

ORIGINALITÉ DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE D'ÉRIC WEIL

Philosophie politique paraît en 1956¹. C'est le milieu du XX^e siècle, si l'on peut parler ainsi. Rappelons les événements de l'époque. Les populations européennes sont en pleine reconstruction après les destructions de la deuxième guerre mondiale et l'effondrement du nazisme. Les peuples colonisés s'émancipent de leur tutelle. Les démocraties tentent avec plus ou moins de bonheur de trouver un consensus entre la politique des partis bourgeois et des partis ouvriers (socialistes ou communistes). Quelques hommes politiques éclairés lancent l'idée de l'unité européenne à partir du Marché Commun. La guerre idéologique est à son comble dans les Etats et entre les Etats du fait de la rivalité entre le bloc occidental et le bloc communiste, ce sont les beaux jours de la « guerre froide », que l'on baptise « coexistence pacifique » après la mort de Staline. Au milieu de toutes ces tensions l'ONU se met difficilement en place et essaie de jouer son rôle d'arbitre international.

Les luttes touchent également les intellectuels. De nombreux soi-disant intellectuels ou prétendus philosophes s'occupent davantage de renforcer leur camp par des justifications et des condamnations péremptoires plutôt que de réfléchir sur les présupposés des différents discours qui s'affrontent. Le champ intellectuel est dominé par les discussions autour du marxisme, à l'intérieur du marxisme, et par l'existentialisme. Le thème de l'engagement est à la mode. L'audience de Jean-Paul Sartre en France est à son apogée après la parution de *L'Être et le Néant* (1943), la publication de ses articles dans la revue *Les Temps Modernes* (fondée en 1945) et de ses œuvres littéraires (pièces de théâtre, romans). Jean-Paul Sartre se proclame à partir de 1952 « compagnon de route » du parti communiste (jusqu'en 1956).

C'est dans ce contexte historique, particulièrement troublé et polémique, qu'Éric Weil écrit, puis fait paraître sa *Philosophie politique*. Ce qu'on y trouve n'est pas une prise de position directe sur les problèmes de l'actualité, une politique concrète : un programme de gouvernement ou des consignes de vote. On n'y trouve pas non plus des connaissances empiriques et des théories. Le mal de notre temps vient, en partie selon Weil, de l'absence de philosophie politique véritable depuis Hegel. Ceux qui s'intéressent à la politique font des théories ou des doctrines. La théorie politique considère son objet comme réalité ultime sans relativiser son domaine et sans penser l'articulation des plans du réel. Les sciences sociales s'occupent exclusivement de la description et de l'observation des réalités socio-économiques, les théories de l'Etat parlent du pouvoir et de l'intérêt général, les politologues analysent les motivations des citoyens et les résultats des suffrages. De multiples doctrines et idéologies se combattent dans l'espace public et cherchent à donner à leurs adhérents en jouant sur leurs passions de grands schémas d'orientation pour se situer dans les luttes partisans. Éric Weil reprend le projet des grands philosophes politiques de la tradition dont le dernier est Hegel : penser la réalité politique dans sa totalité et situer la réalité politique dans l'ensemble du réel. « Ce que nous prétendons offrir ici, ce ne sont pas des connaissances et des techniques, mais la compréhension du champ même dans lequel se posent les questions visant un tel savoir et un tel savoir-faire » (PP, p. 7)².

Dans le vide de la réflexion systématique en politique qui caractérise notre époque, le projet d'une philosophie politique véritable suffit déjà à montrer l'originalité de l'œuvre

weilienne.

La philosophie politique est une philosophie particulière, elle forme certes une totalité autonome, mais ce n'est pas le tout du réel. Le réel est « l'objet » de la philosophie systématique, il faudrait mieux dire sa « question » ou son « problème ». *Philosophie politique* se comprend à partir du système philosophique complet : la *Logique de la philosophie* (publié en 1950). Dans ce livre Weil expose les raisons de son entreprise. La tâche philosophique actuelle n'est pas le développement d'une théorie de l'Être, d'une ontologie à la manière de Platon, d'Aristote ou des médiévaux, ni même d'une ontologie transcendante à la manière de Kant, de Fichte, du Hegel de la *Science de la logique* ou de Husserl, mais une compréhension systématique des discours philosophiques, multiples et irréductibles, qui ont été produits au cours de l'histoire. Ce qui nous sépare du discours ontologique est la découverte kantienne de la liberté comme fondement infini de la réalité humaine et de la temporalité comme dimension constitutive de la manifestation de cette liberté. Cette découverte de la liberté comme fondement du discours a pour conséquence l'abandon de la satisfaction que procure le discours théorique. La satisfaction se trouve ailleurs, dans l'action, et l'action commence par la lutte avec la violence de la nature. D'où une nouvelle philosophie, le criticisme, dont Éric Weil se pose comme héritier direct. Le criticisme est l'option du philosophe moderne qui veut comprendre son temps, le temps où la maîtrise des conditions est devenue la préoccupation principale, et à la fois donner un emploi à la liberté qui ne se réduise pas au travail et à l'efficacité sociale. « Le premier résultat de la science est que l'homme est un être conditionné, son premier fondement, que l'homme est libre ». (LP, p. 44).

La *Logique de la philosophie* se situe dans l'horizon du langage. Les hommes parlent et s'ils parlent, c'est pour communiquer, connaître, agir, s'entendre et se comprendre. A partir de ces fonctions diverses, Éric Weil élabore le concept de « catégorie-attitude ». L'attitude est une manière particulière de vivre au monde en fonction d'une option de vérité, d'un système de valeurs. Ce système de valeurs tend à s'explicitier dans un discours, que Weil appelle une « catégorie philosophique ». La *Logique de la philosophie* comprend la tension du langage (expression spontanée du sentiment) vers le discours (élaboration consciente et logique de la pensée) et les limites du discours dans son retour conscient et volontaire au langage et au silence. Éric Weil trace le parcours de la philosophie dans son développement discursif en vue du « discours absolument cohérent » et en même temps il développe toutes les critiques possibles de la philosophie. Les critiques de la philosophie se ramènent à deux principales : le refus de toute cohérence discursive (*l'œuvre*), la dénonciation de l'insuffisance de la cohérence discursive (*le fini*). D'où une nouvelle catégorie-attitude qui apparaît, irréductible, essentielle et indépassable, pour celui qui ne veut pas renoncer au discours tout en prenant au sérieux les attitudes de la révolte : *l'action*, dont le projet est de réconcilier le souci de la cohérence discursive et le sentiment de la révolte. L'*action* est le fait d'une conscience qui prend au sérieux la réalisation de l'homme dans l'histoire. L'*action* est même la fin de l'histoire et de l'histoire de la philosophie. Fin de l'histoire parce qu'elle pense la transformation politique sur le plan de l'humanité. Fin de l'histoire de la philosophie, parce qu'avec *l'action* la philosophie découvre son achèvement véritable : la cohérence réalisée dans le monde des hommes au lieu d'une cohérence idéalisée dans l'univers du discours.

