NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

86 N° 2 1964

La philosophie politique d'Éric Weil

Simon DECLOUX (s.j.)

p. 157 - 175

https://www.nrt.be/fr/articles/la-philosophie-politique-d-eric-weil-1638

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La philosophie politique d'Eric Weil

La politique est aujourd'hui en question. Si elle continue à fanatiser les champions d'opinions extrêmes, il semble qu'elle perde irrémédiablement du terrain dans l'esprit des masses. On entend parler de plus en plus d'une « ère de dépolitisation » ou d'une « atonie politique ». Et à cette évolution apparemment nécessaire, on tente de fournir des raisons. Les idéologies autrefois souveraines seraient dès à présent sur le déclin et menacées de disparition. Par ailleurs l'évolution actuelle du monde, l'avènement d'une technocratie, que rend inévitable la complexité des problèmes, augmenterait sans cesse la solidarité du politique et du technique. Ainsi, à la limite, en arriverait-on à se demander si la politique de demain ne parviendrait pas à s'identifier avec l'administration [1]. Dès lors finies les grandes discussions, et les faux problèmes qu'un passé qui se refuse à mourir vient encore opposer à l'élan invincible et triomphant de la société future : société technocratique, réglée par les lois de la bonne administration, où le bien commun sera dicté, en dehors des officines des partis, par les lois mêmes de la science politique.

Mais mettons un frein à ces anticipations, et à ces vues cavalières. Il reste pour chaque Etat des problèmes à l'intérieur de ses propres frontières, et des questions à résoudre dans les rapports avec les autres nations. Situation unique cependant que celle d'aujourd'hui ! Les soupirs et les récriminations n'y pourront rien changer : notre époque est dominée politiquement par un événement nouveau : l'existence d'une Organisation internationale où se réunissent (où se réuniront sans doute) tous les pays de la terre. Cela pose à l'homme qui réfléchit des questions urgentes et du plus haut intérêt. Par ailleurs, la scission actuelle du monde politique en deux blocs rivaux, eux-mêmes divisés, et entre lesquels s'intercalent les nations « non-engagées », offre la situation de base à partir de laquelle s'élaborent bien des décisions des Etats.

Les pages qu'on va lire ne sont pas signées par un homme politique. Elles n'indiquent donc pas l'action à accomplir, le geste à poser ; elles ne proposent même pas, sous forme de conseil, au citoyen loyal, les principes immédiats de ses choix concrets.

Plus fondamentalement, philosophe et théologien, je désire m'interroger sur la réalité de la politique comme dimension de l'homme et du chrétien. Mais cette politique, puisque c'est aujourd'hui que je

---

1. Nous renvoyons par exemple à l'article fort suggestif de H. Van Lier, *Feu la politique ?*, dans la *Revue nouvelle*, février 1963, pp. 113-130.

m'interroge, je ne désire pas l'envisager sous son aspect intemporel, an-historique. C'est la réalité concrète, ici comme partout, qui « donne à penser ». On l'a remarqué déjà [2] : le philosophe a rechigné longtemps à prendre comme objet de sa réflexion les réalités de la *polis*. Mais le dilemme arbitraire qui lui faisait opposer l'expérience à la raison, l'observation à la théorie, semble bien dépassé ; et il est aujourd'hui revenu de ces excès.

Il ne suffit pas cependant d'en dénoncer l'erreur pour voir réalisée du même coup l'édification définitive d'une philosophie politique. Car, à chaque moment de l'histoire, l'interrogation se fait en tenant compte du milieu.

Platon fait ici, comme en tant d'autres points, figure de précurseur. Mais fait-il autre chose, dans cette géniale « utopie » qu'est la *République*, qu'édifier en pensée le corps idéal d'une société restreinte capable d'élever à la justice, par l'éducation, les individus violents et arbitraires [3] ? Intuition profondément juste cependant, même si elle semble faire fi de trop de conditions concrètes ; intuition dont nous percevrons mieux plus loin la fécondité.

Quant à Aristote, si son tempérament d'observateur lui permettait de rassembler nombre de constitutions des petites cités dont se composait alors la Grèce, de façon à tracer un premier schéma de « dynamique sociale » [4], ne doit-on pas avouer que, dans le monde grec de l'époque, l'Etat proprement dit n'était pas encore né ?

On ne s'appesantira pas sur les siècles de chrétienté et sur l'union qu'ils semblèrent consacrer du « corps mystique » et du « corps politique » [5]. Au XVI[e] siècle, après les secousses provoquées par les surgissements des nations modernes, par la renaissance du droit, par les tensions de l'Eglise et de l'Empire, l'humanisme et la réforme feront surgir de nouvelles et impérieuses questions. La chrétienté médiévale se décompose alors, et la pensée politique « trouve comme support un monde en plein devenir, où les formes romaines et féodales cherchent à épouser les nouvelles réalités nationales » [6]. L'idée d'Etat ou de République organique se dégage, fondée sur la souveraineté des nations ; mais la réflexion hésite à s'engager dans les problèmes de la communauté internationale, si ce n'est à l'intérieur de perspectives proprement ou partiellement religieuses. Réalisme et idéalisme marquent dans ce monde en gestation les deux lignes opposées, qui se fondent respectivement sur la réalité donnée ou sur l'idéal à atteindre.

---

2. Cfr P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI[e] siècle*, Paris, Vrin, 1952, pp. 1-2.
3. Cfr J. Brun, *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, Paris, PUF, 1961, pp. 37 s.
4. P. Mesnard, *op. cit.*, p. 4.
5. *Ibid.*, p. 6.
6. *Ibid.*, p. 663.

Dans les siècles qui suivront, à travers Hobbes, Bossuet, Montesquieu, J. J. Rousseau... et Alexis de Tocqueville, jusqu'à Marx, ... Lénine et Hitler, l'opposition restera inscrite dans les théories de l'Etat. Toujours, pour reprendre une expression de Jean-Jacques Chevallier [7], l'esprit continuera à affronter Léviathan. Et, se projetant dans l'avenir, l'imagination anticipera son triomphe sous la forme de l'utopie [8].

Autant de thèmes de réflexion que nous rappelle la lecture d'un livre récent, que nous voudrions ici analyser davantage : la *Philosophie politique* d'Eric Weil [9]. L'inspiration n'en est pas trop difficile à cerner. Ayant écrit en 1950 une étude intitulée *Hegel et l'Etat,* en même temps qu'une thèse remarquée sur la *Logique de la Philosophie* [10], M. Eric Weil continue à recevoir les leçons de la philosophie allemande, en particulier de Hegel. Il le fait avec un souci de clarté, auquel le lecteur se doit de rendre hommage. Et sa pensée apporte, sur le point qui constitue l'objet de notre enquête, une analyse fouillée et des perspectives fécondes.

