

Le rapport privé/public chez Hannah Arendt et Eric Weil

Patrice Canivez

Version française de l'article paru sous le titre "Über die Beziehungen zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen bei H. Arendt und E. Weil", in *Perspektiven der Philosophie*, Band 15, 1989, p. 161-189.

La différence entre privé et public est principalement développée, chez Hannah Arendt, dans la *Condition de l'homme moderne*. Elle y est thématifiée sur la base d'une analyse de la cité antique, et pour ainsi dire catégorialisée, au sens où cette différence permet d'opérer une certaine lecture de l'histoire. Disons par provision que le privé et le public se distinguent au moyen d'une série d'oppositions et que ces oppositions, remarquables dans l'Antiquité, se sont — en particulier à l'époque moderne — déplacées ou dissoutes. Nous nous intéresserons à cette distinction en ce qu'elle nous amène à cerner des points communs — points d'accord, points de discussion — avec la théorie d'Eric Weil. Ces convergences doivent nous permettre de formuler les problèmes liés à la situation moderne de l'individu. Elles doivent aussi nous conduire à saisir les divergences profondes entre deux orientations pour ainsi dire symétriques de la pensée. La confrontation de la phénoménologie arendtienne et de la philosophie réflexive et formelle de Weil nous conduit à entrevoir le problème du rapport de la réflexion au concret, qui en l'occurrence est celui de la vie dans l'Etat : le problème méthodologique est lié au problème politique.

Une première opposition caractéristique est celle de la nature et de la liberté. Le privé est le domaine de la nature : c'est en privé que l'individu s'affranchit de la nécessité naturelle, c'est-à-dire qu'il s'occupe de ses propres besoins et des nécessités liées à la reproduction. C'est le domaine de la famille, des relations de l'homme à la femme, des esclaves, et par conséquent aussi du travail. L'homme est libre quand il est affranchi de ces nécessités naturelles et par là quand il est affranchi du privé lui-même : il vit au dehors, dans un domaine exposé à la lumière de la publicité, où ce qui est réel n'est pas ce qui est produit et consommé, mais essentiellement ce qui est vu, entendu et conservé dans la mémoire. Cet espace public est donc un espace politique qui fournit une scène à la parole et à l'action, qui sont des activités soustraites aux finalités biologiques, c'est-à-dire libres, porteuses et créatrices de leur propre sens. Celui-ci ne leur est pas imposé de l'extérieur, il ne leur préexiste pas, ni logiquement, ni chronologiquement. Ainsi la réalité de la parole et de l'action tient à deux aspects fondamentaux : d'une part, elles sont novatrices, non déductibles d'un besoin ou d'un principe "scientifique" — il n'y a pas de politique scientifique — et l'action est comparable à une naissance, elle révèle une identité imprévisible ; d'autre part, elles apparaissent aux yeux d'une pluralité et d'une diversité d'individus libres, capables de se les remémorer. La réalité de la parole agissante, de l'action politique, c'est leur manifestation et non leur nécessité, leur enracinement dans le processus

d'une nature. Ceux qui restent inclus dans ce processus — femmes et esclaves — restent par là-même à l'intérieur des limites du privé.

Cette première approximation permet d'apercevoir l'importance de la *propriété*. Le citoyen est celui-là auquel une certaine richesse, c'est-à-dire une certaine maîtrise de la nature, permet une activité qui n'a plus la subsistance, la vie biologique pour ressort. On voit cependant que le privé n'a pas seulement une signification négative à l'égard du public. Il a bien une telle signification : le privé est *privation* des facultés les plus hautes et les plus humaines¹, à commencer par la liberté. Mais il a aussi la signification d'une condition de possibilité du domaine public, il est vital pour le politique qui ne se réduit pas au vital. Et d'abord comme richesse privée : la richesse privée est devenue « une condition d'admission à la vie publique, non pas parce que son possesseur travaillait à l'accumuler, mais au contraire, parce qu'elle garantissait raisonnablement que ce propriétaire n'aurait pas à se consacrer à l'acquisition de ses moyens de consommation, qu'il était libre de s'adonner à des activités publiques »². Mais ce rapport entre les deux sphères n'exclut pas leur "étanchéité" : « si le propriétaire décidait d'accroître ses biens au lieu de les dépenser à mener une vie politique, c'était comme s'il sacrifiait sa liberté pour devenir volontairement ce que l'esclave était contre son gré : un être soumis à la nécessité »³. C'est au contraire une caractéristique de la modernité de demander à l'Etat, au politique, qu'il soit un instrument au service de l'accroissement ou de la protection de la propriété privée, ou encore du *commonwealth*, c'est-à-dire de la richesse commune. Le paradoxe constitutif de cette perspective moderne, c'est que les individus ont en commun leurs intérêts privés et non plus cette *chose publique* qui s'épanouit à l'écart ou au-delà de ces intérêts. Paradoxalement encore, la propriété est mieux préservée dans l'Etat antique, ou dans la compréhension antique du politique, précisément dans la mesure où elle n'est pas le principe d'une accumulation indéfinie et par conséquent de l'expropriation et des échanges. Cela nous introduit au deuxième aspect de cette signification positive du privé à l'égard du public : d'un point de vue extérieur, la propriété privée, c'est la place que j'occupe dans le monde, celle qui me situe et dont la permanence, la maison, le domaine, matérialise la permanence de la famille, assure son existence et la mienne au regard d'autrui, dans la configuration stable, concrètement et objectivement durable de la cité : elle est la « condition politique élémentaire de l'appartenance au monde »⁴. Dans le monde moderne, la propriété, soumise au processus d'accumulation et d'échange, est devenue objet de consommation. Elle ne m'installe plus dans la durée, elle est devenue un objet transitoire dans le processus de ma propre vie et c'est cette réduction de la signification politique et anthropologique de la propriété qui rend possible l'idée de son abolition. Le communisme est donc un passage à la limite, une extrapolation d'un processus caractéristique de la modernité, et ses adversaires libéraux ne s'en distinguent pas fondamentalement sur ce point de la signification politique du privé : le principe de la libre accumulation contient celui de l'expropriation. Des deux côtés se réalise l'équation entre propriété et consommation : d'une part, je n'ai à posséder que ce que je consomme, ce qui signifie qu'en dernière analyse je ne possède vraiment que mon propre corps ; de l'autre, il faut posséder, et il faut pouvoir posséder toujours davantage, sinon les processus de production et de consommation fléchissent.

1 *The Human Condition*, tr. fr. *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983, p. 48.

2 *O. c.*, p. 76.

3 *O. c.*, p. 77.

4 *O. c.*, p. 285.

Nous sommes d'emblée, ici, au coeur d'un problème fondamental posé par la théorie de Arendt, celui des rapports entre le politique et l'économique, que l'extension du concept d'économie soit restreinte aux dimensions du ménage et de l'oïkos, ou étendue aux dimensions de la vie collective dans son ensemble. Il est clair que Hannah Arendt cherche à soustraire l'action à tout type d'intérêt matériel, économique, privé, c'est-à-dire à toute *utilité* ; cette action est absolument libre, elle est *energeia*¹, elle porte sa fin en elle-même. Un des motifs d'admiration de Hannah Arendt pour la révolution hongroise de 1956, dans laquelle elle voit l'une des rares émergences du politique dans la modernité, c'est que « la question du pain ne joua aucun rôle quel qu'il soit ». On eut affaire à un mouvement entièrement politique, tourné vers la liberté, personne n'ayant « même songé revenir sur les profonds changements sociaux que le régime communiste avait mis en place dans le pays »². Le politique exclut donc l'économique, il y a une radicale dichotomie entre *polis* et *oïkos*. Or, ce point prête à discussion. D'abord, on suppose que Arendt se réfère davantage, par exemple, à l'Athènes de Périclès, voire à celle de Clisthène, qu'à celle du IV^e siècle av. J.-C. où il faut compter sur le *misthos ecclésiasticos* pour remplir les gradins de la Pnyx. La théorie suppose donc une périodisation des époques proprement politiques, même si elle construit, à partir des données historiques, une sorte d'idéal-type. Mais, cette périodisation mise à part, la dichotomie entre l'économique et le politique est un sujet de débat entre les historiens eux-mêmes. Ainsi Moses I. Finley, dans *Politics in the Ancient World*, écrit : « l'Etat est le lieu où s'affrontent des intérêts en conflit, le lieu des conflits de classe. Aucun Grec, aucun Romain n'aurait contesté cela, même si (assez semblables en cela à leurs homologues modernes) il leur arrivait très souvent de dire le contraire dans les débats politiques »³. Mais un écho différent nous viendrait de Weil lui-même, et en particulier de la catégorie de la discussion dans la *Logique de la philosophie*. Weil prend en effet, et de la façon la plus claire, le contre-pied de la description arendtienne. Le monde de la cité « est celui de la propriété et de la fonction civique fondée sur la propriété (...). Le citoyen est propriétaire, et comme tel il est fonctionnaire, parce que la propriété est la base de la fonction sociale (...). Mais à l'importance de la propriété pour la fonction répond l'importance de la fonction pour la propriété. En tant que membre de l'instance qui décide, en tant que magistrat qui dirige et distribue, le citoyen est le représentant de la communauté, et en tant que tel il dispose pour sa part de la propriété de tous, puisqu'il forme et applique le droit. Etre riche et puissant sont les

1 *O. c.*, p. 232.

