

La quête du sens : Action et argumentation

Luís Manuel A. V. Bernardo
Université nouvelle de Lisbonne

Abstract

The Quest of Sense: Action and Argumentation

The category of Action, being the last of the material categories predicted by Eric Weil in his *Logique de la Philosophie*, constitutes the discursive center of our time, subjecting all other discourses to the idea of a history reoriented by the formal category of Meaning, in which violence proves to be insensate and the individual revolt loses its reason for being. It becomes clear, then, that such a perspective supposes the progressive decline of the warlike politics, to allow the history of an effective freedom. However, notwithstanding the many improvements, this equation is not only slow to materialize, as our age is increasingly marked by uncontrolled and uncontrollable violence. How should we understand this state of affairs? The hypothesis we intend to stress is that Action presupposes a set of conditions that makes it particularly vulnerable either to the generalized incomprehension of its ends or to the intervention of other categorical discourses with their alternative worldviews. To this end, we analyze extensively the logic of the category and of the attitude that it involves, stressing the constitutive fragility of its rationality, which requires, as a *sine qua non* condition, what we suggest being a democracy of meaning.

Keywords: Eric Weil, Action, Meaning, Resumptions, Democracy, Contemporary politics

« La philosophie a affaire dans le présent au présent et à ce que ce présent porte en lui d'avenir » (Eric Weil)

La catégorie de l'action est la dernière des catégories concrètes prévues par Eric Weil dans sa *Logique de la Philosophie*. Bien que, comme le soutient l'auteur, toutes les catégories soient présentes à chaque moment de l'histoire (Weil 2000, 429), il y en a une qui, à la fois, assume le rôle de centre

discursif en fonction duquel les autres visions du monde s'articulent, qui confère un sens à l'existence et anticipe un type de sagesse comme forme d'accomplissement d'un tel sens (ibid., 429-430). D'après la logique d'une telle logique, tout indique qu'il revient à l'action d'être le noyau catégoriel de notre époque, ce qui implique que le sens des autres discours catégoriaux dépend de la façon dont ils s'y rapportent. Cette situation signifie, en outre, que notre temps devrait correspondre à la fin de l'histoire, idéalisée par la philosophie, de par la coïncidence du sens et de la sagesse, de la pensée de la satisfaction conçue et du sentiment de la satisfaction vécue, de la confluence de la diversité des modes philosophiques de rendre l'existence raisonnable, tous partiels pour la visée dialectique de l'action, dans l'unité d'une coexistence agissante. Si l'on suit un tel point de vue, la compréhension de notre temps doit passer nécessairement par une appréhension adéquate des enjeux qui définissent la spécificité de l'action et la distinguent des quinze autres catégories concrètes proposées par Weil.

Surdéterminée par la conscience des limites des autres catégories – dont le sens lui est accessible par un effet mixte d'appropriation systématique assurée par la pensée totalisante de l'absolu et de mise à distance radicale rendue possible par la violence du refus des valeurs de la médiation discursive au nom du pouvoir immédiat de l'œuvre ou des contraintes insurmontables de la finitude –, « que veut l'action ? La satisfaction de l'homme révolté, c'est-à-dire la réalisation d'un monde tel que la révolte n'y soit pas seulement déraisonnable [...], mais qu'elle devienne impossible... » (Weil 2000, 397). On comprend alors que cette fin doit correspondre à un début : crépuscule de l'histoire dominée par la violence ; aube de l'histoire en tant que liberté effective. Cependant, malgré beaucoup d'indéniables progressions, non seulement cette action met du temps à s'accomplir, mais notre époque se présente chaque fois plus marquée par une violence incontrôlée et incontrôlable. Comment comprendre une telle circonstance ? L'hypothèse que nous prétendons défendre est que l'action présuppose pour aboutir un ensemble de conditions, une espèce de programme, qui la rendent particulièrement vulnérable, s'agissant soit du juste discernement de ses fins, soit de

l'intervention d'autres discours catégoriaux avec leurs conceptions du monde alternatives. Pour ce faire, nous revenons au texte de la *Logique de la philosophie*, en proposant une interprétation qui cherche à mettre en évidence la façon dont le lien logique entre attitude et catégorie, commun à l'ensemble des discours catégoriaux, mais seulement visible pour le logicien, détermine le processus de l'effectuation du monde visée par l'action et pour l'action et font de celle-ci, plus que toute autre, une attitude qui se veut catégorie autant qu'une catégorie qui se veut attitude.

Deux circonstances déterminent, au niveau structurel, la complexité de cette catégorie/attitude, l'une qui vient de sa position dans l'ensemble de la *Logique de la philosophie* et correspond au point de vue du philosophe, cherchant à appréhender sa cohérence, et l'autre qui résulte de son compromis intime avec la praxis, en vertu duquel est convoqué la perspective du politique. Dans cette dualité se donne à voir la consistance profondément dialectique de l'action, à la fois « discours agent » et « action raisonnable », ainsi que la tension entre philosophie et politique, qui la traverse et oblige à une pondération constante de raisons issues des deux champs.