*
* *

Réfléchir sur la réalité politique, c'est engager implicitement une certaine conception de l'action humaine. La politique en effet ne peut se définir qu'à l'intérieur d'un complexe d'actions à unifier et à ordonner. « La question du sens de la politique ne peut se poser que pour celui qui a déjà posé celle du sens de l'action humaine, voire de la vie » (p. 8).

Où trouvera-t-on la réalité idéale qui permette de fixer un but à l'organisation de la cité ? Puisque les actions se déterminent par les fins qu'elles poursuivent, et que l'Etat, la *polis,* a pour mission de coordonner les actions des citoyens, il faudra donc fixer au devenir de la politique la fin à réaliser. Ce but, cette fin, E. Weil, s'inspirant des philosophes allemands du siècle dernier, les place dans la constitution d'une société où seront réunies les conditions de « la satisfaction de l'homme dans et par la reconnaissance de tous et de chacun par tous et par chacun » [11]. Mais cette société qu'il s'agit de construire suppose un effort de libération de l'homme : ses attitudes et les rap-

7. Cfr J. J. Chevallier, *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours,* Paris, Colin, 1952.

8. Cfr R. Ruyer, *L'utopie et les utopies,* Paris, PUF, 1950.

9. E. Weil, *Philosophie politique,* Paris, Vrin, 1956. Pour renvoyer à ce livre, nous nous contenterons d'indiquer dans le texte le numéro de la page.

10. E. Weil, *Hegel et l'Etat,* Paris, Vrin, 1950 ; *Logique de la philosophie,* Paris, Vrin, 1950.

11. *Hegel et l'Etat,* p. 109. Cette citation est empruntée à l'Appendice, consacré à « Marx et la Philosophie du Droit ». Il s'agit, souligne E. Weil, d'une thèse et d'une exigence communes à Marx et à Hegel.

ports qu'il entretient avec ses semblables dépendent encore en effet « de la passion, de l'arbitraire, du hasard, de la violence » [12]. L'individu humain ne naît pas raisonnable ; il doit accéder à la raison, qui n'est autre que l'égalité universelle reconnue et consacrée. Celle-ci est le terme d'un progrès en quoi consiste l'histoire : progrès « vers l'universel..., lequel... n'est jamais donné, mais à chaque instant doit être cherché dans la lutte contre ce qui s'y oppose... » [13], progrès vers la constitution d'un Etat « où la liberté de chacun pourra coexister avec la liberté de tous », où « l'homme sera ce qu'il y a sur terre de plus grand pour l'homme » [14]. « On peut assigner comme but à l'action politique l'avènement d'un monde où la raison inspire tous les êtres humains. » (p. 20).

Il est important de souligner ici la dimension historique de la réflexion. Pour le philosophe d'aujourd'hui, la réalité n'est plus réfléchie en dehors du temps de sa réalisation. La société politique idéale n'existe pas ailleurs que dans l'effort des hommes pour la réaliser. Non pas sans doute qu'il faille identifier l'idéal avec le réel déjà présent : cette position supposerait l'histoire achevée. Mais le philosophe qui s'interroge peut, dans l'histoire qui se fait et dont le moteur n'est autre que la violence, déceler dès à présent la fin qui la meut, et qui n'est autre que la suppression de la violence [15].

Ce bref préambule fournit déjà les deux voies complémentaires où s'engagera désormais la réflexion. Car la violence qu'il faut vaincre, l'homme la découvre en soi dans les pressions et les décisions arbitraires de sa liberté ; en face d'elle il s'agira de défendre l'idéal intérieur de la morale. La violence, l'homme qui vit en société la découvre aussi incarnée dans la nature à laquelle se heurte son travail ; contre elle il faudra faire triompher les lois du calcul et de la technique. Individu moral — société de travail : ces deux aspects du réel historique, dans leur imbrication et leur compénétration, feront apparaître progressivement la sphère propre à la réalité politique.

C'est elle qu'il s'agit maintenant de découvrir, avant de nous interroger sur la tâche qui aujourd'hui s'offre à elle.

De la morale à la communauté

La question de la destinée, du sens de la vie, de la fin à poursuivre par toutes ses actions, l'homme la pose à l'intime de sa conscience. Et c'est en cela que consiste l'originalité de l'expérience morale, prescrivant à chacun une règle de conduite, une norme à observer dans

12. *Ibid.*, p. 114.
13. E. Weil, *Christianisme et politique*, dans *Critique*, août-sept. 1953, p. 771.
14. *Ibid.*, p. 772.
15. « 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* » (pp. 232-233).

ses engagements quotidiens. Kant a bien défini la pure expérience de la moralité, en y voyant le triomphe de la « raison » sur les « passions ». C'est en effet la raison universelle qu'il s'agit de promouvoir, dépassant les réactions arbitraires d'une subjectivité qui n'a pas encore accédé à l'authentique liberté.

Mais cette référence à Kant suffit à marquer aussi les limites d'une telle expérience morale. La considération purement formelle du devoir peut gouverner la vie des moines de la Thébaïde ; elle ne peut débrouiller l'écheveau dans lequel doit s'insérer l'action de l'homme engagé dans le monde. Car agir, c'est se déterminer ; et le critère négatif de la lutte contre tout arbitraire de la « volonté empirique » ne peut dès lors suffire. Toute action est un choix positif, une incarnation dans le monde, lui aussi empirique. L'universalité de la raison, révélée par l'expérience du devoir, doit se déterminer dans l'histoire concrète.

C'est alors que l'homme moral rencontre, s'offrant à la détermination de son choix, une communauté où s'inscrit son action morale. Son engagement le plonge dans un univers de relations et d'interactions, où la morale individuelle le laisse dépourvu, mais où il découvre par contre une autre loi, immanente au monde et à sa communauté particulière. Si cette loi ne traduit pas immédiatement sa volonté raisonnable, elle est cependant dans le monde une réalisation inchoative de la « raison », sans laquelle la liberté morale resterait fixée aux vains désirs.

Non pas sans doute qu'il lui faille tout de suite adhérer à ces prescriptions extérieures et identifier à la loi positive de la communauté où il vit la loi intérieure de l'éthique. Non : le décalage peut exister parfois, et les conflits ne pourront pas toujours être évités. Comme tout individu, fût-ce celui dont les passions indomptées se rebellent, l'homme parfaitement moral pourra dès lors éprouver, bien qu'à un autre niveau, l'opposition de la loi (positive) et de sa liberté. Mais, puisque cette liberté est en lui pleinement fidèle aux invitations du devoir moral, ce conflit ne fera que manifester la tension qui existe alors entre les deux lois : la loi morale et la loi positive.