2 "The Cold War and the West", *Partisan Review*, XXIX/L, hiver 1962, p. 19, cité par André Enegrén dans *La Pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, p. 132.

3 *Politics in the Ancient World*, Cambridge University Press, 1983, tr. fr. *L'Invention de la politique*, Paris, Flammarion, p. 23. Moses I. Finley ouvre son livre sur ces citations d'Aristote : « La tyrannie est une monarchie qui a pour objet l'intérêt du monarque ; l'oligarchie a pour objet l'intérêt des riches ; la démocratie celui des pauvres » ; « (...) la souveraineté d'une minorité ou d'une majorité n'est qu'un accident, propre, soit aux oligarchies, soit aux démocraties, dû au fait que partout les riches sont en minorité, et les pauvres en majorité (...). La vraie différence qui sépare entre elles démocratie et oligarchie, c'est la pauvreté et la richesse » (*Politique*, III, 1279 b 6-40). Sur l'usage du concept de "classe", voir l'ouvrage cité de Finley, p. 32. Par ailleurs, à propos du problème de la "périodisation" du politique ou des références historiques de l'analyse de la cité, voici ce qu'écrit André Enegrén : « il est clair que l'horizon déterminant de la théorie d'Arendt n'est pas l'Athènes de Périclès, la cité étant moins une référence historique à retrouver que l'index d'une époque exemplaire. C'est par la langue de ses hommes politiques et de ses poètes que l'isonomie de la cité témoigne essentiellement de "l'éclatante vérité de son harmonie native" », *o. c.*, p. 249, note 1

deux buts du citoyen, et l'un ne s'obtient pas sans l'autre : sans "moyens" il n'acquerra pas la puissance, sans celle-ci il ne gardera pas ceux-là »¹.

L'opposition nature-liberté conduit chez Arendt à toute une série de distinctions étroitement solidaires les unes des autres, de telle sorte qu'il est quelque peu arbitraire de les regrouper ou d'en abstraire certaines. On peut cependant faire un certain nombre de remarques autour de deux distinctions fondamentales, l'une opposant la temporalité cyclique de la nature à la temporalité linéaire du public, l'autre opposant le genre humain à la singularité de l'individu.

On voit que, pour Hannah Arendt, et dans sa référence à l'Antiquité, l'essentiel est que les processus vitaux, biologiques, ceux précisément de la production et de la consommation, soient *contenus* dans les limites précises qui sont celles du privé. Ces limites ont la double signification d'imposer un frein à l'exubérance du vital et de le protéger. Quelles que soient les significations privatives du privé, celui-ci reste essentiel, nous l'avons vu, mais ce ne sont pas seulement les activités qui s'y déroulent qui sont essentielles, il est aussi important qu'elles se déroulent dans l'ombre et l'obscurité caractéristiques du foyer et, *a fortiori* pour certaines d'entre elles, dans le secret de l'intimité. Certaines choses, pour exister, ont besoin d'être cachées. Il en va ainsi de la vie proprement corporelle mais aussi de certains sentiments comme l'amour, qui est par nature étranger-au-monde et condamné à périr s'il est exposé à la lumière de la publicité². On peut faire des remarques analogues à propos de la notion chrétienne de bonté qui supporte si peu cette lumière qu'elle doit idéalement échapper à la conscience même de son auteur³. Il y a donc à la fois, chez Arendt, un éloge constant de l'espace public et un attachement profond au privé, qui par ailleurs est le lieu privilégié de la réflexion et de la compréhension. C'est ce qui est manifeste dans le discours de Copenhague, prononcé en 1975 à l'occasion de la reprise du prix Sonneg : « mon tempérament et mes penchants propres, ces qualités psychiques innées qui déterminent sinon les jugements que nous formons après réflexion, du moins nos préjugés et nos premiers mouvements instinctifs, m'inciteraient plutôt à fuir par timidité le domaine public. Voilà peut-être qui paraîtra faux et inauthentique à ceux qui connaissent certains de mes livres et se souviennent de l'éloge, voire de l'apologie qui y est faite du domaine public comme espace d'apparences qui seul convient à la parole et à l'action politique. Lorsqu'il s'agit de théoriser et de comprendre, les simples spectateurs placés au dessus de la mêlée ont souvent une perception plus aiguë et plus profonde de la signification réelle des événements que les participants qui sont, comme il se doit, plongés dans le feu de l'action. Il est en effet tout à fait possible de comprendre la politique et d'y réfléchir sans être pour autant ce qu'on appelle un animal politique »⁴.

Cependant, quelles que soient les nuances de la topologie arendtienne, celles-ci ne remettent pas fondamentalement en cause le fait que le privé est placé sous le signe du biologique, et sa temporalité propre est la temporalité cyclique de la vie, dont Nietzsche effectue une projection magistrale avec la notion de l'éternel retour. Le travail sert à la reproduction, celle de mes propres forces comme à celle d'autres êtres vivants, il est un moment dans le métabolisme de l'homme avec la nature, processus sans cesse répété qui consomme ce qu'il produit, et qui tend toujours à s'étendre davantage, parce qu'il produit toujours plus et intensifie d'autant la consommation. Il y a donc une métaphore biologique qui s'impose ici : le cycle production-

1 *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2000 (1950), pp. 125-126.

2 Cf. *Condition de l'homme moderne*, p. 62 et pp. 272-273.

3 *O. c.*, p. 86 ; cf. par ex. *Matthieu*, 6, v. 3-4.

4 "Le grand jeu du monde", in *Esprit*, numéro spécial consacré à Hannah Arendt, juin 1985, pp. 180 et 181.

consommation est non seulement répétitif mais exubérant, doué d'une vitalité qui, après avoir détruit les frontières du privé, a envahi presque complètement, à l'époque moderne, l'espace public. Dans ce cycle, la chose singulière est tout à fait éphémère, elle n'apparaît que comme un moment ou comme un exemple de son genre. L'objet de la "consommation courante" est dépourvu de singularité, il disparaît presque au moment où il apparaît. L'homme lui-même, dans ce processus, ne peut s'accrocher à rien qui ne soit transitoire, il n'est qu'un moment dans le processus de la génération, qui concerne le genre et non l'individualité. Celle-ci est comprise dans sa "génération", au sens cette fois sociologique du terme. Ce qui la spécifie est la moyenne, le comportement moyen de cette génération. Saisi sous l'aspect biologique, je suis un être de besoins et l'on me définit suffisamment lorsqu'on me situe par rapport aux besoins et aux comportements modaux de l'espèce. Pour que j'aie une identité, il faut que de ce cycle se détachent un début et une fin, et cette naissance et cette mort doivent s'inscrire dans la permanence d'un monde, dans la temporalité linéaire d'un monde concret, d'un monde d'objets durables qui me précède et me survit. Ce monde est un monde aux configurations stables et éminemment humaines. Ce n'est pas la nature brute, c'est le monde des objets, des villes, des *oeuvres* de l'*homo faber* par opposition aux produits du travail et de l'*animal laborans*. La configuration même de la cité, issue de l'oeuvre d'un législateur artisan, a, par sa subsistance, la signification d'une quasi-immortalité. Sa durabilité toute spatiale est la condition de possibilité de mon humanité parce que l'humanité est ce qui échappe, ce qui se libère de la fluide répétitivité du vivant. L'espace public est donc une scène, et cette scène est fondamentalement un monde d'oeuvres, de choses, qui accueille et rend possible l'activité politique, parce qu'il situe des individus qui sont à la fois séparés et mis en relation par la spatialité et l'objectivité de ce monde. C'est sur cette scène publique que, à la lumière de ce qui est vu et entendu de tous, l'individu échappe au caractère transitoire de la vie. Ce que je fais et ce que je dis existe parce qu'il est reconnu, et dure parce qu'il est conservé dans la mémoire. La vie de l'individu se spécifie par la parole et l'action, qui sont essentiellement révélateurs de sa singulière identité parce qu'essentiellement créateurs, mise au jour de quelque chose de nouveau. A la parole agissante qui n'a d'autre finalité qu'elle-même parce qu'elle vise à la beauté de l'action et de la parole mêmes, appartient de révéler cette singularité qui se perd quand elle se dépose dans la chose faite, et qui est davantage présente dans le parler que dans la chose dite. Elle se survit cependant à elle-même dans le récit, dans la biographie par laquelle elle échappe à l'uniformité de la *zoè*.