Étant la dernière des catégories concrètes selon la séquence logique, l'action présuppose que la violence et le discours « soient allés à leur forme extrême » (Weil 2000, 410), soit en tant qu'attitudes (totalitarisme, terrorismes, esclavagismes divers, individualismes extrêmes, etc.), soit en tant que catégories (défense du discours ou du silence, dans leur forme absolue, comme seule satisfaction possible pour l'homme) : « c'est ainsi que se rencontrent dans l'action, comme dans leur aboutissement, toutes les catégories de la réflexion avec celles de l'Absolu et de la révolte absolue » (ibid., 413). Ce qui s'avère décisif dans ce caractère récapitulatif qui, selon Paul Ricoeur, serait à la base du vrai intérêt de Weil pour l'action (Ricoeur 1997, 415), c'est que, s'il correspond, d'une certaine façon, à une subsumption dialectique de type hégélien, une fois que, dans l'action, il donne lieu à une sorte de résolution des indéterminations relatives de toutes les autres catégories/attitudes, cette *Aufhebung* assume la forme, non d'une recollection des diverses figures catégorielles précédentes

ou d'une résolution supérieure, du point de vue de la raison, mais d'une exigence nouvelle : « le contentement dans la liberté » (Weil 2000, 419).

Cela signifie, dès lors, que le projet de l'action doit être accepté librement par tout individu en fonction de la liberté même qui est visée et non en vertu d'une croyance, bien ou mal fondée, en un fondement métaphysique, qu'elle se rapporte au divin, au cours de l'histoire ou à une matrice aprioristique de rationalité. La catégorie/attitude de l'action se différencie donc de toutes les autres, à ce sujet, par la façon dont elle pose l'exigence de sens. C'est qu'il n'est pas assez qu'elle ait un sens, ni en soi ni pour soi, mais il est indispensable qu'elle fasse sens pour les hommes, pas seulement pour ceux qui conçoivent leur recherche de satisfaction en termes de raison, mais aussi pour tous ceux qui devront, tôt ou tard, la reconnaître comme celle qui est prête à « révéler l'insuffisance du monde [...], parce que ce monde est un monde du besoin et de la violence », et qui « n'ouvre pas une voie au contentement *dans* le discours, mais seulement *par* le discours » (ibid., 426), laissant ainsi la place pour le sentiment et l'inventivité de parcours concrets et complémentaires. Comme le résume Patrice Canivez, « 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. Non pas seulement le minimum de satisfaction matérielle sans lequel il n'y a pas de vie décente, mais la satisfaction d'une existence qui fasse sens pour lui » (Canivez 1999, 75).

C'est en outre ce rapport particulier au sens qui permet de contrecarrer la difficulté que Ricoeur énonçait du point de vue d'une pensée de la finitude quand il se demandait : « Agir sur la réalité en sa totalité n'est-il pas un projet que le passage par le Fini a démantelé par avance ? ». (Ricoeur 1997, 416) La réalité en sa totalité n'est pas à prendre au sens ontologique d'un étant dont l'objectivité s'opposerait à la subjectivité de l'être agissant, mais d'une interaction transformatrice dont l'enjeu est l'universalisation des rapports sensés, objectifs et subjectifs. Dans les termes de Canivez : « L'action est la réalisation de l'universel. Elle est la réalisation d'un monde où l'universel du discours serait accessible à tout homme qui

pense, mais aussi d'un monde où l'universalité des êtres humains pourrait réellement accéder à la pensée autonome, donnant eux-mêmes sens et orientation à leur existence» (Canivez 2013, 18).

En conséquence, ce qui, dans les autres discours, apparaît comme une compréhension achevée, idéalisée et résolutive des attitudes respectives, acquiert ici la figure d'une rationalité ouverte au devenir et à l'avenir de la réalité, projection d'un contentement effectif, non seulement énoncé, dont l'inachèvement n'est pas le signe d'un manque de scientificité philosophique, au sens hégélien, mais de la compréhension que le discours doit se rendre concret démocratiquement dans la situation, c'est-à-dire, qu'il doit servir à la satisfaction des attentes légitimes des hommes, ici et maintenant, et non pas à les convertir en un simple sujet d'un absolu pensé, d'une œuvre mythique ou du monde marchant de la condition. Cette ouverture, pourtant, n'est pas indéterminée, une fois qu'elle se trouve orientée systématiquement par une finalité immanente, quoiqu'indépendante de fins prédéfinies ou d'une fermeture transcendante. Comme l'affirme Weil, « l'homme ne s'assigne pas de but plus élevé que sa liberté dans la réalité de sa vie, qu'une vie en vue d'une réalité libre, en vue de l'unité entre discours cohérent et réalité cohérente, qu'une action consciente et raisonnable, libre et non-arbitraire, en vue d'un avenir qui soit présence dans la liberté du sentiment » (Weil 2000, 413).

La finalité de l'action est donc l'action finalisée, c'est-à-dire la liberté effective de l'homme, dans un monde qui soit structuré en fonction d'un principe formel de sens, non seulement pour permettre l'idée d'une vie raisonnable, mais aussi pour rendre possible la pluralité de coexistences sensées, proposées par les autres catégories/attitudes. Dans les termes de l'auteur : « il ne s'agit pas de trouver un but *dans* la réalité, mais de trouver un but *à* la réalité » (ibid., 397). C'est la raison profonde pour laquelle la catégorie de l'action mène directement à la découverte de la catégorie formelle du sens. Par conséquent, la structure constitutive de l'action est celle d'une substantialité formelle, basée sur des procédures pratiques et discursives de type argumentatif, vouées à instaurer et à

justifier la reconduction de la sagesse, la vie jugée bonne, à la dimension processuelle du sens, c'est-à-dire d'une vie en tant qu'infinie « reconquête de la spontanéité » (ibid., 424) du langage, dans et par le discours.

