

## LA THÉORIE WEILIENNE DE L'HISTOIRE \*

La théorie weilienne de l'histoire est exemplaire d'un mode de penser qui articule l'élaboration logique du discours philosophique – l'organisation du discours comme système cohérent de catégories – à la volonté de rendre compte du réel en son caractère essentiellement problématique. On y voit comment la rationalité du discours weilien procède de la volonté de comprendre l'existence humaine, et par conséquent la pluralité des discours humains, en leur dimension historique.

A vrai dire, cette intention est si fondamentale que tous les ouvrages majeurs, chacun dans sa perspective propre, posent le problème de l'histoire. C'est le cas de la *Logique de la philosophie*, de la *Philosophie politique* et de la *Philosophie morale*, mais aussi de *Hegel et l'État* ou du chapitre III des *Problèmes kantiens*. A quoi s'ajoutent de nombreux textes des *Essais et Conférences* consacrés à l'histoire politique, à celle des idées ou à l'historiographie. Sous ce titre, « la théorie weilienne de l'histoire », il faudrait donc relire l'ensemble de l'œuvre. Cela nous conduirait à envisager, successivement, une théorie du récit historique, une théorie de l'évolution historico-politique et une théorie du rapport complexe entre histoire et discours philosophique.

Dans les pages qui vont suivre, je me suis donc volontairement limité à certains aspects. Dans un premier temps, j'essaierai de montrer comment l'accès à la théorie de l'histoire (en particulier socio-politique) est donné par une théorie du récit historique – une théorie du récit historique qui, elle-même, introduit la tâche et le problème de l'élaboration logique des catégories du discours. Dans un deuxième temps, j'examinerai la thématization par Eric Weil de notre situation historique, de notre actualité, et la mise en perspective de l'histoire à partir de cette thématization.

---

\* Ce travail a fait l'objet d'une communication donnée le 24 octobre 1996, dans le cadre des conférences mensuelles du Centre Eric Weil, à l'Université de Lille III.

## Du récit historique à la théorie de l'histoire

Dans un texte de 1935, intitulé « De l'intérêt que l'on prend à l'histoire »<sup>1</sup>, Eric Weil envisage deux manières de définir la philosophie de l'histoire et sa problématique. La première manière considère l'histoire comme un en-soi et pose la question de son sens. Deux réponses sont alors possibles. Ou bien cette histoire a un sens ; ou bien elle n'est qu'une succession dénuée de signification. La philosophie de Hegel donne le type de la première réponse, la seconde réponse prend le contre-pied de la théorie hégélienne tout en partageant ses présupposés ontologiques, à savoir qu'il y aurait une histoire dont on pourrait déterminer, en soi, le sens ou le non-sens. Quant à la seconde manière de faire une philosophie de l'histoire, elle consiste à poser la question de l'historicité. On se demande alors en quoi le fait d'avoir un passé est constitutif de l'homme.

Dans ce texte de jeunesse, Weil cherche à définir une troisième problématique, une troisième manière d'entrer dans la philosophie de l'histoire. Il le fait en s'inspirant de la *Seconde considération inactuelle* de Nietzsche, c'est-à-dire en posant la question de l'intérêt que l'on prend à l'histoire, l'histoire n'étant plus entendue comme histoire en soi, ni comme historicité, mais au sens de récit historique. La question que pose Weil est la suivante : quelle est la signification philosophique de l'intérêt que l'on prend à élaborer ou à lire des récits historiques ? En réalité, Weil ne se contente pas d'opposer cette problématique aux deux premières. Comme le montre la lecture de l'article, sa démarche vise à reconstruire la problématique de l'historicité, d'une part, celle de l'histoire comme totalité, d'autre part, à partir de la question du récit historique.

A la suite de Nietzsche, Weil montre alors comment l'intérêt pour l'histoire est lié à la vie, mais à la vie entendue comme vie agissante de l'individu « en situation ». L'homme qui s'intéresse à l'histoire est l'homme agissant, c'est l'homme qui veut transformer sa situation et c'est l'homme qui, sachant qu'il peut échouer, s'interroge sur la validité et sur le sens de son projet. Quand il s'intéresse à l'histoire *pragmatique*, en effet, l'homme se tourne vers le passé

1. Eric Weil, « De l'intérêt que l'on prend à l'histoire », *Essais et Conférences*, t. I, Paris, Plon, 1970, chap. X. Ce texte est à mettre en rapport avec d'autres textes concernant directement ou indirectement le récit historique, comme « Valeur et dignité du récit historiographique » et « Les études humanistes, leur objet, leurs méthodes et leur sens », *Philosophie et Réalité* (derniers essais et conférences), Paris, Beauchesne, 1982, chap. X et XVII.

pour interpréter sa situation en la comparant avec d'autres types de situations historiques. Mais il découvre aussi dans le passé des schémas d'action et des enchaînements d'effets qui l'aident à prévoir les suites possibles de tel ou tel type de décision.

Quant à l'histoire *monumentale*, elle intéresse l'homme qui a découvert la possibilité de l'échec et qui est ainsi conduit à s'interroger, non plus sur les moyens de réaliser ce qu'il veut, mais sur le sens de ce qu'il veut, sur la signification et la validité de son projet. L'expérience de l'échec ou la découverte de sa possibilité provoquent un retour réflexif de l'individu sur lui-même et sur sa propre attitude existentielle, c'est-à-dire sur sa façon de vivre et d'envisager la vie, sur l'attitude à l'égard du monde, des autres et de soi-même, qui oriente et met en perspective à la fois son action et sa compréhension.

Cependant, ce retour de l'individu sur sa propre attitude n'est pas une réflexion abstraite, c'est une réflexion concrète qui prend la forme de la curiosité historique. C'est que le sens d'une attitude se montre dans l'unité et la cohérence que cette attitude a données à la totalité d'une existence. C'est donc en se tournant vers le passé, par la lecture de récits historiques et de biographies, que l'individu sonde la signification des différentes attitudes humaines. C'est en se trouvant des ancêtres et des modèles qu'il décide ce qu'il veut être lui-même – qu'il en décide en fait, même si ce choix, tel qu'il est vécu par l'individu, prend la forme d'un intérêt ou d'un goût.

Tout intérêt pour l'histoire s'enracine ainsi dans la vie, c'est-à-dire dans une situation historique et une attitude. Ces deux aspects ne doivent pas être confondus. Chaque récit historique est relatif à la situation historique, autrement dit à l'époque où il est élaboré ; il est aussi relatif à l'attitude existentielle dont il est l'expression. Or, même si cette attitude est plus particulièrement caractéristique d'une époque donnée, elle peut être reprise à différentes époques. On peut comprendre l'histoire à la manière de Bossuet, et cette manière de comprendre l'histoire est caractéristique d'une époque dont le mode de penser fondamental est celui du christianisme. Mais l'attitude de Bossuet est celle du croyant, et l'attitude du croyant peut être reprise à d'autres époques, y compris à une époque dont le mode de penser fondamental n'est plus celui de la religion mais, par exemple, celui du savant et du technicien. L'attitude du croyant n'en reste pas moins toujours possible, à titre d'attitude ou de valeur privée.

Nous pouvons donc dire que tout récit historique – et par extension toute philosophie de l'histoire, entendue comme récit dont l'objet est l'histoire universelle – exprime le point de vue d'une époque

particulière sur l'ensemble de l'histoire. Mais c'est là une vision très approximative des choses. Car plusieurs types de récit historique sont toujours possibles à une époque donnée, y compris les modes de récit qui, à cette époque donnée, apparaissent comme archaïques ou d'avant-garde. Il y a donc, à chaque époque, une façon de comprendre l'histoire (ou le monde) qui est caractéristique de cette époque. Toutefois il y a d'autres façons de comprendre l'histoire (ou le monde) qui apparaissent comme des survivances d'autres époques ou qui sont, déjà, des anticipations par rapport à une époque future. Chaque époque représente un point de vue sur l'ensemble de l'histoire mais, à y regarder de plus près, chaque époque est en même temps définie par une constellation de points de vue possibles sur l'histoire.

Le concept fondamental n'est donc pas le concept d'époque, c'est le concept d'attitude. Il y a autant de manières d'écrire et de comprendre l'histoire que d'attitudes existentielles possibles dans une situation historique donnée. C'est pourquoi il n'y a pas d'histoire en soi. Il n'y a d'histoire que pour l'homme. Mais, *pour l'homme*, cela ne veut pas dire pour un sujet universel, ou pour un sujet transcendantal. Cela veut dire pour un individu concret vivant dans une attitude particulière, à une époque déterminée.

