement modernes. L'analyse typologique et structurelle de ces tensions à l'intérieur des sociétés particulières modernes a été donnée plus haut. À présent, elle doit être complétée, ou

²⁷⁴ Éric Weil, *op. cit.*, p. 182.

plus exactement : reprise, du point de vue politique, du point de vue de l'action consciente, qui ne se contente pas de réagir, mais veut agir positivement. »²⁷⁵ Vu sous cet angle, le problème que l'État doit résoudre n'est plus celui du nationalisme, mais bien celui de la justice sociale. Autrement dit, il s'agit maintenant d'examiner les rapports entre l'individu et l'État. Il serait superflu de revenir ici sur ce qui a été dit de la révolte de l'individualité empirique contre l'État. Aucun État, quelle que soit sa forme, ne pourra en reconnaître et admettre les prétentions, irrationnelles et déraisonnables par définition.

Toutefois, il serait important de reconnaître que ce qui oppose de prime abord l'individu et l'État, c'est la recherche de l'intérêt privé qui peut être en contradiction avec l'intérêt du tout, c'est-à-dire de l'État : « Dans la société, c'est l'intérêt particulier (la participation au produit social) qui constitue le moteur de l'action des individus, des groupes et des couches. Cet intérêt est conscient de son objet, mais il n'est pas conscient de la totalité à l'intérieur de laquelle il vit et par rapport à laquelle il est déterminé. »²⁷⁶ Or, « l'État est précisément ce qui doit déranger les intérêts particuliers pour les élever, malgré eux, à l'universel, auquel ils doivent collaborer. » « Pour l'État, il s'agit de justice sociale – et la justice sociale n'est pas un concept social, mais un concept essentiellement et exclusivement politique, la société n'étant ni injuste ni juste. »²⁷⁷ Ce problème de la justice sociale peut prendre plusieurs formes : « Le conflit entre la justice et l'efficacité se présente sous d'innombrables formes : ordre contre liberté, réalisme contre idéalisme, raison d'État contre morale, rendement social contre égalité des conditions, intérêt contre fraternité, etc. »²⁷⁸ Mais « Dans le monde de la réalité et de l'action, la justice est la justice pour les intérêts, comme l'efficacité est organisation des intérêts. L'homme dans la société moderne – ces considérations valent pour tous les États d'aujourd'hui, et les plus antiques sont en train de se soumettre rapidement à la forme moderne du travail – agit par

²⁷⁵ *Id.*, pp.182-183.

²⁷⁶ *Id.*, p. 183.

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ *Ibid.*

intérêt. »²⁷⁹ Dire que l'homme agit par intérêt, ce n'est pas tout dire de l'homme. Il faut aussi se demander de quelle manière cet homme détermine lui-même ses intérêts et dans quelle mesure ils peuvent être reconnus par la société.

La réponse à cette préoccupation semble aller de soi. Le citoyen étant d'abord membre de la société de travail, sa première exigence est celle d'une part équitable du produit social. « En quoi consiste cette équité, on ne saurait le dire une fois pour toutes : la richesse, la productivité, la situation extérieure de la communauté, ses traditions particulières, tout son style de vie interviennent dans la définition concrète de l'équité, et c'est au gouvernement de calculer ce qui est acceptable et accessible à la communauté telle qu'elle est. »²⁸⁰ Dans tous les cas, « L'unité et la cohésion de celle-ci ne résisteront pas à la longue à un régime d'injustice flagrante (flagrante aux yeux de ses membres), à des différences de niveaux trop accusés, à un décalage trop criant entre les niveaux de vie des divers groupes ou à la persistance d'avantages purement historiques ou traditionnels. »²⁸¹ « L'inégalité des chances d'accès à la direction des affaires sociales, l'oppression pesant sur certains groupes pousseront les parties désavantagées de la population, soit à la révolte, soit à la résistance passive du désespoir. »²⁸² Pour le dire en un mot, le gouvernement doit combattre les injustices sociales dans le but de susciter la loyauté des citoyens à son égard. Pour ce faire, le gouvernement peut combattre la déloyauté, soit en faisant coïncider le juste avec l'efficace, soit à l'aide d'une législation répressive. Mais rien ne prouve que la répression puisse venir à bout de la résistance d'une minorité déterminée à faire entendre sa cause.

Car, « En règle générale, donc exception faite des cas où la minorité est trop faible et ne peut compter sur aucun appui extérieur, ils [les procédés répressifs] n'ont pas réussi à la longue : la répression même renforce la cohésion du groupe, et le danger présent fait apparaître plus grandes les chances du succès futur ; à la fin, la minorité,

²⁷⁹ *Id.*, p. 184.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² *Ibid.*, p. 184.

convaincue qu'elle n'a rien à perdre que ses chaînes, risque tout parce qu'elle pense n'avoir rien à risquer. »²⁸³

Rien ne prouve non plus que l'individu puisse se soumettre volontiers à la légalité s'il est convaincu que sa cause est légitime. En effet, « la loyauté historique envers la morale et l'État ne suffit pas à tous » et « le citoyen de l'État moderne a le droit de voir respecter ses intérêts légitimes. Il s'avère que sa morale est le premier de ces intérêts, puisque aucun intérêt ne saurait être plus haut que celui d'une vie sensée »²⁸⁴. C'est donc dire que l'autre intérêt que l'individu défend contre les prétentions de l'État moderne, c'est la morale vivante de sa communauté qui donne un sens et une orientation à sa vie.

Comme le dit Weil, « ce seront toujours des mœurs et des lois qui fourniront à l'individu ce qui donne un sens à sa vie et qui lui offriront la sécurité de ce qui va de soi, à lui et à tous ceux avec lesquels il vit dignement, à ceux qu'il reconnaîtra comme des êtres moraux et qui le reconnaîtront comme tel, ceux envers lesquels il devra, pourra et voudra observer une loyauté, on l'obéissance forcée à des lois qu'il n'approuve pas, ne vit pas, mais une loyauté d'amitié et de confiance raisonnables »²⁸⁵.

Ce qui implique qu'il est difficile, voire impossible d'obtenir la loyauté des citoyens dans l'État tel qu'il est. Ce n'est que dans « des formations de type commune ou *polis*, mais différentes de celles-ci par le fait qu'aucune parmi elles n'aspirerait à l'autarcie qui fut l'idéal des communautés du passé » que l'on retrouvera la « loyauté d'amitié et de confiance raisonnables ».

« Un tel style de vie, une telle amitié, dit Weil, ne peuvent pas être inventées, comme on invente une machine. La réflexion et la discussion y interviendront sans doute ; mais leur intervention présuppose l'existence de mœurs. La pensée qui transforme la vertu particulière d'une communauté est fondée sur cette vertu même qu'elle veut épurer : la discussion et la réflexion ne peuvent s'installer que là où l'amitié, au sens indiqué et très antique du mot, règne déjà dans une certaine mesure, où, dans une certaine mesure, la violence est bannie des rapports entre les hommes, où une histoire et une morale communes ont produit un style de vie qui, imparfaitement mais réellement, lie les membres de la communauté qu'il a éduqués et auquel il montre un sens de l'existence. »²⁸⁶

²⁸³ *Id.*, p. 185.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 237.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 251.

²⁸⁶ *Ibid.*

Toutefois, il faut reconnaître que « la gloire de l'État historique moderne est d'être arrivé au point où le problème de la communauté libre et morale est devenu visible ». Mais « son insuffisance est que le problème désigne une tâche à accomplir et qui n'est pas accomplie ».

C'est pourquoi, « L'individu vit sur deux plans, et ces plans ne sont pas encore mis en rapport qui puisse le satisfaire. Il veut vivre, c'est-à-dire, disposer de ces biens produits par la société qui, selon la société elle-même, sont nécessaire à une vie humaine ; et en même temps, il veut que sa vie soit une vie sensée, digne d'être vécue. Aucun État contemporain n'offre à ses citoyens la réconciliation des deux exigences : les uns mettent à leur disposition tous les biens sociaux, mais ne leur offrent aucune morale vivable, tandis que d'autres leur promettent un sens à venir (dont ils se gardent de déterminer le contenu non social) et leur demandent entre temps de se consacrer entièrement au travail social, – sans parler de ceux qui, niant violemment jusqu'à la question du sens, nient l'individu et la raison. »²⁸⁷

Il résulte de ce qui précède que tout homme qui, dans le monde présent, ne vit pas seulement, mais pense sa vie, est, en un certain sens, traître à son pays et à son État, parce qu'il ne peut pas penser sa vie sans penser l'État actuel ni penser cet État sans se mettre au-dessus de lui. Il est difficile de fonder sa vie sur l'État contemporain, de trouver un contenu de la vie dans les limites d'un État déterminé par la contradiction entre son concept et sa réalité matérielle. Toute pensée consciente dépasse l'État historique contemporain, car partout la pensée de la morale particulière vivante est atteinte dans ses racines par ce que l'État contient de violence passée et présente. Il serait même plus que difficile de donner une définition de la loyauté autre que légaliste dans le cadre d'un tel État.

Arrivé à ce point de notre analyse, on est tenté de penser que le conflit entre l'individu, rationnel et raisonnable, et l'État, en tant que conscience d'une communauté historique qui se veut indépassable, est insurmontable. Mais l'État, malgré son imperfection, demeure la forme la plus haute, parce que la forme consciente, de la vie en commun des hommes, non pas l'État présent, mais l'État à venir. Et le concept de cet État justifie aussi l'État présent, qui, seul, contient déjà, en puissance, de façon imparfaite et inconsciente ce qui pourra donner réalité au « vrai » État. Ce « vrai » État conduit les hommes à une vie digne et sensée par l'éducation

²⁸⁷ *Id.*, p. 252.

sociale, par la loi et par la discussion responsable. De ce point de vue, l'État qui est s'élève au-dessus de toute réalité historique autre que lui, parce que lui seul a fait naître et fait vivre parmi les hommes cette conscience de sa propre imperfection comme volonté consciente, volonté de conscience, de rationalité, de raison. Du reste, l'individu rationnel et raisonnable lui-même admet cet état de fait.

Comme le dit Weil, « En vérité, celui qui cherche une vie remplie de sens dans la vie sera moins que tout autre porté à admettre ce qui l'empêche de tendre vers ce but. [...] Il sait que la contrainte de l'éducation peut devenir contrainte injuste, que la morale vivante peut se muer en règlement mort, que la discussion rationnelle et raisonnable reste la seule garantie de la présence de l'universel entre les hommes, la seule protection contre la sclérose de la loi, des institutions, des mœurs, – et que cette discussion n'est pas possible partout et à chaque moment de l'histoire. Il connaît ainsi les dangers qui menacent tout État, mieux que ceux qui lui reprochent de les négliger et de les écarter. Mais l'existence de l'individu raisonnable, qui justifie l'État, il sait qu'elle n'est possible et ne peut durer que dans l'État raisonnable, que seul l'État éduque à la raison et permet la présence de la raison encore sous ses formes les moins « théoriques » (et qui sont des formes de la *théoria*) : c'est pourquoi, loin d'acquiescer à l'empirie et au fait brut, il se sait et se fait éducateur des citoyens pour élever à la conscience ce qui, sous le grand et noble nom de liberté, obscurément meut les hommes, le désir de la possibilité offerte à tous d'une vie dans le sens présent. »²⁸⁸

C'est donc dire que l'individu raisonnable ne se révoltera pas contre l'État, mais s'emploiera à éduquer les autres individus à la raison. En cela, l'individu raisonnable est au-dessus de l'État et de son individualité historique. Pourtant, il n'est rien sans l'État, ou pour être plus précis, sans l'État, il n'est qu'un animal ou une machine. C'est dans et par l'État que l'individu se développe – et il peut s'y développer au point d'être raisonnablement mécontent de tout État historique.

C'est pourquoi, « Le but de l'État, considéré du côté de l'individu raisonnable, est la liberté de cet individu dans une société qui le protège (par laquelle, en union avec les autres, il se protège lui-même) de la violence de la nature extérieure, et dans une communauté dans laquelle, en union avec tous les membres de cette communauté particulière, il trouve et donne un sens à son existence. Les deux moyens, inséparables, d'atteindre ce but sont le travail rationnel et la discussion raisonnable ; leur emploi devient possible dans l'organisation morale qu'est l'État ; ils sont au service de l'action pensante, de la pensée qui agit selon l'universel du concept dans les circonstances du particulier concret, de l'effort de ceux qui veulent la raison et la liberté – il faut le répéter : personne n'est obligé de les vouloir et n'importe qui peut se contenter de la satisfaction de ses (justes) désirs –, de l'effort de ceux qui

²⁸⁸ *Id.*, p. 261.

veulent penser ce qui est devenu dans l'histoire pour le transformer en le pensant selon la vérité. »²⁸⁹

Outre cela, « le sens de l'État est dans l'existence de l'individu libre et raisonnable. L'État est justifié pour l'individu raisonnable, car c'est l'État qui rend possible la vie sensée de cet individu »²⁹⁰. On le voit bien, il ressort de ce qui précède que l'État et l'individu raisonnable peuvent se concilier. L'individu raisonnable acceptera volontiers l'État parce que c'est l'État qui lui permet de mener une existence sensée.

Par ailleurs, il faut signaler que dans les États modernes, l'individu a le droit de défendre ses intérêts particuliers contre les prétentions de l'administration. Il a ce droit parce que, « se sentant frustré, il se révoltera ou, si l'appareil administratif est trop fort pour laisser une chance à cette révolte, il refusera passivement sa collaboration de membre de la société et de citoyen ». Or, « Aussi bien l'État que la société modernes ont besoin de la collaboration de tous, particulièrement de ceux qui sont qualifiés par leur esprit d'initiative, de critique, de discussion et qui sont, par conséquent, portés à revendiquer leurs droits et à se retirer dans une vie privée si on leur refuse la liberté et l'égalité, la participation à la discussion portant sur la morale, la structure et la politique de l'État. »²⁹¹ Mieux, « L'individu a des droits dans l'État moderne parce que sa collaboration est nécessaire à la bonne marche des affaires de la société : sa révolte ou son refus passif, en constituant une menace réelle pour la société, en constituent une également pour l'État, dont l'unité, la force et les chances de survie dépendent de la bonne volonté de ses citoyens au travail. »²⁹² Quels seront concrètement ces droits, cela dépendra de la tradition particulière et de la richesse sociale de chaque État : en dépendent, en particulier, l'étendue des droits politiques des citoyens et la part qu'ils prendront aux décisions engageant le tout de l'État (et la forme constitutionnelle ou non, de l'État). « Mais aucun État moderne ne

²⁸⁹ *Id.*, pp. 256-257.

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*, p. 252.

²⁹² *Ibid.*, p. 193.

peut refuser à ses citoyens tout droit : l'égalité devant les tribunaux, la plus grande égalité possible des chances de succès, le respect de la morale vivante de la communauté forment partout des conditions dont doit tenir compte tout gouvernement désireux de maintenir en bonne santé la société et, par conséquent, l'État lui-même. »²⁹³ Pour le dire autrement, il est du devoir de l'État de garantir ou du moins de reconnaître les droits et les libertés fondamentaux des citoyens.

Dans tous les cas, « Les droits politiques sont des droits réels – parce que les individus peuvent les défendre efficacement sur le plan social (du travail et de l'organisation) dès qu'un pourcentage assez élevé d'entre eux les sent lésés. Ce sont des droits sociaux, auxquels correspond le devoir de la collaboration au travail de la société : celui qui ne travaille pas n'a ni droits ni aucun moyen de faire valoir ce qu'il regarde comme son droit « naturel ». »²⁹⁴

S'il est vrai que l'État doit reconnaître et promouvoir certains droits des citoyens, il ne faut pas oublier que « la morale vivante de la communauté peut se trouver en conflit avec les nécessités rationnelles, l'égoïsme calculateur des individus peut affaiblir toute morale à tel point qu'une organisation efficace du travail devient impossible et que la recherche de l'avantage immédiat par chacun conduit à la perte de tous »²⁹⁵.

Face à une telle situation, « Le gouvernement sera donc éducateur, qu'il le veuille et qu'il le sache ou non : il ne peut pas ne pas influencer sur la rationalité des citoyens, sur leur morale et sur le sens qu'ils donnent à leur existence, ne serait-ce que parce qu'en influant leur façon de travailler, il rend impossibles ou inévitables certaines décisions morales. Le gouvernement doit chercher la réconciliation entre l'universel de la raison (qui exige la possibilité d'une vie sensée pour tout individu, à seule condition qu'il reconnaisse la légitimité universelle de cette exigence), l'universel (rationnel et technique) de l'entendement, et l'universel concret et historique de la morale de la communauté. »²⁹⁶

Il est donc évident ici qu'étant éducateur, le gouvernement est obligé de juger la morale de la communauté. Le sacré de la communauté ne peut pas être absolument sacré à ses yeux (à moins qu'il n'accepte la mort de la communauté pour l'amour de ce sacré). Et « si le gouvernement doit être éducateur, si donc il doit juger la morale historique de la communauté,

²⁹³ *Id.*

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 193-194.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 194.

²⁹⁶ *Ibid.*

les règles qui doivent le guider ne peuvent pas être celles qui guident le citoyen. L'individu vit selon la morale de la communauté dans le cadre des lois : l'homme d'État, qui doit juger et la morale et les lois, ne peut pas se contenter de les suivre »²⁹⁷. Pour être plus précis :

« Le problème est d'accéder à la raison en dur, de durer pour accéder à la raison, et ce problème doit être résolu sur le plan de l'empirique, de la violence, des passions des groupes et des couches, de la compétition et des luttes entre les États, sur le plan aussi du travail et de la puissance qu'il donne, de l'organisation et donc de la richesse. C'est sur ce plan que l'individu dans la société comprend ses droits et ses devoirs : il veut être reconnu comme membre utile et il est prêt à agir pour qu'il le soit. Le citoyen de l'État constitutionnel connaît sa liberté et son obligation, la première étant celle d'exprimer ses préférences en ce qui concerne les projets d'action intéressant le tout de l'État, la seconde, de se soumettre à la décision prise et de maintenir quant à lui l'unité de l'État. Mais le rôle du gouvernement ne s'arrête pas là : à lui de formuler les projets et de prendre les décisions, dans le respect des désirs des citoyens (qui comprennent les « convictions ») pour autant que cela est possible. »²⁹⁸

C'est donc dire que le gouvernement n'est pas tenu de suivre la morale vivante de la communauté ni les penchants égoïstes des individus, s'il ne veut pas courir à sa propre perte. Il ne l'est pas, car « la véritable vertu de l'homme d'État [...] est donc la perspicacité, cette prévoyance [...] qui sait discerner ce qui un jour se montrera essentiel, qui saisit ce qui importe à la morale de la communauté et aux intérêts de l'État avant que la crise ne l'ait révélé à tout le monde, et l'ait révélé à un moment où il ne s'agit plus que de suivre, non de chercher un but à la vie »²⁹⁹. « Et cette vertu sera parfaite si, éduquant la nation, elle lui fait accepter ce qu'elle ne peut refuser si elle veut vivre et vivre dignement. »³⁰⁰ Cela n'implique pas que cette vertu, cette perspicacité, cette prévoyance, cette prudence est l'apanage du seul gouvernement. En effet,

« Le véritable homme d'État ne détient pas nécessairement le pouvoir, et le citoyen peut avoir raison contre le gouvernement, le bon citoyen contre le mauvais gouvernement. Le gouvernement sera alors illégitime, tout en étant légal, et le citoyen raisonnable et prudent, raisonnable parce que prudent et prudent parce que guidé par la vue du tout de la vie politique, est le véritable gouverneur. Il peut donc, par droit de raison et contre la légalité, revendiquer son droit à la révolte, au refus, opposé au nom de la raison à l'arbitraire (conscient si c'est celui de l'intérêt particulier des gouvernants contre les intérêts du tout, inconscient si c'est l'arbitraire de la lâcheté et de la bêtise). Étant prudent, il hésitera à en faire usage : si la majorité de ses concitoyens lui

²⁹⁷ *Id.*, p. 194.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 195.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 196.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 197.

ressemblait, leur pression sur le gouvernement aurait déjà suffi pour changer l'état de choses existant ; puisqu'ils ne sont pas menés par la raison, il devrait, pour s'appuyer sur eux, déchaîner la violence de leurs passions, qui peuvent servir la raison, mais ne la serviront pas nécessairement et ne la serviront jamais de façon raisonnable. Il sait bien que les hommes ont toujours agi par passion et que, pour ainsi dire, ils ont agi vers la raison, non par raison. Mais son problème, dans un monde informé par l'universel de l'entendement, est de faire que la violence n'ait plus à entrer en scène : justement parce qu'il a compris la violence et que l'histoire est arrivée au point où le rôle positif de la violence a pu être compris, il cherchera le moyen de mener les hommes sur un chemin dont on ne discerne, certes, pas tout le tracé, mais dont la direction est devenue visible. »³⁰¹

Voilà qui est bien dit. Il ne reste plus qu'à trouver cet homme ou ce groupe d'hommes qui, grâce à sa prudence, soient capables d'éduquer la communauté et de la conduire dans la grande entreprise de conservation edificatrice, de l'édification conservatrice d'une vie sensée pour tous – d'une vie raisonnable, garantie par une organisation rationnelle contre la violence extérieure des hommes et de la nature. Il faut toutefois avouer qu'il n'est pas aisé de trouver cet homme ou ce groupe d'hommes prudents, puisque tous (gouvernants et prétendants à la direction de l'État) se réclament de cette prudence et de cette recherche raisonnable de la raison.

Au terme de notre analyse des rapports entre l'individu et l'État, il est apparu que l'individu et l'État sont en conflit sur la question de la justice sociale, sur la reconnaissance des droits politiques aux citoyens par l'État, sur la préservation des intérêts des individus par l'État. Nous avons aussi montré que l'individu peut souvent avoir raison contre l'État ; mais le dernier mot revient toujours à l'État qui n'est pas tenu de suivre la morale vivante de la communauté si celle-ci est contraire aux exigences de la rationalité technique, ni les penchants égoïstes, les désirs irrationnels et les passions déraisonnables des individus qui peuvent même mettre en cause sa survie. Mais par-delà le conflit entre l'individu et l'État, se pose un autre problème plus essentiel, c'est celui de l'opposition de l'État et de la société.

³⁰¹ *Id.*, p.197.

Section IV : Du problème de l'opposition de l'État à la société

Nous devons examiner à présent un problème plus profond qui est celui du conflit entre la société et l'État. Dit autrement, « 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'État, essentiellement historique, conscience d'une communauté particulière qui reste et veut rester communauté particulière, encore que sa forme de travail soit devenue rationnelle. »³⁰² Pour le dire en des termes consacrés, il s'agit ici de concilier deux logiques contradictoires : la logique de la société, plus précisément de la société du travail qui se veut rationnelle et universelle et celle de l'État en tant que conscience d'une communauté historique, donc expression du particulier concret. Pour être plus précis, il s'agit ici de concilier l'universel avec le particulier. Mais comment ce problème se pose-t-il ?

La première forme que prend le problème du conflit entre l'État et la société, est celle du conflit entre les intérêts légitimes (rationnels) des membres de la société et la légalité de l'État. On le sait tous, « le citoyen est tenu à l'observation des lois de l'État : ce n'est là que la définition implicite du citoyen ».

« Cependant, dit Weil, du point de vue de l'individu qui est citoyen de tel État, cette proposition n'est pas d'une validité absolue : elle le lie – et le lie moralement, pour autant qu'elle se fonde sur l'universalité de la loi et exprime donc le fondement de toute morale formellement valable –, mais seulement pour autant qu'il reste citoyen de cet État. Or, il peut renoncer à cette qualité, et cette renonciation peut même devenir une obligation morale pour lui, être raisonnable, si la loi positive de l'État se met en contradiction avec le principe de l'universalité. »³⁰³

C'est donc dire que l'individu peut se révolter contre la légalité quand celle-ci est en contradiction avec le principe de l'universalité, avec ses convictions morales. Bien plus, l'homme moral qui a compris que la morale n'est rien si elle n'est pas incarnée dans l'histoire,

³⁰² *Id.*, p. 185.

³⁰³ *Ibid.*, p. 185.

se reconnaît aussi le droit, non seulement de juger, mais aussi d'agir sur le plan de l'histoire, un droit à la révolte. En se révoltant, il ne se mettra plus en conflit avec le principe moral mais avec la légalité. Il sait que la loi positive peut faire violence à la loi de l'universalité et que cette violence jettera un discrédit sur le concept même de la loi aux yeux de ceux dont le respect pour la loi doit donner force et réalité à l'universel : il défendra la loi contre les lois injustes. Il ne faudrait toutefois pas que ce principe moral soit invoqué comme prétexte pour justifier n'importe quelle attitude condamnable du citoyen vis-à-vis de la loi. Pour éviter cela, il serait judicieux de savoir à quel moment et dans quelle situation particulière ce qui est positivement moral peut être en contradiction avec ce qui est techniquement indispensable. Car la contradiction entre la légalité et la justice ne se résout pas par une simple prise de position en faveur de l'un ou de l'autre des termes en présence.

« La légalité est la forme même de l'État moderne : personne ne la niera sans détruire, dans l'immédiat, la paix intérieure et l'ordre de l'État, de la société, de la communauté. L'intérêt, d'autre part, met en mouvement toutes les actions de tous ceux qui travaillent ensemble dans la société, dans la communauté, dans l'État : on ne l'écartera pas sans défaire la structure triple et une de la vie politique. L'individu qui se révolte contre la loi de l'État au nom de ses justes intérêts peut donc avoir raison : il n'en reste pas moins qu'il se révolte ; et le gouvernement – en dernière analyse, tout citoyen en tant que tel –, qui a pour fonction de défendre la légalité, doit lutter contre ce qu'il considère, légitimement du point de vue de la légalité, comme déloyauté, trahison, violence. »³⁰⁴

La déloyauté devient alors un problème pour le gouvernement. « Pour le résoudre, il devra chercher une définition des justes intérêts, et pour pouvoir défendre la légalité, il devra reconnaître ces intérêts afin de pouvoir, raisonnablement, définir et combattre la déloyauté déraisonnable. »³⁰⁵ Il peut paraître facile pour un gouvernement disposant d'une administration solide et qui a le soutien de la grande majorité des citoyens d'écraser les minorités infidèles, mécréantes, déloyales. Il peut aussi facilement réussir à venir à bout de cette déloyauté en offrant aux chefs des minorités des avantages qui les font dépendre du gouvernement établi et

³⁰⁴ *Id.*, p. 186.

³⁰⁵ *Ibid.*, pp. 186-187.

les rendent suspects à leurs propres troupes, ou en jouant d'une minorité contre une autre de telle manière que les dirigeants de la première se trouvent obligés de suivre, au lieu de diriger, leurs adhérents, plus déchaînés contre la seconde que contre le gouvernement. Pour le dire plus simplement, le gouvernement peut choisir de corrompre les dirigeants d'une minorité déloyale en leur accordant des faveurs considérables, qui les rendent ainsi suspects aux yeux de leurs adeptes, ou choisir de diviser les minorités déloyales, en les opposant les unes aux autres, pour mieux régner. Mais de tels procédés finissent toujours par se retourner contre leurs auteurs.

« Dans le premier cas, ils privent pour longtemps, s'ils réussissent, la nation de l'affection d'une partie de ses membres, et, en cas d'échec, ils renforcent la cohésion du groupe déloyal ; l'achat des chefs, d'autre part, a l'inconvénient de produire constamment de nouveaux candidats aux avantages de la vénalité, et des candidats continuellement plus radicaux (le radicalisme augmentant leur valeur marchande) ; le *divide ut imperes*, enfin, pris comme principe politique, constitue une contradiction avec le principe même de la politique, étant donné qu'il maintient non seulement les tensions à l'intérieur de la société et de la communauté, mais les augmente. »³⁰⁶

Tous ces procédés ayant leurs inconvénients, et pas des moindres, il convient alors de trouver une solution plus accessible et plus acceptable pour tous les citoyens. Et cette solution, paradoxalement, n'est pas des plus difficiles à trouver. Il suffit de trouver une bonne définition des « justes intérêts » pour les individus, la communauté, la société et l'État. Comme le dit Weil lui-même :

« Les justes intérêts – sur tous les plans : celui de la communauté, celui de la société, celui de l'État, ce dernier étant pour les individus le plan de la participation aux décisions conscientes – se définissent, sans difficulté, comme des intérêts universalisables, c'est-à-dire, qui peuvent coexister avec l'organisation de la société, avec la tradition de la communauté, avec la loi de l'État. Ce sont ces intérêts, et eux seuls, que reconnaît un gouvernement raisonnable, et dont il exige de tous la reconnaissance. »³⁰⁷

Une fois définis les « justes intérêts », la difficulté surgit au moment où il s'agit d'en tirer les conséquences pour une situation donnée. Autrement dit, comment mettre en œuvre cette définition dans les États historiques actuels ? Intrinsèquement politique, cette difficulté fait l'objet de l'action de l'homme d'État. Elle ne se résout pas à l'aide d'une règle générale.

³⁰⁶ *Id.*, p. 187.

³⁰⁷ *Ibid.*

« 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 État 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. Ce qui serait oppression inadmissible dans tel État, fondé sur une communauté sans minorités dissidentes, riche, habituée au travail, unie par une forte tradition, peut constituer un minimum indispensable de mesures pédagogiques dans tel autre, à peine sorti d'un style de vie antique, peu uni parce que peu lié dans ses parties par l'influence du travail social. Ici la participation des citoyens aux décisions politiques peut aller de soi, tandis que là, l'expression ne serait même pas comprise. La morale, l'organisation de la société et de l'État sont fluides : il serait insensé de vouloir les arrêter afin d'éviter les difficultés de l'action prudente. »³⁰⁸

Il appert de ces propos de Weil que la mise en œuvre des intérêts justes relève de la pratique et non de la théorie, de l'action de l'homme d'État et non de la réflexion philosophique. Certes, la philosophie peut montrer ce que l'homme d'État doit chercher, elle peut indiquer les moyens à sa disposition. Mais elle ne peut pas faire que l'homme d'État ne soit plus homme d'État. Elle peut expliquer que l'État doit être uni et qu'il ne peut l'être qu'à condition de reconnaître les justes intérêts de tous ; elle ne saurait donner aux États des gouvernements compétents et raisonnables, et elle ne saurait faire, non plus, que les minorités considèrent leurs intérêts pour le moins du point de vue de ce premier universel qu'est le rationnel, ni qu'en défendant ce qui leur importe matériellement, moralement ou politiquement, elles respectent toujours les nécessités du travail et de l'État. Elle ne pourra pas non plus empêcher les majorités d'abuser de leur force en déclarant ind02

ispensable ce qui n'est bon qu'à les dispenser de tout effort de compréhension, de calcul rationnel, de pensée raisonnable. Tout cela relève de la compétence de l'homme d'État. Pour le dire en des termes simples, la philosophie peut indiquer le chemin à suivre pour reconnaître les justes intérêts aux hommes d'États. Mais elle ne peut pas les obliger à le suivre. C'est pourquoi, « Il ne faut donc pas accuser la philosophie si elle ne fournit pas ce dont elle-même prouve l'impossibilité. »³⁰⁹ Faut-il alors en conclure que la reconnaissance des intérêts justes

³⁰⁸ *Id.*, p. 188.

³⁰⁹ *Ibid.*

est impossible dans les États historiques ? Rien n'est moins sûr. Mais il semble possible de surmonter cette difficulté par l'instauration de la discussion rationnelle et raisonnable en vue de déterminer le techniquement nécessaire et le moralement souhaitable. En effet, « C'est dans (et par) la réflexion sur ce qui est nécessaire que ce fait l'éducation des citoyens (y compris les gouvernants). Elle s'effectue sous la forme de la discussion. »³¹⁰

Ce n'est donc qu'en instituant la discussion que le gouvernement pourra instaurer son autorité. Mais quel sens faut-il donner ici au mot discussion ? La discussion est-elle le seul moyen d'éducation des citoyens ? La réponse dépendra du sens dans lequel on aura pris la question. Si l'on cherche un jugement qui porte sur les faits, elle sera négative : la violence joue un rôle de premier plan dans les États existants, soit comme violence active, qui tâche d'imposer par tous les moyens ce qu'elle conçoit être bien, soit comme violence passive qui refuse de servir ce qui lui semble inadmissible, serait-ce au prix de la vie. Si, par contre, la question vise la structure de l'État moderne, ses présupposés implicites, la réponse est positive : l'État est l'organe de réflexion et de décision de la communauté. C'est la discussion qui forme, selon le principe de l'État moderne, l'accès à la décision rationnelle. Du reste, c'est le gouvernement qui initie la discussion, c'est lui qui la guide et c'est lui qui la termine par sa décision. Dans une nation saine, le débat sert à faire reconnaître comme bon et utile ce qui l'est rationnellement et raisonnablement, une fois que la discussion même a révélé « ce qui est techniquement nécessaire et moralement souhaitable ».

Comme le note Weil, « L'autorité du gouvernement repose, en dernière analyse sur sa capacité d'instaurer et de guider cette discussion. Certes, le gouvernement n'est pas omniscient, il participe à la discussion et, comme tous les citoyens et avec eux, il cherche. Cependant, c'est à lui d'arbitrer la discussion et de déterminer le moment de l'action – en gouvernement prudent. Il sera suivi par les citoyens s'il a su diriger la discussion et si la discussion a rendu accessibles et acceptables aussi bien les nécessités techniques que ce qui donne un sens à ces nécessités – et leur donne un sens tellement évident à tous qu'ils préféreraient, s'il le fallait, la mort à une vie privée de ce sens. Là où nation et État sont sains – et c'est de la norme qu'il faut partir pour comprendre la maladie –, on observera que cette discussion entre gouvernants et citoyens débute par

³¹⁰ *Id.*, p. 202.

une différenciation des rôles (non consciemment voulue ou seulement comprise comme telle dans tous les cas. »³¹¹

C'est donc dire que la problématique essentielle débattue ici, est celle de l'autorité.

Et selon Weil, « La problématique développée pour le gouvernement et pour la nation est celle de l'autorité. En effet, l'autorité du gouvernement se réfère à tous les aspects de cette problématique, qu'il s'agisse de la rationalité ou de la morale, des droits du citoyen ou de ceux du gouvernement, des intérêts des individus ou de ceux de la communauté et de la société, des tendances inconscientes ou de la prise de conscience. De cette autorité dépend, surtout, l'éducation à l'universel et l'incarnation de l'universel dans et par la pensée commune (plus exactement : dans le penser en commun) de la discussion politique. »³¹²

Et le terme d'autorité politique s'entend de deux manières. Il renvoie d'une part, au bon fonctionnement du système judiciaire et administratif : un gouvernement est sans autorité quand ses décisions ne sont pas respectées, quand ses mesures sont exécutées avec négligence ou mauvaise volonté par des fonctionnaires découragés, insatisfaits, ou qui méprisent l'incapacité du gouvernement, quand les lois sont sans action parce qu'en contradiction avec la morale de la communauté, avec le sentiment (historique) de justice des citoyens et des juges mêmes ou contraires à la façon de vivre des hommes ou à leurs intérêts. D'autre part, on attribue de l'autorité à des individus ou à des groupes disposant d'hommes, d'une fidélité à toute épreuve, qui leur prêtent une sorte de grâce refusée au commun des mortels et voient en eux les envoyés du ciel, de l'histoire, de l'esprit de la nation.

« L'autorité politique, telle que nous la comprendrons ici, dit Weil, tient des deux sens. L'autorité prise au premier de ces sens, repose, cependant, sur l'autorité telle qu'elle se présente au second, puisque l'autorité technique ne saurait exister en l'absence d'une certaine confiance : supposer que celle-ci fût accidentelle et ainsi détachable de l'essence du gouvernement, ce serait supposer que tous les membres de la communauté agissent dans toutes les circonstances selon l'intérêt éclairé, regardant le désordre comme le malheur principal, – supposition sans aucun appui dans la réalité et négation de toute politique, laquelle a toujours affaire à l'homme non entièrement rationnel (encore moins : entièrement raisonnable). À quoi s'ajoute que le citoyen n'est pas à même de se former une opinion sur tous les problèmes, que les problèmes ne l'intéressent pas tous au même degré, et que pour ces raisons il fera confiance au gouvernement, et lui confiera la conduite des affaires, à seule condition qu'il puisse se faire entendre par lui quand ses intérêts – ce qu'il considère comme ses véritables intérêts – sont en jeu. »³¹³

³¹¹ *Id.*, p. 205.

³¹² *Ibid.*, p. 199.

³¹³ *Ibid.*, pp.199-200.

C'est donc dire que le gouvernement consolidera mieux son autorité s'il a la confiance des citoyens. C'est pourquoi « Tout gouvernement doit, par conséquent, acquérir et conserver cette confiance qui fonde son autorité.

Nous venons ainsi d'analyser le problème de l'opposition de la société à l'État. Nous sommes parvenus à la conclusion que le conflit entre la société et l'État n'est pas insoluble. Que d'une part l'État peut y remédier en procédant à une bonne définition des justes intérêts des individus et des communautés. Mais la reconnaissance de ces justes intérêts par chaque État historique rend difficile l'opérationnalisation de cette démarche.

D'autre part, nous sommes arrivés à la conclusion que l'État peut lutter contre la déloyauté des individus et des communautés en instituant une discussion rationnelle, raisonnable et ouverte à tous les citoyens. Ce procédé a l'avantage de permettre à l'État d'asseoir son autorité et de la renforcer en acquérant la confiance des citoyens. Il nous reste à présent à analyser le problème des rapports entre l'État-nation avec la société mondiale. C'est ce que nous ferons dans la section qui suit.

Section V : Le problème des rapports de l'État-nation avec la société mondiale

Nous voilà arrivés à l'examen du problème des rapports entre l'État-nation et la société mondiale. Il s'agit là d'un problème crucial. Quels types de rapports entretiennent en effet l'État-nation et la société mondiale ? Ces rapports sont-ils exclusivement conflictuels ? Si non, comment concilier l'État-nation avec la société mondiale ? Pour le dire dans les termes que Weil lui-même emploie, « Ces communautés, conscientes de leur morale et vivant en elle, ces « vrais États », quels rapports soutiendront-elles entre elles et avec l'organisation sociale mondiale qu'ensemble elles constitueront ? La question est de la plus haute importance : elle vise la possibilité de la présence de l'universel dans la pluralité des particularités qui le rendent concret. Le propos en cours vise à répondre à ces interrogations.

Pour ce faire, commençons par faire remarquer avec Patrice Canivez que « la société moderne, mondiale en principe, est en cours de mondialisation »³¹⁴. Dire que « la société moderne est mondiale en principe », c'est supposer que la société moderne fondée sur la rationalité technique du travail est engagée dans un processus inévitable et irréversible de mutation en société mondiale. Dire qu' « elle est en cours de mondialisation », c'est reconnaître ce processus de mutation inévitable et irréversible qui est visible dans le monde actuel. C'est donc dire que « dans la réalité, nous avons affaire à des sociétés particulières en interdépendances croissantes, mais distinctes par leur culture et leurs traditions historiques »³¹⁵. Ce sont ces traditions historiques qui influent sur la manière dont ces sociétés interprètent la modernité, sur la façon dont elles s'approprient les techniques et les méthodes d'organisation du travail. « Ces facteurs historiques et culturels, qui rendent compte des particularités propres à chaque communauté organisée en société –, ne sont rien d'autre que des traditions constitutives d'une morale concrète. Il s'agit des pratiques et des représentations qu'elle se fait de la liberté, de la justice, de la solidarité, etc., en un mot des convictions et des dispositions éthiques qui en font une communauté. »³¹⁶ Pour le dire autrement, les États-nations sont de plus en plus caractérisés par leur interdépendance croissante à l'intérieur de la société mondiale, ou du moins en cours de mondialisation, – caractérisée par l'universalité des techniques et méthodes rationnelles de travail –, et leur tendance naturelle à vouloir préserver leurs particularités intrinsèques.

Par ailleurs, ils sont en situation de rivalité et de compétition, non seulement pour l'accroissement de leur richesse et de leur puissance, mais aussi pour la défense de leurs particularismes culturels et de leur morale à l'intérieur de la société mondiale.

Comme le dit Canivez, « C'est par la compétition entre sociétés particulières que s'effectue concrètement la mondialisation de la société, car la défense de leur morale et de leur culture passe par la modernisation et la rationalisation de leur

³¹⁴ Patrice Canivez, *op. cit.*, p. 153.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 153.

³¹⁶ *Ibid.*

organisation sociale. Pour les plus importantes d'entre elles, l'enjeu de la compétition est l'imposition d'un mode de division internationale du travail, d'une forme d'organisation du travail social qui consacre leur puissance, et par là même la survie ou la prédominance de leur mode de vie. »³¹⁷

C'est dire que les États-nations qui refusent de moderniser, de rationaliser leur organisation sociale, d'adapter leurs particularismes culturels aux exigences de la rationalité technique, finiront par disparaître. Comme le dit Weil lui-même,

« L'universel se présente à la morale concrète comme forme de l'universalité, comme universalité formelle : toute morale particulière qui refuse le calcul social et néglige l'efficacité de son travail est vouée à la mort [...]. Certes, il se peut que, dans un avenir plus ou moins lointain, l'acceptation du calcul n'implique plus une contribution directe au travail social, qui s'effectuerait sans que l'homme y intervienne en tant que force naturelle : restera toujours la nécessité de se soumettre au calcul dans la mesure où toute attitude qui rendrait impossible la bonne marche de la société sera prohibée par elle. Ce formalisme ne produit pas la morale concrète. Mais c'est l'observation de sa règle qui fait vivre cette morale. »³¹⁸

Il résulte de ce qui précède que ce n'est pas l'universalité formelle qui produit la morale concrète des communautés, des États-nations. Cela implique-t-il que c'est la rivalité entre les sociétés distinctes qui produit la rationalité technique de la société mondiale ? Comment l'universalité formelle peut-elle se concrétiser dans la morale vivante des États-nations ? La réponse à ces questions redoutables n'est pas aussi difficile qu'elle peut en donner l'impression.

Il suffit de rappeler que c'est la compétition entre sociétés distinctes par leurs traditions historiques qui a produit le monde moderne et l'idéal de la rationalité technique et scientifique.

Comme le dit Canivez, « C'est pour sauvegarder leurs valeurs traditionnelles que les sociétés adoptent la forme moderne de travail et se lancent dans la compétition avec d'autres sociétés. Mais paradoxalement, cette compétition entre traditions rivales a produit l'uniformisation du monde moderne avec la prédominance du langage de la technique et du calcul rationnel. Les valeurs traditionnelles subissent le contrecoup de cette uniformisation : la technique et l'organisation rationnelle du travail provoquent une modification des formes de vie et la dépréciation d'une partie de l'héritage traditionnel, celle qui est inconciliable avec les valeurs de l'efficacité et du progrès. »³¹⁹

³¹⁷ *Id.*, p. 154.

³¹⁸ Éric Weil, *op. cit.*, p. 248.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 154.

Il résulte de ce qui précède que l'universel se concilie avec le particulier concret dans les États-nations par le biais de la compétition entre eux qui les oblige à se moderniser, c'est-à-dire à rationaliser leur organisation sociale, à adapter leur mode de vie aux exigences universelles du travail social.

Par ailleurs, il faut noter avec Canivez que les traditions et civilisations elles-mêmes ne sont jamais purement particulières. Certaines traditions, notamment grecques et chrétiennes, ont spécialement développé les valeurs de l'universalisme, mais toutes les traditions historiques sont susceptibles de s'universaliser, de dépasser leurs particularismes. C'est ce qui arrive lorsque des sociétés fondées sur ces traditions adoptent la science et la et technique modernes, qui reposent sur le principe qu'un discours valable doit l'être pour tous et sans exclusive. La tradition s'adapte alors à ce principe, tout en se l'appropriant, en l'adaptant à la civilisation qu'elle définit. Le principe d'universalité a donc été développé par certaines communautés historiques, adopté par d'autres, et dans tous les cas il correspond à une possibilité inscrite dans la morale concrète de toute communauté. « C'est pourquoi, dit Canivez, les morales concrètes peuvent être jugées au regard du critère de l'universalité : elles sont plus ou moins admissibles, plus ou moins universelles, elles comportent une part plus ou moins grande d'arbitraire et de violence. »³²⁰

Il est donc indispensable pour les États-nations de s'adapter aux exigences de la société mondiale en pleine évolution s'ils veulent que leurs morales vivantes soient préservés dans le cadre de cette société mondiale. Mais il reste à savoir quel statut auront ces États-nations dans la société mondiale ? La réponse à cette dernière question n'est pas difficile à trouver. Ils resteront toujours des communautés historiques, mais conscientes de leur morale et du sens qu'ils donnent à leur vie. Comme le dit Weil lui-même, « Ce seront toujours des communautés historiques conscientes de leur morale et du sens qu'elles donnent à leur vie qui discuteront

³²⁰ *Id.*, p.171.

ainsi – ce seront toujours des États, car toujours l’homme naîtra violent et animal, et toujours il devra être éduqué pour participer à l’univers sensé. »³²¹C’est dire en somme que le rôle des États-nations dans la société mondiale est d’éduquer leurs citoyens à la rationalité et à la raisonnable. Mais comment s’y prendront-ils ? Quels seront le but et le sens de cette éducation ? C’est à ces questions que nous répondrons dans la section qui suit.

Section VI : De la nécessité de l’éducation politique des gouvernants et des citoyens

Nous voilà en face de la redoutable question de l’éducation politique des gouvernants et des citoyens. Cette éducation doit avoir un but et un sens précis, non seulement pour le gouvernement chargé de cette éducation, mais aussi et surtout pour les citoyens. Mais de quels moyens dispose le gouvernement pour procéder à cette éducation ? Une éducation politique des citoyens et des gouvernants ne pose-t-il pas le problème de qui est habilité à assurer cette éducation ?

Pour répondre à ces interrogations apparemment redoutables, il suffit de reconnaître avec Weil que « C’est dans (et par) la réflexion sur ce qui est nécessaire que se fait l’éducation des citoyens (y compris les gouvernants). Elle s’effectue sous la forme de la discussion. »³²² En effet, seule la discussion et l’éducation à la discussion font que le particulier se soumette à l’universel, au lieu d’y être soumis par une force qui lui paraîtra toujours comme extérieure, et seule la discussion fera que l’inconscient de la nation et du gouvernement accède à la conscience et se transforme en projet réalisable d’action. Pour le dire dans les termes de Weil lui-même, « La véritable différence entre des systèmes politiques ne réside donc pas dans leur caractère plus ou moins scientifique, mais dans la manière dont on y parvient aux décisions dernières. La question est de savoir si les décisions politiques sont définies dans une discussion ouverte,

³²¹ Éric Weil, *op.cit.*, p. 251.

³²² *Ibid.*, p. 212.

réglée par la loi et qui est universelle aussi bien en ce qui concerne les participants que les sujets de la discussion. »³²³ Cette préoccupation nous amène à faire une restriction : pour que la discussion soit féconde, pour qu'elle atteigne ses objectifs, il faut que les divergences entre les partis politiques soient petites et qu'elle ne porte pas sur les principes de l'État, c'est-à-dire sur les buts derniers et la forme constitutionnelle, mais seulement sur les moyens et sur les décisions à prendre dans telle ou telle situation. Pourquoi cela ?

Parce que « La discussion des principes ne s'introduit dans les États qu'au moment où l'unité vivante de la société-communauté est ébranlée, où cette crise est sentie par les citoyens, et où donc l'unité ne se maintient pas comme allant de soi, mais a besoin d'être maintenue. L'apparition d'une volonté politique déloyale et/ou révolutionnaire chez d'importantes minorités en est le signe. »³²⁴

Il n'en résulte pas que la discussion doive être l'apanage des seuls gouvernants. Bien au contraire, cette discussion est ouverte au gouvernement, au parlement, aux partis politiques et aux associations d'intérêts.

« Or, dit Weil, c'est la discussion de mesures particulières qui, au niveau du parlement comme à celui du parti ou de l'association d'intérêts, permet aux individus de prendre une connaissance politique de la structure de l'État, de l'administration, de la société, de se former à la vue (et dans la vue) du tout de la réalité vivante et à la responsabilité concrète et positive, d'abandonner l'attitude négative de la particularité, de l'universalité formelle de la morale abstraite, de l'universalité particulière de la morale historique en son opposition à la rationalité formelle : c'est en passant par cette école qu'ils se qualifient pour cette cooptation par laquelle les dirigeants (actuels ou prétendants) s'adjoignent ceux qui devront collaborer avec eux et leur succéder. »³²⁵

Outre cela, la discussion ne peut jouer son rôle d'éducation politiques des citoyens et des gouvernants que dans « une communauté politique saine », c'est-à-dire, dans laquelle « la discussion rationnelle et raisonnable est une réalité », au moins parmi les citoyens participant à la direction et au contrôle des affaires publiques. Et cette communauté saine qui a pour régime politique la démocratie aura au gouvernement les meilleurs citoyens reconnus comme tels par leurs concitoyens. La démocratie en question ici est définie par « la discussion rationnelle et raisonnable » et non par l'existence de certaines institutions légales comme le parlement, les

³²³ *Id.*, p. 215.

³²⁴ *Ibid.*, p. 216.

³²⁵ *Ibid.*, p. 214.

tribunaux. C'est dire que ce n'est pas n'importe quelle discussion, mais la discussion rationnelle et raisonnable sur les problèmes politiques qui contribue à l'éducation des citoyens et des gouvernants. Mais alors se pose un problème :

« Comment une conscience universelle est-elle possible, étant donné que tous les citoyens – y compris ceux qui forment le gouvernement – vivent dans la conscience du particulier ? Sur le plan pratique, la question s'exprime dans la nécessité d'arriver à des décisions – dans l'acception la plus large du terme : lois, mesures, actions de politique intérieure ou extérieure – qui soient à la fois acceptables et accessibles pour tous et rationnels et raisonnables. Car ce n'est ainsi que le gouvernement aura de l'autorité et que cette autorité sera justifiée et durable. Exprimée encore autrement – et d'une façon qui, d'après ce qui a été exposé jusqu'ici, se montre immédiatement comme l'équivalent de la précédente –, la question sera : comment l'éducation de la communauté est-elle possible, vu que tous, gouvernants et gouvernés, sont à éduquer ? »
³²⁶

Pour envisager une réponse sérieuse à ces interrogations, il faut commencer par signaler que ce problème se résout partiellement tous les jours sous nos yeux. Tout le monde agit et juge les actions des autres et même des gouvernements en se disant que tout problème est soluble. Cette attitude présuppose l'existence de ce grand éducateur qui, en langage courant, s'appelle la nécessité : le monde de l'action est structuré, et sa structuration est pénétrable à l'homme qui veut la pénétrer ; les conséquences des actes sont prévisibles, et celui qui agit doit les prévoir ; les moyens requis pour atteindre la fin sont connaissables, et l'homme se doit de les connaître s'il ne veut pas se rendre coupable en échouant. « Il suffira d'observer que l'éducation des citoyens par le gouvernement et du gouvernement par lui-même et par les citoyens se fait sous la nécessité : il s'agit d'abord de ne pas échouer, et pour cela, d'apprendre des échecs et des succès passés. »³²⁷ Or, l'une des nécessités qui se posent à l'État moderne est l'organisation du travail social et la transformation de la société qui nécessitent des techniques et des méthodes rationnelles. Il en résulte que l'éducation des citoyens et des gouvernants se fait grâce au et par le travail social en vue de transformer la société.

Selon Weil, « La raison en est que la transformation de la société, cette première éducation de tous à la rationalité du travail, présuppose l'autorité autocratique, éducatrice sans le vouloir ou même malgré elle. Le passage d'une forme de vie et de travail à une autre ne s'effectue pas sans l'intervention de la contrainte, qu'elle vienne

³²⁶ *Id.*, pp. 200-201.

³²⁷ *Ibid.*, p. 201.

de l'intérieur et préserve l'indépendance de la nation, ou de l'extérieur, après la perte de celle-ci. C'est la contrainte qui introduit la rationalité, ce premier universel, en heurtant l'universel, raisonnable mais particulier, de la morale historique ; mais ainsi elle fait qu'aux yeux des membres de la communauté, désormais éduqués, la contrainte ait besoin d'une justification : en éduquant les hommes, au travail et par le travail, elle leur a rendu consciente la question du sens de la contrainte et de l'efficacité. Or, ce n'est que pour autant qu'ils sont déjà éduqués à la rationalité – et, par-là, à la conscience de la morale – que les citoyens pourront prendre part à la discussion des affaires de la communauté et de la société sur le plan de l'État : il ne sert à rien de leur accorder ou, plutôt, de leur imposer, un droit dont, non éduqués, ils useraient seulement pour montrer qu'ils sont encore incapables de l'exercer. »³²⁸

Il appert de ces propos de Weil que l'éducation des gouvernants et des citoyens se fait par la nécessité, par la contrainte. Il reste à présent à se demander quel est le but de cette éducation. La réponse à cette question est évidente. Le but de l'éducation est de former de bons citoyens et de bons gouvernants, c'est-à-dire des citoyens et des gouvernants rationnels et raisonnables. Autrement dit, « L'éducation doit permettre à chaque individu d'agir par la parole au sein du débat public, mais aussi d'opposer son refus à toute exigence illégitime. Elle vise la formation d'une communauté d'hommes ayant le sens de l'universel, respectant volontairement la loi sans laquelle il n'y a ni paix, ni action collective possibles, mais capables aussi d'opposer la résistance de l'idée de droit à la violence de l'arbitraire. »³²⁹

Nous venons ainsi de montrer la nécessité d'éduquer les gouvernants et les citoyens à la rationalité et à la raison par la discussion et par la nécessité. Il reste maintenant à examiner le problème de la guerre en rapport avec la quête de la paix perpétuelle. C'est ce que nous ferons dans le chapitre qui suit.

³²⁸ *Id.*, p. 204.

³²⁹ Patrice Canivez, *op.cit.*, p. 141.

Chapitre II : Du problème de la guerre à la quête de la paix perpétuelle

Pour examiner le problème de la guerre tel que posé dans la *Philosophie politique*, il convient de rappeler que tout État particulier entretient des relations avec d'autres États particuliers. Si les relations entre les individus à l'intérieur des États particuliers sont régulées par chaque État particulier, il n'en est pas de même des relations entre les États particuliers, caractérisées essentiellement par le rapport de force. En l'absence d'une instance crédible de régulation des relations internationales, les rapports entre les États particuliers demeurent conflictuels, se fondent sur ce que Thomas Hobbes appelle « l'état de guerre de tous contre tous », « l'état de guerre permanente ». Mais la guerre est-elle philosophiquement acceptable ? Comment peut-on surmonter le problème de la guerre ? L'État mondial est-il une alternative à la guerre entre les États particuliers ? Pour consolider la paix entre les États particuliers à l'intérieur de l'État mondial, ne faut-il pas éduquer les citoyens et les gouvernants à la discussion raisonnable ?

Section I : Du problème de la guerre dans la Philosophie politique

Pour répondre aux interrogations ci-dessus, il est important de faire remarquer que la guerre demeure « la forme de violence concrète entre les individus historiques que sont les États ».

Comme le souligne Weil lui-même, « La guerre – car c'est elle qui constitue la forme concrète de la violence entre les individus historiques que sont les États – reste ainsi l'*ultima ratio regum*. C'est la possibilité, toujours présente, du conflit armé qui constitue la nature fondamentale des rapports internationaux. Rien n'y a été changé depuis la création d'organisations internationales dont le but est de rendre impossible la guerre : au contraire, leur existence même montre que tout État en reconnaît la possibilité actuelle. »³³⁰

³³⁰ Éric Weil, *op. cit.*, p. 228.