L'*action* est la dernière catégorie concrète de la *Logique*. Toutes les catégories sont, certes, équivalentes pour la liberté humaine qui peut trouver sens et vérité dans n'importe quelle attitude. Cependant pour le logicien de la philosophie la multiplicité irréductible des attitudes doit être à la fois comprise et articulée. L'orientation provient de l'option morale initiale (mais comprise tardivement) qui est de lutter contre la violence dans le monde. A partir de cette option initiale il est légitime de faire de l'action raisonnable la forme la plus concrète du sensé.

La politique se comprend essentiellement à partir de la catégorie de l'*action*, catégorie philosophique dans laquelle la philosophie s'accomplit dans son projet fondamental de lutte théorique et pratique contre la violence.

1. Structure du livre

Le livre se présente à la fois comme un parcours phénoménologique et comme un développement encyclopédique. Parcours phénoménologique, puisque l'on part de la conscience et, à tous les moments du livre, Éric Weil prend soin de nous montrer comment la conscience évolue, se transforme, se convertit pour voir le réel autrement, pour accéder à un réel plus concret. Le réel se manifeste à une conscience qui a fait un parcours déterminé pour s'y ouvrir et en prendre conscience. « Nous n'avons pas voulu nous mettre à un point de vue supérieur ou extérieur à la morale, à la société, à l'Etat ; au contraire, nous avons essayé de prendre au sérieux et *au pied de la lettre* ce qu'affirment l'homme moral, l'homme de la société, l'homme d'Etat et de regarder où les mènent leurs propres discours » (PP, p. 10). L'auteur part de la conscience morale qui pose la question fondamentale du sens de la vie et l'exigence de la dignité de toute vie humaine, pour aller progressivement vers l'attitude de l'homme idéaliste-réaliste qui veut comprendre les structures de la réalité afin d'y agir de manière sensée. Le livre contient aussi un développement encyclopédique, parce qu'il contient les « catégories politiques », c'est-à-dire les concepts fondamentaux qui permettent de comprendre le domaine politique (PP § 1, p. 11). C'est une philosophie spéciale qui se comprend comme développement d'un domaine préalablement déterminée dans le système. *Philosophie politique* développe essentiellement la catégorie de l'*action*, de la même manière que *Philosophie morale* développe essentiellement la catégorie de la *conscience*. Nous disons « essentiellement », car le lecteur trouve plus dans la philosophie spéciale que dans la catégorie correspondante de la *Logique*. Cela tient, nous semble-t-il, au fait que l'auteur entrecroise continuellement les deux démarches, la progression phénoménologique et l'exposé encyclopédique. Dans *Philosophie politique*, avant d'arriver à la théorie de l'Etat, là où peut se comprendre et se mettre en place le thème de l'action raisonnable, Éric Weil décrit l'itinéraire de la conscience morale qui s'ouvre à la positivité de la réalité historique et aux contradictions du mécanisme social. Ces deux thèmes renvoient, d'une certaine manière, aux catégories de la *conscience* et de la *condition* dans la *Logique*. Éric Weil demande la possibilité de dépasser la différence entre les deux développements dans la préface de *Philosophie morale* (PM, p. 9).

Cet entrelacement des deux démarches donne au livre une certaine complexité. Certaines questions sont étudiées plusieurs fois, et on a l'impression qu'il y a des répétitions. Mais ces questions sont à chaque fois vues sous un point de vue différent. Par exemple, le thème de la révolution est abordé sous plusieurs perspectives : la perspective morale de l'individu légaliste, la perspective sociale de l'organisateur du mécontentement des couches sociales, la perspective politique de celui qui veut maintenir l'unité de la communauté dont il a la responsabilité devant lui-même et devant l'histoire. Ce serait commettre la plus grave confusion que de prendre telle ou telle analyse pour la pensée de Weil. La pensée weilienne est dans le parcours complet qui conduit au système et qui est en même temps système. Le texte weilien est un texte à plusieurs voix. On pourrait comparer *Philosophie politique* à une pièce de théâtre où s'affrontent et se confrontent plusieurs acteurs, chaque acteur faisant son entrée en fonction d'une trame initiale qui n'est rien d'autre que le projet philosophique de comprendre en vérité la réalité en partant du simple pour aller vers le complexe.

Notre propos n'est pas de résumer ce texte à plusieurs voix. Résumer un texte philosophique n'a guère de sens. L'essentiel du « philosophique » se trouve dans la

progression dialectique de la pensée qui se perd dès qu'elle est résumée et présentée sous la forme d'un résultat disponible. La seule manière de s'approprier la philosophie politique d'Éric Weil est de la lire, plusieurs fois, en essayant de résoudre les différentes difficultés de compréhension. L'une des difficultés de la lecture tient au fait qu'Éric Weil ne donne guère d'illustration de son propos. En ce sens, son texte est anti-phénoménologique au sens husserlien ou sartrien du terme. Le texte weilien ne contient ni description, ni narration, ni illustration. Si l'on veut trouver des analyses plus historiques ou des références à des auteurs, il faut se tourner vers les articles recueillis dans *Essais et conférences*, particulièrement le deuxième tome. Notre propos est simplement d'introduire à la lecture du livre en insistant particulièrement sur les articulations, les transitions, les scansion propres de l'œuvre et en essayant de montrer l'originalité de la pensée politique weilienne dans son rapport à la tradition philosophique, particulièrement à Hegel.

2. La réflexion morale et son insuffisance

Le point de départ de la réflexion politique est l'attitude de la conscience morale. C'est seulement pour la réflexion morale que la politique fait problème, que la politique peut être problématisée. C'est à partir des valeurs morales : liberté, dignité, justice, paix, que le domaine politique est compris et jugé. En ce sens Weil s'inscrit dans le prolongement des grandes philosophies politiques de la tradition, de Platon à Hegel. Sans le rapport à la morale, la politique se réduit à une technique de la prise ou de la conservation du pouvoir, à un jeu sans fin de conflits d'intérêts. On attribue parfois à Machiavel la tentation de penser la politique sans la subordonner à la morale. Weil montre dans son article « Machiavel aujourd'hui » que cette attribution est partiellement erronée. Machiavel adresse ses conseils réalistes au héros fondateur de l'Etat, il ne parle pas de l'Etat en général. Dès que l'Etat est fondé, ce sont les lois et les mœurs qui doivent prévaloir. « Unité sous la loi, ordre dans la liberté, paix, honneur et sécurité, voilà le but qu'assigne à la politique celui dont le nom a donné naissance au terme de machiavélisme. » (EC II, ch. IX, p. 216). La pensée de la politique sans morale, de la politique pure se trouve chez un Carl Schmitt et son correspondant français, Julien Freund³. La considération de la politique pure permet de comprendre les ressorts proprement politiques de l'action : les rapports de forces, le combat pour la puissance, l'honneur, le pouvoir, etc. Mais c'est faire une première abstraction que de ne pas voir que les hommes ont des convictions morales et c'est faire une deuxième abstraction que de ne pas comprendre que seul le postulat de la morale permet de donner sens à l'histoire. La politique est là, non pour mettre entre parenthèses la morale ou pour l'abolir, mais pour la réaliser. La politique est tendue vers une « politique morale ». Mais en même temps, le point de vue moral est insuffisant dans sa pureté pour comprendre le domaine politique. Plus le point de vue moral est pur, plus la politique devient incompréhensible et apparaît au moraliste comme le lieu perpétuel de l'injustice et de l'oppression. Le point de vue moral doit accepter de faire une conversion de sa perspective pour comprendre positivement le domaine politique. Toute la première partie du livre décrit le mouvement progressif de conversion de la perspective morale.