Il n'y a d'histoire que saisie du point de vue d'une attitude particulière, parce que raconter ou se raconter l'histoire, en définitive, c'est pour une attitude la façon dont elle prend conscience d'elle-même et de sa propre signification. C'est tellement vrai que tout récit historique produit une sorte d'illusion nécessaire. Puisque l'histoire est toujours envisagée et comprise du point de vue d'une attitude, elle apparaît inévitablement comme l'histoire des étapes qui ont conduit à cette attitude. Il en résulte trois conséquences. Premièrement, toute histoire est rétrospective. Elle est histoire écrite, au présent, par un homme qui, du passé, remonte jusqu'à lui-même. Deuxièmement, toute attitude se comprend comme la fin de l'histoire qui a conduit jusqu'à elle. Troisièmement, cette attitude, en tant qu'attitude pratique, en tant qu'attitude de la volonté, assigne à l'histoire future, sinon un but, du moins une orientation. C'est en fonction de ce qu'il veut que l'homme comprend l'histoire, qu'il la comprenne comme la réalisation ou comme la négation de ce qu'il veut.

Ce schéma – la rétrospection du passé, le présent comme présent d'une prise de conscience, la projection du futur – est déjà, comme on le sait, celui de la théorie kantienne de l'histoire. Un regard rétrospectif montre comment le passé a mené jusqu'à l'attitude présente,

en l'occurrence à l'attitude morale qui est celle de Kant lui-même et qui se manifeste également dans l'enthousiasme provoqué par la Révolution française. Mais la prise de conscience de ce passé scelle la fin d'une histoire et ouvre une nouvelle époque, celle des Lumières, où l'homme se prend lui-même en charge et devient l'auteur de sa propre histoire. Ce qu'il a réalisé jusqu'à présent inconsciemment, par le jeu de la violence et des conflits d'intérêts, il est maintenant capable de le poursuivre sous la forme d'un projet conscient. Et ce projet assigne comme but à l'histoire la réalisation du cosmopolitisme et l'évolution des États vers la forme républicaine de gouvernement, c'est-à-dire la réalisation des conditions politiques dans lesquelles chaque individu pourra développer sa disposition morale.

Le même schéma est à l'œuvre dans la philosophie hégélienne de l'histoire. Mais il n'y est pas reconnu comme tel. Comme Weil le montre dans un texte intitulé « *La Philosophie du droit et la philosophie de l'histoire hégélienne* »<sup>2</sup>, ce schéma est présent comme un schéma heuristique, comme une logique de la découverte qui est recouverte par la logique de l'exposition.

Comme toutes les philosophies de l'histoire, en effet, la philosophie hégélienne est une interprétation rétrospective du passé qui mène jusqu'à elle. Elle se comprend donc logiquement comme la fin d'une histoire. Et elle l'est effectivement d'une certaine manière. Elle est la fin de l'histoire de la philosophie, si par philosophie on entend la découverte progressive du principe de la cohérence absolue. Sur le plan historico-politique, elle marque la fin d'une histoire, celle du désir de reconnaissance qui a trouvé une première forme de réalisation dans l'État moderne.

Comme toute philosophie de l'histoire, la philosophie hégélienne est donc conçue de manière régressive : elle remonte du présent au passé qui en est la condition de possibilité. Mais elle s'expose de manière progressive, en partant de l'origine, comme si l'état présent était inscrit depuis toujours dans cette origine. Cette philosophie est donc exposée dans un langage qui n'est pas adéquat à son concept. Elle est vraie, mais la façon dont elle s'interprète ne l'est pas<sup>3</sup>. Elle fait de la nécessité rétrospective de tout regard jeté sur le passé une nécessité inscrite dans le cours des choses. Elle fait de l'histoire un en-soi parce qu'indépendamment de sa référence au providentialisme chrétien,

2. *Philosophie et Réalité*, chap. VIII.

3. Suivant la formule utilisée par Weil au sujet du système hégélien dans son ensemble : cf. *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1967, 2<sup>e</sup> éd., p. 340.

ou peut-être à cause de cette référence, elle cède à l'illusion engendrée par la forme du récit, à l'illusion de la nécessité.

Si l'on revient maintenant au fait fondamental, à savoir qu'il y a autant de récits historiques que d'attitudes existentielles possibles, il semble qu'il n'y ait pas de vérité objective possible de l'histoire. Cette conclusion, toutefois, est excessive. Il y a en effet des critères techniques de recouplement des témoignages et des documents qui permettent d'établir un fait avec une probabilité proche de la certitude. Il y a aussi des critères de vérité qui s'appliquent aux interprétations. Ces critères sont des critères de vérification indirecte ou, si l'on préfère, de falsification. On ne peut pas démontrer qu'une interprétation est la seule vraie mais, en revanche, on peut démontrer qu'une interprétation est fautive. Elle est fautive si elle ne rend pas compte d'une partie des faits qui sont à expliquer ou à interpréter, elle est fautive encore si elle est incohérente, si elle fait appel, en même temps, à des principes d'explication antagonistes.

On peut donc démontrer qu'une interprétation est fautive. Une fois cette démonstration faite, il reste plusieurs interprétations qui sont également admissibles et en même temps étrangères les unes aux autres. D'où la pluralité des vérités historiques, qui dérive de la pluralité des points de vue logiquement possibles, c'est-à-dire de la pluralité des attitudes auxquelles il est possible de se tenir de manière cohérente. De la constatation de ce pluralisme des vérités, ou de ce perspectivisme, découle ce que Weil appelle le scepticisme des idéologies, c'est-à-dire un scepticisme qui considère toute compréhension du monde et de l'histoire comme l'expression et la justification d'une position et d'intérêts particuliers.

Toutefois, *parler* de la multiplicité des points de vue possibles sur l'histoire, ce n'est plus s'inscrire dans la perspective ouverte par telle ou telle attitude ; c'est prendre une vue synoptique sur la diversité des attitudes possibles. C'est, en apparence tout au moins, adopter le point de vue de l'intelligence pure qui comprend la diversité des attitudes concrètes en se situant par rapport à elles en position de surplomb. Ce qui se découvre ainsi, c'est un point de vue méta-historique sur les différents points de vue en fonction desquels l'histoire est écrite. Ce qui apparaît ici, c'est le plan d'une description des attitudes, d'une catégorisation qui saisit chaque attitude en la décrivant de manière cohérente, en formulant le concept de ce qui, dans chaque attitude, en constitue le centre ou l'essentiel. Une catégorie, en ce sens qui est celui de la *Logique de la philosophie*, c'est le concept qui exprime la cohérence d'une attitude et qui en définit la spécificité en l'opposant aux autres attitudes.

Les catégories sont donc les catégories de cette vue synoptique sur les différentes attitudes. Or, ce plan n'est pas seulement celui d'une synopsis, c'est aussi celui d'une discussion portant sur la possibilité du choix d'un point de vue et d'une attitude. S'agissant du problème de l'histoire, ce plan est celui d'une discussion au sujet de la validité des différents points de vue en fonction desquels l'histoire est écrite. A présent, toutefois, il ne s'agit plus d'en discuter négativement, il s'agit de choisir positivement. Il ne s'agit plus de rejeter les points de vue incohérents ou intenable au regard des faits, mais de décider quel est raisonnablement le point de vue qu'il convient d'adopter. C'est donc l'homme qui pose la question du choix raisonnable qui, par le fait même de poser cette question, découvre et dévoile le plan méta-historique où entrent en discussion les différentes catégories fondatrices du récit historique.

Il y a dès lors, par rapport à cette question, deux réponses possibles. La première est précisément celle du scepticisme et elle revient à dire que la question n'a pas de sens. La réponse sceptique consiste à dire que le choix entre les différents récits est totalement arbitraire. Chacun choisit sa manière de voir, sans raison ni justification dernière. Entre les différentes manières de penser l'histoire, rien ne permet de décider, sinon l'arbitraire individuel, la violence ou les rapports de force. La deuxième réponse consiste à prendre au contraire la question au sérieux et à ne pas renoncer au principe du choix et de la décision raisonnable en faveur d'une certaine attitude, et par conséquent en faveur d'une certaine manière de raconter et de penser l'histoire. Cette solution est la solution philosophique qui, à la violence ou aux simples rapports de force, préfère la discussion.