Weil reprend ici la conception devenue classique défendue par Kant dans son *Projet de paix perpétuelle* et Hegel dans *Les principes de la philosophie du droit*.

Selon Hegel en effet, « Le principe fondamental du droit des gens, comme droit universel, autrement dit comme droit en-et-pour-soi qui doit avoir cours entre les États, à la différence du contenu particulier des traités positifs, consiste en ce que les traités doivent être établis comme les bases sur lesquelles reposent les possibilités de relation des États. Mais parce que les États ont pour principe de leur rapport leur souveraineté, ils sont dans cette mesure dans l'état de nature les uns à l'égard des autres, et leurs droits ont leur réalité effective, non pas dans une volonté universelle constituée comme puissance au-dessus d'eux, mais dans leur volonté particulière. Cette détermination universelle en reste donc au devoir-être, et la situation devient une alternance entre le rapport conforme au traité et l'outrepassement de ce rapport. »³³¹

C'est donc dire que la guerre reste encore une issue possible aux conflits entre les États particuliers. Bien plus, « La guerre maintient les peuples dans la santé éthique, dans l'indifférence aux déterminations, à leur routine et à leur encroûtement. De même le mouvement des vents protège les lacs d'être corrompus par une tranquillité durable, comme les peuples le seraient par une paix prolongée ou même éternelle. »³³² Cette précision faite, il nous revient de déterminer la place de la guerre dans les relations entre les États particuliers. Selon Weil, les États n'ont pas la même propension à la guerre. Dit autrement, la guerre n'occupe pas la même place dans les relations extérieures des États.

Mais, « En règle générale, un État est d'autant moins porté à la violence qu'il est à la fois plus moderne et moins puissant. Parmi les États modernes, ceux qui ne se reconnaissent pas une force suffisante pour décider de l'issue d'une guerre ne se fixent pas de buts positifs ; ils se déclarent satisfaits et n'entrent que malgré eux dans un conflit, lorsque la non-participation risque de constituer pour leur tradition, leur indépendance, leurs possessions un danger plus grand que la guerre. Ils ne sont pas d'une morale plus pacifique que ceux qui ne calculent pas encore : leur intérêt est qu'aucun conflit ne les mette dans une situation où ils doivent choisir de deux maux le moindre qui, pour être moindre, reste toujours un mal. Tout conflit est à leur désavantage. »³³³

Il résulte de ces propos de Weil que les États qui sont moins enclins à la guerre ne s'y opposent pas par principe, mais par calcul. Ils ne veulent pas de la guerre, parce qu'ils savent qu'elle leur est désavantageuse. Ils savent à l'avance que la guerre ne profite qu'aux puissants,

³³¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Par Jean-Louis Vieillard-Baron, GF Flammarion, Paris, 1999, p. 384.

³³² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduit de l'allemand par André Kaan, Gallimard, 1940, p. 378.

³³³ Éric Weil, *op. cit.*, p. 229.

qu'aux forts. C'est pourquoi les États qui sont capables de soutenir une guerre sont enclins à la provoquer. Ils espèrent en tirer des résultats positifs. Par exemple, « une victoire suffirait à faire pencher la balance de telle façon qu'un des grands États deviendrait le maître du monde, organiserait le travail mondial et acquerrait ainsi des avantages pour tous les membres de la société particulière dont il est l'État ». ³³⁴ C'est donc dire que les États particuliers qui sont contre la guerre la considèrent par pur calcul comme un mal et ceux qui sont pour la guerre la considèrent comme un moyen politique pour parvenir à leur fin. En résumé, dit Weil, les petits États n'ont pas intérêt à la guerre qu'ils peuvent, cependant, être tentés de déclencher, surtout si, en retard social, ils ne calculent pas leur intérêt. Les grandes puissances, quant à elles, ne peuvent pas ne pas considérer la guerre comme le moyen dernier de la politique ; elles emploieront ce moyen dès qu'elles pensent qu'elles ne peuvent plus défendre leurs intérêts vitaux par d'autres méthodes et que, à moins d'accepter le conflit, elles cesseraient d'être du nombre des grandes puissances ; mais étant calculatrices, elles feront tout pour éviter des situations dont elles ne sauraient sortir que par ce moyen. Bref, il faut reconnaître avec Weil que « la possibilité de la guerre nous ramène à la contradiction fondamentale entre société et État : la société est rationnelle, l'État est historique » ³³⁵. Ce conflit entre la société et l'État se fonde sur le fait que « la société est universelle en principe et par son principe, l'État est moral (de sa propre morale particulière, historique et traditionnelle) » ³³⁶.

Autrement dit, « l'État n'est puissant que pour autant qu'il participe au travail social mondial – et il ne se détermine que par rapport à sa morale, sa tradition, ses intérêts historiques. La société particulière calcule et se réfère dans son calcul au tout de la situation sociale (économique) du monde ; mais son calcul n'a de sens pour la communauté qui vit dans cette société que pour autant que consciente de son être moral dans l'État, elle veut faire durer des valeurs qui ne sont pas d'ordre rationnel et que l'ordre rationnel nie en les qualifiant de retardataires » ³³⁷.

³³⁴ *Id.*, p. 229.

³³⁵ *Ibid.*, p. 231.

³³⁶ *Ibid.*, p. 231.

³³⁷ *Ibid.*

Il découle de cette contradiction entre la société et l'État un jugement controversé sur la guerre. Si la guerre est considérée comme un mal absolu par la société, l'État lui, la considère comme un moyen efficace de défendre ses intérêts contre les prétentions des autres États. C'est justement ce qu'affirme Clausewitz dans *De la guerre* : « La guerre n'est que la simple continuation de la politique par d'autres moyens. »³³⁸ Cela signifie que la guerre n'est pas simplement un acte politique, mais véritablement un instrument politique, une continuation des rapports politiques par d'autres moyens. Bien plus, « Toutes les guerres peuvent être considérées comme des actions politiques. »³³⁹ Mieux, la guerre apparaît pour certains comme le moyen approprié qui permet d'élever l'individu à l'universel concret.

Pour le dire dans les termes de Weil lui-même, « Depuis le début des temps modernes, deux thèses s'affrontent sans qu'il y ait jamais eu entente ou victoire. D'un côté, le point de vue de la société : la guerre est négatrice du progrès, détourne le travail de son but naturel, réduit le nombre des travailleurs, éduque les citoyens à la violence. De l'autre, ceux qui voient dans la guerre la seule force capable d'élever, par la négation de ses intérêts, l'individu au-dessus de son individualité et de ses désirs, à l'universel concret ; la mort pour une cause qui ne peut pas être celle de l'individu dans son individualité biologique ou sociale, l'acceptation du risque de cette mort, donnent à l'homme sa vraie noblesse, tandis que tout ce qu'il reçoit de la société renforce sa singularité, son égoïsme, la bassesse caractéristique d'une existence vouée à la poursuite de fins qui ne sont que des moyens en vue d'autres fins, sans fin. »³⁴⁰

Chacune de ces deux thèses semble pouvoir refuser l'autre sans pouvoir la réfuter. Elles appartiennent à l'ordre du choix et non à celui de la discussion. D'une part, l'homme recherche d'ordinaire les bienfaits de la paix, l'homme d'État raisonnable n'admet la guerre que parce qu'elle est le seul moyen de défendre une forme de vie, et la mène donc en vue d'une paix. D'un autre côté, il est indubitable que les penseurs « défenseurs de la guerre » ne sont pas des sanguinaires ou des adorateurs de la lutte violente pour l'amour de la violence : la preuve en est qu'ils justifient la guerre à l'aide d'arguments moraux et qu'elle n'est bonne à leurs yeux que parce qu'elle sauve l'individu de son égoïsme, de l'abrutissement du travail journalier, des

³³⁸ Carl von Clausewitz, *De la guerre*, nouvelle traduction de l'allemand par Laurent Murawiec, Éditions Perrin, 2006, p. 56.

³³⁹ *Ibid.*, p. 57.

³⁴⁰ Éric Weil, *op. cit.*, p. 231.

soucis et des plaisirs quotidiens et de leur étroitesse, parce que seule elle relie efficacement et effectivement l'individu à l'universel et, pour tout dire d'un mot, rend la morale présente et agissante dans l'individu et pour lui : s'il veut penser, il est amené à comprendre, s'il refuse ou ignore la pensée, il est amené à sentir que sa vie serait insensée si rien n'était au-dessus de son individualité. C'est pourquoi, par-delà les positions tranchées des pacifistes, des adeptes de la non-violence et des apologistes de la violence, Weil entrevoit la possibilité d'une violence nécessaire.

« C'est pourquoi on a beau prêcher aux hommes, soit l'héroïsme comme le plus haut degré de la vertu et de la dignité humaines 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 les plus désespérées ; encore ceux qui ne trouvent pas en eux-mêmes ce courage admirent ceux qui entrent dans une telle lutte pour mourir dignement. »³⁴¹

Bien plus, « Il semble ainsi que, dans les faits, la vie inter-étatique soit une vie purement « naturelle », si « naturelle » signifie : dominée par la seule violence. Sur le plan de la réflexion morale et de l'abstraction, cela est incontestable. »³⁴² Autant dire que la guerre, la violence entre les États particuliers est un mal nécessaire. À ce titre, elle est d'une importance vitale pour les États. Comme l'a dit Sun Tzu : « La guerre est une affaire d'une importance vitale pour l'État, la province de la vie et de la mort, la voie qui mène à la survie ou à l'anéantissement. Il est indispensable de l'étudier à fond. »³⁴³ Comme la guerre est toujours imminente et parfois inévitable, il est du devoir de tout État bien constitué de la préparer même en temps de paix. Comme le dit Machiavel, « Un État bien constitué doit donc ordonner aux citoyens l'art de la guerre comme un exercice, un objet d'étude pendant la paix ; et, pendant la guerre, comme un objet de nécessité et une occasion d'acquérir de la gloire, mais c'est au gouvernement seul, ainsi

³⁴¹ *Id.*, p. 234.

³⁴² *Ibid.*, p. 237.

³⁴³ Sun Tzu, *L'art de la guerre*, traduit de l'anglais par Francis Wang, Flammarion, Paris, 2008, p.117.

que le pratiqua celui de Rome, à l'exercer comme métier. »³⁴⁴ Cela n'implique pas pour autant qu'elle soit regardée comme salvatrice à tous égards. Il y a des guerres injustes, donc condamnables comme il y a des guerres justes, donc acceptables. Et pour cause, les guerres agressives sont généralement condamnées par l'opinion publique internationale comme étant injustes et les guerres défensives sont reconnues par tous comme une situation de légitime défense.

En effet, « Il suffit d'observer les efforts que fait chaque gouvernement avant, pendant et après tout conflit pour montrer à l'opinion mondiale qu'il n'en est pas l'auteur responsable, et l'on se convaincra que cette morale n'existe pas seulement dans les têtes de quelques individus isolés, mais agit très réellement sur la politique étrangère de tout État. Le principe de la société est reconnu par tout le monde : celui qui déclenche un conflit est aux yeux de tous coupable du crime de lèse-société et à tous il apparaît juste qu'il soit éliminé (à tous, du moins aussi longtemps que chacun garde l'espoir de l'emporter et de siéger au tribunal). Aussi, aucun gouvernement moderne ne peut-il se permettre de déclarer « cyniquement », qu'il recherche le conflit armé, chacun ressentira, comme reproche à réfuter par tous les moyens l'imputation d'une telle intention. L'opinion publique internationale est hostile à toute guerre, et cette opinion, qui n'est internationale que parce qu'elle se retrouve dans toutes les nations, est un facteur avec lequel tout gouvernement doit compter, non qu'elle soit morale, mais parce qu'elle voit juste en exprimant ce qui fait l'essence de la société moderne. Toute guerre est dangereuse pour tout gouvernement. »³⁴⁵

Bien plus, tout État moderne sait que l'effort guerrier est improductif, que les dépenses faites pour la préparation d'un conflit ont, au plus, une utilité restreinte et qui serait mieux atteinte par d'autres voies ; il n'ignore pas, non plus, que le déchaînement de la violence agit sur toute l'organisation de la société, que la violence, pour nécessaire que semble son emploi dans l'immédiat, pousse les citoyens vers des actes, des habitudes, des attitudes contraires à la rationalité et qu'ils reçoivent ainsi une sorte de contre-éducation, dangereuse, même en cas de victoire, pour la bonne marche des affaires de la société. Pire, la guerre, fût-elle entreprise pour la défense de la morale concrète de la communauté, arrête le développement de celle-ci et la rejette en arrière. C'est pourquoi « À chaque État moderne, la violence apparaît alors comme un mal, et chacun se trouve dans la situation, soit d'un individu qui, sans reconnaître la morale

³⁴⁴ Nicolas Machiavel, *L'art de la guerre*, traduction par Toussaint Guiraudet, GF Flammarion, Paris, 1999, p. 70.

³⁴⁵ Éric Weil, *op. cit.*, pp. 238-239.

de la société, l'observe parce que la désobéissance se retournerait contre lui, soit de l'homme d'État a-moral qui agit comme s'il était moral pour être suivi par la communauté. »³⁴⁶ C'est donc dire que l'État moderne est tenu d'obéir à cette morale calculatrice de la société, peu importe qu'il y adhère ou pas, sinon il périra ou perdra jusqu'au dernier vestige de l'estime de lui-même. C'est justement pour cette raison que les puissances qui provoquent des guerres de rapine, des « guerres impérialistes », pour employer une expression marxiste, se cachent bien souvent derrière des motifs vertueux de « lutte contre le terrorisme », de « guerre préventive », de « droit d'ingérence humanitaire » et même de « droit d'ingérence démocratique ».

Dans tous les cas, qu'elle soit juste ou injuste, toute guerre qui perdure ne profite à aucun État. « Car, comme le dit Sun Tzu, il ne s'est jamais vu qu'une guerre prolongée profitât à aucun pays. »³⁴⁷ C'est donc dire que la guerre est de plus en plus considérée comme un mal absolu.

Cette affirmation est corroborée par la réalité historique présente qui est aussi déterminée par sa non-violence sociale. Autrement dit, si la guerre reste une possibilité permanente, sa survenue n'est pas pour autant souhaitée et même souhaitable. Les intérêts de la société moderne s'y opposent. La guerre a fini de jouer son rôle historique. Elle ne peut plus jouer de rôle positif dans l'histoire. En effet, dans le passé, « elle a permis la fusion des civilisations, l'organisation des États antiques et modernes, la communication des techniques et des connaissances »³⁴⁸. Vu le degré actuel d'évolution technique et d'organisation rationnelle du monde, la guerre ne signifierait d'autre que destruction et régression. « La guerre a donné tout ce qu'elle pouvait donner : dans la situation technique du monde moderne, toute guerre est, au sens strict, une guerre civile, dans laquelle ni l'organisation ni les communications

³⁴⁶ *Id.*, p. 238.

³⁴⁷ Sun Tzu, *op. cit.*, p.133.

³⁴⁸ Éric Weil, *Essais et conférences, II, Politique*, Plon, Paris, 1970-1971 ; réédition, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1991, p. 110.

intellectuelles n'ont rien à gagner mais tout à perdre. La fonction historique de la guerre comme facteur de progrès est finie. »³⁴⁹

Par ailleurs, la modernisation de la société est un facteur de pacification. En effet, « La guerre n'est donc jamais impossible, mais elle est de moins en moins probable, au fur et à mesure que les motivations purement historiques et traditionnelles perdent de leur influence auprès des gouvernements des États modernes et que les petits États arriérés reculent en nombre, poids et crédit [...]. »³⁵⁰ Si la guerre ne signifie plus que régression et destruction, si elle compromet l'avènement d'une démocratie authentique, si les États ne sont plus enclins à la guerre, il faudra alors une organisation mondiale qui, d'une part, organise l'économie de la Terre comme unité et qui, de l'autre, garantisse la plus grande liberté à tous les groupes ethniques par la communauté de langue et de tradition culturelle, et à toutes les associations à l'intérieur des nations et entre les nations, à moins qu'elles ne se tournent vers la violence. Comme le souligne Weil lui-même:

« Mais une fois de plus, la réflexion se refuse à voir la réalité historique, cette réalité historique présente qui est aussi déterminée par l'entendement et sa non-violence sociale. S'il est exact que, là où les institutions manquent, tout rapport se ramène, en dernière analyse, à la violence et que seule la violence y restreint l'emploi de la violence, il n'est pas moins vrai qu'un tel frein, non de droit, mais de violence calculatrice, est imposé, par la nécessité, au monde moderne. C'est par la nécessité, non par le droit ou par la morale, que tout État est conduit à reconnaître la règle de la société et à voir dans l'emploi de la violence un facteur contraire à l'accumulation de cette force qui est indispensable au succès de toute politique violente. Il n'y a pas d'organisation internationale comparable à l'organisation de l'État ; mais puisque chacun doit craindre le résultat de l'emploi de la violence, tous ont un intérêt commun à l'établissement d'une telle organisation. »³⁵¹

Il résulte de ces propos de Weil, la nécessité de la mise en place d'une organisation mondiale dont le but serait de satisfaire les individus raisonnables à l'intérieur d'États particuliers libres. Cela implique de façon implicite la mise en place d'un État mondial comme

³⁴⁹ *Id.*, p. 111.

³⁵⁰ Éric Weil, *Philosophie politique, op. cit.*, p. 230.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 237.

alternative à la possibilité permanente de la guerre entre les États particuliers. La réflexion qui suit se focalisera sur l'examen du projet d'un tel État chez Éric Weil.

Section II : De l'État mondial comme alternative à la violence entre les États

Nous voilà parvenu à l'analyse du projet weilien de création d'un État mondial comme alternative à la violence entre les États particuliers. Il nous revient à présent de dire ce qui a rendu nécessaire la création de l'État mondial, ce que c'est que l'État mondial et en quoi sa mise en place peut constituer, selon Weil, une alternative crédible à la survenue de la guerre entre les États particuliers. Pour répondre à ces préoccupations,

« Partons d'un constat qui s'impose à tous. Il n'existe pas de communauté internationale organisée ; entre les États règne l'anarchie. Les hommes sont certes arrivés à s'organiser en communauté régie par un droit, c'est-à-dire par des règles assorties d'une contrainte légitime. À l'intérieur de l'État, tout litige entre particuliers est réglé par l'arbitrage du juge, dont la décision a pouvoir contraignant. L'État assure ainsi la paix civile à ses membres. Mais ce qui existe à l'intérieur de l'État n'existe pas entre les États. « Il n'existe pas d'État d'États, dit Éric Weil, comme il existe des États de citoyens ». Les États ne reconnaissent pas de règles contraignantes qui limiteraient leur souveraineté. Ce sont des individus « naturels ». Or, là où il n'y a pas de loi, la force seule décide. La guerre est une possibilité omniprésente de la vie internationale. »³⁵²

Certes, il existe des conférences, et même au XX^e siècle des organisations internationales qui donnent l'illusion d'un aménagement juridique entre les États ; mais ces organisations, dit Jean-François Robinet, reposent sur la bonne volonté des États souverains. Les États, souligne-t-il, récusent leur compétence dès que ces organisations prennent des décisions qui vont à l'encontre de leurs intérêts. L'exemple le plus célèbre historiquement est le naufrage de la Société des Nations à partir des années 1930, dès que certains pays ont commencé leur politique d'annexion (Italie, Allemagne, Japon, Russie). Ce qui montre bien que ces organisations s'articulent sur une réalité qu'elles ne contrôlent pas.

³⁵² Jean-François Robinet, « L'État mondial dans la *Philosophie politique* d'Éric Weil » in *Le cahier du Collège international de philosophie, Discours, violence et langage. Un socratisme d'Éric Weil ?*, N°9-10, Éditions Osiris, Paris, 1990, p. 175.

« Ce fait de l'anarchie des relations internationales est devenu une évidence dès le début des temps modernes, lors de l'effondrement de la chrétienté médiévale et de l'émergence des souverainetés nationales. Ce fait a été thématiqué par Machiavel et par Hobbes, point de départ d'une doctrine des relations internationales que l'on appelle l'école « réaliste », dont les représentants les plus notoires aujourd'hui sont Carl Schmitt (*Der Begriff des Politischen*, 1927), Hans Morgenthau (*Politics among Nations*, 1948), Julien Freund (*L'Essence du politique*, 1965). »³⁵³

Mais l'anarchie des relations internationales, dit Robinet, n'est pas un fait irréductible, n'est tout simplement pas insurmontable. « Il se pourrait que l'école réaliste soit aveugle à une partie de la réalité. »³⁵⁴ « La violence a été et est encore la cause motrice de l'histoire, et néanmoins la conscience politique cherche le progrès vers l'élimination de la violence, élimination qui est sa cause finale. »³⁵⁵ C'est donc dire que la politique contemporaine reste, comme par le passé, politique égoïste de l'État souverain, mais cette politique doit tenir compte de forces universalistes de plus en plus puissantes, force de la morale d'une part et de l'économie d'autre part.

Comme l'a montré Robinet : « Éric Weil analyse l'universalisme moral dans la première partie de la *Philosophie politique*. L'homme moral se soustrait de la tradition et cherche la satisfaction dans la dignité d'une vie individuelle consciente, vie à laquelle tout homme est appelé en tant qu'individu capable de raison. L'homme moral élabore ainsi la première universalité à partir de laquelle toute l'histoire de l'humanité prend sens. Tout homme est appelé à devenir individu conscient et autonome. »³⁵⁶

Robinet signale que l'universalité de la raison morale peut devenir refuge de la bonne conscience qui passe son temps à critiquer hypocritement la morale concrète et tout essai de transformation de cette morale au nom de l'idéal moral pur.

« Cette universalité peut également, dit-il, constituer une revendication positive à l'égard du droit historique, la revendication de l'égalité. C'est ainsi que se constitue l'idée du droit naturel, idée explicitée pour la première fois par la philosophie stoïcienne avec le thème du « cosmopolitisme ». « Zénon a écrit une république très admirée dont le principe est que les hommes ne doivent pas se séparer en cités et en peuples ayant chacun leurs lois particulières, car tous les hommes sont des concitoyens, puisqu'il y a pour eux une seule vie et un seul cosmos, comme pour un troupeau uni sous la règle d'une loi commune ». Le christianisme a ajouté à l'universalisme stoïcien une sensibilité « *sui generis* ». Son principal mérite est toutefois de populariser l'idée d'une humanité « une », idée qui dans la philosophie païenne restait le monopole d'une élite

³⁵³ *Id.*, p. 176.

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 176.

³⁵⁶ *Ibid.*, pp. 176-177.

cultivée. Mais la morale de l'universalité, quelle que soit la conviction de ses défenseurs, reste bien fragile devant la logique politique de la puissance et la raison d'État. »³⁵⁷

Il ressort de ce long passage que la morale de l'universalité a engendré la doctrine stoïcienne du cosmopolitisme. Mais à elle seule, elle ne saurait venir à bout de la logique politique de la puissance et de la raison d'État. Que faut-il alors de plus pour vaincre la logique politique de la puissance et la raison d'État ?

La réponse à cette question est très simple. Il suffit de rappeler que l'universalisme économique de la société moderne est un allié puissant et sûr de la morale de l'universalité face à la logique politique de la puissance et de la raison d'État. Comme l'a fait observer Robinet :

« Heureusement, dans les temps modernes la morale va trouver un allié puissant qui modifie radicalement les conditions de la politique : l'universalisme économique. Le principe de l'économie progressive (appelée parfois « capitalisme ») révolutionne l'histoire. L'homme se définit comme moderne à partir du moment où il découvre que l'essentiel de sa vie est la lutte avec la violence de la nature. La société devient dès lors autonome et se différencie clairement de l'État (qui reste particulariste) et de la religion (qui devient une affaire privée). La société a ses propres lois de fonctionnement, comparables aux lois de la nature, ce sont les lois du marché. Chaque individu recherche naturellement son intérêt, et cet intérêt individuel est le moteur de l'économie. « En cherchant son propre gain, l'individu travaille à rendre aussi grand que possible le revenu annuel de la société ». Le principe de la division du travail et de l'échange vaut également pour les nations. Aucune nation ne dispose de toutes les ressources naturelles ou des capacités de production. La production ne peut trouver son rendement maximum avec les besoins souvent limités du marché local ou national. Les grandes branches de la production se structurent à l'échelle de plusieurs États, d'où les firmes « multinationales ». « La communauté du travail (de la lutte avec la nature extérieure), écrit Éric Weil, est devenue, de par le principe de sa technique de travail et d'organisation – et en principe – une communauté englobant l'humanité entière ». Cela ne signifie pas que cette communauté existe en fait. Elle existe comme loi tendancielle de l'histoire économique moderne, à partir de laquelle les marchés locaux et les économies nationales apparaissent comme des obstacles historiques au développement général. »³⁵⁸

Bien entendu, l'alliance de la morale de l'universalité et de l'universalisme économique rend nécessaire la mondialisation de la société. Comme l'a montré Canivez,

« Il s'agit de formuler un problème pratique. Et ce problème est celui de la mondialisation, au sens du développement d'une société mondiale. Ce développement est inévitable, non au sens qu'on vient de rejeter, celui d'une nécessité métaphysique, mais au sens d'une nécessité conditionnelle. Si la société continue de se développer en

³⁵⁷ *Id.*, pp. 177-178.

³⁵⁸ *Ibid.* pp. 178-179.

tant que société moderne, fondée sur les principes de progrès et de rationalité, elle continuera de se mondialiser. »³⁵⁹

On le sait bien, la rationalisation de la société en vue du travail productif implique le développement du droit privé, civil et commercial. Le droit, en répertoriant les rôles des sociétaires avec leurs droits et leurs obligations, permet d'assurer la confiance et la sécurité dans les échanges.

« Le droit moderne, dit Robinet, considère chaque homme comme un être libre et rationnel dont toutes les actions sont calculables à l'intérieur des catégories juridiques. Il est évidemment tentant de considérer l'État lui-même comme une personne morale qui doit obéir à la rationalité juridique. D'où l'exigence de l'État de droit et le thème de l'État-association développé par les « philosophes du contrat » de Hobbes à Kant. Les opérateurs du droit privé permettent de rendre l'État transparent à l'esprit et résorber les appuis habituels du pouvoir : la tradition et le principe d'autorité. »³⁶⁰

Cette rationalisation de la société mondiale du travail accompagnée de la rationalisation juridique des relations internationales permettent d'espérer un monde de paix, débarrassé de la propension guerrière des États. Bien plus, elles permettent d'envisager la mise en place d'un État mondial. L'idée de la création d'un État mondial se fonde donc sur l'optimisme des philosophes des Lumières en ce qui concerne la paix. Elle se fonde également sur l'optimisme libéral selon lequel la société marchande est essentiellement pacifique. En effet, pour le travailleur et le commerçant la guerre est purement négative. La richesse vient du travail productif et non de la conquête guerrière. L'idéal guerrier semble appartenir à une époque révolue. Dès lors, il devient possible de penser l'histoire comme réalisation progressive du droit civil et du droit international. Comme l'a perçu Robinet,

« C'est ce que fait Kant dans sa philosophie politique, particulièrement dans *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784) et dans *Pour la paix perpétuelle* (1795). Cet optimisme fondé sur les mêmes raisons se retrouve chez Benjamin Constant, Auguste Comte, le président américain Woodrow Wilson, Henri Ford, etc. Ces idées forment aujourd'hui une doctrine cohérente des relations internationales que l'on appelle « l'école du transnationalisme », dont les représentants les plus notoires sont Joseph Nye et Robert O'Keohane (*Transnationalism relations and*

³⁵⁹ Patrice Canivez, *Qu'est-ce que l'action politique ?*, op. cit., p. 120.

³⁶⁰ Jean-François Robinet, op. cit., p. 179.

world politics : essay on the convergence of national and international system, 1969). »³⁶¹

Il est donc aujourd'hui évident que les relations entre les États particuliers tendent à être de plus en plus pacifiques grâce au double processus de rationalisation de la société moderne et de rationalisation juridique des relations internationales. « Le problème, dit Robinet, est de savoir si l'État peut être réduit à une administration rationnelle de la société. »³⁶² Autrement dit, il s'agit du problème de création de l'État mondial qui est devenu nécessaire et souhaitable, si l'on veut éviter que les progrès accumulés par l'humanité au cours de sa longue marche vers la liberté et l'égalité véritables ne soient pas réduits à zéro par la survenue d'une troisième guerre mondiale qui serait plus meurtrière que les deux précédentes ; si l'on veut également éviter que l'humanité ne retombe dans le chaos initial de la guerre perpétuelle. Voilà bien résumé par Robinet le processus de formation de la société mondiale, de l'État mondial. Il nous faut maintenant répondre à la question suivante : qu'est-ce que l'État mondial ?

Pour répondre à cette question, il suffit de rappeler que l'État mondial est un État qui n'est plus un appareil de pouvoir parce qu'il n'est plus impliqué dans les conflits et les rivalités inhérents à la politique extérieure. C'est un État qui n'exige plus de ses citoyens une loyauté inconditionnelle.

« En un mot, c'est un État qui peut devenir authentiquement démocratique, en raison de la disparition de la politique extérieure. Pourquoi authentiquement démocratique ? Parce que dans tout État contemporain, y compris dans les démocraties contemporaines – que Weil appelle « États constitutionnels » – les libertés fondamentales ne sont respectées qu'en proportion inverse de l'intensité des conflits internationaux. En cas de conflit maximal, c'est-à-dire, en cas de guerre, les libertés sont sévèrement limitées : exigence de loyauté inconditionnelle à l'égard de l'État, qui correspond au devoir de défense nationale, restriction de la liberté d'expression, contrôle de la presse, surveillance des citoyens, etc. En dehors de l'état de guerre, la restriction des libertés diminue mais ne disparaît jamais complètement. L'exigence de loyauté à l'égard de l'État ne disparaît jamais, même si, peut-on ajouter, elle s'exerce sous la forme intériorisée du nationalisme, de la fidélité à une image de la nation. Dans ce cas, la contrainte devient autocontrainte, une autolimitation de la capacité d'examen critique des valeurs constitutives de cette nation et de la politique menée par ceux qui agissent en son nom. »³⁶³

³⁶¹ *Id.*, p. 150.

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ Patrice Canivez, *Qu'est-ce que l'action politique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2013, p. 117.

Il résulte de ces propos de Canivez que nous venons de rappeler que les États contemporains, furent-ils constitutionnels, ne sont pas authentiquement démocratiques, parce qu'ils sont menacés par la possibilité de survenue de la guerre sur le plan international et par les conflits sociaux à l'intérieur. Or la persistance des conflits entre les États à l'échelle mondiale et celle des conflits sociaux à l'intérieur les obligent à limiter les libertés fondamentales des citoyens. C'est donc dire que l'État véritablement démocratique ne se réalisera que quand aura disparu la possibilité de la guerre et des conflits sociaux, c'est-à-dire quand l'État mondial aura été créé.

Comme le dit Canivez, « Pour penser une forme d'État où cette contrainte et cette autocontrainte n'auraient plus lieu, il faut envisager un monde d'où auraient disparu les conflits inter-nationaux, c'est-à-dire la politique extérieure ou « étrangère ». La disparition de la politique extérieure créerait les conditions d'une évolution de l'État vers la démocratie authentique, elle permettrait à l'État d'être de moins en moins une structure de pouvoir pour être de plus en plus une véritable communauté politique. Autrement dit, elle permettrait à l'État de devenir un véritable État, une *polis*, alors que les États contemporains sont des États plus ou moins. »³⁶⁴

Il est important de signaler ici que l'avènement de l'État mondial est la fin dernière de l'action politique. « La fin dernière de l'action politique est ainsi de transformer l'État contemporain en un véritable État, non pas institution du pouvoir, mais institutionnalisation d'une forme de vie sensée. »³⁶⁵ Le mérite revient à Aristote, selon Weil, d'avoir donné le concept du véritable État, de l'État authentiquement démocratique. Commentant Weil, Canivez affirme :

« Mais ce qui fait l'étrange particularité d'Aristote explique aussi son intérêt pour nous. Parce qu'il fait abstraction de la politique extérieure, Aristote nous permet de penser un monde d'où cette politique aurait disparu. Il entrevoit également la possibilité d'un monde où l'exploitation du travail serait remplacée par la technique. Et ce monde serait un monde où la disparition graduelle des relations de pouvoir permettrait de redécouvrir le sens authentique de la *philia* grecque : amitié non pas au sens sentimental, mais au sens civique du terme. Ce monde serait un monde d'où auraient disparu les deux grandes sources de conflit que sont les luttes sociales et les conflits internationaux. Ce serait un monde qui ne connaîtrait plus la violence politique, la violence qui vise l'individu en tant que membre d'une couche sociale ou d'une communauté historique particulières. Dans un tel monde, les rapports entre êtres

³⁶⁴ *Id.*, pp. 117-118.

³⁶⁵ *Ibid.*, p.118.

humains de toutes origines pourraient être vraiment interpersonnels, c'est-à-dire, rapports de personnalité à personnalité. »³⁶⁶

Cette vision de l'État mondial peut paraître utopique, certes. Mais elle ne l'est pas en réalité. Car comme le dit Canivez :

« Il ne s'agit pas là d'une utopie, encore moins d'une prédiction philosophique. Ce n'est pas une utopie parce que Weil ne décrit pas en détail un État parfait qui serait comme un modèle à réaliser. On vient de le voir, la caractérisation de l'État mondial est essentiellement négative. On se fait une idée de ce qu'il serait à partir d'une détermination de ce qu'il ne serait plus : un appareil de pouvoir, construit et perpétué dans un contexte de conflits internationaux. Chez Weil, l'action politique n'est pas une œuvre, elle reste négation de la négation, c'est-à-dire négation de la violence, de la réification ou « chosification, de l'assujettissement au pouvoir. En d'autres termes, le monde que profile cet extrait est un idéal régulateur de l'action, un idéal qui donne une orientation à l'action politique. Mais rien ne permet de prédire que l'idéal sera atteint, car il n'y a pas de cours nécessaire de l'histoire. L'idéal donne une signification et une orientation à l'action, mais celle-ci peut échouer. »³⁶⁷

Comme on peut le voir, l'État mondial apparaît chez Weil comme un idéal à atteindre. Sa création apparaît comme une nécessité vitale pour les États particuliers et les individus qui les habitent. Comme le dit Weil,

« Le sens de l'existence n'est défini qu'à l'intérieur de la communauté et n'accède à la conscience que dans l'État de cette communauté ; mais la survie et la vie de ce sens, de chacun de ces sens, ne sont assurées qu'à la condition qu'une société mondiale réalisée (organisée) se mette au service d'eux tous, pour autant que leur contenu ne rende pas impossible l'existence d'une société mondiale. »³⁶⁸

Il est donc clair que la possibilité d'une existence sensée pour les individus et la survie des morales concrètes de chaque communauté et de chaque État particulier ne sauraient être effectives que dans le cadre de la société mondiale organisée, en un mot de l'État mondial. Bien plus, note Canivez dans *Qu'est-ce que l'action politique ?*, les conditions techniques de mise en place de l'État mondial sont suffisamment réunies. En effet, souligne-t-il :

« La quatrième partie de la *Philosophie politique* d'Éric Weil traite des relations internationales. L'idée fondamentale est que le but final de l'action politique est la mise en place d'une organisation mondiale qui tient en partie de l'État, qui en même temps n'en est pas un. Ce qui rend nécessaire cette organisation, c'est le développement d'une société mondiale. En quoi consiste le problème ? Il tient au fait que la mondialisation s'effectue sur un mode compétitif. Et les conséquences sont importantes. En particulier,

³⁶⁶ *Id.*, pp. 118-119.

³⁶⁷ *Ibid.*, pp. 119-120.

³⁶⁸ Éric Weil, *Philosophie politique, op. cit.*, p. 239.

le niveau de développement technique est désormais tel que les grands problèmes de l'humanité sont en principe solubles. Il est techniquement possible de régler le problème de la fin, des pandémies, de l'accès de tous à l'éducation, etc. Beaucoup des techniques sont disponibles et, à l'avenir, le progrès technologique permettra de satisfaire de mieux en mieux les besoins fondamentaux à l'échelle de l'humanité toute entière. Si les problèmes ne peuvent pas être résolus, ce n'est pas que le savoir technique est insuffisant, c'est que le système des relations internationales est déficient. Car ce système est fondé sur « la compétition désorganisée ». »³⁶⁹

Il ressort de ce passage que les conditions de création d'un État mondial sont effectives, mais que c'est la logique de la compétition qui se profile derrière les relations internationales qui rend difficile son accomplissement. Pour le dire autrement, l'État mondial est potentiellement réalisable. Mais ce qui fait qu'il reste en puissance et n'arrive pas à s'accomplir en acte, à s'actualiser, ce sont les rivalités entre les différents États particuliers. Pour donc le faire passer de son existence en puissance à son existence en acte, il suffirait de substituer le mode coopératif de développement au mode compétitif de développement de la société mondiale. Comme le dit Canivez :

« À cette contradiction, il n'y a qu'une seule solution possible : il faut passer du mode compétitif au mode coopératif de développement. Autrement dit, il faut que les États procèdent à un développement délibéré, maîtrisé, de la société mondiale. À terme, il s'agit de mettre en place une sorte de structure à trois niveaux. Sur la base d'une société mondiale doivent se développer des États particuliers libres, permettant aux individus de vivre en toute autonomie. »³⁷⁰

Il apparaît ici que la mise en place de l'État mondial peut se faire par une simple substitution du mode coopératif de développement de la société mondiale au mode compétitif de développement de celle-ci. Une telle prétention est-elle fondée ? La mise en place de l'État mondial ne dépend-elle pas de conditions plus complexes ? Ou du moins, la substitution du mode coopératif au mode compétitif du développement de la société mondiale est-elle vraiment facile à réaliser ?

La réponse à ces préoccupations ne semble pas aller de soi. Weil y répond par des conjectures. L'État mondial peut advenir à l'issue d'une confrontation violente entre les grandes

³⁶⁹ Patrice Canivez, *Qu'est-ce que l'action politique ?*, op. cit., p. 113.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 115.

puissances tout comme il peut se mettre en place par les moyens du calcul rationnel, par le biais de la négociation et de la discussion. Comme le dit Weil :

« Il n'en résulte pas que le problème soit soluble : la solution dépend toujours de la prudence ; elle ne peut pas être « déduite » ; mais la tâche est définie, et sans cette prise de conscience, elle ne serait certainement pas accomplie de manière rationnelle. Il ne s'agit, cependant, que d'une condition nécessaire. Il est parfaitement imaginable qu'aucune solution non-violente ne soit trouvée, qu'en d'autres termes, la violence détruit les richesses et les connaissances accumulées et que l'histoire retourne, comme elle l'a fait plus d'une fois dans les aires limitées, à ses débuts. Il est possible également que la solution rationnelle (que la raison présuppose pour sa réalisation) ne soit pas trouvée par les moyens du calcul rationnel, que les facteurs historiques l'emportent dans l'immédiat et qu'une organisation mondiale sorte d'un conflit des grandes puissances, décidé en faveur de l'une d'entre elles sans que la société mondiale s'en trouve appauvrie outre mesure. Il se peut, enfin, qu'une des puissances prennent une telle avance sur les autres que celles-ci ne se trouvent plus capables d'entreprendre la lutte contre la première. La théorie ne peut affirmer qu'une vérité théorique : le problème sera résolu au moyen d'une organisation mondiale consciemment voulue par tous – ou bien l'histoire de l'humanité, telle qu'elle s'est poursuivie jusqu'ici, se révélera comme une sorte d'impasse dont on ne sortira qu'à reculons. La réconciliation des morales historiques avec une organisation mondiale 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. Il est de l'intérêt de tout État de travailler à la solution rationnelle de ce problème. »³⁷¹

Pour comprendre ce long passage que nous avons rappelé, il faut se référer au contexte historique de l'écriture de la *Philosophie politique*. Comme l'a montré Canivez :

« À l'époque où Weil publie la *Philosophie politique*, en 1956, il est toujours possible qu'une telle hégémonie fasse suite à la victoire de l'une des super-puissances – les USA et l'URSS – dans le conflit qui les oppose. La réalisation d'une société mondiale peut donc se faire par la violence, comme elle peut s'effectuer par la discussion et la négociation. Il se peut également que la mondialisation de la société se traduise par un dépérissement de l'État. Dans ce cas, l'univers humain se réduirait à la société, à un mécanisme de production et de consommation complètement dépourvu de sens. »³⁷²

Mais quelle que soit la manière dont la société mondiale va advenir, il est important de noter que son avènement doit être conscient, voulu par les États particuliers. Il y va de leurs intérêts. Mais comment la société mondiale, l'État mondial pourra-t-il mettre fin à la guerre entre les États particuliers ? Autrement dit, quel doit être le but fondamental de la création de l'État mondial ? La réponse à cette question apparemment redoutable n'est pas aussi difficile

³⁷¹ *Id.*, pp. 239-240.

³⁷² Patrice Canivez, *op. cit.*, pp. 204-205.

que cela : « Le but de l'organisation mondiale est la satisfaction des individus raisonnables à l'intérieur d'États particuliers libres. »³⁷³ Il est donc clair que la création de l'État mondial vise essentiellement à offrir aux individus la possibilité de mener une existence sensée, aux États particuliers la possibilité de prohiber la violence dans leurs relations réciproques. La société mondiale dont parle ainsi Weil est l'autre nom de l'État mondial. Comme il le dit lui-même :

« L'organisation qui est ainsi assignée comme but à l'action politique de l'État moderne est couramment appelée État mondial. Terme approprié dans la mesure où, en l'employant, on pense à cette part de l'activité de l'État qui échoit à l'administration et concerne l'organisation du travail social. Terme, en revanche, extrêmement dangereux si l'on pense à l'appareil construit pour l'action extérieure de l'État, essentiellement amoral et fondée sur la possibilité de la violence : l'organisation que nous nommons État mondial se caractériserait précisément par le fait qu'elle ne connaîtrait pas de politique extérieure, tout extérieur ayant disparu. Au sens courant du mot État, qui découle de l'histoire, ce serait, au contraire d'un État, 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 : toute morale vivante (et vécue) serait particularité raisonnable à l'intérieur d'une morale sociale formelle et rationnelle. La concentration du pouvoir en vue de la puissance extérieure deviendrait superflue, non point qu'elle serait considérée comme le mal moral en soi (ce qu'elle est pour le philosophe), mais parce qu'aucun motif rationnel, aux yeux des dirigeants mêmes, ne la ferait paraître utile. »³⁷⁴

Cette précision du sens que Weil donne à l'État mondial a l'avantage de clarifier deux choses : le statut des États particuliers à l'intérieur de l'État mondial et celui des individus à l'intérieur des États particuliers et leurs rapports à l'État mondial. Cela a aussi l'avantage, sinon de rendre superflues les objections contre le projet de création de l'État mondial, du moins de dissiper les craintes contre sa dégénérescence en État autocratique voire tyrannique. Cela dit, intéressons-nous à présent au statut des États particuliers à l'intérieur de l'État mondial. Selon Weil, les États particuliers seront libres à l'intérieur de l'État mondial. Qu'est-ce que cela veut dire ? Que l'État mondial ne sera pas un appareil de contrainte obligeant les États particuliers à se soumettre à ses règles et à sa volonté. Il n'aura pas pour but de soumettre les États particuliers à un ordre mondial décidé par lui. Il sera juste une organisation rationnelle du travail social, une administration efficace des relations entre les États. L'État mondial sera aux États particuliers

³⁷³ Éric Weil, *op. cit.*, p. 240.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 240.

ce qu'est l'administration des États modernes pour les individus. C'est dire, en un mot, que l'État mondial, à l'instar de l'État démocratique moderne, créera les conditions appropriées à l'épanouissement de chaque État particulier, de toute communauté historique tout en arbitrant les conflits possibles entre les individus historiques que sont les États particuliers. Il ne lui revient pas de se substituer aux États particuliers pour réaliser le bonheur de leurs citoyens. Il s'agira pour lui de réunir les conditions indispensables à la réalisation de leur bonheur. C'est pourquoi l'État mondial garantira la liberté de chaque État particulier en lui permettant de faire la promotion de sa morale concrète et des valeurs qu'il entend encourager. Outre cela, il garantira la liberté des États particuliers en préservant et consolidant leur indépendance contre les prétentions des autres États particuliers. En un mot, l'État est conçu ici comme une communauté morale. Comme le dit Canivez, « penser la réalisation de l'État comme communauté morale, c'est donc penser un État qui ne soit plus mobilisé dans les rivalités internationales, dans les différentes formes de guerre chaude ou froide »³⁷⁵. C'est également « penser un État qui ne soit plus mobilisé dans cette lutte pour l'organisation du travail social, à l'intérieur de chaque société et à l'échelle de la société mondiale »³⁷⁶. Cela suppose, selon lui, « la réalisation du cosmopolitisme au sens de Kant, c'est-à-dire une organisation juridico-politique internationale qui garantisse la paix entre les États et qui permette à chaque État d'évoluer intérieurement dans le sens d'une grande liberté »³⁷⁷. Il précise que pour Weil, « ce cosmopolitisme ne peut se réaliser que si, d'un même mouvement, la lutte entre les couches sociales est menée à son terme à l'échelle qui est la sienne, c'est-à-dire à l'échelle mondiale. »³⁷⁸ Autrement dit, Weil pense qu'il faut instaurer une légalité internationale qui garantisse la paix. Pour ce faire, il faudra, d'une part, réaliser une véritable démocratie, et d'autre part, lier la réalisation de ce cosmopolitisme à l'achèvement de la mondialisation de la société, à la fin de

³⁷⁵ Patrice Canivez, *Éric Weil ou la question du sens*, op. cit., p. 30.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ *Ibid.*, pp. 30-31.

³⁷⁸ *Ibid.*

la lutte entre les couches sociales à l'intérieur de chaque société particulière, entre sociétés riches et sociétés pauvres à l'extérieur. En un mot, à l'intérieur de l'État mondial, les États particuliers seront pleinement et réellement libres, car exempts du souci de la défense de leur indépendance et de l'organisation social du travail. Mais en quoi l'État mondial garantit-il « la satisfaction d'individus raisonnables à l'intérieur d'États particuliers » ? En quoi les individus dans les États particuliers seront-ils raisonnables à l'intérieur de l'État mondial ?

La réponse à cette préoccupation nous conduit à nous intéresser au concept weilien de la « fin de l'histoire ». Que signifie donc la fin de l'histoire selon Weil ? La fin de l'histoire, selon Weil, signifie avant tout la fin de la lutte violente entre les couches sociales, sur le plan national tout comme sur le plan international. Cela signifie aussi la réalisation d'une société universelle, c'est-à-dire effectivement mondialisée. Cette société universelle serait ainsi la base matérielle d'une diversité d'États particuliers, d'États particuliers parce que les morales concrètes sont diverses, parce qu'il y a également une pluralité de façons de concevoir le sens et de le réaliser. Et l'État lui-même n'est pas une fin en soi. La fin, c'est l'individu qui, vivant dans une société juste et pacifiée, dans un État lui permettant de s'éduquer et garantissant pleinement ses droits, serait libéré de la violence qui le prend à parti en tant que membre du groupe social, politique ou ethnique qui est le sien. C'est l'individu qui, ainsi libéré de la violence, aurait la possibilité réelle de poser pour lui-même la question du sens en vivant dans une communauté dont il partage, mais aussi dont il discute, la morale concrète. Comme le dit Weil :

« Le but de l'État considéré du côté de l'individu raisonnable, est la liberté de cet individu dans une société qui le protège (par laquelle, en union avec tous les autres, il se protège lui-même) de la violence de la nature extérieure, et dans une communauté dans laquelle, en union avec tous les membres de cette communauté particulière, il trouve et donne un sens à son existence. »³⁷⁹

³⁷⁹ Éric Weil, *op. cit.*, p. 257.

Voilà l'individu raisonnable dont parle Weil. Cet individu est raisonnable parce qu'il aura à choisir librement de donner un sens à son existence, de mener une vie sensée. C'est l'individu libre de ses choix, qui comprend les enjeux de ses choix et qui les assume en connaissance de cause. Cet individu est raisonnable et libre parce qu'il n'est plus victime de sa propre condition. Autrement dit, l'individu raisonnable est l'individu dont les choix ne sont plus conditionnés par son appartenance à telle ou telle communauté, à tel ou tel groupe social, à telle ou telle couche sociale, à telle ou telle classe sociale, mais par sa capacité rationnelle et raisonnable à décider de ce qui lui convient, de ce qu'il considère comme le sens de son existence. C'est l'individu qui mène une vie vertueuse, – si on entend par vertu l'accomplissement des possibilités de l'homme. En ce sens précis, le problème de la vertu, ne peut se poser alors que pour des hommes libres, – libres du besoin, de la crainte, de la violence des autres. Du reste, précise Weil, « Le sens de l'État est dans l'existence de l'individu libre et raisonnable. L'État est justifié pour l'individu raisonnable, car c'est l'État qui rend possible la vie sensée de cet individu. »³⁸⁰

Par ailleurs, il faut noter que ce n'est qu'à la fin de l'histoire que l'individu pourra mener effectivement une existence sensée, deviendra pleinement raisonnable. Comme le précise Canivez :

« La fin de l'histoire, la fin que vise cette volonté morale qui donne un sens à l'histoire, c'est donc la fin de la violence entre groupes et couches sociales, d'une part, entre États-nations, d'autre part. C'est l'achèvement d'un monde où l'individu puisse vivre en individu, où le tragique de sa vie, si sa vie doit être tragique, serait le tragique de sa vie à lui, le tragique qu'il a choisi et non pas le tragique que lui impose sa condition de noir ou de blanc, d'homme ou de femme, de chômeur ou de forcené de la finance, de Bosniaque ou de Rwandais. »³⁸¹

Il est donc important de noter que la réalisation de l'État mondial interviendra à la fin de l'histoire. La fin de l'histoire envisagée ici coïncide avec la réconciliation de l'humanité avec

³⁸⁰ *Id.*, p. 257.

³⁸¹ Patrice Canivez, *op. cit.*, p. 31.

elle-même. Elle renvoie à l'idée de réalisation d'un monde véritablement humain débarrassé de ses contradictions. Voici ce que Weil lui-même en dit :

« Il est possible et licite d'envisager l'état à venir de l'humanité – à venir, il va sans dire, non au sens de prédiction, mais au sens d'un but à atteindre et qui sera ou non atteint. Ce but est que la compétition entre sociétés particulières disparaisse en même temps que la lutte entre les États historiques, qui défendent, sur le plan de la conscience calculatrice, ces intérêts. Le membre de la société sera donc immédiat à l'administration des intérêts communs de la société mondiale ; pratiquement, il lui sera possible d'avoir recours à des tribunaux (véritables, c'est-à-dire, dont les jugements seront exécutés par une administration centrale contre toute résistance possible des autorités inférieures) et d'obtenir ainsi le respect de ses droits de membre de la société, ces droits qu'on appelle droits de l'homme et du citoyen et qui se fondent sur la structure même de la société du travail : droit à l'égalité des chances sociales (l'inégalité des chances naturelles peut être réduite, mais non écartée), droit à l'égalité dans la participation à la prise des décisions (droit de libre participation à la discussion), droit à la satisfaction des désirs qui, au moment historique donné, sont universellement considérés comme naturels. La limite de ces droits de l'individu sera fixée par les nécessités du travail social ; mais tout individu aura le droit d'exiger que ces nécessités lui soient exposées de telle manière qu'il puisse s'en convaincre (ce qui implique que le violent, celui qui refuse de se laisser convaincre par un discours rationnel, perde tout droit). Il est d'ailleurs probable que le droit de participation aux décisions concernant l'activité et l'action sociales sera, dans un tel État, celui qui intéressera le moins les membres de la société : la supposition, nécessaire, d'une richesse sociale à la fois réelle et bien distribuée, et avec elle cette autre selon laquelle les hommes ne discutent que de ce qui les inquiète, rend vraisemblable que les problèmes techniques seront, pour ainsi dire, neutralisés et abandonnés aux techniciens de l'organisation du travail, à la seule charge que ceux-ci réduisent dans la mesure, très grande, des possibilités l'utilisation des hommes comme facteurs naturels dans la lutte contre la nature, en d'autres termes, réduisent le temps consacré au travail social, sans faire baisser le revenu global. »³⁸²

Il résulte de ce long passage que la fin de l'histoire ne définit pas, comme l'a précisé Canivez, « une poste-histoire où il ne se passerait plus rien. » Elle correspond plutôt « à la fin de la violence dans l'histoire, à la disparition des conflits qui divisent l'humanité en groupes, couches et nations antagonistes ». « Elle serait la fin de la violence que l'individu subit comme membre d'une couche sociale ou d'une nation donnée », précise Canivez. Pour être plus explicite, disons avec Canivez que :

« Chez Weil, le concept d'une fin de l'histoire correspond donc, à la fois, à l'unification réelle de l'humanité et à la libération des individus pour une existence authentiquement personnelle. La fin de l'Histoire – avec grand « H » – rendrait les individus à leurs histoires, à la diversité de leurs biographies devenues véritablement singulières. Ce concept dessine ainsi une rupture en étages, une sorte de syllogisme allant de l'universel au singulier, en passant par le particulier : sur la base d'une société

³⁸² Éric Weil, *op. cit.*, pp. 242-243.

mondiale, la diversité des États – au sens grec de *polis* – correspondrait aux diverses manières de mener une existence sensée. »³⁸³

Autrement dit, le concept philosophique du sens chez Weil renvoie ainsi à la diversité des sens concrets, c'est-à-dire, sur le plan historique, à celle des communautés particulières. Et ce qui donne sens à l'existence de l'État, c'est de rendre accessible à tout individu la jouissance d'une liberté réelle et responsable. Mais l'organisation de la société universelle incombe, dirait-on, aux États tels qu'ils existent dans le monde contemporain : cela ne risque-t-il pas de consacrer une dictature intellectuelle et morale des grandes puissances sur les petits États ? Bien plus, la réalisation de la société mondiale comme société du genre humain, ne se fera-t-elle pas sous la conduite d'un petit nombre de nations, sinon d'une seule ? De ce fait, la morale historique des nations faibles (par rapport à la puissance technique et économique des grandes) n'est-elle pas condamnée à disparaître ?

Une première réponse à ces objections est que l'unification du monde social influera inévitablement sur toutes les morales historiques ; elle le fera à des degrés différents certes ; toutefois, cette différence, à moins que la société ne soit unifiée par la guerre, correspondra non à la force des États, mais au degré de rationalité de leurs institutions. La seconde réponse consiste à penser qu'à l'intérieur des limites de la morale formelle de l'entendement, rien n'impose à une société universelle l'uniformité de la morale concrète. Bien au contraire, « ce n'est qu'après la réalisation d'une société mondiale que les morales concrètes pourront se développer librement », que « l'éducation des citoyens pourra devenir le seul but du gouvernement et de tous les citoyens », qu'« entre les hommes des rapports pourront s'établir qui ne soient pas des rapports déterminés sur le plan politique par les nécessités du travail social en vue de la lutte, non contre la nature, mais contre d'autres sociétés-États ». C'est en ce moment seulement que la contrainte à la conformité qu'on craint paradoxalement d'un État mondial sera abandonnée. C'est alors que la loyauté nationale, nécessité et plaie de l'État

³⁸³ Patrice Canivez, *op. cit.*, p. 206.

historique et particulier, pourra faire place à la loyauté morale envers une tradition vivante, une vertu concrète, un groupe humain uni, non par les liens de la nécessité et de la peur, mais par l'adhésion à un sens.