Conflit inévitable que celui-là, dans la mesure où l'histoire n'est pas achevée et où la loi des communautés doit encore découvrir sa pleine réalisation. Mais conflit qu'il faut se garder de trancher en rejetant l'un des termes de l'alternative. Car, sans la loi positive, la loi morale — nous l'avons vu — reste, dans toute sa pureté, incomplète et insuffisante, faisant abstraction des conditions concrètes d'incarnation de la liberté. Et la loi positive, où l'histoire se révèle déjà nourrie de raison, n'est vraiment adéquate que dans la mesure exacte où elle recouvre les exigences authentiques de la réalisation des liber-

tés. La morale juge la loi, sans laquelle cependant elle ne pourrait s'exercer.

C'est ici que le philosophe pourra dégager la notion importante du *droit naturel,* sorte de moyen terme entre la loi morale et la loi positive. S'il emprunte à la première le principe d'égalité entre les êtres raisonnables, le droit naturel s'en distingue en effet par son exigence intrinsèque d'un droit positif historique. Mais de celui-ci aussi il se distingue, puisque sa fonction propre est de le juger et de le promouvoir. « Le droit naturel, comme instance critique, doit donc décider... si le système que forme l'ensemble (des lois positives) ... ne contredit pas au principe de l'égalité des hommes en tant qu'êtres raisonnables. » (pp. 37-38). Historique par sa liaison essentielle à la loi positive, le droit naturel juge cependant l'histoire. Mais inutile de lui attribuer comme contenu d'autres lois positives, l'assimilant de la sorte au droit positif : essentiellement historique — et comme tel distinct de la loi morale —, le droit naturel trouve son contenu dans l'histoire à partir des « convictions, des mœurs, des traditions de la communauté ». Sa source immédiate n'est pas la moralité de l'individu, mais « la morale historique d'une communauté vivante ». Si l'homme moral peut agir dans le monde, s'il peut au besoin remettre en question les lois positives qui s'imposent à l'exercice concret de sa liberté, c'est qu'il trouve déjà la raison au travail dans l'histoire. La communauté qui le porte, moule sa conscience morale et fait naître à chaque époque les principes capables de dépasser une loi positive désormais insuffisante. C'est par ce « droit naturel » de sa communauté, révélation « extérieure » de la raison, que l'homme moral peut agir dans le monde en conformité avec les exigences les plus intérieures de sa propre raison.

L'*éducation* s'affirme ici nécessaire à la morale ; car c'est elle qui permet à l'individu d'accéder au plan de l'universel où il doit poser son action. Il appartiendra au philosophe, qui a découvert ce rapport et cette nécessité, d'éduquer à son tour les membres de sa communauté, afin de constituer un monde où toute liberté puisse se réaliser de manière authentique. Au lieu de limiter sa réflexion au monde olympien des « réalités éternelles », il comprendra que rien n'existe pour l'homme qui n'ait son corps dans l'histoire. C'est là qu'il lui faut agir et trouver l'inspiration même de sa réflexion. Il ne cherchera pas seulement à former le monde à partir des exigences intérieures découvertes en soi ; mais, s'ouvrant au sens dont est déjà porteuse l'histoire et que révèle la communauté vivante, il s'interrogera sur la manière de s'y insérer et de le parfaire. L'homme qui veut agir moralement dans le monde n'est jamais un point de départ absolu ; car le monde lui-même où il agit révèle la présence d'une moralité déjà

au travail et dont vivent et s'inspirent les communautés. Les lois positives elles-mêmes ne sont que les réalisations toujours en sursis de ce souffle de moralité présent dans les communautés humaines.

Vaincre la violence de l'arbitraire et établir ainsi le règne de la vraie liberté, c'est, pour l'homme qui ne se retire pas au désert, obéir non seulement à l'inspiration de sa conscience, mais aussi à la moralité dont vit aujourd'hui sa communauté historique.

De la société à l'Etat

Il est une autre violence à laquelle se heurte l'action de l'homme. Mais il s'agit cette fois de la violence extérieure s'opposant aux efforts de la société. Car ce n'est pas seulement la nature individuelle et passionnée que doit affronter la liberté de l'homme, mais aussi cette nature commune qui est comme le corps de son être-social. Puisqu'il s'agit d'un affrontement où l'homme se sait incapable de lutter seul, « la lutte est celle du groupe organisé, et c'est cette organisation qui est la société » (p. 62). Etre social, pour l'homme, c'est être engagé de manière organique dans une lutte contre la nature extérieure, aux côtés de ses semblables.

Et cette lutte connaît les étapes d'une histoire, où progressivement la nature se transforme et s'humanise. A chaque étape de ce processus apparaît un « sacré », une valeur fondamentale en fonction de laquelle s'organise la lutte et le travail et qui permet de juger le bien et le mal, l'essentiel et l'inessentiel, en d'autres termes, la valeur fondamentale qui s'impose à tous les membres d'une société donnée et en fonction de laquelle ceux-ci organisent leur vie.

Aux différents moments de leur histoire, les sociétés ont ainsi « consacré » certaines valeurs, héritage de leur tradition et norme actuelle de vie pour leurs membres. Mais la société est entrée aujourd'hui dans une phase nouvelle et décisive ; car il ne s'agit plus de concevoir une pluralité de sociétés juxtaposées. Au niveau de la lutte contre la nature, qui nous a servi à la définir, la société est à présent mondiale. Et voilà qui la force à dégager des valeurs capables d'être reconnues par tous. Or, ce que tous ont en commun, en-deçà des traditions et des cultures particulières, n'est-ce pas précisément d'être engagés dans la lutte qui les affronte ensemble à la nature extérieure ? C'en est assez pour qu'on ne doive pas chercher ailleurs le « sacré » de la société, aujourd'hui mondiale. C'est donc en référence à ce nouveau « sacré » qu'elle se définit, en référence à cette réalité purement formelle qui est l'application au travail de la raison et de ses lois. L'efficacité du calcul, condition d'efficacité de ce travail, devient ainsi la loi de la civilisation contemporaine. Et la raison impose de la sorte, au niveau du rapport entre l'homme social et la

nature, son universalité. Même si, dans l'attente de la réalisation parfaite de cette universalité rationnelle, la loi de la société continue à supporter la permanence d'éléments historiques empruntés aux stades antérieurs, à savoir « groupes » et « couches » qui s'opposent encore à la pleine égalité sociale.