Le parcours réflexif débute donc logiquement par l'attitude morale. Comment la conscience morale apparaît-elle et avec elle le thème de la raison ? Du point de vue de l'histoire, cela suppose l'effondrement de la tradition et de sa certitude inconsciente. Du côté de l'individu, cela suppose une décision, la décision de penser ses actions et leurs intentions du point de vue de l'universel, c'est-à-dire de ce qui est valable pour tout homme. Autant dire que la conscience morale, même si elle renvoie à des facteurs explicatifs qui disent les conditions de son émergence, en dernière analyse se présuppose elle-même. La morale est

recherche de l'accord de la raison dans l'individu. L'individu se découvre partagé entre sa particularité empirique, passions, intérêts égoïstes, et l'inquiétude de l'universalité, de quelque chose qui soit valable pour lui et pour les autres hommes. L'exigence morale se constitue dans le rapport scrupuleux de l'individu à la Loi qu'il découvre en lui. Comme illustration de cette attitude essentielle, on peut citer Socrate, les stoïciens, les chrétiens et, bien sûr, Kant, chez qui cette attitude atteint son degré de clarification maximale, sa « catégorie ».

L'individu peut rester dans son individualité, et se complaire dans le jugement critique qu'il porte sur lui-même et sur les autres. Il peut aussi se tourner vers le monde et le transformer par son jugement. Il doit sortir de la préoccupation exclusive de son rapport à lui-même. C'est la première conversion de l'attitude initiale. A partir de cette conversion apparaît le thème du droit naturel, qui n'est rien d'autre que l'extension à tous les hommes de ce que l'individu moral a découvert en lui-même, le rapport à la raison-liberté. Le philosophe moral pose l'idéal d'un monde humain cohérent où tous les hommes sont égaux. Le droit naturel forme système et suppose l'existence du droit positif. La conscience morale atteste ainsi de son progrès vers la politique positive. Éric Weil insiste sur le fait que le droit naturel n'est pas un idéal immobile, il évolue en même temps que le droit positif. Le droit naturel est « une forme à contenu variable », selon la formule du juriste néokantien Rudolph Stammler. Le droit naturel dit ce qui paraît naturel à une époque donnée, il exprime le sentiment de justice des hommes dans l'histoire⁴. Le moraliste rencontre ici le problème de la révolution. Et à ce problème il donne, s'il est conséquent, la solution que Kant a donnée. Le but est juste, mais les moyens répréhensibles, puisque les révolutionnaires en appellent aux passions et à la violence contre la légalité existante.

Pour dépasser cette aporie, il faut une nouvelle conversion, une décision du penseur moral à comprendre la morale dans la perspective de l'histoire, dans son autonomie et son insuffisance. Désormais le penseur moral va s'occuper des actions des hommes, de l'élévation de ces actions à la conscience et à la raison, le penseur moral devient dès lors éducateur. L'éducateur conscient se donne pour tâche de susciter des vocations à la conscience morale. Comment ne pas penser à Socrate et au rôle royal que Platon assigne au philosophe-éducateur ? Mais, ajoute Éric Weil : « Roi, il l'est en droit, il ne l'est pas en fait - et il l'est selon le droit naturel de la raison qu'il a été le seul à instaurer » (PP, p. 55). L'éducateur est obligé de s'intéresser aux hommes empiriques, de connaître leurs passions et leurs intérêts. C'est à ce point précis qu'Éric Weil situe le passage à l'analyse politique. L'éducation médiatise morale et politique, c'est l'aboutissement le plus concret de la réflexion morale, le point le plus abstrait de l'action politique. Nous pouvons penser ici à Platon qui conjugue éducation et politique dans la *République* ou aux philosophes du XVIII^e siècle qui pensent la politique à partir du modèle de l'éducation, témoins Rousseau, Lessing qui conçoit l'histoire comme une vaste éducation dans *L'Éducation du genre humain*, ou Kant dans *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*. Le philosophe qui veut libérer les hommes doit comprendre le monde dans ses structures positives, s'il veut pouvoir agir sur le monde afin de le transformer. La conversion du philosophe-éducateur évoque d'une certaine manière la descente du philosophe platonicien dans la caverne, l'intérêt pour l'empirie après la contemplation de l'Idée du Bien.

3. Le système social et ses contradictions

Que découvre le philosophe-éducateur qui s'est converti à l'analyse empirique de la réalité afin de la transformer à partir de l'idée du bien ?

Il découvre d'abord que les hommes travaillent pour vivre, qu'ils sont en lutte avec ce

qu'il faut bien appeler la « violence de la nature ». Traditionnellement la lutte avec la nature est « statique et défensive ». Le monde moderne se constitue dès lors que les hommes décident de lutter de manière « dynamique et offensive » avec la nature⁵.

D'où une nouvelle économie qui fait rupture de manière révolutionnaire avec l'économie traditionnelle, seule naturelle à l'homme, une économie fondée sur les sciences, l'ingéniosité technique, l'organisation méthodique du travail, l'utilisation de tout le matériel humain, le formalisme juridique. Les sciences sociales forment la conscience adéquate de la société. Elles auscultent en permanence le corps social pour y déceler des maladies éventuelles de croissance et proposer des remèdes. La sociologie historique (celle d'un Max Weber, par exemple) donne toutes les explications nécessaires sur le mystère de l'émergence des valeurs nouvelles du monde moderne.

La société moderne fait de l'économie sa valeur essentielle. Toutes les autres valeurs sont relativisées, combattues ou subordonnées dès lors qu'elles s'opposent au progrès du travail social. L'économie moderne tend naturellement à gagner tous les pays. L'économie d'échelle permet une meilleure utilisation des matières premières, du matériel humain et une meilleure organisation de la distribution. Mais le développement économique des pays se fait dans le jeu des rivalités et des concurrences entre les communautés historiques. L'industrialisation est pour les peuples le seul moyen de faire partie du concert des puissances. Tout peuple qui ne se convertit pas à la rationalité moderne se voit relégué dans la catégorie peu flatteuse des peuples arriérés et menacé d'être subordonné et dominé. L'histoire de pays comme la Turquie ou la Chine est, en ce sens, exemplaire. La société moderne est mondiale, seulement en principe. De nombreux problèmes économiques pourraient trouver leur solution par la coopération économique entre les peuples, mais cette coopération est constamment freinée par les traditions nationalistes et les rivalités entre les puissances.