Ainsi, au contraire des autres catégories concrètes pour lesquelles la philosophie demeure toujours un chemin en direction d'une sagesse, où elle se transcende, comme en un autre de soi (objet, moralité, Dieu, vérité, etc.), l'action propose la satisfaction en une existence façonnée selon l'exercice du philosopher, c'est-à-dire, une sagesse purement formelle : « Proposé comme *résultat* à l'homme *raisonnable*, le sens pensé *formellement* par l'homme *concret* : le terme de la sagesse prend ainsi une signification par rapport à laquelle les significations concrètes sous les autres catégories se révèlent comme des reprises, avec le caractère précis et spécial qu'avaient les reprises du *sens* » (ibid., 437). L'action est la dernière catégorie/attitude de la et pour la philosophie, parce qu'en elle la pratique de la philosophie devient sa propre sagesse – ce qu'elle comprend sous les deux catégories suivantes : sens et sagesse – de sorte que la philosophie est animée par une sorte de désir de soi. La sagesse qu'elle soumet à la considération de l'humanité est celle de la liberté assurée par le philosopher, celle donc qui advient de la coïncidence entre la recherche du/des sens et la présence du sens dans cette même recherche.

La tension entre la philosophie et la politique, qui constitue, comme nous l'avons indiqué, l'action, assume, ainsi, une expression plus claire, bien qu'avec une nuance potentiellement tragique. C'est qu'il faut bien une philosophie politique et une politique philosophique pour achever ce qui est prévu par l'action, dans la mesure où il appartient à la politique de réaliser un monde organisé de telle façon qu'il rende non seulement possible la liberté de chercher le sens, mais aussi qu'il instaure cette liberté comme le type de la sagesse. D'une telle proposition ne sont donc pas exclues les autres conceptions raisonnables de la sagesse, à l'inverse de ce qui se passe avec les autres catégories/attitudes. Ce qui advient, c'est leur passage de centres discursifs au statut de reprises, c'est-à-dire de formes de discursivité génératrices d'énonciations saturées de sens et de sagesse, irréductibles entre elles, à des

énonciations compossibles, parce que déjà, en elles-mêmes, dépassées, même si elles continuent à valoir pour les individus qui ne peuvent comprendre la nouveauté de l'action que dans les termes de ces perspectives antérieures (Weil 2000, 82). Encore, elles sont maintenant subordonnées à l'unité formelle du sens, cherché en tant que tel, et seulement en un second moment attribué, éventuellement, à une de ces visions concrètes du monde. Par conséquent, les catégories/attitudes incluses dans l'action finissent encadrées par ce type de rationalité, fortement procédurale, qui les comprend toutes, dans la mesure où elle y trouve toujours un prétexte, simultanément positif et négatif, pour l'exigence d'action : « il faut donc s'attendre à ce que la nouvelle attitude cherche à unir le *discours cohérent* avec la *condition* dans une *œuvre* satisfaisante pour l'être fini, dans le risque de sa finitude [...]. Le problème pour elle est de développer un discours qui soit cohérent sans se fermer et qui promette de rendre cohérente la réalité, définie par la *condition* en ce qui concerne la situation, par la *révolte* en ce qui regarde l'individu » (ibid., 396).

La plus grande difficulté concernant l'action, comme conséquence de ce qui précède, est de faire valoir, face aux autres possibilités catégorielles, le sens en tant que « *schéma*, pour employer le terme kantien » (ibid., 430) du monde, c'est-à-dire non seulement de la compréhension du monde ou de la logique d'une telle compréhension, mais aussi de l'organisation historique de la coexistence sociale et politique même. À l'action revient la tâche de rendre la réalité sociale et politique sensée, non par l'imposition d'un sens matériel unique, une certaine conception du monde et un monde structuré en fonction d'une telle conception, mais par le fait de l'ordonner, précisément, comme « un *non-monde* du sens et de la présence » (ibid., 426), en lui ôtant la violence qui l'apparente à une seconde nature, notamment en vertu du jeu des intérêts en conflit, et en lui substituant le paradoxe de « l'intérêt dans la réalisation d'un monde sans intérêt » (ibid.).

La procédure prévue par les autres catégories/attitudes pour affronter la violence et la réduire revenait à lui opposer la violence d'une alternative résolutive. L'action, au contraire, reconnaît ce qu'il y a de profondément violent dans cette façon

de procéder, notamment pour les individus qui sont mis devant un binôme, entre la violence de la réalité à laquelle ils appartiennent et la violence de la réalité qui leur est présentée comme idéale, sans la clé du procès rationnel de son appropriation. Ce que l'action comprend donc c'est que « à la raison séparée de la vie s'oppose la vie refusant la raison » (ibid., 396), ce qui implique que la seule solution effective consiste dans l'incorporation d'une logique de rationalité dans le train de l'existence humaine. Son mode propre de faire face à la violence n'est pas, alors, à l'envers de ce que sa désignation suggère, agonistique. Il ne se présente pas non plus fondé sur la pratique institutrice d'une utopie de la non-violence, mais consiste dans la construction d'un monde dans lequel la violence, en tant que telle, cesse d'avoir un sens. Comme l'explique Canivez : « Il ne s'agit donc pas de faire le bonheur des peuples, car une telle entreprise anéantit la liberté. En ce sens, l'action n'est pas positive : elle ne consiste pas à réaliser un modèle plus ou moins utopique de société. On reviendrait alors au totalitarisme, à l'œuvre qui façonne le monde en fonction d'une image ou d'un mythe. L'action est au contraire purement négative... » (Canivez 1999, 75).

Or cette déraison de la violence, cette inutilité du conflit permanent, à côté de l'effort de l'invention d'un univers d'interactions fondées sur la négociation des sens, doivent être reconnus par les individus, soit en ce qui concerne le champ de leurs existences particulières, soit en ce qui concerne l'organisation de leur vie en commun, parce que ce sont eux qui parlent, qui discutent, qui agissent. Ce que l'action oppose à la violence dominante « n'est donc pas un autre monde ni une autre contradiction particulière, mais la contradiction des sentiments particuliers » (ibid.).