« Ce n'est qu'alors que même ces concentrations de masses humaines sans contacts humains qui caractérisent le monde présent pourront se transformer en associations libres, pour constituer ensemble une seule société, tout en s'organisant intérieurement, voire se créant selon leurs conceptions de la vertu, en toute indépendance morale. Ce n'est qu'alors que le mot amitié pourra reprendre ce sens moral et politique qu'il a perdu dans le monde moderne au profit d'une signification privée et sentimentale. »³⁸⁴

Il appert de ce qui précède que la mondialisation de la société garantit aux individus raisonnables une existence sensée et aux États particuliers, la liberté véritable. Mais la persistance des inégalités sociales et économiques à l'intérieur des États particuliers et entre les États particuliers eux-mêmes ne risque-t-elle pas de compromettre la survie de l'État mondial ? Comment faudrait-il s'y prendre pour rendre l'État mondial viable et durable face à une éventuelle révolte des individus défavorisés à l'intérieur des États particuliers ? La réponse à cette dernière préoccupation est qu'il faut une égalisation des niveaux de vie des différentes sociétés afin que l'État mondial puisse durer. Écoutons plutôt ce qu'en dit Weil lui-même :

« Une égalisation des niveaux de vie des différentes sociétés est requise pour qu'un tel État mondial puisse durer. Il est vrai que seul un tel État permettrait l'élévation rationnelle, générale et continue de ce niveau. Cependant, la victoire de l'humanité sur la nature extérieure est, en principe, acquise, et ses connaissances techniques sont suffisamment développées pour qu'on puisse regarder comme solubles tous les problèmes touchant l'accroissement de la productivité et de la richesse globales. Ces problèmes sont devenus d'organisation et s'ils ne sont pas résolus, c'est qu'une organisation centrale n'existe pas encore, que la compétition des sociétés particulières reste le moteur principal du progrès matériel, et que cette compétition dans sa totalité est désorganisée plutôt qu'organisée par les États historiques, défenseurs par nécessité des intérêts particuliers et immédiats de leurs sociétés-communautés. »³⁸⁵

Il résulte de ce qui précède que l'égalisation des niveaux de vie des différentes sociétés est techniquement possible et moralement souhaitable. Toutefois elle requiert un transfert de richesses des sociétés les plus avancées vers les autres. Pourquoi cela, parce que l'existence de

³⁸⁴ Éric Weil, *op. cit.*, p. 245.

³⁸⁵ *Ibid.*, pp. 240-241.

l'État mondial est la condition suffisante de cette égalisation des niveaux de vie. Et comme l'État mondial n'est pas encore une réalité, il faut que les États avancés concèdent ce transfert de richesses aux États les moins avancés dans le but de réaliser cette égalisation des niveaux de vie. Mais la question est de savoir si ce processus est possible sans provoquer l'appauvrissement relatif de certaines sociétés avancées ou de certaines couches sociales dans ces sociétés. Dans ces conditions, dit Canivez, « la lutte entre les couches sociales reprendra de plus belle, et de nouveau resurgirait la possibilité de la lutte violente »³⁸⁶. C'est pourquoi, il affirme que :

« Le vrai problème est donc de savoir comment se fera la mondialisation, par la violence ou par la discussion, par la contrainte brutale ou par la négociation entre États qui se considèrent comme partenaires. Car selon la manière dont elle se fera, elle rendra possible ou impossible la réalisation du but que la morale assigne à l'action, à savoir la réalisation d'un véritable État, l'institution d'une communauté éthique où tout homme puisse accéder au contentement d'une existence à la fois libre et sensée. »³⁸⁷

Il est important de souligner qu'entre les différentes possibilités ci-dessus évoquées, aucune nécessité ne viendra trancher. Chez Weil, il n'y a pas de nécessité historique, pas de progrès inscrit d'avance dans la logique des événements. La seule logique de l'histoire, dit Canivez, « c'est la logique de problèmes fondamentaux qui appellent des décisions »³⁸⁸. « L'avenir appartient à la responsabilité de ceux qui agissent. La philosophie n'a donc pas vocation à prédire l'avenir, mais à définir l'horizon qui donne sens à l'action. »³⁸⁹ Or, l'action vise essentiellement la suppression de la violence, elle a pour fin la satisfaction réelle de l'individu, la transformation de la société nationale et internationale, de telle manière que chaque individu puisse chercher le contentement dans la liberté. Que veut dire donc chercher le contentement dans la liberté ? Cela veut dire accession à une liberté effective, réellement reconnue par les institutions, celles de l'État et d'un monde dont la paix serait garantie par une forme de légalité internationale. « En ce sens, dit Canivez, la finalité de l'action peut être aussi

³⁸⁶ Patrice Canivez, *op. cit.*, p. 205.

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ *Ibid.* p. 205.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 205-206.

bien décrite comme l'unification de l'humanité, non au sens de la création d'un genre humain uniforme, mais au sens de la suppression de la violence qui divise cette humanité en groupes antagonistes. »³⁹⁰ Bien plus, « Une planification mondiale, un gouvernement mondial, la libération des nationalités (comme organisations culturelles autonomes), par conséquent l'exclusion de la guerre et de la violence entre les individus et entre les communautés – telles sont les conditions nécessaires et, avec une très grande probabilité, suffisantes pour le maintien et le progrès de la civilisation : c'est à prendre ou à laisser. »³⁹¹ Cela n'implique pas que l'action politique perde sa place dans la société mondiale. Il y aurait certes des problèmes de redistribution de ressources à gérer, des mesures de justice à prendre. Mais, « l'essentiel est que la politique sera de moins en moins exercice du pouvoir pour être de plus en plus éducation, c'est-à-dire engendrement des conditions de possibilité d'une vie politique au sens de vie de la *polis* »³⁹².

« En un sens, précise Canivez, cet horizon final de l'action est une version concrète, inter-mondaine, du règne des fins. En un autre sens, c'est une version moderne – on dirait presque : post-moderne – du monde des cités. Si une action politique était encore requise dans ce monde, elle serait politique en tant qu'éducation, éducation à la vie en commun dans le cadre d'une société et d'un État pacifiés. Elle ne serait plus action politique en tant qu'exercice du pouvoir dans un contexte de conflits sociaux et internationaux. Elle n'aurait rien à voir avec cette anti-éducation que réalise la politique, quand elle fait appel à l'agressivité naturelle de l'individu pour mobiliser toutes ses forces contre des adversaires et des compétiteurs. »³⁹³

Il est donc clair ici que la société en cours de mondialisation est soumise à des risques permanents de survenue de la violence, de la guerre. Ce n'est qu'à la fin du processus de mondialisation de la société que l'action politique cesse d'être exercice du pouvoir pour devenir purement éducative. Mais comment peut-on surmonter ces risques de survenue de la violence au cours de la mondialisation de la société ? N'existe-t-il pas des moyens qui permettent de se frayer un chemin vers la réalisation d'un monde sensé ? L'action est-elle condamnée à échouer

³⁹⁰ *Id.*, p. 76.

³⁹¹ Éric Weil, *Essai et conférence II*, *op.cit.*, p. 111.

³⁹² Patrice Canivez, *Qu'est-ce que l'action politique ?*, *op. cit.*, p. 124.

³⁹³ *Ibid.*, p. 124.

dans sa mission de transformation du monde ? Nous tenterons de répondre à ces interrogations dans la section qui suit.

Section III : De la discussion rationnelle et raisonnable comme moyen de règlement pacifique des conflits

Nous nous proposons ici de faire de la discussion rationnelle et raisonnable un moyen de règlement pacifique des conflits. Une telle prétention peut paraître ridicule quand on sait que l'homme n'est pas que raisonnable et ne se laisse donc pas toujours guider par la raison. C'est donc une tâche difficile que de se proposer de régler les conflits entre les hommes et entre les États par la discussion raisonnable. Pourtant, Éric Weil qui est conscient de cet état de fait, n'exclut pas la possibilité de surmonter les conflits entre les hommes par le moyen de la discussion rationnelle et raisonnable. En effet, selon lui, « La discussion est le fondement idéal du système constitutionnel : tout citoyen y est considéré comme capable de partager les responsabilités du gouvernement et comme gouvernant en puissance. »³⁹⁴ La discussion dont parle Weil renvoie à la discussion politique qui diffère des discussions techniques sur l'organisation du travail social.

Comme il le précise lui-même, « La discussion politique, au contraire, est toujours à la recherche et de ses principes, et de sa méthode, et du lieu de sa réponse : son véritable aboutissement n'est pas tant dans une réponse que dans le fait d'avoir rendu possible la discussion technique, ou pour le dire d'une autre manière, d'avoir été jusqu'au point où les données se découvrent qui déterminent un problème d'action. Cette discussion se poursuit ainsi, dans le cas idéal, entre un gouvernement qui propose et une opinion publique qui peut dire non ou répondre par une acceptation agissante. »³⁹⁵

Mais que vise essentiellement la discussion politique ? Selon Weil, « la discussion a le double but de tirer de l'inconscient cet essentiel, et de permettre l'éducation des citoyens passifs précisément par la révélation de cet essentiel et de son conflit avec le nécessaire »³⁹⁶. Pour le

³⁹⁴ Éric Weil, *Philosophie politique, op. cit.*, p. 203.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 206.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 207.

dire autrement, tout citoyen, tout gouvernement participe à cet inconscient (moral) de la communauté qui se révèle par le refus de certaines méthodes efficaces, de certaines décisions techniquement possibles, de certains projets en soi réalisables.

En un mot, « Le citoyen passif (dans chaque citoyen) affirme son intérêt particulier et exprime son sentiment moral ; le gouvernant idéal (en chaque citoyen) ne peut s'arrêter là et doit penser le tout, pour arriver à un jugement qui soit rationnel et raisonnable et qui, sans négliger l'efficacité, n'oublie pas d'en placer le sens dans la survie d'une communauté morale et le développement raisonnable de cette morale dans la vie agissante de la communauté ; le gouvernement réel cherche sa voie – et celle de l'État – entre les exigences de la morale historique, qui, par la bouche des citoyens passifs, pourra lui dire : non, et l'exigence d'une morale rationnelle et raisonnable qu'il se sent tenu de réaliser, et dont la discussion même lui annonce la nécessité. »³⁹⁷

Il ressort de ces propos de Weil que la discussion politique porte sur deux exigences opposées : l'intérêt particulier et le sentiment moral du citoyen passif, d'une part, et le jugement rationnel et raisonnable du gouvernant idéal, d'autre part. C'est la conciliation de ces deux exigences qui fonde la nécessité de la discussion politique, de la discussion rationnelle et raisonnable. Cette discussion rationnelle et raisonnable sur les exigences de l'intérêt particulier et du sentiment moral et du jugement rationnel et raisonnable vise à éviter les confrontations violentes entre les citoyens et les gouvernants, entre les groupes sociaux qui composent la société. Mais où la discussion politique se mène-t-elle et où peut-elle trouver sa solution ?

Selon Weil, la discussion des problèmes de la nation se mènent d'abord au parlement chargé de contrôler l'action du gouvernement. Ensuite, il se poursuit dans les partis politiques et les associations d'intérêts. Le débat au parlement suppose l'existence des députés représentant le parti au pouvoir et ses alliés et les députés représentant l'opposition politique.

Comme le dit Weil :

« Dans les États modernes, la différence entre citoyens actifs et passifs s'exprime dans les partis, dont le but est de formuler l'intérêt du tout, mais dans la perspective des intérêts des groupes. En principe, leur tâche est, ou bien de préparer des gouvernements de rechange et de s'opposer ainsi politiquement au gouvernement en place, ou bien d'appuyer celui-ci s'ils y reconnaissent le représentant de leur façon de regarder et de résoudre les problèmes. Tout parti affirme représenter le véritable intérêt du tout. Dans les États constitutionnels, chacun s'adresse, par conséquent, à tous les

³⁹⁷ *Id.*, p. 207.

citoyens et essaie de les convaincre de la justesse et de la justice de son programme (de l'analyse de la situation et des solutions qu'il recommande. »³⁹⁸

Il appert de ces propos de Weil que la discussion politique vise à réconcilier les intérêts particuliers avec l'intérêt du tout, l'intérêt général. Les partis politiques et les organisations d'intérêts sont les cadres qui rendent possible la discussion en vue de concilier les intérêts particuliers avec l'intérêt général. C'est pourquoi, les partis et les associations d'intérêts occupent une place de choix dans les États constitutionnels. Comme le fait remarquer Weil :

« L'importance de ces organisations n'en est pas moins considérable, par le fait que la discussion s'établit ainsi sur différents plans : chaque parti établit un projet de compromis entre les intérêts particuliers (entre les associations d'intérêts où elles ne sont pas prohibées) qui, sur le plan de la société, s'affrontent sans discuter (sinon sur le plan technique et en vue de compromis particuliers et techniques), et il le fait en poursuivant une discussion des affaires de la communauté-société du point de vue d'un gouvernement selon le cœur du parti. La discussion naît au sein du parti. Là où plus de deux partis (ou groupes à l'intérieur d'un « parti » unique) existent, un second plan est constitué par la discussion entre les partis en vue du maintien (ou de la formation) d'un gouvernement, c'est-à-dire, de la sauvegarde de la possibilité concrète de prendre et d'exécuter des décisions portant sur le tout de la communauté-société : discussion entre les partis. Le troisième plan est celui de la discussion entre le gouvernement et les partis (ou groupes à l'intérieur du « parti » autocratique), destinée à définir les problèmes concrets de l'État et à leur donner une solution. »³⁹⁹

Si les partis politiques et les associations d'intérêts sont les cadres appropriés de la discussion à l'intérieur des États constitutionnels, il ne faut pas oublier de faire remarquer que celle-ci, pour être fructueuse, vise « à faire reconnaître comme bon et utile ce qui l'est rationnellement et raisonnablement, une fois que la discussion même a révélé ce qui est techniquement nécessaire et moralement souhaitable »⁴⁰⁰. C'est principalement pour cette raison que « L'État constitutionnel reconnaît, dans sa structure même, ce rôle de la discussion qui y est réglée par la loi (en ce qui concerne les droits et les obligations des participants), ouverte et continue. »⁴⁰¹

³⁹⁸ *Id.*, p. 207.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 209.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 211.

⁴⁰¹ *Ibid.*

Somme toute, c'est la discussion de mesures particulières qui, au niveau du parlement comme à celui du parti ou de l'association d'intérêts, permet aux individus de prendre une connaissance politique de la structure de l'État, de l'administration, de la société, de se former à la vue (et dans la vue) du tout de la réalité vivante et à la responsabilité concrète et positive, d'abandonner l'attitude négative de la particularité, de l'universalité formelle de la morale abstraite, de l'universalité particulière de la morale historique en son opposition à la rationalité formelle : c'est en passant par cette école qu'ils se qualifient pour cette cooptation par laquelle les dirigeants (actuels ou prétendants) s'adjoignent ceux qui devront collaborer avec eux et leur succéder.

C'est donc dire que la discussion rationnelle et raisonnable au sein du parlement, des partis et des organisations d'intérêts permet, sinon d'éradiquer, au moins de réduire la violence dans les relations entre les hommes. Weil n'est d'ailleurs pas le seul philosophe à envisager une telle solution. Socrate croyait depuis l'antiquité que le dialogue était un moyen qui permettait aux hommes de surmonter leur incompréhension et de s'entendre sur un minimum. Pour lui, la discussion est un moyen rationnel et raisonnable qui permet aux interlocuteurs de se mettre d'accord sur l'essentiel, à condition que ceux-ci l'utilisent jusqu'au bout. On le sait bien, chez lui, le dialogue vise deux objectifs différents mais complémentaires. D'une part, il vise à démontrer à l'interlocuteur que sa position est erronée, en un mot, à lui faire prendre conscience de son ignorance (ironie socratique) ; de l'autre, il est un moyen pédagogique qui permet à Socrate d'aider ses interlocuteurs à découvrir les vérités qui se cachent en eux, d'aider leurs esprits à accoucher des vérités qu'ils portent en eux-mêmes sans le savoir (maïeutique socratique). Seulement, on sait que la méthode socratique vise à surmonter les contradictions de l'esprit, les oppositions dans les idées entre interlocuteurs. De ce fait, elle ne permet pas de résoudre les conflits d'intérêts entre les hommes. Si le dialogue socratique peut réconcilier les positions contradictoires des interlocuteurs, il ne peut pas résoudre le problème des conflits

d'intérêts dans la société et dans l'État. Bien entendu, les contradictions dans les idées peuvent parfois déboucher sur des conflits violents, nous en convenons. La condamnation à mort de Socrate lui-même par la cité athénienne en est un exemple éloquent.

Mais il faut faire observer que le problème fondamental auquel sont confrontées les sociétés modernes, c'est le problème des conflits d'intérêts entre gouvernants et gouvernés, entre couches sociales et entre groupes sociaux. En un mot, c'est le conflit des intérêts qui engendre les conflits violents entre gouvernants et gouvernés, entre couches sociales, entre groupes sociaux. Pour le dire en des termes consacrés, le problème politique de notre époque est celui de la « justice sociale » ou plus précisément de « la justice politique ». Pour venir à bout de ce problème, il faut une autre approche de la discussion rationnelle. Il faut faire de la discussion, de la discussion rationnelle et raisonnable, le moyen ultime du mode de prise de décision par les citoyens. Autrement dit, il faut consacrer des espaces publics de délibération politique sur toutes les questions qui interpellent les citoyens. C'est en ce sens que des auteurs contemporains comme John Rawls et Jürgen Habermas soutiennent que la démocratie délibérative est un moyen efficace qui permet de surmonter les conflits d'intérêts entre les hommes. En effet, l'idée principale de cette démocratie délibérative, inspirée par les théories de John Rawls et de Jürgen Habermas, est qu'une décision politique est réellement légitime lorsqu'elle procède de la délibération publique de citoyens égaux. Elle est délibérative, parce qu'elle met l'accent sur l'exigence de débats argumentés entre les citoyens. Les discussions entre les citoyens doivent permettre de faire partager des conceptions différentes du bien commun et de faire ainsi entrer en jeu le pluralisme inhérent aux sociétés contemporaines. En ce sens, l'échange d'arguments raisonnés et capables de convaincre les autres est censé apporter un gain de rationalité à la prise de décision finale. Ainsi, les préférences des citoyens peuvent à travers la discussion s'affirmer ou se modifier selon les arguments avancés. Les préférences deviennent réfléchies, à la fois dans le sens où elles sont exprimées devant d'autres citoyens qui

par la possibilité d'y répondre par oui ou par non les renvoient à leurs premiers émetteurs, et encore, par cet effort collectif de réflexion qui assure la réflexion personnelle du citoyen lui-même.

Le premier évoque volontiers dans son constructivisme démocratique la recherche du consensus par recoupement comme une technique rationnelle d'évitement de l'affrontement.⁴⁰²

Selon lui, « Les valeurs d'une démocratie constitutionnelle sont, cependant, considérées comme particulières en ce sens qu'elles peuvent être élaborées en utilisant l'idée fondamentale de la société comme système équitable de coopération entre citoyens libres et égaux, en tant qu'ils sont rationnels et raisonnables. Si l'on admet cela, il ne s'ensuit pas, bien que cela puisse être le cas, que d'autres types de valeurs puissent également être correctement construites. Le constructivisme politique n'affirme ni ne nie cette possibilité. Autrement, une conception constructiviste ne pourrait pas être l'objet d'un consensus PR [par recoupement] entre doctrines compréhensives raisonnables puisque, sur cette question, les citoyens soutiendraient des positions en conflit. »⁴⁰³

Il ressort de ce qui précède que le consensus par recoupement n'est possible que dans une démocratie constitutionnelle qui admet l'idée que « la société est un système équitable de coopération entre citoyens libres et égaux ». Bien plus, « Le constructivisme politique soutient également que, si une conception de la justice est correctement fondée sur des principes et des conceptions de la raison pratique qui sont, eux aussi, correctement formulés, alors cette conception de la justice est raisonnable pour un régime constitutionnel (paragraphe 1.5). »⁴⁰⁴ De plus, précise Rawls, « si cette conception peut être l'objet d'un consensus PR entre doctrines raisonnables, cela suffit, d'un point de vue politique, à établir une base publique de justification »⁴⁰⁵. Autrement dit, le constructivisme politique ne critique pas les analyses religieuses, philosophiques ou métaphysiques de la vérité des jugements moraux et de leur validité. « Le raisonnable, dit Rawls, est son critère de validité et, étant donné ses objectifs politiques, il n'a besoin de rien de plus ». Pour le montrer, il reprend la discussion de la leçon II, paragraphe 3 sur le raisonnable et suppose qu'il existe un consensus PR entre toutes les

⁴⁰² Voir John Rawls, *Libéralisme politique*, traduit de l'américain par Catherine Audard, PUF, Paris, 2001.

⁴⁰³ *Ibid.*, pp. 163-164.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁰⁵ *Ibid.*

doctrines compréhensives et raisonnables (toutes étant d'accord sur la conception politique) et qu'il n'existe pas d'autres doctrines dans la société. Il découle de cela des conditions de validité du consensus PR, telles que les a formulées Joshua Cohen :

« a / En faisant appel à des raisons basées sur la conception politique, les citoyens font appel non seulement à ce qui est publiquement considéré comme raisonnable, mais aussi à ce que tous considèrent comme les raisons morales correctes du point de vue de leur doctrine compréhensive personnelle.

b / En acceptant la conception politique comme fondement de la raison publique en ce qui concerne les questions politiques fondamentales et, ainsi, en ne faisant appel qu'à une partie de la vérité – celle qui est exprimée dans la conception politique –, les citoyens ne reconnaissent pas simplement le pouvoir des autres. Ils reconnaissent également les uns les autres que leurs doctrines compréhensives sont raisonnables, même quand ils pensent qu'elles sont erronées.

c / En reconnaissant que les positions des autres sont raisonnables, les citoyens reconnaissent également que, quand ils mettent en avant leur doctrine compréhensive personnelle, les autres y verront simplement l'expression de l'importance de croyances personnelles (II, paragraphe 3.3). La raison en est qu'alors que les gens peuvent reconnaître les doctrines compréhensives des autres comme raisonnables, ils ne peuvent pas toutes les reconnaître comme vraies ; en effet, il n'existe pas de fondement public commun pour distinguer les croyances vraies des fausses. »⁴⁰⁶

Comme on le voit, le consensus par recoupement ne repose pas sur la recherche de la vérité des croyances personnelles des citoyens, mais sur la raisonnable de celles-ci. Comme le fait remarquer Rawls lui-même :

« Observons, cependant, cet autre fait important. Si l'une de ces doctrines compréhensives raisonnables ne défend que des jugements moraux vrais, la conception politique elle-même est correcte, ou proche de l'être, puisqu'elle est adoptée par une doctrine vraie. Ainsi, la vérité de l'une des doctrines qui font partie du consensus garantit que toutes les doctrines raisonnables produisent la bonne (*right*) conception de la justice politique, même si ce n'est pas pour les bonnes raisons, celles que définies l'unique doctrine vraie. Quand des citoyens sont en désaccord, tous ne peuvent avoir complètement raison, car certains ont raison, mais pour les mauvaises raisons. Cependant, si l'une de leurs doctrines est vraie, tous les citoyens ont raison, d'un point de vue politique, en ce sens qu'ils font tous appel à une conception politique valide de la justice. De plus, nous pensons toujours que notre position personnelle est non seulement raisonnable, mais également moralement vraie ou raisonnable, selon le cas. Ainsi, tout le monde, dans un consensus PR raisonnable, trouve que la conception politique est acceptable, quel que soit, pour chacun, le critère ultime de ce qui est correct. »⁴⁰⁷

Voilà donc brièvement résumé ici le processus, le mode de délibération par consensus par recoupement. Il reste à savoir si cette procédure ne compromet pas la quête de la justice

⁴⁰⁶ *Id.*, pp. 165-166.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 166.

politique par la discussion raisonnable. Autrement dit, cette technique de l'évitement de la confrontation des idées, peut-elle réellement aboutir à un consensus raisonnable ?

Voici la réponse de Rawls à cette objection : « Avant de commencer, je rappellerai deux points principaux concernant l'idée d'un consensus PR. Le premier est que nous cherchons un consensus entre des doctrines raisonnables (par contraste avec les doctrines déraisonnables ou irrationnelles). Le fait crucial n'est pas le fait du pluralisme comme tel, mais celui du pluralisme raisonnable (voir leçon I, paragraphe 6.2). Le libéralisme politique voit dans cette diversité, comme je l'ai dit, le résultat à long terme de l'exercice des facultés de la raison humaine dans le cadre d'un contexte durable d'institutions libres. Le fait du pluralisme raisonnable n'est pas une condition infortunée de la vie humaine, comme nous pourrions le dire du pluralisme en général qui permet des doctrines non seulement irrationnelles, mais encore insensées et agressives. En concevant une conception politique de la justice de façon qu'elle donne lieu à un consensus PR, nous ne la soumettons pas à la déraison existante, mais au fait du pluralisme raisonnable, lui-même le résultat du libre exercice de la raison humaine dans des conditions de liberté. »⁴⁰⁸

Il ressort donc de ce qui précède que le consensus par recoupement est bel et bien raisonnable. Bien plus, Rawls montre par ailleurs comment une conception politique limite les idées du bien. En effet, « Le libéralisme politique présente, donc, une conception politique de la justice qui s'applique aux principales institutions de la vie politique et sociale, mais non à l'ensemble de l'existence. »⁴⁰⁹ Pour le dire autrement, la conception politique véhicule une idée du bien public et ne se réfère donc pas au bien privé, à la conception que chaque citoyen peut avoir du bien. Mais que retenir de la conception habermasienne de la démocratie délibérative ? En quoi est-elle différente de celle de Rawls ?

Habermas défend, à travers sa conception procédurale de la démocratie, l'idée qu'il y a une structure normative des procédures délibératives commune à toutes les pratiques politiques publiques et, à l'œuvre dans chacune d'elles. De cette hypothèse, il s'attache à montrer comment le projet critique de la démocratie délibérative s'articule à deux niveaux : il est, d'une part lié au processus politique réel, en se rapportant à sa normativité immanente, et, d'autre part, il cherche à transformer, en profondeur, le caractère de ce processus réel, dont la normativité

⁴⁰⁸ *Id.*, p.183.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 217.

propre tend à être niée dans la pratique politique.⁴¹⁰ Pour mieux cerner les enjeux de cette conception, il convient de commencer par signaler que l'analyse de la philosophie politique par Habermas sous l'angle du procéduralisme, et le lien étroit que sa théorie politique entretient avec une certaine conception du droit, prennent sens dans une évolution générale de sa pensée. En effet, dans la *Théorie de l'agir communicationnel*⁴¹¹, il développe les instruments sociologiques nécessaires à une Théorie Critique intersubjective, en révélant la nécessité de l'entente langagière entre acteurs pour la coordination sociale, et en réhabilitant la raison dans sa structure communicationnelle. Croisant ses recherches sur l'interaction sociale à une analyse pragmatique du langage – qui explicite la base rationnelle des présuppositions de tout acte de langage –, Habermas en vient ensuite à rechercher la justification rationnelle de l'activité communicationnelle dans une théorie morale de nature discursive. Justement, un acte de communication véritable suppose le respect d'une procédure intersubjective (soit le respect mutuel des personnes et des perspectives des participants), le cadre normatif de toute communication peut être explicité par des principes moraux discursifs. L'« éthique de la discussion », en tant que théorie morale intersubjective, apporte alors la justification rationnelle nécessaire pour une activité communicationnelle⁴¹². Toutefois, cette morale intersubjective, de l'aveu de Habermas lui-même, est confrontée au problème de toute théorie morale déontologique, dans la mesure où elle se rapporte idéalement à une communauté de sujets autonomes, sans pouvoir, elle, avoir les moyens pour sa réalisation concrète. Si l'analyse normative des structures communicationnelles ouvre la perspective d'une « situation idéale de

⁴¹⁰ On trouve cette notion d'une normativité immanente à la communication publique très tôt déjà dans la pensée habermasienne. Elle est exposée au début des années soixante dans son étude : *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. M. B. de Launay, Champs- Flammarion, Paris, 1978, pour la 1^{ère} édition française.

⁴¹¹ Voir Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, trad. J.-M. Ferry, Fayard, Paris, 1987.

⁴¹² Voir Jürgen Habermas, *Morale et communication. Conscience morale activité communicationnelle*, trad. Ch. Bouchindhomme, Champs- Flammarion, Paris, 1986.

Voir aussi Jürgen Habermas, *L'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Champs-Flammarion, Paris, 1992.

parole », informée, sans contrainte, la réalité sociale reste largement dominée par le malentendu et la communication déformée.

« Ce qui règne en règle générale, c'est la grisaille des situations à mi-chemin entre, d'une part, l'incompréhension et la méprise, entre le manque de sincérité volontaire et involontaire, entre le désaccord masqué et ouvert et, de l'autre, entre l'accord préalable et l'entente réalisée. »⁴¹³

Par-delà ces difficultés, Habermas, élabore sa conception de la démocratie délibérative. Pour l'expliquer, il se positionne dans le débat entre libéralisme et républicanisme, en faisant de sa théorie de la démocratie, une alternative. En effet, on peut, à l'aide d'un modèle idéal-typique, rappeler ces trois conceptions, et les confronter. Face à l'opposition entre le libéralisme, qui perçoit surtout le processus politique comme une négociation entre intérêts particuliers, et le républicanisme qui, contre une telle réduction atomiste de la politique, revendique la vision communautarienne d'un processus politique constitutif de la communauté, la théorie habermasienne tente d'introduire une troisième voie d'intelligibilité du processus politique : la démocratie procédurale ou délibérative. La tâche de cette démocratie procédurale va consister à éviter les erreurs réciproques du libéralisme et du républicanisme, tout en combinant de façon harmonieuse leurs stratégies normatives. Selon Habermas lui-même, l'avantage de sa démocratie délibérative se trouve dans sa capacité à réaliser, et arranger, à la fois, l'exigence normative individualiste du libéralisme et, la normativité collective du républicanisme. Mais quelles sont les principales erreurs du libéralisme et du républicanisme que la démocratie délibérative habermasienne permet d'éviter ? Selon Habermas, le républicanisme fait référence à une notion problématique de la communauté, qui est incompatible avec les conditions pluralistes de la modernité. Cet idéalisme de la vertu non seulement ignore la normativité des droits individuels, mais n'est pas, de plus, réalisable dans le contexte des sociétés modernes. À l'opposé de cette conception, la théorie libérale, paraît

⁴¹³ Jürgen Habermas, *Signification de la pragmatique universelle*, in *Logique des Sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, PUF, Paris, 1987, p. 332.

nier la dimension collective au nom d'un individualisme emphatique. Selon lui, cette proposition revient simplement à commettre l'erreur inverse du républicanisme. Car à travers cet individualisme, le libéralisme tend à paralyser la dimension collective qui demeure, malgré tout, un élément constitutif du processus politique démocratique.

En somme, l'erreur de ces deux théories est pour Habermas le signe que, pour interpréter le politique, la perspective du sujet (entendu au niveau individuel par le libéralisme, ou comme un macro-sujet par le holisme républicain) est devenue caduque, et qu'il est nécessaire d'accorder dorénavant la priorité à une étude relationnelle des interactions entre sujets. C'est pourquoi, dans le but de réaliser les exigences contraires des théories libérale et républicaine, et d'éviter leurs erreurs, Habermas problématise l'enjeu du concept « procédure politique », au moyen d'une reformulation de la raison pratique par « les règles de la discussion et les formes de l'argumentation ». ⁴¹⁴ En accord avec le républicanisme, et contre certaines implications de la théorie libérale, Habermas affirme l'importance d'une constitution collective de l'opinion et de la volonté publiques. Mais il se sépare, à son tour, de la conception républicaine, en précisant que le lieu d'une telle constitution ne peut être issu d'une identité collective commune forte, pensée sur le modèle de la communauté éthique. À la place de cette conception communautaire, Habermas propose des procédures publiques qui tiennent compte de l'individualité autant que de l'idée républicaine de cohésion sociale. L'essentiel de ces procédures est exprimé par l'idée d'une « intersubjectivité supérieure de processus d'entente s'effectuant au moyen de procédures démocratiques ou dans le réseau communicationnel des espaces publics politiques ». ⁴¹⁵

Cela dit, il est important de noter que pour Weil, Socrate et des philosophes contemporains comme Rawls et Habermas, la discussion rationnelle et raisonnable est un

⁴¹⁴ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Gallimard, Paris, 1977, p. 321.

⁴¹⁵ Jürgen Habermas, *Trois modèles normatifs*, in *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. R. Rochlitz, Fayard, Paris, 1998, p. 270.

moyen efficace de lutte contre la violence entre les hommes. Mais peut-on soutenir que l'éducation peut contribuer à la lutte contre la violence primaire chez l'homme ?

Section IV : De l'éducation comme moyen de dépassement de la violence primaire chez l'homme

Jusque-là, notre réflexion a consisté à rechercher des solutions pour juguler la violence dans les relations entre les hommes. Il nous revient maintenant de rechercher des solutions au problème de la violence primaire chez l'homme. Pour ce faire, nous montrerons que l'éducation est le seul moyen qui permet de lutter efficacement contre la violence primaire chez l'homme. Mais qu'est-ce que l'éducation ? En quoi peut-elle contribuer à lutter contre la violence primaire chez l'homme ?

Selon Platon, « L'éducation est donc l'art qui se propose pour but, la conversion de l'âme, et qui recherche les moyens les plus efficaces de l'opérer ; elle ne consiste pas à donner la vue à l'organe de l'âme, puisqu'il l'a déjà ; mais comme il est mal tourné et ne regarde pas où il faudrait, elle s'efforce de l'amener dans la bonne direction. »⁴¹⁶ Cette définition fait ressortir deux choses essentielles pour la réflexion en cours : la nature et le but de l'éducation. Dire que l'éducation est un art, c'est reconnaître qu'elle n'est pas à la portée de n'importe qui. Il ne suffit donc pas de mettre au monde des enfants pour en être leur éducateur. L'éducation exige des compétences complexes que tous les parents n'ont pas. C'est peut-être pour cette raison que Platon confie l'éducation des enfants à la société et non aux parents.

De plus, dit Platon, l'éducation a pour but « la conversion de l'âme », et s'efforce de diriger la vue de l'organe de l'âme « dans la bonne direction ». Cela veut dire que l'éducation doit viser à inculquer aux enfants les valeurs qui leur sont indispensables pour vivre dans la

⁴¹⁶ Platon, *La république*, Traduction et notes par R. Bacou, Garnier Flammarion, Paris, 1966, p. 277.

société et qui leur permettent d'accomplir les missions que la société viendrait à leur confier. Il est donc important de noter ici, que l'éducation vise à former des âmes utiles à la société et à les rendre meilleures. Dans le même sens, Rousseau affirme qu' « On façonne les plantes par la culture, et les hommes par l'éducation. Si l'homme naissait grand et fort, sa taille et sa force lui seraient inutiles jusqu'à ce qu'il eût appris à s'en servir ; elles lui seraient préjudiciables, en empêchant les autres de songer à l'assister et, abandonné à lui-même, il mourrait de misère avant d'avoir connu ses besoins. »⁴¹⁷ L'éducation apparaît de ce fait comme le moyen qui permet de faire du « petit de l'homme » un « petit homme », de donner au petit de l'homme des qualités humaines, en un mot, de l'amener à conformer sa conduite à des valeurs morales et sociales. Pour reprendre une idée chère à Alain, l'éducation, vise à dompter « la bête en l'homme », à soumettre sa conduite à une discipline, à éradiquer la violence primaire chez lui.

C'est pourquoi Rousseau affirme : « Un père quand il engendre et nourrit des enfants, ne fait en cela que le tiers de sa tâche. Il doit des hommes à son espèce, il doit à la société des hommes sociables, il doit des citoyens à l'État. »⁴¹⁸ Cette précision apportée par Rousseau vient confirmer l'idée que l'éducation vise à donner aux enfants des qualités humaines, des valeurs sociales et des qualités de bon citoyen. Pour tout dire, Rousseau pense que l'éducation doit viser à former l'homme, le bon père de famille, le bon citoyen et le bon gouvernant. Pour le dire autrement, l'éducation doit permettre de former l'homme vertueux, le père de famille vertueux, le citoyen vertueux et le gouvernant vertueux. Le qualificatif « vertueux » signifiant ici qui a l'amour de l'humanité, de la famille, de la cité et de l'intérêt général. Comme le dit Rousseau : « Formez des hommes si vous voulez commander à des hommes : si vous voulez qu'on obéisse aux lois, faites qu'on les aime, et que pour faire ce qu'on doit, il suffise de songer qu'on le doit faire. »⁴¹⁹ En somme, l'éducation permet de former le type d'homme dont on a besoin dans la

⁴¹⁷ Jean- Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, op. cit., p. 36.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁴¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, op. cit., p. 69.

société. Pour Rousseau, « C'est l'éducation qui doit donner aux âmes la forme nationale, et diriger tellement leurs opinions, leurs goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité. »⁴²⁰

Dans la même perspective, Weil soutient que « La tâche principale du gouvernement raisonnable est l'éducation des citoyens. »⁴²¹ L'éducation dont parle ici Weil est l'éducation à la raison, à la rationalité, à la raisonnable et à l'universalité.

En effet, « Le problème, dit-il, est d'accéder à la raison en dur, de durer pour accéder à la raison, et ce problème doit être résolu sur le plan de l'empirique, de la violence, des passions des groupes et des couches, de la compétition et des luttes entre les États, sur le plan aussi du travail et de la puissance qu'il donne, de l'organisation donc et de la richesse. C'est sur ce plan que l'individu dans la société comprend ses droits et ses devoirs : il veut être reconnu comme membre utile et il est prêt à agir pour qu'il le soit. Le citoyen de l'État constitutionnel connaît sa liberté et son obligation, la première étant celle d'exprimer ses préférences en ce qui concerne les projets d'action intéressant le tout de l'État, la seconde, de se soumettre à la décision prise et de maintenir quant à lui l'unité de l'État. »⁴²²

Il ressort de ce passage que nous venons de rappeler que l'éducation doit viser à inculquer aux citoyens les exigences de la rationalité technique, de la raisonnable morale et de l'universalité. En un mot, l'éducation dont parle Weil est l'éducation à la raison, à la rationalité, à la raisonnable et à l'universalité. Cette éducation vise à contenir la violence primaire chez l'homme et à le rendre apte à la discussion politique. Comme le dit Canivez, « L'éducation agit donc sur la violence naturelle des individus, la transformant et la formant grâce au principe de l'universalité. »⁴²³ Bien plus, « La finalité de l'éducation est donc d'amener la violence de l'individu à se transformer, à se former selon le principe de l'universalité, de telle manière que cette violence devienne action sensée. »⁴²⁴ Bien plus encore, l'éducation doit viser selon Canivez un double objectif :

« À y regarder de plus près, le but de l'éducation est double. Il s'agit d'amener l'individu « au point de départ d'une réflexion morale personnelle sous la seule autorité de la raison » (PP, p.50). En d'autres termes, il s'agit de l'amener au point où il peut

⁴²⁰ Id., p. 177.

⁴²¹ Éric Weil, *Philosophie politique, op. cit.*, p. 189.

⁴²² *Ibid.*, p. 195.

⁴²³ Patrice Canivez, *Le politique et sa logique dans l'œuvre d'Éric Weil, op. cit.*, p. 110.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 111.

poser la question du sens pour son propre compte. Mais cette éducation est une éducation négative, car on ne peut imposer à l'individu cette question, qui est aussi celle du bonheur raisonnable. L'entreprise serait impossible, parce que contradictoire : seule la libre réflexion est réflexion véritable. On ne peut donc qu'amener l'individu au point où il lui est possible de s'engager dans cette réflexion, parce que l'activité même de la réflexion acquiert un sens à ses yeux. Aussi l'éducation se propose-t-elle de lutter contre ce qui, dans l'individu, lui interdit l'accès à la saisie, à l'invention et à la discussion de ce qui est sensé. C'est en ce sens qu'elle est négative. Elle n'impose pas la liberté raisonnable à l'individu, elle lutte contre « la violence qu'il souffre de sa propre part » (cf. PP, p.47), contre cette violence qui lui est propre et qui le prive de la possibilité humaine essentielle, celle de trouver le contentement dans la liberté. »⁴²⁵

Voici qui est bien dit et qui est suffisamment clair : l'éducation que vise Weil est une éducation à la raison, à la rationalité, à la raisonnabilité, à l'universalité en vue de combattre la violence primaire chez l'homme. Mais il faut signaler que l'éducation est multidimensionnelle, comporte plusieurs volets : en plus de l'instruction scolaire, on parle volontiers de l'éducation morale, de l'éducation sociale, de l'éducation civique et même de l'éducation politique. Pour donc faire de l'homme un être raisonnable, il faudrait prendre en compte ces différents volets de l'éducation. Pour ce faire, il suffit de rappeler ici quelques résultats de la pertinente réflexion faite par Canivez sur cette question.

En effet, « Envisagée comme fonction sociale, l'éducation a pour but de permettre à l'individu de prendre sa place dans la société. Cela implique qu'il soit capable de maîtriser sa violence naturelle, y compris celle qu'il subit de sa propre part (passion), car cette violence ne l'empêche pas seulement de se conformer à des règles de vie commune : elle l'empêche aussi d'agir de manière réfléchie et d'être accessible à l'argumentation. La contrainte d'un comportement régulier est nécessaire pour que l'individu puisse jouer son rôle social aussi bien que possible. Mais elle doit également le rendre capable d'action prudente (réfléchie), capable aussi d'agir par la parole et d'être convaincu par des arguments. Elle doit lui permettre de participer à la communauté du dialogue et de la discussion. »⁴²⁶

Voilà donc bien décliné l'objectif de l'éducation sur le plan social. Mais que peut-on retenir de l'éducation scolaire, l'instruction ?

Sur le plan scolaire, « l'éducation doit donner à l'individu les connaissances qui lui permettront de prendre sa place dans la société de travail. »⁴²⁷ « Elle commence par

⁴²⁵ *Id.*, p. 113.

⁴²⁶ Patrice Canivez, *Weil, op. cit.*, p. 139.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 139.

l'instruction, qui est déjà éducation parce que l'acquisition du savoir impose l'exercice de quelques vertus fondamentales : l'objectivité, la rigueur dans l'argumentation, le respect de la pensée d'autrui, – etc. Mais l'éducation doit aller au-delà, en amenant l'individu à une réflexion personnelle sur le sens de ce qui est exigé de lui. »⁴²⁸ C'est donc dire que l'éducation scolaire vise non seulement à donner des connaissances nécessaires à l'individu pour son insertion socio-professionnelle, mais elle vise aussi à le conduire à élaborer sa propre pensée. Mais que dire de l'éducation sur le plan moral ?

« Sur le plan moral, dit Canivez, l'éducation doit ainsi amener l'individu à l'autonomie, à la capacité de juger par lui-même de ce qui est moralement admissible ou pas. Elle doit le rendre capable de se soumettre de lui-même au critère de l'universalité, de remplir « en conscience » ses obligations. En ce sens, le but est de faire de l'éduqué un éducateur, un éducateur de lui-même comme de ceux qu'il aura la charge d'éduquer. Mais de ce fait, l'éducation doit aussi lui permettre de discerner ce qui n'est pas exigible de lui, soit que l'exigence soit violente à son égard, soit qu'elle vise à faire de lui un être violent à l'égard d'autrui. En d'autres termes, elle doit l'amener à distinguer les cas où, l'exigence étant illégitime, il devra lui opposer son refus d'obéir. »⁴²⁹

En somme, l'éducation morale vise à rendre l'individu autonome dans son jugement et à le transformer en éducateur. Bien plus, dans *Éduquer le citoyen*, Patrice Canivez parle même de « l'éducation à la réflexion » et de « l'éducation du jugement ». « L'éducation à la réflexion », vise à donner aux citoyens « la capacité à saisir les enjeux concrets d'une politique »⁴³⁰. Quant à « l'éducation du jugement », elle vise d'une part à définir des critères explicites du jugement, critères définis sous forme d'une règle ou d'une loi. « Ce jugement est alors juridique : l'action d'un particulier, d'un ministre ou d'un syndicat est légale ou n'est pas légale. Elle est conforme à la lettre ou à l'esprit des institutions ou non. Ces jugements, qui s'appuient sur des textes ou des principes reconnus, sont cependant hiérarchisés. »⁴³¹ Le jugement dit juridique peut lui-même être apprécié selon une norme qui lui est supposée supérieure : les droits de l'homme. Comme l'a souligné Canivez :

⁴²⁸ *Id.*, p. 139.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 140.

⁴³⁰ Patrice Canivez, *Éduquer le citoyen*, Hatier, Paris, 1995, p. 70.

⁴³¹ *Ibid.*, p.73.

« Lorsqu'il s'agit de juger d'après les lois existantes et le droit positif, nous avons affaire à un jugement de type juridique qui départage ce qui est conforme ou non à la légalité. Lorsqu'il s'agit de juger en fonction des droits de l'homme, le jugement porte sur la légitimité du droit positif lui-même (ou d'un système politique) en fonction d'une idée morale : celle de l'égalité des hommes en tant qu'êtres raisonnables. Il ne s'agit plus tant de juger d'après les lois que de juger les lois et des Constitutions elles-mêmes. Dans les deux cas, cependant, nous avons affaire à un jugement critique. »⁴³²

D'autre part, « l'éducation du jugement » vise à donner aux citoyens, la capacité de participer au processus de prise de décision : c'est le jugement politique. Comme le dit Canivez, « L'objet du jugement politique est d'aboutir à une décision. »⁴³³ Les critères du jugement politique sont entre autres l'efficacité des décisions prises ou à prendre, la conformité des décisions prises ou à prendre aux exigences de la justice, la capacité des citoyens à participer à la discussion. Selon Canivez, « Le premier critère qui s'applique à son action [action de l'homme politique] est celui de l'efficacité. On lui demande d'abord de réussir, de garantir effectivement la paix, la prospérité, la possibilité, pour tous les individus, de mener une vie qui leur convienne. »⁴³⁴ Le deuxième critère d'appréciation de la décision des gouvernants est la conformité de cette décision à la justice. Comme le fait observer Canivez :

Mais il y a un enjeu qui, dans chaque situation particulière, dépasse l'application des intentions des gouvernants, ou de l'efficacité de leur politique. Cet enjeu est la définition de la justice. Par justice, il faut entendre une certaine conception de la vie en commun, c'est-à-dire une certaine organisation de la communauté, qui permette à chaque individu d'occuper la place qui lui convient en fonction de sa nature (de ses désirs et de ses compétences) et, en même temps, de garantir le bien-être de la communauté dans son ensemble. En d'autres termes, le problème de la justice est de faire droit aux intérêts particuliers, tout en les subordonnant à l'intérêt général. À chaque fois que nous débattons d'un problème particulier (la création d'un nouvel impôt, la définition du service public, etc.), une certaine manière de se représenter la vie en commun, telle qu'elle devrait être, est à l'horizon de la discussion. »⁴³⁵

Outre la justice comme critère de jugement des décisions politiques, on peut évoquer la capacité des citoyens à participer à la discussion. Selon Canivez :

« Le jugement politique décide donc de ce qui est juste, dans une situation toujours changeante et évolutive. Il élabore à la fois les buts et les moyens de l'action, un modèle concret de la justice et les résolutions pratiques qui en résultent, les principes de la décision et la décision elle-même. Ce jugement ne peut être fondé sur une véritable

⁴³² *Id.*, p. 98.

⁴³³ *Ibid.*, p. 99.

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ *Ibid.*, pp.100-101.

science politique. En l'absence d'une telle science, c'est la discussion qui en tient lieu, c'est-à-dire qui se trouve au pouvoir. Pourquoi ? Parce que la discussion, à condition que toutes les parties prenantes y soient à égalité et puissent s'exprimer librement, permet de confronter une pluralité de points de vue. Elle permet ainsi de saisir la complexité des problèmes et d'en saisir les différents aspects : moraux, juridiques, sociaux, économiques, etc. Elle seule permet de poser les problèmes politiques de façon concrète, en tenant compte de tous leurs éléments. Elle seule permet ainsi l'élaboration de solutions adaptées. »⁴³⁶

Il résulte de ces propos de Canivez que la discussion est le seul moyen sûr qui permet de prendre des décisions politiques efficaces et justes et de les mettre en œuvre. Mais pour que la discussion elle-même soit efficace et efficiente, il faut que les acteurs qui y participent soient techniquement compétents, politiquement conscients et aient des qualités intellectuelles indéniables. Comme l'a montré Canivez :

« L'exercice du jugement politique suppose à l'évidence un minimum de connaissances. Tout d'abord, il exige une connaissance de l'ensemble des institutions, de leur structure et de leur fonctionnement. Il faut que le citoyen sache ce qu'est un Parlement, un gouvernement, quels sont les mécanismes électoraux, comment fonctionne un parti, etc. Au-delà de ce savoir élémentaire, si la participation au débat public ne doit pas se borner à l'expression d'intérêts purement personnels, elle suppose que chacun soit suffisamment informé pour saisir quels sont les problèmes qui se posent à l'ensemble de la communauté, quels en sont les enjeux et les issues possibles. Ces problèmes, nous avons insisté plus haut sur ce point, ont de multiples aspects : juridiques, économiques, sociaux, etc. D'où l'importance de la culture générale, en particulier dans le domaine des sciences humaines, économiques et sociales. Dans cette culture générale, toutefois, l'histoire a une place particulière. Elle permet de comprendre les problèmes par leur genèse. Par ailleurs, elle enracine le sentiment de la communauté dans une mémoire commune et dans la transmission de valeurs fondamentales. »⁴³⁷

En somme, l'éducation du jugement culmine dans l'éducation du jugement politique. L'éducation du jugement politique est une éducation à la discussion. Comme le dit Canivez, « l'éducation du jugement politique est, fondamentalement, une éducation à la discussion ». L'éducation à la discussion n'est rien d'autre qu'une éducation politique. Mais quel est le but de l'éducation politique ?

Sur le plan politique, « L'éducation doit permettre à chaque individu d'agir par la parole au sein du débat public, mais aussi d'opposer son refus à toute exigence illégitime. Elle vise la formation d'une communauté d'hommes ayant le sens de l'universel, respectant volontairement la loi sans laquelle il n'y a ni paix, ni action

⁴³⁶ *Id.*, p. 104.

⁴³⁷ *Ibid.*, pp. 111-112.

collective possibles, mais capable aussi d'opposer la résistance de l'idée de droit à la violence de l'arbitraire. »⁴³⁸

L'éducation politique vise donc essentiellement à rendre le citoyen capable de participer non seulement à la discussion politique, mais aussi et surtout à le rendre apte à connaître ses droits et ses devoirs, en un mot à le conduire à se soumettre volontiers à ce qui est légitime et à refuser de se soumettre à ce qui est illégitime. Bien plus, l'éducation politique vise à former des citoyens aptes à la vie démocratique. Pour cela, elle vise aussi à former des citoyens capables de se soumettre au droit et de participer à la discussion rationnelle et raisonnable immanente à tout État démocratique moderne. Elle doit permettre aux citoyens d'être tolérants et de renoncer à la violence en se soumettant aux exigences de la discussion ouverte propre aux États démocratiques.

« Donc, dit Weil, si l'on prend le mot démocratie au sens où il signifie le droit de tout citoyen à prendre part à une discussion ouverte, sans recours à la violence, qui vise l'élaboration de décisions destinées à favoriser le bien commun, tout en tenant compte, dans la mesure du possible, à la fois des souhaits des citoyens et des conditions sociales et politiques (extérieures) qui prévalent, alors le problème central de cette recherche, sur le plan politique, est de toute évidence celui de la tolérance ; ou plus exactement, celui qui consiste à délimiter les droits d'opposition, et de critique. »⁴³⁹

Il est important ici de souligner l'idée essentielle de Weil qui est d'éduquer les citoyens à la démocratie, à la discussion ouverte, à la tolérance. Ce n'est qu'à ce prix que l'éducation produira ses fruits : concilier le juste avec l'efficace et instaurer la paix mondiale pour préserver l'identité nationale de chaque peuple. Comme le dit Jean-François Robinet, « Pour Éric Weil, les deux problèmes politiques fondamentaux de notre temps sont d'une part de concilier le juste avec l'efficace à l'intérieur d'une éducation de tous les citoyens à la raison, d'autre part, de travailler à l'instauration de la paix mondiale pour préserver l'identité nationale de chaque peuple. »⁴⁴⁰ C'est donc dire que le but ultime de l'éducation est de contenir la violence primaire

⁴³⁸ Patrice Canivez, *Weil, op. cit.*, p. 141.

⁴³⁹ Éric Weil, *Essais sur la Philosophie, la démocratie et l'éducation*, textes recueillis et traduits de l'anglais par P. Belaval, J.-M. Buée, S. Pralat, L. Testart, ouvrage publié avec le concours du conseil scientifique de l'université Charles de Gaulle – Lille III et du centre Éric Weil, collection UL, Paris, 1993, p. 130.

⁴⁴⁰ Jean-François Robinet, « Originalité de la Philosophie politique d'Éric Weil », in *Bulletin de philosophie* n°7, CRDP de Bretagne, 1992, p. 43.

chez l'homme en vue d'instaurer la paix entre les hommes et les États. Mais l'éducation politique elle-même peut échouer à atteindre ce but, si elle ne s'appuie pas sur une éducation des citoyens au droit positif.

Car, comme le dit Fichte, « La contrainte juridique n'est légitime qu'accompagnée par une éducation grâce à laquelle le peuple soumis à la contrainte est formé à la compréhension et à la bonne volonté ; sinon, elle est contrainte au droit. Or ce à quoi le peuple est contraint est exactement la même chose que ce qui est mis par l'éducation de compréhension, à savoir le concept rationnel de droit, car la compréhension de tous ne peut s'unir sur rien d'autre. »⁴⁴¹

Et pour quelle raison les citoyens doivent-ils être éduqués au droit positif ? « Le présumé en est celui-ci : que le concept de droit soit si clair, se présente comme objectivement valable avec une évidence si déterminante, que celui qui l'institue puisse en assumer moralement la responsabilité et être fermement convaincu que l'éducation de tous les hommes à la compréhension les conduira absolument au même point. »⁴⁴² C'est donc dire en définitive que l'éducation de l'homme en vue de contenir sa violence primaire doit prendre en compte plusieurs aspects et culminer dans l'éducation à la raison, à la rationalité, à la raisonnabilité, à l'universalité et à la compréhension de la contrainte juridique. Ce n'est qu'à ce prix et à ce prix seulement que l'homme pourra vivre libre et digne, en renonçant à l'usage aveugle de la violence. On peut penser dès lors que notre réflexion en cours a atteint sa pointe ultime et devrait se clore ici. Pourtant, il reste à se demander si le projet d'un État mondial tel qu'envisager chez Weil est pertinent. Nous tenterons de répondre à cette préoccupation dans le chapitre qui suit.

⁴⁴¹ Johann Gottlieb Fichte, *La doctrine de l'État. Leçons sur des contenus variés de philosophie appliquée*, J. Vrin, Paris, 2006, p. 121.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 123.

Chapitre III : De la pertinence du projet d'un État mondial

Nous voilà conduits, par les exigences de notre réflexion, à porter un jugement sur le projet d'un État mondial chez Éric Weil. Ce jugement vise à démontrer le bien-fondé du projet d'un État mondial en montrant dans un premier temps que les insuffisances de la SDN et de l'ONU à garantir la paix mondiale justifient amplement une telle initiative (section I) ; dans un deuxième moment, nous discuteront de l'appellation et de la forme de l'État mondial (section II) ; enfin, nous montrerons que les États particuliers continueront à exister en tant qu'États-nations libres à l'intérieur de l'État mondial. Commençons donc par montrer la pertinence du projet d'un État mondial à partir des limites de la Société Des Nations (SDN) et de l'Organisation des Nations-Unies (ONU) à promouvoir et à garantir la paix mondiale.