La société moderne connaît deux contradictions principales : une contradiction immanente et une contradiction qui tient à l'exclusivité de son principe. Ce qui nous semble intéressant et original dans les analyses weiliennes, c'est l'articulation phénoménologique de ces deux contradictions. La deuxième contradiction apparaît lorsque la conscience s'est désintéressée de la première.

La première contradiction immanente est celle de l'injustice. La société a pour principe la compétition égalitaire entre les individus pour fournir aux différents postes économiques les candidats les plus aptes. Dans la société moderne, contrairement à la société traditionnelle, l'individu ne reçoit pas une place en fonction du statut de son groupe d'appartenance, il définit lui-même son parcours à travers l'école et la société afin de trouver sa place conformément à son choix et à ses compétences socialement reconnues. Or, le principe de la compétition égalitaire est constamment limité par la constitution de privilèges historiques, dus soit à la fortune dans les économies libérales, soit à l'*establishment* politique dans les économies dirigistes. L'individu comprend que la place sociale tient davantage à l'appartenance à une classe déterminée qu'à sa valeur individuelle. D'où une lutte entre les groupes sociaux pour le partage de la richesse sociale, et surtout une lutte entre les couches pour le pouvoir, lutte qui se réduit au fond à la lutte de deux couches : une couche de groupes sociaux qui se considèrent défavorisés, et une couche supérieure de groupes sociaux qui se considèrent menacés par la constitution de la couche inférieure. Éric Weil, dans cette analyse du champ social est évidemment très proche des analyses marxistes. Mais il refuse de se fonder dans la terminologie et la doctrine marxiste, car il reproche au marxisme idéologique son dogmatisme. Le marxisme fait de la lutte des classes un principe quasi-métaphysique et érige un groupe social en prophète quasi-religieux de la fin des temps. Éric Weil préfère une analyse plus fonctionnaliste.

Les luttes sociales sont, elles-mêmes, organisées. Elles contribuent au progrès de la justice sociale, et ainsi, à la longue, au progrès de l'efficacité dans le travail. C'est le mérite et

la compétence qui doivent présider à la distribution des postes et non la fortune, l'influence ou la naissance. Toute société qui oublie ces principes est condamnée à stagner économiquement et à radicaliser les tensions sociales. Mais les luttes sociales ont tendance à dévaloriser le langage politique. Les organisateurs des luttes sociales (les syndicats et les partis politiques) en appellent aux passions et parfois à la violence révolutionnaire. Dans le champ social rongé par la lutte des couches, chaque camp lance la suspicion sur son adversaire en l'accusant de propagande et d'idéologie. Les mots du langage politique finissent par être complètement dévalorisés⁶. Et l'individu qui peut se mobiliser pour les luttes sociales, peut tout autant découvrir dans ces luttes un faux combat qui profite plus aux organisateurs et aux organisations qu'à lui-même, bref, il peut se désintéresser des luttes sociales.

Par ce processus Éric Weil nous introduit à la deuxième contradiction de la société moderne, contradiction qui tient à son exclusivisme. L'individu, désintéressé des luttes sociales soit par scepticisme envers les idéologies (thème de la « fin des idéologies »), soit parce qu'il profite d'une certaine richesse et d'un certain confort (du fait qu'il vit dans une "société industrielle avancée"), découvre les limites de la société moderne.

Dans la société, l'individu a finalement pour seul rôle, d'être un travailleur performant, ce qui lui vaut reconnaissance et récompense matérielle et lui permet de subvenir à ses besoins et à ses désirs. Mais, en même temps il peut prendre conscience que besoins et désirs n'ont pas de fin. De même que la société est engagée dans la course vers la production en se servant de l'individu, de même l'individu est engagé dans une course indéfinie vers le confort et la consommation. Éric Weil nous explique sans pathos les raisons de l'insatisfaction de l'individu dans la société moderne. Des philosophes (le premier étant peut-être Rousseau), des sociologues (Herbert Marcuse, par exemple), des psychologues et des psychanalystes, des écrivains (par exemple Aldous Huxley avec son célèbre roman *Brave New World*) ont largement développé le thème de l'insatisfaction résiduelle de l'individu dans le système social. L'analyse weilienne ne s'arrête pas à la dénonciation personnaliste et romantique du « nihilisme » de la société moderne. La protestation de l'individu est sensée. L'individu a raison de trouver son centre dans les valeurs du privé et de critiquer l'exclusivisme de la valeur économique. Mais l'individu a tort s'il érige l'individualité en absolu et s'il ne reconnaît pas les bienfaits de la rationalité moderne. La société moderne protège efficacement les hommes de la violence naturelle, ce qui n'est pas rien ! Qui est prêt à se priver de l'électricité, de l'eau courante, du tout-à-l'égout ou des progrès de la médecine ? La rationalité éduque l'individu en l'obligeant à se soumettre à tout un processus d'instruction, au calcul et à la régularité juridique. Les philosophies de la personnalité ont tort d'opposer les valeurs de l'individualité aux valeurs de la société. La société est condition de l'individualité. « La *chosification*, dans la société moderne, est le prix de la *personnification* » (PP, p. 80). C'est seulement parce que l'instruction et le confort sont donnés à tous les individus que les individus peuvent poser la question du sens de leur vie. A la fin de l'analyse des valeurs sociales on découvre que la société est une instance limitée et inférieure. Deux thèmes apparaissent : le thème du loisir offert à tout individu, dans lequel l'individu peut cultiver ses goûts personnels en dehors des activités productives pour être lui-même, un peu comme le maître antique, et le thème de la « morale vivante » que Weil appelle aussi « morale concrète ». Le mot « morale » utilisé sans qualificatif au début de *Philosophie politique*, se complexifie dès lors. La « morale vivante » est distinguée de la « morale formelle ». Dans son langage propre, Éric Weil retrouve la distinction hégélienne de la morale (*Moralität*) et de l'éthique (*Sittlichkeit*). Si les individus ne sont pas en proie à l'ennui dans le confort matériel, c'est parce qu'ils trouvent un sens déjà présent dans leur monde, monde constitué de rôles, de mœurs, de traditions, de réseaux humains préconstitués où l'individu a sa place naturelle.

Le monde moderne apparaît donc traversé par une formidable contradiction, contradiction entre les valeurs communautaires et historiques et la rationalité antihistorique.

Cette contradiction a été multiples fois explicitée. Peut-être, cette contradiction a-t-elle été pour la première fois dans l'histoire des idées clairement explicitée par Edmond Burke dans ses *Réflexions sur la Révolution en France* (1790). Burke oppose la construction abstraite et homogène de la société par les révolutionnaires français à l'évolution lente et rectificatrice d'un peuple anglais organique et différencié. Cette opposition va devenir le thème de prédilection du romantisme allemand à travers Herder (avec son thème du *Volksgeist*), un certain Fichte, et l'Ecole du droit historique avec Hugo et Savigny.