L'espace public, comme espace de l'apparence, est donc fondamentalement ce qui me permet d'exister en tant qu'être humain, parce qu'existence et manifestation coïncident : exister, c'est être parmi les hommes, *inter homines esse*. A l'inverse, rien ne s'évapore plus facilement de l'existence que les expériences les plus privées et les plus intimes, telles par exemple que celle de la douleur, la plus difficilement dicible, la plus rebelle à l'extra-position. Mais ces caractéristiques anthropologiques de l'espace public conduisent à des réquisits politiques précis. L'espace politique exige une pluralité d'égaux. Non pas une pluralité d'individus qui sont la répétition du même comme dans la nature ou la masse moderne — ce qui la rend si accessible à la statistique —, mais une pluralité de différences et de points de vue qui coexistent dans l'égalité. Dans l'espace public, le citoyen est au milieu de ses pairs. La reconnaissance ne vaut que parce qu'elle est libre reconnaissance, ni un don divin, ni le service que rend le subordonné à son supérieur. Aussi le public se distingue du privé en ce qu'il ignore la hiérarchie. Il n'y a de politique au sens strict que pour des hommes égaux soustraits à la domination d'un maître et les

Etats comme la Perse, dans l'Antiquité, où l'on retrouve cette hiérarchie du maître et des sujets, sont ceux qui ont transposé dans le domaine public la domination du *paterfamilias*, une domination qui sera toujours, en dernière analyse, justifiée par la nature, par la nécessité naturelle, quel que soit le contenu donné à ce mot de *nature*. Une telle domination exclut la liberté, non seulement du dominé mais aussi du dominant, parce que celui-ci est lié concrètement par la relation qu'il a instaurée, et parce qu'il se *prive*, ou parce qu'il est *privé*, de la libre reconnaissance d'autrui sans laquelle il n'est pas assuré dans et de sa propre liberté. C'est ce caractère privatif du privé qu'on retrouve dans la vie publique des barbares ou des tyrannies. On peut le dire autrement : l'identité humaine que je me donne et par laquelle j'échappe à mon genre, c'est-à-dire à ma définition naturelle, suppose que je ne sois pas l'unique comme le maître, mais que je me distingue. Et cette distinction, que l'on retrouve dans la permanence de l'idéal agonistique chez les Grecs, implique une communauté d'égaux, l'espace ouvert de la publicité plutôt que l'espace clos de la hiérarchie.

Il serait facile de souligner de fréquentes analogies entre les analyses de Arendt et de Weil à propos de la fondation du politique. Il suffit de rappeler encore une fois le chapitre de la *Logique de la philosophie* consacré à la *discussion*. Ce qui est frappant, c'est la vision très spatialisante, très figurative des choses qui se dégage de ces analyses. Cela tient au style et à la méthode de Arendt comme on le voit dans son interprétation de la loi. Cette interprétation est fondée sur un rappel étymologique¹ : la loi, *nomos*, vient de *nemein* qui signifie répartir, posséder (ce qui est ainsi réparti), résider. La constitution, la loi de la cité, c'est la palissade, le mur, le cercle comme dans la fondation mythique de Rome, la ligne qui circonscrit l'espace public, c'est aussi la répartition et la différence. Le privé a la signification d'être l'intérieur qui soustrait aux regards les processus biologiques et d'être, dans sa face externe, la place qui me situe dans le monde. La loi n'est donc pas d'abord un ordre ou un interdit mais l'organisation de l'espace humain de la parole et de l'action. On a donc affaire à une pensée parfois très métaphorique, ce qui ne veut pas dire que l'analyse soit conceptuellement vacillante. Au constitutionnalisme de Arendt répond d'ailleurs celui de Weil : la communauté politique est *constituée* par une loi fondamentale qui règle l'échange et la parole, qui en particulier institue des lieux et des dispositions qui donnent à cette parole un statut et une valeur.

Ce qui est remarquable, également, c'est que l'analyse de la temporalité, ou plutôt des temporalités, est étroitement dépendante de la topologie. Le temps tire son sens et sa qualité propre du lieu où se déploie l'activité : du type d'activité selon qu'il s'agit du travail, de l'oeuvre, de l'action communicative ou de la parole agissante, mais aussi de l'espace où elle se déploie ou qu'elle déploie, de la structure d'aperception ou du type de manifestation qu'elle exige ou qu'elle suppose. Il n'est pas indifférent que l'individu soit seul — comme dans l'oeuvre de l'artisan ou dans le travail qui renvoie à la solitude de la pénibilité corporelle — ou avec autrui, sous le regard de ses subordonnés ou de ses pairs.

Cette "spatialisation" semble être un indice ou un résultat de la méthode phénoménologique de Arendt, de l'attention portée à la manifestation où se résume l'expérience de l'existence. Suivant le titre de la première partie du livre d'André Enegrén, c'est bien à une *phénoménologie politique* que nous avons affaire, à une phénoménologie qui débouche sur une réhabilitation, voire une apologie, de l'espace public comme espace des apparences. Elle s'engage, dans la *Condition de l'homme moderne*, comme une « une exploration des formes de l'activité humaine

1 Cf. *Condition de l'homme moderne*, p. 74, note 4.

dont l'ambition est la mise au jour des structures qui conditionnent l'existence »¹. Ces structures — travail, oeuvre, action — sont à la base de toute la réflexion sur la politique mais aussi sur les facultés de l'esprit et les événements de l'histoire. Et, en même temps, cette élucidation des structures de l'existence active est toujours aussi description des types de manifestation, de présentation et de visibilité de l'humain. Cette description se tient dans l'horizon de la finitude, aperçue comme mortalité mais aussi comme natalité, et c'est à cette dernière, en ce qu'elle signifie de mise à jour du *neuf*, que l'action politique s'apparente le plus. C'est aussi en fonction de cet attachement au monde et à l'existence comme habitation² que Arendt peut écrire que « le changement le plus radical que nous puissions imaginer pour la condition humaine serait l'émigration sur une autre planète »³.

Quoi qu'il en soit, cette opposition entre public et privé, qui nous conduit à séjourner dans l'Antiquité, permet de saisir, sous un angle particulier, l'ensemble d'une évolution. Disons seulement que cette configuration spécifique de la cité a été défaite par le progrès historique. On y observe en effet une irruption du social qui dévore à la fois l'espace privé et l'espace public. Le social, c'est la publicité donnée au travail et au vivant : les deux sont intimement liés, le travail étant, comme Arendt le repère chez Marx, le métabolisme de l'homme avec la nature, quelque chose d'analogue à la procréation, puisqu'il s'agit de conserver et en fait de reconstituer sa propre vie. La société, c'est la publicité donnée au biologique, aux besoins et à leur satisfaction, à la production et à la consommation ; c'est l'organisation administrative et technologique, publique de ce métabolisme. Il est vrai que, chez ceux qu'on a appelé les maîtres du soupçon, les thèmes de la vie, sous l'une ou l'autre de ces formes de la procréation et du travail, de la force vitale et de ce qu'elle produit, sont omniprésents, ce qui en fait des témoins exemplaires de l'époque.

L'espace privé disparaît, dans la mesure où il est exposé aux regards de tous : la nature ne définit plus ce qui est mien, ce en quoi je m'abrite et me retire, mais au contraire ce qui est l'objet du débat et de la curiosité publique. De sorte que le privé se rétrécit aux dimensions de l'intime, du for intérieur, c'est-à-dire en définitive au sentiment en tant que sentiment. On peut repérer une première esquisse de ce mouvement dans le stoïcisme. L'expérience de la douleur est l'expérience limite, la plus reculée du retrait du monde. La douleur la plus intense est l'extrême de l'abstraction, du repli sur soi ; le monde n'est plus perceptible dans ses configurations et son objectivité, et l'action est suspendue. Le stoïcisme et l'épicurisme donnent une préfiguration de ce privé restreint au rapport de soi à soi où le bonheur est essentiellement absence de douleur, mise en pratique, rappelle Hannah Arendt, de la devise d'Epicure : « vivre caché et ne pas se soucier du monde »⁴. Dans la modernité, ce repli sur l'intime, en même temps qu'un approfondissement, un "creusement" du rapport de soi à soi, est particulièrement manifeste chez Rousseau. On rappellera en même temps, chez cet auteur, la nostalgie de la famille ainsi que la problématique du déclin du politique. Mais, au delà de ces exemples privilégiés, le privé de tout un chacun, centré sur l'individu, est le temps libre qui est un temps vide, un « hiatus dans le cycle biologiquement conditionné du travail »⁵, un temps qui n'est pas le temps de l'oisiveté au

1 André Enegrén, *o. c.*, p. 33.

2 « La vie humaine comme telle requiert un monde dans l'exacte mesure où elle a besoin d'une maison sur la terre pour la durée de son séjour ici », in *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. "Idées", p. 268. Ce point de vue définit aussi la problématique de l'éducation. Cf. "La Crise de l'éducation", in *La Crise de la culture*, p. 223 sq.

3 *Condition de l'homme moderne*, p. 18

4 *O. c.*, p. 127.

5 *La Crise de la culture*, p. 263.

sens antique, « c'est-à-dire le temps où nous sommes libres *de* tout souci et activité nécessaires de par le processus vital, et, par là, libres *pour* le monde »¹, mais un temps rempli par la consommation de "produits culturels", c'est-à-dire par des processus quasi biologiques : « les loisirs, tout comme le travail et le sommeil, font irrévocablement partie du procès biologique de la vie. Et la vie biologique est toujours, au travail ou au repos, engagée dans la consommation ou dans la réceptivité passive de la distraction, un métabolisme qui se nourrit des choses en les dévorant »².