Section I : Des limites de la SDN et de l'ONU et la nécessité de la création de l'État mondial

La Société des Nations (SDN) a été créée au lendemain de la première guerre mondiale pour promouvoir la paix et garantir la sécurité entre les États qui en sont membres. Sa mission principale est de prévenir la guerre par des négociations pacifiques entre les États belligérants. Selon l'article 13 du Pacte de la Société des Nations : « Tous les Membres de la Société conviennent que, s'il s'élève entre eux un différend susceptible d'entraîner une rupture, ils le soumettront soit à la procédure de l'arbitrage, soit à l'examen du Conseil. Ils conviennent encore qu'en aucun cas ils ne doivent recourir à la guerre avant l'expiration d'un délai de trois mois après la sentence des arbitres ou le rapport du Conseil. »⁴⁴³ L'article 13 précise : « Les membres de la Société conviennent que, s'il s'élève entre eux un différend susceptible, à leur avis, d'une solution arbitrale et si ce différend ne peut se régler de façon satisfaisante par voie diplomatique, la question sera soumise intégralement à l'arbitrage. »⁴⁴⁴ Bien plus, l'article 8 du

⁴⁴³ Cf. Digitthèque MJP, <http://mjp.univ-perp.fr:traites:sdn1919.htm>, 07/02/2013, 14h : 46.

⁴⁴⁴ *Ibid.*

Pacte stipule que « Les Membres de la Société reconnaissent que le maintien de la paix exige la réduction des armements nationaux au minimum compatible avec la sécurité nationale et avec l'exécution des obligations internationales imposées par une action commune. »⁴⁴⁵ On le voit bien, ces pertinentes dispositions du Pacte que nous venons de rappeler visent à prévenir ou à régler par des procédures pacifiques les différends entre les États. Malheureusement, la SDN n'a pas su faire face aux nombreux défis qui se sont posés à elle. En effet, la SDN va être souvent mise devant le fait accompli et contrainte fréquemment d'entériner des coups de force parce qu'incapable de s'y opposer. Entre autres, on peut citer l'annexion du port de Memel par la Lituanie en 1923, l'annexion de la Mandchourie par le Japon en 1931, le réarmement de l'Allemagne et le rétablissement du service militaire par Hitler en mars 1935, l'annexion de l'Éthiopie par l'Italie en octobre 1935, la remilitarisation de la Rhénanie par l'Allemagne nazie, le rattachement de l'Autriche à l'Allemagne nazie en mars 1938, l'annexion de la région des Suèdes par l'Allemagne nazie en septembre 1938, l'instauration du protectorat allemand en Bohême-Moravie en mars 1939, l'invasion de la Pologne en septembre 1939. Tous ces événements ont révélé l'incapacité de la SDN à garantir la paix et la sécurité dans le monde. L'incapacité de la SDN à empêcher la course à la deuxième guerre mondiale était fondamentalement liée au fait qu'elle ne disposait d'aucune force militaire internationale pour faire respecter ses décisions. Ainsi, la noble ambition de la SDN, qui était d'assurer la paix mondiale en garantissant l'égalité des Nations, ainsi que l'indépendance politique et l'intégrité territoriale de tous les États grands et petits, a été contrariée par la survenue de la seconde guerre mondiale. Ce qui nous permet de soutenir que la SDN a échoué dans ses missions. Quant à l'Organisation des Nations Unies (ONU), elle a été créée après la fin de la seconde guerre mondiale et se proposait aussi de promouvoir la paix et de garantir la sécurité des États qui en sont membres. Malgré son existence, des guerres impérialistes et de rapines sont déclenchées

⁴⁴⁵ *Id.*

fréquemment par les grandes puissances sans même requérir parfois l'avis de son Conseil de sécurité ou contre l'avis de cette instance. Ce qui nous fait croire que l'ONU elle aussi est incapable de promouvoir la paix et de garantir la sécurité entre les États. Il faut toutefois signaler que les critiques fondamentales, les critiques philosophiques adressées à la SDN et à l'ONU partent de l'idée que ces organisations internationales ont été ou sont des tentatives d'opérationnalisation, de concrétisation du projet de paix perpétuelle d'Emmanuel Kant. C'est dans cette perspective que Fukuyama fait observer que « L'échec de la Société des Nations, puis des Nations unies, à assurer la sécurité collective contre les défis de Mussolini, des Japonais et de Hitler, puis de l'expansionnisme soviétique, a jeté un discrédit général sur l'internationalisme kantien et sur toute possibilité de règlement international. »⁴⁴⁶ Selon lui, cet échec est plus tributaire du manque de vision idéologique et politique commune aux États membres de la SDN et de l'ONU que du manque de pertinence du projet kantien d'instaurer la paix perpétuelle par la mise en place d'une organisation mondiale chargée de promouvoir la paix et de garantir la sécurité entre les États.

En effet, « Beaucoup de gens n'ont cependant pas compris que les incarnations réelles de l'idée kantienne ont été sérieusement dénaturées dès le départ, faute de suivre les préceptes mêmes de Kant. Le « premier article définitif » du philosophe pour une paix perpétuelle établit que la Constitution des États dans le système d'ensemble doit être républicaine, c'est-à-dire que ces États doivent être des démocraties libérales. Le « second article définitif » institue que « la loi des nations doit être fondée sur une fédération d'États libres », c'est-à-dire d'États partageant des constitutions républicaines similaires. Les raisons de Kant sont simples : les États fondés sur les principes républicains sont moins appelés à se battre mutuellement, parce que les peuples qui se gouvernent eux-mêmes hésitent davantage à accepter le coût d'une guerre que les despotiques ; pour fonctionner, une fédération internationale doit partager les mêmes principes libéraux du droit. La loi internationale est simplement une amplification de la loi qui régit chaque nation à l'intérieur de ses frontières. »⁴⁴⁷

Il ressort de ces propos de Fukuyama que la principale limite de ces deux organisations mondiales est l'absence de vision commune aux États qui les composent. Ce manque de vision commune pousse à la recherche de compromis qui peuvent souvent être contraires à l'esprit

⁴⁴⁶ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Flammarion, Paris, 1992, p. 318.

⁴⁴⁷ *Ibid.*

kantien de la quête de paix perpétuelle. Bien plus, les compromis sont des arrangements entre des États détenteurs du droit de veto qui violent parfois et cela, de façon flagrante la volonté de quête de la paix perpétuelle. Écoutons Fukuyama à ce sujet pour nous en convaincre :

« Les Nations unies n'ont pas vécu sur ces principes depuis le départ. La Charte de fondation a ôté toute référence à une ligue de « nations libres », au bénéfice du principe plus faible de « légalité souveraine de tous ses membres ». L'accession au statut de membre a été ouverte à tout État possédant un minimum de critères formels de souveraineté, qu'ils fussent fondés ou non sur la souveraineté populaire. Ainsi l'union soviétique de Staline a été dès l'origine un membre fondateur de l'Organisation, avec un siège et un droit de veto permanents au Conseil de sécurité. Après la décolonisation, l'assemblée générale s'est remplie d'une foule d'États du tiers monde qui partagent peu les principes libéraux de Kant et qui ont trouvé en fait dans les Nations unies un instrument commode pour mettre en avant des agissements politiques non libéraux. Sans consensus préalable sur des principes justes en matière d'ordre politique, il n'est pas surprenant que cette organisation n'ait pas été capable d'accomplir quoi que ce fût de véritablement important depuis sa fondation dans le domaine crucial de la sécurité collective. Il n'est pas surprenant non plus que les Nations unies aient toujours été regardées avec une grande suspicion par le peuple américain. »⁴⁴⁸

Si les Nations unies ont failli à leurs missions à cause des divergences idéologiques et politiques qui les travaillent, on peut noter que les mêmes critiques sont opposables à la Société des nations.

« L'organisation précédente – la Société des nations – était un peu plus homogène dans le caractère politique de ses membres, quoiqu'elle ait inclus l'Union soviétique à partir de 1933. Mais sa capacité à imposer les principes de sécurité collective fut définitivement affaiblie par le fait que des membres importants du système – Allemagne et Japon – n'étaient pas des démocraties et n'avaient nullement l'intention de jouer le jeu des règles de l'organisation. »⁴⁴⁹

Après un long réquisitoire contre la SDN et l'ONU, Fukuyama en vient à faire des propositions pour la mise en place d'une nouvelle organisation mondiale chargée de promouvoir la paix et de garantir la sécurité de ses membres. Voici ce qu'il en dit :

« Si l'on voulait créer, selon les indications précises de Kant, une véritable ligue des nations qui ne souffrît point des faiblesses fatales des premières organisations internationales, il est clair qu'elle devrait ressembler beaucoup à l'OTAN qu'aux Nations unies, c'est-à-dire constituer un regroupement d'États véritablement libres, c'est-à-dire un regroupement d'États véritablement républicains, réunis par leur engagement commun envers des principes libéraux. Une telle ligue serait alors beaucoup plus capable d'actions vigoureuses pour protéger sa sécurité collective contre les menaces venant des parties non démocratiques du monde. »⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ *Id.*, p 319.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁵⁰ *Ibid.*

On le voit bien, les critiques formulées par Fukuyama contre la Sociétés des nations et contre les Nations unies, sans être dépourvues de pertinence, sont purement idéologiques, et de ce fait, sont à prendre avec des réserves. L'uniformisation idéologique du monde comme base d'une véritable ligue des nations peut conduire à l'annexion des parties du monde considérées comme non démocratiques et engendrer ainsi un conflit mondial. De même que l'entreprise fasciste d'uniformisation du monde par la violence a été critiquée et rejetée par de nombreux auteurs, dont Fukuyama lui-même, une tentative d'uniformiser le monde par la violence en vue d'imposer la démocratie libérale à tous les États du monde serait condamnable. Du reste, sa proposition d'une ligue des nations qui aura pour principes de base des principes libéraux en vue de se défendre contre les attaques des États non démocratiques, n'est pas une solution viable et fiable pour promouvoir la paix perpétuelle et garantir la sécurité entre les États. Cette vision peut même conduire à des guerres d'annexion des États faibles par des puissances impérialistes. On a vu comment les États unis d'Amérique ont attaqué l'Iraq de Sadam Hussein, sous le prétexte vertueux du « droit d'ingérence humanitaire ». On a aussi vu comment la France à la tête d'une coalition a attaqué la Libye de Mouammar Kadhafi avec comme motif, « le droit d'ingérence démocratique ». Bien plus, l'opérationnalisation d'une telle idée peut conduire au déclenchement de guerres dites préventives.

Sur tout un autre plan, Habermas estime que l'échec des organisations internationales est lié à l'absence d'un gouvernement mondial capable d'action politique et de la légitimité nécessaire à l'échelle mondiale.

« En revanche, dit-il, les deux conditions pour y parvenir [à la création d'un État mondial] : un gouvernement mondial capable d'action politique et la légitimité nécessaire, font défaut à l'échelle de la planète. L'ONU est une communauté d'États à faible degré de cohésion. Elle n'a pas la qualité d'une communauté de citoyens du monde susceptible de légitimer, et par là de rendre exigibles des décisions politiques prises sur la base d'une formation démocratique de l'opinion et de la volonté. Il est même douteux qu'un tel État mondial soit souhaitable. »⁴⁵¹

⁴⁵¹ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique, op. cit.*, p. 114.

Pourtant, dit-il, les partisans d'une « démocratie cosmopolite » poursuivent trois objectifs :

1° la création du statut politique de citoyens du monde, relevant de l'organisation mondiale non seulement par le biais de leurs États, mais par l'intermédiaire de représentants élus par eux et siégeant dans un parlement mondial ;

2° la création d'une Cour pénale internationale disposant de compétences normales et dont les verdicts engageraient également les gouvernements nationaux ;

enfin, 3° la transformation du Conseil de sécurité en un véritable pouvoir exécutif.

« Or, même une organisation mondiale ainsi renforcée et qui opérerait sur une base de légitimation élargie ne pourrait efficacement entrer en action que dans les domaines de compétence d'une politique réactive en matière de sécurité et de droits de l'homme, ainsi que par une politique préventive en matière de protection de l'environnement. »⁴⁵² Comme on peut le constater, Habermas est réservé sur la possibilité d'instaurer la paix perpétuelle par la mise en place d'une organisation mondiale chargée de la promouvoir. Ses réserves se fondent sur sa conviction que le concept kantien d'une alliance des peuples qui soit permanente tout en respectant la souveraineté des États, n'est pas consistant.

« Il faut que le droit cosmopolitique soit institutionnalisé de telle manière qu'il engage les différents gouvernements. La communauté des peuples doit à tout le moins être capable d'amener ses membres, sous peine de sanctions, à respecter le droit. Ce n'est que de cette manière que le système instable et fondé sur des menaces réciproques des États souverains qui s'affirment eux-mêmes se transforme en une fédération dotée d'institutions communes laquelle, tout à la fois, assume des fonctions étatiques, régule juridiquement les rapports existant entre ses membres, et contrôle le respect des règles. »⁴⁵³

C'est donc dire que toute organisation mondiale qui serait mise en place en vue de promouvoir la paix et de garantir la sécurité entre les États et qui ne disposerait pas de pouvoir de contrainte ne pourra jamais assurer ses missions. Elle échouera inéluctablement à

⁴⁵² *Id.*, p116.

⁴⁵³ Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, op. cit., p. 52.

promouvoir la paix et à garantir la sécurité internationale. C'est du reste, selon lui, le sens de la Charte des Nations unies qui (par la prohibition de l'emploi de la force dans son article 2.4) interdit les guerres d'agression et (dans son chapitre VII), en cas de « menace ou de rupture de la paix, ou encore en cas d'agression », autorise le Conseil de sécurité à prendre les mesures appropriées, qui peuvent être des actions militaires. D'un autre côté, souligne-t-il, il est explicitement interdit aux Nations unies d'intervenir dans les affaires intérieures d'un État (article 2.7). Chaque État conserve le droit de se défendre militairement. Jusqu'au mois de décembre 1991, signale Habermas, l'assemblée plénière (résolution 46/182) confirme ce principe : « En accord avec la Charte des Nations unies, la souveraineté, l'intégrité territoriale et l'unité nationale d'un État doivent être pleinement respectées ».

Comme on peut le constater, « Par ces réglementations équivoques, qui tout à la fois, limitent et garantissent la souveraineté des États particuliers, la Charte tient compte d'une situation transitoire. Les Nations unies ne disposent pas encore de forces armées propres, pas même de forces qu'elles seraient à même d'engager sous leur propre commandement, sans parler d'un monopole de la force. Pour traduire leurs résolutions dans les faits, elles dépendent de la coopération volontaire d'États membres capables d'intervenir. L'absence de pouvoir devait être compensée par la constitution d'un Conseil de sécurité qui intègre les grandes puissances dotées d'un droit de veto à l'organisation mondiale, et ce à titre de membres permanents. On sait que, pendant des décennies, les superpuissances ont de ce fait mutuellement paralysé leur action. Pour autant que le Conseil de sécurité prend des initiatives, il fait de sa marge discrétionnaire un usage très sélectif en négligeant le principe du traitement égalitaire. »⁴⁵⁴

On peut retenir de ce passage, l'idée que les Nations unies ne disposent pas de pouvoir de coercition propre et cela est un handicap qui les empêche de jouer pleinement leur rôle. Bien plus, le droit de veto dont disposent certains membres permanents du Conseil de sécurité constitue un moyen de blocage de la procédure de prise de décision en son sein. Vu ces insuffisances, Habermas pense que « La politique des Nations unies ne peut tenir compte de cette abstraction réelle [l'abstraction réelle qu'opère l'organisation de la communauté des peuples] qu'en œuvrant pour le dépassement à la fois des tensions sociales et des déséquilibres

⁴⁵⁴ *Id.* p. 53-55.

économiques. »⁴⁵⁵ Ce qui ne peut aboutir, dit-il, que dans la mesure où, en dépit de la stratification de la société mondiale, on parvient à un consensus sur au moins trois points :

- 1) une conscience historique, partagée par tous les membres, quant au développement intégral de communautés qui, dans le même temps, dépendent d'une coexistence pacifique ;
- 2) un accord normatif sur des droits de l'homme dont l'interprétation est actuellement controversée entre, d'un côté, les Européens, et, de l'autre, les Asiatiques et Africains ;
- 3) enfin un accord sur la conception de l'état de paix auquel on aspire.

« Kant, dit-il, pouvait se contenter d'un concept négatif de paix. Or un tel concept est insatisfaisant, non seulement en raison du fait que les manières de faire la guerre sont sorties de leurs limites traditionnelles, mais encore et surtout en raison du fait que les guerres ont des raisons sociales. »⁴⁵⁶

Dans la même perspective, Savadogo affirme :

« Il est vrai que la conquête de la paix constitue l'objectif affiché à travers l'édification des institutions internationales à commencer par la plus importante d'entre elles à savoir l'O.N.U. Il est néanmoins bien connu que la paix ne se ramène pas à la simple absence de confrontation violente entre les parties en présence. D'ailleurs, il est significatif de relever que la formation des institutions internationales n'a pas encore mis un terme à l'apparition de foyers de guerre dans le monde. Non seulement l'O.N.U. est impuissante à empêcher les guerres, mais surtout, elle contribue elle-même à légitimer certaines d'entre elles. Certes, il apparaît bien difficile de bannir tout recours à la violence dans la gestion des rapports entre les États et il pourrait sembler nécessaire d'envisager un usage légitime de la violence dans les relations internationales tout comme dans le cas de la vie politique nationale d'un État particulier. Mais, les conditions de la légitimation du recours à la violence sont cependant loin d'être évidentes à établir. Car l'institution internationale ne réunit pas des parties égales. Il se manifeste un déséquilibre entre les poids des États en fonction de leur puissance militaire, économique ou de leur taille démographique. Le fonctionnement même de l'O.N.U. qui distingue un Conseil de Sécurité, dont les membres, séparés à leur tour en permanents et tournants, possèdent un droit de veto, d'une Assemblée Générale, dont les voix des membres sont égales, le montre bien. Il est reconnu que la configuration du Conseil de Sécurité est l'expression des rapports de force apparus entre les États à l'issue de la seconde guerre mondiale. Des voix s'élèvent aujourd'hui pour réclamer une réforme du Conseil de Sécurité qui permettra, certes, de prendre en considération

⁴⁵⁵ *Id.*, p. 70.

⁴⁵⁶ *Ibid.* p. 71.

l'évolution du monde depuis la fin de la seconde guerre mondiale, notamment l'essor des pays dits émergents et le nombre de pays en développement, mais ne mettra pas un terme aux luttes d'influence qui traversent l'institution internationale qu'est l'O.N.U. Les luttes d'influence sont souvent perçues comme la conséquence d'une insuffisante organisation politique du monde en tant qu'ensemble politique. Leur enjeu est cependant plus profond : elles traduisent le triomphe d'un ordre favorable à certains acteurs de la vie internationale mais contesté par contre par d'autres. »⁴⁵⁷

Voilà donc bien résumées les critiques qu'on peut adresser à l'O.N.U. : sa composition et son fonctionnement ne sont pas démocratiques parce que ses membres ne sont pas égaux et ne jouissent donc pas des mêmes droits (droit de veto). C'est dire en définitive, que les limites de la S.D.N. et de l'O.N.U. nous invitent à nous demander si l'on peut, à partir des expériences d'échec constatées, envisager une forme d'organisation mondiale qui puisse concilier et préserver la diversité culturelle des États-nations tels qu'ils sont. Autrement dit, le constat d'échec des institutions internationales à promouvoir la paix et à garantir la sécurité entre les États doit-il nous amener à renoncer à la possibilité d'instaurer la paix perpétuelle ? Pour répondre à ces interrogations, il faut commencer par constater avec Weil que :

« L'époque contemporaine a cependant vu la naissance de tribunaux internationaux et d'organisations conçues pour administrer, sur un plan supra-national, certaines affaires concernant plusieurs États à la fois. Il est néanmoins évident qu'il s'agit, nonobstant toutes les déclarations en sens contraire, de simples moyens mis en à la disposition de gouvernements souverains qui, selon leur bon plaisir et leurs intérêts s'en servent ou en récuse la compétence : il suffit de regarder les constitutions de ces organismes et tribunaux pour constater que tout y est prévu afin de maintenir et protéger, ce qui sous le titre de reconnaissance des droits de la souveraineté, est en fait la possibilité donnée à tout gouvernement de défendre par tous les moyens (le cas échéant, ceux qu'offrent ces organisations) ce qu'il regarde comme son avantage. Dans l'interprétation la plus favorable, on y verra des arbitres ; une vue moins optimiste y découvrira des conférences permanentes ou semi-permanentes qui donnent simplement aux gouvernements l'occasion de discuter et confronter entre eux leurs désirs avec l'espoir d'aboutir à un marché : ne renoncent vraiment à l'argument de la force que les impuissants. »⁴⁵⁸

Dans le même sens, Habermas fait observer que :

« L'unité politique du monde trouve son expression dans l'Assemblée générale des Nations unies où tous les gouvernements sont également représentés. Ce faisant, l'organisation mondiale fait abstraction non seulement des différences de légitimité qui existent entre ses membres à l'intérieur de la communauté des États, mais encore des différences de statut qui les séparent à l'intérieur d'une société mondiale stratifiée. Si je parle de « société mondiale », c'est parce que les systèmes de communication et les

⁴⁵⁷ Mahamadé Savadogo, *Philosophie de l'action collective*, L'Harmattan, Paris, 2013, pp. 126-127.

⁴⁵⁸ Éric Weil, *Philosophie politique*, op.cit., p. 227.

marchés ont créé un lien planétaire ; mais il faut néanmoins parler d'une société mondiale « stratifiée », parce que le mécanisme du marché mondial associe à la fois une productivité accrue à une misère croissante et des processus de développement à des processus de sous-développement. Si la planétarisation divise le monde, elle l'oblige en même temps à coopérer en tant que communauté qui partage ses risques. »⁴⁵⁹

Par ailleurs, note Weil :

« Néanmoins, la valeur de telles institutions reste considérable. Ne seraient-elles bonnes qu'à empêcher un seul conflit, inévitable sans leur intervention, leur existence serait amplement justifiée. Et leur mission ne se limite pas à cela. Leur procédure, est sans doute, imparfaite ; elles ne sont pas à même d'imposer leur arbitrage ni de rendre des décisions réellement exécutoires ; dans de nombreux cas, de telles décisions ne peuvent pas être atteintes parce que les parties au conflit sont en même temps membres du collège des arbitres et peuvent donc s'opposer à la poursuite de la procédure. Il n'en est pas moins vrai que la discussion devant ces instances remplit la fonction éducatrice de toute discussion et permet de rendre conscient ce dont il s'agit dans le conflit, d'habituer les gouvernants et les gouvernés à voir les problèmes du point de vue de l'universel, d'instruire des fonctionnaires qui, malgré toutes les pressions de leurs gouvernements d'origine, sont amenés par leurs tâches à discerner les intérêts purement nationaux d'autres intérêts qui sont communs à un groupe d'États ou à leur totalité, et dans ce sens, réellement supra-nationaux. »⁴⁶⁰

Habermas fait remarquer que dans le contexte d'une économie mondialisée,

« Les options ouvertes à l'État-nation sont de plus en plus réduites. Deux d'entre elles sont même exclues : le protectionnisme et le retour à une politique économique fondée sur la demande. Pour autant que les mouvements des capitaux puissent encore être contrôlés, le coût de l'isolement protectionniste pour une économie nationale atteindrait rapidement, dans les conditions données de l'économie mondiale, un niveau inacceptable. »⁴⁶¹

Plus loin il précise : « Manifestement, les fonctions de l'État social ne peuvent plus être remplies que si elles sont transférées de l'État-nation à des unités politiques qui se portent en quelque sorte à la hauteur d'une économie devenue transnationale. »⁴⁶²

« C'est pourquoi l'attention se porte aujourd'hui avant tout sur la création d'institutions supranationales. En témoignent les alliances économiques continentales, telles que NAFTA (*North American Free Trade Agreement*) ou l'APEC (*Atlantic Provinces Economic Council*), qui instituent des attentes gouvernementales contraignantes, certaines d'entre elles étant assorties de faibles sanctions, parfois symboliques, en cas de manquement aux obligations. Le degré de coopération est plus élevé dans le cadre de projets plus ambitieux du type de l'Union européenne. De tels régimes continentaux, en effet, n'instaurent pas seulement des zones à monnaie unique, ce qui a pour principale conséquence d'abolir l'incertitude liée au risque de change ; ils instituent une intégration politique fondée sur la hiérarchie. Et, à l'avenir, il s'agira

⁴⁵⁹ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, op. cit., pp. 65-66.

⁴⁶⁰ Éric Weil, op. cit., pp. 227-228.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁶² Jürgen Habermas, op. cit., p. 32.

précisément de savoir si nous en restons au statu quo d'une Europe intégrée par le biais du marché ou si nous souhaitons nous diriger vers une démocratie européenne. »⁴⁶³

D'un autre côté, les regroupements politiques de ce type remplissent une condition nécessaire pour que la politique soit à la hauteur des forces d'une économie mondialisée. « Chaque création d'un régime supranational réduit le nombre des acteurs politiques et remplit le club des rares acteurs capables d'agir à l'échelle mondiale, autrement dit de coopérer, et qui – à supposer qu'ils en aient la volonté politique – seraient en mesure de redéfinir les conditions générales de l'économie par des ententes ayant valeur d'engagement. »⁴⁶⁴

Sur le continent africain, nous notons aussi l'apparition de regroupements régionaux comme l'Union Économique et Monétaire Ouest Africaine (UEMOA), la Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) et d'une organisation continentale comme l'Union africaine. Ces organisations supra-nationales visent, d'une part, l'intégration économique des États membres ; d'autre part, elles visent l'intégration des peuples et la formation d'espaces économiques plus dynamiques et plus compétitifs dans une économie mondialisée. Disons plus précisément que la formation d'institutions supra-nationales révèle les limites des États-nations à jouer pleinement le rôle d'État-providence dans un contexte mondial où le problème des inégalités sociales reste un défi à relever. C'est justement pour pallier ces insuffisances et pour promouvoir la paix et garantir la sécurité internationale que Weil a envisagé la création de l'État mondial. La création de l'État mondial est nécessaire car, l'État individuel, dit-il, est arrivé à la conclusion que le prix d'une victoire par la violence dépasse la valeur de l'enjeu. Bien plus, « il n'existe pas un l'État d'États comme il existe des États de citoyens, et entre États, il n'y a pas d'institutions capables d'imposer, contre toute résistance, leurs décisions avec une évidence telle qu'aucun gouvernement n'en mettrait à l'épreuve la puissance coercitive »⁴⁶⁵. Mais si la création d'un État mondial pour promouvoir

⁴⁶³ *Id.*, p. 33.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, pp. 33-34.

⁴⁶⁵ Éric Weil, *op. cit.*, p. 227.

la paix et garantir la sécurité est d'une nécessité vitale pour les États particuliers, quelle doit être sa forme ? L'État mondial doit-il remplir les fonctions d'un État centralisé ou doit-il jouer le rôle d'une administration mondiale ? Nous répondrons à cette question dans la section qui suit.

Section II : Forme de l'État mondial : administration mondiale ou État mondial ?

Nous voilà face à la question fondamentale de savoir si l'organisation mondiale dont parle Weil dans la quatrième et dernière partie de la *Philosophie politique* doit être appelée État mondial, société mondiale ou administration mondiale ? Dit autrement, le concept même d'État mondial est-il pertinent ? Le concept d'État mondial n'est-il pas une contradiction dans les termes ? Si oui, faut-il redéfinir le concept weilien d'État mondial ? Si non, quelle forme doit prendre cet État mondial ? Ces questions peuvent paraître banales si l'on considère le fait que Weil lui-même emploie indifféremment les concepts de société mondiale ou d'État mondial pour désigner l'organisation mondiale qu'il propose de créer. Mais si l'on prend ces interrogations au sérieux, et elles sont à prendre au sérieux, on peut percevoir derrière elles des enjeux philosophiques importants. L'appellation même de l'organisation mondiale, qui a toujours préoccupé les adeptes du cosmopolitisme, peut avoir une incidence sur sa nature, ses buts et ses fonctions ? Il y a des défenseurs du cosmopolitisme qui se méfient du concept d'État mondial, parce que, selon eux, il charrie l'idée d'une dictature mondiale. L'État mondial renverrait ainsi à une superpuissance à l'image du Léviathan de Thomas Hobbes qui se proposerait de dicter sa volonté aux États particuliers qui seraient tenus de se subordonner à lui. Emmanuel Kant lui-même dans son *Projet de paix perpétuelle*, se démarque de l'idée d'un État mondial qui pourrait, selon lui, culminer dans une monarchie universelle, qui serait un despotisme absolu. Il préfère à l'État mondial une alliance permanente des peuples. Écoutons-le à ce sujet pour nous en convaincre :

« L'idée du droit des gens suppose l'indépendance réciproque de plusieurs États voisins et séparés ; et quoique cette situation soit par elle-même un état de guerre, si une union fédérative n'empêche les hostilités, la raison préfère pourtant cette coexistence des États à leur réunion sous une puissance supérieure aux autres et qui parvienne enfin à la monarchie universelle. Car les lois perdent toujours en énergie autant que le gouvernement gagne en étendue ; et un despotisme, qui tuant les âmes, y étouffe les germes du bien, dégénère tôt ou tard en anarchie. »⁴⁶⁶

C'est aussi pour la même raison que Jacques Maritain, ce contemporain de Weil, rejette le concept d'État mondial pour proposer celui de société politique mondiale. Selon lui « l'Idée même d'une Autorité mondiale » peut être conçue de deux manières opposées : « Une première manière possible de concevoir l'Autorité mondiale réduirait toute la question à la seule et exclusive considération de l'État et du gouvernement. Appelons-la théorie purement gouvernementale de l'organisation du monde. »⁴⁶⁷ « La seconde manière possible de concevoir l'Autorité mondiale envisage le problème sous la considération universelle ou intégrale du corps politique ou de la société politique. Appelons-la théorie pleinement politique de l'organisation du monde. »⁴⁶⁸ La distinction faite entre « théorie purement gouvernementale de l'organisation du monde » et « théorie pleinement politique de l'organisation du monde » permet à Maritain de donner sa préférence à la « théorie pleinement politique de l'organisation du monde » : « Je pense que la théorie pleinement politique du monde est la bonne et qu'une théorie purement gouvernementale serait fautive et désastreuse. »⁴⁶⁹ Il faut le signaler, pour justifier sa préférence, Maritain insiste sur le fait que la réalité politique fondamentale n'est pas l'État, mais le corps politique avec ses institutions variées, les multiples communautés qu'il englobe, et la communauté morale à laquelle il donne de prendre consistance et de se développer.

« Le corps politique, dit-il, est le peuple organisé sous de justes lois. L'État est un organe particulier spécialisé dans les choses qui intéressent le bien commun du corps politique, il est donc l'organe politique le plus élevé, mais l'État est une partie, non un tout, et ses fonctions sont simplement instrumentales : c'est pour le corps et pour le

⁴⁶⁶ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., p331.

⁴⁶⁷ Jacques Maritain, op. cit., p. 189.

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ *Ibid.*

peuple qu'il veille à l'ordre public, fait appliquer les lois et possède le pouvoir ; et étant une partie au service du peuple, il doit être contrôlé par le peuple. »⁴⁷⁰

La préférence de Maritain de la société politique mondiale à l'État mondial se justifie également par le fait que la société politique mondiale serait une société politique parfaite alors que l'État mondial serait une société politique imparfaite :

« Dans une société politique mondiale, les nations deviendraient en droit, et avec les garanties d'un ordre juridique supérieur, ce qu'elles sont déjà en fait, mais d'une manière anarchique, à savoir des corps politiques inaptes à se suffire à eux-mêmes ou imparfaits ; et l'État mondial, considéré séparément d'eux, et seulement dans sa vie et ses institutions supra-nationales, serait aussi une société politique imparfaite. Seule la société mondiale prise comme un tout – avec tout ensemble l'État supra-national et la multiplicité des nations – serait une société parfaite. »⁴⁷¹

Pour opérationnaliser sa vision, Maritain recommande la création d'un Conseil consultatif supra-national, « qui serait dépourvu de tout pouvoir quel qu'il soit, mais revêtu d'une autorité morale incontestable », et qui aurait de ce fait, « quelque chance d'être accepté par les États » :

« Supposons une sorte de conseil mondial dont la fonction ne serait qu'une fonction de sagesse éthique et politique, et qui serait composé des autorités les plus hautes et les plus expérimentées dans les sciences morales et juridiques. Supposons que les membres de ce conseil consultatif suprême soient tirés d'entre les nations du monde selon quelque équitable méthode de répartition, et soient directement élus par le peuple de toutes les nations, parmi des hommes proposés au préalable par les plus hautes institutions et les gouvernements de chaque État. Mais supposons qu'une fois élus ils perdent leur citoyenneté nationale et reçoivent la citoyenneté mondiale, de manière à devenir indépendants de tout gouvernement et complètement libres dans l'exercice de leur responsabilité spirituelle. Supposons qu'ils soient matériellement désarmés, sans autre moyen d'action que les déclarations qu'ils prononceraient, et protéger seulement par les engagements réciproques des États. Et supposons qu'ils soient privés de tous pouvoirs, même, à la différence de l'actuelle Cour de Justice internationale, de tout pouvoir judiciaire. Aucun gouvernement ne pourrait faire appel à eux pour prendre aucune décision, ils n'auraient aucune connexion juridique avec les Nations Unies, ils seraient simplement libres de dire aux gouvernements et aux nations ce qu'ils tiennent pour juste. »⁴⁷²

Si ce conseil joue pleinement son rôle, il gagnerait en crédibilité et contribuerait ainsi à la formation d'une « opinion internationale organisée ». C'est ce que soutient Maritain dans les lignes qui suivent ; « Dans la mesure où un tel conseil consultatif suprême agirait d'une manière

⁴⁷⁰ *Id.*, p. 189.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 197.

⁴⁷² *Ibid.*, pp. 200-201.

vraiment sage, indépendante et ferme, et résisterait aux pressions exercées sur lui, son autorité morale deviendrait plus forte, ainsi que son influence sur l'opinion publique. Il donnerait une voix à la conscience des peuples. »⁴⁷³ « Ce qui m'attache à cette idée, dit Maritain, c'est le fait que par ce moyen l'avènement de quelque chose d'indispensable, et dont le besoin se fait cruellement sentir, pourrait être rendu possible – je veux dire d'une opinion internationale organisée. »⁴⁷⁴ En plus de la création d'un Conseil consultatif supra-national pour rendre opérationnelle sa conception, Maritain affirme que « le passage à une société politique mondiale présuppose une volonté de vivre ensemble développée dans les peuples, spécialement tous les grands peuples du monde » ; tout effort, dit-il, « pour fonder un État mondial en l'absence de cette universelle donnée de base, et pour créer ainsi une demi-universalité qui devrait progressivement s'étendre au tout, risquerait, je le crains, de favoriser la guerre plus que la paix »⁴⁷⁵.

Dans la même perspective, Habermas, commentant le *Projet de paix perpétuelle de Kant*, se démarque de l'idée de création d'un État mondial pour proposer la mise en place d'une fédération d'États libres.

« En effet, l'état désormais caractérisé comme « cosmopolitique » doit se distinguer de l'état juridique intra-étatique, par le fait que les États ne se soumettent pas, comme les différents citoyens, aux lois contraignantes d'un pouvoir supérieur, mais conservent leur autonomie d'États. Le projet d'une fédération d'États libres qui, dans leurs relations réciproques, renoncent une fois pour toutes à employer les moyens de la guerre, doit laisser la souveraineté de ses membres intacte. Les États durablement associés conservent le pouvoir de définir leur compétence et ne se fondent pas dans une république universelle dotée de qualités étatiques. »⁴⁷⁶

Si Habermas reprend ici le point de vue de Kant sur la nature de l'organisation mondiale, il est réservé sur l'idée même d'État mondial dans *Après l'État-nation*, en affirmant qu'il est douteux qu'un « tel État mondial soit souhaitable » avant d'admettre l'idée d'un État fédéral

⁴⁷³ *Id.*, p. 201.

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁷⁶ Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, op. cit., pp. 18-19.

postnational : « Je ne vois pas d'obstacle d'ordre structurel qui puisse s'opposer à l'élargissement de la solidarité nationale des citoyens et de la politique de l'État-providence à l'échelle d'un État fédéral postnational. Mais ce qui manque à la culture politique de la société mondiale, c'est la dimension commune, d'ordre éthico-politique, qui serait nécessaire à la formation équivalente d'une communauté et d'une identité à l'échelle de la planète. »⁴⁷⁷

Du reste, Weil lui-même a perçu les risques que comporte son projet d'État mondial. Il insiste particulièrement sur le risque d'une autocratie ou d'une tyrannie mondiales. Canivez précise « Qu'il s'agit d'un même danger, mais sous deux formes différentes. »⁴⁷⁸ Selon lui, l'autocratie est un pouvoir politique sans contrôle parlementaire et judiciaire. Les décisions d'un gouvernement autocratique sont immédiatement exécutoires. « L'hypothèse est donc celle d'un État qui serait la transposition, à l'échelle mondiale, des formes connues d'États autocratiques. »⁴⁷⁹ On le sait bien, l'autocratie moderne n'est pas un pouvoir sans lois, car il est dans son intérêt d'organiser la société selon des règles qui en rendent possible le fonctionnement. « La tyrannie, en revanche, est un pouvoir sans lois exercé dans l'intérêt exclusif des gouvernants, sans égard à celui de la société dans son ensemble. »⁴⁸⁰ Toutefois, Weil estime que le risque d'autocratie ou de tyrannie mondiales est faible. Et pour cause, la tyrannie ou l'autocratie apparaissent et se perpétuent à la faveur de tensions internationales et intérieures, qui servent de prétexte à la concentration du pouvoir. Comme l'a fait observer Canivez, « L'indépendance et l'unité de la nation deviennent alors des motifs de restriction des libertés et d'exigence d'une loyauté inconditionnelle. Plus les tensions et les conflits sont vifs, plus forte est l'exigence de loyauté nationale.»⁴⁸¹ Mais la tyrannie et l'autocratie ne sauraient se maintenir ni se justifier en l'absence de conflits. C'est pourquoi Weil estime que le risque de

⁴⁷⁷ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, op.cit., p. 118.

⁴⁷⁸ Patrice Canivez, *Qu'est-ce l'action politique ?*, op. cit., p. 120.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 120.

⁴⁸⁰⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 121.

la tyrannie ou de l'autocratie de l'État mondial est faible dans la mesure où sa création même amoindrit de fait les conflits.

Par ailleurs le concept d'un État mondial peut être critiqué comme une contradiction dans les termes. En effet, un État est généralement défini par l'existence d'un territoire et d'un peuple déterminés sur lesquels s'exerce une autorité souveraine. De ce point de vue, l'État mondial ne serait plus un État, car il n'aura pas de territoire délimité et d'autorité souveraine. Le territoire délimité suppose l'existence d'États limitrophes et la souveraineté implique qu'il doit défendre l'intégrité de son territoire contre d'autres États qui seraient tentés de l'annexer. De plus, dans une perspective marxiste, l'État est considéré comme une violence organisée aux mains des classes dominantes pour opprimer les classes dominées. L'État mondial serait, de ce point de vue, une violence organisée aux mains des multinationales pour opprimer les travailleurs du monde entier. On le sait aussi, l'État, dans la conception marxiste, a une mission historique à remplir après l'avènement de la révolution, et finit par disparaître pour laisser place à la société communiste mondiale. Dans cette perspective aussi, le concept d'État mondial semble incongru pour désigner l'organisation mondiale. Il serait plus judicieux de parler de société mondiale.

De plus, il faut noter que des auteurs comme Alexandre Kojève et Francis Fukuyama emploient le concept d'État universel et homogène pour désigner l'organisation mondiale. À la différence de Weil, qui propose un État mondial dont le but est de préserver la liberté et les particularités culturelles des États particuliers, Kojève et Fukuyama parle d'un État universel et homogène. Un État universel, c'est un État mondial, un État dont les limites sont les limites du monde. C'est un État qui n'a ni politique intérieure opposée à celles d'autres États concurrents, ni politique extérieure, parce que justement, il n'y a rien d'extérieur à lui. Il est homogène quand il n'est pas travaillé par des contradictions idéologiques, politiques, des inégalités sociales criardes, des luttes de classes ou de couches sociales aux intérêts opposés. Kojève parle même

d'Empire socialiste universel et homogène, pour désigner l'organisation mondiale. « Or, dit-il, dans l'Empire socialiste – universel et homogène – tous sont citoyens, et tous sont égaux et équivalents ». Bien plus, note Alexandre Kojève :

« N'oublions pas d'ailleurs que l'Empire socialiste est un État universel et homogène. C'est dire que d'une part il n'a pas d'Ennemi, qu'il n'a pas à faire la guerre. D'autre part, en raison de son homogénéité, il n'y a pas en lui de Groupe politique exclusif, c'est-à-dire pas de rapports entre Gouvernants et Gouvernés (quoiqu'il ait une distinction entre Administrants et Administrés). En d'autres termes, l'Empire sera privé des deux caractères essentiels de l'État. Il n'aura pour ainsi dire aucun intérêt politique. Il sera désintéressé vis-à-vis des citoyens. C'est pourquoi il pourra continuer de jouer vis-à-vis d'eux le rôle du Tiers juridique. Et on peut même dire que c'est seulement l'Empire qui pourra jouer ce rôle d'une manière vraiment parfaite, sans conflits entre l'idéal de Justice et la « raison d'État ». »⁴⁸²

Il ressort de ce qui précède que Kojève se démarque de son contemporain Weil en mettant l'accent sur le caractère homogène de l'Empire socialiste. C'est du reste ce que fera plus tard Francis Fukuyama. Rappelons-le, celui-ci commence par prendre acte de la fin de l'histoire, telle que proclamée par Hegel, pour postuler l'idée d'un « État universel et homogène ».

Selon lui, « Les sociétés humaines à travers les siècles évoluent ou convergent vers une forme unique d'organisation sociopolitique comme la démocratie libérale, s'il n'apparaît point d'alternatives viables à la démocratie libérale, et si les gens qui vivent dans les démocraties libérales n'expriment aucun mécontentement radical à propos de leur vie, on peut dire que le dialogue a atteint une conclusion finale et définitive. Le philosophe historien doit être contraint d'accepter la supériorité et la finalité que la démocratie libérale revendique pour elle-même. *Die weltgeschichte ist das welgericht* : « L'histoire du monde est le tribunal du monde » »⁴⁸³

Il faut noter ici cette conviction de Fukuyama que l'histoire évolue vers une uniformisation du monde, vers la domination définitive de la démocratie libérale sur les autres formes de gouvernements. Bien plus, Fukuyama tout comme Kojève rejette l'idée d'une organisation mondiale dont le but serait « la satisfaction des individus raisonnables à l'intérieur d'États particuliers libres ». Ces deux auteurs conçoivent l'organisation mondiale comme une structure uniforme, dénuée de contradictions idéologiques et politiques, une organisation où

⁴⁸² Alexandre Kojève, *op. cit.*, p. 200.

⁴⁸³ Francis Fukuyama, *op.cit.*, p. 166.

règnent une unité de point de vue, voire une uniformisation des modes de vie des citoyens et des cultures humaines. Il faut toutefois signaler que chez Kojève, l'État universel et homogène est un « Empire socialiste » tandis que l'État universel et homogène de Fukuyama est libéral. C'est ce qui fait la divergence de vue entre ces deux auteurs sur la nature et la fonction de l'organisation mondiale. Pour le dire autrement, il y a une divergence idéologique entre Kojève et Fukuyama sur la nature et la fonction de l'État universel et homogène.

De ce qui précède, on serait tenté de rejeter le concept d'État mondial au profit d'autres concepts. Par exemple, dans la *Philosophie de l'action collective*⁴⁸⁴, Mahamadé Savadogo préfère le concept d'État-monde à celui d'État mondial pour désigner l'organisation mondiale. Mais ces réserves sur le concept d'État mondial vident-elles le projet de création d'un État mondial chez Éric Weil de sa substance ? Autrement dit, l'État mondial ne peut-il pas exister tout en se prémunissant contre les dérives autocratiques qu'on craint de sa part ? Si oui, quelle serait alors la forme de cet État mondial ?

Chez Weil, le concept d'État mondial renvoie à l'idée d'une administration mondiale. Rappelons, une fois de plus, ce qu'il donne lui-même comme précision sur son entendement de l'État mondial dans la *Philosophie politique* :

« L'organisation qui est ainsi assignée comme but à l'action politique de l'État moderne est couramment appelée État mondial. Terme approprié dans la mesure où, en l'employant, on pense à cette part de l'activité de l'État qui échoit à l'administration et concerne l'organisation du travail social. Terme, en revanche, extrêmement dangereux si l'on pense à l'appareil construit pour l'action extérieure de l'État, essentiellement amoral et fondée sur la possibilité de la violence : l'organisation que nous nommons État mondial se caractériserait précisément par le fait qu'elle ne connaîtrait pas de politique extérieure, tout extérieur ayant disparu. Au sens courant du mot État, qui découle de l'histoire, ce serait, au contraire d'un État, 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 : toute morale vivante (et vécue) serait particularité raisonnable à l'intérieur d'une morale sociale formelle et rationnelle. La concentration du pouvoir en vue de la puissance extérieure deviendrait superflue, non point qu'elle serait considérée comme le mal moral en soi (ce qu'elle est pour le philosophe), mais parce qu'aucun motif rationnel, aux yeux des dirigeants mêmes, ne la ferait paraître utile. »⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ Mahamadé Savadogo, *Philosophie de l'action collective*, L'Harmattan, Paris, 2013.

⁴⁸⁵ Éric Weil, *Philosophie politique*, op.cit., p. 240.

Il ressort clairement de ce passage que l'État mondial est l'autre nom de l'administration mondiale du travail social. Pour le dire autrement, l'État mondial désigne la société mondiale du travail social, l'organisation ou la planification à l'échelle mondiale du travail social et de la discussion rationnelle et raisonnable. Selon Weil en effet,

« L'État mondial, n'étant que société, n'est pas but en lui-même. Le problème est donc de le réaliser sans que la manière de sa réalisation rende plus difficile, sinon impossible, la réalisation de ce qui seul peut être but sur le plan de la politique sans y être un moyen. Une société mondiale créée par la violence et à l'aide de ce que la violence comporte de ruse, de tromperie, de mensonge, de loyauté forcée et non raisonnable, de transfert de responsabilité du citoyen à des hommes du destin, puissants mais ne disposant d'aucune autorité librement reconnue, une telle société ne trouvera pas facilement le chemin de la liberté raisonnable, de la loi concrète et de la vertu humaine. Non seulement ses membres auraient désappris de penser, mais ses dirigeants mêmes pourraient avoir oublié, avant d'être parvenus au but intermédiaire, le but final et l'idée de la dignité humaine, de tout homme, – du droit qu'a tout homme de participer, en tant qu'être raisonnable et qui se soumet à la nécessité sociale, à toutes les décisions, au développement de la morale de la communauté, et même à la création d'une communauté et d'une morale nouvelles. »⁴⁸⁶

Il ressort de ce passage, deux idées essentielles : d'une part, l'État mondial est une société, c'est-à-dire une entité politique dépourvue de pouvoir centralisé, de pouvoir coercitif sur les États particuliers. C'est l'institutionnalisation d'une communauté éthique pluraliste à l'échelle du monde. D'autre part, l'État mondial doit garantir le droit des citoyens à participer, en tant qu'êtres raisonnables, à toutes les décisions, au développement de la morale de la communauté, et même à la création d'une communauté et d'une morale nouvelles. Pour le dire autrement, Weil rejette l'idée d'un État mondial despotique, détenteur du pouvoir suprême, du « monopole de la violence physique légitime »⁴⁸⁷, dont il userait pour agir au nom et des États particuliers et des « citoyens du monde ». Selon lui, l'État mondial ne doit pas culminer dans le transfert de la responsabilité des citoyens à des « hommes du destin » ni dans l'idée d'une loyauté forcée à l'égard de ces hommes du destin. Du reste, Mahamadé Savadogo affirme dans la *Philosophie de l'action collective* que « L'État-monde ne doit pas être un gendarme, il n'est pas un système de répression qui s'impose aux États pour mieux les surveiller, mais un mode

⁴⁸⁶ *Id.*, pp. 246-247.

⁴⁸⁷ Voir Max Weber, *Le savant et le politique*, traduit de l'allemand par Julien Freund, Éditions 10/18, Paris, 1963.

de répartition des richesses qui est censé soutenir chaque acteur. Il devra sa stabilité à la justice qu'il introduit dans les relations aussi bien politiques, économiques, commerciales que culturelles entre les différents États. »⁴⁸⁸

Donc l'État mondial est une sorte d'administration mondiale du travail social. C'est justement cette interprétation que Patrice Canivez donne du concept weilien de l'État mondial.

Selon lui, « Le schéma weilien est une reprise du cosmopolitisme kantien. Mais il y a ici quelque chose de remarquable. Chez Kant, l'organisation cosmopolitique pourrait prendre la forme d'un État mondial, d'une monarchie universelle, qui serait un despotisme absolu. À l'État mondial, Kant oppose donc une alliance permanente des peuples, un *völkerbund*. Mais le schéma weilien réunit les deux. On a en même temps l'État mondial et le *völkerbund* : l'État mondial comme l'administration du travail, l'alliance des peuples comme communauté des États particuliers. »⁴⁸⁹

Il ajoute que le concept d'administration mondiale apparaît chez Weil pour résoudre à la fois le problème des relations internationales et le problème des crises du capitalisme. Voici ce qu'il dit à ce sujet :

« À partir de là, on voit que le problème des relations internationales, d'un côté, et le problème des crises du capitalisme, de l'autre côté, reçoivent chez Weil une seule et même solution. Cette solution, c'est la création d'une administration commune, d'une administration mondiale du travail social. Pour des raisons non pas morales, mais de calcul rationnel, la coopération internationale apparaît de plus en plus comme une nécessité à l'ensemble des États. C'est pourquoi ils ne veulent pas rester en dehors de cette société des États qui est un des aspects de la société mondiale. Ce qui retient les États puissants et calculateurs d'utiliser la violence, ce n'est pas seulement le risque de l'échec et le coût de la victoire, c'est de plus en plus la prise de conscience que la société internationale est un bien commun qu'il faut préserver. « Le calcul des individus historiques les amène à la conception d'un intérêt social commun, d'une organisation mondiale ». D'où l'idée qui pourrait devenir de plus en plus présente à l'esprit des gouvernants, que ce bien commun doit être administré en commun : en un mot, qu'il faut une organisation mondiale du travail social. »⁴⁹⁰

Comme on peut le voir, le concept d'État mondial chez Weil renvoie, en dernière analyse, à l'idée d'une administration mondiale du travail social, c'est-à-dire à une universalisation de l'efficacité technique et de la rationalité administrative tout en prenant en compte la sauvegarde des morales vivantes des États particuliers. Pour le dire en d'autres

⁴⁸⁸ Mahamadé Savadogo, *La philosophie de l'action collective, op. cit.*, p. 127.

⁴⁸⁹ Patrice Canivez, « La théorie weilienne de la mondialisation », texte à paraître dans la revue brésilienne *Argumentos Revista de Filosofia*, p. 8.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, pp. 4-5.

termes, l'État mondial n'est rien d'autre que l'universalisation de la rationalité et de l'efficacité de la société moderne, de toute société moderne, en un mot, de la rationalité calculatrice de la société qui se veut universelle, mondiale en son essence même. L'État mondial chez Éric Weil désigne donc l'administration mondiale et non un pouvoir politique centralisé à l'échelle mondiale. Un tel pouvoir, on l'a déjà dit, pourrait dégénérer en un despotisme plus dangereux que l'anarchie actuelle des relations internationales.

Dans le même sens, Jean François Robinet, s'interrogeant sur la forme de l'État mondial chez Éric Weil affirme : « L'État mondial serait, selon Éric Weil, une organisation économique et une communauté libérale. »⁴⁹¹ En tant qu'organisation économique,

« L'État mondial a d'abord pour rôle d'assurer la coordination économique des sociétés particulières. Il peut ainsi pallier les irrationalités économiques qui résultent de la compétition entre les sociétés. Ce gouvernement technocratique est largement esquissé par les nombreux essais d'intégration économique des sociétés actuelles. Cette organisation n'aurait pas d'extérieur politique, elle n'aurait pas les traits que nous connaissons à travers l'État historique. Il est absurde de projeter sur l'État mondial les formes de la puissance de l'État historique qui se conduit toujours en fonction d'un extérieur menaçant. »⁴⁹²

Il précise que « Complémentaire de ce rôle économique, l'État mondial devrait assumer une mission sociale, celle d'homogénéiser les niveaux de vie des peuples. Sa tâche est analogue à la tâche révolutionnaire que doivent assumer toutes les sociétés qui se veulent modernes afin de maintenir la cohésion et la justice sociale. »⁴⁹³ Cette homogénéisation des niveaux de vie des peuples est indispensable à la survie même de l'État mondial. Elle doit permettre de contenir les luttes sociales à l'intérieur des pays les moins industrialisés. Dans tous les cas, « Les tensions sociales maximales passent moins désormais à l'intérieur des sociétés industrielles avancées qu'entre les sociétés avancées et les sociétés arriérées. D'où la nécessité de l'égalisation mondiale des niveaux de vie. »⁴⁹⁴ « Sans quoi, dit Robinet, les pays pauvres risquent de continuer à se comprendre comme victimes, exploitées par les pays riches, anciens

⁴⁹¹ Jean-François Robinet, *op. cit.*, p. 184.

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 185.

colonisateurs, et par produire ainsi une masse menaçante et haineuse dont la violence s'exprimerait sous les formes déjà bien actualisées aujourd'hui de la lutte idéologique et du terrorisme international. »⁴⁹⁵ Outre ce rôle économique et social, l'État mondial pourrait jouer, selon Robinet, un rôle juridique :

« Complémentaire de ce double rôle économique et social, l'État mondial pourrait jouer un rôle juridique. Il pourrait constituer une juridiction d'appel supérieure aux juridictions des sociétés particulières pour défendre les droits de l'homme. Cette juridiction ne serait pas une intervention illégitime sur la morale concrète des États particuliers. Éric Weil rappelle justement que les droits de l'homme et du citoyen : la liberté individuelle, l'égalité civile et l'égalité des chances, le droit à la discussion, sont liés à la structure même de la société moderne. Les droits de l'homme ne sont rien d'autre que la morale de l'homme moderne, défini comme individu libre et travailleur rationnel. Puisque l'État mondial est l'organisateur conscient du travail mondial, il pourrait se porter garant de la morale et du droit qui rendent possible ce travail. »⁴⁹⁶

La deuxième forme que pourrait prendre l'État mondial selon Jean-François Robinet, est celle d'une communauté libérale. Écoutons-le à ce sujet :

« Le deuxième caractère de l'État mondial est d'être une communauté formelle et libérale. Ce libéralisme tient à sa rationalité. Éric Weil distingue soigneusement, en suivant Kant, la rationalité (*verstand*) et la raison (*vernunft*) ou le sens. L'organisation économique moderne est fondée sur la rationalité de l'entendement. Elle suppose, bien sûr, une option pour un certain type de vie, une vie fondée sur le travail et l'égalité. Mais cette option laisse toute liberté à d'autres options qui concernent la vie morale concrète. »⁴⁹⁷

Selon lui, « Le texte le plus dense où Éric Weil expose cette idée est peut-être celui qui se trouve à la fin de l'article intitulé « le particulier et l'universel en politique » : « L'universalité technique, rationnelle, du monde moderne a libéré l'homme – à quoi ? à la particularité, à la particularisation qu'il se donne lui-même, en commun avec ceux qu'il comprend et qui le comprennent, qui tendent où il tend, aiment ce qu'il aime, trouvent le sens de leur vie et le sacré là où il le voit – à la seule condition, essentielle à la vérité, que lui et ceux qui sont avec lui respectent tout autre qui les respecte ou, pour le dire simplement, plus platement, que personne n'entreprenne de détruire par la violence le fondement de cette liberté, l'organisation rationnelle de l'humanité, cet universel extérieur qui permet à toutes les particularités de vivre et de s'épanouir ». »⁴⁹⁸

En somme, les formes que pourrait prendre l'État mondial, selon Robinet, sont le rôle de l'organisation mondiale de l'économie et subsidiairement, celui social d'homogénéisation des niveaux de vie des peuples du monde d'une part. D'autre part, l'État mondial pourrait prendre

⁴⁹⁵ *Id.*

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 186.