En d'autres mots, l'action prétend amener les individus à identifier le sens comme la forme de la satisfaction, la seule susceptible d'harmoniser les différentes positions en lice, de telle façon qu'ils en viennent à faire face aux contradictions, internes et externes raisonnablement, et à le faire avec la même spontanéité du sentiment. Le sens au quotidien, donc, dont l'interaction argumentative est le symbole manifeste dans la politique, en s'offrant comme procédé collectif pour

l'établissement de principes et de modes consensuels de penser. Ce que l'action préconise c'est, ni plus ni moins, qu'une rationalité alternative, processuelle, plastique, inventive, qui correspond à celle que Weil jugeait avalisée par Kant dans sa troisième *Critique* : « La judiciaire assume ainsi une nouvelle tâche. Elle cesse d'être *déterminante* et se fait *réfléchissante*. [...] elle veut comprendre les *faits sensés*, non seulement les faits dénués de sens mais organisés par la science, non seulement, au niveau de la raison pratique, un sens toujours postulé et éternellement séparé des faits (...) ; à présent, le sens est un fait, les faits ont un sens, voilà la position fondamentale de la dernière *Critique* » (Weil 2002, 64-65).

La rationalité qui lui appartient en propre n'est pas déterminante, une fois que l'action n'a pas une science indépendante de celle de la condition, soit en ce qui concerne la nature environnante, soit en ce qui concerne la nature de la société, ce qui se révèle par sa « théorie matérialiste et dialectique » (Weil 2000, 407). Cependant, de par la nécessité de transformer la façon même de penser des hommes, l'action doit non seulement connaître très bien cette réalité, celle du travail, mais surtout comprendre parfaitement les rapports des individus à une telle mondovision, de façon à modifier le monde du travail de l'intérieur. Par conséquent, l'homme de l'action n'adopte pas la critique de la conception scientifique et technique qui alimente la catégorie/attitude du fini, la menant à opposer à l'inauthenticité de la condition l'authenticité d'un projet qui doit être construit à la marge de la condition, mais prétend orienter, non nier, cette condition vers le plan du sens, de telle façon que « le monde soit pour l'homme et non l'homme pour le monde » (ibid., 400). Pour un tel dessein, on l'aura compris, il ne faut pas une autre science, mais une philosophie différente, au contraire de ce que prétendent la plupart des théories contemporaines.

De même, la rationalité visée par l'action n'est pas normative, ni au sens d'une adéquation à des principes formels de justice, indépendants de la facticité, ni au sens d'un compromis avec une version de la vie bonne, laquelle, comme nous l'avons indiqué, doit être cherchée par le moyen de la reprise des autres catégories/attitudes. Cela ne veut pas dire

que l'action puisse se passer d'une philosophie morale. Tout au contraire, celle-ci lui est essentielle, mais, comme le montre le caractère plutôt conventionnel de la *Philosophie morale* écrite par Weil, au long de laquelle se suivent les reprises des éthiques et des morales consacrées, ce qui s'y avère décisif est la façon dont elle conduit l'individu, subjectivement, à la logique de la philosophie, c'est-à-dire à une forme de penser et de vivre où la réflexivité soit la norme. Il ne s'agit donc pas de mener à bien le jeu entre l'exigence de fondement et le procès de son application, mais d'appliquer le *schéma* de l'inventivité, cette potentialité poétique de se compromettre avec les processus tenus pour raisonnables.

C'est la recherche de réalisation de ce type de rationalité réfléchissante, intersubjective, visant le consensus sur les arguments reconnus comme valables par les parties, non en fonction de leur vérité ou de leur adéquation à la norme, mais parce qu'ils se montrent sensés, dans le domaine de la politique, qui constitue ainsi l'identité du projet de l'action. Par contre, cette violence intermédiaire menée par le politique pour installer les conditions minimales pour l'avènement du vrai enjeu de l'action, du fait qu'il a compris que « pour être universelle, elle (l'action) doit être pensée universellement et elle doit être entreprise universellement » (Weil 2000, 402), ne peut valoir qu'en tant que moyen. Il faut rappeler aussi à ce propos que c'est ce caractère transitoire, purement stratégique, en direction à ce que l'on appellerait volontiers la démocratie du sens qui permet de distinguer la violence admissible de l'action de la violence gratuite et, donc, inacceptable de l'œuvre.¹

Dans la mesure où l'action ne se satisfait pas de la simple énonciation d'un modèle, mais vise son effectuation historique, elle se trouve compromise aussi avec la transformation du modèle social et politique, de façon à résoudre, pour le bénéfice de tous, l'opposition dominante dans la sphère politique, entre seigneurs et esclaves, où dans la version contemporaine entre masses et individus historiques, en réduisant l'écart entre « la satisfaction atteinte » et « la satisfaction à atteindre » (ibid., 415).