Encore faut-il ajouter deux choses. Premièrement, cette discussion ne consiste pas à juxtaposer les différents points de vue pour les confronter dans un interminable face-à-face. L'option philosophique en faveur de la discussion, c'est l'option en faveur du choix arrêté à l'issue d'une discussion *dirigée par l'idée de vérité*<sup>4</sup>. Par l'idée de vérité, c'est-à-dire par le critère de l'universalité. Autrement dit, le choix raisonnable que permet d'organiser et de discuter la catégorisation des attitudes est orienté par un principe d'universalité. Deuxièmement, ce qui est en discussion, c'est le choix d'un point de vue. Or, puisque tout discours historique exprime une attitude, c'est-à-dire une manière d'être et d'agir dans le monde, une manière de comprendre qui est l'expression d'une manière d'agir, la question

4. « De l'intérêt que l'on prend à l'histoire », *Essais et Conférences*, t. I, p. 228.

fondamentale est de savoir ce que l'on veut. Il ne suffit donc pas de dire que le critère du choix raisonnable est le critère de l'universalité. Il faut ajouter que ce critère n'est pas un critère purement théorique, c'est aussi un critère moral.

Le choix raisonnable, le seul choix raisonnable qui s'impose en tant que tel au philosophe, on le sait à la fin de la *Logique de la philosophie*, c'est l'action<sup>5</sup>. C'est le choix de l'attitude de l'action. L'attitude de l'action, c'est l'attitude de l'homme moral au sens kantien du terme. Mais c'est l'attitude d'un homme moral qui, au lieu de s'enfermer dans la pureté des principes, pose la question de la réalisation de la morale. Réalisation de la morale, cela ne veut pas dire imposition forcée d'un modèle de vertu, cela signifie libération de l'individu de toute forme de violence sociale ou politique qui lui interdit, de fait, l'accès à l'autonomie morale. L'homme moral, lorsqu'il se pose cette question, quitte l'attitude de la morale pure pour envisager la transformation du monde par les moyens de l'action politique, et il envisage l'action politique elle-même en termes d'efficacité<sup>6</sup>.

C'est pourquoi, lorsqu'il catégorialise l'attitude de l'action dans la *Logique de la philosophie*, Weil décrit l'attitude de Marx. Marx, c'est l'homme moral qui ne développe pas un discours sur la morale, mais une science de la société et de l'action visant à transformer cette société. Cela ne veut pas dire que Weil, en tant que philosophe, soit marxiste. Car le marxisme n'est pas une philosophie. Ce n'est pas une philosophie qui interprète le monde, c'est une science qui en vise la transformation et qui, comme toute science, est sujette à révision. Son matérialisme n'est pas une thèse métaphysique sur l'essence du réel, c'est le matérialisme de toute science moderne qui vise à rendre possible la transformation du donné<sup>7</sup>. Ce qu'il y a donc de spécifiquement philosophique chez Marx, c'est le sens d'une attitude qui vise la réalisation d'un monde où chaque homme puisse choisir raisonnablement sa propre forme d'existence. Le philosophique, chez Marx, est à la fois exprimé et masqué, traduit et trahi par une forme d'expression qui n'est pas philosophique, mais scientifique. Le philosophique ne réside pas dans l'analyse scientifique de la société,

5. *Logique de la philosophie*, chap. XVII, « Sens », p. 415 : « L'action est précisément le choix raisonnable ; et pour la philosophie, c'est un refus de la raison que de persister dans les attitudes dépassées. »

6. *Ibid.*, chap. XVI, « L'Action » ; cf. également *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1996, 6<sup>e</sup> éd., Première partie : la morale.

7. *Ibid.*, p. 407-408.

mais dans l'attitude qui rend cette science possible et qui lui donne une signification.

En ce qui concerne maintenant le philosophe, l'adoption de l'attitude de l'action ne signifie pas qu'il doive cesser de faire de la philosophie pour se lancer dans l'activisme politique. C'est en faisant de la philosophie, c'est même en enseignant la philosophie qu'il se tient dans l'attitude de l'action. Adopter l'attitude de l'action, cela signifie qu'il adopte une perspective en fonction de laquelle l'action se manifeste comme la réalité de ce monde. Cette réalité n'est pas réductible aux fonctions du langage scientifique ; ce n'est pas non plus l'Esprit dans le progrès de son autoréalisation. Le seul sujet de l'histoire c'est l'homme, et le réel, c'est l'action, c'est-à-dire le procès de la réalisation de la liberté humaine par la négation de ce qui nie cette liberté.

L'adoption de l'attitude de l'action a donc bien une conséquence philosophiquement décisive. Cette conséquence n'est pas l'abandon de la philosophie pour le militantisme politique, c'est la disparition du langage de l'ontologie dans la conceptualisation philosophique du réel. Le monde est un monde humain et n'est qu'un monde humain, un monde dont la réalité n'est pas la réalité statique d'une chose, mais la réalité dynamique d'un processus de réalisation. Et puisque la manifestation concrète de la liberté humaine est la production de sens<sup>8</sup> (la *poiesis*) ou, si l'on préfère, puisqu'agir, ce n'est pas simplement réaliser techniquement, mais aussi inventer du sens, inventer un monde en le réalisant, la réalité de ce monde est une réalité sensée. Parce que la réalité c'est l'action, le réel c'est le sens qui se produit et se concrétise dans et par l'action humaine ; c'est la diversité du sens qui se manifeste concrètement dans la diversité des sens concrets, c'est-à-dire des manières de vivre et de parler du monde. Il n'y a donc pas, d'un côté, un monde de purs faits et, de l'autre, le sens à donner à ces faits. La connaissance du réel, c'est la saisie philosophique des différentes figures du sens. Et les catégories de la philosophie première n'énoncent plus, comme chez Aristote, les différentes manières selon lesquelles se dit l'Être, elles énoncent les différentes manières selon lesquelles se dit le sens – un sens qui n'est réel que dans la diversité, mais qui, dans sa diversité, est la réalité même du monde humain<sup>9</sup>.

8. *Ibid.*, chap. XVII : « Sens ».

9. Sur ce thème de la diversité du sens, du remplissement pluriel de la catégorie formelle du sens, cf. Gilbert Kirscher, *La Philosophie d'Eric Weil*, Paris, PUF, 1989,

D'un point de vue weilien, par conséquent, seul le philosophe qui se tient dans l'attitude de l'action développe une véritable philosophie du sens. Mais adopter l'attitude de l'action, cela ne veut pas dire seulement adopter un point de vue sur le monde. Pratiquement, cela veut dire comprendre la participation de l'individu à ce monde humain comme participation à l'action qui est la réalité de ce monde. Personne, dit Weil, ne peut éviter d'agir. Chacun agit, consciemment ou inconsciemment, volontairement ou involontairement, sur le mode actif ou sur le mode réactif, passivement ou activement. Et du coup, pour le philosophe lui-même, l'adoption de l'attitude de l'action signifie la réinterprétation de sa propre pratique comme participation à l'action, participation qui n'est pas seulement inévitable, mais qui correspond de son point de vue, comme chez Kant, à un devoir de raison. Dès lors, sa participation au monde de l'action n'est pas seulement une participation de fait, comme celle de tous ceux qui agissent sans le savoir et sans le vouloir, c'est une participation consciente et volontaire. C'est très précisément en ce sens que son attitude est celle de l'action.

Ceci étant, on voit que la *Logique de la philosophie* apporte une solution au problème de la critique de la raison historique tel qu'il se posait à la suite des travaux de Dilthey, mais surtout de Rickert et de Max Weber, tel aussi que devait le formaliser Raymond Aron en 1938 dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Ce problème peut être résumé de la manière suivante. Puisque tout récit est l'expression d'un système de valeurs, on ne peut pas, pour effectuer la critique de la raison historique, partir d'une science dont l'objectivité serait d'emblée donnée comme un fait, une objectivité dont il s'agirait de rechercher les conditions de possibilité. Il y a une multiplicité des récits historiques parce qu'il y a une multiplicité des systèmes de valeurs, et la question est moins celle des fondements que celle des limites de l'objectivité historique. La question est alors de savoir si l'un de ces récits se fonde sur un système de valeurs universelles, capable de susciter l'adhésion de tous. Il s'agit de savoir s'il y a des valeurs universelles, des valeurs susceptibles, en tant qu'universelles, de fonder un récit historique acceptable et admissible par tous.

La *Logique de la philosophie* apporte une réponse à ce problème parce que, sur un mode de penser qui rompt avec l'illusion de la nécessité et le langage de l'ontologie, elle montre dans la catégorie de

et *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Presses Universitaires de Lille, 1992.

l'action la catégorie la plus universelle et, par conséquent, la catégorie fondatrice de la théorie weilienne de l'histoire. Plus précisément, l'action est la catégorie la plus universelle de toutes ces catégories qui conceptualisent des attitudes *concrètes*<sup>10</sup>. Et en définitive, il faut être plus radical et dire que l'action est la catégorie de l'universalité même, puisque c'est la catégorie de l'universalité effective du discours, celle qui pense non seulement la validité universelle du discours pour tous les sujets qui pensent, mais aussi la transformation du monde socio-historique qui doit permettre à tous les individus, c'est-à-dire à l'universalité du genre humain, d'accéder à la possibilité réelle de penser.