La deuxième contradiction de la société due à son exclusivisme nous conduit donc au thème du personnalisme et de ses limites et surtout au thème de la communauté historique et de la morale vivante. Dans la morale vivante l'individu peut comprendre que le rationnel et l'historique forment une *tension* et non une *opposition irréductible*. C'est à ce point précis, dans la compréhension assumée de cette tension par l'individu qu'apparaît le thème de l'action raisonnable et de l'instance institutionnelle dans laquelle la société et ses problèmes peuvent être pensés et résolus, l'Etat.

4. L'Etat et ses problèmes

La définition weilienne de l'Etat s'inscrit dans le prolongement de la définition hégélienne. L'Etat est l'organisation consciente de la communauté-société. Il constitue la structure unificatrice dans et par laquelle le peuple dans sa diversité et sa multiplicité peut accéder à la conscience de soi et faire son histoire. L'Etat, par définition, a pour objet le bien commun, l'intérêt général. « L'Etat reste le plan de la décision rationnelle ou raisonnable, encore que tel Etat puisse prendre des décisions mauvaises ou être incapable d'en prendre » (PP, p. 132). Du fait de sa réalité universalisatrice et coercitive, il dérange les intérêts particuliers et apparaît comme contrainte à l'égard de l'arbitraire individuel. En même temps, par ses lois et décisions qui visent la durée de la communauté, il est garant de la civilisation. L'Etat est l'organisation consciente et efficiente de la lutte contre la violence humaine, violence intérieure de ceux qui menacent les personnes et les biens, et violence extérieure des peuples menaçant l'indépendance de la communauté. C'est seulement dans le cadre de l'ordre public et de la sécurité assurés par l'Etat que les hommes peuvent travailler et se préserver de la violence première qui est celle de la nature extérieure.

Quels sont les problèmes de l'Etat moderne ?

D'abord, à partir de quel moment l'Etat est-il moderne ? La réponse est simple. L'Etat est moderne à partir du moment où il devient Etat d'une société moderne. L'évolution économique et sociale induit l'évolution de l'Etat. La modernité de l'Etat se manifeste à travers deux signes caractéristiques : la souveraineté de la loi et l'importance de l'administration. Du fait que l'économie moderne s'appuie sur le travail de tous les hommes sans exclusion de naissance et qu'elle sélectionne les individus en fonction du seul critère de compétence manifestée, toutes les différences statutaires sont progressivement abolies. Les actions des sociétaires sont également soustraites à la violence et à la ruse qui détruisent la confiance nécessaire à la production et au commerce, toutes les actions doivent être juridiquement prévisibles. L'Etat, s'il veut être efficace, est obligé d'adopter, en quelque sorte, la morale rationnelle de la société. Liberté et égalité juridique deviennent, bon gré mal gré et non sans mal, les principes de tous les Etats modernes, quel que soit leur régime politique. Par ailleurs les tâches de l'Etat moderne augmentent avec la complexification de la société. L'Etat se voit donc obligé de mettre en place une administration diversifiée pour assurer la coordination des activités sociales. L'administration, « la plus grande *invention* que l'humanité ait faite depuis qu'elle a *inventé* le système de la ville » (PP, p. 219), doit aussi obéir au principe de légalité, car le gouvernement ne peut être servi efficacement que si le

fonctionnaire est protégé des passions et des aléas politiques. Tout Etat moderne est tendanciellement Etat de droit. Un Etat qui fait des entorses au principe de légalité paye toujours d'une manière ou d'une autre ses facilités politiques par la stagnation économique.

Éric Weil définit alors les deux problèmes politiques fondamentaux de notre temps : Comment réconcilier le juste et l'efficace dans une communauté consciemment éducative ? Comment intégrer la nation dans une mondialisation pacifique ?

Le premier problème, développé au titre 39, se comprend à partir de l'articulation de trois plans qui forment la structure triple de notre monde. « Pour tout Etat et tout gouvernement modernes, le problème fondamental est de concilier le juste avec l'efficace (la morale vivante avec la rationalité), et de concilier tous deux avec la raison, en tant que possibilité d'une vie sensée pour tous et comprise comme telle par tous. » (PP, p. 179). La *société* constitue une dimension de notre vie, son principe est la rationalité de l'entendement, rationalité de l'efficacité dans la maîtrise de la nature. La *communauté* avec sa tradition et son histoire constitue le deuxième plan de la vie collective. C'est dans la morale vivante de leur communauté que les hommes trouvent le sens concret de leur vie. Par exemple, le travailleur d'une société industrielle avancée ne voit pas le sens ultime de sa vie dans la production et la consommation, mais dans la famille, la vie associative, voire la piété religieuse. Le troisième plan de la vie politique est la conduite raisonnable de la communauté et l'élévation des citoyens à la raison. C'est le rôle du gouvernement ou de tout citoyen capable de penser du point de vue du gouvernement.

Deux tentations extrémistes sont possibles qui engagent l'histoire dans des violences et des impasses. Le gouvernement peut opter pour une rationalité abstraite : la planification à outrance, la fermeture des églises, orientation illustrée par la politique des pays communistes. Mais cette rationalité risque de ne pas être acceptée par les citoyens dans la mesure où elle fait trop violence à leurs convictions. D'où l'inertie de certains groupes sociaux et la paralysie relative du système. Le gouvernement peut opter, au contraire, pour la tradition exclusive. Cela donne, par exemple dans certains pays, la dénonciation de l'occidentalisme, l'idéologie du retour au passé ancestral, le regroupement du peuple autour de valeurs nationales ou religieuses. Mais est-ce que tout dans la tradition est respectable ? Le refus du progrès implique également pour tout peuple une perte de puissance. A un moindre degré dans certains pays ce peut être, par électoralisme ou manque de courage et de lucidité des gouvernants, le souci de maintenir artificiellement des groupes sociaux condamnés par l'évolution économique (par exemple des petits agriculteurs ou des petits commerçants). Du côté de l'histoire il faut mettre aussi le maintien des privilèges de groupes sociaux qui n'ont plus de justification dans l'état actuel du système économique. Le problème de la justice sociale est, pour Éric Weil, un cas particulier de la conciliation du rationnel et de l'histoire.

Cette dualité se reflète dans les doctrines politiques. Certaines doctrines privilégient la société et font de l'Etat l'instrument de la société : ainsi l'anarchisme, le libéralisme, les socialismes. La différence entre les doctrines passe par une évaluation différente de la place de l'administration. Les socialismes veulent une administration maximale des affaires sociales, le libéralisme économique une administration minimale, l'anarchisme veut la suppression immédiate de l'administration qui est censée nuire aux rapports présumés naturellement harmonieux entre les individus. Ces trois doctrines partagent le même esprit en ce sens qu'elles sont aveugles sur la dimension éducative de l'Etat. Elles voient dans l'Etat uniquement une administration. D'autres doctrines privilégient le rôle de l'Etat et font de la société un instrument subordonné, par excellence le nationalisme et le fascisme, sans faire droit à l'éducation à la raison par la discussion publique.

