

L'etat, l'individu et le philosophe: une introduction au systeme philosophico-politique d'Eric Weil

Mănescu, Dana

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Mănescu, D. (2005). L'etat, l'individu et le philosophe: une introduction au systeme philosophico-politique d'Eric Weil. *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 5(4), 917-926. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56308-3>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0>

L'État, l'individu et le philosophe

Une introduction au système philosophico-politique d'Eric Weil

DANA MĂNESCU

Philosophie – politique – histoire

À la sortie de la Deuxième guerre mondiale, l'Allemagne ne fut, pour Eric Weil, qu'une *expression géographique*. «Elle n'est ni un État, ni une société» écrivait-il. «Elle possède toutes les faiblesses de l'Ancien Régime de la France auxquelles s'ajoutent celles résultant de la faiblesse et du manque d'unité; elle n'est pas sujet agissant de l'histoire et de la politique»¹.

Comment devient l'État *sujet actif de l'histoire et de la politique*? Cette question constituera la clé de notre lecture de la philosophie politique de Weil. Par «philosophie politique» on entendra l'ouvrage weilien intitulé *Philosophie politique* et paru en 1956 (5^e édition 1989), aux éditions Vrin de Paris. Ce texte nourrira principalement notre analyse, des indices supplémentaires seront néanmoins puisés dans d'autres écrits² de Weil, ainsi que chez quelques uns de ses commentateurs, contemporains ou successeurs rapprochés: Schirollo, Ricœur, Canivez, Kirscher, etc.

La *Philosophie politique* représente l'expression du projet philosophique d'Eric Weil et de son application au domaine politique tel qu'il le voit. Le mode weilien d'interroger la fonction et le rôle du politique revendique plutôt une parenté avec la philosophie politique classique qu'avec la science politique contemporaine, préoccupée plus par l'élaboration de son propre instrumentaire méthodologique et considérant l'être humain comme un objet parmi les autres. Pour Weil, *l'homme est un sujet, une liberté* et penser le politique signifie³ chercher une logique de l'action susceptible de concilier la singularité individuelle et la cohérence du discours, la rationalité des institutions et la liberté de l'individu fini. La méthode de Weil est

¹ V. Eric WEIL, «L'influence de la Révolution française sur la pensée européenne», in IDEM, *Essai sur la nature, l'histoire et la politique*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 1999, p. 123.

² Livres, essais, conférences, articles d'encyclopédies, etc. (Eric WEIL, «Kant et le problème de la politique», in IDEM et al., *La philosophie politique de Kant*, PUF, Paris, 1962, pp. 1-32; IDEM, «L'influence de la Révolution française sur la pensée européenne», in IDEM, *Essai sur la nature, l'histoire et la politique*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 1999; IDEM, «La philosophie politique», in *Encyclopaedia Universalis on-line*; IDEM, «Le problème de l'État multinational: L'Autriche-Hongrie», *Critique. Revue générale des publications française et étrangères*, vol. 62, 1952; IDEM, «Machiavel aujourd'hui», in *Essais et Conférences*, t. 2, Vrin, Paris, 1971; IDEM, «Politique – La science politique», in *Encyclopaedia Universalis on-line*; IDEM, *Hegel et l'État*, Vrin, Paris, 1950; IDEM, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1967; IDEM, *Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences*, Beauchesne Éditeur, Paris, 1982; IDEM, *Philosophie morale*, 2^e éd. Vrin, Paris, 1968 [1961]; IDEM, *Problèmes kantians*, Vrin, Paris, 1963.

³ V. Patrice CANIVEZ, *Le politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil. La philosophie politique* Éditions Kimé, Paris, 1993.

commandée par la vie politique même, conçue en tant que scène sur laquelle se confrontent les différentes opinions sur les décisions qui doivent être prises de façon collective et concernant la chose publique.

Weil souligne qu'on ne saurait pas espérer un accès direct à la connaissance par le concept. Le critère ultime de la validité conceptuelle ne se fonde pas dans la qualité esthétique de la production. Il ne suffit donc pas de déployer une réflexion inspirée pour produire une quelconque connaissance et pour que le principe de réalité qui appelle la confrontation des hypothèses et des propositions avec des faits clairement établis s'efface.