En même temps que le social grignote le privé, en même temps que l'économie cesse d'être l'art de gérer son domaine et ses biens propres pour devenir la préoccupation centrale de la communauté, le politique est réduit à une fonction de l'économie et des rapports sociaux. C'est ce qu'il est banal de constater, à la fois chez Marx et chez les économistes libéraux. L'analyse de Weil est concordante avec cette description : dans la perspective technique qu'analyse la *Logique de la philosophie* sous la catégorie de la *condition*, au chapitre IX, l'Etat doit avoir des fonctions négatives : défense de la société particulière dans sa lutte avec les autres et en particulier dans la guerre avec les sociétés pré-modernes, police à l'intérieur pour éviter que les improductifs et les asociaux ne perturbent l'ordre social, régulation de l'activité, défense de la possibilité de chacun d'accéder à la propriété, suivant ses talents et son énergie, c'est-à-dire préservation du ressort psychologique de la production et de l'échange. Chez les libéraux comme chez Marx, mais pour d'autres raisons et par d'autres voies, l'idée d'une société mondiale, parfaitement régulée parce qu'ayant dépassé les conflits liés à l'histoire de communautés rivales, cette idée implique la résorption de l'Etat : le pouvoir exercé sur chacun serait le fait de son propre intérêt, car celui-ci le lie à l'organisation rationnelle dans laquelle il trouve les moyens de la satisfaction, de même que la source d'intérêts toujours renouvelés.

Pour Arendt, cela signifie la résorption de l'acte et de la parole dans la production, la consommation et la communication d'informations. L'individu n'agit plus, il a un comportement, il n'est plus individualisé par une biographie, il est individu, justement, un individu en général situé par rapport à une moyenne, défini par le jeu des statistiques. La permanence du monde est attaquée, dévorée par la prolifération du vivant qui n'est plus contenu dans les limites du privé. La ville n'est plus cette configuration durable qui impose la linéarité d'une histoire au cycle des générations, elle est une entité qui se consomme elle-même et se reproduit. Les biens dont on use et qui survivent longtemps à leur usage deviennent des biens de consommation qui disparaissent avec elle. Et le politique se réduit tout entier à l'administration de ce gigantesque processus de satisfaction et de création des besoins : la bureaucratie est la forme spécifiquement moderne du politique, ce qu'il en reste quand il s'est englouti dans le social.

Ainsi l'évolution propre de l'époque moderne a reformulé l'opposition du public et du privé comme celle du social et de l'intime. Encore faut-il noter que cette reformulation a produit un renversement remarquable : alors que l'espace public est originellement le lieu de la distinction, tandis que l'individu privé se fonde dans l'homogénéité d'une nature, la société commerciale exclut les hommes en tant qu'hommes et en tant que distincts, elle « exige que les hommes ne se fassent voir que dans le privé de leurs familles ou l'intimité de leurs amis »³.

Quand on passe des analyses de Hannah Arendt à la *Philosophie politique* d'Eric Weil, la première constatation est que Weil a radicalement tiré les conséquences de cette évolution

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*

3 *Condition de l'homme moderne*, p. 236.

caractéristique : l'opposition fondamentale est celle de la société et de l'individu, ce n'est pas celle de la famille et de la société civile, encore moins celle d'un espace politique et d'un espace domestique. Même dans l'analyse de la cité grecque dans le chapitre intitulé *discussion* de la *Logique de la philosophie*, on ne trouve pas l'opposition de la famille et de la cité, mais le rapport d'implication réciproque de la richesse, c'est-à-dire de la propriété, et du pouvoir, rapport saisi comme le fondement d'une stratégie strictement individuelle.

On peut saisir, entre les deux auteurs, un certain nombre de différences, dont l'une des plus caractéristiques est qu'on passe d'un modèle biologique du social à un modèle matérialiste et mécaniste¹. Là où Arendt voit la fluidité et l'exubérance du processus, Weil décrit plus volontiers la rigueur d'une structure. Mais une autre différence, non moins caractéristique, tient au fait que le privé, chez Weil, n'est pas un *lieu*. Il ne l'est pas non plus, chez Arendt, dans la mesure où il est réduit à l'intime et à l'incommunicabilité du sentiment. Mais il l'est originellement, et la perte de cette origine est une expérience négative, puisqu'elle est la perte du monde : l'aliénation caractéristique de la modernité n'est pas l'aliénation par rapport à soi, mais par rapport au monde. Chez Weil, le privé ne peut être compris ou saisi à l'aide d'une phénoménologie qui scruterait les configurations du monde pour en tirer les significations, il est le "produit" des contradictions du mécanisme social. Plus précisément, il est la conscience de soi de l'individu comme sujet libre, telle qu'elle émerge des contradictions dans lesquelles le fixe son existence sociale. Ce privé n'est donc pas dépourvu d'enracinement concret. Mais cet enracinement concret est le *temps libre* que la société produit exactement comme elle produit des biens matériels, et parce qu'elle produit un surplus qu'elle peut capitaliser et stocker. C'est ce temps libre, que la société justifie comme loisir nécessaire à la reconstitution physiologique et psychologique de l'individu, qui est, du point de vue de l'individu lui-même, la condition existentielle de son sentiment de liberté, que ce sentiment soit explicite ou présent sur le mode de l'insatisfaction et de l'ennui : « le temps libre (...) est son existence d'individu vivant pour lui-même »².

Les contradictions du social ont pour fondement la contradiction entre l'universel et le particulier, entre l'universel de la société moderne et le particulier de la communauté historique. Weil thématise, comme Arendt, ce mouvement de mondialisation de la société moderne, d'extension de la rationalité calculatrice, de la valeur régulatrice de l'efficacité, de modes de production toujours plus performants et rationalisés. C'est sur ce fond d'homogénéisation que les sociétés modernes à présent se distinguent, spécifiées par leurs traditions, une histoire, une culture, une langue, des intérêts hérités du passé, etc. Cette homogénéisation se fait au détriment de ces valeurs traditionnelles, parce qu'elle les soumet au primat de la technicité et du progrès. Mais il est aussi important de souligner qu'elle ne s'oppose pas, purement et simplement, à ces particularités historiques, puisqu'elle s'appuie sur elles. Le progrès technique grignote et relativise les valeurs traditionnelles mais il les "utilise" en même temps. Il est porteur d'un mode de vie plus ou moins néfaste à la culture héritée du passé, mais cette réduction est aussi une reconduction. C'est parce qu'elles sont en compétition les unes avec les autres que les sociétés particulières se modernisent, et l'enjeu de cette compétition est, sinon d'imposer, du moins de préserver son identité, de préserver sa différence. Les thèmes d'un certain nationalisme économique sont suffisamment omniprésents pour que la thèse de Weil montre ici sa pertinence. Il suffit, par ailleurs, de songer à ce que le progrès doit à la technologie militaire : le coup de

1 Parce que c'est celui sous lequel la société s'interprète elle-même. Cf. *Philosophie politique*, § 22, pp. 71-72.

2 *O. c.*, p. 80.

fouet donné à la recherche scientifique par les besoins en armement des grandes ou superpuissances ne fait que confirmer un constat séculaire : en matière économique comme en d'autres, l'universel est le produit des luttes et des oppositions du particulier¹.

Ce qui est important pour nous, c'est-à-dire pour l'individu privé, c'est que l'individu ne peut pas choisir entre la rationalité technique et la valeur ou la morale traditionnelle, parce que les deux s'impliquent l'une l'autre dans le mouvement même où elles s'excluent. Sans la rationalité technique, la société particulière meurt pour des raisons très concrètes ; sans cette particularité, cette société manque des ressorts "psychologiques" indispensables à son agressivité économique. Cela, pour la conscience de l'individu, produit les conditions de ce que Weil appelle une fixation. L'individu ne peut pas — sauf cas d'exception — s'identifier totalement à sa fonction parce que les particularités historiques de la morale vivante font partie des "conditions psychologiques de possibilité" du fonctionnement. Il ne peut pas non plus se réfugier dans la sécurité d'une vie communautaire fondée sur la *certitude* morale², il ne peut pas s'absorber dans l'heureuse immédiateté d'un monde éthique, parce que ces valeurs morales sont secondarisées, relativisées, dévaluées par les impératifs techniques. La compétition sociale, dans sa face externe, fixe donc l'individu dans un rapport de distanciation par rapport à ses propres valeurs. Il *doit* croire à des valeurs dont il sait qu'elles sont dévaluées par sa propre pratique sociale. La valeur traditionnelle est importante et sérieuse, mais elle l'est parce qu'il *faut* qu'elle le soit, ce qui veut dire qu'elle n'est pas si sérieuse que cela, la valeur *sacrée* restant celle du travail.