De façon significative, cette figure dialectique de la reconnaissance, que Weil fait émerger au sein de la catégorie de

la discussion, réapparaît ici, ce qui suggère une lecture foncièrement politique de cette même catégorie, selon laquelle ce n'est qu'à partir de l'intentionnalité qui préside à la catégorie/attitude de l'action que le concept de la reconnaissance peut être dûment pensé et devenir effectif. C'est que, comprise dans le domaine de cette catégorie/attitude, elle perd la caractéristique ancienne d'une lutte héroïque entre deux opposants, médiée par un troisième terme abstrait (un juge), ou cette exigence résolutive du marxisme, non moins héroïque et agonistique, d'une inversion totale du système social et politique, pour assumer le caractère moderne d'un programme de gouvernement qui doit être mené au sein de l'Etat, par le moyen de successives médiations, avec lesquelles on cherche la conciliation croissante des intérêts et des attentes légitimes. Comme l'explique l'auteur, « la force de l'homme de l'action est de voir cela : il ne s'agit pas pour lui d'abandonner le discours, les discours des hommes qui, maîtres partiels, étaient partiellement satisfaits. Il ne s'agit pas de renoncer à ce qu'ils ont créé, à ce qu'ils ont forcé les autres de créer ; il s'agit, au contraire, de parfaire ce qu'ils ont entrepris et n'ont pas su, n'ont pas pu mener à bonne fin, à sa fin naturelle dans le contentement de tous » (Weil 2000, 399).

Cela n'empêche pas que, pour instaurer ces conditions transitoires, l'action ne doive assumer un caractère révolutionnaire historique, qui vient compléter la révolution philosophique, préconisée au plan de la rationalité. Mais une telle révolution doit être comprise comme un processus en accord avec le sens de l'action. Car pour paradoxal que cela puisse paraître, et nonobstant l'utilisation d'une terminologie aux accents manifestement marxistes, mise en évidence par tous les interprètes, la révolution qui est en cause n'est pas celle du prolétariat, bien qu'elle vise de même l'accès des masses aux biens matériels et culturels, mais celle de ce que nous avons appelé la démocratisation du sens, c'est-à-dire du type de satisfaction détenue par les hommes raisonnables, grâce à la façon dont ils pratiquent leurs discours.

Certainement parce qu'il anticipe cette facile reconduction de l'intention révolutionnaire, qui est constitutive de la dynamique de la catégorie/attitude pure, à son idéation au

sein du marxisme, laquelle, bien sûr, ne peut qu'être une reprise d'autres catégories, Weil introduit dans une des rares notes un éclaircissement définitif, beaucoup cité, mais pas toujours suivi : « le terme de révolution n'indique pas ici seulement la révolution « populaire ». Il désigne la mainmise de la « théorie » sur la « réalité » et couvre ainsi aussi bien la « révolution » platonicienne des philosophes [...] que celle des fonctionnaires de la Philosophie du Droit hégélienne [...] que, enfin, la révolution de Marx... » (Weil 2000, 401-402). C'est ce qui découle, d'ailleurs, de la caractérisation même du processus révolutionnaire : « elle est révolution, mais révolution entreprise par et pour les hommes raisonnables contre la domination des hommes dénués de raison » (ibid.), révolution au nom de la philosophie qui, pour s'être réfléchie, a accédé au sens des sens, dont l'homme d'action de l'action, pas seulement le philosophe, « est, sur le plan de l'histoire, l'héritier » (ibid., 404).

Le révolutionnaire contemporain assume plus que tout autre les conséquences d'un tel héritage qui est doublement établi. D'une part, il l'est par la lecture de l'histoire en ce qui concerne les effets accablants de l'affrontement entre l'attitude de l'absolu, indifférente aux singularités des individus au nom de la cohérence du discours vrai, et l'attitude de l'œuvre, qui canalise la révolte des individus pour imposer une entreprise totalitaire au sein de laquelle ceux-ci vivent un niveau d'aliénation jamais vécu. D'autre part, il l'est par l'analyse des virtualités de l'organisation moderne du travail, qui soulage l'homme du poids de la lutte exclusive pour la survivance. Ce révolutionnaire « agit, parce que l'action est objectivement possible, historiquement nécessaire si l'homme veut être homme » (ibid.). Ce qui le dirige est donc un dessein anthropologique, ce qui ne doit pas nous surprendre si l'on se souvient que l'action ne vise pas l'imposition d'une autre version mondaine, mais la formation d'un type de rationalité dont la pratique doit aboutir à une effective humanisation. Mais, s'il en est ainsi, il faut bien conclure que la révolution la plus profonde n'est pas celle de la construction d'un monde où la nécessité ne persiste pas comme un obstacle à l'humanisation, ce qu'il revient d'assurer à l'organisation socio-économique de la condition, qui pour cette raison sera toujours condition,

nécessaire mais jamais suffisante, ni celle de la gestion des dommages collatéraux de ce monde mercantiliste, matérialiste, mécaniciste et utilitariste, cherchée dans des reprises de catégories dépassées, mais celle qui permet d'arriver à ce que chaque individu veuille participer activement dans le processus révolutionnaire pour devenir cet homme qui veut être homme.

En d'autres termes, l'action demande que chaque individu non seulement veuille ce qu'elle propose, mais qu'il sache qu'il le veut, et que, parce qu'il le sait, il s'engage dans son accomplissement. Ici aussi, l'homme doit participer dans la révolution, parce qu'il reconnaît son sens et parce qu'il reconnaît dans ce sens le sens qu'il veut suivre. Or, cette condition nécessaire présuppose un ample et constant débat entre les intervenants, avec une finalité nettement apologétique et pédagogique, d'autant plus exigeant que la politique s'exerce dans un monde qui s'interprète lui-même en tant que crise permanente, dans lequel il lui faut prendre en compte des groupes massifiés.