### L'histoire comme réalisation de la morale. Notre situation.

Comme toute théorie de l'histoire, la théorie weilienne repose donc sur la thématization d'une situation et le choix d'une attitude. L'attitude vise la réalisation d'un monde où tout individu ait la possibilité réelle d'accéder à l'autonomie morale. Ce qui fait problème, par conséquent, ce sont les multiples formes de violence, violence physique ou violence de la ruse, violence sociale ou politique, violence aussi des passions, qui empêchent l'individu de poser la question du sens et de vivre pour lui-même. Ce qui fait problème, fondamentalement, c'est la violence qui, d'un sujet humain défini par une vocation à la personnalité, fait une chose et un objet.

Selon l'interprétation qu'en donne Weil dans *Hegel et l'État*<sup>11</sup>, le problème, tel qu'il apparaît dans le cadre de la société et de l'État de notre temps, a déjà été aperçu et thématized par Hegel, aux paragraphes 241 à 245 des *Principes de la philosophie du droit*. La caractéristique de l'État moderne, en effet, pour Hegel, c'est que tout individu y est libre parce qu'il est reconnu comme tel par les institutions juridico-politiques. Le principe de cet État, c'est la reconnaissance de toutes les formes d'affirmation de la volonté subjective en tant que telle, depuis le droit de propriété jusqu'à la participation politique

10. Je laisse donc ici de côté les catégories formelles, celles du *sens* et de la *sagesse*, sous lesquelles se dévoilent, au sein même du monde de l'action, une dimension qui n'est plus seulement politique, mais aussi poétique et théorique. Voir notamment, sur ce point, les différentes contributions réunies dans *Cahiers Eric Weil V*, sous le titre, « Eric Weil. Philosophie et sagesse », Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

11. Cf. *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1985, 6<sup>e</sup> éd., p. 88 sq.

par le biais de la représentation parlementaire. Or, cette reconnaissance est médiatisée par la participation à la société. L'individu qui est reconnu comme citoyen n'est pas l'individu naturel ou l'individu isolé, c'est l'individu en tant que propriétaire, en tant que chef ou membre d'une famille, en tant qu'il exerce un métier lui-même reconnu et défini dans le cadre d'organisations professionnelles. En un mot, ce n'est pas l'individu en tant que tel qui est reconnu, c'est l'individu comme membre de la société. C'est pourquoi le parlement ne représente pas une collection d'individus isolés. La représentation nationale est l'image d'une société structurée et stratifiée en termes de fonctions et de positions sociales. L'individu qui a droit à la parole, sur le plan politique, c'est l'individu qui existe et qui est représenté socialement.

Or, c'est là qu'apparaît une faille dans la constitution rationnelle de l'État moderne. La société qui médiatise la participation de l'individu à l'État, cette société produit un antagonisme de classes de plus en plus accusé. En face d'une minorité qui accumule les richesses, elle produit une masse d'individus qui s'appauvrissent et sont progressivement exclus des structures sociales, une masse d'individus dont les conditions d'existence et de travail sont telles que les notions de famille, de propriété, de droit et de citoyenneté n'ont plus aucune espèce de signification. La médiation sociale de la reconnaissance, qui est proprement essentielle dans le concept hégélien de l'État, est une médiation défectueuse. Pour une masse d'individus désocialisés, réduits au dénuement – c'est la massification matérielle<sup>12</sup> –, isolés sur le plan moral – c'est la massification morale –, cette reconnaissance est purement formelle. L'échec de la médiation sociale renverse ainsi la reconnaissance en une non-reconnaissance, en une situation de dépendance et d'objectivation radicale.

Ce problème social est en même temps un problème politique, parce qu'il menace l'existence même de l'État. L'État est l'organisation juridique et politique de la société, et il apparaît comme un État violent à la masse exclue de cette société. D'où le conflit entre les masses et l'État. D'où le problème politique caractéristique de l'époque qui est encore la nôtre, à savoir la nécessité de réconcilier les masses avec l'État. Or, il y a fondamentalement deux manières de poser ce problème. Ou bien l'on supprime l'État existant pour

en faire l'État du peuple ; ou bien on transforme cet État pour intégrer les masses, pour les réconcilier avec l'État lui-même. D'un côté le modèle marxiste, de l'autre le modèle hégélien. Ou bien l'universel est réalisé par une classe qui, n'ayant plus rien en propre, n'a aucun intérêt particulier à défendre, ou bien il est réalisé par les fonctionnaires de l'État qui, pour préserver l'existence même de cet État, devront procéder aux réformes nécessaires. D'un côté, donc, la solution révolutionnaire, de l'autre, le conservatisme politique qui passe par la transformation de la société.

Dans tous les cas, cependant, le problème est un problème pour l'État et ne peut être résolu que par l'État. Pour pouvoir transformer la société, il faut en effet prendre une vue synoptique sur la société. Il faut pouvoir l'envisager dans son ensemble et la penser comme un tout. Or, ce point de vue synoptique est le point de vue proprement politique. C'est le point de vue du gouvernement et du chef d'État. Il n'y a donc que deux solutions : ou la transformation de l'État, ou son remplacement par une autre forme d'État. Tout parti révolutionnaire, de ce point de vue, est l'embryon d'un nouvel État. Mais, d'un autre côté, cela veut dire que l'État moderne, quelle que soit sa forme, ne se maintient que dans la mesure où il cherche à se réconcilier avec les masses. C'est pourquoi les chefs d'État moderne, qu'il s'agisse de chefs conservateurs ou de chefs révolutionnaires, sont des chefs de masse. Ils ne peuvent obtenir et conserver le pouvoir qu'en promettant aux masses la reconnaissance effective à laquelle elles aspirent.

Cette aspiration à la reconnaissance, non pas verbale mais effective, la *Philosophie politique* l'analyse comme exigence de justice. Or l'explicitation du problème de la justice permet, à partir de la thématization du présent, de jeter un regard rétrospectif sur le passé et de formuler quelques remarques relatives à l'évolution des sociétés.

L'exigence de justice a son principe dans un sentiment de révolte contre l'injustice, c'est-à-dire contre les inégalités qui, à une époque donnée, sont perçues comme violentes<sup>13</sup>. Ce n'est pas le cas de toutes les inégalités. A chaque époque, il y a des inégalités qui sont perçues comme insupportables et des inégalités qui, en revanche, sont acceptées comme des évidences. Pendant longtemps, par exemple, l'institution de l'esclavage a été considérée comme naturelle, inscrite dans l'ordre des choses. Elle l'a été jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et

12. Suivant la terminologie utilisée dans « Masses et individus historiques », *Essais et Conférences*, t. II, Paris, Plon, 1971, chap. XII.

13. Pour ces analyses, cf. *Philosophie politique*, Première partie : la morale, § 11, 12 et 13.

même jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle dans les États du sud des États-Unis. Toutefois on peut se révolter contre l'esclavage en considérant d'autres inégalités traditionnelles comme parfaitement naturelles, inscrites dans la nature des choses, par exemple la relation de dépendance entre celui qui a besoin de travailler et celui qui a du travail à donner, ou la relation de dépendance entre l'homme et la femme. La différence passe donc entre les inégalités qui sont jugées naturelles, celles qui vont de soi et celles qui sont au contraire perçues comme artificielles et superflues. Aux yeux de ceux qui les subissent, ces dernières apparaissent comme l'expression de l'arbitraire d'un groupe dominant, comme la perpétuation, injustifiée et injustifiable, de relations traditionnelles de dépendance. Or, il n'y a pas de critère intemporel qui permette de faire le partage. A chaque époque, c'est un sentiment historiquement déterminé qui distingue entre les deux types d'inégalité et qui conduit les individus à se révolter contre ce qu'ils vivent comme insupportable.