On retrouve tout à fait chez Weil la connexion avec la réalité, avec les gens. Les thèses qui apparaissent dans l'ouvrage ne s'appuient sur aucun plaidoyer supplémentaire, mais se soutiennent par elles-mêmes, ce qui fait que le style de la rédaction soit clair, simple et n'abonde pas de références bibliographiques. L'ouvrage de Weil va au-delà de toute pratique nominaliste qui supposerait que le chercheur n'ait accès au concept qu'à partir de formations discursives préétablies, objets de ses analyses. Lucien Bescond¹ loua Weil de ne pas être obsédé par le concept, ni par de «simples jeux de mots» érigés en véritable finalité et qui plongent le lecteur dans d'authentiques «abîmes de perplexité».

Weil a voulu élaborer un discours capable de saisir la réalité dans la forme qu'elle s'est donnée à son époque, la réalité d'une époque marquée par le phénomène totalitaire. Pour lui, «la philosophie est essentiellement historique»², pratiquée *par* et *pour* l'individu qui se découvre engagé dans l'histoire. À cette conscience de l'histoire, les circonstances difficiles de son existence ont incontestablement préparé Weil. Il a vécu, travaillé, écrit, enseigné et surtout parlé pour une minorité. Juif d'origine allemande, ayant pressenti³ le danger nazi, en 1933, il a fui en France. Il a obtenu la nationalité française et, pendant la Deuxième guerre mondiale, a même combattu, sous le drapeau tricolore, Hitler et toute violence greffée sur une dimension idéologique.

Toutefois, l'œuvre de Weil n'est pas une œuvre de circonstance, car la violence n'est pas un problème qui se poserait «de l'extérieur» à la philosophie. Elle est le problème constitutif de la philosophie comme discours.

Le portrait philosophique d'Eric Weil (1904-1977), célèbre pour ses exégèses des écrits de Georg Wilhelm Friedrich Hegel⁴ et d'Emmanuel Kant⁵, mais relativement peu connu pour sa propre pensée philosophique, fut condensé par son biographe et plus important commentateur, Patrice Canivez⁶, autour des attributs de «hégélien post-kantien»⁷.

¹ V. Lucien BESCOND, «Eric Weil et le choix de l'État constitutionnel», in L. BESCOND et al, *Sept études sur Eric Weil*, Éditions Kimé, Paris, 1986 [1982], pp. 57-74.

² V. Eric WEIL, *Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences*, Beauchesne, Paris, 1982, p. 22.

³ Il avait lu *Mein Kampf* d'Adolf Hitler et avait fait la promesse de quitter l'Allemagne si jamais celle-ci choisissait cet homme pour leader.

⁴ Weil démontre la fausseté de l'idée de voir en Hegel un défenseur de l'État prussien. V. Eric WEIL, *Hegel et l'État*, Vrin, Paris, 1950.

⁵ V. Eric WEIL, *Problèmes kantien*, Vrin, Paris, 1963.

⁶ P. Canivez est le directeur du Centre «Eric Weil» (à l'Université Lille 3). V. <http://www.univ-lille3.fr/recherche/centre-weil/>.

⁷ Face à la «topologie de l'être» de Heidegger, Weil ferait toujours appel à la raison. En même temps, face à la philosophie de la raison pure (spécialement celle de Hegel), il saurait faire la part à la temporalité. V. notamm. Patrice CANIVEZ, *Weil*, Les Belles Lettres, Paris, 1999.

Notons que Weil «n'a pas voulu être à Hegel ce que Platon fut à Socrate»¹, pas plus qu'il n'aurait voulu être la doublure de Hegel. En bon connaisseur de Hegel, Weil essaya de montrer que *l'État moderne se construit selon l'idéal de la défense des libertés*. Libéré de tout a priori, il a avoué plus d'une fois son ignorance philosophique, son incertitude sociale.