La révolution effective n'est donc ni matérielle, ni sociale, ni institutionnelle. Toutes ces formes de révolution sont nécessaires pour la réalité historique et mondaine de l'action, mais la révolution doit être éducative et redoubler les autres par la recherche du sens de l'agir, comme Weil l'affirme dans sa *Philosophie politique*. Education pour le sens et pour le sens du sens, dont l'absence met en risque les succès atteints dans les autres domaines et favorise les mouvements de violence collective et organisée, lesquels, sous couvert de reprises d'autres catégories, menacent l'universalité de l'action par la brutalité arbitraire de positions particulières. De même, l'incapacité de leur trouver un sens permet que les individus misent sur ces zones profondes de la violence individuelle, la révolte, le désespoir et l'ennui, toutes expressions d'une vie sans signification, celles auxquelles le dessein de l'action est le plus vulnérable, parce que ce sont celles, comme on l'a vu, que l'action cherche à résoudre. Education constante et persistante, en fonction du caractère processuel de la rationalité dont elle dépend. Education omniprésente, qui doit être menée de façon systématique et intentionnelle, dans tous les *fora* de la sphère politique, pas seulement dans les institutions scolaires.

En somme, tant que l'action n'est pas universelle et continue d'être une possibilité, non une réalité, pour la plupart des individus (reste, bien sûr, à savoir si l'action dans son effectuation historique peut être quelque chose d'autre qu'un processus infini), il y a lieu à un travail indispensable, non seulement d'entraînement et de consolidation de la procédure argumentative, en termes d'un standard de rationalité, mais aussi de ce qui fait de l'action la catégorie/attitude la plus intéressante de toutes, et, donc, celle qui doit être préférée par rapport aux autres possibilités. Il y a ainsi une dimension de propagande qui fait partie de ce processus éducatif élargi, laquelle, étant une des conditions qui rendent possible l'adhésion au programme de l'action, est inévitable, notamment quand ce que l'action vient proposer est, comme on l'a vu, structurant, processuel, négatif, neutre, pour permettre l'effectivité de cette valeur anthropologiquement suprême, la liberté, mais qui, dans la réalité quotidienne concrète, peut facilement perdre son attrait.

Or, cette dépendance impérieuse d'un pli d'éducabilité met en évidence ce que Francis Guibal justement appelle « une rationalité fragile » (Guibal 2011, 34), prise dans la logique des conditions concrètes et de la liberté, obligée à faire face aux manifestations nostalgiques d'une rationalité considérée forte, dans la mesure où elle est fondée sur une ontologie substantive, et à faire valoir, à l'inverse, le sens d'une indécision pour rendre viable une décision libre, d'un non-intérêt pour rendre possible une pluralité d'intérêts, d'une non-position axiologiquement déterminée pour soutenir la tolérance de perspectives diverses, d'un non-monde pour construire un monde alternatif, au sein duquel tous puissent cohabiter librement.

Ceci signifie que l'homme d'action doit être constamment en train de parler de l'action aux autres hommes, non dans les termes du discours pur, celui en lequel l'attitude s'énonce dans sa cohérence, mais dans des termes qui puissent être compris par eux. Comme le formule de façon lapidaire Gilbert Kirscher, « la nécessité stratégique de la traduction est inscrite dans ce discours même » (Kirscher 1989, 345). Traduction qui suppose un double mouvement : version du discours cohérent dans un discours susceptible de s'approcher de la compréhension des

autres ; rétroversion des points de vue hétérogènes à la cohérence de la catégorie/attitude de l'action. Si « le résultat est la démonstration de la nécessité de la révolution – si l'homme veut être libre – démonstration non pas philosophique, mais scientifique » (Weil 2000, 405), la tâche qui caractérise le vrai politicien se présente de grande difficulté, une fois qu'il ne s'agit pas de produire une énonciation purement démagogique, par laquelle on ne ferait pas justice à l'homme que l'on veut impliquer – bien qu'il doive y avoir un trait de démagogie –, ni une simple exposition rhétorique des vertus de l'action, ni une banale recommandation de l'importance de celle-ci pour l'existence individuelle. En vérité, plutôt que de répondre aux attentes mondaines du public, ce discours doit générer chez celui-ci l'adhésion à l'action, ce qui revient à considérer que l'homme d'action, au lieu de se limiter à reconnaître le *statu quo*, a comme mission de provoquer une transformation de cette position de départ.

Or, de cette nécessité de traduction découle une des plus grandes fragilités de la rationalité spécifique de l'action, une fragilité, selon nous, susceptible de détourner complètement son sens, à savoir, le recours obligatoire aux reprises, comme Guibal l'a aussi remarqué (Guibal 2011, 177). C'est qu'en l'absence d'une version substantive propre pour parler sur soi d'une façon compréhensible, le politicien dépend des discours des autres catégories, qu'il est obligé de reprendre constamment, non parce qu'il croit en eux, mais parce qu'il est conscient que c'est avec eux que les autres hommes constituent leurs mondovisions : « ces reprises sont donc *utiles* » (Weil 2000, 414), et c'est en tant que telles qu'il en use. Par conséquent, il doit discourir sur l'action dans les termes de la condition ou de l'œuvre, quand il se réfère à son rapport au travail ou à sa dimension de projet, dans les termes de Dieu, de la conscience ou de l'absolu, quand il prétend galvaniser, moraliser ou faire appel à un sacrifice majeur, etc. Dans la mesure où il ne peut pas faire abstraction de ces *reprises de justification* pour s'adresser aux autres hommes et mener l'activité politique, « les reprises ne sont pas accidentelles, mais *techniquement* nécessaires » (ibid., 405).