⁴⁹⁸ *Ibid.*

la forme d'une communauté formelle et libérale. Dans tous les deux cas, l'État mondial cesse d'être l'exercice du pouvoir politique, d'être l'instrument de domination des classes régnautes sur les classes dominées, d'être un instrument de puissance au service de la souveraineté. En un mot, les rôles économique, social et juridique que pourrait jouer l'État mondial sont les seuls moyens pour le préserver des troubles sociaux, de la violence haineuse des peuples des pays les plus pauvres. En dernière analyse, l'État mondial d'Éric Weil apparaît chez Canivez tout comme chez Robinet comme une administration mondiale, une société mondiale du travail social. Mais à quelles conditions cette société mondiale du travail, cette administration mondiale du travail social peut-elle jouer le rôle qui est le sien ?

Mahamadé Savadogo répond que « L'État-monde ou l'organisation politique du monde suppose une réduction des écarts entre les conditions sociales, une égalisation relative des niveaux de vie entre les États et à l'intérieur des États. Les deux exigences politiques sont directement liées : l'égalisation à l'échelle interne de chaque État prépare celle entre les États. »⁴⁹⁹

Dans la même perspective, Canivez affirme : « Cela n'est possible que si cette administration mondiale du travail social est idéologiquement neutre. Or, c'est effectivement ce que Weil a en vue. La solution qu'il préconise neutralise le conflit idéologique entre capitalisme et communisme. On a vu que la société que théorise Weil est en un sens post-capitaliste, puisqu'elle doit résoudre le problème chronique du capitalisme, celui des crises cycliques. Mais il faut également noter que l'administration mondiale du travail social, telle que la conçoit Weil, ne fait aucune espèce de référence à la question de la propriété des moyens de production. Ici, les silences du texte sont aussi importants que ses affirmations explicites. Tout se passe comme si la question de la propriété des moyens de production était secondaire. Pour bien le comprendre, il faudrait d'ailleurs reprendre les textes de Weil sur l'évolution historique et sociologique des États et sociétés modernes, et notamment « Masses et individus historiques ». Entre le prolétaire et le capitaliste (surtout le capitaliste au sens traditionnel, patrimonial du terme) se développe de plus en plus la figure de l'organisateur. D'un côté, cela veut dire que le spécialiste des organisations est destiné à devenir socialement plus important que le propriétaire privé des moyens de production. Mais, d'un autre côté, l'extension du concept d'organisation à l'ensemble de la société mondiale signifie que l'on doit passer, dans les rapports entre les sociétés, de la logique de la compétition anarchique à celle de la coordination concertée. Or, une telle logique suppose le dépassement ou la solution du conflit idéologique. En conséquence, la *Philosophie politique* ne fait pas de l'appropriation collective des moyens de production une condition de l'administration mondiale de la société. Mais il est clair que cette administration n'est pas non plus libérale, au sens où elle n'abandonne pas au libre jeu des intérêts, à la compétition économique, le soin de réguler et de structurer cette société. L'administration mondiale doit permettre l'élévation générale du niveau de vie dans le cadre d'une société mondialisée. Par conséquent, elle doit procéder à une égalisation des niveaux de vie

⁴⁹⁹ Mahamadé Savadogo, *op. cit.*, p. 128.

entre les différentes sociétés et procéder à des politiques de redistribution, à une meilleure répartition des richesses. »⁵⁰⁰

De ce passage, on peut retenir que l'État mondial renvoie bel et bien à une administration mondiale du travail social, si on entend par administration, l'organe technique qui aide les gouvernants et les gouvernés à prendre des décisions éclairées, à gérer de façon efficace et rationnelle les affaires publiques, à garantir les droits fondamentaux de l'homme qui doivent passer de la formalité à l'actualité. Selon Mahamadé Savadogo,

« L'objectif de la politique interne des États et celui de la politique internationale se rejoignent pour dessiner la limite supérieure du lien politique : une société humaine réconciliée avec elle-même par-delà les continents parce que débarrassée de la violence que suscitent les rapports d'exploitation. Une telle société coïncide avec un ordre politique mondial, un État-monde où la fonction de répression s'estompera pour laisser la place à l'organisation de la production et de la répartition des richesses selon les besoins des différents acteurs. »⁵⁰¹

Mais pourquoi Weil appelle-t-il l'administration mondiale du travail social État mondial ? Canivez répond qu'il y a à cela au moins deux raisons.

« La première, dit-il, c'est que l'administration du travail social, c'est l'État hégélien tel qu'il apparaît sur le plan de la *Bürgerliche Gesellschaft*. La comparaison permet d'ailleurs de comprendre de quel type d'administration il est question. Ce n'est pas simplement l'administration au sens seulement gestionnaire. C'est l'organisation du travail social au sens large, y compris les « services publics » et les tribunaux qui doivent garantir que les droits fondamentaux des membres de la société seront des droits réels et non formels. »⁵⁰²

« La deuxième raison, c'est que l'administration de la société mondiale relève de l'action consciente. Or, l'action collective consciente est une caractéristique fondamentale de l'État. En parlant d'État mondial à propos de cette organisation mondiale du travail social, Weil indique clairement qu'il n'y a pas d'auto-régulation spontanée de la société globalisée. »⁵⁰³

Ces précisions données, il nous revient à présent de souligner le souci constant de Weil de préserver la diversité culturelle du monde dans le cadre de l'État mondial. Comme l'a montré Canivez, « le second risque à courir est l'uniformisation morale et l'homogénéité culturelle du

⁵⁰⁰ Patrice Canivez, « La théorie weilienne de la mondialisation », *op. cit.*, p. 5.

⁵⁰¹ Mahamadé Savadogo, *op. cit.*, pp. 130-131.

⁵⁰² Patrice Canivez, « La théorie weilienne de la mondialisation », *op. cit.*, p. 8.

⁵⁰³ *Ibid.*

monde »⁵⁰⁴. Ce risque, dit-il, est beaucoup plus réel. Il l'est parce que l'uniformisation peut résulter du calcul de l'intérêt des gouvernants. C'est parce que ce risque est réel, qu'il envisage la création d'un État mondial pluraliste. Comme il l'a dit lui-même dans la *Philosophie politique*, « Il est de l'intérêt de l'État particulier de travailler à la réalisation d'une organisation sociale mondiale, en vue de préserver la particularité morale (ou les particularités morales) qu'il incarne. »⁵⁰⁵ C'est donc dire que l'État mondial doit préserver la diversité culturelle du monde et promouvoir le dialogue des cultures. Pour le dire autrement, l'État mondial de Weil vise à promouvoir à la fois l'interculturalisme et le multiculturalisme. Comme l'a souligné Canivez,

« Le seul sens que peut avoir le développement d'une société mondiale, c'est de rendre possible un véritable pluralisme moral, c'est-à-dire, le libre développement des formes de vie qui font mutuellement sens les unes pour les autres, qui se reconnaissent réciproquement comme des formes de vie différentes, mais authentiquement humaines. »⁵⁰⁶ Ce qui donne une signification à ce pluralisme moral, à cette pluralité des formes de vie, c'est le fait de rendre possible le libre choix ou la libre invention d'une existence sensée par l'individu raisonnable.

« Autrement dit, la signification de cette structure à trois niveaux est de rendre possible l'accès de tout individu à l'autonomie concrète. La finalité du tout, c'est l'individu raisonnable au sens kantien : un individu capable d'agir en fonction de maximes qu'il soumet lui-même au critère de leur universalisation possible. C'est l'individu agissant en fonction de principes compréhensibles et admissibles par tout être humain. »⁵⁰⁷

Bien plus, « Politiquement, le pluralisme des formes de vie est le pluralisme des États particuliers libres. L'État dont il s'agit n'est donc pas n'importe quelle forme d'État. C'est l'État au sens de *polis* : non pas l'institutionnalisation du pouvoir, mais celle d'une forme de vie sensée. C'est donc un État qui n'est plus fondé sur la contrainte, sur la soumission des citoyens au pouvoir et l'exigence de loyauté à l'égard de la nation. C'est un État fondé sur la libre adhésion des citoyens, ou encore, sur la *philia*, sur l'amitié politique comme lien entre les citoyens. En un mot, c'est l'État au sens aristotélien du terme. »⁵⁰⁸

⁵⁰⁴ Patrice Canivez, *Qu'est-ce que l'action politique ?*, op. cit., p. 121.

⁵⁰⁵ Éric Weil, *Philosophie politique*, op. cit., p. 225.

⁵⁰⁶ Patrice Canivez, *Qu'est-ce que l'action politique ?*, op. cit., p. 116.

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ *Ibid.*, pp. 116-117.

On le voit bien, le danger de l'uniformité morale, de l'homogénéité culturelle de la société mondiale est ce qui répugne le plus Weil. Canivez voit en ce danger deux versions possibles :

« La première, c'est la diffusion d'une pensée uniforme correspondant à la vision du monde rationaliste moderne en tant que telle. Une telle uniformité peut être avantageuse au fonctionnement de la société. Il s'agit, d'un côté, de tous les principes fonctionnels de cette société : aptitude au calcul rationnel, désir de progrès matériel, recherche du loisir, etc. Mais cette pensée inclut aussi les droits de l'homme et une morale sociale de type utilitariste. Cette morale, ces droits et ces principes fonctionnels sont liés au fonctionnement de la société moderne. À ce titre, ils sont nécessaires et justifiés. Dans le monde moderne, les valeurs religieuses, esthétiques, philosophiques ne peuvent s'épanouir qu'une fois assurée la base matérielle de l'existence. Le calcul rationnel et l'utilitarisme caractéristiques de la société moderne sont donc justifiés à leur propre niveau. Mais tout en étant nécessaires, ils ne sont pas suffisants. La morale sociale fondée sur les libertés individuelles et les droits de l'homme est une morale formelle. En elle-même, cette morale ne donne pas de contenu à l'existence. Le droit de propriété, la protection contre l'arbitraire du pouvoir, le droit à un minimum de ressources, à la protection contre le chômage, la maladie ou la vieillesse, définissent les conditions dans lesquelles les individus peuvent faire des choix de vie concrets, la plupart du temps en reprenant, en repensant, en combinant l'héritage de traditions morales, philosophiques ou religieuses. Mais ni les droits de l'homme, ni le principe de la protection sociale ne définissent un mode de vie concret. Par conséquent, une uniformisation fondée sur la disparition des traditions et sur la résorption de l'État dans la société poserait le problème du non-sens évoqué plus haut. Une telle société mondiale – une société sans État, au sens où l'État est l'institutionnalisation d'une vie éthique – finirait donc par tomber dans la violence. Car l'expérience montre que les individus préfèrent la violence, infligée aux autres ou à eux-mêmes, au poids d'une existence dépourvue de sens. »⁵⁰⁹

« La deuxième version du risque d'homogénéité vient du fait que la société mondiale se constitue par le conflit et la compétition. Conflit et compétition entre les sociétés particulières, c'est-à-dire entre les nations considérées comme des puissances économiques et militaires. À partir de là, la mondialisation pourrait conduire à l'hégémonie d'un petit groupe de nations puissantes sur le reste du monde. Cela signifierait que les cultures propres à ces nations dominantes s'imposeraient à l'échelle mondiale. »⁵¹⁰

Ce souci l'a conduit à se démarquer de l'idée kantienne d'une fédération d'États :

« Enfin, il est important de noter que la structure qu'envisage Weil n'est pas une fédération. C'en est même le contraire. Le principe de la fédération, c'est que les États fédérés sont subordonnés à l'organisation fédérale. Les États fédérés sont intégrés dans la fédération, ce sont les composantes de cette fédération. Or, l'État mondial qu'envisage Weil n'est pas un tout englobant dont les États particuliers seraient les composantes. Ce n'est pas le niveau supérieur d'une structure hiérarchisée, c'est le niveau inférieur de cette structure. Ce n'est pas une *supra-structure*, c'est une *infra-structure* administrative qui sert de base, de sol commun au libre développement des États particuliers. On l'a vu, les États particuliers devront se conformer aux normes

⁵⁰⁹ Patrice Canivez., « La théorie weilienne de la mondialisation », *op. cit.*, p. 10.

⁵¹⁰ *Ibid.*

rationnelles de cette organisation mondiale du travail social. Mais cette organisation – un État mondial qui, paradoxalement n'est que société – doit être elle-même subordonnée au contrôle politique de la pluralité des États libres. On n'a donc pas affaire à une fédération, de telle sorte qu'il n'existe pas de modèle pour la forme que prendra ce contrôle politique de l'État mondial par les États particuliers. Weil se refuse ici à développer une utopie, il précise que la forme de ce contrôle sera inventée dans le cours de l'action. »⁵¹¹

Comme on peut le constater, Weil se démarque nettement, selon Canivez, de toute forme d'uniformisation, d'homogénéisation de l'État mondial. En cela, il se rapproche de Maritain qui conçoit l'unité du corps politique mondial comme une unité pluraliste :

« Un corps politique est un peuple organisé. Certes, l'unité d'un corps politique mondial serait toute différente de l'unité qui caractérise les royaumes et les nations, et à laquelle notre pensée est accoutumée. Ce ne serait même pas une unité fédérale, mais plutôt, dirai-je, une unité pluraliste, qui ne se réaliserait que par ou à travers la permanente diversité des corps politiques particuliers, et qui entretiendrait et favoriserait cette diversité. »⁵¹²

Bien plus, Maritain conçoit ce pluralisme plus clairement quand il affirme :

« Nous voyons aussi comment l'État mondial aurait un corps politique à lui : ce corps politique pluraliste à l'échelle du monde serait composé, non seulement des institutions nationales et supra-nationales requises par l'Autorité mondiale, mais aussi et avant tout, des corps politiques particuliers eux-mêmes, avec leurs vies et leurs structures politiques propres, leurs héritages nationaux et culturels, leurs multiples institutions et leurs communautés – tout cela étant enveloppé, gardé comme un trésor et tenu pour sacré par la même volonté qui tendrait, par-delà toutes ces choses, à un vivre-ensemble à la même dimension du monde, et qui aurait atteint ce but par la fondation d'une société politique mondiale. »⁵¹³

En dernière analyse, l'État mondial de Weil tout comme celui de Maritain maintient et promeut la diversité culturelle à l'échelle mondiale. Mais quel sera le statut des États particuliers à l'intérieur de l'État mondial ? Quels types de rapports entretiendront-ils avec l'État mondial ? Quel rôle joueront les États particuliers dans le cadre de l'État mondial ? Nous allons répondre à ces interrogations dans la section qui suit.

⁵¹¹ *Id.*, p. 8.

⁵¹² Jacques Maritain, *op. cit.*, p. 196.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 197.

Section III : Du statut des États particuliers dans le cadre de l'État mondial

Par statut des États particuliers dans le cadre de l'État mondial, nous entendons, le devenir de ces États, ce qu'ils sont amenés à subir comme transformation. Outre cela, nous nous intéresserons au rôle qu'ils sont conduits à jouer dans leurs rapports avec l'État mondial. Nous l'avons déjà dit, les États particuliers garderont leur statut d'État-nation à l'intérieur de l'État mondial. Le but de l'État mondial, tel qu'envisagé par Weil, n'est pas l'uniformisation idéologique et politique du monde comme chez Kojève et Fukuyama. Comme l'a dit Jean-François Robinet,

« L'État mondial est une forme rationnelle qui laisse les communautés historiques à leur sens particulier, à condition de respecter la liberté générale. Parce que formellement « vide », cet État nous paraît homologue de la catégorie du Sens. La cité libérale des philosophes telle qu'elle est pensée dans la pénultième catégorie de la Logique fonde bien, en dernière analyse, par son homologie structurale, la cité mondiale des hommes libres qu'Éric Weil décrit à la fin de sa philosophie politique dans la figure de l'État mondial. »⁵¹⁴

Les États particuliers seront donc libres comme les citoyens des États démocratiques modernes, à l'intérieur de l'État mondial. Ils seront libres de défendre leurs points de vue et leurs particularités culturelles contre toute tentative de les assimiler. Comme les citoyens des États démocratiques modernes, ils auront des droits, mais aussi des obligations envers l'État mondial. En un mot, l'État mondial d'Éric Weil est une administration mondiale du travail social, dont le but, est, faut-il le rappeler, « la satisfaction des individus raisonnables à l'intérieur d'États particuliers libres ». Il faut comprendre par-là que les États particuliers, bien qu'étant interdépendants, garderont leur souveraineté sur la vie morale de leur communauté. Ils ne seront pas soumis par l'État mondial, à un ordre éthico-moral supérieur que celui-ci leur imposerait. Chacun d'eux aura le libre choix de vivre conformément à la morale vivante, à la culture, aux traditions et aux valeurs qu'il entend promouvoir. Comme le dit Weil lui-même, « ce n'est qu'après la réalisation d'une société mondiale que les morales concrètes pourront se développer

⁵¹⁴ Jean-François Robinet, *op.cit.*, p. 191.

librement »⁵¹⁵. Bien plus, la réalisation de l'État mondial sera une opportunité pour les États particuliers de dépasser la contradiction entre leur concept et leur réalité empirique. Pour le dire autrement, les États particuliers, dans leur existence concrète, sont en déphasage avec leur concept qui fait d'eux, l'institutionnalisation d'une communauté éthique. C'est dire en un mot, que les États particuliers sont amenés à devenir, selon les mots de Weil, de véritables « communautés, conscientes de leur morale et vivant en elle », de « vrais États ».

Comme le dit Canivez, « *La Philosophie politique* décrit la structure de ce monde qu'il s'agit d'engendrer. Il s'agit d'une structure logique qui étage sur trois niveaux l'universel, le particulier et le singulier : une société universelle doit rendre possible le pluralisme des particularités morales, des formes de vie éthique, autrement dit : le pluralisme des cultures et des États qui les incarnent. Et ce pluralisme des formes de vie doit rendre à son tour possible l'accès de l'individu, de tout individu, dans sa singularité, à l'autonomie morale. La tâche est la réalisation de « l'État vrai ». Car les États dans lesquels nous vivons ne sont pas encore, et pourraient ne jamais devenir, de véritables États : ce sont des États caractérisés par la contradiction entre leur concept et leur réalité empirique. D'après son concept, l'État est l'institutionnalisation d'une communauté éthique. Dans sa réalité empirique, l'État est l'institutionnalisation du pouvoir, de la domination. Dans un monde où il n'y aurait plus ni luttes de classes, ni rivalités internationales, l'État pourrait progressivement cesser d'être institution du pouvoir et de la domination, pour devenir en réalité ce qu'il est selon son concept, à savoir : l'institutionnalisation d'une forme de vie sensée. Cet État ne reposerait que sur la libre adhésion des citoyens et serait donc une véritable démocratie – par opposition aux démocraties plus ou moins tronquées que sont les États constitutionnels dans lesquels nous vivons. »⁵¹⁶

Il résulte de ce qui précède que les États particuliers deviendront de véritables démocraties dans le cadre de l'État mondial. Ce devenir, ce changement de statut est nécessaire pour faire de l'État une communauté éthique, car, dit Weil, « le sens de l'État est d'offrir à ses citoyens la possibilité d'une vie vertueuse »⁵¹⁷. Mieux, précise-t-il, « Le fait est que la vie humaine, pour autant qu'elle est humaine, vise la vertu – la vertu conçue comme accomplissement des possibilités de l'homme »⁵¹⁸. La transformation des États particuliers en communautés éthiques est, selon Weil, le but de l'État mondial.

Et, « Ce qui est frappant, dit Canivez, c'est que la réalisation de l'État vrai passe par une sorte de décomposition de l'État contemporain en ses différentes

⁵¹⁵ Éric Weil, *Philosophie Politique*, op. cit., p. 244.

⁵¹⁶ Patrice Canivez, « La théorie weilienne de la mondialisation », op. cit., p. 6.

⁵¹⁷ Éric Weil, *Philosophie Politique*, op. cit., p. 245.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 245.

« dimensions ». Les États-nations existants ont en effet une triple fonction : 1) ils administrent une société, ils gèrent une économie nationale ; 2) ils incarnent une certaine forme de *Sittlichkeit* ; 3) ils exercent la domination sur un territoire et une population. Dans la conception normative que Weil propose de la mondialisation, ces trois aspects sont dissociés. Tout d'abord, on vient de le voir, l'État comme exercice de la domination disparaît. Mais surtout, l'État-nation comme unité d'une société, d'une communauté historique et d'une organisation politique disparaît aussi et donne lieu à deux formes d'États : l'État mondial, qui est l'administration de la société mondiale, et la pluralité des États comme forme de vie, dont le type n'est plus l'État-nation, mais la *polis* ou commune. »⁵¹⁹

Il ressort donc de ce passage que les États particuliers subiront une mutation profonde dans le cadre de l'État mondial. Cette mutation pourrait aboutir à deux résultats différents. D'une part, elle pourrait conduire à la persistance des États-nations actuels qui continueront à se transformer ; d'autre part, elle pourrait aboutir à un pluralisme maximal. C'est ce que dit Canivez dans les lignes qui suivent :

« Par conséquent, la thèse de Weil est que la centralisation de l'administration du travail social doit rendre possible la décentralisation éthico-politique. On peut d'ailleurs le comprendre de deux manières. Ou bien cela veut dire que les États-nations actuels vont perdurer tout en se transformant. Ou bien cela veut dire que la décentralisation éthico-politique, à la faveur de la centralisation administrative, se poursuivra pour atteindre un pluralisme maximal. Dans ce cas, cela voudrait dire que les États-nations actuels pourraient se décentraliser jusqu'à donner lieu à des communautés non seulement de type, mais aussi de la taille de la *polis* ou de la commune. Ce qui se dessine ici est une configuration post-nationale. »⁵²⁰

Une telle vision du devenir des États particuliers dans le cadre de l'État mondial n'est pas dépourvue d'intérêt. Du reste, Maritain aussi conçoit le devenir des États particuliers dans l'État mondial de façon similaire à celle de Weil. Selon lui, les États-nations dont l'indépendance serait mieux sauvegardée à l'intérieur de l'État mondial, devraient néanmoins renoncer à leur privilège d'être des personnes souveraines. Écoutons-le plutôt pour nous en convaincre :

« Du même coup nous pouvons comprendre que l'indépendance des nations ne serait pas mise en péril – mais plutôt mieux assurée – par la création d'une société politique mondiale. Les États devraient renoncer plutôt à leur privilège d'être des personnes souveraines, c'est-à-dire à un privilège qu'ils n'ont jamais possédé. Ils devraient renoncer à leur pleine indépendance, c'est-à-dire à quelque chose qu'ils ont déjà perdu. Ils devraient abandonner quelque chose qu'ils possèdent maintenant, mais dont l'usage est devenu plus préjudiciable que profitable aux nations, au monde, et à eux-mêmes, à savoir la propriété qu'a chacun d'eux de jouir d'une indépendance qu'aucune autorité ne contrôle. Cependant, dans leur mutuelle inter-dépendance, les

⁵¹⁹ *Id.*, pp. 6-7.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 7.

nations pourraient parvenir à un degré d'indépendance réelle, bien qu'imparfaite, plus élevé que celui qu'elles possèdent maintenant, du fait même de leur vie politique intérieure, libérée de la menace de guerre et de l'interférence des nations rivales, pourrait devenir plus autonome en réalité qu'elle ne l'est à présent. »⁵²¹

On le voit bien, cette vision du devenir des États particuliers dans le cadre de l'État mondial confirme l'interprétation que Canivez fait de la vision weilienne, à savoir la possibilité que les États-nations perdurent en se transformant. Outre cela, la deuxième possibilité d'évolution du statut des États particuliers au sein de l'État mondial évoquée par Canivez est plus proche de la conviction weilienne, telle qu'il l'a exprimée dans la *Philosophie politique* : « Au risque de choquer, il faut dire que la théorie antique (aristotélicienne, en particulier) de l'État comme une institution morale et éducative est vraie. »⁵²² C'est pourquoi nous accordons aussi du crédit à l'interprétation que Canivez fait du devenir des États particuliers dans le cadre de l'État mondial. Dans la même logique, Robinet précise :

« À l'intérieur de l'État mondial apparaît ce que Weil appelle « l'État vrai ». Cet État vrai est un État minimal. Il n'est pas organisé en vue de la compétition avec les autres États. Intérieurement il peut donc s'appuyer sur une vertu civique librement consentie, et non sur une loyauté forcée. » Éric Weil compare ces États futurs à des formations du type « commune » ou « polis ». Il faut se souvenir que la polis antique est une communauté qui avait une telle cohésion sociale qu'elle pouvait se passer d'« État » au sens moderne du terme. La commune est un espace politique privilégié qui s'est constitué dans le bas Moyen Âge lorsque les bourgeois se sont affranchis du seigneur et ont décidé de s'administrer de façon autonome. Bref, ces États vrais connaîtraient le « dépérissement de l'État, tel que nous le connaissons dans l'histoire. Peut-être les États contemporains qui ont eu la chance de connaître une faible pression extérieure nous donneraient une assez bonne approximation de cette vie communautaire, par exemple les États-Unis d'Amérique au XIX^e siècle ou la Confédération helvétique. »⁵²³

Bien plus, « L'État mondial permet aussi la libération de l'individu. Il réalise, d'une certaine manière, la fin de l'histoire. « 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. » Cette remarque incidente qu'Éric Weil fait dans l'article « raison, morale et politique » nous permet de « démythifier » la notion quasi-religieuse de fin de l'histoire. La fin de l'histoire est simplement achèvement de l'action politique dans la paix entre les groupes sociaux et entre les communautés historiques. C'est dans cet espace paisible que l'individu peut véritablement s'épanouir sans être obligé de sacrifier une partie de sa vie aux passions collectives. Les individus et les groupes peuvent établir des liaisons « transversales » sans craindre de trahir leur communauté. L'idée antique de vertu comprise comme

⁵²¹ Jacques Maritain, *op. cit.*, pp. 197-198.

⁵²² Éric Weil, *op. cit.*, p. 245.

⁵²³ Jean-François Robinet, *op. cit.*, pp. 186-187.

développement de l'excellence humaine, pourrait ici retrouver sens, et ce ne serait plus le monopole de quelques hommes privilégiés par la naissance, mais une possibilité offerte à tous. Serait esclave, au sens non juridique du terme, celui qui déciderait par une libre décision intérieure de ne pas « vouloir » le bonheur et d'en assumer le prix. »⁵²⁴

Cela dit, il nous revient à présent de nous demander quel rôle doivent jouer les États particuliers à l'intérieur de l'État mondial. S'ils doivent devenir des communautés morales, des institutions éthiques, peuvent-ils jouer encore un rôle politique ?

Pour répondre à ces interrogations, il suffit de rappeler que « Ce seront toujours des communautés historiques conscientes de leur morale et du sens qu'elles donnent à leur vie qui discuteront ainsi – ce seront toujours des États, car toujours l'homme naîtra violent et animal et toujours il devra être éduqué pour participer à l'universel sensé. Il ne sera membre de la communauté, membre de plein droit et de plein exercice, qu'à la condition d'avoir été formée au style de vie de la communauté, à ses lois et à ses mœurs : il pourra sortir de sa communauté pour adhérer à une autre ; il pourra même constituer une communauté indépendante pour s'y retrouver avec d'autres qui ne se contentent pas plus que lui du style de vie qui leur est offert. »⁵²⁵

Il en résulte que les États particuliers ont pour rôle, dans le cadre de l'État mondial, d'éduquer leurs citoyens à la rationalité, à la raisonnable et à l'universalité, en un mot à l'universel concret de la morale vécue et des mœurs de sa communauté. Comme le dit Weil, « Cette éducation à l'universel concret de la morale vécue et des mœurs est, et sera toujours, l'œuvre des lois – c'est-à-dire, l'œuvre de l'État. »⁵²⁶

C'est ce que souligne aussi Canivez dans « La théorie weilienne de la mondialisation :

« La structure hiérarchique qu'envisage Weil correspond également aux différentes modalités d'une éducation : éducation à la rationalité par la participation à la société, à la division mondiale du travail social ; éducation à la raisonnable par la participation à l'État vrai. Le but est de rendre possible l'auto-éducation de l'individu, le but de toute éducation étant de faire de l'individu un éducateur de lui-même afin de pouvoir éduquer d'autres. Mais il y a une dimension de cette éducation qui est également digne d'intérêt. C'est le fait que les particularités morales, les différentes « cultures » doivent elles-mêmes évoluer. Ce sont des traditions religieuses et morales particulières, mais des traditions qui doivent s'intégrer dans la société mondiale en cours de réalisation. « La base matérielle sera partout l'organisation mondiale de la société, et partout ce fondement sera reconnu comme tel. Le fait et la reconnaissance de ce fait auront des répercussions étendues et profondes : aucune morale, aucune religion, aucun art, aucune science, aucune vie morale ne se développera en vase clos, et une discussion universelle influera sur tous ceux qui n'auront pas choisi (...) de s'en tenir à l'écart ». Les formes à venir de l'État qu'envisage Weil – dans l'hypothèse d'une réalisation pacifique et concertée de l'administration mondiale de la société – différeront donc sur

⁵²⁴ *Id.*, pp. 187-188.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 251.

⁵²⁶ *Ibid.*, pp. 251-252.

un point essentiel des *poleis* de l'Antiquité : elles ne reposeront plus sur un idéal d'autarcie. Les traditions historiques et les États qui les incarnent, reposant sur une même société de base, sur une même organisation du travail social, devront respecter les règles de la coopération pacifique. Elles devront respecter les droits fondamentaux qui sont les droits de tout membre de la société moderne. Mais au-delà de cette conformité à des normes communes, ces traditions morales et religieuses devront donner d'elles-mêmes une interprétation qui les rende compréhensibles et acceptables pour toutes les autres traditions. Elles devront donner d'elles-mêmes une interprétation qui les rende universellement signifiantes, qui mette en valeur leur statut et leur dignité de formes de vie authentiquement humaine. Par conséquent, ces traditions devront dépasser et surmonter ce qu'elles comportent encore de violence et d'arbitraire. C'est à cette condition que leur exigence de reconnaissance pourra être reconnue comme une exigence légitime et qui, par conséquent, doit être satisfaite. »⁵²⁷

Il ressort de ce long passage la nécessité de la triple éducation des citoyens par les États particuliers : l'éducation à la rationalité par la participation à la société, à la division mondiale du travail social, l'éducation à la raisonnable par la participation à l'État vrai et l'éducation à la réconciliation de l'universalité formelle, par la participation à la société mondiale du travail social, et de l'universalité concrète, par la participation à la morale vivante (et vécue) de l'État historique. Pour le dire en un mot, les États particuliers doivent éduquer leurs citoyens à la rationalité, à la raisonnable et à l'universalité.

Par ailleurs, l'idée de libre développement des morales concrètes implique une égalité des États particuliers à l'intérieur de l'État mondial. Autrement dit, tant que les États particuliers ne seront pas égaux en droit, tant que le niveau de vie des citoyens des États particuliers ne s'égalisera pas, tant que les écarts de richesses entre les États particuliers ne seront pas réduits de façon sensible, il serait difficile de sauvegarder leur liberté dans le cadre de l'État mondial. Il serait même impossible de faire durer l'État mondial sans remplir ces conditions. C'est pourquoi Weil affirme qu'« Une égalisation des niveaux de vie des différentes sociétés est requise pour qu'un tel État mondial puisse durer. »⁵²⁸ De là, on peut dire que les États particuliers doivent travailler à réduire les écarts de revenus entre leurs citoyens, travailler à l'avènement d'une véritable égalité entre leurs citoyens. Pour ce faire, ils doivent promouvoir

⁵²⁷ Patrice Canivez, *op. cit.*, p.7.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 240.

la justice sociale, en luttant contre les inégalités sociales, économiques et politiques en leur propre sein. Il faudrait que les États particuliers, tout en faisant la promotion de leur particularité, travaille à l'élévation de leurs citoyens aux exigences de l'universalité formelle de la société mondiale. Comme le souligne Weil :

« Il en sera de même pour l'individu « Immédiat » à l'État mondial, il sera enraciné dans sa communauté et recevra en elle et d'elle le contenu de son existence, tandis que des liaisons transnationales s'établiront entre individus au-delà des communautés dans tous les domaines où l'individu raisonnable peut contribuer à la discussion et pour autant que les individus désirent y contribuer. »⁵²⁹

Conclusion partielle

Au niveau actuel de notre analyse, il est important de relever que le projet d'un État mondial chez Éric Weil est pleinement justifié. Il est justifié, car il permet d'instaurer la paix perpétuelle entre les États particuliers. Il est justifié, car il vise à concilier l'universel avec le particulier, former des hommes rationnels et raisonnables, à construire un monde sensé, un monde débarrassé de la violence. En un mot, l'État mondial vise à créer un monde de raison, un monde rationnel et raisonnable, habité par des hommes rationnels et raisonnables. En cela, il est non seulement philosophiquement souhaitable, mais, est aussi et surtout politiquement faisable. Certes, « L'État mondial » ne sera pas le règne des fins, et si chacun peut y viser ce règne et en poursuivre la réalisation, il faudra encore et toujours que les administrateurs soient contrôlés par les citoyens. Surtout, il faudra que chaque communauté éduque ses citoyens à la pensée de l'universel concret : les hommes continueront à naître violents, et ils retourneraient à la violence si un sens de leur existence ne leur était plus proposé. »⁵³⁰ Mais, il nous revient de travailler à l'avènement de cet État mondial. Car comme le dit Robinet,

« La compréhension de l'ensemble de la philosophie weilienne de la politique nous indique que cet État est loin d'être un rêve de philosophe, une utopie, mais qu'il est potentiellement présent dans notre monde : présent par

⁵²⁹ *Id.*, pp. 249-250.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 249.

l'universalité morale à laquelle les hommes aspirent depuis le christianisme, présent par l'universalité économique qu'impose le travail moderne, présent par le calcul intéressé des États modernes, petits et grands, qui voient de plus en plus dans la guerre une mauvaise affaire. Il est vrai qu'il n'y a pas encore d'organisation mondiale dotée d'une force exécutoire contraignante. Notre monde contient cependant une raison potentielle que le philosophe a pour rôle d'explicitier et de rendre ainsi consciente. Cette raison potentielle doit devenir raison en acte si l'histoire doit être sensée, si elle ne doit pas aboutir à une « impasse dont nous sortirons à reculons ». L'État mondial est la tâche politique de notre temps. Ce n'est pas quelque chose qui se réalisera de soi-même, automatiquement. »⁵³¹

C'est parce que l'État mondial est à réaliser que nous pensons qu'il reste un projet dans la pensée politique de Weil. Il reste un projet dans la mesure où il pourrait être réalisé, si nous y travaillons sérieusement. Il reste un projet dans la mesure, où nous pourrions échouer à le réaliser. Du reste, pour pouvoir réaliser l'État mondial, il nous faudra surmonter un certain nombre d'obstacles à son accomplissement. Mais quels sont les obstacles que nous pouvons rencontrer dans sa mise en œuvre ? Ces obstacles sont-ils insurmontables ? Nous répondrons à ces interrogations dans la troisième et dernière partie de notre travail qui suit.

⁵³¹ Jean-François Robinet, *op. cit.*, p. 192.

*TROISIÈME PARTIE : DES OBSTACLES AU PROJET DE CRÉATION D'UN
ÉTAT MONDIAL*

Troisième partie : Des obstacles au projet de création d'un État mondial

Introduction

Nous venons de démontrer la pertinence du projet d'un État mondial chez Éric Weil. Mais, ce projet, malgré sa pertinence, entre en conflit avec un certain nombre d'obstacles dans son opérationnalisation. Dans le monde tel qu'il est, le premier obstacle à la création d'un État mondial est sans conteste le nationalisme. Il nous revient donc de montrer en quoi le nationalisme est un obstacle au projet de l'État mondial et de dire en quoi cet obstacle peut être surmonté. Le deuxième obstacle indiscutable au projet d'un État mondial qu'il faudra surmonter est l'impérialisme. Le troisième obstacle qu'il faut prendre en compte dans le projet de création d'un État mondial est le conflit des cultures. Il nous faudra montrer l'incompatibilité entre les exigences de création d'un État mondial et celles du droit des nations à disposer d'elles-mêmes. Et pour finir sur ce point, nous montrerons en quoi le projet d'un État mondial chez Éric Weil surmonte ces différents obstacles en conciliant les exigences de l'État mondial et le droit des nations à disposer d'elles-mêmes.

Par ailleurs, nous devons examiner les rapports de l'État mondial avec les citoyens des États particuliers. Pour ce faire, nous devons examiner les questions de la liberté des citoyens, de la diversité des cultures, des inégalités sociales et de l'éducation philosophique des citoyens aux valeurs universelles et à la tolérance à l'intérieur de l'État mondial.

Chapitre I : De la souveraineté des États comme obstacle au projet d'un État mondial

La souveraineté des États peut être perçue comme un obstacle au projet d'un État mondial. Mais en quoi la souveraineté des États est un obstacle au projet de l'État mondial ? Comment se manifeste la souveraineté des États ? Peut-on considérer le nationalisme et l'impérialisme comme des formes d'expression de la souveraineté des États ? Peut-on considérer le conflit des cultures comme un obstacle au projet de l'État mondial ? Bien plus, l'incompatibilité des exigences de l'État mondial et du droit des nations à disposer d'elles-mêmes n'est-elle pas un obstacle au projet de l'État mondial ? Ces obstacles sont-ils insurmontables ?

Section I : Du nationalisme comme obstacle au projet de création d'un État mondial

Le nationalisme peut être considéré comme un obstacle au projet de l'État mondial. En effet, il existe deux formes de nationalisme : le nationalisme ethnique et le nationalisme civique. Le nationalisme ethnique est le sentiment d'appartenance de l'individu à la « nation-culture », et le nationalisme civique est le sentiment d'appartenance de l'individu à la « nation-civique ». Cette distinction entre nation-culture et nation-civique a été remarquablement établie par Patrice Canivez dans *Qu'est-ce que la Nation ?*

Selon lui, « Cette diversité historique et géographique met en évidence différents types de formation des nations. Cette typologie est dominée par l'opposition désormais classique entre nation-civique et nation-culture. Dans le premier cas, la nation est formée dans et par l'État. Le type idéal en est quasiment donné par la France. La nation française n'est pas définie par une communauté d'origine, elle est composée de populations hétérogènes réunies par le pouvoir d'un même monarque, dans les frontières d'un même royaume. Elle se constitue comme nation souveraine par la Révolution. Dès lors, est Français celui qui adopte et défend les valeurs de la république française, suivant le principe du contrat social. La nation-civique repose ainsi sur l'idée d'adhésion volontaire. Elle est, suivant la célèbre formule de Renan, un « plébiscite de tous les jours ». Quant à la nation-culture, elle se définit par une culture censée exprimer le caractère originel, l'esprit de cette nation. Celle-ci se distingue alors des autres nations par son particularisme culturel, par sa religion, sa langue, sa poésie. Elle cherche à affirmer et à préserver cette particularité culturelle en se dotant d'un État propre. Dans le premier cas, l'État précède la nation. Le sentiment national s'attache à la forme de

l'État et débouche sur un patriotisme d'État. Parce qu'il s'attache à des principes juridiques et politiques, ce patriotisme est lié à une forme d'universalisme. Dans le second cas, la nation précède l'État. Le sentiment national se cristallise autour d'une communauté de culture. L'État est alors au service de la nation, il en préserve l'esprit et les traditions propres. »⁵³²

Il appert de ce long passage, que nous avons rappelé à dessein, que le nationalisme ethnique tout comme le nationalisme civique conduisent l'individu à l'attachement à une nation et à ses valeurs cardinales. De ce fait, le nationalisme ethnique et le nationalisme civique sont des obstacles au projet de l'État mondial tel qu'envisagé par Weil dans quatrième et dernière partie de la *Philosophie politique*. Et pour cause, le nationalisme ethnique engendre des luttes des groupes ethniques à l'intérieur des États particuliers pour la reconnaissance de leur culture, de leur identité culturelle, de la spécificité de leur culture (cas des minorités ethniques) ou l'érection de leur culture en culture de la nation (cas des groupes ethniques dominants). Ainsi, se trouve fragilisée l'unité de la nation qui est déchirée par les luttes des différentes nationalités pour la reconnaissance. Ces rivalités entre groupes ethniques pour la reconnaissance à l'intérieur des États particuliers ont conduit souvent à des drames dont l'exemple le plus éloquent est le génocide rwandais. Ces luttes ont aussi parfois débouché sur des guerres civiles sanglantes comme au Mali avec le MNLA. Bien plus, le nationalisme ethnique, en tant que sentiment national qui se cristallise autour de la communauté de culture (dont l'État doit défendre et préserver l'esprit et les traditions propres), peut conduire à une résistance voire à un rejet du projet de l'État mondial par les nations-cultures et leurs citoyens.

Par ailleurs, le nationalisme civique qui est le sentiment de préférence à l'égard du pays dont nous sommes les citoyens et qui porte à vouloir son bien et sa grandeur, peut conduire à des guerres d'agression, d'annexion des autres États-nations. En tant qu'attachement de l'individu à la nation et à ses valeurs, le nationalisme civique peut conduire à la xénophobie. Mais qu'est-ce que la nation ?

⁵³² Patrice Canivez, *Qu'est-ce que la nation ?*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2004, pp. 30-31.

« Au sens premier, le mot désigne un groupe humain de même origine. L'origine peut renvoyer, soit à une communauté d'ascendance (le même sang), soit au lieu d'où l'on vient (le même sol). Dans le premier cas, les membres de la nation se considèrent comme issus d'un même peuple souche : les Allemands, les Celtes, etc. Dans le second cas, ils sont identifiés par un pays d'origine. Ils vivent sur un territoire auquel ils donnent leur nom (la France) ou qui leur a donné un nom (les Brésiliens, les Américains). Les deux significations, auxquelles font écho les deux modes d'acquisition de la nationalité, le droit du sang et le droit du sol, sont souvent liées. L'origine et la continuité historique renvoient à la fois à une communauté initiale et à l'antiquité de l'occupation du sol. Une double appartenance en découle : l'appartenance des individus à une même communauté nationale, l'appartenance réciproque du sol et de la nation.»⁵³³

Il résulte de ce premier sens du mot « nation », que le nationalisme est le sentiment d'appartenance, soit à une même communauté d'ascendance, soit à un même sol. Il est l'attachement de l'individu aux traditions et aux valeurs culturelles de sa nation. Par ailleurs, Canivez définit la nation, d'une part, comme « une communauté identifiée par une culture, des traditions et des valeurs propres ». « D'autre part, elle fournit le principe de légitimité politique qui, au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles, se substitue à la légitimité dynastique. »⁵³⁴ En somme, il dégage deux types de définitions de la nation : une définition objective et une définition subjective. La définition objective fait de la nation « une communauté historique caractérisée par une culture propre, une conscience collective et une revendication de souveraineté politique »⁵³⁵. Quant à la définition subjective, elle stipule que « la nation n'est pas définie par des caractères objectifs, mais par la conscience collective qu'elle a d'elle-même »⁵³⁶. Par-delà ces différentes définitions, on peut noter qu'une nation se caractérise, avant tout, par la conscience collective qu'elle a d'elle-même, par un sentiment national dont les facteurs de consolidation sont la communauté de situation et les conflits internes et externes. Comme le dit Canivez, « La conscience collective d'une nation est façonnée par la perception d'une situation extérieure et intérieure. De cette perception découlent les sentiments de péril ou

⁵³³ *Id.*, p. 9.

⁵³⁴ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 38.

de sécurité, de dynamisme collectif ou de déclin, d'isolement ou de solidarité naturelle avec certains. »⁵³⁷ Plus loin, Canivez ajoute :

« Les conflits externes cristallisent le sentiment national dans l'opposition à un ennemi commun. Les conflits internes font de même à l'intérieur de l'État, dans une commune contestation du pouvoir. La façon dont la nation définit son identité est liée à ces conflits externes et internes, militaires ou diplomatiques, économiques et culturels, dans lesquels se forme ou s'est formée la conscience présente qu'elle a d'elle-même. »⁵³⁸

On peut donc dire que le nationalisme est l'attachement à une nation, à ses traditions, à sa politique intérieure et extérieure, à ses institutions économiques et politiques, à ses valeurs culturelles, à la conscience collective qu'elle a d'elle-même. En un mot, le nationalisme est l'attachement de l'individu à l'idéologie que défend sa nation. Une fois de plus, ce nationalisme-là, apparaît comme un obstacle au projet d'un État mondial tel qu'envisager par Weil. Du reste, comme le fait observer Canivez, les problèmes de l'époque présente témoignent de l'importance du fait national. « En Europe, dit-il, les membres anciens et récents de l'Union Européenne agissent en tant que nations, en fonction d'intérêts et de points de vue nationaux. D'où les conflits qui scandent le processus à propos de l'union politique ou de la politique extérieure commune. »⁵³⁹ Il ajoute que

« La même remarque vaut pour les relations internationales. Loin de favoriser une gouvernance mondiale, l'Organisation des Nations Unies ne fonctionne que si les nations le veulent bien, à commencer par la plus puissante d'entre elles. Pour faire face aux risques partagés, la notion d'une communauté internationale capable d'action concertée, respectant les règles de la décision collective, est confrontée à la notion rivale d'alliances entre nations dirigées par une ou plusieurs puissances. »⁵⁴⁰

Comme on le voit, le nationalisme est un obstacle au projet de l'État mondial, car l'une de ses caractéristiques, « c'est la mutation du désir de sécurité en désir de puissance »⁵⁴¹. Ce désir de puissance se traduit, dans les faits, par la volonté de tout dominer, la « volonté de

⁵³⁷ *Id.*, p.26.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 36.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 70.

puissance »⁵⁴² qui pousse les grandes nations à annexer les petites dans le but de les soumettre à leur autorité. En un mot, « À l'intérieur, le nationalisme conduit au contrôle idéologique, à la restriction des libertés, à l'expulsion ou à la liquidation des minorités ; à l'extérieur, il débouche sur l'annexion des « terres irrédentistes », sur toutes les formes d'hégémonie : culturelle, économique, politique. » Parce que le nationalisme pousse à liquider les minorités à l'intérieur et à annexer les autres nations à l'extérieur, en vue d'affirmer l'hégémonie culturelle, économique et politique de la nation impériale, il déclenche des mouvements de rejet par les minorités ethniques à l'intérieur, et par les peuples des nations annexées à l'extérieur. De ce fait, le nationalisme compromet le projet d'un État mondial. Dans tous les cas, quelle que soit la définition que l'on donne à la nation et au nationalisme qui en résulte, le nationalisme, se manifestant comme culte idolâtrique de la nation, érigée en nation suprême, peut conduire à la xénophobie, au chauvinisme et à l'impérialisme. Mais qu'est-ce que l'impérialisme ? En quoi est-il un obstacle au projet d'un État mondial ? Il nous revient de répondre à ces interrogations dans la section qui suit.

Section II : De l'impérialisme comme obstacle au projet de création d'un État mondial

Notre analyse dans cette section s'inspirera grandement des travaux de Karl Marx, de Lénine et de Hannah Arendt. Si le premier n'a pas consacré un ouvrage spécifique à l'analyse de l'impérialisme, les deux derniers y ont consacré chacun un ouvrage dont les titres sont assez évocateurs en eux-mêmes⁵⁴³. Avant donc de dire en quoi l'impérialisme est un obstacle au projet de création d'un État mondial, nous commencerons par dire ce que c'est que l'impérialisme. Avouons, d'entrée de jeu, qu'il n'est pas aisé de trouver une définition du mot

⁵⁴² Voir Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, 2 tomes, traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis, Gallimard, Paris, 1995.

⁵⁴³ Le titre de l'ouvrage de Lénine est *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*, et celui de l'ouvrage de Hannah Arendt est *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*.

« impérialisme » qui puisse faire l'unanimité, tant le vocable a fait l'objet de manipulations idéologiques. Toutefois, si on se réfère aux analyses que font Karl Marx et Friedrich Engels dans le *Manifeste du parti communiste*, on peut le définir comme la tendance naturelle qu'a le capitalisme d'annexer de nouveaux marchés :

« Poussée par le besoin de débouchés toujours nouveaux, la bourgeoisie envahit le globe entier. Il lui faut s'implanter partout, exploiter partout, établir partout des relations. Par l'exploitation du marché mondial, la bourgeoisie donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays. Au grand désespoir des réactionnaires, elle a ôté à l'industrie sa base nationale.»⁵⁴⁴

Tel que décrite ici par Marx et Engels, cette tendance à l'annexion de nouveaux débouchés pour produire et écouler ses produits, ce processus de mondialisation de l'économie libérale est une remise en cause radicale de la souveraineté des nations et des peuples. Comme l'a dit Stiglitz dans *Quand le capitalisme perd la tête*, « La politique économique extérieure américaine était dictée par toute une gamme d'intérêts particuliers, avides d'utiliser la suprématie mondiale toujours plus nette des États-Unis pour forcer les autres pays à s'ouvrir à leurs produits, et ce à leurs propres conditions. »⁵⁴⁵ Cette annexion des nouveaux marchés, on le sait bien, peut être négociée ou forcée. C'est pourquoi, Lénine dira que « l'impérialisme est le stade suprême du capitalisme. »⁵⁴⁶ En effet de l'avis de Lénine, c'est à son niveau de développement le plus avancé que le capitalisme devient l'impérialisme. : « Si l'on devait définir l'impérialisme aussi brièvement que possible, il faudrait dire qu'il est le stade monopoliste du capitalisme.»⁵⁴⁷ Toutefois, cette définition, bien que pertinente, nous semble insuffisante si on n'y intègre pas la tendance du capitalisme monopoliste à l'agressivité et aux conquêtes coloniales. Comme le dit Lénine :

« Mais les définitions trop courtes, bien que commodes parce que résumant l'essentiel, sont cependant insuffisantes, si l'on veut en dégager des traits fort importants

⁵⁴⁴ Karl Marx et Friedrich Engels, *Le manifeste du parti communiste*, trad. d'Erna Cogniot, Union Générale d'Éditions, Paris, 1962, p. 23.

⁵⁴⁵ Joseph E. Stiglitz, *Quand le capitalisme perd la tête*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Paul Chemla, Fayard, Paris, 2003, p. 403.

⁵⁴⁶ Vladimir Lénine, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*, traduit du russe par A. Gaillard, Éditions du progrès, Moscou/, Éditions sociales, Paris, 1979.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, pp. 144-145.

de ce phénomène que nous voulons définir. Aussi, sans oublier ce qu'il y a de conventionnel et de relatif dans toutes les définitions en général, qui ne peuvent jamais embrasser les liens multiples d'un phénomène dans l'intégralité de son développement, devons-nous donner de l'impérialisme une définition englobant les cinq caractères fondamentaux suivants : 1) concentration de la production et du capital parvenue à un degré de développement si élevé qu'elle a créé les monopoles, dont le rôle est décisif dans la vie économique ; 2) fusion du capital bancaire et du capital industriel, et création, sur la base de ce « capital financier », d'une oligarchie financière ; 3) l'exportation des capitaux, à la différence de l'exportation des marchandises, prend une importance toute particulière ; 4) formation d'unions internationales monopolistes de capitalistes se partageant le monde, et 5) fin du partage territorial du globe entre les plus grandes puissances capitalistes. »⁵⁴⁸

De ces caractéristiques de l'impérialisme, Lénine déduit la définition suivante :

« L'impérialisme est le capitalisme arrivé à un stade de développement où s'est affirmée la domination des monopoles et du capital financier, où l'exportation des capitaux a acquis une importance de premier plan, où le partage du monde a commencé entre les trusts internationaux et où s'est achevé le partage de tout le territoire du globe entre les plus grands pays capitalistes. »⁵⁴⁹

De ces différentes définitions, Lénine conclut que

« L'époque du capitalisme moderne nous montre qu'il s'établit entre les groupements capitalistes certains rapports basés sur le partage économique du monde et que, parallèlement et conséquemment, il s'établit entre les groupements politiques, entre les États, des rapports basés sur le partage territorial du monde, sur la lutte pour les colonies, la lutte pour les territoires économiques. »⁵⁵⁰

Avec cet éclaircissement, on comprend alors pourquoi les guerres impérialistes se sont multipliées tout au long de l'époque contemporaine. Toutes ces guerres ont un fondement commun : la conquête de nouveaux marchés pour le capital financier qui ne peut plus s'épanouir amplement dans les limites territoriales d'un État-nation. C'est pourquoi Lénine affirme, après avoir fait le bilan des principales branches de l'économie capitaliste, que « ce bilan montre que, sur cette base économique, les guerres impérialistes sont inévitables, aussi longtemps qu'existera la propriété privée des moyens de production »⁵⁵¹. Il est donc suffisamment clair, que l'impérialisme est égal à la guerre. Ce n'est pas Hannah Arendt qui dira le contraire, elle qui conçoit l'impérialisme comme la tendance à l'expansion des puissances coloniales et à

⁵⁴⁸ *Id.*, pp. 145-146.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 11.

l'annexion des États-nations par des États-nations rivales. L'expansionnisme est ce que Hannah Arendt appelle l'impérialisme d'outre-mer ou impérialisme colonial. Les mouvements annexionnistes sont appelés par elle, impérialisme continental. L'impérialisme colonial vise à conquérir de nouveaux marchés, à permettre l'expansion du capital. L'impérialisme continental, quant à lui, se fonde sur une revendication identitaire, sur la revendication d'une identité nationale, vise l'annexion des États-nations où vit dispersée, la race au nom de laquelle une nation agresse d'autres. Cette annexion, cette conquête des autres nations vise à créer, en définitive, un État-nation homogène et souverain. Pour Hannah Arendt, les mouvements annexionnistes de l'Allemagne nazie et de la Russie soviétique sont des exemples éloquentes de cet impérialisme continental. Mais qu'est-ce qui différencie les deux types d'impérialisme ?