Le je sais que je ne sais rien, que Platon assignait à Socrate, caractérise le philosophe de Weil; il est celui qui doute en permanence. Tout comme Socrate, Weil a agi en philosophe maître, en prétendant ne rien savoir, cependant inlassablement vérifiant des affirmations. Leo Strauss et Alexandre Kojève disaient de lui qu'il serait «creux» et «bavard»² et Jean-Claude Passeron³, disciple de Pierre Bourdieu, d'ajouter que rien ne pouvait être plus terrible à ses yeux que l'évaluation weilienne des dissertations de ses étudiants: «ce n'est même pas faux»⁴. Pour Paul Ricoeur⁵ par contre, Weil était un penseur attentif de la *res publica*, ayant fondé son philosopher, dans la lignée de Spinoza, sur une assise d'éthique de la vertu.

Weil a compris qu'une confrontation active entre la philosophie et la politique était condition de la fécondité des deux approches et, tant dans ses textes majeurs que dans ses nombreux essais et conférences, il a toujours manifesté un intérêt aigu pour les connaissances de son temps – historiques, juridiques, sociologiques.

Adeptes d'une approche globale, Weil est peut-être l'un des derniers philosophes ayant écrit, en connaissance de cause, un «système» au sens strict, traditionnel. La *Philosophie politique* est, elle aussi, systémique, chez Weil l'exigence de système étant en outre le fruit d'une pensée réflexive, ne reconnaissant, dans un premier temps au moins, aucun autre critère de vérité à part sa propre cohérence interne. Partie⁶ du système logico-politique weilien, la *Philosophie politique* se veut thématization normative d'une existence humaine rationnelle. Elle compte 261 pages, regroupées en quatre chapitres («La morale», «La société», «L'État» et «Les États, la société et l'individu»), parsemées de 41 phrases-titre⁷, qui jalonnent les sous-chapitres. Le système n'est pas seulement discours cohérent, mais également un discours qui se pense lui-même, dans lui-même et qui s'entend comme discours

¹ V. Joseph JUSZEZAK, *L'anthropologie de Hegel à travers la pensée moderne. Marx – Nietzsche – A. Kojève – E. Weil*, Éditions Anthropos, Paris, 1977, p. 9.

² Pas un seul philosophe, depuis cent ans, ne trouva grâce à leurs yeux. V. Christian DELACAMPAGNE, «Leo Strauss – Alexandre Kojève: duel sur les hauteurs. Trente années de correspondance entre deux philosophes qui eurent pour règle de ne jamais se faire de cadeau», *Le Monde des Livres*, le 3 octobre 1997, p. 1.

³ V. Alain LEUATHIER, «Jean-Claude Passeron, 69 ans, enseigne la sociologie à Marseille. Loin des médias parisiens, l'ancien binôme de Pierre Bourdieu défend aujourd'hui une pratique de terrain. L'autre sociologue», *Libération*, 16 février 1999, p. 27.

⁴ On découvre donc chez Weil une conception à part de la vérité. Il est l'inventeur d'un pluralisme rationnel, qui, seul, peut dépasser tant la thèse sceptique qui prêche l'inexistence de la vérité que la thèse identifiant dans la quête de la vérité le déclic obligé de tout discours philosophique.

⁵ Le premier tome des *Lectures* de P. Ricoeur rassemble des études centrées sur des thèmes politiques, allant de Hannah Arendt, via Karl Jaspers et Jan Patocka, à Eric Weil. V. Paul RICOEUR, *Lectures 1. Autour du Politique*, Seuil, Paris, 1991, pp. 93-140.

⁶ Avec la *Logique de la philosophie* (Vrin, 1950) et la *Philosophie morale* (Vrin, 1961).

⁷ La phrase-titre numéro 36 nous enseigne, par exemple, que «Les gouvernements des États modernes sont ou bien *autocratiques* ou bien *constitutionnels*» (*Philosophie politique*, cit., p. 157), tandis que la phrase-titre numéro 39 concentre les problèmes de l'État moderne: «Pour tout État et tout gouvernement modernes, le problème fondamental est de concilier le juste avec l'efficace» (*Ibidem*, p. 179).