Le monde moderne est en proie à une formidable transformation de ses conditions. Avec l'industrialisation, les masses font leur entrée sur la scène politique⁷. Les hommes politiques sont obligés de compter sur la réaction des masses. Tout chef d'Etat, qu'il soit

conservateur ou révolutionnaire, est chef des masses. La tentation est grande de mobiliser les masses à partir du discours politique le plus fruste, à la limite à partir de « mythes ». C'est la tentation de ce qu'Éric Weil appelle l'*œuvre* dans la *Logique de la philosophie*. Le chef de l'*œuvre* demande au peuple une subordination aveugle pour le conduire à son accomplissement à travers une transformation révolutionnaire. Curieusement dans *Philosophie politique* Eric Weil ne parle pas directement de la politique de l'*œuvre*. Il parle de « statolâtrie » et du chef providentiel. Et cette option est toujours présente en négatif (radical) de la politique raisonnable. La politique raisonnable est éducation des citoyens à la raison et pour ce faire elle passe par la neutralité axiologique de l'Etat et des gouvernants. La vertu suprême de l'homme d'action est la prudence, au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire l'intelligence réaliste de la situation, la capacité et le courage de faire ce qu'il faut, quand il le faut. Il n'y a pas de science du politique dont un groupe d'élus pourrait se prévaloir. S'il n'y a pas de raison a priori (en ce sens Éric Weil se met du côté d'Aristote contre Platon), la seule manière de conduire les affaires publiques est la discussion.

La discussion peut être restreinte au groupe gouvernant, ce qui est le cas de l'autocratie moderne, elle peut être ouverte à tous les citoyens, ce que Weil appelle « gouvernement constitutionnel » et, avec beaucoup de réserve, « gouvernement démocratique ». La forme autocratique est la forme la plus simple du gouverner et la plus normale historiquement. La forme démocratique est toujours le résultat tardif d'une évolution propre à des peuples singuliers, qui deviennent de ce fait éducateurs des autres peuples. Les cités grecques sont arrivées dans des conditions particulières à un régime fondé sur la discussion, mais leur régime restait fragile du fait de l'absence de médiation institutionnelle, donc particulièrement exposé à la corruption démagogique (comme Platon l'a bien compris dans le livre VIII de la *République*), et limité du fait de la définition restrictive de la citoyenneté. Les démocraties modernes étendent la citoyenneté à tous les hommes et toutes les femmes (par le suffrage universel), car tout le monde participe au travail rationnel et chacun reçoit de ce fait une éducation. De plus, les démocraties modernes s'appuient sur une administration développée qui élabore les diverses possibilités décisionnelles dans la perspective de la rationalité. Mais surtout ce qui sépare démocratie antique et démocratie moderne est la constitution d'une classe politique spécialisée (une aristocratie ouverte !) à travers la représentation parlementaire et le jeu des partis. Le gouvernement est toujours obligé de tenir compte du consentement des gouvernés qui s'exprime dans la discussion parlementaire où se trouve l'élite politique de la nation. « La fonction du parlement ne se comprend que par rapport au gouvernement » (PP, p. 169). Le régime démocratique est pour la raison le meilleur régime dans la mesure où il considère tout homme comme citoyen actif, comme gouvernant en puissance. C'est un régime où le gouvernement n'est pas considéré comme étant substantiellement formé d'hommes supérieurs⁸. Cependant ce régime suppose pour fonctionner des conditions historiques particulières : une certaine maturité politique est requise aussi bien des gouvernants que des gouvernés pour être capable de la vertu du compromis et de la composition. Et, pour que le compromis soit possible, cela implique que la communauté ne soit pas déchirée par des conflits radicaux d'intérêts ou d'idées qui mettraient en cause le fondement et l'unité de la communauté. L'échec de la République de Weimar qu'Eric Weil a vécu, est un des meilleurs exemples historique des limites avérées de la démocratie parlementaire.

Le deuxième grand problème que l'Etat moderne doit résoudre est celui de la violence internationale. Tout Etat, étant donné l'anarchie « naturelle » des relations internationales, doit compter sur la guerre pour défendre son indépendance. Éric Weil nous explique que des tendances pacifistes sont à l'œuvre dans l'histoire. D'abord l'exigence morale de l'unité de l'humanité initiée par le stoïcisme et popularisée par le christianisme, donne toujours mauvaise conscience aux hommes de bonne volonté dès lors qu'ils sont confrontés à la

violence guerrière. Toutefois la conscience humanitaire est insuffisante. La force d'unification la plus grande vient du principe de l'économie moderne. La société moderne est « une » dans ses méthodes de travail, et toute guerre apparaît comme destructrice de richesse du point de vue de la société. Mais la mondialisation économique, allié au principe moral, ne suffit pas à établir la paix mondiale. « La guerre n'a pas été remplacée par les procédures de droit, et tout gouvernement reste seul juge de ce qu'il veut considérer comme *casus belli*, comme menace ou attaque contre ses intérêts vitaux » (PP, p. 228). Pour que la paix internationale devienne réaliste, il faut que la paix apparaisse utile aux Etats eux-mêmes dans la logique de leurs intérêts. Les Etats partent de leurs intérêts et, plus ils sont modernes, plus ils *calculent* leurs chances devant le risque guerrier, le rapport entre le coût (matériel et humain) et l'enjeu. Les petites puissances ont le plus grand intérêt au bon fonctionnement des institutions internationales qui veulent faire prévaloir le droit sur la force. Quant aux grandes puissances, elles calculent les risques de victoire avant de s'engager dans un conflit guerrier, car elles savent que, même en cas de victoire, la situation après la guerre risque d'être plus difficile, car elles seraient obligées de gérer dans un monde appauvri des populations vaincues peu favorables à la morale du vainqueur. « La guerre n'est donc jamais impossible, mais elle est de moins en moins probable » (PP, p. 230).

La dernière proposition de *Philosophie politique* définit, d'une certaine manière, la « fin de l'histoire », idée qu'Eric Weil démystifie : « La fin de l'histoire veut dire simplement la fin de toute politique étrangère, on l'oublie souvent et l'on trouve dans cet oubli l'occasion de longues réflexions dites profondes » (EC II, ch. XIII, p. 340). L'Etat mondial n'est pas la concentration de la puissance dans un Etat hégémonique (ce qui est historiquement possible, mais non souhaitable), mais un gouvernement sans politique extérieure, assumant sur le plan mondial les tâches de coordination économique, sociale, juridique (garanties des droits de l'homme) nécessaires pour le bon fonctionnement des sociétés particulières. C'est dans l'horizon de cet universalisme technique et rationnel que peut apparaître ce qu'Eric Weil appelle « l'Etat vrai ». « A l'intérieur des limites de la morale formelle de l'entendement, rien n'impose à une société universelle l'uniformité de la morale concrète. Au contraire, ce n'est qu'après la réalisation d'une société mondiale que les morales concrètes pourront se développer librement » (PP, p. 244). Fin de l'histoire ne signifie donc pas abolition de l'Etat, car l'individu naît toujours violent, et il a toujours besoin d'une éducation à travers les mœurs et les lois de son pays. La fin de l'histoire est au contraire l'accomplissement de l'Etat. L'Etat vrai est un Etat qui n'est pas obligé de fonder la cohésion de la communauté sur une loyauté forcée, bref, c'est un Etat pleinement libéral. Dans l'Etat vrai, les concepts antiques d'amitié et de vertu peuvent retrouver sens. L'amitié n'est pas seulement un rapport personnel et sentimental, c'est aussi un rapport civique du fait de la participation à des valeurs communes (sentiment que l'on trouve parfois aujourd'hui parmi ceux qui militent dans un même parti politique ou ceux qui participent à une même association). Quant à la vertu elle ne se réduit pas à l'hypocrisie moraliste d'une société inégale, elle se définit comme l'ont fait les classiques par la possibilité offerte à tout individu de développer les virtualités de l'excellence humaine.