La discussion politique est le propre du politicien, le dialogue est l'activité du philosophe et, plus généralement, des hommes de culture, de tous ceux qui s'occupent des « humanités ». Mais pour devenir homme d'action au sens de la catégorie de l'action, l'homme politique doit réduire l'écart entre discussion et dialogue, accepter de soumettre la discussion à l'influence du dialogue. Pour s'assurer que « le discours transforme la réalité en la saisissant, saisit la réalité en la transformant », il est donc tenu de mener l'essentiel de la discussion – processus qui lui revient en propre et qui, en fonction de « la coexistence et l'opposition de multiples monologues » (Weil 1982a, 14), constitue « une caractéristique de notre temps » (ibid., 7) – en tant que dialogue, en intégrant dans sa pratique l'argumentation sur les conditions, les principes, les valeurs qui forment le programme spécifique de l'action. « En quoi consiste ce dialogue ? [...] Ce sera la tentative toujours renouvelée de comprendre les oppositions agissantes qui déchirent et en le déchirant animent le monde » (Weil 1982b, 293). C'est donc qu'il doit non seulement devenir éducateur, au lieu de simple démagogue, mais aussi, s'approcher de la figure de l'homme de culture, dans la mesure où appartient précisément à ce dernier la capacité de « considérer cette discussion comme un dialogue » (ibid., 294), pour pouvoir passer de l'exercice négatif consistant à « éviter le conflit violent » (ibid., 286) à « la voie de la pensée qui crée la politique dans le monde qui se prétend raisonnable et qui veut donc l'être » (ibid., 295), c'est-à-dire le dialogue lui-même. Il s'agit bien là d'un des enjeux majeurs de la catégorie/attitude de l'action, mais qui risque de buter sur la différence de visées entre les deux – particulière et intéressée pour le politicien, universelle et civilisatrice pour l'homme de culture –, que Weil ne laisse pas de repérer et dont nous avons l'expérience successive. Quoi qu'il en soit de la portée d'une telle opposition, il faut reconnaître que seule la réduction de l'écart entre ces deux façons de concevoir la politique par un exercice argumentatif élargi, où règne la loi de la reprise, manifestant « la volonté de faire de la discussion un dialogue » (ibid., 294) permet d'établir la différence entre le mépris mystificateur du sens typique de l'œuvre et le compromis avec la recherche du

sens qui, même sous les formes qui paraissent s'en dévier, fait de l'action « la philosophie en œuvre » (Kirscher 1989, 332).

Il se peut que se produise une espèce de perte de contrôle sur les effets de cette utilisation technique et stratégique de l'argumentation par le moyen de reprises, ce qui ne doit pas vraiment surprendre, une fois que ces reprises sont déjà en circulation dans les discours des autres. Comme Weil l'explique, « les reprises ont justement ceci de dangereux que, dans la forme qu'elles imposent à la catégorie-attitude, les deux se séparent et que l'action ne *se pense* plus, mais *est pensée* comme libre attitude au sens vague de ce terme, quelque chose dans le genre des intérêts concrets de l'interprétation » (Weil 2000, 414). Un tel recours constant à des reprises de justification tend, par conséquent, à favoriser les interprétations individuelles de la catégorie/attitude de l'action à partir d'autres catégories/attitudes, sinon même à les renforcer en son nom, au lieu de reconduire progressivement ces lectures impures au vrai sens de l'action et, à la limite, ouvre la grande porte au retour de la révolte, du désespoir et de l'ennui, avec leur violence propre, du fait de ne pas être capable d'imposer sa différence par rapport aux autres catégories/attitudes, très particulièrement qu'elle n'arrive pas à se différencier nettement des reprises de la condition.

Le danger consiste donc dans la possibilité qu'au lieu de subsumer les diverses alternatives catégoriales dans un programme d'action, le monde qui devrait être ainsi formé finisse par se voir complètement colonisé par une espèce de mixage aléatoire de reprises de reprises. A ce risque de perte d'identité programmatique se joint le poids des *reprises d'appréciation*. C'est que, comme Weil le montre à propos de la catégorie/attitude de l'œuvre, les reprises se divisent entre celles qui servent pour valider et celles qui servent pour juger de la valeur de ce qui a fait l'objet de la justification (ibid., 366). Or, la nécessité technique des reprises n'a pas comme seule implication que l'action soit comprise et éventuellement validée dans les termes des conceptions reprises, mais suppose aussi qu'elle soit appréciée à partir de telles reprises, donc selon les critères et les valeurs qui sont pertinents dans et pour chacune de ces visions du monde, ce qui revient, comme Patrice Canivez

l'a signalé, à ce que « dans la plupart des cas, cette compréhension et ce jugement sont faussés, précisément du fait que l'attitude est comprise – c'est-à-dire, reprise – dans le cadre d'un discours qui n'est pas le sien » (Canivez 2013, 20).