Mais l'analyse que nous venons de faire ne suffit-elle pas à faire apparaître le caractère abstrait de la société ? Si la société industrielle « consacre » le travail et se définit selon ses lois, elle se rend par le fait même incapable de répondre, comme telle, aux exigences légitimes des individus, comme le faisaient jadis les sociétés historiques munies de leurs « sacrés » traditionnels. L'homme en effet n'est pas seulement et exclusivement un « être social ». Engagé dans la société industrielle, l'individu se voit réduit par elle à l'état d'une force de travail insérée dans l'ensemble du mécanisme producteur, au détriment des exigences essentielles de sa personnalité. Or il se fait que le triomphe de l'homme sur la nature par le travail lui offre précisément les loisirs nécessaires pour revenir à soi et exercer sa liberté. La société et son travail lui apparaissent alors comme les conditions d'une émancipation, qui est pour lui l'essentiel. Promue par le calcul, la société révèle à l'homme qu'il est au-delà du calcul, que sa vie ne doit pas seulement être « rationnelle », mais « raisonnable », c'est-à-dire qu'elle ne se définit pas exclusivement dans le rapport universel de la société à la nature par le travail, mais qu'elle exige que lui soient conférés un sens, une valeur positive et concrète. Sur ce plan, il faut le reconnaître, la société de travail doit se déclarer incompétente. « C'est en lui-même, en son individualité, que l'homme doit trouver un sens à sa vie, à cette partie de lui-même qui n'est pas soumise au calcul » (p. 93).

Tel se révélait bien en effet le travailleur : homme engagé dans la lutte contre la nature, mais dans la mesure même où il est un être qui parle. Or la parole situe sa réalité au-delà du travail et l'ouvre sur un sacré qui n'est plus celui du calcul. La société, qui fait fi du sens de la parole, se révèle donc à son tour, au même titre que la dimension morale (purement individuelle), comme une abstraction. « La société devrait supprimer tout langage sensé si elle voulait empêcher ses membres de la dépasser ; comme elle ne le peut pas (pour des raisons « sociales »), sa volonté de rationalité, faisant du sens l'insensé même, la rend problématique et la révèle comme abstraction » (p. 104). On saisit en quoi consiste la distinction importante du « rationnel » et du « raisonnable ». L'universalité établie par le premier au niveau du calcul laisse à l'extérieur de soi le sens même sans lequel l'homme de la société serait incapable de vivre. Le travail n'est pas pour l'individu la réalité dernière ; il n'est qu'un moyen pour lui de se procurer des loisirs, où grandisse et s'exerce sa liberté. Si **l'homme est un être qui travaille, il est aussi un être qui donne sens**

à son action ; et le travail ne peut être ce sens, puisqu'il ne voit dans l'individu qu'une force matérielle engagée dans le processus de production.

Dès lors, si la société (comme société de travail) se constitue en société universelle, elle n'existe pas cependant, puisqu'elle est composée d'hommes et que l'homme ne peut s'identifier sans plus au travailleur, indépendamment des communautés particulières où se proclament les sens et les valeurs poursuivis par les membres de la société. Ce que la société considère comme des survivances historiques du passé, traduit aux yeux de l'individu le seul fondement possible de sa propre liberté.

Ainsi donc, partie de la réalité opposée, notre analyse converge vers le point où nous avait conduit la réflexion sur la moralité. Pas de moralité exercée dans le monde, disions-nous, sinon par la reconnaissance d'une moralité présente dans la communauté historique vivante. Pas de société du calcul universel, disons-nous ici, sans l'existence de communautés historiques particulières. Nous voyons dès lors se constituer une sphère centrale où se rejoignent les exigences de l'histoire et du calcul, de la morale et de l'efficacité. Cette réalité intermédiaire — seule concrète, puisque la moralité pure et la société de travail ont révélé à l'analyse leur caractère abstrait — n'est autre que la réalité politique. « L'Etat est l'organisation d'une communauté historique » (p. 131). Organisation, il fait sienne la loi (rationnelle) de la société de travail ; communauté historique, il adopte et consacre la moralité (raisonnable) déjà présente dans la réalité en devenir.

Le monde où vit l'homme est un monde sensé, un monde de valeurs, un monde moral et raisonnable. C'est dans ce monde, c'est dans l'histoire que dès l'abord il se trouve engagé et responsable. Chacune des communautés particulières où il se trouve se définit par un ensemble de valeurs traditionnelles qui constituent la morale vivante et historique de cette communauté. Mais réciproquement cette moralité ne peut se maintenir et s'exercer qu'en trouvant sa place dans le monde réel construit par le travail ; la morale vivante ne peut exister qu'en vertu d'une organisation rationnelle qui la soutienne et la consacre. On voit, dans l'union de ces deux dimensions complémentaires, précisément ce qui définit l'Etat.

Si le philosophe veut être, aujourd'hui comme hier, celui qui éclaire et enseigne, il faut donc qu'il accepte de situer sa réflexion et son action en ce point de rencontre de l'histoire et de la raison, de l'individu et de la société, de la moralité et du travail. La raison morale ne peut lui suffire sous peine de le condamner à l'impuissance et à l'inaction. Mais l'insertion dans la société du calcul et de la production ne peut satisfaire l'individu, qui exige de donner un sens à sa vie. Seule reste la voie médiane, celle qui attend de l'histoire et de ses lois la

réalisation de la morale, et de celle-ci la justification, le jugement et la transformation des réalités historiques.

Nous devrions ici prendre le relais de Mr Eric Weil et étudier à sa suite la structure formelle de la société politique. En quoi consiste l'Etat comme réalité historique, comme communauté consciente d'elle-même à l'intérieur de la société universelle ? En quel sens la loi peut-elle être dite la forme de l'Etat ? Quels sont les rôles respectifs des différents pouvoirs qui s'y exercent ? Quelle est la forme idéale de société politique, vers laquelle, même si elles se situent à un état antérieur du développement historique, les autres s'acheminent ? C'est dans cette étude seulement que position serait prise en face de certaines questions rappelées au début de cet article. En particulier, l'administration, dont le rôle dans l'Etat moderne semble indéfiniment s'accroître tant au niveau de la délibération qu'à celui de l'exécution, serait ainsi remise à sa place subordonnée au gouvernement. Identifier l'Etat à l'administration, n'est-ce pas en effet verser dans une théorie technocratique, au mépris des communautés historiques et de leurs valeurs traditionnelles, n'est-ce pas, à la limite, réduire l'homme à l'état de machine et de force productrice ? Le politique ne peut être purement et simplement à la remorque de l'économique et du calcul [16]. ... Dans le parlement apparaîtrait aussi le dialogue établi entre le gouvernement et la communauté historique. Enfin les questions seraient dégagées qui se posent aujourd'hui avec plus d'urgence à l'homme politique et aux Etats modernes.