La dernière articulation du texte consiste à montrer que l'Etat a son sens dans ce qui le dépasse. « L'individu raisonnable est au-dessus de l'Etat » (PP, p. 254). L'Etat réunit les conditions du bonheur, ce n'est pas son rôle de définir le contenu du bonheur à la place de l'individu. Tout n'est pas politique dans la vie. L'individu est responsable de son bonheur individuel, au-delà des conditions matérielles et des structures juridiques et institutionnelles dont l'Etat est responsable. Cette question du rapport de l'individu à lui-même nous ramène au domaine de la morale, c'est-à-dire à l'action de l'individu sur lui-même. L'individu dans sa liberté irréductible et responsable doit déterminer le sens de sa vie, il a la possibilité de réussir ou d'échouer, de faire son bonheur comme de faire son malheur ! La question du bonheur est

indépendante de la politique. Au-delà de l'action dont morale et politique sont les deux espèces principales, l'individu peut s'ouvrir à un autre domaine, qui est celui de la *théoria*, ou à la question de la compréhension pour elle-même. Le philosophe qui a posé la question du vrai sens de la vie, qui a d'abord agi sur lui-même pour ensuite vouloir agir sur la communauté en fonction d'une théorie vraie, découvre que l'action ne remplit pas la totalité de la vie humaine. Au-delà de la recherche agissante et jamais achevée de la cohérence dans le monde des hommes, se trouve la possibilité de la compréhension développée pour elle-même, la possibilité de la vue du sens et de la satisfaction produite par cette vue dans la vie de l'individu qui vit en accord avec cette vue. « La satisfaction même ne se rencontrera qu'en ce qui n'est plus action : elle consiste dans la *théoria*, dans la *vue* de ce sens dont la réalité est présupposée par la recherche et par l'action, par toute question et par tout discours, encore par le discours qui le nie » (PP, p. 260). Éric Weil évoque ici rapidement au terme de sa philosophie politique des attitudes développées à la fin de la *Logique* sous les titres du *sens* et de la *sagesse*.

L'intérêt de la philosophie politique weilienne est de situer les problèmes que la conscience morale-politique de notre temps peut rencontrer dans son monde, de les articuler dans une compréhension complète et systématique en fonction des plans constitutifs du domaine politique : l'individu, la société, l'Etat, les Etats. En faisant ce travail, Éric Weil prolonge consciemment le travail des grands philosophes de la tradition de Platon à Hegel. En ce qui concerne les philosophes de l'Antiquité, nous sommes certes héritiers de leurs problèmes et de leurs concepts : le problème du rapport entre intérêt particulier et intérêt général, le problème de l'éducation des citoyens par la discussion, les concepts d'amitié, de vertu, de prudence. Mais des innovations décisives nous séparent de la problématique antique : le principe de la subjectivité libre et infinie issu de la tradition biblique, le principe du travail efficient et universel qui constitue la société comme moderne et qui pose le problème d'une société des nations. Or, toutes ces questions sont comprises dans la philosophie de Hegel, « Hegel qui était le dernier à penser le rapport entre la société du travail, la tradition concrète d'une nationalité vivante et l'Etat » (EC II, ch. V, p. 112). Si donc une comparaison s'impose, c'est avec la philosophie politique hégélienne. D'ailleurs Éric Weil s'est multiplement confronté avec Hegel, dans de nombreux articles, et surtout dans le petit livre *Hegel et l'Etat* (publié en 1950).

On peut voir dans la philosophie politique weilienne une actualisation et une présentation dans le langage du XX^e siècle de la philosophie politique hégélienne. Éric Weil aurait fait dans sa philosophie politique par rapport à la politique hégélienne ce que Kojève a fait pour la *Phénoménologie de l'esprit*. Il est vrai que les concepts weiliens répètent en les modernisant les concepts et la structure hégélienne du politique : le rapport morale-politique, la place de la morale, la description de la société moderne, la définition de l'Etat et le problème des rapports internationaux. Mais interpréter ainsi la philosophie politique weilienne c'est faire abstraction du cercle herméneutique qui lie les deux philosophes.

Poser la politique weilienne comme simple actualisation (à la limite simplement linguistique) de la politique hégélienne revient à négliger le choc en retour produit par cette actualisation. En effet, si nous pouvons comprendre Hegel comme nous le comprenons, sans falsification doctrinale et sans préjugé anti-hégélien (comme l'a fait une longue tradition commencée avec Rudolf Haym, qui fait de Hegel le penseur de l'Etat prussien), si nous pouvons voir dans la société civile les contradictions du travail abstrait et la formation de la plèbe (anticipation de la notion marxiste de prolétariat), et dans l'Etat moderne la réalisation de la liberté, c'est que l'interprétation weilienne nous le fait voir et nous y autorise. Éric Weil nous fait comprendre les lacunes que Hegel voit dans l'Etat moderne et donc ses tâches constitutives. « La réconciliation n'est pas réalisée entre les nations, elle n'est pas réalisée à