élaboré par un humble mortel, à qui le problème du positionnement dans le monde et dans la pensée, dans le discours de la réalité se pose. Le système est ici système de liberté et certainement pas une entrave.

Posant cela, on s'apprête à penser l'État dans la perspective générale d'une réflexion sur l'action; tel point de l'analyse vaudra par les relations qu'il entretient avec tel autre domaine de la réalité; d'où, parfois, une impression de répétition à la lecture de Weil, parce que tout se tient: approchant un segment du système, tout le système se déroule. À l'inverse, et Weil en est bien conscient, choisir l'approche globale de la philosophie n'équivaut pas à s'accommoder trop aisément de la réalité; «le monde de l'action est structuré, nous en avertira-t-il, et sa structure est pénétrable à l'homme qui veut la pénétrer»¹: en passer par la mise au jour minutieuse de ses mécanismes est requis par le processus philosophique lui-même s'il prétend s'affronter à l'histoire.

On se propose de réaliser ici une traduction pratique du message weilien, traduction sans laquelle toute philosophie politique demeurerait stérile et abstraite. En vérifiant, avec Weil, l'adaptabilité de la notion d'État à une certaine unité sociale, politique et juridique, on vise la formulation d'une définition opérationnelle, en repérant les principaux ingrédients de la recette weilienne de l'État.

La théorie weilienne de l'État

Le fait qu'aucune rose ne soit rose parfaite, nous dit Weil, ne nous empêche pas de parler de la Rose. Symétriquement, c'est n'est que parce qu'on peut parler de la Rose qu'on peut en même temps constater les imperfections rencontrées dans les roses réelles. Dans sa *Philosophie politique*, Weil n'expose pas un État parfait, mais un modèle de normalité, superposable à tout État réel, dans le but d'en identifier les dysfonctionnements.

«L'État est l'organisation d'une communauté historique. Organisée en État, la communauté est capable de prendre des décisions»². Cette proposition, résumant l'institutionnalisation de la communauté historique, ouvre la section de la *Philosophie politique* consacrée à «L'État». Elle indique d'emblée dans quel sens réfléchir la question de l'État et des institutions: une articulation organique au donné social en son devenir historique. Sont donc critiquées les conceptions aboutissant à penser l'État dans une autonomie abstraite.

Ainsi l'État, insaisissable comme entité particulière, est pour Weil la manifestation extérieure d'une réalité fondamentale. Qualifié de «superstructure» ou «d'épiphénomène», il est second par rapport à cette réalité. Weil aurait-il ici en vue la conception marxiste de l'État bourgeois? se demande Henri Laux³. On pourrait le supposer, étant donné que Weil mentionne cette notion de «superstructure», qui exprime bien un rapport de détermination et explique l'État en référence à une base sociale constituée par les rapports de production. Cependant, la critique est exprimée en des termes très généraux. Même s'il s'agissait du marxisme, prolonge Laux, la leçon de Weil se place à un autre niveau: l'État doit se comprendre comme

¹ *Ibidem*, p. 201.

² *Ibidem*, p. 131.

³ V. Henri LAUX, *Place et fonction des institutions dans la philosophie politique d'Eric Weil*, Mémoire de DEA d'études politiques, présenté en 1982 à l'Institut d'Études Politiques de Paris.

tel État, relié à une situation particulière à la construction de laquelle il participe; lien non mécaniste, dans lequel passe une charge d'historicité en fonctionnement: la revendication propre de la communauté qui s'exprime à travers lui.

Weil adopte donc une *définition structurale de l'État en tant qu'organisation de la communauté*. La définition est à la fois kantienne et aristotélicienne. D'un côté, elle comporte une référence implicite à la note au paragraphe 65 de la *Critique de la faculté de juger*, où Kant¹ utilise le concept d'organisation pour désigner un ordre politique où les individus ne sont pas seulement considérés comme moyens, à l'instar des rouages d'un mécanisme, mais aussi comme fins. D'un autre côté, l'État est la forme de la communauté, la structure qui fait d'elle une organisation vivante et qui rend compte, en l'occurrence, de sa capacité à effectuer des choix consciemment élaborés. Enfin, l'État forme un ensemble d'institutions organiquement lié: «Chaque institution présuppose et supporte toutes les autres en vue de son propre fonctionnement», de même que «pour leur fonctionnement chaque institution est présupposée et supportée par toutes les autres»².