Selon elle, « La différence entre l'impérialisme continental et celui d'outre-mer repose sur le fait que son concept d'expansion continue ne tolère aucune distance géographique entre les méthodes et les institutions de la colonie et de la nation, si bien qu'il n'avait nul besoin d'effets « boomerang » pour apparaître et faire sentir toutes ses conséquences en Europe. L'impérialisme continental commence vraiment sur le continent. S'il partageait avec l'impérialisme colonial un même mépris pour l'étroitesse de l'État-nation, il ne lui opposait pas tant ses arguments économiques, qui, après tout exprimaient bien souvent d'authentiques nécessités nationales, qu'une « conscience tribale élargie » supposée unir tous les peuples partageant des traditions de même origine, indépendamment de leur histoire et sans tenir compte de l'endroit où ils se trouvaient vivre. »⁵⁵²

Il ressort de ce qui précède que l'impérialisme colonial et l'impérialisme continental diffèrent quant à ce qui concerne leurs causes et leurs fins. Ce qu'il faut ajouter, c'est que l'impérialisme, surtout l'impérialisme colonial est intimement lié à la politique bourgeoise. En effet, selon elle,

« L'impérialisme naquit lorsque la classe dirigeante détentrice des instruments de production capitaliste s'insurgea contre les limitations nationalistes imposées à son expansion économique. C'est par nécessité économique que la bourgeoisie s'est tournée vers la politique : en effet, si elle refusait de renoncer au système capitaliste – dont la loi première implique une croissance économique constante –, il fallait imposer cette loi à ses gouvernements locaux et faire reconnaître l'expansion comme but final de la politique étrangère. »⁵⁵³

⁵⁵² Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, traduction de Martine Leiris, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1982, p. 172.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 16.

Mais, l'impérialisme ici ne signifie pas construction d'un empire de même qu'expansion ne signifie pas conquête.

« L'expansion en tant que but politique permanent et suprême, voilà l'idée clé de la politique impérialiste. Parce qu'elle n'implique ni pillage temporaire ni, en cas de conquête, assimilation à long terme, c'était là un concept absolument neuf dans les annales de la pensée et de l'action politiques. La raison de cette surprenante originalité – surprenante parce que les concepts vraiment neufs sont très rares en politique – tient tout simplement à ce que ce concept n'a en réalité rien de politique, mais prend au contraire ses racines dans le domaine de la spéculation marchande, où l'expansion signifiait l'élargissement permanent de la production industrielle et des marchés économiques qui a caractérisé le dix-neuvième siècle. »⁵⁵⁴

Il est évident que les conquêtes coloniales ont globalement visé l'exploitation des richesses des colonies au profit de la métropole. Bien plus, elles ont aussi visé à exploiter de façon éhontée la main d'œuvre abondante et gratuite des pays colonisés. Qu'on se rappelle l'institution des travaux forcés dans les colonies pour la construction des chemins de fer. En un mot, le mouvement expansionniste devait permettre aux puissances impérialistes de faire prospérer leurs économies nationales au détriment de celles des pays colonisés. Comme le dit Lénine,

« Monopoles, oligarchie, tendance à la domination au lieu des tendances à la liberté, exploitation d'un nombre toujours croissant de nations petites ou faibles par une poignée de nations extrêmement riches ou puissantes : tout cela a donné naissance aux traits distinctifs de l'impérialisme qui le font caractériser comme un capitalisme parasitaire ou pourrissant. »⁵⁵⁵

C'est pourquoi, « Avec pour mot d'ordre « l'expansion pour l'expansion », la bourgeoisie s'efforça – et elle y parvint dans une certaine mesure – de convaincre ses gouvernements nationaux d'entrer sur la voie de la politique mondiale. La nouvelle stratégie qu'elle proposait sembla trouver d'elle-même ses limitations et son équilibre naturels, plusieurs nations abordant l'expansion en même temps et dans un même esprit de concurrence. »⁵⁵⁶

Pour parvenir à ses fins, la bourgeoisie ne lésina pas sur les moyens :

« Deux grands moyens politiques de domination impérialiste furent utilisés : la race, découverte en Afrique du Sud, et la bureaucratie, trouvée en Algérie, en Égypte et en Inde ; la première représentait à l'origine une réaction semi-consciente face à des peuples qui faisaient honte et peur à l'homme européen, tandis que la seconde fut la séquelle de cette administration grâce à laquelle les Européens avaient essayé de gouverner des peuples étrangers en qui ils ne pouvaient décidément voir que des peuples

⁵⁵⁴ *Id.*, pp. 15-16.

⁵⁵⁵ Vladimir Lénine, *op. cit.*, pp. 205-206.

⁵⁵⁶ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 16.

inférieurs ayant grand besoin de leur protection particulière. La race, autrement dit, était le moyen d'échapper à une irresponsabilité où rien d'humain ne pouvait plus subsister, et la bureaucratie l'aboutissement d'une responsabilité qu'aucun homme, qu'aucun peuple ne sauraient endosser ni envers son semblable ni envers quelque autre peuple. »⁵⁵⁷

Il résulte de ce qui précède que l'impérialisme conduit à des guerres expansionnistes ou à des guerres annexionnistes. Dans l'un ou l'autre cas, l'impérialisme se manifeste comme un obstacle au projet de création d'un État mondial. Du reste, souligne Hannah Arendt, l'exportation des capitaux a toujours précédé l'exportation du pouvoir gouvernemental dans les colonies. Historiquement parlant, ces propos de Hannah Arendt sont fondés. En effet, tout le monde sait que les conquêtes coloniales, la colonisation de l'Amérique, de l'Asie et de l'Afrique par les puissances impérialistes occidentales ont été précédées et préparées par ce qu'on a appelé le commerce triangulaire. Pour le dire plus crument, la colonisation de l'Afrique a été précédée et préparée par la traite des Noirs, par le commerce des esclaves noirs. Mais en quoi, l'impérialisme est-il un obstacle au projet d'un État mondial tel qu'envisagé par Weil dans la *Philosophie politique* ?

Pour répondre à cette préoccupation, il suffit de rappeler ces propos de Lénine : « À quoi il faut ajouter que ce n'est pas seulement dans les pays nouvellement découverts, mais aussi dans les anciens, que l'impérialisme conduit aux annexions, au renforcement du joug national et, partant, à l'exaspération de la résistance. »⁵⁵⁸ Dire que l'impérialisme conduit aux annexions, au renforcement du joug national et à l'exaspération de la résistance, c'est dire que l'impérialisme engendre une résistance contre l'oppression et peut conduire parfois à des guerres de libérations nationales. Citons entre autres, la guerre d'indépendance des États-Unis contre la Grande Bretagne, la guerre de libération d'Algérie contre la France, la guerre du Vietnam contre la France et contre les États-Unis, etc. Toutes ces guerres menées contre l'envahisseur ont conduit à la victoire des opprimés contre les oppresseurs, certes. Mais cela

⁵⁵⁷ *Id.*, pp. 145-146.

⁵⁵⁸ Vladimir Lénine, *op.cit.*, p. 201.

montre aussi, de façon éloquente, que l'impérialisme est un obstacle au projet de création d'un État mondial. L'impérialisme est un obstacle au projet d'un État mondial parce qu'il a toujours suscité et suscite toujours des sentiments nationalistes et de rejet de la domination. Dans le cas des pays africains, la forme ultime de l'impérialisme qu'ils ont subie, vécue, qu'est la colonisation a suscité plusieurs types de réaction. Il y eut d'abord les luttes pour les indépendances qui furent en général pacifiques. Puis, il y eut les luttes pour la libération nationale des ex-colonies françaises qui étaient devenues des départements français d'Outre-mer. Ces luttes furent parfois violentes et meurtrières comme ce fut le cas de la guerre de libération d'Algérie. Dans son ouvrage intitulé *De la colonie vers la province. Le jeune Algérien*, Ferhat Abbas présente la conquête de l'Algérie comme un conflit de religions et de civilisation :

« Dès l'origine, la conquête de l'Algérie est étroitement liée à un conflit de religions et de civilisation. En débarquant à Sidi Ferruch, la France de Charles X avait pris la relève de l'Espagne chrétienne, celle d'Isabelle la catholique et de Charles Quint. Après avoir mis fin au royaume de Grenade, dernier bastion arabo-islamique en Espagne, ces monarques ne conçurent-ils pas le dessein d'arracher l'Afrique du Nord à la civilisation musulmane.

C'est dans cet esprit que se fait, en 1830, l'occupation de l'Algérie par une autre nation chrétienne. Ensuite surgiront des convoitises économiques, maritimes et expansionnistes. Les thèmes en furent longuement développés par les officiers de la conquête et les hommes politiques de l'époque. L'Algérie n'était cependant pas une terre vacante. Elle était peuplée par une race vigoureuse et guerrière. Le choc fut terrible. Notre peuple se défendit héroïquement. Malgré ses défaites, il refusa de se soumettre. À différentes occasions, il reprit le combat. Cela dura plus de cinquante ans. Et, après chaque insurrection, il se retrouvait un peu plus dépouillé de ses biens. »⁵⁵⁹

Comme on le voit, la conquête de l'Algérie a créé chez les autochtones un sentiment national, un attachement à leur identité culturelle et un rejet des conquérants. Ce sentiment national se renforça avec la transformation de la colonie d'Algérie en colonie de peuplement. C'est ce que dit Abbas dans les lignes qui suivent :

« Sa situation s'aggrava lorsqu'on installa dans son sein un peuplement européen qui envisagea l'élimination de l'autochtone. D'où qu'ils vinssent et de quelque

⁵⁵⁹ Ferhat Abbas, *De la colonie vers la province. Le jeune Algérien suivi de Rapport au Maréchal Pétain*, Alger-Livres Éditions, Alger, 2011, p. 15.

nationalité qu'ils fussent, ces Européens affichèrent leur haine du Musulman et s'appliquèrent à l'asservir presque sans répit.

Qui, dès lors, peut s'étonner en constatant que notre résistance à l'occupant fut permanente, alimentée par mille injustices, mille brimades renouvelées ? Quand notre peuple n'a plus manifesté cette résistance par les armes, celles-ci habita son cœur. Il opposa au colonisateur son bon droit et sa foi. »⁵⁶⁰

Dans son *Discours sur le colonialisme*, Aimé Césaire critique et rejette la colonisation comme une entreprise barbare et le colonialisme comme une vision raciste. Il montre que le colon ne s'est pas contenté d'envahir les terres des colonisés, de piller leurs ressources naturelles, il a aussi voulu justifié cette œuvre inhumaine. Écoutons-le plutôt :

« Partialité ? Non. Il fut un temps où de ces mêmes faits on tirait vanité, et où, sûr du lendemain, on ne mâchait ses mots. Une dernière citation ; je l'emprunte à un certain Carl Siguer, auteur d'un *Essai sur la Colonisation* :

« Les pays neufs sont un vaste champ ouvert aux activités individuelles, violentes, qui, dans les métropoles, se heurteraient à certains préjugés, à une conception sage et réglée de la vie, et qui, aux colonies, peuvent se développer plus librement et mieux affirmer, par suite, leur valeur. Ainsi, les colonies peuvent, à un certain point, servir de soupape de sûreté à la société moderne. Cette utilité serait-elle la seule, elle est immense. »⁵⁶¹

Il ressort de ces propos d'Aimé Césaire que la colonisation fut une œuvre déshumanisante aussi bien des colonisés que des colonisateurs. Et selon Aimé Césaire, les conséquences de la colonisation sur les colonisés furent incommensurables. Voici ce qu'il en dit :

« Mais parlons des colonisés. Je vois bien ce que la colonisation a détruit : les admirables civilisations indiennes et que ni Deterding, ni Royal Dutch, ni Standard Oil ne me consoleront jamais des Aztèques et des Incas. Je vois bien celles – condamnées à terme – dans lesquelles elle a introduit un principe de ruine : Océanie, Nigéria, Nyassaland. Je vois moins bien ce qu'elle a apporté.

Sécurité ? Culture ? Juridisme ? En attendant, je regarde et je vois, partout où il y a face à face colonisateurs et colonisés, la force, la brutalité, la cruauté, le sadisme, le heurt et, en parodie de la formation culturelle, la fabrication hâtive de quelques milliers de fonctionnaires subalternes, de boys, d'artisans, d'employés de commerce et d'interprètes nécessaires à la bonne marche des affaires. J'ai parlé de contact.

Entre colonisateurs et colonisés, il n'y a de place que pour la corvée, l'intimidation, la pression, la police, l'impôt, le vol, le viol, les cultures obligatoires, le mépris, la méfiance, la morgue, la suffisance, la muflerie, des élites décérébrées, des masses avilies.

⁵⁶⁰ *Id.*, pp. 15-16.

⁵⁶¹ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* suivi du *Discours sur la négritude*, Présence Africaine, Paris, 2004, pp. 21-22.

Aucun contact humain, mais des rapports de domination et de soumission qui transforment l'homme colonisateur en pion, en adjudant, en garde-chiourme et l'homme indigène en instrument de production.

À mon tour de poser une équation : colonisation = chosification.

J'entends la tempête. On me parle de progrès, de « réalisations », de maladies guéries, de niveaux de vie élevés au-dessus d'eux-mêmes.

Moi, je parle de sociétés vidées d'elles-mêmes, des cultures piétinées, d'institutions minées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées.

On me lance à la tête des faits, des statistiques, des kilométrages de routes, de canaux, de chemins de fer.

Moi, je parle de milliers d'hommes sacrifiés au Congo-Océan. Je parle de ceux qui, à l'heure où j'écris, sont en train de creuser à la main le port d'Abidjan. Je parle de millions d'hommes arrachés à leurs dieux, à leur terre, à leurs habitudes, à leur vie, à la vie, à la danse, à la sagesse.

Je parle de millions d'hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme.

On m'en donne plein la vue de tonnage de coton ou de cacao exporté, d'hectares d'oliviers ou de vignes plantés.

Moi, je parle d'économie naturelles, d'économies harmonieuses et viables, d'économies à la mesure de l'homme indigène désorganisées, de cultures vivrières détruites, de sous-alimentation installée, de développement agricole orienté selon le seul bénéfice des métropoles, de rafles de produits, de rafles de matières premières.

On se targue d'abus supprimés.

Moi aussi, je parle d'abus, mais pour dire qu'aux anciens – très réels – on en a superposé d'autres – très détestables. On me parle de tyrans locaux mis à la raison ; mais je constate qu'en général ils font très bon ménage avec de nouveaux et que, de ceux-ci aux anciens et vice-versa, il s'est établi, au détriment des peuples, un circuit de bons services et de complicité.

On me parle de civilisation, je parle de prolétarisation et de mystification.

Pour ma part, je fais l'apologie systématique des civilisations para-européennes. Chaque jour qui passe, chaque déni de justice, chaque matraquage policier, chaque réclamation ouvrière noyée dans le sang, chaque scandale étouffé, chaque expédition punitive, chaque car de C.R.S., chaque policier et chaque milicien nous fait sentir le prix de nos vieilles sociétés.

C'étaient des sociétés communautaires, jamais de tous pour quelques-uns.

C'étaient des sociétés pas seulement anté-capitalistes, comme on l'a dit, mais aussi anti-capitalistes.

C'étaient des sociétés démocratiques, toujours.

C'étaient des sociétés coopératives, des sociétés fraternelles.

Je fais l'apologie systématique des sociétés détruites par l'impérialisme. Elles étaient le fait, elles n'avaient aucune prétention à être l'idée, elles n'étaient, malgré leurs défauts, ni haïssables, ni condamnables. Elles se contentaient d'être. Devant elles n'avaient de sens, ni le mot échec, ni le mot avatar. Elles réservaient, intact, l'espoir. »⁵⁶²

Ce long réquisitoire d'Aimé Césaire contre la colonisation comme expression brute et brutale de l'impérialisme nous permet de révéler les sentiments et les ressentiments des colonisés vis-à-vis des colonisateurs. Il met aussi en exergue la tendance des colonisés à revendiquer leur

⁵⁶² Id., pp. 22-25.

identité culturelle et la reconnaissance ou même la valorisation de leurs valeurs culturelles.

C'est du reste, ce que dit Aimé Césaire dans son *Discours sur la Négritude* :

« La Négritude, à mes yeux, n'est pas une philosophie. La Négritude n'est pas une métaphysique. La Négritude n'est pas une prétentieuse conception de l'univers. C'est une manière de vivre l'histoire dans l'histoire : l'histoire d'une communauté dont l'expérience apparaît, à vrai dire, singulière avec ses déportations de populations, ses transferts d'homme d'un continent à l'autre, les souvenirs de croyances lointaines, ses débris de cultures assassinées. Comment ne pas croire que tout cela qui a sa cohérence constitue un patrimoine ? En faut-il d'avantage pour fonder une identité ? »⁵⁶³

Aimé Césaire précise ensuite que « la Négritude au premier degré peut se définir d'abord comme prise de conscience de la différence, comme mémoire, comme fidélité et comme solidarité ».

Enfin, il affirme que « La Négritude résulte d'une attitude active et offensive de l'esprit. Elle est sursaut, et sursaut de dignité. Elle est refus, je veux dire refus de l'oppression. Elle est combat, c'est-à-dire combat contre l'inégalité. Elle est aussi révolte. Mais alors, me direz-vous, révolte contre quoi ? Je n'oublie pas que je suis ici dans un congrès culturel, que c'est ici à Miami que je choisis de le dire. Je crois que l'on peut dire, d'une manière générale, qu'historiquement la Négritude a été une forme de révolte d'abord contre le système mondial de la culture tel qu'il s'était institué pendant les derniers siècles et qui se caractérise par un certain nombre de préjugés, de pré-supposés qui aboutissent à une très stricte hiérarchie. Autrement dit, la Négritude a été une révolte contre ce que j'appellerai le réductionnisme européen. Je veux parler de ce système ou plutôt de l'instinctive tendance d'une civilisation éminente et prestigieuse à abuser de son prestige même pour faire le vide autour d'elle en ramenant abusivement la notion d'universel, chère à Léopold Sédar Senghor, à ses propres dimensions, autrement dit, à penser l'universel à partir de ses seuls postulats et à travers ses catégories propres. On voit et on n'a que trop vu les conséquences que cela entraîne : couper l'homme de lui-même, couper l'homme de ses racines, couper l'homme de l'univers, couper l'homme de l'humain, et l'isoler, en définitive, dans un orgueil suicidaire sinon dans une forme rationnelle et scientifique de la barbarie. »⁵⁶⁴

C'est donc dire que la Négritude apparaît en dernière analyse comme une réaction de rejet de la domination culturelle du monde par l'Occident. Et ce n'est pas Hannah Arendt qui dira le contraire quand elle affirme :

« Partout où l'État-nation s'est posé en conquérant, il a fait naître une conscience nationale et un désir de souveraineté chez les peuples conquis, ruinant par là toute tentative authentique de créer un empire. Ainsi la France incorpora-t-elle l'Algérie comme province de la patrie-mère sans pour autant imposer ses propres lois à un peuple. Bien au contraire, elle continua à respecter la loi islamique et garantit à ses citoyens un « statut particulier », créant au bout du compte un produit hybride totalement

⁵⁶³ *Id.*, pp. 82-83.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, pp. 84-85.

absurde, à savoir un territoire décrété français, juridiquement aussi français que le département de la Seine, mais dont les habitants n'étaient pas citoyens français. »⁵⁶⁵

Il ressort de ces propos de Hannah Arendt que l'impérialisme conduit inévitablement à la naissance d'une conscience nationale, à la revendication de la souveraineté nationale par les peuples conquis. En un mot, la colonisation, conduit au repli sur soi-même, à la revendication de la reconnaissance d'une identité nationale. Dit autrement, les contestations de la domination impérialiste par les peuples opprimés se fondent souvent sur le refus de l'acculturation, de la dépravation des mœurs qu'engendre toute domination impérialiste. Du reste, faut-il le signaler, la domination impérialiste n'est pas que militaire et économique. Elle est aussi politique et culturelle. Si la domination militaire et la domination économique sont les plus perceptibles par tout le monde, il ne faut pourtant pas oublier que la domination politique et la domination culturelle apparaissent comme les formes de domination impérialistes les plus inacceptables par les peuples opprimés. Du reste, les résistances à la mondialisation en cours sont souvent fondées sur le rejet de l'impérialisme culturel. Bien plus, la lutte en cours pour le contrôle de cette mondialisation revient, de façon détournée, à une lutte pour la domination culturelle du monde. Comme l'a dit Thomas Friedman : « Et c'est cela qui fait de la combinaison de l'américanisation et de la mondialisation un phénomène si puissant. Ce qui heurte tant de gens, ce n'est pas que nos soldats soient présents partout dans le monde, mais que nous imposions partout dans le monde notre culture, nos valeurs, nos conceptions économiques, nos technologies et notre style de vie. »⁵⁶⁶ Mais cette lutte entre les différentes cultures pour devenir la culture dominante du monde, ce choc des civilisations, n'est-il pas un obstacle au projet de création de l'État mondial tel que l'envisage Éric Weil dans la quatrième et dernière partie de la *Philosophie politique* ? La réponse à cette question sera donnée dans la section qui suit.

⁵⁶⁵ Hannah Arendt, *op.cit.*, p. 18.

⁵⁶⁶ Thomas Friedman, *La puce et l'olivier. Comprendre la mondialisation*, traduit de l'américain par Monique Berry, Ed. Nouveaux Horizons – ARS, Paris, 2001, p. 334.

Section III : Du conflit des cultures comme obstacle au projet de création d'un État mondial

Dans cette section, nous nous efforcerons de montrer que le conflit des cultures, tel que thématiqué par Samuel P. Huntington dans son ouvrage intitulé *Le choc des civilisations*⁵⁶⁷, est un obstacle au projet de création d'un État mondial. Avant de dire en quoi le conflit des cultures est un obstacle au projet d'un État mondial, il convient d'abord de dire en quoi consiste ce conflit des cultures, « ce choc des civilisations », pour reprendre les mots de Huntington. À cet effet, il est important de commencer par faire remarquer avec Huntington que

« Depuis la fin de la guerre froide, la façon dont les peuples définissent leur identité et la symbolisent a profondément changé. La politique globale dépend désormais de plus en plus de facteurs culturels. Les drapeaux hissés à l'envers sont un signe de cette transition, mais de plus en plus ils flottent hauts et fiers, et les Russes, comme les autres peuples, se mobilisent derrière des drapeaux et d'autres symboles d'une identité culturelle nouvelle. »⁵⁶⁸

Il est donc clair que dans le monde d'après la guerre froide, les drapeaux restent essentiels, tout comme d'autres symboles d'identité culturelle tels que les croix, les croissants et même les chapeaux. Dans le même sens, Thomas Friedman affirme :

« Les oliviers ont leur importance. Ils représentent tout ce qui nous enracine, nous identifie et nous localise en ce monde, qu'il s'agisse de notre attachement à une famille, à une communauté, à une tribu, à une nation, à une religion ou – et c'est l'essentiel – à quelque chose que nous appelons notre « chez nous ».

Les oliviers sont ce qui nous apporte la chaleur familiale, la joie d'être sur terre, l'intimité des rituels personnels, la profondeur des relations privées, aussi bien que la confiance et la sécurité qui nous permettent d'aller à la rencontre d'autrui. Si nous nous battons parfois avec tant d'âpreté pour nos oliviers, c'est parce qu'ils sont, dans le meilleur des cas, à la source des sentiments d'estime de soi et d'appartenance qui sont aussi essentiels à la survie de l'homme que la nourriture matérielle.

Mais ils peuvent aussi devenir une obsession qui nous conduit à nous forger des identités et à créer des communautés fondées sur l'exclusion des autres. Et, comme on l'a vu chez les nazis en Allemagne ou chez les Serbes en Yougoslavie, les oliviers peuvent conduire à l'extermination de l'autre. »⁵⁶⁹

Il ressort de ces propos de Thomas Friedman que les oliviers, c'est-à-dire les traditions, en un mot, la culture, sont très importants pour les hommes. Ils y sont attachés

⁵⁶⁷ Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Jean-Luc Fidel et Geneviève Joublain, Patrice Jorland, Jean-Jacques Pédussaud, Odile Jacob, Paris, 2000.

⁵⁶⁸ *Id.*, p. 15.

⁵⁶⁹ Thomas Friedman, *op. cit.*, p. 43.

comme une araignée à sa toile. Ils sont prêts à tout pour défendre leurs cultures, leur identité culturelle. C'est justement ce que dit aussi Canivez dans les lignes qui suivent :

« Pour Weil, le développement de la société moderne est le résultat des conflits et des rivalités entre communautés historiques. Si les États ont encouragé le développement des techniques et des méthodes modernes d'organisation du travail social, c'est pour des motifs traditionnels : il s'agissait de dominer des compétiteurs, de réaliser des objectifs de puissance, de prestige, de satisfaire l'orgueil du prince, de consolider une dynastie, ou encore, d'assurer la prééminence d'une religion, d'une culture, etc. En un mot, la modernisation des sociétés a été engagée dans le cadre de rivalités internationales motivées par des objectifs traditionnels. Et la dialectique de la modernité tient au fait que les méthodes de travail moderne, et avec elles la science positive, la technologie et le calcul rationnel, ont fini par mettre en question les traditions historiques, la morale traditionnelle des sociétés dans lesquelles elles se sont développées. Le conflit entre modernité et tradition est donc interne à toutes les sociétés modernes – qui pour cette raison ne sont jamais purement modernes – et ce conflit est une conséquence de la compétition entre les communautés historiques et les États dont elles se sont dotées. »⁵⁷⁰

Il ressort de ces propos de Canivez que derrière les rivalités entre les États particuliers, derrière la lutte entre les grandes puissances, se cache leur volonté d'imposer leur culture comme culture dominante. Ce conflit des cultures se poursuit dans le cadre de la mondialisation en cours. C'est ce qu'il précise dans les lignes qui suivent :

« La même logique se poursuit dans le cadre de la mondialisation. Certes les motivations ont évolué. Les grandes puissances modernes sont des puissances industrielles et commerciales, de sorte que la compétition internationale a aussi pour fonction d'imposer une certaine version de la modernité, une conception de la rationalisation du travail social – notamment dans le cadre de la rivalité entre les États-Unis et l'URSS, qui forme l'arrière-plan historique de ce texte. Il reste que le moteur de la compétition est le moteur traditionnel de la recherche, par les États, de la puissance et du prestige. »⁵⁷¹

En un mot, la culture est devenue déterminante et l'identité culturelle est ce qui importe le plus à beaucoup de personnes. Sans revenir en détail ici sur ce que Huntington appelle le conflit des cultures, « le choc des civilisations », il nous semble opportun de rappeler ici la présentation qu'il fait lui-même de la principale thèse de son ouvrage.

Écoutons-le plutôt : « Quel est le thème central de ce livre ? Le fait que la culture, les identités culturelles qui, à un niveau grossier, sont des identités de civilisations, déterminent les structures de cohésion, de désintégration et de conflits dans le monde d'après la guerre froide. Les cinq parties de cet ouvrage développent les corollaires de cette proposition de base.

⁵⁷⁰ Patrice Canivez, *Qu'est-ce que l'action politique*, op .cit., p 114.

⁵⁷¹ *Ibid.*

Première partie : pour la première fois dans l'histoire, la politique globale est à la fois multipolaire et multicivilisationnelle. La modernisation se distingue de l'occidentalisation et ne produit nullement une civilisation universelle, pas plus qu'elle ne donne lieu à l'occidentalisation des sociétés non occidentales.

Deuxième partie : le rapport de forces entre les civilisations change. L'influence relative de l'Occident décline ; la puissance économique, militaire et politique des civilisations asiatiques s'accroît ; l'islam explose sur le plan démographique, ce qui déstabilise les pays musulmans et leurs voisins ; enfin, les civilisations non occidentales réaffirment la valeur de leur propre culture.

Troisième partie : un ordre mondial organisé sur la base de civilisations apparaît. Des sociétés qui partagent des affinités culturelles coopèrent les unes avec les autres ; les efforts menés pour attirer une société dans le giron d'une autre civilisation échouent ; les pays se regroupent autour des États phares de leur civilisation.

Quatrième partie : les prétentions de l'Occident à l'universalité le conduisent de plus en plus à entrer en conflit avec d'autres civilisations, en particulier avec l'islam et la Chine ; au niveau local, des guerres frontalières, surtout entre musulmans et non musulmans, suscitent des alliances nouvelles et entraînent l'escalade de la violence, ce qui conduit les États dominants à tenter d'arrêter ces guerres.

Cinquième partie : la survie de l'Occident dépend de la réaffirmation par les Américains de leur identité occidentale ; les Occidentaux doivent admettre que leur civilisation est unique mais pas universelle et s'unir pour lui redonner vigueur contre les défis posés par les sociétés non occidentales. Nous éviterons une guerre généralisée entre civilisation si, dans le monde entier, les chefs politiques admettent que la politique globale est devenue multicivilisationnelle et coopèrent à préserver cet état de fait. »⁵⁷²

Voilà bien résumées par lui-même, les principales idées que Huntington développe dans son livre. Il ne s'agit pas pour nous d'inviter notre lecteur à les considérer comme des vérités d'évangile. Il s'agit juste, pour nous, de présenter un nouveau paradigme de lecture des relations internationales et d'en tirer les conséquences pour notre réflexion en cours. Dans cette perspective, il s'agit de montrer en quoi consiste le choc des civilisations tel que thématiqué ici par Huntington, et de dire en quoi celui-ci est un obstacle au projet de création d'un mondial. Si l'on s'en tient à cet objectif, on peut noter :

« À la fin des années quatre-vingt, le bloc communiste s'est effondré, et le système international lié à la guerre froide n'a plus été qu'un souvenir. Dans le monde d'après la guerre froide, les distinctions majeures entre les peuples ne sont pas idéologiques, politiques ou économiques. Elles sont culturelles. Les peuples et les nations s'efforcent de répondre à la question fondamentale entre toutes pour les humains : qui sommes-nous ? Et ils y répondent de la façon la plus traditionnelle qui soit : en se référant à ce qui compte le plus pour eux. Ils se définissent en termes de lignage, de religion, de langue, d'histoire, de valeurs, d'habitudes et d'institutions. Ils s'identifient à des groupes culturels : tribus, ethnies, communautés religieuses, nations et, au niveau le plus large, civilisations. Ils utilisent la politique non pas seulement pour faire prévaloir leur intérêt, mais pour définir leur identité. On sait qui on est seulement si on sait qui on n'est pas. Et, bien souvent, on sait contre qui on est. »⁵⁷³

⁵⁷² Samuel P. Huntington, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁵⁷³ *Ibid.*, pp. 18-21.

On voit déjà apparaître ici l'idée de conflit entre les cultures. Ce conflit oppose des nations et des peuples qui ont des cultures, des civilisations différentes. Les nations qui partagent les mêmes valeurs culturelles, la même civilisation, ont tendance à s'unir contre toute agression venant d'une autre nation ou regroupement de nations qui sont d'une autre civilisation.

« En résumé, dit Huntington, le monde d'après la guerre froide comporte sept ou huit grandes civilisations. Les affinités et les différences culturelles déterminent les intérêts, les antagonismes et les associations entre États. Les pays les plus importants dans le monde sont surtout issus de civilisations différentes. Les conflits locaux qui ont le plus de chances de provoquer des guerres élargies ont lieu entre groupes et États issus de différentes civilisations. La forme fondamentale que prend le développement économique et politique diffère dans chaque civilisation. Les problèmes internationaux les plus importants tiennent aux différences entre civilisations. L'Occident n'est plus désormais le seul à être puissant. La politique internationale est devenue multipolaire et multicivilisationnelle. »⁵⁷⁴

Jusque-là, nous nous sommes évertués à montrer le prisme de la culture dans la vie des individus, des nations et ses conséquences dans les relations internationales. Ce conflit entre les cultures peut culminer dans ce que Huntington appelle les conflits civilisationnels voire des guerres civilisationnelles. Mais qu'est-ce qu'un conflit civilisationnel ? Pour avancer dans notre réflexion, il nous semble important de dire ce que c'est qu'un conflit civilisationnel et d'en dégager les caractéristiques principales. En effet, selon Huntington, « Les conflits civilisationnels sont des conflits communautaires entre États ou groupes appartenant à des civilisations différentes. Des guerres civilisationnelles résultent de ces conflits. Elles peuvent éclater entre États ainsi qu'entre groupes non gouvernementaux. »⁵⁷⁵ Les conflits civilisationnels au sein d'un même État peuvent impliquer des groupes qui sont majoritairement localisés dans des zones géographiques distinctes, auquel cas le groupe qui n'a pas le contrôle du gouvernement se bat en général pour obtenir l'indépendance et peut éventuellement se montrer prêt à accepter des compromis. Les conflits civilisationnels au sein d'un même État

⁵⁷⁴ *Id.*, p. 25.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 376.

peuvent également impliquer des groupes qui sont géographiquement mélangés, auquel cas ce sont des relations perpétuellement tendues qui dérapent de temps en temps vers la violence, comme cela se produit entre hindous et musulmans en Inde ou entre musulmans et Chinois en Malaisie, ou encore cela peut donner lieu à des combats à proprement parler, notamment lorsque ce sont la définition même et les frontières d'un nouvel État qui sont en jeu, ainsi qu'à des tentatives brutales pour séparer les peuples par la force. Bien plus, les conflits civilisationnels sont parfois des luttes pour le contrôle des populations. Mais, le plus souvent, c'est le contrôle du sol qui est en jeu. Le but de l'un des participants au moins est de conquérir un territoire et d'en éliminer les autres peuples par l'expulsion, l'assassinat ou les deux à la fois, c'est-à-dire par l'« épuration ethnique ». Ces conflits ont tendance à être violents et cruels, les deux camps se livrant à des massacres, des actes terroristes, des viols et des tortures. Le territoire en jeu représente souvent, pour l'un ou l'autre des deux camps, un symbole historique et identitaire très marqué, une terre sacrée sur laquelle ils estiment avoir des droits inaliénables : ainsi en est-il de la Cisjordanie, du Cachemire, du Nagorny-Karabakh, de la vallée de la Drina ou du Kosovo. Mais quelles sont les principales caractéristiques des conflits civilisationnels, des guerres civilisationnelles ? Huntington cite entre autres caractéristiques, leur longueur dans le temps, leur niveau de violence élevé et leur ambivalence idéologique. De ces trois caractéristiques, on peut insister sur leur longueur dans le temps et leur niveau de violence élevé. Écoutons à ce sujet Huntington pour nous en convaincre :

« Les guerres civilisationnelles présentent un certain nombre de points communs avec l'ensemble des guerres communautaires. Ce sont des conflits qui s'éternisent. Lorsqu'ils ont lieu au sein de d'un même État, ils durent en moyenne six fois plus longtemps que les guerres entre États. Comme ils mettent en jeu des questions fondamentales d'identité et de pouvoir, on a du mal à les résoudre par des négociations ou des compromis. Lorsque l'on parvient à un accord, il n'est pas rare que certaines des parties d'un camp donné refusent d'y souscrire. L'accord dure alors d'autant moins longtemps. Les guerres civilisationnelles sont des guerres intermittentes qui peuvent passer de la violence la plus aiguë à la guérilla la plus larvée et à l'hostilité la plus latente, pour se rallumer ensuite brutalement. Il est rare que les brasiers des haines communautaires soient totalement éteints, sauf par le génocide. Du fait de leur tendance à traîner en longueur, les guerres civilisationnelles, tout comme les autres guerres communautaires, produisent en général de grands nombres de victimes et de réfugiés.

Il convient de traiter avec prudence les estimations en ce sens, mais les chiffres couramment admis pour les morts des guerres civilisationnelles qui ont eu lieu au début des années quatre-vingt-dix sont les suivants : 50 000 aux Philippines, 50 000 à 100 000 au Sri Lanka, 20 000 au Cachemire, 500 000 à 1.5 millions au Soudan, 100 000 au Tadjikistan, 50 000 en Croatie, 50 000 à 200 000 en Bosnie, 30 000 à 50 000 en Tchétchénie, 100 000 au Tibet, 200 000 au Timor oriental. Presque tous ces conflits ont produit des quantités de réfugiés encore plus importants. »⁵⁷⁶

Il est donc, à présent, suffisamment clair que les guerres civilisationnelles sont très meurtrières, parce qu'elles durent plus longtemps que les guerres ordinaires et sont d'une rare violence, parce qu'elles mettent en jeu les questions fondamentales d'identité et de pouvoir. Mais comment peut-on expliquer la recrudescence des guerres civilisationnelles et le rôle central joué par l'islam dans ces conflits, à la fin du XX^e siècle ?

Voici la réponse de Huntington : « Tout d'abord, ces guerres ont des racines historiques. Des cas de violence intermittente entre groupes appartenant à des civilisations différentes se sont déjà produits dans le passé, et on s'en souvient, ce qui engendre craintes et sentiment d'insécurité de part et d'autre. Musulmans et hindous dans la péninsule indienne, entre Russes et Caucasiens dans le nord du Caucase, Arméniens et Turcs dans les régions transcaucasiennes, Arabes et Juifs en Palestine, catholiques, musulmans et orthodoxes des Balkans, Russes et Turcs des Balkans jusqu'en Asie centrale, Cingalais et Tamouls au Sri Lanka, Arabes et Noirs d'une côte à l'autre de l'Afrique : au fil des siècles, coexistence méfiante et violence sanguinaire ont alterné. Un héritage historique de violence peut être exploité et utilisé par ceux qui y trouvent leur compte. Dans ces rapports entre peuples, l'histoire n'est jamais en sommeil. Au contraire, elle est toujours active et meurtrière. »⁵⁷⁷

On le voit bien, ici, Huntington donne les causes historiques des guerres civilisationnelles. Outre ces causes historiques des guerres civilisationnelles, Huntington évoque aussi les causes démographiques et les causes politiques. Selon lui, « Un des facteurs est la modification des équilibres démographiques. L'expansion numérique d'un groupe donné suscite des pressions politiques, économiques et sociales sur d'autres groupes et induit des réactions en retour. Plus encore, elle produit des pressions militaires sur les groupes dont la démographie est moins dynamique. »⁵⁷⁸ Voilà résumée, selon Huntington, les causes de la

⁵⁷⁶ *Id.*, pp. 377-378.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, pp. 387-388.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 397.

recrudescence des guerres civilisationnelles à la fin du XX^e siècle. Mais comment expliquer le rôle central de l'islam dans la recrudescence de ces guerres à la fin du XX^e siècle ?

Huntington donne au moins trois raisons fondamentales du rôle central que joue l'islam dans la recrudescence des guerres civilisationnelles et communautaires, à la fin du XX^e siècle et trois facteurs aggravants. Il évoque tout d'abord l'hypothèse selon laquelle l'islam serait, dès l'origine, une religion du glaive qui glorifierait les vertus militaires. La deuxième raison, est que, dès ses origines en Arabie, l'expansion de l'islam dans toute l'Afrique du Nord et une bonne partie du Moyen-Orient, puis en Asie centrale, dans la péninsule indienne et les Balkans, a mis les musulmans en contact direct avec divers peuples, qui ont été conquis et convertis. L'héritage de ce processus se fait encore sentir aujourd'hui. Et enfin, la troisième raison avancée par Huntington est « l'inassimilabilité » des musulmans. Cette inassimilabilité, dit-il, fonctionne dans les deux sens : les pays musulmans ont des problèmes avec leurs minorités non musulmanes, tout comme les pays non musulmans en ont avec leurs minorités musulmanes.

Bref, « Le militarisme, l'inassimilabilité et le voisinage avec des groupes non musulmans sont des traits déjà anciens de l'islam, qui expliquent la propension historique des musulmans aux conflits. Trois autres facteurs, plus limités dans le temps, ont pu aggraver cette propension à la fin du XX^e siècle. Selon une explication qu'avancent les musulmans eux-mêmes, l'impérialisme occidental et la sujétion des sociétés musulmanes au XIX^e et au XX^e siècles auraient donné de l'islam une image de faiblesse militaire et économique, et encourageaient de ce fait les groupes non musulmans à voir dans les musulmans une proie facile. Selon cet argument, les musulmans seraient victimes d'un préjugé anti-musulman aussi répandu que pouvait l'être l'antisémitisme dans les sociétés occidentales. »⁵⁷⁹

Outre ce premier facteur aggravant de la propension des musulmans aux conflits, Huntington évoque un facteur plus probant, qui explique peut-être les violences tant intra-qu'inter-islamiques, et qui est l'absence d'un ou de plusieurs États phares dans l'islam. Et enfin, le troisième facteur aggravant, et pas des moindres, est, selon lui, l'explosion démographique des sociétés musulmanes et le fait que de grands nombres d'hommes entre quinze et trente ans,

⁵⁷⁹ *Id.*, pp. 396-397.

souvent sans emploi, soient disponibles sont une source naturelle d'instabilité et de violence, tant au sein de l'islam que contre les non musulmans.

Dans une perspective bien différente de celle de Huntington, Aziz Hasbi présente le conflit entre l'Occident et le monde musulman, la rivalité entre l'islam et les valeurs occidentales, comme deux universalismes concurrents. Selon lui, « En tant que message universel, l'islam se trouve en compétition avec les autres universalismes. Dans les relations entre le monde musulman et l'Occident, les contradictions reposent sur des différences culturelles – réelles ou imaginaires – qui sont de plus en plus montées en épingle et qui alimentent controverses et tensions. Le rejet mutuel germe dans un environnement international de plus en plus propice. »⁵⁸⁰

Nous pouvons nous arrêter ici, et examiner ces conclusions de Huntington, en vue de montrer en quoi le conflit des cultures dont il parle divise l'humanité en groupes antagonistes et de ce fait, compromet le projet de l'État mondial tel qu'envisagé par Weil dans la quatrième et dernière partie de la *Philosophie politique*. Il n'est pas particulièrement difficile de faire accepter l'idée que les conflits civilisationnels et communautaires conduisent à des replis identitaires sur soi qui rendent difficile voire impossible la promotion d'une civilisation universelle, et par voie de conséquence, problématique la mise en place d'une organisation mondiale dont le but serait de réunir toutes les nations dans un seul et même organe de direction du monde. En effet, des auteurs comme Kwame Nkrumah et Cheikh Anta Diop, après avoir dénoncé le colonialisme et le néocolonialisme⁵⁸¹ comme source d'acculturation, en sont venus

⁵⁸⁰ Aziz Hasbi, *op. cit.*, p. 209.

⁵⁸¹ Voir l'ouvrage de Kwame Nkrumah, *Le Néocolonialisme. Dernier stade de l'impérialisme*, traduit de l'anglais par L. Jospin, Présence Africaine, Paris, 1973. Dans cet ouvrage, l'auteur affirme que « Le néocolonialisme aujourd'hui représente l'impérialisme à son stade final, peut-être le plus dangereux. » Et pour cause, précise-t-il, « L'essence du néocolonialisme, c'est que l'État qui y est assujéti est théoriquement indépendant, possède tous les insignes de la souveraineté sur le plan international. Mais en réalité, son économie, et par conséquent sa politique, sont manipulées de l'extérieur. »

à proposer une voie originale de développement des pays africains. À cet effet, Nkrumah affirme dans *Le consciencisme* :

« Notre attitude envers l'expérience occidentale et musulmane doit être raisonnée, guidée par une pensée, car la pratique sans théorie est aveugle. Ce qu'il nous faut d'abord, c'est un corps de doctrines qui déterminera la nature générale de notre action consistant à unifier la société africaine traditionnelle. La révolution sociale doit donc s'appuyer fermement sur une révolution intellectuelle, dans laquelle notre pensée et notre philosophie seront axées sur la rédemption de notre société. Notre philosophie doit trouver ses armes dans le milieu et les conditions de vie du peuple africain. C'est à partir de ces conditions que doit être créé le contenu intellectuel de notre philosophie. L'émancipation du continent africain, c'est l'émancipation de l'homme. Cela requiert deux buts : premièrement, reconstituer la société égalitaire ; secondement, mobiliser logiquement toutes nos ressources en vue de cette reconstitution. »⁵⁸²

Il est donc impératif pour les intellectuels africains d'opérer une révolution mentale en vue de proposer un nouveau paradigme de développement pour le continent. Ce nouveau paradigme doit se fonder sur une philosophie, sur une idéologie, sur une vision du monde propre aux Africains. C'est ce que soutient Nkrumah dans les lignes qui suivent :

« La philosophie qui doit soutenir cette révolution sociale est celle que je me suis proposé d'appeler « consciencisme philosophique » ; le consciencisme est l'ensemble, en termes intellectuels, de l'organisation des forces qui permettent à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro-chrétiens présents en Afrique et de les transformer de façon qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine. Celle-ci se définit elle-même par l'ensemble des principes humanistes sur quoi repose la société africaine traditionnelle. La philosophie appelée « consciencisme » est celle qui, partant de l'état actuel de la conscience africaine, indique par quelle voie le progrès sera tiré du conflit qui agite actuellement cette conscience. Son fondement est le matérialisme. »⁵⁸³

Il ressort de ces propos de Nkrumah que le changement qu'il convient d'opérer en Afrique est « une révolution sociale ». Le consciencisme est la vision du monde qui doit soutenir cette révolution sociale. Cette révolution sociale doit avoir pour fondement la « personnalité africaine », c'est-à-dire l'ensemble des principes humanistes sur lesquels repose la société africaine traditionnelle. En un mot, l'Afrique doit intégrer les valeurs culturelles occidentales et musulmanes à sa culture originelle, elle doit procéder à un syncrétisme culturel, à un

⁵⁸² Kwame Nkrumah, *Le consciencisme*, traduction revue d'après l'édition anglaise de 1969, par Starr et Mathieu Howlett, Présence Africaine, Paris, 1976, pp. 97-98.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 98.

« métissage culturel », pour reprendre une expression chère à Léopold Sédar Senghor, si elle veut unifier et mobiliser toutes les couches sociales pour son développement.

Plus radicale est la voie de développement que propose Cheikh Anta Diop. En effet, celui-ci recommande un retour aux sources égyptiennes de la culture comme voie originale du développement de l'Afrique. Après avoir montré dans *Nations nègre et culture*⁵⁸⁴ et dans *Civilisation ou barbarie*⁵⁸⁵ l'origine africaine et négroïde de l'humanité et de la civilisation, l'origine nègre de la civilisation égypto-nubienne, l'apport de cette civilisation, donc de la pensée nègre, à la civilisation occidentale dans les sciences, les lettres et les arts, Cheikh Anta Diop en est venu à proposer la création d'un État Fédéral continental dans *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*.

Selon lui, « Pour éviter un tel sort à l'Afrique Noire [Cheikh Anta Diop fait ici allusion au renversement du gouvernement du Guatemala par une simple compagnie étrangère, l'*United Fruit* (U.S.A.), pour lui substituer un autre à sa convenance], l'idée de fédération doit refléter chez nous tous, et chez les responsables politiques en particulier, un souci de survie (par le moyen d'une organisation politique et économique efficace à réaliser dans les meilleurs délais), au lieu de n'être qu'une expression démagogique, dilatoire répétée sans conviction du bout des lèvres. Il faut cesser de tromper les masses par des rafistolages mineurs et accomplir l'acte qui consomme la rupture avec les faux ensembles (Communauté, Commonwealth, Eurafrique) sans lendemain historique. Il faut faire basculer définitivement l'Afrique Noire sur la pente de son destin fédéral. »⁵⁸⁶

Cheikh Anta Diop pense que la mise en place d'un État fédéral d'Afrique Noire est non seulement techniquement possible, mais aussi et surtout politiquement souhaitable, si l'Afrique Noire veut jouer sa partition dans le concert des nations. Autrement dit, l'Afrique Noire doit s'unir pour rendre possible son développement économique et son épanouissement culturel. Du reste, il montre dans *L'unité culturelle de l'Afrique Noire*⁵⁸⁷ que seule une véritable connaissance du passé peut entretenir la conscience et le sentiment d'une continuité historique,

⁵⁸⁴ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et cultures. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, Quatrième édition, Présence Africaine, Paris, 1979.

⁵⁸⁵ Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Présence Africaine, Paris, 1981.

⁵⁸⁶ Cheikh Anta Diop, *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique Noire*, Présence Africaine, Paris, 1974, p. 31.

⁵⁸⁷ Cheikh Anta Diop, *L'Afrique Noire précoloniale. Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquité à la formation des États modernes*, Présence Africaine, Paris, 1987.

indispensable à la consolidation d'un État multinational. C'est pour cette raison qu'il s'est proposé dans *L'Afrique Noire précoloniale* de « trouver la clef qui ouvre la porte de l'intelligence, de la compréhension de la société africaine »⁵⁸⁸. L'idée de l'unité de l'Afrique, de l'unité africaine a aussi hanté l'esprit de Kwame Nkrumah. Dans son ouvrage intitulé *L'Afrique doit s'unir*, Nkrumah affirme :

« Pour réparer efficacement et rapidement les grands torts causés à l'Afrique par l'impérialisme et le colonialisme, les jeunes États africains ont besoin d'une nation forte et unie, capable d'exercer une autorité centrale pour mobiliser l'effort national et coordonner la reconstruction et le progrès. Pour cette raison, je crois que même l'idée de fédération de régions serait dangereuse en Afrique. Il risque de se créer des patriotismes régionaux s'opposant les uns aux autres. En fait, les fédérations régionales sont une sorte de balkanisation à grande échelle. Elles peuvent donner naissance à une opposition dangereuse non seulement des politiques entre États et régions d'Afrique, mais aussi à une situation permettant aux impérialistes et aux néo-colonialistes de pêcher en eau trouble. En fait, de telles fédérations pourraient même s'opposer à la notion d'unité africaine. Nous devons considérer le problème au point de vue de ses objectifs pratiques et immédiats. »⁵⁸⁹

C'est donc dire que Nkrumah appelaient les pays à leur unité immédiate pour pouvoir faire rapidement et efficacement face aux défis du développement rendus immenses par les exploitations impérialiste et colonialiste du continent. Pour convaincre ses pairs, il cite les États-Unis d'Amérique et l'URSS comme des exemples éloquentes de son projet d'unité africaine. Voici ce qu'il en dit :

« Nous avons vu, dans le cas des États-Unis, comment les éléments dynamiques de la société avaient compris le besoin de l'unité et mené une guerre civile cruelle pour maintenir l'unité politique, menacée par les forces réactionnaires. Nous avons vu également, dans le cas de l'Union soviétique, comment la création d'une unité continentale n'impliquant pas l'abandon de la souveraineté nationale des États fédérés a donné un dynamisme qui a fait passer cette société, en un temps remarquablement court, d'un retard extrême à une puissance extrême. Ainsi, les exemples que nous avons sous les yeux prouvent qu'en Afrique, nous avons les ressources, réelles et potentielles, permettant de fonder le genre de société que nous désirons fonder. On a calculé qu'à la fin de ce siècle, la population de l'Afrique dépassera probablement cinq cents millions. Notre continent nous donne le second territoire du monde (en étendue). Les ressources naturelles de l'Afrique passent pour être supérieures à celles de presque n'importe quel autre continent. Pour tirer le maximum de nos ressources actuelles et potentielles, en vue de l'abondance et d'un bon ordre social, nous devons unir nos efforts, nos ressources, nos compétences et nos intentions. Nous devons tous tirer une leçon de

⁵⁸⁸ *Id.*, p. 9.

⁵⁸⁹ Kwame Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, traduit de l'anglais par L. Jospin, Présence Africaine, Paris, 1994, p. 246.

l'Europe, par contraste. Cultivant par trop ses nationalismes exclusifs, elle a sombré, après des siècles de guerres entrelacées d'intervalles de paix instable, dans un état de confusion, simplement parce qu'elle n'est pas parvenue à se donner une saine base d'association politique et de compréhension. Ce n'est que maintenant que, poussée par la nécessité économique et la menace de la réhabilitation industrielle et militaire de l'Allemagne, l'Europe tente (sans succès) de trouver un moyen de parer au danger. On espère, ce qui est une illusion, que la Communauté européenne accomplira le miracle. Il a fallu deux guerres mondiales et l'effondrement de plusieurs empires pour que les Européens admettent l'idée, encore incomplètement digérée d'ailleurs, que l'union fait la force. »⁵⁹⁰

Voilà des arguments assez pertinents développés par Nkrumah pour convaincre ses pairs d'aller à l'unité africaine, d'aller immédiatement à la création des États-Unis d'Afrique. On le sait bien, ce projet de Nkrumah n'a pas vu le jour et n'est pas prêt de voir le jour de sitôt. Pourtant, Cheikh Anta Diop pensait que pour parvenir à l'unification politique du monde, il fallait passer nécessairement par l'unification politique des continents. C'est ce qu'il affirme, sans ambages, dans *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique Noire* :

« L'unification planétaire ne semble pas être pour aujourd'hui, quoi qu'un esprit superficiel puisse en penser. La conscience sociale du monde, à l'heure actuelle, est loin d'avoir été assez éduquée pour que certains sentiments obscurs en soient suffisamment extirpés. La vigilance reste toujours de règle. Ce que l'on appelle « les grands ensembles » s'articule mal sur l'histoire et les intérêts des peuples. Lorsque les failles réelles en apparaîtront, elles épouseront très probablement la forme des continents pour une durée difficile à estimer. Celle-ci ne sera, en tout cas, abrégée que par le respect ou la crainte réciproques de la force d'autrui. La fraternisation sincère des peuples et l'unification planétaire seront réalisables à partir du moment où les différents peuples seront également forts, éduqués, au point qu'aucun ne puisse plus espérer tromper l'autre. Ainsi, l'existence d'États continentaux risque d'être le prélude à l'unification planétaire. »⁵⁹¹

Il appert de ces propos de Cheikh Anta Diop qu'il est difficile voire impossible de parvenir à l'unité politique du monde dans un contexte où les nationalismes étroits, le conflit entre les différentes cultures sont encore de mise. Pour le dire en termes plus prosaïques, le projet de création d'un État mondial est quasi-impossible dans un monde permanemment traversé par des conflits civilisationnels et communautaires. Le conflit des cultures reste d'ailleurs la trame de fond de la revendication du droit des nations à disposer d'elles-mêmes.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, pp. 248-249.

⁵⁹¹ Cheikh Anta Diop, *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique Noire*, op. cit., p. 34.

La reconnaissance de ce droit, n'est-il pas aussi un obstacle au projet de création d'un État mondial ? Pour le dire autrement, n'y a-t-il pas incompatibilité entre les exigences de la création d'un État mondial et celles du droit des nations à disposer d'elles-mêmes ? C'est dans la section qui suit que nous répondrons à cette préoccupation.

Section IV : De l'incompatibilité entre les exigences de la création d'un État mondial et celles du droit des nations à disposer d'elles-mêmes

Nous nous proposons dans cette section de montrer que les exigences de la création d'un État mondial sont incompatibles avec celles du droit des nations à disposer d'elles-mêmes. Pour ce faire, nous commencerons par dire ce que veut dire le droit des nations à disposer d'elles-mêmes avant de démontrer l'incompatibilité de ses exigences avec celles de la création d'un État mondial. Que veut donc dire par le droit des nations à disposer d'elles-mêmes ? Le droit des nations à disposer d'elles-mêmes signifie, avant tout, la libre détermination des nations, l'auto-détermination des nations. Comme le dit Lénine, « par autodétermination des nations, on entend leur séparation en tant qu'État d'avec les collectivités nationales étrangères, on entend la formation d'États nationaux indépendants »⁵⁹². Il résulte de cette définition, l'idée que les nations ont le droit de choisir librement d'adhérer ou non à des collectivités nationales étrangères, et qu'elles ne devaient pas être contraintes, de quelque manière que ce soit, d'adhérer à une collectivité étrangère qui ne leur convient pas. Cela veut dire encore, que si une nation est conquise par une nation plus forte, la communauté internationale doit rejeter cette forfaiture. Bien plus, toute nation a le droit de revendiquer son droit de se constituer en État-nation indépendant. Il résulte de ce qui vient d'être dit que le droit des nations à disposer d'elles-mêmes implique la souveraineté de chaque nation et de chaque peuple. La souveraineté

⁵⁹² Vladimir Lénine, *Du droit des nations à disposer d'elles-mêmes*, traduit du russe par A. Gaillard, Éditions de Nentori, Tirana, 1981, p. 8.

nationale implique que la nation soit seule à décider de sa politique intérieure et extérieure. Elle implique aussi que la nation soit libre de choisir la forme d'État qui lui convient, sans aucune ingérence extérieure dans ses affaires intérieures. Elle implique surtout l'interdiction formelle de toute ingérence extérieure dans les affaires intérieures des nations. Une telle compréhension du droit des nations à disposer d'elles-mêmes n'est-elle pas un obstacle au projet de création d'un État mondial ? Autrement dit, les exigences de la création d'un État mondial ne sont-elles pas incompatibles avec les exigences du droit des nations à disposer d'elles-mêmes ? Il est évident que le projet de création d'un État mondial n'est pas compatibles avec l'idée, le principe de l'indépendance absolue des nations. Pour le dire autrement, l'adhésion au projet de création d'un État mondial exige des États particuliers une renonciation volontaire à une partie de leur souveraineté. C'est du reste ce qui se passe aujourd'hui quand les États-nations adhèrent à des regroupements économiques ou politiques régionaux ou continentaux. Cette adhésion crée des obligations supranationales, des contraintes qui remettent en cause la souveraineté absolue des États. Il est bien connu, même la simple ratification d'une convention internationale, d'un traité bilatéral ou multilatéral crée chez l'État qui les a ratifiés des obligations supranationales. Il est donc évident que l'adhésion d'un État-nation au projet de création d'un État mondial doit avoir une conséquence sur sa souveraineté.