Il ne sera pas ainsi improbable qu'en l'absence d'une réflexion profonde sur l'éducabilité et une progressive intégration des citoyens dans le jeu de l'argumentation, l'utilisation stratégique des reprises, bien qu'ayant en vue la réduction de la violence, incluant celle de la nouveauté d'une catégorie/attitude, ne finisse par produire une violence accrue. Il n'est pas impossible qu'ayant en vue l'universalité, elle n'incite à la survivance du régime des particularités ; que voulant honorer la promesse de la politique, elle ne finisse par la rendre peu intéressante, sinon même sans fondement pratique ; que visant la défense de la liberté, elle serve de justification à des formes nouvelles de servitude ; qu'ayant en vue la récupération de l'inventivité, elle ne finisse en une consécration des traditionalismes ; qu'ayant pour but une existence orientée par le sens, elle ne constitue un prétexte pour renforcer les foyers toujours disponibles d'obscurantisme. S'il n'y a pas lieu de contester la thèse de Weil selon laquelle « les reprises sont la réalité vivante de l'homme dans le monde » (Weil 2000, 427), il y a lieu, pourtant, de réfléchir, notamment pour bien comprendre le rapport de notre temps à l'action, sur ce qui appartient en propre à l'action et ce qui forme des effets disruptifs issus de reprises indues, parce qu'il y a reprises et reprises, et non moins important, des façons et des façons de reprendre. Finalement, si l'on veut échapper aux pièges d'une foi inconditionnelle en la résistance absolue de la raison, soutenue par un providencialisme non moins candide, qui nous a mené plus d'une fois aux extrêmes de l'œuvre, il ne sera pas inutile d'avoir à l'esprit ces mots d'Eric Weil : « les hommes furent et sont philosophes, et seront philosophes, aussi longtemps qu'ils posent la question du sens de leur vie et de leur monde. Ils oublient la question – mieux : ils cessent de philosopher – lorsqu'ils cessent de posséder le sens ou lorsqu'ils en désespèrent » (Weil 1982b, 22).

NOTES

¹ La proximité avec la théorie de l'agir communicationnel, proposée par Jürgen Habermas, est trop évidente pour ne pas être mentionnée ici, notamment pour mettre en évidence le caractère compréhensif de la catégorisation mise en place par Eric Weil. De son côté, Eric Weil, ne pouvant anticiper une telle analogie, la *Logique de la Philosophie* ayant été publiée en 1950, établit un parallèle entre l'action et la discussion, la catégorie sous laquelle il est légitime de soupçonner que Habermas reprend celle de l'action, pointant dans les deux un même trait de formalité qui fait que « la logique de la philosophie n'épuise pas plus sa matière que la logique de la discussion ne fait la sienne » (Weil 2000, 427), ce qui indique, en même temps, qu'une des reprises naturelles de l'action est celle de la discussion, étant les deux des modes privilégiés d'aller à la rencontre de ce modelé philosophique contemporain désigné globalement par l'expression de tournant linguistique: « ce qui caractérise notre tradition, c'est qu'elle ne s'est pas satisfaite d'écarter la violence de la vie commune par une violence supérieure, celle d'un maître ou d'un groupe, mais qu'elle a voulu obtenir ce résultat par la voie d'un accord entre les adversaires, et non grâce à une décision imposée d'en haut par une force simplement plus grande que celle des parties en conflit » (Weil 1999, 83). Cette même approximation manifeste, cependant, une divergence cruciale, en ce qui concerne les termes de l'accord discursif visé, ce qui met en évidence l'originalité de l'action par rapport à la discussion : tandis que dans la logique de la discussion, suivant le principe « D », c'est l'accord de tous les concernés qui valide la norme (Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*), dans l'action c'est la logique du sens qui rend possible la production et la justification de la norme. Bien que formelle, l'action suit donc une espèce de programme qui exprime un compromis avec la mise en histoire du sens, un pari sur un monde plus sensé, qui contraste avec l'idée d'un monde où « seul ce qui peut être dit sans contradiction et tout ce qui peut être dit ainsi est vrai » (Weil 2000, 133), comme celui de la catégorie de la discussion.

REFERENCES

- Canivez, Patrice. 1999. *Weil*. Paris : Les Belles-Lettres.
- Canivez, Patrice. 2013. « La notion de reprise et ses applications ». In *A Retomada na Filosofia de Eric Weil, Cultura-Revista de História e Teoria das Ideias* Vol. 31 : 15-29.
- Guibal, Francis. 2011. *Le sens de la réalité*. Paris : Le Félin.
- Kirscher, Gilbert. 1989. *La philosophie d'Eric Weil*. Paris : PUF.

Ricoeur, Paul. 1997. « De l'absolu à la sagesse par l'action ». In *Actualité d'Eric Weil. Actes du Colloque de Chantilly, 1982*, édité par le Centre Eric Weil, 407-423. Paris : Beauchesne.

Weil, Eric. 1982a. « Souci pour la philosophie, souci de la philosophie ». In *Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences*. Paris : Beauchesne.

Weil, Eric. 1982b. « Vertu du dialogue ». In *Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences*. Paris : Beauchesne.

Weil, Eric. 1999. *Essai sur la nature, l'histoire et la politique*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.

Weil, Eric. 2000. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin.

Weil, Eric. 2002. *Problèmes kantians*. Paris : Vrin.

Luís Manuel A. V. Bernardo est professeur du département de philosophie de la Faculté des sciences sociales et humaines de l'Université nouvelle de Lisbonne dont il est un des vice-présidents ; chercheur et sous-directeur du CHAM-FCSH/NOVAUAc, chargé des éditions ; co-directeur de *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*. Ses domaines d'enseignement et de recherche sont la Philosophie du langage et de la connaissance et la Philosophie de la culture. Un spécialiste de la pensée d'Eric Weil, sur laquelle il publie régulièrement, il s'intéresse particulièrement à la façon dont certains textes des XVIIIème et XXème siècles contribuent à établir le sens de la Modernité. Ses travaux portent ainsi autant sur Weil que sur Diderot, Michel Foucault, Jürgen Habermas, Pierre-Jean Labarrière, Herbert Marcuse et les auteurs portugais. Une notice plus détaillée se trouve disponible en http://fcsch.unl.pt/faculdade-en/docentes/blmav_en.

Address:

Luís Manuel A. V. Bernardo
Faculty of Social Sciences and Humanities
Universidade NOVA de Lisboa
Avenida de Berna, 26-C / 1069-061 Lisbon, Portugal
Email: lm.bernardo@fcsch.unl.pt