La structure de l'État vise donc, de manière spécifique, la possibilité de prendre des décisions conscientes. Par cette définition, Weil répond à la critique marxiste pour laquelle l'État est un appareil de contrainte au service d'un groupe dominant. Loin de récuser cette critique, Weil l'accepte dans la mesure où elle se vérifie par l'analyse empirique, celle des États coloniaux, par exemple, ou encore celle des États «où des facteurs traditionnels maintiennent des couches entières de la population à un niveau de vie matérielle qui, selon le sentiment souvent justifié de celles-ci, est plus bas qu'il ne devrait l'être»³. D'une manière générale, la tension entre société et communauté montre le poids des facteurs historiques, de sorte que l'organisation politique servira plus ou moins les intérêts traditionnels des couches supérieures. Néanmoins, la critique marxiste suppose une vision de l'État qui n'est pas celle de Weil, parce qu'elle l'envisage du point de vue de la société. L'État apparaît ainsi comme un instrument au service des intérêts dominants dans la société et non comme un tout organisé. Or, pour Weil, l'État n'est pas un instrument, ni même un organe, il est l'organisation de la communauté. Pratiquement cela signifie que les problèmes posés par les rapports de force au sein de la société et même le problème posé par l'utilisation de l'État au service d'intérêts particuliers ne peuvent être résolus que de manière consciente, délibérée, dans le cadre d'institutions qui en permettent la formulation et le traitement explicites. En un mot, l'État ne devient problème que dans et pour l'État lui-même. D'un point de vue historique, il en résulte une alternative. Ou bien le problème est réglé par la révolution, grâce à une organisation révolutionnaire qui est l'embryon d'un nouvel État parce qu'elle en assume les fonctions – élaboration développée des problèmes, recherche et mise en œuvre des solutions efficaces. Ou bien la pression de la compétition et la menace de la révolution poussent l'État à se réformer lui-même. Quel que soit le cas de figure, cependant, l'État est l'organisation indispensable à l'élaboration d'une action consciente, délibérée, efficace. C'est dans le cadre d'un État que le problème posé par la critique peut être résolu.

La science politique weilienne est une science du vivre ensemble. Elle impose une approche normative, en considérant la politique comme un ensemble de

¹ Cf. Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, Paris, 1989, p. 194.

² Eric WEIL, *Philosophie politique*, cit., p. 131.

³ *Ibidem*, p. 132.

normes, processus, décisions et pratiques régulatrices destinées à assurer l'unité et la pérennité d'un espace social hétérogène et conflictuel par sa nature même.

On en tire le double impératif proprement politique: l'unité et l'indépendance de la nation; afin de conserver unité et indépendance, il faut se comporter en communauté consciente et agissante¹. Cette formule assigne une double tâche au gouvernement de l'État moderne. Il doit concilier la communauté et la société, l'universel historique de la morale vivante et l'universel technique de l'entendement. Mais il doit concilier les deux avec la possibilité d'une vie sensée pour tout individu – exigence qui définit pour Weil l'universel de la raison.

La théorie weilienne de l'État fonde une sorte de conservatisme² politique, puisque l'analyse philosophique conduit à l'adhésion positive à l'État constitutionnel. Dans le système philosophico-politique weilien, le tandem «société-communauté» est essentiel; c'est dans son cadre qu'agissent les individus appartenant³ à une certaine communauté ou société. Un individu quelconque se meut simultanément dans les deux zones. La «société» est dominée par la dimension rationnelle, tandis que dans la «communauté» c'est plutôt la pensée morale qui est prédominante.