La compétition à l'intérieur de la société particulière produit une distanciation symétrique à l'égard du mécanisme social, de sorte que l'individu se retrouve dans une position de retrait à l'égard de la rationalité technique et fonctionnelle, comme à l'égard de sa tradition. Le résultat de cette double distanciation est l'isolement de l'individu dans son rapport à lui-même, l'irréductibilité et le problème du *privé*.

Pour ce qui est de son organisation interne, la société apparaît à l'individu comme un système de places qui sont plus ou moins difficilement accessibles, plus ou moins rares, qui sont spécifiées par leur importance dans le mécanisme et par les avantages qui y sont liés — avantages financiers ou autres, tels que le temps libre, etc. Ces fonctions sociales sont d'autant plus importantes qu'elles sont pourvues d'un pouvoir d'action sur l'ensemble du mécanisme, c'est-à-dire d'un pouvoir de transformation de la nature par le biais d'un pouvoir sur les autres fonctions. La valeur du travail individuel ne se mesure donc pas en termes de temps de travail, ni directement en termes de production. Les avantages ne sont pas fondés sur le biologique, au sens où ils correspondraient à la reconstitution de la force de travail, c'est-à-dire à la reproduction des forces ainsi consommées. Ils se mesurent à la difficulté de remplacer l'individu, c'est-à-dire à la plus ou moins grande rareté de ses compétences. Il est clair, et cela situerait Weil par rapport à Arendt, mais aussi par rapport à Marx, que la fonction sociale joue chez Weil le rôle que joue chez Arendt la propriété. Tout comme la propriété est ce qui me situe dans le monde chez Arendt, la fonction sociale est littéralement, pour Weil, la place que j'y occupe. On voit par là se dessiner une différence radicale d'appréciation du processus de socialisation. Pour Arendt, ce processus correspond à une aliénation par rapport au monde, à une destruction du monde, de sa permanence, de ses structures, à un engloutissement de ce monde proprement humain dans le cycle de la production et de la consommation, c'est-à-dire dans les processus quasi biologiques de ce vivant monstrueux qu'est le corps social (on pense au Léviathan de Hobbes). Pour Weil

1 Cf. sur ce point *Essais et Conférences*, T. I, "La science et la civilisation moderne", en particulier pp. 273-274.

2 Sur la signification proprement weilienne de cette notion de *certitude*, cf. *Logique de la philosophie*, ch. IV.

aussi, la société est une seconde nature, une pseudo-nature, mais elle n'a pas la signification d'une réduction du monde humain à un flux monotone et quasi animal. Plutôt que de dire que le social est la réduction de l'humain au naturel, on dirait, dans la perspective de Weil, que le social est une humanisation de la nature qui devient matière, élément de l'activité humaine. Loin que cette pseudo-nature soit marquée de tous les traits négatifs du naturel qui prévalent chez Arendt, elle est hissée chez Weil au rang d'un cosmos humain. Car, dans cette société à la fois traditionnelle — multiplement, diversement traditionnelle — et rationnelle, l'intellectuel se livre à une forme moderne de la contemplation. Cela situe Weil aussi par rapport à Arendt, pour laquelle la notion de contemplation, de *theoria*, n'a plus la moindre signification. Weil voit une sorte de retraduction de la position du *spectator mundi* dans la société moderne. C'est celle de l'intellectuel, qui saisit dans l'histoire proche ou lointaine une pluralité de "mondes", intelligibles en fonction de leur intention fondamentale, de leur cohérence ou des valeurs par rapport auxquelles ils s'organisent, réductibles à des idéal-types mais non hiérarchisés parce qu'ils ne valent, non pour eux-mêmes mais pour la libre intelligence qui les comprend tous parce qu'elle n'en choisit aucun pour elle-même, pas plus les uns que les autres. L'intellectuel moderne, du moins dans sa figure érudite et ataraxique, saisit, à l'écart des luttes et des conflits effectifs de ce monde, la cohérence des intérêts humains, des petits mondes communautaires ou individuels jusqu'aux civilisations qu'ils déterminent et qui font de l'époque, ou de l'Histoire, une ou des constellations intelligibles. Dans le privé de sa compréhension, il est spectateur de ce cosmos humanisé. En un mot, là où Arendt voit surtout du processus, Weil voit les structures du mécanisme social, qui peut être rationalisé à l'aide du langage fonctionnel qu'analyse la catégorie de la *condition* dans la *Logique de la philosophie*¹, mais aussi ces superstructures culturelles dont l'*intelligence* se plaît à produire la *théorie*².

La disparition de la propriété, ou sa réduction à un bien transitoire, ne signifie pas la perte d'un monde et de ma place dans ce monde, puisque j'y occupe une place au titre de la fonction. Mais il est vrai que, si l'on n'est pas dans la fluidité pure du processus, les structures sont cependant ouvertes et mobiles. Elles le sont du moins en droit : les individus sont organisés en *groupes*, identifiés par une communauté de fonction, et le principe de l'efficacité veut que la fonction et le groupe social soient ouverts à l'individu sur la seule base de ses capacités. Les fonctions et les groupes étant hiérarchisés, le principe est celui d'une mobilité sociale maximale, c'est-à-dire que les individus mais aussi les groupes doivent pouvoir monter et descendre dans la hiérarchie en fonction de leur importance, qui peut croître ou décroître. Or, la mobilité des individus fait déjà problème, comme nous le rappellent les sociologues, bien qu'elle fasse l'objet, en tant que valeur, d'une sorte de consensus. La mobilité des groupes, quant à elle, introduit dans la société particulière des conflits dont la nature est également d'ordre historique. La hiérarchie sociale tend à se cristalliser et à se reproduire, quels que soient les changements qui interviennent dans l'importance réelle des différents groupes. Certains d'entre eux sont tenus dans une situation inférieure à celle qu'ils devraient occuper en fonction de leur rôle effectif dans l'organisation collective, d'autres se sentent menacés par ces *couches inférieures*, en péril d'être déclassés par rapport, également, à l'estimation de leur propre importance. Le principe de la *lutte des couches sociales* est donc, de part et d'autre, le décalage entre l'évaluation de la fonction, ou

1 Ch. IX.

2 Sur l'*intelligence*, cf. Mireille Depadt, "L'*intelligence* dans la *Logique de la philosophie*", in *Sept études sur Weil*, PUL, p. 75 ss. et "L'*intelligence* ou le contre-sens du sens" in *Actualité d'Eric Weil*, Beauchesne, p. 175 et ss.

du groupe de fonctions, et la réalité de leur pouvoir sur l'ensemble du mécanisme social, que ce pouvoir se manifeste comme gestion des affaires ou comme jouissance de certains avantages. Ce principe est celui du *sentiment de l'injustice*, et le décalage peut encore être décrit comme l'état historique de la répartition des pouvoirs sociaux et la réalité effective des modes de production, la mesure de cette effectivité étant l'efficacité ¹.

La lutte des couches sociales a un double effet sur l'individu. En tant que lutte, elle le rejette sur son individualité naturelle. Parce qu'il faut mobiliser l'individu contre l'état actuel du mécanisme social — cet état étant à la fois l'ordre mauvais et/ou la mauvaise évolution qui menace l'ordre actuel et souhaitable —, elle fait appel à ce qu'il y a en lui d'asocial. Parce qu'elle s'effectue au moyen du langage, l'individu fait l'expérience de la réalité du discours de la rationalité fonctionnelle. Cette expérience est qu'il n'y a pas un discours de la rationalité, univoque et vrai, mais plusieurs. Les couches sont organisées pour la lutte et chacune de ces organisations utilise les mêmes termes pour produire une théorie sociale, économique, technique, spécifique et opposée à toutes les autres. De sorte que la signification du discours rationnel apparaît à l'individu : ce n'est pas le rapport à une réalité objective ² qui trancherait les conflits sociaux comme la *theoria* platonicienne devait permettre de résoudre les conflits politiques. Il n'y a pas de science sociale objective qui puisse dissoudre ces conflits en renvoyant les adversaires à l'équivocité de leurs illusions. Et cela, non seulement parce que l'Histoire n'est pas objet, mais en vertu même de la scientificité du discours scientifique moderne, tel que l'analyse la catégorie de la condition ³. Son "objet" est le possible, dont l'événement ou la valeur actuelle de la variable ne sont que des cas particuliers ; c'est donc l'action possible, même si le savant se désintéresse de l'action ici et maintenant ; son critère est le succès, qui peut venir à une théorie à laquelle ne correspond pas de configuration objective imaginable. Sur le plan particulier de l'organisation des rapports humains, le discours technique est donc inévitablement sophistique. Sa signification est le pouvoir qu'il procure et en particulier le pouvoir qu'il procure, en vue de l'organisation de la production, sur les individus. C'est pourquoi cette organisation ne résulte pas, y compris dans ses aspects les plus rationnellement efficaces, d'un "demiurge" extérieur à la société, mais des conflits qui la structurent. On ne peut donc pas réduire la sophistique, parce qu'il n'y a pas de point de vue transcendant — pas d'artisan du mécanisme social, pas de modèle eidétique de la paix sociale — qui puisse se substituer à elle. On peut seulement la comprendre sous un point de vue plus complet qui en limite les dérives, en même temps qu'il assigne un sens au progrès technique, et qui est le point de vue proprement politique ⁴.