Mais, de ces questions, il en est une que nous voudrions aborder, parce qu'elle s'impose à la réalité toujours actuelle des Etats nationaux. Il s'agit du rapport dialectique qui, dès à présent, s'établit entre la société de soi universelle et les Etats particuliers. C'est à cette question qu'Eric Weil consacre le dernier chapitre de son étude. Et il ne s'agit pas en l'espèce d'une question particulière, mais de l'essence même de la réalité politique, telle qu'elle se montre à nous aujourd'hui, en face de la société et des individus. Ainsi posée, la question s'inscrit dans le développement de ce qui fut esquissé jusqu'à présent.

Etat, société, individu

La question fondamentale de l'Etat moderne ressort de notre analyse précédente. Il s'agit en effet de savoir comment concilier justice (morale) et efficacité (calcul) à l'intérieur de l'Etat qui se définit

16. Nous nous contentons de citer ici ce texte de A. Bonnichon : « Pour reprendre le mot célèbre de Saint-Simon, passer « du gouvernement des hommes à l'administration des choses », ce n'est pas sortir du politique, puisque les choses *n'ont d'intérêt que pour les hommes, et qu'il s'agit toujours de l'homme*, auteur et bénéficiaire de son travail dans le cadre d'une cité. » (*Préparation à l'intelligence politique*, dans *Christus*, 38 (1963), p. 198).

par leur union ; comment unir la morale vivante de la communauté historique avec la rationalité de la société de travail, et comment « concilier les deux avec la raison en tant que possibilité d'une vie sensée pour tous et comprise comme telle par tous » (p. 179) ? En d'autres termes, en fonction de la fin fixée à l'histoire politique, quel rôle attribuer à la morale et quel rôle aux lois du travail ? Pour l'homme d'Etat qui perçoit le problème en face d'options qu'il faut prendre, seule la vertu de prudence pourra lui dicter l'attitude à adopter. A lui de prévoir les transformations nécessaires en discernant, « avant que la crise ne l'ait révélé à tout le monde », « ce qui un jour se montrera essentiel,... ce qui importe à la morale de la communauté et aux intérêts de l'Etat » (p. 197).

Le jour où les exigences de l'efficacité et celles de la justice se révéleraient contradictoires, c'en serait fait de la réalité politique, puisque la tâche propre de l'Etat est de les conjoindre. Mais, en fait, si ces doubles exigences ne parviennent pas encore à se recouvrir, et si leur opposition fait surgir la possibilité d'une guerre, cette opposition ne devient absolue qu'en vertu d'une abstraction qui sépare totalement la politique de l'histoire.

En fait, et dans le concret, la réalisation d'une organisation sociale mondiale, selon les exigences de l'universalité rationnelle, apparaît de plus en plus comme la condition nécessaire pour préserver les particularités morales des communautés ayant un passé de culture et de civilisation. Telle est la tâche qui s'impose aujourd'hui à l'Etat : reconnaître, pour survivre, une société universelle où il s'insère. La voix qui se fait entendre à l'homme politique désireux de sauvegarder les valeurs vivantes de sa communauté, ce n'est pas, ce ne peut plus être l'invitation à utiliser la violence en face des autres Etats. Dans les relations internationales du monde moderne, la réalité des choses déconseille l'emploi de la violence et des heurts entre nations. Par le fait même s'impose à tous la nécessité de composer avec tous ; et cette nécessité s'inscrit suffisamment dans les rapports internationaux, en particulier dans les rencontres officielles qui ont pour théâtre le forum des Nations Unies.

Certes l'Etat reste une réalité particulière ; et c'est comme particulier qu'il reste maître de ses décisions. Il n'y a pas, dans le monde d'aujourd'hui, d'Etat universel ; chaque nation continue à jouir de sa souveraineté, dans l'acte même où elle se soumet (ou refuse de se soumettre) à la volonté exprimée des autres Etats. « Les tribunaux internationaux et les organisations supra-nationales ne sont que de simples moyens mis à la disposition de gouvernements souverains qui, selon leur bon plaisir et leurs intérêts, s'en servent ou en récusent la compétence » (p. 227). Il reste toutefois que la règle même du calcul impose à chacun de modérer ses ambitions et ses désirs de

domination. Ainsi le rationnel intervient-il au niveau des décisions historiques ; et l'universalité qu'il a consacrée dans le domaine du travail, il tend à l'étendre au niveau des relations entre Etats. Ainsi semble se profiler au moins la possibilité d'une instance supérieure à celle des Etats historiques, et que ceux-ci se devraient de reconnaître.

Tel serait, selon E. Weil, le sens aujourd'hui lisible de l'histoire. Non pas un sens fatal, et qui ferait fi de la liberté de l'homme, mais plutôt une tâche à accomplir par les Etats, dans la mesure même où leur désir et leur effort le plus fondamental est de ne pas disparaître.

C'est ainsi que la société universelle dicte aujourd'hui aux gouvernants de nouvelles normes d'action politique. De la sorte la violence doit progressivement s'éliminer pour faire place à une sorte d'« Etat universel », réconciliant, à un niveau supérieur, les antagonismes que chaque Etat tranchait à l'intérieur de ses propres frontières. L'homme saura-t-il s'engager dans cette voie où s'inscrit l'avenir de l'humanité ?

Il reste cependant à s'interroger, au-delà de cette société mondiale, sur la vie que peut y mener l'individu. Car, la violence éliminée, encore faut-il que puisse s'épanouir le sens de la vie humaine. Or l'histoire, pour Eric Weil, ne révèle que des sens particuliers, liés à la singularité des réalités historiquement constituées. Le philosophe, à défaut de l'homme d'Etat qu'occupe la tâche immédiate à accomplir, peut-il fixer un sens universel où se réconcilieraient l'intériorité des individus et des communautés depuis toujours incarnée dans l'histoire et la forme actuelle de la société soumise à l'universel ? On aurait alors, au sens strict, la constitution d'un Etat universel, où toutes les communautés particulières finiraient par s'identifier dans la reconnaissance des mêmes valeurs.

Non : ce ne peut être dans le sacré d'une communauté particulière que se réalise la communion. Et la seule loi qui puisse régir la société universelle est la loi formelle de l'entendement, l'élimination de l'usage insensé de la violence. Mais ce refus du non-sens laisse à chaque communauté et à chaque individu la charge de fixer soi-même le sens positif auquel il adhère. Il ne revient pas à la société universelle de fournir aux communautés ni aux individus le sens de leur vie, mais de créer les conditions permettant aux unes et aux autres leur accomplissement authentique. Son rôle n'est pas de se substituer à eux, mais de rendre possible leur épanouissement. « Le but de l'organisation mondiale est la satisfaction des individus raisonnables à l'intérieur d'Etats particuliers libres » (p. 240).