On voit que la thématization du problème de la justice, dans la *Philosophie politique*, pose le principe d'un regard rétrospectif sur l'histoire et sur son évolution. Ce qui est historiquement efficace, c'est le sentiment du juste et de l'injuste. C'est le sentiment du juste et de l'injuste qui est la source des nouvelles règles de droit, qui représente l'histoire se faisant dans son opposition à l'histoire faite, c'est-à-dire fixée dans les institutions existantes. Toutefois, ce sentiment peut s'analyser sous deux aspects, celui de la forme et celui du contenu. Formellement parlant, il est toujours le même, depuis l'antiquité la plus lointaine jusqu'à nos jours. Il correspond à une exigence d'égalité ou de plus grande égalité. C'est dans son contenu qu'il est différent suivant les époques, et cela tient largement à l'évolution des techniques. Ce qui nous semble naturel, en effet, ce sont les phénomènes inévitables qui font à nos yeux partie de l'ordre des choses. Ce qui nous semble artificiel, c'est ce qui pourrait être autrement. L'esclavage devient une institution aberrante quand on sait qu'il est possible de remplacer l'esclave par la machine. L'institution de l'esclavage apparaît alors d'autant plus scandaleuse qu'elle est superflue. Jusque-là, les moralistes se contentent de dire que l'esclave doit être bien traité et ne doit pas être injustement puni.

Pour le philosophe qui pense l'histoire comme réalisation de la morale, le sentiment de l'injustice révèle une disposition morale. Il y reconnaît une exigence morale fondamentale, à savoir l'exigence de l'égalité des hommes en tant qu'êtres raisonnables. C'est d'ailleurs à l'aide de ce critère qu'il examine de manière critique, dans la *Philosophie politique*, les institutions de sa propre société. Cette exigence

d'égalité est en effet inscrite dans l'impératif catégorique. Respecter en autrui un être qui n'est pas seulement un moyen qu'on utilise, mais aussi une fin en lui-même et pour lui-même, c'est le traiter comme son égal. Cela ne veut pas dire que la morale condamne toute espèce de hiérarchie, cela veut dire que, dans les rapports de hiérarchie nécessaires au fonctionnement de la société, le subordonné ne doit pas être traité comme un être inférieur. Même dans les rapports hiérarchiques, le respect rétablit une certaine forme d'égalité.

Maintenant, si l'on peut reconnaître dans le sentiment de l'injustice, à chaque époque, la manifestation concrète d'une exigence morale qui est formellement toujours la même, cela signifie que le formalisme moral (c'est-à-dire le formalisme kantien) n'est lui-même rien d'autre que la formalisation du principe qui, sous la modalité d'un sentiment, est depuis toujours à l'œuvre dans l'histoire. Le formalisme moral s'interprète comme la formalisation d'une exigence qui, depuis toujours, agit sous la forme d'une sensibilité concrètement déterminée. Il faut donc tenir les deux aspects : dans son contenu, le sentiment du juste et de l'injuste est déterminé, à chaque époque, par l'écart entre les possibilités techniques et l'organisation actuelle du travail social. Mais, formellement, l'exigence de justice est toujours la même, c'est l'exigence de l'égalité des hommes en tant qu'hommes, l'exigence de l'égalité compatible avec la nécessaire hiérarchie des fonctions sociales. Le progrès vers l'égalité des hommes en tant qu'êtres raisonnables, c'est donc la réalisation de l'idée philosophique et morale de l'homme. C'est la réalisation de l'idée morale de l'homme que Weil met au fondement de son anthropologie philosophique.

On voit donc que le principe de l'évolution historique, c'est à la fois la réalisation de l'idée, comme le voulait Hegel, et la contradiction entre forces et rapports de production, comme le voulait Marx. Weil ne le dit pas comme cela, parce qu'il réinterprète dans un sens complètement différent aussi bien la théorie de Hegel que celle de Marx. L'idée qui se réalise dans l'histoire, c'est l'idée de l'homme développée dans l'Introduction à la *Logique de la philosophie*. C'est l'idée de l'homme comme être doué de raison, où la raison, cependant, n'est pas une propriété objective qui caractériserait l'homme comme la nageoire caractérise le poisson, mais un devoir-être qui définit l'homme par ce qu'il n'est pas, du moins parce qu'il n'est pas encore. On peut donc dire que c'est l'idée qui se réalise dans l'histoire, mais cette idée n'est pas le Dieu de l'ontologie hégélienne, c'est l'idée de l'homme qui, en tant que raisonnable, est formellement le même à toutes les époques et qui est cependant

concrètement différent à toutes les époques, en raison des déterminations sociales, culturelles, religieuses, politiques, qui font de lui l'homme d'une époque et d'une société données. C'est cet homme qui, dans l'histoire, cherche à se réaliser, à réaliser l'idée même de l'humain, et donc concrètement à réaliser un monde où l'individu ne soit pas simplement le produit et la chose de sa propre société, mais puisse au contraire choisir librement, c'est-à-dire raisonnablement, la forme d'existence qui lui apparaît comme sensée.

L'un des principes actifs dans l'histoire, c'est donc l'exigence de justice. Quant aux modalités d'action de ce principe, on a vu qu'elles pouvaient emprunter la forme de la révolution ou du réformisme politique. Si l'on considère maintenant le cours de l'histoire récente, on voit que les deux modèles ont joué : d'un côté, les démocraties populaires issues d'une révolution communiste ; de l'autre, la socialisation des démocraties bourgeoises avec le développement des droits sociaux. Mais, en réalité, les deux modèles ne représentent pas seulement les deux membres d'une alternative, ils se sont étroitement conjugués. C'est évident, en tout cas, là où la solution conservatrice a prévalu. Dans ce cas, ce n'est pas la révolution qui a imposé la transformation de la société, c'est la menace de la révolution dans le contexte des conflits internationaux.

Il faudrait ici reprendre en détail les analyses du texte intitulé « Masses et individus historiques »<sup>14</sup>, ce qui n'est malheureusement pas possible. En gros, l'évolution des sociétés industrielles les plus anciennement industrialisées s'explique par la conjonction de trois facteurs. D'une part, la masse des premiers temps de l'industrialisation s'est restructurée, elle a fait pression sur les gouvernements en se dotant d'institutions, de mutuelles, de syndicats, qui ont permis de recréer des liens de solidarité, qui lui ont permis de conquérir des droits et d'obtenir des concessions. Ces organisations ont développé leurs propres théories socio-économiques, des théories capables de décrire la situation et d'orienter l'action. C'est par ce biais que la théorie marxiste a eu une influence dans les sociétés où il n'y a pas eu de révolution communiste, notamment dans les pays de l'Ouest européen. Elle a, sous la forme d'un certain nombre de variantes et de vulgarisations, contribué à modifier la situation qu'elle décrivait. Et ainsi, de vraie qu'elle était, elle s'est rendue fautive. Elle s'est rendue fautive parce qu'elle était vraie. Parce qu'elle décrivait de manière

14. « Masses et individus historiques », *Essais et Conférences*, t. II, chap. XII.

scientifiquement correcte la situation du prolétariat au début de l'industrialisation, elle a contribué efficacement à modifier la situation qu'elle décrivait<sup>15</sup>.

D'autre part, les revendications sociales et la menace d'une révolution ont exercé une pression efficace sur les gouvernements dans un contexte de rivalités internationales marqué par la guerre toujours menaçante, et souvent déclarée. Dans ce contexte, les gouvernements conservateurs ont été confrontés à la nécessité politique de préserver et de renforcer l'unité nationale. Ils ne l'ont pu qu'en accordant à la masse de la population les droits politiques et sociaux auxquels elle aspirait. Pour s'assurer de la fidélité des populations en rébellion potentielle contre l'État, ils ont dû recourir à des mesures de justice sociale. Weil, écrivant dans les années cinquante, devait avoir en tête le développement de l'État-providence dans le contexte de la guerre froide.

Dans ce contexte a joué encore un troisième facteur : le développement des techniques et de la productivité, et le passage d'une économie centrée sur la production de biens de production, caractéristique des débuts de l'industrialisation, à une économie où se développe la production des biens de consommation. Grâce à la conjonction de ces différents facteurs, les sociétés avancées ont évolué vers une certaine réduction des inégalités, avec pour conséquence le développement d'une société de consommation et aussi une certaine homogénéisation des niveaux de vie et des modes de pensée.

Cela ne veut pas dire que le problème de l'injustice soit résolu, loin de là. Cela veut dire qu'il ne se manifeste plus de la même façon et qu'il débouche, non plus sur la perspective de la révolution, mais sur des luttes sociales menées par des moyens démocratiques, c'est-à-dire par la grève et les négociations. La lutte entre les couches sociales ne vise plus la destruction de l'État mais sa transformation. Elle s'inscrit alors dans la perspective du conservatisme politique. C'était déjà la conclusion de Weil en 1957 : « l'âge des chefs conservateurs et des organisateurs se lève à l'horizon<sup>16</sup>. »

On voit cependant que le conflit entre les masses et l'État n'est pas définitivement résolu. Il s'est en réalité déplacé en un conflit permanent entre l'État et la société, entre l'État qui représente les institutions et la légalité héritées du passé et la société travaillée par

15. « Philosophie politique, théorie politique », *Essais et Conférences*, t. II, chap. XVII, p. 400.