Par ailleurs, le projet de création d'un État mondial exige, selon Éric Weil, que les États particuliers adaptent leur morale vivante, leurs traditions, leurs valeurs culturelles aux exigences de rationalité et d'efficacité technique de la société mondiale du travail social. Aucune communauté historique, c'est-à-dire aucun État-nation ne peut survivre dans l'État mondial s'il n'accepte pas le principe de la rationalité administrative et de l'efficacité de la société moderne du travail social. C'est dire que les États-nations sont condamnés à renoncer aux aspects de leur morale vivante qui ne sont pas compatibles avec les exigences de rationalité de la société mondiale du travail. Ce qui peut apparaître comme une remise en cause de la libre

détermination de la politique culturelle d'une nation. Autrement dit, dans le cadre de l'État mondial, les nations ne sont plus libres de promouvoir les aspects rétrogrades de leur culture.

D'un autre côté, nous avons montré que l'adhésion au projet d'un État mondial implique une éducation des citoyens à la rationalité, à la raisonnable et à l'universalité. Cela implique que les politiques éducatives des nations soient conformes à cette exigence. Une communauté historique, un État-nation qui choisit de se mettre en marge de cette exigence se condamne à disparaître en tant que communauté historique, en tant qu'État-nation. Les exigences de productivité du travail social, et de perfectionnement technique qu'elles impliquent condamnent toute collectivité humaine qui veut survivre dans l'État mondial à s'adapter à l'évolution technologique du monde. Ce n'est pas une question de préférence culturelle, c'est une question de vie ou de mort.

Une autre exigence non moins fondamentale du projet de création d'un État mondial, est l'idée d'éduquer les citoyens à la discussion rationnelle et raisonnable. Cette exigence implique que les États-nations soient de types constitutionnels. Ce sont les États constitutionnels qui promeuvent la discussion comme moyen de prise de décision. Pour le dire autrement, le projet de création de l'État mondial implique que les États particuliers soient démocratiques. Bien plus, la forme de démocratie qui permet la libre participation des citoyens à la discussion politique, à la délibération sur les questions fondamentales de la nation, c'est la démocratie délibérative. Une telle exigence est incompatible avec le principe du libre choix de la forme de l'État par chaque nation.

Enfin, l'une des exigences fondamentales de l'État mondial est que chaque État travaille à réduire les inégalités sociales en son sein. Cela implique que les États-nations doivent adopter des politiques sociales de résorption des inégalités sociales. Ce qui contrarie le principe du libre choix de la politique sociale de chaque nation. En somme, on peut dire que le droit des nations à disposer d'elles-mêmes, tel que consacré par l'Organisation des Nations Unies, n'est

pas compatible avec le projet de création d'un État mondial tel que l'envisage Weil dans la *Philosophie politique*. Mais quelle alternative faut-il envisager pour concilier le projet de l'État mondial avec la souveraineté des États ? Pour être plus précis, quelle solution Weil a-t-il trouvée pour concilier le projet de création d'un État mondial avec la souveraineté des États ? Il nous revient de répondre à cette préoccupation dans la section suivante.

Section V : Alternative weilienne entre le problème de la souveraineté des États et le projet de création d'un État mondial

Nous venons d'examiner les obstacles au projet de création d'un État mondial. Nous sommes arrivés à la conclusion que le nationalisme, l'impérialisme, le conflit des cultures, le droit des nations à disposer d'elles-mêmes sont des obstacles au projet de création de l'État mondial tel que l'a envisagé Weil dans la *Philosophie politique*. Il nous revient à présent de montrer que la vision weilienne de l'État mondial permet de surmonter ces obstacles. Plus précisément, il nous revient de montrer que le projet de création d'un État mondial chez Éric Weil ne vise pas à remettre en cause la souveraineté des États. Il a pour but explicite, faut-il le rappeler, « la satisfaction des individus raisonnables à l'intérieur d'États particuliers libres ». Nous avons déjà expliqué en quoi consiste cette liberté des États particuliers dans le cadre de l'État mondial. À présent, nous devons nous évertuer à prouver que la création de l'État mondial ne compromet pas la souveraineté des États particuliers. La première solution que Weil a trouvée à la question de la souveraineté des États-nations dans le cadre de l'État mondial est l'idée selon laquelle les États particuliers garderont leur autonomie dans le cadre de l'État mondial. Comme nous l'avons déjà dit, l'État mondial chez Weil sera une administration mondiale qui autorisera une libre expression des différentes communautés historiques qui le composent. L'État mondial ne se propose donc pas d'uniformiser le monde, d'imposer un modèle de forme de vie à tous les États-nations qui le composent. Bien au contraire, l'État

mondial, avons-nous déjà dit, sera une unité pluraliste, c'est-à-dire qu'il favorisera le libre développement de chaque forme de vie. L'État mondial ne se propose pas non plus d'imposer la forme de l'État (autocratique ou constitutionnelle) aux États particuliers. Il reviendra à chaque État-nation de choisir, en toute connaissance de cause, la forme de l'État qui lui convient. Bien plus, L'État mondial, pour être viable, doit être idéologiquement neutre. Cela a l'avantage de permettre la libre détermination des nations, leur autodétermination, en un mot, leur souveraineté nationale. Bien sûr, cette autodétermination, cette souveraineté des États-nations doit être bien comprise. Elle ne saurait s'entendre comme une souveraineté absolue, un droit sans limite qu'aurait chaque État-nation de faire ce qui lui plait. Maritain pensait que les États particuliers, dans l'intérêt de l'État mondial et dans leurs propres intérêts, devraient raisonnablement renoncer à une partie de leur souveraineté. En outre, ils devaient avoir une bonne compréhension de leur statut d'États indépendants. Dans le cadre de l'État mondial, les États particuliers seront de plus en plus interdépendants. Du reste, ils le sont déjà. Cette interdépendance, dans le cadre actuel de l'anarchie des relations internationales, conduit les États particuliers à se faire la guerre. Dans le cadre de l'État mondial, cette interdépendance va conduire à une solution négociée des problèmes qui se posent entre les États particuliers. Bien plus, elle conduira les États particuliers à concevoir leurs relations dans le sens de la recherche de la complémentarité, dans des échanges négociés et fondés sur le principe du « gagnant-gagnant ». Dans le cadre de l'État mondial, aucune communauté n'aura besoin d'annexer une autre par la guerre en vue d'exploiter ses ressources. La planification de la concertation entre États particuliers et à l'échelle mondiale, la formation d'une opinion internationale hostile à la guerre, à toute forme de guerre, auront raison de la propension belliqueuse des États. Les gouvernants et les citoyens des États particuliers eux-mêmes, formés à la rationalité, à la raisonnable et à l'universalité seront plus enclins à privilégier la discussion comme mode de prise de décision, à l'échelle nationale et internationale. Les individus raisonnables qui

habiteront les États particuliers dans le cadre de l'État mondial auront certainement de l'aversion pour les guerres, surtout les guerres d'agression, les guerres impérialistes. C'est dire en définitive que le projet de création d'un État mondial chez Éric Weil n'est pas incompatible avec la souveraineté bien comprise des États particuliers. Mais que peut-on dire des rapports entre l'État mondial et les citoyens des États particuliers ? L'État mondial pourra-t-il sauvegarder la liberté des citoyens des États particuliers. La réponse à ces interrogations sera donnée dans le chapitre qui suit.

Chapitre II: De la nécessité de concilier la liberté des citoyens avec l'autorité de l'État mondial

Nous venons de montrer que la conception weilienne de l'État mondial permet de surmonter les obstacles au projet de création d'un État mondial tels le nationalisme, l'impérialisme, le conflit des cultures, le droit des nations à disposer d'elles-mêmes. En un mot, nous avons montré que le projet de création d'un État mondial chez Éric Weil ne remet pas en cause la souveraineté des États-nations. Il nous revient, dans ce chapitre, de montrer d'une part que l'État mondial doit préserver la liberté des citoyens des États particuliers. D'autre part, nous démontrerons la nécessité pour l'État mondial de résoudre le problème des inégalités sociales et celui de la diversité des cultures, si tant est qu'il se veut durable. Et enfin, nous allons indiquer qu'il est impératif de procéder à une éducation philosophique et morale aux valeurs universelles et à la tolérance dans le but de stabiliser l'État mondial.

Section I : L'État mondial et la question de la liberté des citoyens

Dans cette section, notre ambition se veut modeste, car traiter des rapports entre l'État mondial et les citoyens des États particuliers pourrait conduire à produire plusieurs ouvrages sur ledit sujet. Pour éviter les pièges de cette tâche fastidieuse, nous nous proposons ici, de démontrer la nécessité pour l'État mondial de préserver la liberté des citoyens. Vu sous cet angle, notre tâche devient plus précise et facile à exécuter. Dans cette perspective, il suffit de faire observer que la liberté a été considérée par beaucoup d'auteurs comme la fin de l'État. Il est bien connu que des auteurs comme Baruch Spinoza⁵⁹³, John Locke⁵⁹⁴, Alexis de

⁵⁹³ Voir Baruch Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, traduction de Madeleine Francès, Gallimard, Paris, 1954.

⁵⁹⁴ Voir John Locke, *Le traité du gouvernement civil*, traduction de David Mazel, GF Flammarion, Paris, 1992.

Tocqueville⁵⁹⁵, Montesquieu⁵⁹⁶, Rousseau⁵⁹⁷, etc. font de la liberté du citoyen la fin de l'État. Sans revenir ici en détail sur l'importance que ces auteurs accordent à la liberté du citoyen, il suffit de rappeler que pour Rousseau, la liberté est une dimension essentielle de l'homme. Selon lui en effet, « « Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. »⁵⁹⁸ Mieux, pour Rousseau, « Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la liberté et l'égalité. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle. »⁵⁹⁹ Il est donc clair que la liberté est indispensable à une vie sensée, et de ce fait, elle doit être la fin de l'État. Si la liberté est indispensable à toute vie sensée, il est alors impératif pour l'État mondial de la préserver. Parce que la liberté est le bien le plus précieux du genre humain, Rousseau se propose de la réconcilier avec la nécessaire autorité de l'État. Dans *Du contrat social*, il se propose de « « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. » Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution. »⁶⁰⁰ Dans la mesure où l'État mondial vise à satisfaire des « individus raisonnables » à l'intérieur d'États particuliers libres, il ne saurait mépriser la liberté des citoyens. Parce que l'État mondial de Weil veut des citoyens éduqués, des citoyens rationnels, raisonnables et raisonnés, il ne peut ôter aux citoyens leur liberté. Parce que l'État mondial de Weil veut faire participer les citoyens à la discussion politique, à la discussion rationnelle et raisonnable, il ne doit pas priver les citoyens de leur liberté. Comme on le voit, la préservation de la liberté des citoyens est le fondement et la fin de l'État mondial. Pour que

⁵⁹⁵ Voir Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 2 tomes, GF Flammarion, Paris, 1981.

⁵⁹⁶ Voir Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 2 tomes, GF Flammarion, Paris, 1979.

⁵⁹⁷ Voir Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris, 1992.

⁵⁹⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris 1992, p. 34.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 39.

l'État mondial puisse advenir, il faut que les citoyens des États particuliers y adhèrent librement. Pour que l'État mondial puisse perdurer, il faut que les gouvernants et les citoyens des États particuliers privilégient la discussion et renoncent volontiers à l'utilisation de la violence pour régler leurs conflits. Comme on peut le constater, il est du plus grand intérêt de l'État mondial de préserver la liberté des citoyens. Mais la seule sauvegarde de la liberté des citoyens par l'État mondial lui garantit-elle une stabilité et une durée de vie permanentes ? Autrement dit, pour conserver sa stabilité et la permanence de son existence, l'État mondial ne gagnerait-il pas à lutter contre les inégalités sociales ? La lutte contre les inégalités sociales par l'État mondial ne doit-elle pas passer par la réduction des écarts de niveau de vie entre les États particuliers qui le composent ? Nous allons répondre à ces interrogations dans la section qui suit.

Section II : L'État mondial et le problème des inégalités sociales

Nous venons de montrer la nécessité pour l'État mondial de promouvoir la liberté des citoyens. Nous avons dit que l'État mondial doit promouvoir la liberté des citoyens, parce que celle-ci est une dimension essentielle de l'homme. Mais pour quelles raisons l'État mondial doit-il lutter contre les inégalités sociales ? Il est aujourd'hui reconnu par la plupart des philosophes politiques, notamment les philosophes partisans de la critique sociale, que le problème de la justice sociale est un défi à relever par les États modernes. Il est aussi admis par les auteurs qui ont réfléchi sur la mondialisation en cours, que le problème des inégalités sociales fait peser de grands risques sur le processus même de cette mondialisation. En effet, les États-nations sont aujourd'hui confrontés aux mouvements sociaux qui contestent les inégalités de revenus, la précarisation de la vie de la majorité des individus par les politiques néolibérales. Ces mouvements sociaux fragilisent généralement l'unité nationale et ont même parfois conduit à des insurrections populaires comme on l'a vu en 2011 avec le printemps arabe et en 2014 avec l'insurrection populaire des 30 et 31 octobre au Burkina Faso. Les injustices

sociales sont un des terrains favorables aux mouvements sociaux et aux protestations populaires contre les gouvernements corrompus dans le monde. Si l'État mondial ne veut donc pas se voir déstabiliser par les mouvements sociaux similaires, il a intérêt à lutter contre ces inégalités sociales fâcheuses. Il doit travailler à promouvoir une véritable égalité entre les citoyens du monde, entre les différents États particuliers. Ce qui a révolté Rousseau contre la société féodale, c'est la promotion des inégalités sociales, économiques et politiques. C'est donc dire que si l'État mondial ne veut pas connaître le même sort que la société féodale, il doit s'attacher à la promotion de la justice sociale. Cette justice sociale est caractérisée par la promotion de l'égalité (sociale, économique et politique) : au nom de l'égalité sociale et politique, l'État mondial doit recommander aux États particuliers la moralisation de la gestion de la chose publique et condamner l'accaparement des richesses des pays pauvres par leurs élites politiques. Il y va de son intérêt et de sa survie.

Pour ce qui est des avatars de la mondialisation, il suffit de rappeler quelques positions développées par les altermondialistes à ce sujet pour nous en convaincre. Pour Jacques Adda, par exemple, l'application des programmes d'ajustements structurels (PAS) en Amérique Latine a été la source principale du creusement des inégalités. De même, l'extension de leur application aux pays d'Afrique subsaharienne a engendré des résultats déplorables.

Aussi Adda peut-il écrire que « Ce redressement financier, dont les crises mexicaine, brésilienne et argentine ont montré la fragilité, ne peut cependant masquer la dégradation des conditions de vie du plus grand nombre et l'atonie persistante de l'investissement dans la plupart des pays (le Chili constituant l'exception la plus notable). Qu'il s'agisse du creusement des inégalités, du recul des budgets sociaux, de la diffusion de la violence ou de l'emprise croissante des mafias de la drogue, le bilan de la région montre que l'ajustement structurel, et tel qu'il est conçu et promu par le FMI et la Banque Mondiale, ne peut être facilement tenu, loin s'en faut, pour le chemin le plus sûr vers le développement. »⁶⁰¹

Il ressort de ces propos de Jacques Adda que la mondialisation est une source d'amplification de la misère. C'est aussi ce qu'affirme Ignacio Ramonet :

⁶⁰¹ Jacques Adda, *La mondialisation de l'économie*, tome 2 : Problèmes, Éditions La découverte, Paris, 2002, P. 94.

« La globalisation ne vise pas tant à conquérir des pays qu'à conquérir des marchés. La préoccupation de ce pouvoir moderne n'est pas la conquête de territoires mais la prise de possession des richesses. Cela s'accompagne de destructions impressionnantes. Des industries entières sont sinistrées, dans toutes les régions. Avec les souffrances sociales qui en résultent : chômage massif, sous-emploi, précarité, exclusion. Sur-exploitation des hommes, des femmes et plus scandaleux, des enfants. »⁶⁰²

Plus grave, la mondialisation est aussi et surtout une promotion des inégalités des revenus, avec l'accaparement des richesses par un petit groupe d'institutions et d'hommes affairistes. Comme le fait toujours observer Ignacio Ramonet,

« À l'échelle du monde, la pauvreté reste la règle et l'aisance l'exception. Les inégalités sont devenues l'une des caractéristiques structurelles de notre temps. Et elles s'aggravent, éloignant toujours les riches des pauvres. Les 225 plus grosses fortunes du monde représentent un total de plus de 1 000 milliards d'euros d'argent sale, soit l'équivalent du revenu annuel de 47% des personnes les plus pauvres de la population mondiale (2,5 milliards de personnes !) De simples individus sont désormais plus riches que des États. »⁶⁰³

Signalons en passant les raisons que Friedman donne du rejet de la mondialisation par beaucoup de pays et d'individus :

« Il n'empêche que la réaction de rejet de la mondialisation n'a fait, depuis lors, que s'affirmer et s'étendre. Le front de refus se nourrit du sentiment que tout pays qui adhère au système est contraint d'endosser une camisole de force à taille unique. Certains rejettent cette camisole parce qu'ils s'y sentent engoncés et paralysés. D'autres y sont hostiles parce qu'ils réprouvent les formidables écarts de revenus qu'elle suscite et aussi le fait qu'elle déplace les emplois des pays à niveau de salaire élevé vers ceux où la main-d'œuvre est bon marché. D'autres la redoutent parce qu'elle les expose à toutes sortes de forces et d'influences extérieures qui menacent de rendre leurs propres enfants étrangers à leur culture et à leurs oliviers. D'autres lui reprochent les dommages qu'elle cause inexorablement à l'environnement. D'autres enfin ne veulent pas en entendre parler parce qu'ils estiment qu'il serait tout simplement trop dur pour leur pays de se hisser au niveau du système d'exploitation DOS capital 6. 0. »⁶⁰⁴

Ces propos de Friedman résument les principaux griefs adressés à la mondialisation. Mais il est important de noter que le principal grief demeure la dénonciation des inégalités sociales que promeut la mondialisation. C'est donc dire en définitive que la mondialisation est rejetée par les populations pauvres des pays riches et les populations des pays pauvres, parce

⁶⁰² Ignacio Ramonet, « Protestataires de tous les pays, unissez-vous », in *Le monde diplomatique*, « Manière de voir 75 », Juin-Juillet 2004, p. 6.

⁶⁰³ *Ibid.* p. 6.

⁶⁰⁴ Thomas Friedman, *op. cit.*, p. 287.

qu'elle engendre des injustices sociales injustifiables. C'est donc dire que l'État mondial doit promouvoir la justice sociale en son sein s'il ne veut pas connaître le même sort que la mondialisation en cours. Il doit procéder à une égalisation, ne serait-ce que progressive des niveaux de vie entre les différentes communautés historiques, s'il veut durer en tant qu'État mondial. Du reste, Weil lui-même est conscient des conséquences néfastes des inégalités sociales sur la viabilité de l'État mondial. C'est pourquoi, il affirme dans la *Philosophie politique* qu' « Une égalisation des niveaux de vie des différentes sociétés est requise pour qu'un tel État mondial puisse durer. »⁶⁰⁵ Comme on peut le voir, l'État mondial doit promouvoir la justice sociale dans le but de pouvoir se pérenniser. Il y va de son intérêt ; il y va aussi de l'intérêt des citoyens des États particuliers et de l'intérêt des États particuliers eux-mêmes. Mais suffit-il que l'État mondial garantisse la liberté des citoyens et promeuve la justice sociale pour qu'il soit viable ? La question de la diversité des cultures ne doit-elle pas préoccuper l'État mondial ? Autrement dit, le projet de création d'un État mondial n'est-il pas une menace contre la diversité des cultures ? Si oui, ne serait-il pas judicieux pour l'État mondial de faire de la promotion de la diversité des cultures son cheval de bataille ? Nous tenterons de répondre à cette question dans la section qui suit.

Section III : L'État mondial et la question de la diversité des cultures humaines

Nous venons de démontrer la nécessité pour l'État mondial de promouvoir la justice sociale. Nous avons montré que l'État mondial a intérêt à lutter contre les inégalités sociales, car il y va de sa survie. Intéressons-nous à présent à la question de la diversité des cultures dans le cadre de l'État mondial. Comment l'État mondial doit-il s'y prendre pour surmonter le conflit des cultures dont nous avons déjà parlé ? La réponse à cette question qui paraît redoutable n'est

⁶⁰⁵ Éric Weil, *Philosophie politique, op. cit.*, p. 240.

pourtant pas difficile à trouver. Il suffit de rappeler la nécessité pour l'État mondial de préserver la diversité des cultures, la pluralité des formes de vie. Il suffit, comme l'a fait observer Huntington lui-même que les puissances occidentales prennent acte de la pluralité des cultures et renoncent à leur volonté d'ériger leurs propres cultures en cultures universelles. Cela implique qu'il faut cesser de regarder la diversité culturelle comme un problème. Il faut aussi cesser de faire de la différence entre les cultures un motif de conflit. En un mot, la diversité des cultures doit être regardée comme une richesse pour l'humanité et non un problème. Si l'État mondial veut éviter le conflit des cultures, il doit faire le constat de la relativité des cultures. Il doit faire le constat que chaque groupe humain a un ensemble de valeurs qui fondent son existence et auxquelles il reste attaché, comme une araignée à sa toile. Il doit surtout travailler à promouvoir le respect mutuel des différentes cultures. Le respect mutuel entre les différentes cultures suppose une disposition des différents groupes humains à chercher à comprendre la culture des autres. Bien plus, il faut que les différents groupes humains cessent de considérer leurs cultures comme la Culture. Ils doivent éviter de juger la culture des autres sur la seule base des critères de leurs propres cultures.

Pour le dire de façon plus diplomatique, l'État mondial doit instaurer un dialogue entre les différentes cultures. Le dialogue entre les cultures doit viser deux objectifs : premièrement, il doit déboucher sur le multiculturalisme : le multiculturalisme est le simple constat de la diversité culturelle et la nécessité de la tolérance des différences entre les cultures ; deuxièmement, il doit conduire à l'interculturalisme, c'est-à-dire à la nécessité de l'acculturation, à l'interpénétration des différentes cultures.

Comme le dit Canivez, « The main difference between the two concepts lies in the « stories » they tell or to which they refer. It lies in the « rhetoric » that puts integration in perspective. We could

say that multiculturalism gives greater weight to recognition of pluralism while interculturalism puts the stress on integration. »⁶⁰⁶

Dans tous les cas, le multiculturalisme et l'interculturalisme conduisent au même résultat : l'intégration des immigrants dans leur société d'accueil. « Thus, when correctly understood, the purpose of multiculturalism is not only the recognition of differences ; it is also the achievement of more social integration and equality. »⁶⁰⁷ Mieux, « In Taylor's view, multiculturalism and interculturalism are two different patterns of cultural relationships. As we have seen, both multiculturalism and interculturalism are ways of accommodating cultural pluralism and facilitating integration. »⁶⁰⁸ Il est donc clair que le multiculturalisme et l'interculturalisme permettent de constater la pluralité des cultures et de prendre acte de la nécessité de leur interpénétration, de leur indispensable dialogue. Les émigrés sont la plupart du temps confrontés au problème des différences entre les cultures qui les amène à s'adapter à la culture de leur milieu d'accueil. Pour que leur intégration soit possible, il faut que les citoyens des pays d'accueil ne soient pas hostiles à leur manière de vivre, ne les rejettent pas à cause de leur culture. Par-delà la promotion du multiculturalisme et de l'interculturalisme que doit faire l'État mondial, il doit s'efforcer aussi et surtout de promouvoir des valeurs culturelles universelles. En plus des valeurs universelles que charrie déjà la société mondiale du travail social, telles que la rationalité, l'efficacité, le calcul, l'État mondial doit promouvoir des valeurs universelles telles que la liberté (surtout la liberté d'opinion, de pensée, de conscience), l'égalité entre les hommes, la dignité humaine, la sacralité de la vie humaine, etc. Mais, la promotion de

⁶⁰⁶ Patrice Canivez, « On European multiculturalism », in *European Constitutionalism, Historical and Contemporary Perspectives*, Alexandre Dupeyrix and Gérard Raulet (EDS), P.I.E. Peter Lang, 2014, p. 127. La citation peut être traduite de la façon suivante : « La principale différence entre les deux concepts se trouvent dans les récits qu'ils racontent ou auxquels ils se réfèrent. On pourrait dire que le multiculturalisme accorde plus d'importance à la reconnaissance tandis que l'interculturalisme met l'accent sur l'intégration. »

⁶⁰⁷ *Ibid.* La citation veut dire : « Ainsi, bien compris, le but du multiculturalisme n'est pas seulement la reconnaissance des différences ; il est aussi la réalisation de plus d'intégration sociale et d'égalité. »

⁶⁰⁸ *Ibid.* On peut traduire cette citation de la façon suivante : « Selon Taylor, le multiculturalisme et l'interculturalisme sont deux modèles de relations culturelles. Comme nous l'avons vu, le multiculturalisme et l'interculturalisme sont deux manières de s'adapter au pluralisme culturel et de faciliter l'intégration. »

ces valeurs universelles incombe au philosophe-éducateur. Comment celui-ci doit-il procéder pour éduquer philosophiquement les citoyens aux valeurs universelles et de tolérance ? C'est à cette question que nous répondrons dans la section qui suit.

Section IV : De la nécessité de l'éducation philosophique et morale par le philosophe-éducateur aux valeurs universelles et de tolérance

Nous venons de montrer la nécessité pour l'État mondial de reconnaître et promouvoir la diversité culturelle comme le bien le plus précieux de l'humanité. Il doit promouvoir la diversité culturelle dans le but ultime d'éviter les conflits entre les cultures. Il doit promouvoir la diversité culturelle pour éviter ce que Huntington a appelé les conflits civilisationnels qui sont très meurtriers. S'il est vrai qu'il doit promouvoir la diversité culturelle, il doit encore plus promouvoir des valeurs universelles par le moyen d'une éducation philosophique des citoyens par le philosophe-éducateur.

Comment celui-ci doit-il s'y prendre pour réussir sa mission ? Il nous revient dans cette section de montrer la nécessité de l'éducation morale et philosophique aux valeurs universelles et à la tolérance par le philosophe-éducateur. Pour ce faire, commençons par faire admettre que l'enseignement de la philosophie dans les lycées et à l'université contribue à former des citoyens éclairés, des hommes utiles à la société parce qu'ils ont l'esprit critique développé et ont donc de ce fait l'esprit ouvert. L'enseignement de la philosophie éloigne les apprenants des préjugés culturels et du dogmatisme. Du reste, c'est ce que stipulent de façon explicite les Instructions de 1925 en France. Selon les Instructions de 1925, l'enseignement de la philosophie vise à développer les facultés de réflexion des jeunes gens, à exercer leur esprit critique et leurs facultés de jugement, à les éloigner de l'indifférence et du dogmatisme afin de mieux les intégrer dans la société.

Bien plus, l'UNESCO affirme que, « Dans la mesure où elle construit des outils intellectuels nécessaires à l'analyse et à la compréhension des concepts essentiels

de justice, de dignité, de liberté, où elle permet d'acquérir une pensée et un jugement indépendants, où elle stimule l'esprit critique nécessaire à la compréhension du monde et de ses enjeux, dans la mesure enfin où elle favorise la réflexion sur les valeurs et les principes, la philosophie est une école de liberté [...] à mettre au service de l'éducation [...]. L'initiation du plus grand public à la philosophie est essentielle au développement d'une culture démocratique. Elle contribue à la formation de citoyens libres par la formation d'un jugement autonome, le développement de l'esprit critique, de la force d'argumentation, l'acceptation de la contradiction, la soumission à la seule autorité de la raison. Son enseignement est une école de la responsabilité, de la citoyenneté et donc indispensable à l'enracinement de la démocratie. »⁶⁰⁹

On le voit bien, l'enseignement de la philosophie, en soi-même, est une participation à l'éducation à l'usage public et à l'usage privé de la raison. Comme l'a souligné l'UNESCO, l'enseignement de la philosophie au plus grand public est déjà un moyen efficace d'éducation des citoyens aux valeurs universelles et de tolérance. S'il en est vraiment ainsi, il devient impératif d'instituer une éducation morale et philosophique aux valeurs universelles et à la tolérance par le philosophe-éducateur. La mission du philosophe-éducateur est de faire comprendre aux hommes que « La morale est action de l'individu sur lui-même », « action raisonnable et universelle de l'individu, considérée comme représentant de tous les individus, sur lui-même en vue de l'accord raisonnable avec lui-même »⁶¹⁰. Il doit aussi faire comprendre à ses concitoyens que la politique vise « l'action raisonnable et universelle sur le genre humain »⁶¹¹. Après avoir fait accepter ces deux propositions comme vraies, le philosophe-éducateur doit s'évertuer à démontrer que la morale est action, action sur soi-même mais également action dans et sur le monde. Autrement dit, le philosophe-éducateur doit condamner le repli sur soi du moraliste qui s'absorbe dans sa propre exigence de pureté, tout en abandonnant à son sort un monde qu'il considère globalement comme mauvais. Il doit montrer que le devoir de se moraliser est indissociable d'un devoir d'action sur la morale concrète. On ne peut pas, et on ne doit pas vouloir se moraliser sans avoir le souci d'un monde plus moral.

⁶⁰⁹ Document préparatoire de la 171^{ème} session du conseil de l'UNESCO, printemps 2005, p. 4.

⁶¹⁰ Éric Weil, *Philosophie politique, op. cit.*, p. 12.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 11.

Outre cela, le philosophe-éducateur doit montrer aux hommes que le choix de l'action ne vise pas seulement l'universalité du discours pour les individus qui pensent ; il vise aussi et surtout la réalisation d'un monde où l'universalité des individus aurait la possibilité réelle de penser. En effet, les hommes ne doivent pas se contenter de tenir des discours universellement valables. Ils doivent aussi se soucier de la réalisation d'un monde où il est possible pour tous les hommes, pour tout homme de tenir un discours universellement valable.

Enfin, et il faut insister là-dessus, le philosophe-éducateur doit faire percevoir aux hommes la nécessité de tolérer les points de vue qui sont différents des leurs. Il doit les amener à savoir écouter les autres et à savoir les comprendre. Il doit les conduire à se démarquer du dogmatisme qui habite le commun des mortels, et qui les pousse à l'intolérance de la contradiction. Il doit leur montrer que les contradictions des points de vue sont des opportunités qui permettent aux interlocuteurs de mieux argumenter leurs positions. C'est une invite à la discussion rationnelle et raisonnable. De ce point de vue, ce qui compte, c'est la pertinence des arguments avancés. Ce qu'ils doivent privilégier dans la discussion, c'est la force des arguments et non les arguments de la force, car celui qui a choisi le discours comme moyen pour convaincre ses semblables doit définitivement renoncer à l'usage de la violence, aussi bien verbale que physique. C'est en leur montrant la nécessité de la discussion rationnelle et raisonnable, que le philosophe-éducateur amènera les hommes à la tolérance.

Comme le fait observer Francis Guibal,

« Mais ce devoir d'éducation morale, précisément, s'inscrit dans les conditions effectives d'une vie historique particulière. Si éduquer (moralement), c'est toujours tourner la liberté vers le désir et le vouloir de la raison, cette orientation vers l'universel présuppose elle-même cette première universalisation relative qui est l'institution politique et historico-culturelle du vivre-bien-ensemble. La « question d'opportunité » qu'est l'éducation nous renvoie de l'individu à la communauté en tant qu'il lui revient de s'éduquer elle-même afin de pouvoir répondre aux défis de son époque. »⁶¹²

⁶¹² Francis Guibal, *Le courage de la raison. La philosophie pratique d'Éric Weil*, Éditions du Félin, Paris, 2009, p. 257.

Bien plus, « On le voit, cette éducation à l'autonomie de la liberté morale est identiquement éducation à la « vertu » éthico-politique entendue comme « aptitude de l'individu à agir convenablement dans sa communauté historique ». »⁶¹³

C'est donc dire que l'éducation morale et philosophique dont le philosophe-éducateur fait la promotion est une éducation qui conduit les hommes de l'action raisonnable et universelle sur eux-mêmes à l'action raisonnable et universelle sur le genre humain. Autrement dit, le philosophe-éducateur doit montrer aux hommes que l'action morale conduit à l'action politique.

Comme le dit Canivez, « Certes, la morale doit être comprise en elle-même, comme « action de l'individu raisonnable sur lui-même en tant que conditionné ». Mais elle conduit à la politique, visant « l'action raisonnable et universelle sur le genre humain ». Elle y conduit nécessairement le philosophe de la morale, à la différence du moraliste. Le moraliste, en effet, se contente d'opposer la morale et la politique, la pureté des principes et le calcul de l'efficacité, le respect d'autrui et l'exercice du pouvoir. Il évitera le monde de l'action, la recherche de l'efficacité, les responsabilités du pouvoir. Une fois encore, cette attitude moralisante s'avèrera proprement immorale, c'est-à-dire non universalisable : refuser d'agir pour préserver la pureté des principes, c'est abandonner le monde au pouvoir de ceux qui n'ont pas de principes (moraux). »⁶¹⁴

C'est donc dire que le philosophe-éducateur doit inviter les hommes à s'engager dans l'action politique au double sens que Canivez donne à ce concept. Pour le dire autrement, le philosophe-éducateur doit inviter les hommes à s'engager dans la conquête et « l'exercice du pouvoir » et dans la « résolution des problèmes par la discussion »⁶¹⁵. Comme l'a dit Canivez, « Lorsqu'il s'agit de définir la politique, deux définitions s'opposent. D'un côté, la politique est l'ensemble des activités liées à la conquête, à l'exercice et à la conservation du pouvoir. D'un autre côté, elle est la résolution des problèmes par la discussion. »⁶¹⁶ Il est donc impératif pour les hommes ordinaires de se démarquer de l'attitude du moraliste pour épouser celle du philosophe de la morale. Le moyen dont dispose le philosophe-éducateur pour inculquer des

⁶¹³ *Id.*, p. 263.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 129.

⁶¹⁵ Patrice Canivez, *Qu'est-ce que l'action politique ?*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2013, p.7.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 9.

valeurs universelles et la tolérance aux hommes, c'est la réflexion sur leur morale concrète, la discussion des valeurs de leur morale vivante.

« Par cette réflexion critique, le philosophe participe aux débats publics sur la justice et les « questions de société ». En tant que philosophe de métier, en tant que professeur, il initie également d'autres individus à cette réflexion. Dans les deux cas, sa propre réflexion doit fournir les concepts et les critères qui permettent au sentiment de l'insensé de s'élaborer en une pensée cohérente. »⁶¹⁷

Il ressort de ce passage que le philosophe-éducateur n'est personne d'autre que le philosophe qui participe aux débats public sur les valeurs, que le philosophe de métier, le professeur de philosophie qui initie ses élèves, ses étudiants à la réflexion critique sur les valeurs. C'est le philosophe de métier qui fait prendre conscience à ses concitoyens lors des débats publics de la nécessité de rejeter les valeurs désuètes de leur morale concrète, de s'attacher à la promotion des valeurs qui sont universelles.

Par ailleurs, Canivez soutient que le dialogue est un autre moyen pour le philosophe-éducateur, d'amener les hommes, à partir de la discussion sur des problèmes, d'élaborer leur sensibilité formée par l'expérience vécue en discours.

« La réflexion en commun, c'est-à-dire le dialogue, doit permettre à une sensibilité formée par l'expérience vécue des problèmes, par la perception de certaines situations comme violentes, de s'élaborer sous la forme d'un discours. La pratique du dialogue est donc participation à l'action au sens fort du mot, même si cette participation est indirecte : elle agit sur la conscience collective et contribue ainsi à modifier la situation, la réalité d'une époque. »⁶¹⁸

En contribuant par le dialogue à agir sur la conscience collective et à modifier la réalité d'une époque, le philosophe joue là le rôle qui a toujours été le sien dans la société, à savoir interpellé ces concitoyens sur les problèmes de son temps, leur faire prendre conscience des enjeux de telles ou telles situations, agir sur la forme même que prendra leur action. Comme l'a souligné Canivez,

« Participer au débat public, pour le philosophe, ce n'est pas seulement faire valoir telle ou telle conception : c'est agir sur la forme même que prendra l'action, c'est

⁶¹⁷ Patrice Canivez, *Weil*, op.cit., p. 136.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 136.

l'amener à se faire action par la discussion et non par la violence, là où c'est possible et dans la mesure où c'est possible. »⁶¹⁹

Bien plus, pour paraphraser Fichte, il doit faire connaître aux hommes leurs besoins et les moyens de les satisfaire : il doit les guider en particulier à chaque époque et en chaque endroit au sujet des besoins qui se font jour précisément maintenant à l'intérieur de ces sphères déterminées, et sur les moyens déterminés d'atteindre les buts qu'ils se proposent. Il doit conduire les hommes à ne pas voir seulement le présent, mais à voir aussi l'avenir ; il doit les amener à ne pas s'en tenir seulement à leur point de vue actuel, mais à voir aussi dans quelle direction il faut que l'humanité marche désormais, si elle doit rester sur le chemin qui la mène à son but ultime, et ne pas se détourner de lui, ou bien s'éloigner de lui.

Outre cela, il revient au philosophe-éducateur de faire croître la noblesse morale de chaque homme, de tout homme, de l'homme entier, car, comme le dit Fichte, « C'est le devoir du savant d'édifier sans cesse cette fin ultime [la noblesse morale de l'homme] et de l'avoir devant les yeux en toutes ses actions dans la société. »⁶²⁰

En somme le philosophe-éducateur, doit se fixer « pour destination d'être le pédagogue de l'humanité. Mais personne ne peut travailler avec bonheur à l'ennoblissement moral s'il n'est lui-même homme de bien. Nous n'enseignons pas seulement par des mots ; nous enseignons encore plus profondément par notre exemple, parce que la force de l'exemple vient d'abord de notre vie dans la société. »⁶²¹

C'est donc dire que le philosophe-éducateur doit être un modèle d'homme honnête, d'homme juste, d'homme tolérant, d'homme de bien, en un mot, « il doit être l'homme de la plus haute valeur morale de son époque ; il doit présenter en soi le plus haut degré de la

⁶¹⁹ Patrice Canivez, *Weil, op. cit.*, p. 136.

⁶²⁰ Johann Gottlieb Fichte, *Sur la destination du savant*, traduction de Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2016, p. 90.

⁶²¹ *Ibid.*

formation morale possible jusqu'à lui »⁶²². On le voit bien, le philosophe-éducateur est en définitive le sage weilien. Comme l'a souligné Marcelo Périne, « Pour autant qu'il est homme, qu'il est ordonné et divin à la mesure d'un homme, il se fait éducateur, il s'occupe de ce qui est la plus divine des occupations d'un homme. »⁶²³ Il précise même que « Le sage joue son rôle dans l'histoire comme philosophe-éducateur, un rôle qui « plus que tout autre dépend du caractère historique de son monde [...] ». »⁶²⁴

Bien plus, le philosophe-éducateur doit être le prototype de l'intellectuel engagé au double sens que Mahamadé Savadogo donne à ce terme⁶²⁵. Comme l'a souligné Mahamadé Savadogo :

« La prise en compte de cette question impose à la réflexion politique, par-delà le renouveau actuel de la critique sociale, d'élaborer une pensée de l'engagement qui fonde, en la soutenant, la critique de la société. Une telle démarche aboutit à abolir la distance, que la reformulation actuelle de la critique sociale voudrait encore maintenir, entre le savant et le militant en proposant leur réconciliation dans la figure de l'intellectuel engagé, du savant militant ou du militant savant. Car science et action sont appelées à se soutenir dans le projet de transformation du monde ainsi que le rappelle la figure de Marx. »⁶²⁶

Il résulte de ces propos de Savadogo que le philosophe-éducateur doit s'engager résolument dans l'action politique, dans l'action transformatrice de sa société, de sa communauté historique. Cette action transformatrice de la société peut se faire par des réformes décisives et pertinentes que le philosophe-éducateur doit proposer en vue d'améliorer les conditions de vie et d'existence de ses concitoyens. Elle peut culminer dans l'action

⁶²² *Id.*

⁶²³ Marcelo Périne, « Éducation, violence et raison. De la discussion socratique à la sagesse weilienne », in Collège international de philosophie, Le cahier, Numéros 9-10, *Discours, violence et langage. Un socratisme d'Éric Weil ?*, Paris, Osiris, 1990, p. 148.

⁶²⁴ *Ibid.*

⁶²⁵ Voir Mahamadé Savadogo, *Philosophie et existence*, L'Harmattan, Paris, 2001. Dans cet ouvrage, Savadogo distingue l'engagement fondamental de l'engagement ordinaire ou militant. Selon lui, « L'engagement fondamental confère un sens à l'existence ». Il « est le ressort sur lequel repose toute création philosophique. » Quant à l'engagement ordinaire, il « désigne le parti pris en faveur d'une cause, la prise de position face à une question qui concerne la vie publique, l'organisation de la vie en collectivité ». Voir aussi l'ouvrage de Mahamadé Savadogo, *Pour une éthique de l'engagement*, Presses Universitaires de Namur, Namur, 2007, (Cf. Chapitre III : Éthique et engagement).

⁶²⁶ Mahamadé Savadogo, *Penser l'engagement*, L'Harmattan, Paris, 2012, p. 112.

révolutionnaire que le philosophe-éducateur contribuera à orienter par sa réflexion et par sa participation effective à la réalisation de la révolution elle-même.⁶²⁷

Voilà donc résumée la mission du philosophe-éducateur. Il revient à chaque professeur de philosophie de participer aux débats publics sur les valeurs en vue d'éclairer ces concitoyens sur ce qui peut être considéré comme essentiel pour leur vie morale. Il revient aussi aux professeurs de philosophie de créer le débat avec ses élèves ou ses étudiants sur les valeurs de leur morale concrète, en vue de leur faire prendre conscience de la nécessité de les faire évoluer. En un mot, c'est aux professeurs de philosophie de jouer le rôle du philosophe-éducateur aux valeurs universelles et à la tolérance, car ce sont eux qui sont habiles à donner, c'est-à-dire « à agir sur les autres en tant qu'êtres libres »⁶²⁸; ce sont eux qui sont aussi habiles à recevoir, c'est-à-dire de tirer le meilleur parti des actions des autres sur eux. Il leur revient d'éduquer les hommes « à la compréhension, comme condition formelle de la légitimité de toute contrainte juridique »⁶²⁹

Conclusion partielle

À ce niveau de notre analyse, il est important de retenir que les obstacles au projet de création d'un État mondial ne sont pas insurmontables. Nous avons pu montrer, en effet, que le nationalisme, l'impérialisme, le conflit des cultures et le droit des nations à disposer d'elles-

⁶²⁷ Voir Mahamadé Savadogo, *La philosophie de l'action collective*, op. cit. Dans cet ouvrage, l'auteur, énumérant les formes de changement politique, distingue la réforme de la révolution. Citant Nancy Fraser, il distingue aussi la réforme correctrice de la réforme transformatrice. Il montre que la révolution apparaît comme la forme ultime de changement politique, la limite supérieure, la forme suprême de l'action collective. Selon lui, « D'une manière générale, une réforme est une initiative politique voulue par les institutions dirigeantes d'un État afin de répondre à une préoccupation qui concerne un nombre important de citoyens. » Tandis que la révolution désigne, selon Savadogo, « le mode d'accouchement de toute société nouvelle ». Il est donc important de retenir que la réforme et la révolution n'ont pas la même portée.

⁶²⁸ Johann Gottlieb Fichte, op. cit., p. 62.

⁶²⁹ Johann Gottlieb Fichte, *La doctrine de l'État. Leçons sur des contenus variés de philosophie appliquée*, J. Vrin, Paris, 2006, p. 127.

mêmes qui semblaient constituer des obstacles au projet de création d'un État mondial chez Éric Weil ont été surmontés. Le nationalisme, l'impérialisme et le conflit des cultures comme obstacles à la création de l'État mondial ont été surmontés par l'idée weilienne de la promotion d'une unité pluraliste des formes de vie, par l'idée du dialogue des cultures à travers la promotion du multiculturalisme et de l'interculturalisme. L'obstacle du droit des nations à disposer d'elles-mêmes a été surmonté par l'idée de la nécessité pour l'État mondial de préserver la souveraineté bien comprise de chaque État particulier. En un mot, le projet de création d'un État mondial est à présent, pleinement et philosophiquement justifié. Il revient maintenant aux hommes politiques, aux hommes d'action de travailler à son avènement effectif.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de notre réflexion sur les fondements philosophiques du projet d'un État mondial chez Éric Weil, il nous semble important de relever que l'idée d'un État mondial a effleuré l'esprit de beaucoup de penseurs avant et après Weil lui-même. Sans revenir en détails sur les idées cosmopolitiques qui ont été développées depuis les stoïciens en passant par Kant et les contemporains de Weil, comme Jacques Maritain et Alexandre Kojève, jusqu'aux auteurs contemporains comme Jürgen Habermas et Francis Fukuyama, on peut retenir que l'idée d'un État mondial a toujours visé un seul et unique but : instaurer une paix perpétuelle dans le monde.

Ce qui fait la particularité et l'originalité de l'approche weilienne de cette question, c'est qu'elle centre la problématique de l'État mondial sur la question fondamentale de sa philosophie : le problème de la violence. Si le problème de la violence du langage a été thématiqué et traité de façon systématique dans la *Logique de la philosophie* ; si le problème de la violence en l'homme a pu trouver sa solution dans la *Philosophie morale*, et dans l'éducation morale que cet ouvrage recommande ; si la violence de la nature a pu trouver sa solution dans l'organisation rationnelle du travail social ; si la violence entre les individus à l'intérieur des États particuliers a pu trouver sa solution dans le cadre des États-nations, il restait à Weil de résoudre le problème non moins fondamental de la violence entre les États. C'est dans cet objectif qu'il a envisagé dans la dernière partie de la *Philosophie politique* la création d'un État mondial dont le but est, de l'aveu de Weil lui-même, « la satisfaction des individus raisonnables à l'intérieur d'États particuliers libres ».

Par ailleurs, il nous semble important de rappeler que la pertinence du concept même d'« État mondial » a été discutée. Nous avons montré que le concept d'État mondial peut apparaître comme une contradiction dans les termes. C'est pourquoi des auteurs comme Jacques Maritain et Alexandre Kojève (tous deux contemporains de Weil) ont préféré respectivement les concepts de « société politique mondiale » et d'« Empire socialiste universel et homogène ».

En confrontant la conception weilienne de l'État mondial avec celles de Maritain et de Kojève, nous sommes arrivés à la conclusion que Weil a utilisé l'appellation « État mondial » pour désigner, en réalité, une administration mondiale de la société mondiale du travail social. Nous avons aussi montré que la vision weilienne de l'État mondial a l'avantage de préserver la pluralité des formes de vie, contrairement à celle de Kojève qui prône l'uniformisation du monde à travers l'avènement de l'État mondial. Parce qu'il prône l'idée d'une unité pluraliste du monde par la création d'une société politique mondiale, Maritain se place dans la même perspective que Weil en ce qui concerne la forme de l'État mondial. Toutefois, il se démarque de lui, lorsqu'il envisage la création d'un Conseil consultatif suprême supra-national qui sera doté d'une autorité morale et dont le but sera d'arbitrer les conflits entre les différents corps politiques, car Weil, lui, ne parle pas, de façon explicite, de la création d'un organe supra-national qui gouvernerait l'État mondial dans la *Philosophie politique*.

En somme, nous pouvons retenir que la conception weilienne de l'État mondial est pertinente et pleinement justifiée sur le plan philosophique, sur le plan de sa philosophie. Elle est philosophiquement justifiée parce qu'elle trouve ses fondements dans la *Logique de la philosophie* de Weil.

« L'État mondial, dit Jean-François Robinet n'a pas uniquement un fondement historique et politique. La pensée weilienne de l'État mondial, comme la pensée de l'ensemble de la philosophie politique, renvoie à un fondement qui se trouve dans le système complet d'Éric Weil : la *Logique de la philosophie*. Dans la *Logique* est pensée l'idée radicale du choix de la raison. À partir de ce choix, Éric Weil décrit les figures du sens où les hommes croient trouver une satisfaction définitive. La raison apparaît consciemment, dans la catégorie de la « discussion », comme confrontation des intérêts particuliers, à l'intérieur de l'État, de citoyens « civilisés » parce que excluant la violence de leurs rapports. »⁶³⁰

Bien plus, « La catégorie du Sens fonde l'idée philosophique, non dogmatique, d'une humanité « une ». Elle donne l'ultime justification de l'idée weilienne d'État mondial. La politique extérieure guerrière de l'Œuvre ne peut être qu'une politique de puissance conduisant

⁶³⁰ Jean-François Robinet, *op. cit.*, p. 188.

au déchaînement guerrier. »⁶³¹ Enfin, « L'Action permet de comprendre la visée ultime du politique, la réalisation de la morale dans le monde humain concret. La « politique morale » donne un sens à l'histoire, et à partir de ce sens on peut juger toute réalisation politique empirique, en particulier de l'État mondial à travers les acteurs politiques : grands chefs d'État ou fonctionnaires internationaux. »⁶³²

Elle est pleinement justifiée, parce qu'elle permet de surmonter les obstacles comme le nationalisme, l'impérialisme, le conflit des cultures par l'idée de la promotion d'un État mondial pluraliste qui préserve la diversité des formes de vie. Elle est pleinement justifiée, parce qu'elle permet de surmonter l'obstacle du droit des nations à disposer d'elles-mêmes par la garantie de la souveraineté bien comprise des États particuliers dans le cadre de l'État mondial. Elle est pleinement justifiée, parce qu'elle vise à réaliser un monde sensé, à réaliser un monde de raison où vivrons des hommes libres, égaux et raisonnables. En un mot, la création de l'État mondial telle que l'a envisagée par Weil à la fin de la *Philosophie politique*, permet à l'humanité de se réconcilier avec elle-même. Il revient à présent aux hommes politiques et aux hommes d'action de travailler à faire advenir cet État mondial. Car, dit Robinet, « L'État mondial est le but politique que les hommes éclairés peuvent, étant donné les conditions, et doivent, s'ils veulent que l'histoire progresse, réaliser. »⁶³³ Mais un tel État mondial pourra-t-il jamais advenir un jour ?

⁶³¹ *Id.*, p. 190.

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ *Ibid.*, p. 192.

BIBLIOGRAPHIE

I- OUVRAGES ET AUTRES ESSAIS D'ÉRIC WEIL

WEIL (É.), *Logique de la philosophie*, deuxième édition revue, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1967.

WEIL (É.), *Philosophie morale*, seconde édition, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1969.

WEIL (É.), *Philosophie politique*, 3^e édition, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1971.

WEIL (É.), *Essais et conférences, tomes I et II, Politique*, Plon, Paris, 1970-1971 ; réédition, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1991.

WEIL (É.), *Hegel et l'État, cinq conférences*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1974.

WEIL (É.), *Problèmes kantien*s, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

WEIL (É.), *Essais sur la Philosophie, la Démocratie et l'Éducation*, Textes recueillis et traduits de l'anglais par P. Belaval, J.M. Buée, S. Pralat et L. Testart, Présentation de J.M. Buée, *Cahiers Éric Weil IV*, coll. UL3, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1993.

WEIL (É.), *Philosophie et Réalité*, derniers essais et conférences, Beauchesne, Paris, 1982.

WEIL (É.), *Essai sur la nature, l'histoire et la politique*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 1999.

WEIL (É.), *La Philosophie de Pietro Pomponazzi, Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Vrin, Paris, 1985.

II- ÉTUDES SUR ÉRIC WEIL

1. OUVRAGES SUR ÉRIC WEIL

CANIVEZ (P.), *Le Politique et sa logique dans l'œuvre d'Éric Weil*, Kimè, Paris, 1994.

CANIVEZ (P.), *Éric Weil ou la question du sens*, Ellipses, Paris, 1998.

CANIVEZ (P.), *Éric Weil*, Les Belles Lettres, coll. Les figures du savoir, Paris, 1999.

GANTY (É.), *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Éric Weil*, Presses Universitaires de Namur, Namur, 1997.

KIRSCHER (G.), *Éric Weil ou la raison de la philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 1999.

KIRSCHER (G.), *Figures de la violence et de la modernité*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1992.

KIRSCHER (G.), *La philosophie d'Éric Weil*, PUF, Paris, 1989.

KIRSCHER (G.), *La philosophie d'Éric Weil. Systématicité et ouverture*, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », Paris, 1989.

PÉRINE (M.), *Philosophie et violence*, Beauchesne, Paris, 1991.

GUIBAL (F.), *Le courage de la raison. La philosophie pratique d'Éric Weil*, Éditions du Félin, Paris, 2009.

GUIBAL (F.), *Le sens de la réalité. Logique et existence selon Éric Weil*, Éditions du Félin, Paris, 2011.

SANOU (J. B.), *Violence et sagesse dans la philosophie d'Éric Weil*, Editrice pontificia Universita Gregoriana, Roma, 2008.

SAVADOGO (M.), *Éric WEIL et l'achèvement de la philosophie dans l'action*, Presses universitaires de Namur, Namur, 2003.

2. ACTES DE COLLOQUES ET OUVRAGES COLLECTIFS

Archives de philosophie, juillet-septembre 1970, *Hommage à Éric Weil*, 1970.

Sept études sur Éric Weil, Presses de l'Université de Lille III, Lille, 1982.

Actualité d'Éric Weil, Actes du colloque international de Chantilly, 21-22 mai, 1984.

Cahiers Éric Weil I. Éric Weil : L'avenir de la philosophie ; violence et langage. Huit études sur Éric Weil, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1987.

Cahiers Éric Weil II. Éric Weil et la pensée antique, Actes de la journée d'étude sur ce thème du 6 mai 1988, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1989.

Discours, violence et langage : un socratisme d'Éric Weil ?, Actes du colloque international de Paris, (Collège international de philosophie), 18- 19 novembre 1988, Éditions Osiris, Paris, 1990.

Cahiers Éric Weil V. Éric Weil, Philosophie et sagesse, Actes des journées d'étude de Nice (10 mars 1994) et de Lille (17- 18 mars 1995), Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 1996.