Dans tout État moderne doit se montrer la souveraineté de la loi (qui maintient et garantit le principe fondamental de l'égalité), qui est la conséquence de l'avènement d'une «société rationnelle». Le principe de l'égalité engendre le principe de la souveraineté et donc ce dernier n'a de signification qu'en apportant la garantie formelle de la validité du principe de l'égalité civile. L'État moderne vient à exister quand viennent à coïncider ces deux principes et que l'égalité civile vient à correspondre avec la souveraineté d'une loi formelle politique. Mais cette coïncidence se pensera, au degré des principes, comme une «congruence nécessaire»⁴. Il faudra aussi envisager comment la souveraineté de la loi, identique en principe dans tous les États, se trouve affectée de fait par des différences considérables.

Pour représenter de façon schématique l'État chez Weil on pourrait imaginer un modèle en forme de mosaïque, où chaque fragment multicolore ferait ressortir les autres. Ainsi, à titre d'exemple, les deux directions principales d'activité du gouvernement, l'administration (la bureaucratie) et l'organe dont la tâche est constituée par la prise de décisions politiques ne seront pas complètement séparées. La pensée rationnelle, logique ne pourra jamais être totalement dissociée du respect des préceptes moraux. À leur tour, les décisions politiques exerceront des effets tant sur la société que sur la communauté, et la souveraineté de la loi s'appliquera aussi à ce type de décisions et non pas simplement aux actes de l'administration bureaucratique. Entre le gouvernement et la «société-communauté» s'interposera le Parlement, voie optimale, grâce à sa capacité d'exprimer la «communauté-société», de raccourcissement du dialogue entre gouvernants et gouvernés.

Comme sur un échiquier, Weil place les acteurs de ce système politique. En comprenant en profondeur tous les ressorts de la communauté-société, les

¹ *Ibidem*, p. 179.

² Nous entendons ici le mot «conservatisme» au sens défini par Weil à propos du chef conservateur: celui-ci est «conservateur non des institutions existantes et du pouvoir des élites actuelles, mais de l'unité de la nation et de la paix sociale», v. ERIC WEIL, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1967, p. 306.

³ Selon Weil, les infracteurs et les malades mentaux ne doivent pas faire partie de cet ensemble. Il accepte cependant également une certaine catégorie d'auto-marginalisés, qui refusent à accepter les règles imposées par la société et qui renient, partiellement ou totalement, l'identité communautaire.

⁴ Cf. Lucien BESCOND, «Eric Weil... cit.».

relations, les tangences et les zones de croisement des éléments, Weil souhaite forger un schéma conceptuel fort, permettant la détection de symptômes de la déviance de tout État moderne. Mais comment serait-ce possible, puisque l'État n'agit pas et que ce sont seulement les individus qui agissent? En effet, au cours de l'action, aucun État n'est visible, mais seulement les ministres, les fonctionnaires, les rois, les citoyens, en un mot – les personnes qui parlent au nom de l'intérêt général. En réalité, c'est la communauté-société qui agit en tant qu'État.

Seulement l'État n'a pas été *fait*, il est *devenu*, il est une entité de la diathèse active, seul liant sûr des individus au sein d'une communauté-société. Ce qui est important chez Weil c'est la distinction entre la catégorie «organisme» (dans laquelle on peut classer l'individu, le groupe, la communauté) et celle de «mécanisme» (basée sur la société et la loi). C'est d'ici que se dégage également le sens conféré par Weil à la souveraineté, qui émerge avant tout de l'individu et est organisée dans l'État, qui court toujours le risque de la violence, de se transformer en bureaucratie aveugle, imbue de pouvoir, mais marginale. Telle est la problématique, implicite parfois, mais fréquemment formulée, propre à Eric Weil: le conflit de la raison avec elle-même; en un mot, l'apparition d'un monde qui se définit comme absurde¹ et dont l'absurdité, qu'Eric Weil définira comme «violence» peut et doit encore être comprise par la raison. C'est cette violence du monde moderne qu'Eric Weil s'est efforcé de comprendre et d'assumer dans sa pensée et au cours de son existence.