L'homme a besoin de sens, et ce sens est nécessairement particulier ; tel est aussi le sort des communautés historiques. De ce besoin imprescriptible la société universelle ne peut pas faire fi ; il lui revient au contraire d'en rendre possible la satisfaction. Ce n'est pas à elle

de prendre la place des communautés, pas plus que d'imposer aux individus le sens de leur vie. Les Etats particuliers restent en effet indispensables dans l'œuvre d'éducation sans laquelle il ne peut exister d'exercice de la moralité ; et c'est cette moralité exercée qui est, pour l'individu, la fin à atteindre.

Il ne s'agit donc pas de supprimer les Etats ; un « Etat mondial » ne pourrait dispenser du devoir d'éduquer les citoyens en leur fournissant les valeurs de vie de la morale concrète, et la communauté particulière, dans ce rôle, est irremplaçable. En cela consiste la vocation de l'Etat : conduire les hommes à une vie digne et sensée, en leur fournissant tous les biens sociaux, l'éducation sociale, la loi, la discussion responsable. Et « toute loi d'un Etat particulier sera bonne aussi longtemps que quiconque ne trouve pas sa satisfaction raisonnable sous cette loi pourra la mettre en discussion et, au besoin, se rattacher à une autre communauté, voire en créer une nouvelle selon ses convictions » (p. 248). Devenant des communautés morales libres, les Etats offriront à tous les citoyens, par le recours au calcul et à l'organisation, la possibilité de vivre leur vie humaine en vérité.

Tel apparaît idéalement le monde de demain. L'*individu* libre y serait la fin de l'organisation politique. Pour son éducation et pour son épanouissement il rencontrerait, dans une communauté particulière librement choisie et soumise aux exigences imprescriptibles de la société universelle et de son droit naturel, les valeurs où pourrait s'épanouir pleinement sa liberté. La *société* n'aurait d'autre but que la préservation et l'entr'aide tant des communautés que des individus. Quant aux *Etats* particuliers, conscients de leur particularité mais en même temps des exigences universelles de la loi naturelle, ils fourniraient à leurs citoyens le lieu de leur épanouissement libre et raisonnable ; et, renonçant à la violence, ils respecteraient, dans l'amitié, les valeurs consacrées par d'autres communautés.

Tableau idyllique s'il en est ! Mais n'appartient-il pas au philosophe d'appeler les hommes à l'usage de leurs responsabilités, en leur proposant les options à prendre ? Mener de la déraison à la raison, cette tâche relève nécessairement de l'homme moral, universalisé en principe, parce qu'il a dépassé en lui-même les formes de la violence et de l'égoïsme. C'est lui qui doit être la conscience de l'époque ; et, en vertu de cette mission, il lui revient de critiquer les formes dépassées d'égoïsme et de violence auxquelles s'accrochent encore les Etats. Travail, discussion : tels sont les deux moyens mis à la disposition de cet homme raisonnable pour promouvoir la société et faire progresser la morale de sa communauté historique.

Mais si telle est la tâche grandiose qui s'offre à l'homme politique et au philosophe, telle est aussi la limite fixée à la philosophie politique. Si celle-ci prescrit à l'Etat le devoir qui lui incombe, il ne lui

revient pas de déterminer le sens de l'action et de la vie humaine. L'individu libre échappe, par sa dimension de raison et de liberté, à l'organisation politique. L'Etat raisonnable est condition nécessaire de l'accomplissement que l'individu donne à sa vie ; il n'en est pas la condition suffisante. C'est à la personne individuelle qu'il revient de se réaliser librement en lui et d'accéder ainsi à la « vertu ».

« C'est l'individu raisonnable qui, en lui-même et pour lui-même, devra réaliser son bonheur ; le but de la politique la transcende. Le sens est au-delà de la société, de la politique, de l'éducation même, au-delà de toute action » (p. 259). « Le but de l'Etat, considéré du côté de l'individu raisonnable, est la liberté de cet individu dans une société qui le protège, par laquelle, ensemble avec tous les autres, il se protège lui-même de la violence de la nature extérieure, et dans une communauté dans laquelle, ensemble avec tous les autres membres de cette communauté particulière, il trouve et donne un sens à son existence » (pp. 256-257).

Réflexions critiques

Ainsi donc, pour la fin de l'action, retrouve-t-on l'individu et sa vocation à la « sagesse ». Fixer le sens de celle-ci nous obligerait à une reprise de la *Logique* d'Eric Weil. Nos observations n'iront pas jusque là et se cantonneront dans le secteur de la *Philosophie politique.*

Ayant enregistré le terme idyllique fixé par notre auteur à l'évolution de l'histoire politique, nous ne pouvons nous défendre de l'inscrire dans la ligne des belles « utopies ».

Plus proche de l'événement et des tensions actuelles du monde, Raymond Aron, dans cette « somme de politique internationale »[17] que constituent les 800 pages de *Paix et guerre entre les Nations*[18], s'interrogeant sur les conditions d'une histoire non-violente et sur l'origine des guerres, n'opposait-il pas à un tel « optimisme naïf » son « scepticisme idéologique » ? C'est que les lois mêmes du devenir ne suffisent pas à imposer le triomphe définitif de la « raison », si le devenir n'est pas autre chose que le devenir.

Dans son analyse du livre d'Eric Weil, Paul Ricoeur[19] souligne à plusieurs reprises le caractère naturellement violent de la société politique. En s'arrêtant à l'analyse formelle de celle-ci et en présupposant (au moins comme tâche à accomplir) la réconciliation de toutes les particularités dans une « amitié » universelle, reste-t-on fidèle à la figure historique de l'Etat, et ne laisse-t-on pas un peu dans l'ombre

17. Nous reprenons cette expression à G. Fessard, *Paix et guerre : comment défendre l'Occident ?*, dans *Etudes*, 1962, p. 350.
18. R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962.
19. Cfr P. Ricoeur, *La « philosophie politique » d'Eric Weil*, dans *Esprit*, 1957, pp. 412-429. On se reportera aussi au compte rendu du P. Golfin, dans *Revue thomiste*, 1958, pp. 499-514.

les fonctions de décision, le « pouvoir » et le « vouloir » de l'Etat particulier ? La liberté rappelée ici par P. Ricoeur, dans l'exercice même de l'action politique, et que E. Weil est loin de rejeter, puisque, parlant de « tâche », il se défend de céder au déterminisme de la raison, où trouvera-t-elle le lieu de son achèvement, où trouvera-t-elle son inspiration ? En d'autres termes, quel aliment sera capable de nourrir l'espérance sur laquelle se termine la « philosophie politique » d'E. Weil, et d'animer l'action des « sages » ?