16. « Masses et individus historiques », *Essais et Conférences*, t. II, p. 325.

des évolutions techniques qui font apparaître certaines inégalités comme des survivances archaïques. A cela s'ajoute que les sociétés modernes peuvent toujours régresser, notamment dans le cas de crises économiques qui, en recréant, au lieu de le réduire, l'écart entre les couches sociales, provoquent des processus de remassification matérielle et morale dans des secteurs plus ou moins étendus de la société. De telles situations, en faisant ressurgir le spectre de la paupérisation, peuvent provoquer le retour à des modalités violentes de revendications ou de luttes sociales, voire à la perspective de la révolution populaire (ou populiste). Chaque société moderne reste une masse en puissance, et par conséquent la révolution, comme destruction de la légalité existante, reste une possibilité omniprésente dans le monde moderne.

Quoi qu'il en soit, l'évolution des sociétés industrielles a eu pour conséquence une certaine homogénéisation des modes de vie et de pensée. Les différents groupes sociaux parlent désormais un langage commun, à savoir le langage de la rationalité et du calcul positif, autrement dit le langage de la rationalité capitaliste au sens de Max Weber. Les syndicats modernes sont organisés et gérés comme des entreprises, avec la détermination d'objectifs à atteindre et un calcul préalable des risques et des profits. Quant à l'individu, il est censé s'orienter par lui-même dans la société, au moyen d'un calcul exact de son intérêt. Ce principe de l'intérêt bien compris est le principe fondamental de l'éducation et de la réduction de la violence sociale. Dans une société bien organisée, l'individu instruit voit où est son intérêt et renonce, par calcul, à la manifestation violente de ses exigences et de ses refus.

Tout le monde parle donc désormais le même langage fondamental, celui de la rationalisation et du calcul, tout le monde se réfère à l'idéal moderne du progrès et à ses corollaires : mobilité sociale, égalité des chances, accès à l'éducation et au loisir, etc. Et parce qu'ils partagent tous ce langage et ce modèle, les individus sont nécessairement insatisfaits<sup>17</sup>.

Au regard de ce modèle universellement partagé, en effet, toutes les sociétés modernes sont des sociétés qui fonctionnent mal. Toutes sont caractérisées par des inégalités qui ne sont pas justifiées par la nécessaire hiérarchie des fonctions, et le problème de la justice sociale est toujours d'actualité. La médiation sociale de la reconnaissance de l'individu comme sujet de droit fait toujours problème et,

aux yeux de l'individu, le jeu du mécanisme social apparaît comme perpétuellement faussé par des conflits d'intérêt et des enjeux de pouvoir. C'est pourquoi, sauf exception, il adhère à l'idéal du progrès sans y croire complètement. Son sentiment est un sentiment d'insatisfaction et de précarité. La société du calcul rationnel et du progrès lui inculque un rapport au temps caractérisé par une constante projection dans le futur. Exister, pour lui, c'est se projeter dans l'avenir en anticipant la réalisation de son projet. Or, ce qu'il découvre ainsi, c'est la possibilité omniprésente de l'échec et sa propre finitude. Il ne peut jamais être sûr que ses connaissances et ses compétences lui seront encore utiles à l'avenir. Il ne peut jamais être sûr que le groupe professionnel auquel il appartient continuera à jouer son rôle et ne régressera pas dans la hiérarchie sociale. Il ne peut pas être sûr que son projet de vie ne se heurtera pas à des obstacles infranchissables, en dépit de ses efforts et de ses talents<sup>18</sup>. La conscience qu'il a de lui-même, étant conscience « en situation », lui découvre donc sa finitude. Car la violence est toujours à l'horizon de son existence sociale, que cette violence apparaisse sous la forme de la dégradation de sa situation matérielle, et donc de sa situation morale, ou qu'elle apparaisse sous la forme d'une société où le calcul de l'intérêt bien compris est toujours plus ou moins déjoué et finit, dans certains cas, par perdre toute espèce de signification. Dans ces cas là, le recours à la violence est de nouveau possible, et cette violence ne peut pas être traitée par l'appel à l'intérêt bien compris et au calcul rationnel, précisément parce que cette révolte est une révolte contre l'intérêt bien compris et le calcul rationnel, contre une rationalité qui apparaît comme un leurre et comme un non-sens.

L'expérience concrète que fait ici l'individu, ce n'est plus seulement celle de l'injustice, c'est celle de l'insensé. Ce n'est plus seulement celle de la dépendance à l'égard d'autres hommes, c'est celle de sa propre chosification dans une société où il est considéré et se considère lui-même comme un rouage du mécanisme social. L'accès au travail repose sur le principe de la compétition individuelle et cette compétition suppose que l'individu se mette en valeur en se donnant un prix. Il apprend ainsi à se considérer comme un facteur objectif. Il devient chose dans cette société qui est le produit de son activité. Il est moyen, il n'est pas fin.

D'où un autre sentiment qui joue un rôle historique fondamental. Non plus cette fois le sentiment de l'injustice, mais le sentiment

17. Cf. *Philosophie politique*, Deuxième partie : la société, § 27, 28 et 29.

18. *Ibid.*, p. 90.

de l'insensé. D'où une exigence qui n'est plus seulement une exigence de justice, mais une exigence de sens, les deux étant d'ailleurs les deux modalités d'une même exigence de liberté. Mais alors que le sentiment de l'injustice est au principe d'un conflit entre couches sociales, le sentiment de l'insensé oppose l'individu en tant que tel à la société dans son ensemble, c'est-à-dire au monde dans lequel il vit. Ce qui entre en compte ici, c'est l'opposition entre le sens et la structure. C'est l'opposition entre l'exigence individuelle du sens et la structure d'un monde dans lequel l'individu est fondamentalement insatisfait. Cette dialectique de la structure et du sens vaut elle aussi pour l'ensemble de l'histoire, puisqu'elle scande, dans la *Logique de la philosophie*, le passage d'attitude à attitude, de catégorie à catégorie, et par conséquent d'une époque à l'autre.

A la chosification, l'individu oppose donc une exigence de sens. Il cherche un lieu, une forme d'existence où il soit pour lui-même à la fois sujet et fin, non pas objet et moyen. Cette exigence peut prendre la forme d'un repli sur une vie privée nourrie de valeurs traditionnelles empruntées à la religion, à une morale concrète, à la culture, etc. La liberté, à ses yeux, peut avoir son lieu dans les marges du mécanisme social, dans les failles, ou dans les zones d'ombre, d'une société qui lui apparaît comme un vaste réseau de pratiques de pouvoir. Mais cette exigence de sens est également au principe d'une aspiration proprement politique, dans la mesure où elle correspond à une volonté de maîtrise, à la volonté de soumettre le mécanisme social à un projet qui lui donne sens.

D'où, cette fois, un point de vue prospectif, un point de vue sur l'avenir. L'action politique apparaît en effet comme le processus par lequel une collectivité, en tant que communauté, se rend collectivement maîtresse de sa propre structure sociale. Il faut naturellement entendre ici le mot communauté au sens de l'opposition classique depuis Tönnies entre communauté et société, entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*. L'action est le processus par lequel se réalise une communauté du sens, une communauté définie par l'adhésion à une éthique qui donne orientation et signification à l'existence. Se réaliser, cela signifie que cette communauté s'institutionnalise, se concrétise dans les lois et les institutions qui l'organisent. Cela veut dire aussi qu'elle se subordonne, en s'en rendant maître, le mécanisme social qui constitue la base matérielle de son existence. Elle se rend maître du mécanisme de production et de la rationalité calculatrice en le subordonnant à des valeurs éthiques qui sont d'un autre ordre que la production et la rationalité calculatrice.

La réponse à l'aliénation du sujet en objet dans et par le mécanisme social, ce n'est donc pas seulement la réalisation d'une reconnaissance effective par le moyen des luttes sociales, c'est aussi la suppression de cette aliénation par la subordination de la société toute entière à une communauté du sens, à une communauté d'individus libres et égaux, liés par leur adhésion à une éthique commune. Or, la forme institutionnelle d'une communauté éthique, définie par sa morale concrète, c'est ce que Weil appelle État, en reprenant à son compte le concept grec – plus précisément aristotélicien – de la cité. La réponse à la chosification de l'individu dans la société moderne, c'est donc tout à la fois la réalisation de la justice sociale et de l'État comme communauté d'hommes libres partageant une même façon de concevoir et de vivre une existence sensée. D'ailleurs les deux sont étroitement liés, car la réalisation de la justice sociale, c'est la réalisation de cette « mesure d'égalité » sans laquelle il n'y a pas de véritable communauté de citoyens, pas de véritable communauté de discussion, comme le dit Weil dans son analyse de la cité antique<sup>19</sup>.