Dans le sillage des chemins de pensée ouverts par Kant et Hegel, toute l'œuvre philosophique de Weil semble consacrée, comme le souligne Etienne Ganty², à une analyse des problèmes fondamentaux de la modernité. La *Philosophie politique*, expression d'une philosophie politique originale et élaborée en tenant compte inlassablement du terrain, du monde réel, fournit un modèle moderne de compréhension et d'explication de l'État moderne.

Dans l'éternelle opposition gouvernants/gouvernés, nous dit Weil, doit prendre les dessus le «vivre libero», c'est-à-dire le mode de vie qui caractérise en propre le citoyen d'une cité libre. En associant cette idée à la métaphore de l'État comme édifice de verre, on peut parler de l'avènement d'une «souveraineté négociée». L'attitude de la discussion naît donc d'une exigence fondamentale: rendre possible la coexistence des différences à l'intérieur de toute communauté humaine. L'exercice du dialogue se donne ainsi comme *telos* l'exclusion de la violence; à cet égard, le principe de la cohérence formelle du discours doit permettre de trancher, en présence d'un tiers, lorsque surgit un «différend» entre les membres de la communauté; par là, il inscrit celle-ci dans une durée commune. Ce sera le but de l'État moderne raisonnable que d'assurer «la possibilité d'une vie sensée pour tous et comprise comme telle par tous»³. L'État n'est donc pas *le* sens, mais *a* un sens. Le passage de la catégorie de l'action à celle du sens équivaut ici au passage de la politique à la philosophie. Le sens de l'État dépasse l'État et ce sens est «l'existence de l'individu libre et raisonnable»⁴, qui est libre et raisonnable en tant qu'il réfléchit sur le sens de l'action et de l'État.

¹ Weil écrit que l'Occident est «une tradition qui ne satisfait jamais de sa tradition».

² Cette particularité se reflète déjà dans le nombre d'occurrences de l'adjectif moderne, qui désigne des réalités positives comme l'État, la société, la civilisation, la technique. Cf. Etienne GANTY, *Modernité et philosophie: Martin Heidegger, Jürgen Habermas et Eric Weil*, Th. doct. (sous la direction de Gilbert Kirscher), Philos. Lille 3, 1994, Atelier repro. Th. Univ. Lille 3, Lille, 1995.

³ Eric WEIL, *Philosophie politique*, cit., p. 179.

⁴ *Ibidem*, p. 257.

Eric Weil – un philosophe dans la polis

Weil pratique une philosophie politique d'affirmation positive et pleinement philosophique du politique. Son propos n'est pas de redire en plus abstrait ce que l'on connaissait déjà fort bien sur l'État; son but est plutôt de «saisir la totalité des communautés-sociétés sur le plan de la conscience à laquelle elles accèdent dans l'État»¹, ou encore d'«enseigner la manière de comprendre correctement la nature des problèmes»², de façon à écarter les faux problèmes, bref préciser les conditions d'une action rationnelle et raisonnable dans un monde qui, de soi, ne coïncide pas avec la raison.

À partir de la morale individuelle, la *Philosophie politique* retrace, via le mécanisme de la société moderne de travail et finissant avec le problème de l'État mondial, un système de référence universel, au sein duquel seulement il devient rationnel de soulever de grandes interrogations. Ce livre est considérablement plus qu'un ouvrage de théorie de l'État, il couvre le domaine du *politics* tout entier.

En développant le principe de l'éducation des masses, la *Philosophie politique* déploie le champ politique comme champ de la discussion. Deux figures privilégiées apparaissent alors dans ce champ, qui remplissent chacune à sa manière ce rôle d'éducation des masses (réorganisées en communauté, ou de la communauté qui reste masse en puissance): le philosophe et le politique. L'un comme l'autre ont pour tâche d'amener à la conscience d'une volonté politique qui, dans les masses, vit sous la forme d'une sensibilité ou d'un sentiment moral. Ils se partagent ainsi, selon Patrice Canivez, les tâches d'une sorte de «maïeutique du sens». Cependant le politique est plutôt l'interprète de la rationalité et de la nécessité, le philosophe étant plutôt celui de la morale et du droit naturel; les deux sont les interprètes et les défenseurs du droit. C'est le politique qui gouverne l'État et qui prend les décisions; c'est de lui que dépend l'existence de la discussion. C'est du penseur que dépend l'explicitation du sens de l'action et il contribue ainsi à aider l'action historique à prendre le tournant de la non-violence. C'est des hommes de dialogue et de culture que dépend le caractère proprement politique de la discussion. On assiste donc à un partage des rôles, mais les rôles ainsi distingués sont complémentaires et présentent des analogies formelles: le politique est éducateur en tant que politique, l'éducateur est politique en tant qu'éducateur.