l'intérieur des Etats ; à l'intérieur comme à l'extérieur, l'état de nature, l'état de violence dominant, et l'Etat national et souverain est incapable de résoudre les problèmes de l'humanité comme il ne parvient pas à résoudre le problème des hommes » dit Eric Weil en conclusion de son livre *Hegel et l'Etat* (HE, p. 100). L'originalité de la pensée weilienne est bien dans le renouveau de la lecture hégélienne. Et le travail de Weil dans Philosophie politique est justement d'approfondir les problèmes qu'il met en évidence dans les *Principes de la philosophie du droit*. Le renouvellement « ontologique » de la lecture hégélienne se fonde dans le système weilien de la *Logique de la philosophie*. Dans la *Logique* Eric Weil fait la distinction entre le principe qui commande la philosophie hégélienne : *l'absolu* et le principe qui commande sa philosophie : *le sens*. La différence entre les deux systèmes vient de l'explication chez Weil de la possibilité de la violence comme possibilité irréductible de la liberté. La raison est le produit d'un choix et s'engendre par ce choix, choix arbitraire, non nécessité, ce qui serait contradictoire pour la liberté. Mais cette même liberté peut opter pour la violence, absolue ou relative, et être parfaitement sourde aux arguments de la raison. Chez Hegel la violence est comprise et interprétée comme opiniâtreté de l'individu fini, elle est ainsi réduite et apprivoisée. Si l'individu peut s'obstiner dans sa particularité et son sentiment, du point de vue du réel substantiel, l'essentiel est compris par la raison et accompli dans l'histoire la raison consciente ou inconsciente. Eric Weil, philosophe du XX^e siècle, spectateur des violences du nazisme, met en doute la subordination objective de la particularité à l'universel et comprend les mythes politiques de notre temps comme un renversement du rapport de la passion à la raison, dans lequel la raison, même rusée, ne peut trouver son compte. D'où une considération de l'histoire qui se rapproche beaucoup plus du style de la foi raisonnable de Kant que du déploiement hégélien du Concept dans le temps. Eric Weil décrit les grandes *tâches* à résoudre par l'action politique aujourd'hui et il se contente d'ajouter que telle est la direction si les hommes veulent bien être raisonnables. Citons ce texte particulièrement significatif de la perspective weilienne, il se trouve dans le chapitre IV de *Philosophie politique*, à propos de la paix mondiale. « La théorie ne peut affirmer qu'une vérité théorique : le problème sera résolu au moyen d'une organisation consciemment voulue par tous - ou bien l'histoire de l'humanité, telle qu'elle s'est poursuivie jusqu'ici, se révélera comme une sorte d'impasse dont on ne sortira qu'à reculons » (PP, p. 240).

Dans la lecture weilienne, la pensée de Hegel se dédouble. Il y a deux Hegel : le Hegel constructiviste qui comprend le temps comme manifestation du concept et qui voit, de manière optimiste, la fin de l'histoire dans l'universalisation des principes de la révolution française à travers l'empire napoléonien, le Hegel tel qu'il est compris et interprété par Kojève et dont Weil comprend la catégorie philosophique sous le titre *l'absolu* ; et puis un autre Hegel, celui qui constate la différence irréductible entre la réalité (*Wirklichkeit*) et l'existence empirique (*Dasein*), qui comprend non sans humour qu'il y a une part irréductible de contingence immanente au réel, et qui modifie perpétuellement son système et ses cours en fonction des apports de l'histoire et de ses lectures personnelles, un Hegel qui correspondrait plutôt à l'interprétation qu'en donne Pierre-Jean Labarrière, un Hegel qui de l'absolu devinerait le point de vue du sens⁹.

Nous voyons bien ici se boucler le cercle herméneutique de la compréhension et de l'interprétation. Hegel se dédouble, dans l'interprétation de Weil, en un système de l'absolu que Weil repousse, et en un système non métaphysique du sens qui est le point de vue même de Weil. Si Eric Weil arrive à la philosophie politique et à son système, en marquant sa différence par rapport à la philosophie hégélienne, c'est parce qu'il commence par vouloir comprendre Hegel en vérité. Où l'on voit que l'originalité n'est rien d'autre que la compréhension fidèle du grand ancêtre, fidélité qui oblige à dire ce que le grand ancêtre n'a pas compris, s'il est vrai qu'il est possible de comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est lui-

même compris. N'est-ce pas ainsi que se déploie et progresse l'histoire de la philosophie ? L'originalité d'Aristote ne vient-elle pas du fait qu'il a voulu comprendre Platon ? L'originalité de Spinoza ne vient-elle pas du fait qu'il a voulu comprendre Descartes et résoudre ses contradictions ? L'originalité de Fichte ne vient-elle pas du fait qu'il a voulu redire la philosophie de Kant de manière plus systématique ? A chaque fois nous constatons que la compréhension progresse dans un rapport essentiel à l'œuvre ou aux œuvres du passé. L'originalité d'Éric Weil vient au fait qu'il a voulu comprendre fidèlement et rigoureusement la philosophie hégélienne et sa philosophie politique. Ce n'est un paradoxe que pour celui qui voit l'originalité dans l'au-delà de toute tradition, pour l'homme de l'œuvre.

Notes

¹ Les recensions principales du livre sont les suivantes dans l'ordre chronologique de leur parution : P. Ricœur, « La Philosophie politique d'Éric Weil », *Esprit*, 1957, p. 412-429. H. Decloux, « La Philosophie politique d'Éric Weil », Tournai, *Nouvelle Revue théologique*, 1964, p. 167-175. E. Doumit, « Etat et société modernes dans la Philosophie politique », *Archives de Philosophie*, 1970, p. 511-526. J. Roy, « La Philosophie politique d'Éric Weil », Montréal, *Philosophies de la Cité*, 1974, p. 253-289. R. Caillois, « Politique et philosophie chez Éric Weil », *Revue de l'Enseignement philosophique*, 1977-1978, p. 1-10. F. Chatelet, O. Duhamel, E. Pisiert-Kouchner, « Éric Weil ou la politique de la raison », *Histoire des Idées politiques*, PUF, coll. « Thémis », 1982, p. 240-242.

² Pour simplifier, les références sont mises à la suite de la citation dans le texte selon les abréviations suivantes : LP : *Logique de la philosophie*. HE : *Hegel et l'Etat*. PP : *Philosophie politique*. PM : *Philosophie morale*. EC I : *Essais et conférences*, t. I. EC II : *Essais et conférences*, t. II. PR : *Philosophie et réalité*.

³ Julien Freund reproche à Éric Weil d'envisager la politique « dans la perspective du moraliste plutôt que du politologue » dans *L'Essence du politique*, Paris, Sirey, 1965, p. 567.

⁴ En plus de l'analyse contenue dans *Philosophie politique*, il convient de consulter sur ce thème l'article « Du droit naturel », EC I, ch. VIII.

⁵ Sur la définition weilienne du concept de moderne et sur la richesse de ses harmoniques il faut se reporter à l'analyse de Gilbert Kirscher « Figures de la modernité », in *Figures de la violence et de la modernité*, Lille, PUL, 1992.

⁶ Voir l'article « Propagande, vérité et *mass media* », EC II, ch. XV.

⁷ Dans l'article « Masses et individus historiques », EC II, ch. XII, Éric Weil montre comment les masses font leur entrée en politique avec les nouvelles conditions produites par le travail moderne. Il fait une typologie concrète des différents sentiments des masses modernes ainsi que des actions des chefs politiques.

⁸ Voir sur ce point l'article de Lucien Bescond « Éric Weil et le choix de l'Etat constitutionnel », *Sept Etudes sur Éric Weil*, PUL, Lille, 1982.

⁹ Sur l'idée d'un Hegel double ou mieux d'un Hegel à double face à l'intérieur d'une relation herméneutique à la compréhension weilienne, nous sommes redevable de l'interprétation que donne Gilbert Kirscher dans son article « Éric Weil, lecteur de Hegel », in *Figures de la violence et de la modernité*, Lille, 1992.