Quoi qu'il en soit, l'individu s'aperçoit que le discours fonctionnel n'est le discours d'aucun *sujet*. Dans le meilleur des cas la rationalité se joue sans lui, comme résultat mécanique de la lutte des couches, dans le pire elle se joue de lui. Parce qu'il manipule les autres au moment où il s'adresse à eux, il se sait manipulé par eux, et manipulé encore ou objectivé par son propre discours, qui ne révèle pas un sujet mais manifeste une force. Il se sent donc lié à sa fonction et à son groupe. Mais le jeu des fonctions et des groupes, le travail et la modification de l'organisation du travail, sont un jeu de langage qui est un jeu de forces, et la résultante de ces

1 Nous ne pouvons pas développer ici la question du rapport de Weil à Marx. Il faudrait se reporter à Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, Vrin, p. 105 et ss. Cf. aussi A. Baraquin, "Hegel et l'Etat", in *Sept études sur Weil*, p. 27 et ss., J. Salem, "Eric Weil, lecteur de Marx", in *Actualité d'Eric Weil*, p. 387 et ss., etc.

2 Sur le sens spécifiquement weilien du mot "objectif", voir *Logique de la philosophie*, ch. VI.

3 *Logique de la philosophie*, ch. IX.

4 Cf. Weil, *Philosophie politique*, IIIe partie.

forces concourantes, non seulement n'a pas d'auteur, c'est-à-dire pas de sujet, mais n'a pas de sens pour l'individu, parce que nulle part elle ne le reconnaît dans ce qu'il est pour soi. La lutte des couches représente donc à l'individu la réalité sociale. C'est à travers ce prisme qu'il en prend connaissance et son effet le plus profond, plus profond que l'émergence d'une conscience de classe, est la constitution pour lui-même d'un individu privé qui, sous la forme du malaise, de la révolte ou du simple retrait, mais d'une manière générale sur le mode de l'insatisfaction, est à la recherche d'un langage où il puisse exprimer ce pour-soi.

On peut dire, en d'autres termes, que l'individu privé, qui apparaît en soi avec le temps libre, apparaît ici pour lui-même, comme problème pour lui-même. Son sentiment de soi est privé, parce que privé de toute valeur sur le plan social, c'est-à-dire sur le plan du discours de la fonction et du calcul. Pour ce discours, tout "pour-soi" est, purement et simplement, in-dicible. Le privé n'est donc pas un lieu, il est temporalité et conscience, il est une exigence : l'exigence du temps libéré du travail et de l'objectivation comme d'un langage qui me permette de me saisir et de me poser comme sujet libre, qui donne sens à mon objectivation d'être social, qui la réduise à son statut de condition nécessaire, mais de condition seulement, pour une vie personnelle. On voit donc que le temps libre, le loisir, circonscrivent le privé, mais ils ne suffisent pas à le constituer et à en rendre compte. Le privé est plus exactement le temps de la liberté, le temps de l'individu qui s'affirme dans sa position de sujet.

On en conclura que l'individu privé est l'homme moral, et précisément l'homme de la réflexion morale universelle. Et la conclusion est juste, bien que surprenante. Weil écrit en effet : « dans le sentiment de son insatisfaction, l'individu se *trouve* lui-même et devient, en tant que sujet, thème de réflexion pour lui-même »¹. Nous avons fait allusion, à propos de Hannah Arendt, à une analogie entre stoïcisme et le privé moderne. Chez Weil également la catégorie du *moi*, qui fonde l'interprétation du stoïcisme et d'Épicure, peut servir à comprendre la situation actuelle de l'individu². Cet individu privé est rejeté sur lui-même, sur la recherche d'une satisfaction que ne lui assure pas sa position sociale, de la même façon que l'inscription de l'individu dans la cité ne suffit plus, à un moment donné, à lui assurer le contentement humain. La catégorie de l'*objet*, sous laquelle comprend Platon³, et la *théorie* qu'elle développe pensent le contentement dans la cité, la réalisation du politique. Mais ce contentement est précisément une chance⁴, une éventualité, en un sens moderne du mot, purement théorique et lointaine, qui abandonne l'individu à la réalité actuelle de son insatisfaction : l'achèvement ou la reconstitution du politique excèdent le présent de son existence. C'est pourquoi le *moi* se met en quête d'un bonheur à sa portée, d'un bonheur pour l'ici et maintenant, tâche qui est en même temps celle de l'individu isolé par ce qu'il faut bien appeler l'échec du politique. De la même façon l'individu est isolé, dans la société moderne, parce qu'il a un rapport critique aux valeurs ou à la culture de sa communauté, et un rapport de distance à sa fonction sociale. La réalisation et l'heureux achèvement du social sont un horizon indéfiniment éloigné. La perfection rationnelle de la société (mondiale), qui sous-tend d'une manière ou d'une autre les projets politiques, excède également la mesure de l'existence individuelle, parce qu'elle se réalise au moyen de ce qu'elle supprime, à savoir l'historique, et parce que la notion de progrès exclut l'idée même de fin : « la

1 O. c., p. 98.

2 Moyennant une *reprise*, en particulier par l'intermédiaire de la *conscience*. Sur la catégorie du *moi*, cf. *Logique de la philosophie*, ch. VII, p. 157 et ss.

3 O. c., ch. VI, p. 139 et ss. Platon n'est bien sûr pas le seul auteur qui soit compréhensible sous cette catégorie, de la même façon que cette catégorie n'épuise pas son oeuvre.

4 Cf. Platon, *République*, 499 b.

société rejette l'individu sur lui-même : elle lui promet un avenir entièrement rationnel, mais elle ne fait que le promettre ; ce n'est qu'un avenir et elle attend de lui qu'*entre temps* il s'arrange comme il peut, c'est-à-dire, selon les valeurs qu'il connaît encore. Inévitablement alors, ces valeurs amènent l'individu à poser la question : à quoi bon ? »¹. L'individu moderne se trouve rejeté sur la recherche privée du bonheur, isolé dans la pseudo-nature sociale² de la même façon que le stoïcien se trouve seul face à la nature. Mais la recherche de la satisfaction n'est, pas plus que dans le cas du *moi*, la recherche de la satisfaction particulière de l'individualité seulement naturelle. L'individu privé est révélé à lui-même par une structure sociale qui est universelle, créant des conditions qui sont celles de tout individu. L'individu se saisit donc lui-même comme individu universel, il se saisit universellement comme individu privé. C'est aussi cette structure qui exclut le recours à la violence et à la satisfaction purement particulières. C'est pourquoi le sens « doit être acceptable et accessible à chacun et valable pour tous. L'individu qui ne refuse pas la société et ne renonce pas aux avantages qu'elle lui procure ne cherche pas pour lui-même seulement mais pour tout *lui-même* »³.

Le privé est ainsi profondément enraciné dans une conscience temporelle, qui réclame le présent de la liberté et du sens contre le *pas encore* et l'*entre temps* du progrès. Mais cette conscience est aussi une conscience morale, qui ne récuse pas le monde de la condition, le monde des déterminations scientifiques et techniques, mais exige de le comprendre et de lui donner sens en le rapportant aux réquisits de la volonté : « ce que l'homme oppose à la nature sociale est sa volonté de liberté »⁴. Si la vie de l'individu privé s'ouvre sur cette exigence morale, inversement il est précisé, dans le chapitre de la *Logique de la philosophie* consacrée à la *conscience*, que la vie de l'homme moral est la vie privée⁵, c'est-à-dire la vie en tant qu'elle n'est pas réglée par la loi publique, la vie avec les proches, et en définitive la vie de la conscience dans son rapport à ses propres intentions, étant donné que la morale traditionnelle indique clairement la définition concrète du devoir dans la très grande majorité des cas.

Ceci nous amène à préciser que l'individu privé n'est pas rejeté sur la seule forme pure de l'universalité mais sur les valeurs traditionnelles, historiques de sa communauté : « le point de vue à partir duquel l'individualité considère la société et cherche à lui donner un sens est celui de la morale vivante »⁶. L'individu privé est doublement caractérisé par ce rapport aux valeurs traditionnelles et par l'exigence d'universalité. C'est la raison pour laquelle nous ne sommes pas revenus purement et simplement au point de départ, quand la morale historique nous apparaissait comme le poids de l'histoire, comme la définition concrète, statique et particulière d'une communauté, réduite en certains cas à la psychologie particulière d'une population : mobilisées dans le sentiment de soi d'un individu qui se saisit comme individualité universelle, les valeurs traditionnelles sont certes concrètes et particulières, mais perçues maintenant dans une perspective évolutive, portées par l'exigence d'universalité qui garantit leur signification proprement humaine. La réflexion de l'individu privé sur lui-même, provoquée et médiatisée par le langage de la rationalité technique et sociale, par cette distanciation à l'égard de la valeur traditionnelle que nous notions au départ, est aussi la réflexion de la tradition sur elle-même qui

1 *Philosophie politique*, p. 95.