3. ÉTUDES ET ARTICLES SUR ÉRIC WEIL

BOUCHINDHOMME (C.), « Éric Weil : une philosophie face à la modernité », in *Critique*, n°515, avril, 1990, p. 302-317.

BREUVART (J.M.), « É. Weil et le stoïcisme dans la *Logique de la philosophie* », in *Valeurs dans le stoïcisme, Du portique à nos jours*, Mélanges en l'honneur de M. le Doyen Spanneut, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1994, p. 271-298.

CAILLOIS (R.), « Attitudes et catégories selon Éric Weil », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre 1953, Paris, 1953, p. 273-329.

CHÂTELET (F.), et PISIER-KOUCHNER (É.), *Les conceptions politiques du XX^e siècle*, PUF, Paris, 1981, p. 629-652.

GUIBAL (F.), « Liberté, raison, effectivité : une approche de la *Philosophie morale* d'Éric Weil », in *Cahiers philosophiques*, n°63, CNDP, Paris, 1995, p. 77-93.

GUIBAL (F.), « Violence, normalisation, sens », in *Corps en souffrance*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1995, p.13-21.

GUIBAL (F.), « Éric Weil : le défi de la violence », *Études*, novembre, 1995, p. 495-504.

GUIBAL (F.), « Entre Aristote, Kant et Hegel : la pensée weilienne de la prudence », in *De la prudence des Anciens comparée à celle des Modernes*, in *Annales Littéraires de l'Université de Besançon, série Agôn, n°7*, Besançon, 1995, p. 223-246.

GUIBAL (F.), « Défis politico-philosophiques de la mondialité. Le débat Strauss-Kojève et sa « relève » par É. Weil », in *Revue philosophique de Louvain, tome 95, n°4*, novembre, 1997, p. 689-730.

JARCZYK (G.) et LABARRIÈRE (P.-J.), *De Kojève à Hegel*, Albin Michel, Paris, 1996, « Éric Weil, I – Les « problèmes hégéliens d'Éric Weil » (LABARRIÈRE P.- J.), p. 179 -193 ; « Éric Weil, II – La nécessité de la liberté » (JARCZYK G.), p. 195-216.

KIRSCHER (G.), « La philosophie morale d'Éric Weil et la fondation de la loi morale », in *Archives de philosophies*, janvier-mars 1993, Paris, 1993, p. 29-51.

QUILLIEN (J.), « Heidegger et Weil. Le destructeur et le bâtisseur », in *Cahiers philosophiques n°10*, CNDP, Paris, 1982, p. 7-62.

QUILLIEN (J.), « Philosophie et politique. Heidegger, le nazisme et la pensée française », in *Germanica n°8*, Université Lille III, Lille, 1990, p.103-142.

RICŒUR (P.), « La philosophie politique d'Éric Weil », in *Esprit n°254 (25)*, 1957, p. 412-429 ; repris dans *Esprit, Traversée du XX^e siècle*, La découverte, Paris, 1988, p. 108-128.

RICŒUR (P.), « Éthique et politique », in *Esprit*, mai 1985, p.1-11 ; repris dans *Du texte à l'action*, Le Seuil, Paris, 1986, p. 393-406.

TOSEL (A.), « Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Éric Weil », Seminario su Éric Weil, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia, série III, vol. XI, 4, Pisa, 1981, p. 1157-1186.

WILFERT (J.), « Sens, État, Société selon la *Philosophie politique* d'Éric Weil », in *Cahiers philosophiques*, n°4, Centre National de Documentation Pédagogique, Paris, 1980, p. 7-18.

4. MÉMOIRES ET THÈSES SUR ÉRIC WEIL

CANIVEZ (P.), « La Logique du politique. Essai sur la *Philosophie politique* d'Éric WEIL », Thèse de doctorat, Université de Lille III, 1991.

DIALLO (M.), « Éric WEIL et le statut de la moralité en politique », Mémoire de D.E.A., Université de Ouagadougou, UFR/SH, Philosophie, 2011.

SAVADOGO (M.), « Éric WEIL et la question du sens de l'existence », Thèse de Doctorat, Université de Paris, Sorbonne IV, 1992.

SAVADOGO (S.), « Éric WEIL et la question du sens de l'éducation pour l'existence », Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, UFR/SH, Philosophie, 2005.

SAVADOGO (S.), « Le projet de l'État mondial dans la pensée politique d'Éric », Mémoire de DEA, Université de Ouagadougou, UFR/SH, Philosophie, 2008.

QUÉRÉ (F.), « Sur la Logique de la philosophie d'Éric WEIL : Du spéculatif au politique, 2 tomes, Thèse de doctorat, Université de Lille III, 2011.

III- OUVRAGES CLASSIQUES DE PHILOSOPHIE MORALE ET POLITIQUE CONSULTÉS

ARENDDT (H.), *Les origines du totalitarisme*

. *Sur l'antisémitisme*, traduction de Micheline POUTEAU, Calmann-Lévy, Paris, 1973.

. *L'impérialisme*, traduction de Martine LEIRIS, Éditions du Seuil, Paris, 1998.

. *Le système totalitaire*, traduction de Jean Loup BOURGET et al. , Éditions du Seuil, Paris, 1961.

ARENDDT (H.), *Du mensonge à la violence*. Essai de politique contemporaine, traduction de Guy DURAND, Calmann-Lévy, Paris, 2002.

ARENDDT (H.), *Politique et pensée*, traduction de Guy DURAND, Éditions Payot et Rivages, Paris, 2004.

ARENDDT (H.), *La nature du totalitarisme*, traduction de Michelle-Irène BRUDNY, Payot, Paris, 1990.

ARENDDT (H.), *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, traduction de Partick LÉVY, Éditions Gallimard, Paris, 1972.

ARENDDT (H.), *Essai sur la révolution*, traduit de l'anglais (Etats-Unis), par Marie BERRANE, avec la collaboration de Johan-Frédéric HEL-GUEDJ, Gallimard, Paris, 2012.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction de J. TRICOT, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1990.

ARISTOTE, *La politique*, traduction de J. TRICOT, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1995.

BERGSON (H.), *Les deux sources de la morale et de la religion*, 12^e édition, Librairie Félix Alcan, Paris, 1932.

ENGELS (F.), *L'anti-Dühring, M.E. Dühring bouleverse la science*, traduction de E. BOTTIGELI, Éditions du Progrès, Moscou, 1987.

ENGELS (F.), *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, traduction de E. BOTTIGELI Éditions sociales, Paris, 1971.

ENGELS (F.), *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, prés. et annot. Pierre BONTE, trad. Jeanne STERN, revue par Claude MAINFROY, Messidor/Éditions sociales, Paris, 1983.

ÉPICURE, *Lettre à MÉNÉCÉE*, in *Lettres*, traduction de P. PÉNISSON, Éditions Fernand Nathan, Paris, 1992.

ÉPICTÈTE, *Manuel et Entretiens*, Extraits traduits par R. LETOQUART, Hatier, Paris, 1966.

FICHTE (J.G.), *La doctrine de l'État. Leçons sur des contenus variés de philosophie appliquée*, traduction de Florence ALBRECHT et al. , Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2006.

FICHTE (J.G.), *Le système de l'éthique*, trad. P. NAULIN, P.U.F., Paris, 1986.

- FISCHBACH (F.), *La production des hommes. MARX avec SPINOZA*, PUF, Paris, 2005.
- FISCHBACH (F.), *Manifeste pour une philosophie sociale*, Éditions La Découverte, Paris, 2009.
- FISCHBACH (F.), *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2009.
- FRAZER (N.), *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, traduction d'Estelle FERRARESE, Éditions La Découverte, Paris, 2005.
- FREUND (J.), *L'essence du politique*, Sirey, Paris, 1965.
- FUKUYAMA (F.), *La fin de l'histoire et dernier homme*, traduit de l'anglais par Denis-Armand CANAL, Flammarion, Paris, 1992.
- JONAS (H.), *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. GREISCH, Les Éditions du Cerf, Paris, 1990.
- HABERMAS (J.), *Après Marx*, traduction de Jean-René LADMIRAL et de Marc B. de LAUNAY, Librairie Arthène Fayard, Paris, 1985.
- HABERMAS (J.), *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome I, Rationalité de l'agir et Rationalisation de la société, traduit de l'allemand par Jean-Marc FERRY, Fayard, Francfort, 1987.
- HABERMAS (J.), *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome II, *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, traduit de l'allemand par Jean-Louis SCHLEGEL, Fayard, Francfort, 1987.
- HABERMAS (J.), *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. R. ROCHLITZ, Cerf, Lille, 1997.
- HABERMAS (J.), *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. R. ROCHLITZ, Fayard, Paris, 2000.
- HABERMAS (J.), *L'Éthique de la discussion et la Question de la vérité*, trad., M. HUNYADI, Grasset, Paris, 2003.

HABERMAS (J.), *Morale et communication*, trad. CHR. BOUCHINDHOMME, Cerf, Paris, 1986. HABERMAS (J.) et RAWLS (J.), *Débat sur la justice politique*, trad. R. ROCHLITZ, Cerf, Paris, 1997.

HABERMAS (J.), *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. ROCHLITZ ET CH. BOUCHINDHOMME, Gallimard, Paris, 1977.

HABERMAS (J.), *Morale et communication. Conscience morale activité communicationnelle*, trad. CH. BOUCHINDHOMME, Champs- Flammarion, Paris, 1986.

HABERMAS (J.), *L'éthique de la discussion*, trad. MARK HUNYADI, Champs-Flammarion, Paris, 1992.

HABERMAS (J.), « Signification de la pragmatique universelle », in *Logique des Sciences sociales et autres essais*, trad. R. ROCHLITZ, PUF, Paris, 1987, p. 332.

HEGEL (G.W.F.), *Principes de la philosophie du droit*, traduction d'André KAAN, Gallimard, Paris, 2002.

HOBBS (Th.), *Le citoyen ou les fondements de la politique*, traduction de SAMUEL, GF. Flammarion, Paris, 1982.

HOBBS (Th.), *Le Léviathan*, traduction de F. TRICAUD, Sirey, Paris, 1971.

HUSSERL (E.), *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, Préface de D. PRADELLE, trad. P. DUCAT et al., P.U.F., Paris, 2009.

KANT (E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de V. DELBOS, Éditions Librairie de Lagrave, Paris, 1971.

KANT (E.), *Projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres philosophiques, III*, traduction de J. GIBELIN, Éditions Gallimard, Paris, 1996.

KANT (E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. par V. DELBOS, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1980.

KANT (E.), *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, in *Œuvres philosophiques*, II, Des prolégomènes aux écrits de 1791, trad. par H. WISMANN, Gallimard, Paris, 1985.

KANT (E.), *Doctrine du Droit*, in *Œuvres philosophiques*, III, Les derniers écrits, trad. par J. et O. MASSON, Gallimard, Paris, 1986.

KANT (E.), *Critique de la raison pratique*, trad. par P. PICAUVET, P.U.F., Paris, 1943.

KANT (E.), *Idée d'une histoire du point de vue cosmopolitique (1784)*, trad. C. EISENMANN, Aubier, Paris, 1947.

KANT (E.), *Métaphysique des mœurs : Doctrine du droit*, trad. A. PHILONENKO, Paris, 1979.

KOJÈVE (A.), *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1990.

KOJÈVE (A.), *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris, 1990.

LÉNINE (V.), *Œuvres choisies*, traduit du russe par A. GAILLARD, Éditions du Progrès, Moscou, 1983.

LÉNINE (V.), *L'État et la révolution*, in *Œuvres choisies*, traduit du russe par A. GAILLARD, Éditions du Progrès, Moscou, 1983.

LÉNINE (V.), *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*, in *Œuvres choisies*, traduit du russe par A. GAILLARD, Éditions du Progrès, Moscou, 1983.

LÉNINE (V.), *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, choix d'articles et de discours, in *Œuvres choisies*, traduit du russe par A. GAILLARD, Éditions du Progrès, Moscou, 1983.

LÉNINE (V.), *Que faire ?*, in *Œuvres choisies*, traduit du russe A. GAILLARD, Éditions du Progrès, Moscou, 1983.

LÉNINE (V.), *La maladie infantile du communisme*, in *Œuvres choisies*, traduit du russe par A. GAILLARD, Éditions du Progrès, Moscou, 1983.

LOCKE (J.), *Traité du gouvernement civil*, traduction de David MAZEL, GF. Flammarion, Paris, 1992.

MACHIAVEL (N.), *Le prince*, traduction de Marie GAILLE-NIKOMOV, Librairie Générale française, Paris, 2000.

MACHIAVEL (N.), *Le prince suivi d'extraits des œuvres politiques et d'un choix des Lettres familières*, préface et traduction de P. VEYNE, Gallimard, Paris, 1980.

MARC-AURELE, *Pensées pour moi-même suivies du Manuel d'EPICTETE*, Traduction de Mario MEUNIER, Garnier Flammarion, Paris, 1964.

MARITAIN (J.), *L'Europe et l'idée fédérale*, Éditions MAME, [sans lieu], 1993.

MARITAIN (J.), *L'homme et l'État*, traduit de la version originale en langue anglaise par Robert et France d'AVRIL, Desclée Brouwer, Paris, 2009.

MARX (K.) et ENGELS (F.), *L'idéologie allemande précédée de Thèses sur FEUERBACH*, traduction de G. BADIA, Éditions sociales, Paris, 1982.

MARX (K.) et ENGELS (F.), *Manifeste du parti communiste suivi de Critique du programme de Gotha*, traduction de Corine LYOTARD, Librairie Générale Française, Paris, 1973.

MARX (K.) et ENGELS (F.), *La sainte famille ou Critique de la critique critique contre Bruno Bauer et consorts*, trad. d'Erna COGNIOT, Éditions sociales, Paris, 1972.

MARX (K.) et ENGELS (F.), *Œuvres choisies*, trad. d'Erna COGNIOT, Éditions du progrès, Moscou, 1979.

MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, tome I, GF. Flammarion, Paris, 1979.

MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, tome II, GF. Flammarion, Paris, 1979.

NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction de Marthe ROBERT, Le club français du livre, Paris, 1958.

NIETZSCHE (F.), *Généalogie de la morale*, traduction de H. ALBERT, Mercure de France, Paris, 1948.

NIETZSCHE (F.), *Par-delà le bien et le mal*, traduction de C. HEIM, Gallimard, Paris, 1971.

PLATON, *Les Lois*, (extraits), traduction d'Anissa CASTEL-BOUCHOUCI, Gallimard, Paris, 1997.

PLATON, *La république*, introduction et traduction de R. BACCOU, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

RAWLS (J.), *Théorie de la justice*, trad. C. AUDARD, Seuil, Paris, 1987.

RAWLS (J.), *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Bertrand GUILLARME, La découverte, Paris 2003.

RAWLS (J.), *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, traduit de l'américain par Catherine AUDARD, La découverte, Paris, 2006.

RAWLS (J.), *Libéralisme politique*, traduit de l'américain par Catherine AUDARD, Quadrige/PUF, Paris, 2012/1995.

ROUSSEAU (J.-J.), *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, GF. Flammarion, Paris, 1990.

ROUSSEAU (J.-J.), *Discours sur l'économie politique*, GF. Flammarion, Paris, 1990.

ROUSSEAU (J.-J.), *Du contrat social*, GF. Flammarion, Paris, 1992.

ROUSSEAU (J.-J.), *Émile ou de l'Éducation*, GF. Flammarion, Paris, 1966.

ROUSSEAU (J.-J.), *Fragments politiques, in Œuvres complètes III, Du contrat social et écrits politiques*, Éditions Gallimard, Paris, 1964.

ROUSSEAU (J.-J.), *Lettres écrites de la montagne, in Œuvres complètes III, Du contrat social, écrits politiques*, Éditions Gallimard, Paris, 1964.

ROUSSEAU (J.-J.), *Projet de constitution pour la Corse*, GF. Flammarion, Paris, 1990.

SPINOZA (B.), *L'Éthique*, traduction de Roland CAILLOIS, Gallimard, Paris, 1954.

SPINOZA (B.), *Le traité de l'autorité politique*, Traduction de Robert MISRASHI, Éditions Gallimard, Paris, 1954.

SPINOZA (B.), *Traité Théologico-politique*, in Œuvres II, traduction de Charles APPUHN, GF Flammarion, Paris, 1965.

IV- OUVRAGES CLASSIQUES DE PHILOSOPHIE CONSULTÉS

ARISTOTE, *La métaphysique*, traduction J. TRICOT, J. Vrin, Paris, 1981.

AUSTIN (J.L.), *Quand dire, c'est faire*, traduction G. LANE, Seuil, Paris, 1970.

BADIOU (A.), *L'être et l'événement*, Seuil, Paris, 1988.

BADIOU (A.), *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris, 1989.

BADIOU (A.), *Logique des mondes. L'être et l'événement 2*, Seuil, Paris, 2006.

FICHTE (J. G.), *Œuvres choisies de philosophie première*, traduction A. PHILONENKO, J. Vrin, Paris, 1980.

HEGEL (G. W. F.), *La science de la logique*, traduction B. BOURGEOIS, J. Vrin, Paris, 1979.

HEGEL (G. W. F.), *Phénoménologie de l'esprit, tome I*, trad. Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE, Gallimard, Paris, 1993.

HEGEL (G. W. F.), *Phénoménologie de l'esprit, tome II*, trad. Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE, Gallimard, Paris, 1993.

HEGEL (G. W. F.), *La raison dans l'histoire*, trad. Kostas PAPAIOANNOU, Pocket, Paris, 2012.

HEIDEGGER (M.), *Être et temps*, traduction F. VEZIN, Gallimard, Paris, 1986.

HUSSERL (E.), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduction G. GRANEL, Gallimard, Paris, 1972.

HUSSERL (E.), *Logique formelle et logique transcendantale*, traduction S. BACHELARD, P.U.F., Paris, 1957.

HUSSERL (E.), *Philosophie première : Histoire critique des idées*, traduction A. L. KELKEL, P.U.F., Paris, 1970.

HUSSERL (E.), *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M.-B. de LAUNAY, P.U.F., Paris, 1989.

HUSSERL (E.), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. P. RICŒUR, Gallimard, Paris, 1950.

KANT (E.), *Critique de la raison pure*, trad. A. RENAUT, Aubier, Paris, 1997.

SAVADOGO (M.), *Philosophie et existence*, L'harmattan, Paris, 2001.

NIETZSCHE (F.), *La volonté de puissance*, tome 1, traduit de l'allemand par Geneviève BIANQUIS, Gallimard, Paris, 1995.

NIETZSCHE (F.), *La volonté de puissance*, tome 2, traduit de l'allemand par Geneviève BIANQUIS, Gallimard, Paris, 1995.

NIETZSCHE (F.), *Humain, trop humain*, tome 1, traduction par Robert ROVONI, Gallimard, Paris, 1988.

NIETZSCHE (F.), *Humain, trop humain*, tome 2, traduction par Robert ROVONI, Gallimard, Paris, 1988.

NIETZSCHE (F.), *Crépuscule des idoles ou comment philosopher à coups de marteau*, traduit de l'allemand par Jean-Claude HÉMERY, Gallimard, Paris, 1974.

WITTGENSTEIN (L.), *Tractatus logico-philosophicus*, trad. P. KLOSSOWSKI, Gallimard, Paris, 1961.

V- AUTRES ESSAIS POLITIQUES CONSULTÉS

AGAMBEN (G.) et al. , *Démocratie dans quel État ?*, Éditions La Fabrique, Paris, 2009.

AMARTYA (S.), *Idée de justice*, Flammarion, Paris, 2010.

BATTISTELA (D.), *Théories des relations internationales*, Presses des sciences PO, Paris 2004.

BAYCROFT(CH.), *Les Lois de Platon*, Collection Philo-œuvres, Ellipses Éditions Marketing, Paris, 2006.

CATERA (BERNARD de), *La révolte est-elle juste ?*, Edifa-Mame, Paris, 2009.

CANIVEZ (P.), *Qu'est-ce que la nation ?*, Collection optiques philosophie, Vrin, Paris, 2004.

CANIVEZ (P.), *Qu'est-ce que l'action politique ?*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2013.

CANIVEZ (P.), *Éduquer le citoyen*, Collection optiques philosophie, Hatier, Paris, 1998.

CLAUSEWITZ (C. Von), *De la guerre*, traduit de l'allemand par le Lieutenant-Colonel De VATRY, Édition révisée et complétée par Jean-Pierre BAUDET, Éditions Ivrea, Paris, 2000.

ENGELS (F.), *Le rôle de la violence dans l'histoire*, trad. d'Erna COGNIOT, Éditions sociales, Paris, 1962.

HABERMAS (J.), *Écrits politiques, culture, droit, histoire*, traduction de Christian BOUCHINDHOMME et Rainer ROCHLIZT, Éditions Flammarion, Paris, 1999.

HABERMAS (J.), *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. M. B. de LAUNAY, Paris, 1978.

HONNETH (A.), *Les pathologies de la liberté, une réactualisation de la philosophie du droit de HEGEL*, traduction de Franck FISCHBACH, Éditions La Découverte, Paris, 2008.

HONNETH (A.), *La société du mépris*, trad. de H. WEIZMANN, La Découverte, Paris, 2006.

HONNETH (A.), *La lutte pour la reconnaissance*, trad. de P. RUSCH, Cerf, Paris, 2007.

KELSEN (H.), *Théorie pure du droit, Titre V*, trad. C. EISENMANN, Dalloz, Paris, 1962.

KELSEN (H.), *La démocratie, sa nature, sa valeur*, trad. C. EISENMANN, Economica, Paris, 1988.

MARCUSE (H.), *L'homme unidimensionnel*, Trad. M. WITTIG revue par l'auteur, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968.

OBAMA (B.), *L'audace d'espérer*, traduction de Jacques MARTINACHE, Nouveaux Horizons, Paris, 2007.

- PIÉTRASANTA (Y.), *L'écologie, clé de la politique*, L'Harmattan, Paris, 1998.
- REVEL (J.-F.), *L'obsession anti-américaine, son fonctionnement, ses causes, ses conséquences*, Plon, Paris, 2002.
- ROCHE (J.-J.), *Théories des relations internationales*, Montchrestien /Lextensoéditions, Paris, 2008.
- ROSANVALLON (P.), *Le libéralisme économique*, Seuil, Paris, 1979.
- ROSANVALLON (P.), *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris, 1992.
- SARTRE (J.-P.), *Les mains sales*, Éditions Gallimard, Paris, 1948.
- SAVADOGO (M.), *La parole et la cité, Essai de philosophie politique*, L'Harmattan, Paris, 2002.
- SAVADOGO (M.), *Pour une éthique de l'engagement*, Presses universitaires de Namur, Namur, 2008.
- SAVADOGO (M.), *Penser l'engagement*, L'Harmattan, Paris, 2012.
- SAVADOGO (M.), *Philosophie de l'action collective*, L'Harmattan, Paris, 2013.
- SAVADOGO (M.), *Théorie de la création*, L'Harmattan, Paris, 2016.
- TENZER (T.), *Philosophie politique*, deuxième édition mise à jour, P.U.F., Paris, 1998.
- TENZER(T.), *La politique, Que sais-je ?*, P.U.F., Paris, 1991.
- WEBER (M.), *Le savant et le politique*, traduction de Julien FREUND, Unions Générale d'Éditions, Paris, 1959.
- ZOTOV (V.), *Théorie Marxiste-léniniste de la société. Unité et diversité du développement social de l'Occident et de l'Orient*, traduction de Marc-Antoine PARRA, Éditions du Progrès, Moscou, 1985.

V-. AUTRES OUVRAGES ET ESSAIS CONSULTÉS

ABBAS (F.), *L'indépendance confisquée 1962-1978*, Alger-Livres Éditions, Alger, 2011.

ABBAS (F.), *De la colonie vers la province. Le jeune algérien suivi de Rapport au Maréchal PÉTAIN*, Alger-Livres Éditions, Alger, 2011.

ADDA (J.), *La mondialisation de l'économie*, tome 1, Genèse, Éditions la Découverte, Paris, 2002.

ADDA (J.), *La mondialisation de l'économie*, tome 2 : Problèmes, Éditions La Découverte, Paris, 2002.

AKINDÉ (F.), BONENFANT (H.), BONNEVILLE (L.) et al., *Souveraineté en crise*, L'Harmattan, Paris, 2003.

AMIN (S.), *L'échange inégal et la loi de la valeur. La fin d'un débat avec une contribution de J. C. SAIGAL*, Éditions Anthropos-idep, Paris, 1973.

BACHELARD (G.), *La formation de l'esprit scientifique*, 13^e édition, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1996.

BADIE (B.), *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard, Paris, 1992.

BALIBAR (E.), *Violence et civilité, Welleck Library lectures et autres essais de philosophie politique*, Éditions de Galilée, Paris, 2010.

BATIFFOL (H.), *La philosophie du droit*, Que sais-je ?, P.U.F., Paris, 1960.

BATTISTELLA (D.), *Théories des relations internationales*, 4^e édition mise à jour et augmentée, Presses de sciences Po, Paris, 2012.

BECK (U.), *La société du risque, Sur la voie d'une autre modernité*, traduction de Laure BERNARDI, Éditions Flammarion, Paris, 2008.

Bibliothèque de la Pléiade, *Les stoiciens*, textes traduits par Émile BRÉHIER, édités sous la direction Pierre-Maxime SCHUHL, Gallimard, Paris, 1962.

- BIDET (J.), *Théorie générale. Théorie du droit, de l'économie et de la politique*, PUF, Paris, 1999.
- BOBONGAUD (S. G.), *La dimension politique du langage*, Gregorian and Biblical Press, 2011.
- BOURDIEU (P.), *Langage et pouvoir symbolique*, Éditions Fayard, Paris, 1982.
- BOURDIEU (P.) et PASSERON (J.-C.), *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minuit, Paris, 1970.
- BOUVERESSE (J.), *Rationalité et cynisme*, Éditions de Minuit, Paris, 1994.
- BRÉHIER (É.), *Histoire de la philosophie*, I, Antiquité et Moyen Age, Quadrige, Paris, 1997.
- BRUN (J.), *Le stoïcisme, Que sais-je ?*, Presses Universitaires de France, Paris, 1958.
- CÉSAIRE (A.), *Discours sur le colonialisme suivi du Discours sur la négritude*, Présence Africaine, Paris, 2004.
- CHOMSKY (N.), *Raison et liberté. Sur la nature humaine, l'éducation et le rôle des intellectuels*, trad. F. COTTON, A. BANDINI et J.-J. ROSAT, Agone, Marseille, 2010.
- COMTE (A.), *Discours sur l'esprit positif*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1990.
- CONCHE (M.), *Vivre et philosopher, Réponses aux questions de Lucile LAVERGGI*, Librairie Générale Française, Paris, 2011.
- DEBBASCH (CH.) et al., *Lexique politique*, DALLOZ, Paris, 2001.
- DIOP (C. A.), *Civilisation ou barbarie, Anthropologie sans complaisance*, Présence Africaine, Paris, 1981.
- DIOP (C. A.), *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, Quatrième édition, Présence Africaine, Paris, 1979.
- DIOP (C. A.), *L'Afrique Noire précoloniale. Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquité à la formation des États modernes*, Seconde édition, Présence Africaine, Paris, 1987.

DIOP (C. A.), *L'unité culturelle de l'Afrique Noire. Domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'Antiquité classique*, Seconde édition, Présence Africaine, Paris, 1982.

DIOP (C. A.), *Les fondements économiques et culturels d'un État Fédéral d'Afrique Noire*, Présence Africaine, Paris, 2008.

DURKHEIM (É.), *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris, 1937.

DURKHEIM (É.), *De la division du travail social*, P.U.F., Paris, 1973.

DURKHEIM (É.), *Éducation et sociologie*, Quadrige, Paris, 1999.

FLEISCHMANN (E.), *La philosophie politique de Hegel*, Gallimard, Paris, 1992.

FRÉDÉRIC II, *Réfutation du Prince de Machiavel*, édition de Ch. Fleischauer, Genève, 1958.

FONDATION ROSA LUXEMBURG, *Rosa Luxemburg ou le prix de la liberté*, sous la direction et introduction de J. Schütrumpf, Trad. De S. Prudent, Éditions Karl Dietz Verlag Berlin Sarl, Berlin, 2006.

FRIEDMANN (TH.), *La puce et l'olivier. Comprendre la mondialisation*, traduit de l'américain par Monique BERRY, Éditions Nouveaux Horizons-ARS, Paris, 2001.

GASSAMA (M.) et al., *L'Afrique répond à SARKOZY. Contre le discours de Dakar*, Philippe Rey, Paris, 2008.

GORELICK, *Les gros raflent la mise. À qui profitent les fonds publics à l'heure de la mondialisation*, trad. de A. BENARD et al. , Écosociété, Montréal, 2002.

GOLDSCHMIDT (V.), *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1953.

HABERMAS (J.), *La technique et la science comme « idéologie »*, trad. et préface de J.-R LADMIRAL, Gallimard, Paris, 1973.

HASBI (A.), *Théories des relations internationales*, L'Harmattan, Paris, 2004.

ILLICH (I.), *Une société sans école*, Trad. de G. Durand, Éditions du Seuil, Paris, 1971.

KABA (L.), *Nkrumah et le rêve de l'unité africaine*, Coll. Afrique contemporaine, Vol. 11, Éditions Chaka, Paris, 1991.

KENNEDY (P.), *Naissance et déclin des grandes puissances. Transformation économiques et conflits militaires entre 1500 et 2000*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Marie-Aude COCHEZ et Jean-Louis LEBRAVE, Éditions Payot, Paris, 1991.

KI-ZERBO (J.) (sous la direction de), *Éduquer ou périr*, L'Harmattan, Paris, 1990.

KI-ZERBO (J.), *À quand l'Afrique*, Éditions d'en bas, Lausanne, 2013.

LAPLANTE (L.), *L'utopie des droits universels. L'ONU à la lumière de Seattle*, Écosociété, Montréal, 2000.

LATOUR (B.), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris, 1991.

MARX (K.), *Le Capital. Critique de l'économie politique*, Livre premier, *Le développement de la production capitaliste*, Traduction de Joseph ROY entièrement révisée par l'auteur, Éditions sociales, Paris, 1977.

MARX (K.), *Le Capital. Critique de l'économie politique*, Livre II, *Le procès de circulation du capital*, Traduction de Mme Erna COGNIOT, pour les première et deuxième sections, de Mme COHEN-SOLAL et de M. Gilbert BADIA pour la troisième section, Éditions sociales, Paris, 1977.

MARX (K.), *Le Capital. Critique de l'économie politique*, Livre III, *Le procès d'ensemble de la production capitaliste*, Traduction de Mme COHEN-SOLAL et M. Gilbert BADIA, Éditions sociales, Paris, 1977.

MARX (K.), *Les fondements de la critique de l'économie politique*, 4, Plus-value et Profit, traduction de Roger DANGEVILLE, Union Générale d'Éditions, Paris, 1974.

MARX (K.), *Critique du droit politique hégélien. Manuscrit de 1842-1843*, traduit et présenté par Kosta PAPAIOANNOU, Éditions Allia, Paris, 2010.

- MICHAUD (Y.), *Violence et politique*, Gallimard, Paris, 1978.
- MICHAUD (Y.), *La violence apprivoisée. Débat avec Olivier MONGIN*, Hachette Livre, Paris, 1996.
- MONTESSORI (M.), *L'éducation et la paix*, traduction de Michel VALOIS, Desclée de Brouwer, Paris, 1996.
- NKRUMAH (K.), *Autobiographie de Kwame Nkrumah*, traduit de l'anglais par Charles L. PATTERSON, Présence Africaine, Paris, 1960.
- NKRUMAH (K.), *Le néocolonialisme dernier stade de l'impérialisme*, traduction par NELSON, Présence Africaine, Paris, 1973.
- NKRUMAH (K.), *L'Afrique doit s'unir*, trad. par L. JOSPIN, Payot, Paris, 1964.
- NKRUMAH (K.), *Le consciencisme*, trad. par STARR et Mathieu HOWLETT, Présence africaine, Paris, 1976.
- PASCAL (B.), *Pensées*, Librairie Générale Française, Paris, 1972.
- ROY (C.), *Les chercheurs de Dieux. Croyance et politique*, Gallimard, Paris, 1981.
- RUBAK (S.) et al., *Rosa Luxembourg et sa doctrine. La révolution russe*, Spartacus, Paris, 1977.
- SAVADOGO (M.), *Philosophie et histoire*, L'Harmattan, Paris, 2003.
- SAVADOGO (M.), *Esquisse d'une théorie de la création*, Presses Universitaires de Namur, Namur, 2005.
- SAVADOGO (M.), *Création et existence*, Presses Universitaires de Namur, Namur, 2009.
- SPANNEUT (M.), *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Éditions du Seuil, Paris, 1957.
- STIGLITZ (J.E.), *La grande désillusion*, traduit de l'anglais (américain) par Paul CHEMLA, Fayard, Paris, 2002.

STIGLITZ (J.E.), *Un autre monde. Contre le fanatisme du marché*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Paul CHEMLA, Fayard, Paris, 2006.

STIGLITZ (J.E.), *Quand le capitalisme perd la tête*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Paul CHEMLA, Fayard, Paris, 2003.

STIGLITZ (J.E.) et CHARLTON (A.), *Pour un commerce mondial plus juste. Comment le commerce peut promouvoir le développement*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Paul CHEMLA, Fayard, Paris, 2007.

STRAUSS (L.), *La philosophie politique et l'histoire, De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la philosophie*, Présentation et traduction d'Olivier SEDEYN, Librairie Générale Française, Paris, 2008.

STRAUSS (L.), *Droit naturel et histoire*, trad. M. NATHAN et E. de DAMPIERRE, Flammarion, Paris, 1986.

STRAUSS (L.), *De la tyrannie*, trad. H. KERN, précédé de *Hiéron* de Xénophon et suivi de *Tyrannie et sagesse* par Alexandre Kojève, Gallimard, Paris, 1954.

TANDON (Y.), *En finir avec la dépendance à l'aide*, Trad. De F. ROCHAT, préfaces de S. AMIN et de B. W. MKAPACETIM, , Genève, 2009.

TOSEL (A.), *Un monde en Abime. Essai sur la mondialisation capitaliste*, Éditions Kimé, Paris, 2008.

TROUSSON (R.), *D'utopie et d'utopistes*, L'Harmattan, Paris, 1998.

ZIEGLER (J.), *Une Suisse au-dessus de tout soupçon*, Éditions du Seuil, Paris, 1976.

THÈSES ET MÉMOIRES CONSULTÉS

KIÉRÈ, (P.), « Le statut de la rationalité en politique : L'École de Francfort », mémoire de DEA, Université de Nice, 1989.

DIALLO (M.), « Problématique de la civilisation chez Jean-Jacques ROUSSEAU », Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou, UFR/SH, Philosophie, 2005.

SANON (G. M.), « Du renouveau du cosmopolitisme au panafricanisme méthodologique. » Une théorie de la transformation des acteurs, Thèse de Doctorat, Université Catholique de Louvain, 2010.

VI- DICTIONNAIRES CONSULTÉS

BARAQUIN (N.) et al., *Dictionnaire de philosophie*, troisième édition revue et augmentée, Armand Colin, Paris, 2007.

DEBBASCH (CH.) et al., *Lexique de politique*, Éditions DALLOZ, Paris, 2001.

DE VILLIERS (M.) et LE DIVELLEC (A.), *Dictionnaire du droit constitutionnel*, Éditions DALLOZ, Paris, 2009.

GUINCHARD (S.) et DEBARD (TH.) (Sous la direction de), *Lexique des termes juridiques*, Éditions DALLOZ, Paris, 2011.

DUROZOI (G.) et ROUSSEL (A.), *Dictionnaire de philosophie*, Nathan, Paris, 1997.

JULIA (D.), *Dictionnaire de la philosophie*, Librairie Larousse, Paris, 1988.

LALANDE (A.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, volume I, A-M, 4^e édition, Quadrige, Paris, 1997.

LALANDE (A.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, volume II, N-Z, 4^e édition, Quadrige, Paris, 1997.

Le Petit Larousse illustré, 2009.

Le Petit Robert, 2010.

VII- REVUES PHILOSOPHIQUES ET AUTRES REVUES CONSULTÉES

Bulletin de philosophie n° 7, publié sous la direction de Pierre-Henry Frangne, CRDP de Bretagne, 1992.

Revue Internationale de Philosophie. Le cahier philosophique d'Afrique, N° 000, 2002.

Revue Internationale de Philosophie. Le cahier philosophique d'Afrique, N° 001, 2003.

Revue Internationale de Philosophie. Le cahier philosophique d'Afrique, N° 002, 2004.

Revue Internationale de Philosophie. Le cahier philosophique d'Afrique, N° 003, 2005.

Revue Internationale de Philosophie. Le cahier philosophique d'Afrique, N° 004, 2006.

Revue Internationale de Philosophie. Le cahier philosophique d'Afrique, N° 005, 2007.

Revue Internationale de Philosophie. Le cahier philosophique d'Afrique, N° 006, 2008.

Revue Internationale de Philosophie. Le cahier philosophique d'Afrique, N° 007, 2009.

Revue Internationale de Philosophie. Le cahier philosophique d'Afrique, N° 008, 2010.

Revue Internationale de Philosophie. Le cahier philosophique d'Afrique, N° 009, 2011.

Revue Internationale de Philosophie. Le cahier philosophique d'Afrique, N° 010, 2012.

Revue Internationale de Philosophie. Le cahier philosophique d'Afrique, N° 011, 2013.

Revue Internationale de Philosophie. Le cahier philosophique d'Afrique, N° 012, 2014.

Revue Internationale de Philosophie. Le cahier philosophique d'Afrique, N° 013, 2015.

Revue Internationale de Philosophie. Le cahier philosophique d'Afrique, N° 014, 2016.

Revue Internationale de Philosophie. Le cahier philosophique d'Afrique, N° 015, 2017.

Le Monde Diplomatique, Manière de voir 75, Altermondialistes de tous les pays unissez-vous!, Juin-Juillet, 2004.

Futuribles, *Analyse et prospective. L'évolution du partage de la richesse. Pour un entrepreneuriat d'avenir. Perception de la réalité de l'islam*, N° 355, septembre 2009.

MVE-ONDO (B.), *Afrique : la fracture scientifique. Africa : the Scientific Divide*, Futuribles, Paris, juin 2005.

Liberté- Égalité- Fraternité. L'humanité en marche, L'école démocratique, Paris, Éditions du Burin, 1973.

INDEXE DES NOTIONS

- achèvement, 282
- action, 5, 24, 28, 38, 39, 43, 44, 48, 55, 56, 58, 62, 63, 65, 66, 68, 76, 93, 97, 100, 102, 104, 106, 107, 108, 110, 112, 115, 117, 118, 120, 121, 131, 136, 138, 143, 145, 151, 153, 154, 172, 176, 179, 180, 181, 182, 193, 194, 195, 198, 205, 206, 207, 208, 214, 219, 220, 225, 227, 242, 247, 271, 272, 273, 274, 277, 280, 282, 284, 291, 293
- Action, 62, 108, 109, 110, 284
- Autorité mondiale, 32, 33, 34, 35, 37, 212, 228
- choc des civilisations*, 249, 250, 251
- cité, 293
- citoyen, 288
- citoyenneté universelle, 10, 11, 13, 14, 111
- conflit des cultures, 238, 239, 250, 255, 259, 262, 267, 276, 279
- contrat social, 290, 291
- corps politiques particuliers, 35
- discussion, 50, 51, 52, 72, 73, 74, 92, 94, 98, 121, 122, 123, 134, 135, 136, 137, 144, 145, 146, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 170, 171, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 194, 195, 198, 199, 209, 219, 233, 235, 258, 261, 263, 272, 273, 274, 287, 288
- discussion rationnelle et raisonnable, 135, 144, 152, 180, 182, 184, 185, 191, 198, 219, 258, 263, 272
- éducation, 24, 30, 108, 115, 121, 135, 144, 145, 150, 151, 152, 153, 160, 177, 181, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 233, 234, 238, 258, 262, 269, 270, 272, 277, 285, 295, 297
- État, 65, 281, 285
- État autocratique, 115, 116, 122, 123, 124, 172
- État constitutionnel, 115, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 138, 183, 193
- État fédéral, 39, 45, 49, 50, 51, 55, 215
- État moderne, 6, 114, 115, 122, 125, 126, 128, 129, 130, 133, 137, 141, 144, 153, 160, 172, 219
- État mondial, 4, 5, 7, 10, 50, 62, 68, 171, 174, 178, 211, 212, 219, 225, 228, 235, 239, 243, 256, 257, 267, 278
- État universel homogène, 38, 61, 111
- États particuliers, 4, 5, 6, 7, 10, 15, 19, 32, 33, 38, 40, 56, 114, 115, 124, 125, 155, 156, 157, 159, 162, 171, 172, 174, 178, 200, 207, 211, 212, 217, 218, 220, 221, 227, 228, 230, 231, 233, 234, 235, 238, 240, 257, 258, 259, 262, 265, 267, 278, 279
- États-nations, 6, 7, 18, 19, 45, 46, 59, 126, 148, 149, 150, 175, 200, 209, 211, 230, 231, 232, 240, 246, 257, 258, 259, 260, 262, 264, 278
- Gouvernement mondial*, 34
- guerre, 4, 6, 15, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 36, 40, 41, 55, 56, 57, 58, 59, 111, 114, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 171, 173, 177, 179, 201, 203, 208, 212, 215, 217, 231, 245, 248, 250, 251, 252, 260, 292
- impérialisme, 54, 127, 238, 239, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 255, 259, 262, 276, 279, 285, 289
- interculturalisme, 226, 268, 277
- Logique de la Philosophie*, 5, 96, 107, 108
- morale, 281, 286, 290
- multiculturalisme, 226, 268, 277
- nationalisme, 7, 95, 114, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 238, 239, 240, 241, 242, 259, 262, 276, 279
- paix, 6, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 37, 40, 41, 42, 45, 46, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 111, 141, 154, 155, 156, 158, 159, 173, 179, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 211, 212, 215, 235, 277, 287, 288, 297
- paix perpétuelle, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 43, 45, 48, 51, 52, 53, 54, 58, 60, 111, 154, 155, 156, 202, 203, 205, 206, 209, 212, 215, 235, 277, 287, 288
- philosophe-éducateur, 269, 270, 271, 272, 273, 274
- philosophie, 5, 10, 27, 30, 33, 45, 62, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 86, 87, 89, 91, 92, 95, 96, 97, 99, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 122, 123, 143, 156, 179, 188, 199, 270, 273, 276, 277, 278, 281, 282,

283, 284, 285, 286, 287, 288, 291, 292,
 293, 294, 295, 298, 299
Philosophie morale, 65, 71, 110, 277, 283
Philosophie politique, 232, 248, 249
 politique, 281, 285, 286, 288, 290, 291,
 292, 293, 296
 raison, 4, 5, 10, 11, 12, 13, 15, 19, 22, 28,
 29, 33, 38, 40, 50, 53, 54, 55, 57, 63, 76,
 77, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 91,
 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 102, 103,
 106, 107, 108, 114, 120, 122, 123, 124,
 126, 132, 134, 135, 136, 138, 139, 140,
 141, 153, 154, 161, 171, 180, 183, 186,
 187, 188, 190, 192, 193, 194, 199, 208,
 212, 217, 225, 235, 247, 255, 261, 270,
 279, 282, 283, 287, 289, 290, 296
 raisonnabilité, 10, 11, 66, 80, 88, 120, 150,
 187, 193, 194, 200, 233, 234, 258, 261
 rationalité, 50, 59, 66, 101, 114, 120, 124,
 125, 127, 129, 130, 135, 138, 140, 145,
 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 160,
 177, 183, 185, 193, 194, 200, 221, 233,
 234, 258, 261, 269, 298
 société, 4, 7, 13, 18, 22, 28, 32, 33, 34, 35,
 36, 38, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 49, 52, 57,
 59, 66, 95, 101, 114, 115, 118, 119, 121,
 122, 123, 126, 128, 129, 131, 132, 134,
 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 145,
 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153,
 157, 158, 160, 161, 162, 169, 171, 173,
 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182,
 183, 184, 185, 186, 188, 192, 193, 195,
 207, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 217,
 219, 220, 221, 224, 225, 226, 227, 228,
 229, 230, 231, 233, 234, 235, 251, 258,
 265, 268, 270, 273, 274, 278, 287, 292,
 293, 294, 296
société politique mondiale, 32, 34, 35, 36,
 38, 212, 213, 214, 228, 231, 278
théorie pleinement politique de
 l'organisation du monde, 33, 213
théorie purement gouvernementale de
 l'organisation du monde, 33, 213
 un corps politique mondial, 35
 violence., 18, 45, 68, 69, 70, 71, 73, 77, 88,
 92, 93, 96, 97, 107, 109, 111, 122, 124,
 142, 150, 158, 159, 162, 200, 227, 235,
 277, 285

INDEXE DES NOMS PROPRES

- Alexandre Kojève, 45, 217
Alexis de Tocqueville, 263
ARISTOTE, 286
BACHELARD (G.), 294
Baruch Spinoza, 262
Canivez, 4, 62, 63, 64, 68, 69, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 122, 126, 130, 147, 148, 149, 154, 171, 173, 175, 176, 178, 179, 194, 195, 220, 221, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 233, 234, 239, 240, 241, 242, 268, 272, 273, 274
Clausewitz, 157, 158
Emmanuel Kant, 10
ENGELS (F.), 286, 289, 290
Éric Weil, 4, 5, 10, 15, 31, 32, 38, 45, 49, 61, 62, 64, 65, 68, 69, 70, 72, 73, 76, 79, 80, 103, 104, 108, 110, 111, 112, 115, 116, 126, 131, 148, 150, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 169, 171, 173, 174, 176, 177, 179, 181, 193, 194, 199, 200, 209, 210, 211, 219, 221, 226, 229, 230, 232, 235, 238, 249, 258, 259, 262, 266, 271, 276, 277, 282, 283, 284
Fichte, 30, 199, 274, 276
Fukuyama., 58, 59, 60, 203, 218, 277
Gilbert Kirscher, 64, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 93, 96, 103, 107
Habermas, 15, 20, 25, 26, 29, 32, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 185, 188, 189, 190, 191, 205, 206, 207, 209, 210, 215, 277, 282, 288
HABERMAS (J.), 287
Hannah Arendt, 243, 245, 246, 247, 248, 249
HEGEL, 288
HEGEL (G.W.F.), 288
Hegel., 65
HOBBS (Th.), 288
Huntington, 250, 251, 252, 254, 255, 267, 270
John Locke, 262
Kant, 10, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 50, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 62, 63, 101, 111, 156, 173, 202, 203, 204, 208, 212, 215, 220, 277, 284
KANT, 288, 289
KANT (E.), 288, 289
Kirscher., 64, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 93, 96, 107
Kojève, 32, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 58, 61, 111, 217, 218, 229, 277, 278, 284, Machiavel, 159, 295
Marc-Aurèle, 11, 13
Maritain, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 212, 213, 214, 218, 228, 231, 260, 277, 278
Marx, 62, 63, 65, 67, 243, 244, 287
MARX (K.), 289, 290, 296
Montesquieu, 263
Platon, 86, 192, 291
PLATON, 290
Rawls, 185, 186, 187, 188, 191
Rousseau, 24, 30, 192, 193, 263, 265
ROUSSEAU (J.-J.), 290, 291
Savadogo, 5, 68, 88, 89, 107, 108, 109, 110, 208, 219, 220, 224, 225
SAVADOGO (M.), 282, 285, 291, 293, 297
SAVADOGO (M.), 282, 285, 291, 293, 297
SPINOZA, 291
SPINOZA (B.), 291
Sun Tzu, 159
Thomas Hobbes, 155, 212
WEBER (M.), 293

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE

DÉDICACE.....	2
---------------	---

REMERCIEMENTS.....	3
--------------------	---

INTRODUCTION GÉNÉRALE	4
-----------------------------	---

PREMIÈRE PARTIE : ENJEUX PHILOSOPHIQUES DE LA CRÉATION D'UN ÉTAT MONDIAL	9
---	----------

Introduction	10
--------------------	----

Chapitre I : Bref rappel de l'historique de l'idée d'un État mondial : de l'idée d'une citoyenneté universelle au projet d'un État mondial	11
--	----

<i>Section I : De l'idée d'une citoyenneté universelle chez les stoïciens</i>	<i>11</i>
---	-----------

<i>Section II : De l'idée d'une fédération des États chez Kant</i>	<i>16</i>
--	-----------

<i>Section III : Actualité de la question : les débats sur l'État mondial au XX^e et au XXI^e siècle</i>	<i>32</i>
--	-----------

<i>Section IV : L'héritage philosophique d'Éric Weil</i>	<i>63</i>
--	-----------

Chapitre II : Éric Weil et la question de l'État mondial	69
--	----

<i>Section I : La Logique de la philosophie et le problème de la violence</i>	<i>69</i>
---	-----------

<i>Section II : Le refus de la cohérence et la question du sens dans la Logique de la philosophie</i>	<i>92</i>
---	-----------

<i>Section III : La philosophie comme choix décisif de la raison contre la violence dans la Logique de la philosophie</i>	<i>97</i>
---	-----------

<i>Section IV : La quête du sens et la nécessité de l'achèvement de la philosophie dans l'action</i>	<i>108</i>
--	------------

Conclusion partielle.....	111
---------------------------	-----

DEUXIÈME PARTIE : DES ÉTATS PARTICULIERS À L'ÉTAT MONDIAL	114
--	------------

Introduction	115
--------------------	-----

Chapitre I : États particuliers et société en cours de mondialisation.....	116
--	-----

<i>Section I : La typologie des États modernes et la préférence weilienne pour l'État constitutionnel</i>	<i>116</i>
---	------------

<i>Section II : Du problème du conflit entre modernité et tradition à l'intérieur des États particuliers</i>	<i>125</i>
--	------------

<i>Section III : Du problème des rapports entre l'individu et l'État</i>	<i>131</i>
--	------------

<i>Section IV : Du problème de l'opposition de l'État à la société</i>	<i>141</i>
--	------------

<i>Section V : Le problème des rapports de l'État-nation avec la société mondiale</i>	<i>147</i>
---	------------

<i>Section VI : De la nécessité de l'éducation politique des gouvernants et des citoyens</i>	<i>151</i>
--	------------

Chapitre II : Du problème de la guerre à la quête de la paix perpétuelle.....	155
---	-----

<i>Section I : Du problème de la guerre dans la Philosophie politique</i>	<i>155</i>
---	------------

<i>Section II : De l'État mondial comme alternative à la violence entre les États</i>	<i>163</i>
---	------------

<i>Section III : De la discussion rationnelle et raisonnable comme moyen de règlement pacifique des conflits</i>	181
<i>Section IV : De l'éducation comme moyen de dépassement de la violence primaire chez l'homme</i>	192
Chapitre III : De la pertinence du projet d'un État mondial	201
<i>Section I : Des limites de la SDN et de l'ONU et la nécessité de la création de l'État mondial</i>	201
<i>Section II : Forme de l'État mondial : administration mondiale ou État mondial ?</i>	212
<i>Section III : Du statut des États particuliers dans le cadre de l'État mondial</i>	229
Conclusion partielle	235
TROISIÈME PARTIE : DES OBSTACLES AU PROJET DE CRÉATION D'UN ÉTAT MONDIAL	237
Introduction	238
Chapitre I : De la souveraineté des États comme obstacle au projet d'un État mondial....	239
<i>Section I : Du nationalisme comme obstacle au projet de création d'un État mondial</i>	239
<i>Section II : De l'impérialisme comme obstacle au projet de création d'un État mondial</i>	243
<i>Section III : Du conflit des cultures comme obstacle au projet de création d'un État mondial</i>	254
<i>Section IV : De l'incompatibilité entre les exigences de la création d'un État mondial et celles du droit des nations à disposer d'elles-mêmes</i>	266
<i>Section V : Alternative weilienne entre le problème de la souveraineté des États et le projet de création d'un État mondial</i>	269
Chapitre II: De la nécessité de concilier la liberté des citoyens avec l'autorité de l'État mondial	272
<i>Section I : L'État mondial et la question de la liberté des citoyens</i>	272
<i>Section II : L'État mondial et le problème des inégalités sociales</i>	274
<i>Section III : L'État mondial et la question de la diversité des cultures humaines</i>	277
<i>Section IV : De la nécessité de l'éducation philosophique et morale par le philosophe-éducateur aux valeurs universelles et de tolérance</i>	280
Conclusion partielle	287
CONCLUSION GÉNÉRALE	289
BIBLIOGRAPHIE	292
INDEXE DES NOTIONS	316
INDEXE DES NOMS PROPRES	318

I- Résumé de la thèse

Notre thèse traite du thème : « Fondements philosophiques du projet d'un État mondial chez Éric Weil. » Il faut relever que l'idée d'un État mondial a été envisagée par beaucoup de penseurs avant et après Weil lui-même. Sans revenir en détail sur les idées cosmopolitiques qui ont été développées depuis les Stoïciens jusqu'aux auteurs contemporains, on peut retenir que l'idée d'un État mondial a toujours visé un seul et unique but : instaurer une paix perpétuelle dans le monde. Ce qui fait la particularité et l'originalité de l'approche weilienne de cette question, c'est qu'elle fait le lien entre la problématique de l'État mondial et la question fondamentale de sa philosophie : le problème de la violence. Le problème de la violence du langage a été thématiqué et traité de façon systématique dans la *Logique de la philosophie* ; le problème de la violence en l'homme a pu trouver sa solution dans la *Philosophie morale* ; la violence de la nature a pu trouver sa solution dans l'organisation rationnelle du travail social ; enfin, la violence entre les individus à l'intérieur des États particuliers a pu trouver sa solution dans le cadre des États-nations. Mais il restait pour Weil à résoudre le problème non moins fondamental de la violence entre les États. C'est dans ce but qu'il a envisagé, dans la quatrième et dernière partie de la *Philosophie politique*, la création d'un État mondial dont le but est « la satisfaction des individus raisonnables à l'intérieur d'États particuliers libres ».

En confrontant la conception weilienne de l'État mondial avec celles de Maritain et de Kojève notamment, nous sommes arrivés à la conclusion que Weil a utilisé l'appellation « État mondial » pour désigner une administration mondiale de la société mondiale du travail social. En somme, la conception weilienne de l'État mondial est pertinente et pleinement justifiée sur le plan philosophique, sur le plan de sa philosophie. Elle est philosophiquement justifiée parce qu'elle trouve ses fondements dans la *Logique de la philosophie*. Elle est pleinement justifiée, parce qu'elle permet de surmonter les obstacles comme le nationalisme, l'impérialisme, le conflit des cultures, par l'idée de la promotion d'un État mondial pluraliste qui préserve la diversité des formes de vie. Elle est pleinement justifiée, parce qu'elle permet de surmonter l'obstacle du droit des nations à disposer d'elles-mêmes par la garantie de la souveraineté bien comprise des États particuliers dans le cadre de l'État mondial. Elle est pleinement justifiée, parce qu'elle vise à réaliser un monde sensé, à réaliser un monde de raison où vivront des hommes libres, égaux et raisonnables. En un mot, la création de l'État mondial, telle que l'a envisagée Weil à la fin de la *Philosophie politique*, permet à l'humanité de se réconcilier avec elle-même.

II- Termes clés de la thèse :

État mondial, société mondiale, société politique, raison, rationalité, raisonnabilité, violence, action, action morale, action politique, action raisonnable, sens, vie sensée, discussion, discussion politique, discussion rationnelle, discussion raisonnable, philosophe-éducateur.