Une fois encore, cependant, l'État est à la fois problème et solution. Ou plus exactement il est le problème, la solution et la fin visée. Il est le problème comme mécanisme de pouvoir, il est la solution comme organisation institutionnelle qui permet à la communauté de prendre des décisions et de les mettre en œuvre, il est la fin visée comme communauté du sens, comme État au sens grec de la *polis*.

Il est la fin visée, cela veut dire qu'il n'est pas réalisé. C'est dire que les formes d'État que nous connaissons sont des formes provisoires et imparfaites, même s'il importe de distinguer entre les formes autocratiques et constitutionnelles de cet État<sup>20</sup>. En d'autres termes, la réalité matérielle de l'État contemporain n'est pas adéquate à son concept. Sa réalité matérielle en fait l'institution du pouvoir. Et si l'État est une structure de pouvoir, c'est que, loin de s'être soumis le mécanisme social, il est plongé jusqu'au cou dans les problèmes et les conflits de la société. Il l'est d'ailleurs de deux manières, sur le plan national comme sur le plan international. Sur le plan national, il est à la fois un instrument et un enjeu de la lutte entre les couches sociales. Il est un instrument comme administration, il est un enjeu comme gouvernement. La lutte s'effectue au moyen de l'État, mais c'est aussi une lutte pour l'État. C'est pourquoi Weil dit, à la fin de

19. Cf. *Logique de la philosophie*, Introduction, p. 30 et chap. V, « Discussion ».

20. Sur ce point, cf. Lucien Bescond, « Eric Weil et le choix de l'État constitutionnel », *Sept études sur Eric Weil*, Presses de l'Université de Lille III, 1982.

la *Philosophie politique*, que la lutte *consciente*<sup>21</sup> pour l'État ne fait que commencer.

Il en va de même sur le plan des conflits internationaux. L'enjeu des conflits entre États-nations est la défense des particularités nationales, la défense de l'État-nation, de son régime politique, de sa culture et de ses traditions. Dans cette situation de rivalité et de compétition, parfois de conflit et de guerre avec ses semblables, tout État-nation exige de ses citoyens une certaine loyauté, une loyauté et une fidélité, non seulement au régime politique mais aussi aux traditions nationales. Cette exigence de loyauté entraîne une restriction de la liberté individuelle. Cette restriction est maximale en temps de guerre : les citoyens sont mobilisés pour le combat, l'expression des opinions est soumise à la censure. Mais même en temps de paix, les rivalités entre les États se traduisent par des effets de pouvoir qui limitent, à l'intérieur de l'État, la liberté de la pensée et de la discussion. Les rivalités internationales ont dès lors une double conséquence. D'une part, l'individu est victime de la violence en raison de sa nationalité. D'autre part, les libertés au sein de l'État ne sont jamais pleinement reconnues.

La réalisation de l'État comme communauté éthique suppose donc que l'État cesse d'être une structure de pouvoir (sinon totalement, du moins tendanciellement). Or, cela suppose que les luttes dans lesquels il est pris, dans lesquelles il est à la fois un instrument et un enjeu, soient menées à leur terme. En clair, la réalisation de l'État, la réalisation de la *polis*, suppose que la lutte des couches sociales soit menée à son terme. Or, cette lutte n'est pas seulement interne à la société, elle est elle-même internationale. Car la société moderne, c'est-à-dire le réseau de la production et des échanges, est une société qui est, en son principe, mondiale. L'histoire contemporaine, de ce point de vue, est donc l'histoire de la mondialisation de la société, et les rivalités internationales sont désormais étroitement liées à ce processus. L'enjeu des rivalités entre les États, c'est la perpétuation et la défense d'une certaine culture et d'une certaine identité. Or, pour les grandes et les moyennes puissances, cette lutte passe par la défense ou l'imposition, à l'échelle mondiale, d'un certain mode d'organisation du travail social. L'enjeu contemporain des rivalités internationales, c'est donc la division internationale du travail, l'organisation du travail social à l'échelle mondiale, de sorte

que la lutte entre les couches sociales, à l'intérieur de chaque société nationale, se prolonge et se double d'une lutte à l'échelle mondiale entre sociétés riches et sociétés pauvres, entre sociétés industrielles avancées et sociétés en voie de développement.

L'État réalisé, l'État réalisé comme forme d'une communauté morale, ce serait l'État qui ne serait plus mobilisé dans les rivalités internationales, dans les différentes formes de guerre chaude ou froide, et qui ne serait plus mobilisé dans cette lutte pour l'organisation du travail social, à l'intérieur de chaque société et à l'échelle de la société mondiale. Cela suppose donc, à la fois, la réalisation du cosmopolitisme au sens de Kant, c'est-à-dire une organisation juridico-politique internationale qui garantisse la paix entre les États et qui permette à chaque État d'évoluer intérieurement dans le sens d'une plus grande liberté. Mais, pour Weil, ce cosmopolitisme ne peut se réaliser que si, d'un même mouvement, la lutte entre les couches sociales est menée à son terme à l'échelle qui est la sienne, c'est-à-dire à l'échelle mondiale.

D'où la perspective que projette dans l'avenir le concept weilien de la fin de l'histoire<sup>22</sup>. La fin de la lutte entre les couches sociales, sur le plan national comme sur le plan international, c'est la réalisation d'une société universelle, c'est-à-dire effectivement mondialisée. Cette société universelle serait la base matérielle d'une diversité d'États particuliers, d'États particuliers parce que les morales concrètes sont diverses, parce qu'il y a une pluralité de façons de concevoir le sens. Et l'État lui-même n'est pas une fin en soi. A la manière de Kant, on pourrait dire qu'il est fin dernière mais non but final. Le but final, c'est l'individu sensé qui, vivant dans une société juste et pacifiée, dans un État lui permettant de s'éduquer et garantissant pleinement ses droits, serait libéré de la violence qui le prend à parti en tant que membre du groupe social, politique ou ethnique qui est le sien. C'est l'individu qui, étant libéré de la violence, a la possibilité réelle de poser pour lui-même la question du sens en vivant dans une communauté dont il partage, mais aussi dont il discute, la morale concrète.

La fin de l'histoire, la fin que vise cette volonté morale qui donne sens à l'histoire, c'est donc la fin de la violence entre groupes et couches sociales, d'une part, entre États-nations, d'autre part. C'est l'achèvement d'un monde où l'individu puisse vivre en individu, où

21. Cf. *Philosophie politique*, p. 253.

22. Cf. notamment *Philosophie et Réalité*, chap. IX et XII : « La fin de l'Histoire » et « Le particulier et l'universel en politique ».

le tragique de sa vie, si sa vie doit être tragique, serait le tragique de sa vie à lui, le tragique qu'il a choisi et non pas le tragique que lui impose sa *condition* de noir ou de blanc, d'homme ou de femme, de chômeur ou de forcené de la finance, de Rwandais ou de Latino-américain.

Il importe peu que cette fin de l'histoire désigne un état qu'il est possible d'atteindre ou un idéal régulateur dont la réalisation sera toujours approchée. Car le fait essentiel, c'est qu'aucune nécessité historique, aucune finalité providentielle ne garantit la réalisation du but visé. L'humanité peut régresser, elle peut aussi s'anéantir elle-même. Le concept de fin de l'histoire est donc destiné à permettre la formulation des problèmes du présent et des tâches à accomplir. Notamment, il met en évidence le problème de la manière dont se fera la mondialisation. Tout dépend en effet de la question de savoir si l'organisation mondiale du travail social sera imposée par la violence ou bien si elle sera élaborée par les moyens de la négociation et de la discussion. C'est l'un des thèmes d'un texte de 1952 intitulé « Vertu du dialogue »<sup>23</sup>.