Chrétien, ma foi m'indique la solution. Si l'homme tend à la réconciliation finale avec tous ses semblables, il n'atteindra cette universalité des esprits, qu'au prix d'une conversion radicale qui le réconciliera avec Dieu. Et c'est à cette conversion que le convie, c'est elle que commence à réaliser en lui le Seigneur Jésus présent dans son Eglise. Pour la conduite à tenir le chrétien n'est donc pas pris au dépourvu, s'il gouverne son action conformément à cette conversion profonde de tout son être. C'est donc à bon droit que le P. Fessard, en même temps qu'il recensait dans les *Etudes* le livre de R. Aron, attirait l'attention du lecteur sur un petit livre rédigé par un jeune officier français [20], animé d'une « foi inconditionnelle en l'Eglise, où ' paix ' et ' richesse de la diversité ' se réconcilient grâce au ' pari pour la conversion ' de l'homme », et capable dès lors, plus que son aîné, de développer l'aspect positif d'une « stratégie du Bien Commun ».

Sans doute est-ce aussi la conversion de l'homme que prêche et qu'espère E. Weil. Mais, répétant à un moment ultérieur de la réflexion, l'abstraction fâcheuse de la pensée morale, il me semble priver son analyse du milieu historique où elle est en train de s'accomplir. Le terme eschatologique auquel tend l'histoire des hommes, la voie à suivre pour y atteindre, ne peuvent en effet se définir sur la seule horizontale du devenir.

Si nous n'avons pas fixé jusqu'ici la position de notre auteur en face du christianisme, c'est que la question du rapport avec l'Eglise et avec la religion chrétienne n'est pas posée explicitement dans la *Philosophie politique*. Aux termes de cette étude et selon les lignes générales de l'analyse, on pourra seulement reconnaître en elle une de ces valeurs vivantes qui animent les communautés, et grâce auxquelles celles-ci accèdent à l'attitude morale. Mais lié à la particularité, qui est le propre des communautés historiques, le christianisme ne pourra pas se présenter comme l'éducateur universel ; son rôle, c'est à la vie des individus, ouverte au « mystère », qu'il faudra le borner.

Eric Weil ne fait aucun effort pour cacher le rôle joué par le christianisme dans la prise de conscience de l'idéal philosophique de

20. Cfr X. Sallantin, *Essai sur la défense*, Desclée de Brouwer, 1962.

la raison. « Produit » lui-même de la « civilisation chrétienne », même s'il se trouve « pour plus d'une raison, en dehors de tout christianisme dogmatique » [21], notre auteur sait pertinemment que la définition kantienne de la liberté raisonnable n'est rien d'autre qu'une « notion chrétienne rationalisée, sécularisée » [22]. Bien plus, s'il est possible aujourd'hui de parler d'une politique bonne, « c'est au christianisme que nous le devons — non à ses dogmes, mais à son action éducatrice, qui a apporté à *tous* les hommes une pensée qui, née longtemps avant lui, pendant longtemps fut celle des seuls penseurs ex professo » [23].

Toutefois, à ses yeux, si la religion chrétienne a joué un rôle important dans la formation de la conscience, on doit noter, en sens contraire, que son influence ne put se répandre et devenir vraiment féconde qu'en vertu de la rationalisation imposée aux dogmes chrétiens. Ainsi en fut-il de Kant : « son influence n'est pas due aux seules origines chrétiennes de sa pensée, mais à leur sécularisation : les notions chrétiennes non sécularisées, non rationalisées, ne semblent pas avoir eu la même influence » [24].

Le christianisme aurait donc servi d'étape, d'intermédiaire historique (sorte de morale provisoire d'une communauté vivante) dans l'accès de l'homme à l'universalité raisonnable. Mais ce serait au philosophe de prendre la relève et de prêcher l'authentique bonne nouvelle. Rien dans l'idéal philosophique ne peut s'opposer à l'attitude religieuse de l'individu ; mais précisément la religion concerne — et exclusivement — l'individu dans le for interne de sa conscience. Elle est mystère, et « le mystère ne concerne pas la communauté : il concerne, et au plus haut point, l'individu » [25]. La dimension religieuse se situe donc au-delà des dogmes comme de l'incarnation des sociétés. Certes elle existe et doit être sauvegardée : « l'intimité de l'individu (ne peut pas être) atteinte par l'administration des affaires de l'Etat et de la société » [26] ; mais, de son côté, la construction de la cité est affaire, non pas de mystère mais de raison : « la raison concerne et l'individu et la communauté » [27].

Ainsi laissons la religion se déployer à l'intérieur des consciences, et ne demandons pas aux chrétiens de détenir « aucune règle de conduite *positive* pour l'action journalière » [28]. La foi en effet « n'est pas de ce monde » [29].

Tout n'est pas à rejeter dans ces affirmations ; et cependant res-

21. *Christianisme et politique* (cité *supra*), p. 763.
22. *Ibid.*, p. 771.
23. *Ibid.*, p. 776.
24. *Ibid.*, p. 771.
25. *Ibid.*, p. 771.
26. *Ibid.*, p. 772.
27. *Ibid.*, p. 771.
28. *Ibid.*, p. 774.
29. *Ibid.*, p. 775.

pectent-elles vraiment la réalité d'une religion fondée sur la foi au Verbe *incarné*, aujourd'hui vivant dans son *Eglise* ? Non pas certes que celle-ci soit une société, une « institution » orientée immédiatement à l'« action politique ». En ce cas, oui, elle serait « logée à la même enseigne que les Etats » [30]. Mais précisément, telle n'est pas la forme sous laquelle se présente et se définit l'Eglise — même si les pécheurs qui la composent sont sans cesse tentés de lui accorder puissance et richesse.

Le point que nous touchons ici me paraît de la première importance, dans tout le contexte de pensée où nous vivons. Il s'agit de savoir comment, société « particulière », l'Eglise peut se présenter comme la figure même de l'« universel ». Eric Weil n'est pas seul à voir dans la « raison » l'idéal authentique d'universalité, dont les religions « particulières » (en tant que liées à un dogme et à une forme d'incarnation dans la société) ne seraient, comme telles, que des approximations ou des « représentations ». C'est cette optique qui commande toute la pensée « laïque ». C'est elle qu'on retrouve aussi dans la toute récente étude de Karl Jaspers sur *La bombe atomique et l'avenir de l'homme* [31] : aux hommes désemparés elle offre la « planche de salut » de la « raison », au-delà des formes particulières des attitudes ou des idéologies : « Bon sens, réalisme politique, religion positive incluent eux-mêmes la vérité et sont indispensables à la raison. Ils deviennent vrais lorsqu'ils sont pénétrés par la raison, quand la raison se réalise à travers eux ».

Et, en un sens, l'universalité de la « raison » et de la « nature » est aussi reconnue par la « philosophie chrétienne », tout au moins par la « philosophie catholique ». Mais celle-ci veille à les définir en les référant à la transcendance qui les fonde. La véritable universalité, la fin dernière de l'histoire, tout ce qui intéresse non seulement les individus mais la réalisation de la société humaine, tout cela ne peut être réfléchi concrètement que rapporté au seul vrai Dieu.