2 « La société est pour l'individu une *seconde nature*, connaissable et influençable grâce à la connaissance des lois qui en décrivent le fonctionnement et à l'aide des régularités décrites par ces lois », *o.c.*, p. 76.

3 *O. c.*, p. 99.

4 *O. c.*, p. 103.

5 *Logique de la philosophie*, p. 245.

6 *Philosophie politique*, p. 105.

produit l'universalité formelle comme exigence inscrite dans son propre contenu concret. Le retour de l'individu sur sa propre tradition — sur cette tradition qui n'existe pas "ailleurs" que dans le comportement de l'individu et la conscience qu'il en prend — prolonge et assure le mouvement par lequel celle-ci s'universalise. Elle n'apparaît donc plus maintenant comme héritage figé du passé, mais comme morale *vivante*.

Il est clair, alors que l'opposition du social et du privé est l'opposition de deux morales, plus qu'une distinction d'espaces, et plus essentiellement qu'une distinction de moments. Du coup, l'opposition s'accuse entre la démarche phénoménologique de Arendt et la philosophie formelle de Weil. Alors que celle-là cherche à expliciter un certain nombre de structures et de configurations, en particulier spatio-temporelles, pour en développer les significations, ce qui est premier chez Weil n'est pas l'*étant-là* mais le *sens* qui fonde l'organisation spatio-temporelle de la vie parce qu'il en oriente l'activité, et qui se donne à penser au philosophe dans la forme de sa cohérence propre. C'est pourquoi la typologie de Arendt apparaît quelque peu fixiste, figée. Elle a d'ailleurs visiblement horreur des processus, de ce qui est fluide. L'analyse de Weil restitue l'activité humaine, la vie la plus concrètement quotidienne, à la fois à son unité et à sa complexité, avec ses brouillages, ses superpositions, sa polysémie permanente. Les distinctions weiliennes sont à la fois réelles et abstraites, réelles parce qu'elles rendent compte de l'orientation effective de l'activité, et abstraites en tant que distinctions qui sont, chacune pour elle-même, *une* prise de vue sur le concret. Le lieu de ces limites si chères à Arendt est, chez Weil, le discours. Mais cela ne veut pas dire que la vie humaine soit, en dehors du discours, un chaos en soi inorganisé, pour la raison que cette vie est précisément humaine et que le discours est celui de l'homme dans sa vie : à la cohérence formelle des catégories correspondent les cohérences partielles et combinées des attitudes effectives ¹.

L'opposition du social et du privé est donc l'opposition de deux morales qui sont toutes les deux universelles et toutes les deux particulières. La morale sociale du travail, de l'efficacité et du calcul est valable pour tous. Et c'est véritablement une morale, qui exige l'honnêteté, le sérieux dans l'exercice de la fonction, le respect de la loi positive qui garantit la paix sociale. La morale vivante exige que cet ordre et ce mécanisme social aient un sens pour tout individu caractérisé comme sujet, et comme sujet libre, c'est-à-dire comme fin en soi et pour lui-même. Et l'opposition est réelle, car la première de ces morales est foncièrement inégalitaire : elle introduit le principe de la compétition entre des individus objectivés, chosifiés. La seconde est fondamentalement égalitaire, puisqu'elle considère les individus comme sujets libres. Il ne peut y avoir compétition pour la liberté mais seulement reconnaissance réciproque.

Si l'on en reste à cet état de la question, on peut émettre une protestation : l'individu qu'on nous présente ici est décidément un individu fort réfléchi. Et l'on mettra en doute ce contenu du privé qui est une morale vivante en quête de sa propre universalité. Le privé de "Monsieur tout-le-monde" est une réalité plus banale et plus immédiate. Mais l'objection tombe facilement. D'abord, s'agissant de l'exigence d'universalité, elle n'est pas formulée telle quelle par l'ensemble des contemporains, mais cela ne l'empêche pas d'être présente et agissante. Cette remarque ne fait pas autre chose que souligner la réalité gréco-chrétienne de la morale occidentale, ce que confirmeraient aisément des analyses sociologiques, historiques, etc. Par ailleurs, Weil sait fort bien que la conscience morale n'est pas la seule conscience privée. On peut encore se reporter à

1 Sur les notions d'attitude et de catégorie, cf. *Logique de la philosophie*, pp. 70 à 72 et 79 et ss. Cf. également R. Caillois, "Attitudes et catégories selon Eric Weil", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58, 1953, pp. 273-291.

la culture désintéressée de l'*intelligence*, dans le temps soustrait à l'exercice d'une fonction, mais on peut aussi se reporter aux analyses de la *condition*, qui donnent une interprétation philosophique de la distraction, de la consommation culturelle, du rapport des individus à la musique, aux romans, etc. ¹ L'individu privé, tel qu'on pourrait le saisir sous la catégorie de la *condition*, ne se pense pas comme sujet libre parce qu'il ne le peut pas en fonction de sa propre attitude : sa vie privée sera donc justifiée, fondée sur des considérations d'ordre psychologique et fonctionnel. Et il n'y a pas de progression nécessaire à l'attitude de la conscience morale : « personne n'a jamais pu donner une conscience morale à un autre, qui en est (qui s'en veut) dépourvu » ². Cela signifie, en termes de logique, que l'expérience de la lutte des couches sociales ne fait que rendre possible le passage de l'attitude de la *condition* à celle de la *conscience*, de l'attitude purement fonctionnelle et technique à celle de la conscience morale. Si ce passage est un passage déductif dans la *Philosophie politique*, c'est que le sujet qui progresse dans la réflexion se comprend d'emblée comme conscience morale. Nous avons donc affaire à une déduction *a posteriori* d'un sujet qui fait l'histoire de sa propre attitude, ou si l'on préfère de son mode d'insertion dans la société moderne. Le sujet moral apprend alors qu'il n'est pas seulement égal à tous en tant que sujet libre, mais aussi dans sa situation concrète d'individu à la fois social et privé. Alors se précise ce qui l'identifie et le différencie par rapport à tous les autres individus privés. Le principe de l'identité, c'est le problème moral ; le principe de la différence est celui de la formulation et du traitement de ce problème par la réflexion. Parce que le philosophe saisit le tout de la structure, il reconnaît le problème moral tel qu'il est, et il le reconnaît comme celui de tout individu privé. Pour celui qui est "pris" dans la structure le problème est posé, mais il est posé comme insatisfaction, souci, trouble ou ennui, résolu dans et par les langages que l'individu trouve à sa disposition et qui et qui sont, pour la plupart d'entre eux, des reprises plus ou moins compliquées de la *condition*. Ces langages posent et résolvent le problème moral de manière inadéquate mais ils signifient, par le biais de ce décalage, la réalité agissante du problème. On peut se reporter aux analyses que fait Weil de la toxicomanie, de certaines pathologies nerveuses, de la violence gratuite, etc. ³

C'est cette différence et cette identité qui, paradoxalement, rendent compte de la possibilité d'en rester à l'attitude de la morale pure — possibilité que rappelle la première partie de la *Philosophie politique* — et celle de penser l'action politique. C'est que la conciliation des deux morales ne présente pas de difficultés insolubles au point de vue réflexif et théorique qui est celui de la morale pure. Ces deux morales s'impliquent l'une l'autre : la morale sociale est la condition de possibilité et même un préalable, sur le plan éducatif, à la morale de l'universalité. Mais en même temps, sans cette morale du sens, laissé à ses seules valeurs techniques, le monde social s'écroulerait bientôt dans la violence et l'ennui. Cette réciprocité, qui est en définitive celle de l'entendement et de la raison, est clairement perceptible pour cet individu privé conscient de soi qu'est le philosophe. Mais, précisément, cette conciliation théorique est le problème et l'affaire d'un individu privé, de *cet* individu privé *ci* qu'est le philosophe. Weil écrit ainsi : « la conscience du philosophe est la conscience du monde moderne ; mais elle est la conscience *privée* d'un monde inconscient du problème de l'individualité, problème qui reste inaccessible et inacceptable à ce monde. Dans ce monde, l'universalité de cette individualité constitue une

1 Cf. *Logique de la philosophie*, p. 225 et ss.

2 *O. c.*, p. 246.

3 En particulier dans "L'éducation en tant que problème de notre temps", in *Philosophie et Réalité*, Paris, Beauchesne, p. 297 et ss.

particularité, et le renvoi à la morale vivante *ne veut rien dire* pour ceux qui ne posent pas la question du sens et ne peuvent pas la poser puisqu'ils ont d'autres *soucis* »¹.