A l'époque où Weil écrit, le problème est un problème concret. C'est l'époque de la guerre froide et il y a deux superpuissances, les USA et l'URSS, donc deux principes d'organisation sociale qui luttent pour la suprématie mondiale. L'humanité peut s'anéantir dans une guerre nucléaire et la fin de l'histoire serait tout bonnement la fin de l'humanité. Il se peut aussi que l'organisation mondiale du travail soit imposée par une superpuissance qui sortirait victorieuse de la confrontation. Cette forme violente de la mondialisation ne permettrait pas, elle empêcherait ce que l'universalisation de la société est censée rendre possible, à savoir le libre déploiement des particularités morales<sup>24</sup>. Il se peut aussi que la mondialisation de

la société se traduise par une sorte de dépérissement de l'État et que l'univers humain devienne un pur mécanisme de production et de consommation, un univers de la pure technique. De ce point de vue, la réalisation de l'État doit assurer la survie du sens dans un monde de la technique. En un mot, la mondialisation peut permettre ou empêcher, suivant la manière dont elle se fera, l'évolution de l'État vers la forme de la *polis*, et, au delà, la libération de l'individu pour la satisfaction d'une vie sensée.

On voit ainsi que rien n'est écrit. Il n'y a pas de logique immanente à l'histoire qui en assurerait le développement futur. La seule logique de l'histoire, c'est la logique de problèmes fondamentaux qui, à chaque époque, dessinent les contours d'une situation dans laquelle des décisions sont requises. Une fois qu'on a bien compris qu'il n'y a pas de nécessité historique et que notre horizon est celui d'une tâche à accomplir, la seule philosophie de l'histoire qui vaille, s'agissant de l'avenir, doit viser la formulation rigoureuse et systématique des problèmes. C'est exactement ce que cherche à faire la *Philosophie politique*, et c'est en cela que le philosophe participe à l'action. Car cette formulation des problèmes, si elle est rigoureuse, doit indiquer par elle-même quelles solutions sont irrelevantes et insensées. Mais pour ce qui est des solutions positives qui devront être trouvées, la philosophie n'a pas vocation à les prophétiser. L'avenir appartient à la responsabilité de ceux qui le préparent dès à présent. On peut le *penser* comme une tâche à laquelle il faut participer à la place où l'on se trouve. Mais personne ne *sait* ce qu'il sera. Tout ce qu'on peut dire, c'est que pour agir il faut, pour Weil comme pour Kant, une foi pratique, une confiance dans l'avenir<sup>25</sup>. Mais il n'y a plus de Providence. L'histoire est l'affaire de l'homme, du début jusqu'à la fin.

Patrice CANIVEZ

Université de Lille III

23. *Philosophie et Réalité*, chap. XV : « Vertu du dialogue ».

24. A cela s'ajoute l'effet de la mondialisation sur la situation sociale et politique intérieure. En effet, les conflits liés à l'écart entre sociétés riches et pauvres ne pourront être résolus qu'au moyen d'un transfert des richesses, c'est-à-dire par une certaine égalisation des niveaux de vie, de manière analogue à ce qui s'est passé à l'intérieur de chacune des sociétés industrielles. Mais la question est de savoir si cette égalisation des niveaux de vie à l'échelle mondiale peut se faire sans un appauvrissement relatif de certaines des sociétés avancées. Et, dans ce cas, la question est de savoir quelles sont les couches sociales qui, dans ces sociétés, supporteraient l'essentiel de cet appauvrissement. Autrement dit, l'inévitable égalisation des niveaux de vie à l'échelle mondiale peut se traduire par l'aggravation des inégalités dans certaines sociétés avancées, par la réouverture de l'écart entre les couches sociales, donc par des processus de remassification et le retour

de la possibilité de la lutte violente. Cf. *Essais et Conférences*, t. II, « Masses et individus historiques », p. 268. Il est évident que Weil décrivait ici, par anticipation, la situation qui est actuellement la nôtre.

25. Cf. *Philosophie et Réalité*, chap. XIV, « Faudra-t-il de nouveau parler de morale ? », en particulier p. 276.

## ANNEXE

### Une histoire sans nécessité

L'homme vient au pour-soi en partant de l'en-soi, et puisque ce mouvement même n'est visible qu'une fois atteint le point de vue du pour-soi, les étapes parcourues et leur ordre paraissent nécessaires : mais elles ne le sont que *ex parte post*. Une philosophie qui se construit comme nécessaire voit derrière elle une histoire nécessaire, histoire unilinéaire dans laquelle toute forme trouve sa place (au prix d'une « réduction à l'essentiel » qui est fonction de la ligne unique), mais ne vaut qu'en tant qu'étape. Que dans la réalité cette « étape » ne se contente pas du rôle qu'on lui destine, qu'elle s'obstine à durer, qu'elle ose sortir de la linéarité pour former un plan de vie qui persévère et, tout en ayant peut être sa chronologie, soit véritablement à côté de cette histoire, cela est aux yeux de cette philosophie une erreur, bien plus, un crime, qui est vengé, à la longue, par la défaite de cette forme sous la force de la forme philosophiquement postérieure et par là supérieure. Or, ce qui est ainsi regardé comme preuve est dans la réalité le point de départ de la théorie : si la forme « postérieure » n'avait pas vaincu la forme « antérieure », elle n'existerait pas comme postérieure, mais aurait été une tentative de révolte sans lendemain. La victoire ne prouve rien, elle est d'avant les preuves ; sans elle, il n'y aurait pas ce système dans lequel on a besoin de preuves, dans lequel on les cherche, et les trouve parce qu'on les cherche. C'est pourquoi la prétention philosophique de prouver la nécessité ou la justice de la victoire ne peut pas s'appuyer sur cette même victoire d'où elle prend historiquement son origine – et nous n'insistons pas sur le contresens qu'il y a à nommer victoire ce qu'en même temps on transforme, par la déduction, en événement nécessaire. Il est vrai qu'une forme de vie, qui est la nôtre, a pris le pas sur toutes les autres et qu'elle paraît sur le point de s'imposer partout avec une force irrésistible. Mais cela ne *réfute* rien ni personne. Il est vrai aussi de dire : si notre histoire a un sens, il ne pouvait pas en être autrement. Mais on ne doit pas oublier qu'on a énoncé ainsi une vérité hypothétique, on ne doit pas supprimer ou passer sous silence le fait qu'à tout moment de notre histoire, des hommes peuvent nier et nient effectivement l'antécédent de l'affirmation. En d'autres mots, *ex parte ante* l'issue de la lutte n'est pas certaine et la victoire n'est pas nécessaire, mais vraiment victoire. La lutte n'est pas entre les idées, mais entre les hommes, entre les groupes qui vivent avec et dans ces idées.

Extrait de *Logique de la philosophie*, chap. V, p. 123-124.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE CAEN

### Cahiers de philosophie politique et juridique

N° 1 : <i>Démocratie, qui es-tu ?</i> (1982)	épuisé
N° 2 : <i>Démocratie et philosophie</i> (1982)	épuisé
N° 3 : <i>Hobbes, philosophie politique</i> (1983)	épuisé
N° 4 : <i>Souveraineté et citoyenneté</i> (1983)	épuisé
N° 5 : <i>La Pensée libérale de John Locke</i> (1984)	épuisé
N° 6 : <i>La Tyrannie</i> (1984)	épuisé
N° 7 : <i>La Pensée politique de Montesquieu</i> (1985)	épuisé
N° 8 : <i>L'Égalité</i> (1985)	épuisé
N° 9 : <i>La Philosophie du droit de Hans Kelsen</i> (1986)	78 F
N° 10 : <i>La Guerre</i> (1986)	100 F
N° 11 : <i>Des théories du droit naturel</i> (1987)	90 F
N° 12 : <i>La Loi civile</i> (1987)	120 F
N° 13 : <i>Du positivisme juridique</i> (1988)	100 F
N° 14 : <i>État et Nation</i> (1988)	120 F
N° 15 : <i>La Politique historique de Raymond Aron</i> (1989) (avec texte inédit : De l'existence historique, 1979)	100 F
N° 16 : <i>La Révolution française entre Lumières et Romantisme</i> (1989)	120 F
N° 17 : <i>La Pensée politique de Hans Kelsen</i> (1990)	120 F
N° 18 : <i>Éthique et Droit à l'âge démocratique</i> (1990)	126 F
N° 19 : <i>L'Actualité de Tocqueville</i> (1991)	120 F
N° 20 : <i>La Fondation des normes : tradition et argumentation</i> (1991)	126 F
N° 21 : <i>La Politique et les Droits</i> (1992)	126 F
N° 22 : <i>Sujet de droit et Objet de droit</i> (1992)	130 F
N° 23 : <i>La Pensée de Leo Strauss</i> (1993)	130 F
N° 24 : <i>L'État de droit</i> (1993)	130 F
N° 25 : <i>Le Stoïcisme aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles</i> (1994)	140 F
N° 26 : <i>L'École de Marbourg</i> (1994)	130 F
N° 27 : <i>La Querelle des normes</i> (1995)	140 F
N° 28 : <i>Le Sujet de l'action, le Sujet de la connaissance</i> (1995)	140 F