Or, la relativisation du christianisme au nom de la « raison » vise à la suppression de toute véritable transcendance. Rien de plus clair à ce sujet que le texte de l'Encyclopédie de Hegel cité dans *Hegel et l'Etat* [32] : au nom du rejet de toute distinction entre le profane et le sacré, y est refusée la « transcendance catholique » se traduisant déjà dans l'hostie comme « chose extérieure », puis dans la hiérarchie ecclésiastique et dans le rôle médiateur des Saints.

Eclairer totalement cette question exigerait de notre part de reprendre, à nouveaux frais et à partir du mystère chrétien, la réflexion sur l'« universel concret » (rapport entre le singulier et l'universel

30. *Ibid.*, p. 768.
31. K. Jaspers, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Buchet-Chastel, 1963 (traduction française).
32. Pp. 49-50, note 10.

dans l'histoire). Mais l'actualité même ne nous force-t-elle pas à poser d'importantes questions ? C'est elle en effet qui nous invite, une fois de plus, à reconnaître dans le christianisme, religion du *Verbe de Dieu incarné*, l'unité vivante de l'« immanence naturelle » et de la « transcendance religieuse ».

A l'extrême opposé des philosophies rationalistes, Karl Barth s'interrogeait en effet récemment sur le « retentissement » étonnant réservé à la dernière encyclique de Jean XXIII. Et pour lui la transcendance même du message était la condition première de son rayonnement. Si *Pacem in terris* fut cité et commenté dans la presse mondiale, « de l'éditorial de la *Pravda* jusqu'à celui de la *Basler Nationalzeitung* », n'est-ce pas parce que le pape y parlait au nom de l'autorité souveraine, « mettant en demeure », énonçant des « directives », proclamant un « message » et ne se contentant pas d'un « enseignement » purement objectif ? Certes, pour le théologien protestant, la chose n'allait pas de soi, puisque l'usage répété du « droit naturel » dans le texte pontifical allait plutôt à l'inverse de la transcendance souveraine, imposant à l'homme sa volonté à accomplir [33].

Transcendance personnelle du message, immanence abstraite de la « raison » universelle et du droit naturel : la fécondité de l'Eglise ne résiderait-elle pas précisément dans l'unité qu'elle réalise de ces deux dimensions ? C'est au nom de *Dieu* que parle le pape lorsqu'il convie les hommes à la paix ; cette paix, qu'il leur promet, elle est la paix du *Christ*, paix de Bethléem et du Calvaire, naissant de l'unité en Jésus de Dieu et de l'homme. Mais cette paix qu'il s'agit pour les *hommes* de reconnaître et de recevoir au terme d'une conversion radicale, n'est-ce pas en même temps ce à quoi, du plus profond d'eux-mêmes, ils aspirent ? Terme eschatologique d'une histoire où l'homme, entièrement réconcilié avec Dieu, serait par le fait même pleinement uni à ses frères, n'est-elle pas, cette paix promise, l'œuvre que dès à présent réalise dans les fils du seul Père des cieux l'Esprit de Jésus ? Dans le message de Jean XXIII, la « nature » et ses « droits » s'éclairent et se comprennent à partir de cette paternité ; et c'est pourquoi

33. « Pourquoi la voix de Rome a-t-elle eu un plus grand retentissement que celle de Genève sur le monde (de l'éditorial de la *Pravda* jusqu'à celui de la *Basler Nationalzeitung*) ? Est-ce uniquement à cause de l'auréole historique et politique plus grandes que Rome possède ? La raison n'est-elle pas dans le fait que l'encyclique ne se bornait pas à discourir sur ces questions ; mais qu'elle les *proclamait*, que la chrétienté et le monde ne recevaient pas seulement un enseignement, mais qu'ils étaient *mis en demeure*, sans restriction, d'une manière contraignante, en référence à la plus haute autorité, qu'ils recevaient non seulement des conseils et une opinion, mais des *directives*, bref, que l'encyclique avait bien plus le caractère d'un *message* que nos proclamations œcuméniques du passé, en dépit de l'usage considérable de termes et de notions puisées dans le droit naturel ? Je pense que notre parti, à qui manque cet élément de droit naturel, pourrait réellement parler beaucoup plus clairement de cette manière... » (K. Barth, *Réflexions sur le II^e Concile du Vatican*, dans *Documentation Catholique*, 15 sept. 1963, col. 1227).

il revenait au pasteur suprême de l'Eglise de la proclamer. C'est dans la fin de l'histoire humano-divine et non dans la réalisation rationnelle d'une humanité ouverte sur la société de travail universelle qu'il faut situer l'épanouissement parfait de l'« amitié » et de la fraternité.

Oui, le chrétien a son mot à dire dans l'histoire. Non pas sans doute que sa foi lui offre un arsenal de solutions toutes faites. Mais la vision qui est la sienne lui permet de connaître le terme où elle tend, et l'invite à découvrir dès à présent en tout homme un frère aimé du même Père et appelé par lui. L'unité à laquelle il aspire, il sait qu'elle n'est pas encore universellement achevée : « la foi..., en tant que foi... n'est pas universalisable, puisqu'elle dépend, selon les propres principes du christianisme, d'un acte libre de la grâce » [34]. Mais il sait que cette universalité reconnue et acceptée librement est la fin de l'histoire humaine, dialogue des hommes avec Dieu, dans les rencontres qui les unissent et les engagent ensemble dans la société de travail. La paix qu'il espère et qui doit régner en l'homme au-delà des rêves de puissance et des tentations de la cupidité, ce ne peut être que la paix établie au fond des cœurs par la conversion au Dieu Père, Fils et Esprit. Cette conversion il la sait déjà à l'œuvre aujourd'hui dans l'histoire humaine ; car il a foi dans l'œuvre « éducatrice » de l'Eglise en qui vit l'Esprit du Seigneur. S'il existe une morale chrétienne, il incombe donc à celle-ci d'informer le monde et de préciser, à la lumière qui vient de Dieu, les dimensions d'incarnation historique du « droit naturel ». « L'Eglise, fidèle à son fondateur, ne (peut) se contenter de formuler les principes sans se soucier de les faire passer dans le réel... Si l'Eglise ne parlait pas des réalités contingentes et mouvantes, elle se montrerait infidèle au Christ, Vérité incarnée, elle ne laisserait pas entendre que la vérité chrétienne se vit *hic et nunc* sous peine de n'être pas » [35].

Eegenhoven-Louvain S. DECLOUX, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean

34. *Christianisme et politique*, p. 775.
35. F. Roustang, *Morale et politique*, dans *Etudes*, mai 1962, p. 152.