Le philosophe prend donc ici pleinement conscience du caractère *privé* de sa situation. La conciliation est pensable, ce qui veut dire que le monde a une unité. Pour celui qui est pris *dans* ce monde, la réalité fondamentale reste celle de la lutte dans les sociétés historiques (lutte entre les couches sociales) et entre celles-ci². L'unité, réelle dans la pensée du philosophe, est effective dans *l'action*. Autrement dit, les luttes ne nous apparaissent plus maintenant comme de simples conflits sociaux, aux enjeux économiques et techniques, elles mobilisent aussi des valeurs, parce que les individus qui sont pris dans ces luttes veulent quelque chose pour leur existence personnelle. Le conflit et l'inextricabilité du calcul et du sens, du juste et de l'efficace, est la structure fondamentale du monde humain qui apparaît maintenant comme monde *politique*, parce que cette conciliation est la tâche propre de l'Etat³. C'est *l'action* qui fait l'unité du monde et qui est l'universalisation effective des valeurs, notamment par le biais de la *discussion* politique, comme le montre l'analyse weilienne de l'Etat constitutionnel⁴. Cette action n'est compréhensible que parce qu'unité et universalité ont été pensées, théorisées dans le privé de la réflexion philosophique. Mais ce *privé*, quand il est saisi comme tel, fait précisément apparaître le caractère privé de cette démarche. C'est alors que se montre, en contrepoint de l'attitude théorique, la réalité de l'action et la nécessité de la penser. Pour le dire encore autrement, tout individu privé est libre en-soi, il ne l'est pas forcément pour-soi. Le philosophe l'est en et pour-soi mais il l'est seulement, si l'on peut dire, à titre d'individu privé. Il doit donc vouloir l'universalité effective de ce pour-soi, parce qu'il saisit, comme le dit Weil, « qu'il sera l'égal de tous quand tous seront ses égaux en raison »⁵.

La *Philosophie politique* thématise donc clairement le fait qu'un philosophe s'y adresse à quelqu'un qui a accepté de philosopher. D'abord parce que le lecteur se reconnaît dans cette conscience morale, dans cette morale de l'universalité qui constitue le point de départ de l'analyse. Mais aussi en un autre sens, qui est absolument fondamental : le privé que je découvre à la lecture du livre est mon propre privé rempli de cette lecture. De sorte que la démarche à laquelle nous invite Weil est véritablement réflexive : le philosophe est philosophe parce qu'il dispose du temps, parce qu'il jouit éminemment de son existence privée, et la *Philosophie politique* l'invite à une réflexion concrète sur sa situation, ici et maintenant, dans le monde social⁶. Le développement formel nous ramène ainsi, comme toujours chez cet auteur, au plus proche du concret. D'emblée est posé ce qui se préfigure seulement à la fin de la *Condition de l'homme moderne* : la thématisation de la conscience pensante et de son insertion dans le social. Le résultat de cette réflexion à la fois concrètement individuelle et universelle, formelle, est que le philosophe ne peut pas perdre de vue que ses solutions sont des solutions privées. Cela ne veut pas dire qu'il n'a aucune fonction sociale. Cela n'exclut pas qu'il ait une fonction en tant que philosophe — toute la *Philosophie politique* dit le contraire —, mais cette fonction sociale n'est

1 *Philosophie politique*, p. 118.

2 *O. c.*, p. 117.

3 *O. c.*, § 39, p. 179 et ss.

4 Cf. *o. c.*, "L'Etat", p. 129 et ss.

5 *O. c.*, p. 35.

6 On s'explique ainsi que le privé ne soit pas fondé en nature, chez Weil, puisqu'il est en définitive le privé du sentiment, qui peut se faire réflexion et qui se fait effectivement réflexion à la lecture de l'ouvrage ou, en général, dans l'activité compréhensive. En rapport à cela, il est secondaire et indifférent que le lieu du privé soit celui de la famille. C'est l'individu qui pense.

compréhensible que lorsque le privé de la liberté philosophique s'est montré comme tel. C'est alors qu'il parvient au politique. Non pas au politique qu'il saisit comme accident ou condition qu'il trouve, au même titre que toutes les autres, dans son monde, mais au politique comme la réalisation effective de la conciliation dont il a produit la théorie. On voit dès lors un des aspects du rapport de la philosophie à l'action : la conciliation théorique des contradictions est à la fois nécessaire et insuffisante — comme d'ailleurs toute catégorie. Elle est insuffisante parce qu'elle ne réalise pas effectivement ce qu'elle pense. Elle est nécessaire, non seulement pour penser la conciliation effective, mais tout simplement pour l'apercevoir. La conciliation est présente dans le monde et pas seulement dans la pensée du philosophe. Mais en même temps cette action ne réalise pas autre chose que ce que le philosophe a pensé. Cependant, précisément parce qu'elle le réalise, elle exige de lui qu'il pense la *réalisation même*, l'action, et non plus seulement l'*idée*. Nous passons alors à la troisième partie de la *Philosophie politique*, en entrevoyant le vaste problème du rapport de Weil à Hegel et à Marx, et de sa conception du passage de l'un à l'autre.

Il y a donc ici encore un point commun à Arendt et à Weil, et ceci nous amène à conclure : la position de Arendt est aussi reconnue comme le privé de la compréhension¹. Mais d'un côté il s'agit de comprendre une action essentiellement fragile, éphémère, résurgente ici ou là dans les révolutions américaine et française, dans la Résistance ou la révolution hongroise de 1956 : espace libertaire de parole à l'écart de tout système, à l'écart de l'administration et de l'organisation, qui se crée dans une espèce de spontanéité et semble toujours voué à la disparition dans, voire à cause de l'Etat, comme il est évident dans l'Etat totalitaire. D'un autre côté, l'action est la réalité même de l'Etat², une réalité effective, bien plus concrète que la société et l'intimité du privé, parce que les deux se sursument en elle.

On voit qu'en grande partie les divergences d'appréciation reposent sur des analyses différentes des rapports entre le politique et l'économique. Weil cherche à réconcilier la hiérarchie et l'égalité, l'ordre vertical du social et l'égalité que suppose la liberté morale et politique. Pour Hannah Arendt, les deux s'excluent irrémédiablement. Ce problème est central chez les deux auteurs : il gouverne ce qu'on pourrait appeler la question de l'avenir du politique. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il montre à quel point Weil et Arendt sont actuels, à une époque agitée par la question de savoir si le programme d'un parti donné est proprement politique ou si le politique, pour reprendre le joli mot de Arendt, s'en est "évaporé".

Nous avons noté des différences de méthode. Le mot "méthode" est peut être faible ou déplacé. Il y a, dans l'esprit de Hannah Arendt, une divergence radicale entre les orientations de la philosophie et celles de sa pratique théorique. Au cours de son entretien avec Günter Gaus³, elle dit en effet : « je veux prendre en vue la politique avec des yeux pour ainsi dire purs de toute philosophie ». La philosophie est suspectée d'une hostilité traditionnelle à l'action, de substituer la logique des idées au libre surgissement des choses. Mais ce n'est pas un des moindres paradoxes de la comparaison que de nous amener à penser, ou à constater, que la phénoménologie aboutit à un certain formalisme, qui substitue la logique de la description, voire de la métaphore, à la complexité de la chose décrite. Il reste que la difficulté surgit de la fécondité même des analyses de Arendt et l'on pourrait citer à l'envi les éclaircissements décisifs qu'apporte sa distinction du travail, de l'oeuvre et de l'action, non seulement pour la perception

1 Cf. "Le grand jeu du monde", in *Esprit*, juin 1985, p. 181.

2 Cf., en particulier, *Philosophie politique*, § 31.

3 Entretien télévisé, diffusé sur la deuxième chaîne de télévision allemande, le 28 octobre 1964. Le texte de cet entretien, plusieurs fois publié, est repris dans le numéro déjà cité de *Esprit*, p. 19 et ss.

de notre situation actuelle, mais sur la portée et les intentions des théories politiques¹. Le formalisme de Weil, quant à lui, nous reconduit à l'effectivité de *notre* situation concrète, comme si le concret ne devait pas tant être décrit que vécu dans l'actualité d'une tâche².

Il y a en tout cas un point commun, qui nous paraît devoir être fermement discerné au travers de ces divergences. Le politique est, chez les deux auteurs, un espace d'égalité et de différences, un espace de libre discussion, un monde de langage soustrait à la domination d'un maître. Il semble bien que, chez Weil comme chez Arendt — et l'impression se renforcerait à l'analyse des textes de Weil sur le dialogue³ —, un des enjeux de l'activité du théoricien et du philosophe soit de *sauver le politique*. C'est à cet enjeu qu'il faudrait rapporter nos constatations méthodologiques, en reposant le problème du mode d'intervention du penseur dans l'Etat. On voit que l'horizon de la recherche est constitué par cette question, qui concerne le philosophe au même titre que tous les autres : qu'est-ce qu'agir ?

1 Cf. par exemple l'analyse de la politique platonicienne dans la *Condition de l'homme moderne*, p. 249 et ss.

2 De ce point de vue, il faut faire une distinction entre la *Philosophie politique* et les *Essais et conférences*. On pourrait se reporter, par exemple, aux analyses de "Masses et individus historiques", qui est ce qu'on pourrait appeler un texte d'actualité. Cf. *Essais et conférences*, T. II, ch. XII, p. 255 et ss.

3 Cf. par exemple "Vertu du dialogue", in *Philosophie et Réalité*, Paris, Beauchesne, p. 279 et ss.