Gilbert Kirscher³ a souligné plusieurs fois ce cumul de discours chez Weil: il y a, d'une part, un discours du philosophe voulant comprendre l'action et, de l'autre, un discours de l'homme d'action. Weil s'intéresse de très près à la situation du philosophe. Car, si celui-ci est l'homme de la *theoria*, il n'en vit pas moins, comme individu, dans l'attitude de l'action. Or, le philosophe n'est pas un homme de parti. La dimension politique de son activité philosophique tient essentiellement dans l'éducation et dans un rapport spécifique à la discussion que Weil appelle *dialogue*. De ce point de vue, le problème est de savoir comment discussion et dialogue peuvent se constituer comme pratique politique. Penseur érudit de l'histoire, de la politique et des fondements de la philosophie, jumelé, d'après Livio Schirollo⁴, à deux figures de proue de la philosophie, Socrate et Spinoza, Weil évoque les différents registres de la prise

¹ *Ibidem*, p.155.

² *Ibidem*, p. 179.

³ V. par exemple Gilbert KIRSCHER, *La philosophie d'Eric Weil. Systématicité et ouverture*, PUF, Paris, 1989.

⁴ V. Livio SCHIROLLO, « Eric Weil, sa vie et son œuvre aujourd'hui », *Philosophie contemporaine. Annales de la faculté des lettres et sciences humaines de Nice*, 49, 1985, pp. 181-191.

de position du philosophe dans la *polis* et le statut des valeurs, mais aussi la responsabilité envers l'avenir, rattachée à la nécessité de réinterpréter les traditions multiples. En adaptant constamment ses réactions aux événements historiques, Weil poursuit un chemin sinueux et dynamise ses convictions philosophiques.

Le philosophe, en tant qu'éducateur, participera au «dressage social»¹, qui impose à l'individu un comportement correct et respectueux des lois. Mais la finalité de l'éducation est d'amener l'individu à penser, et notamment à «comprendre pourquoi *ceci* est exigé le cas échéant, pourquoi *cela*, qu'en fait on exige de lui, n'est pas exigible»². Par ailleurs, le philosophe se reconnaît un devoir de *désobéissance passive*. Enfin, nous dit Weil, son but est d'amener les individus à se soumettre d'eux-mêmes à la loi naturelle: cela implique qu'ils se soumettront d'eux-mêmes à la loi positive parce qu'elle est rationnelle et universelle, mais aussi qu'ils reprendront à leur compte ce devoir de désobéissance passive à l'égard de toute exigence violente ou contradictoire. La conséquence en est la suivante: le philosophe défend le système positif dans lequel il vit en tant que système, c'est-à-dire en ce qu'il contient d'universalité, de cohérence et de non-violence. Mais cela veut dire qu'il en dénonce les incohérences et les injustices et qu'il refuse d'obéir aux exigences qui feraient de lui un être violent. Il n'appelle pas les masses à renverser le droit positif existant pour le remplacer par un autre, mais son action vise à rendre inapplicable, par la résistance des citoyens, un système qui serait violent, arbitraire ou tyrannique.

En conclusion, on peut noter, avec Patrice Canivez, que la théorie de Weil sur comment l'État *devient* est «vraiment très surprenante»³. Le philosophe part d'une position purement morale (c'est-à-dire de Kant), il s'en tient à l'obéissance de la loi positive, car la loi, quelles que soient ses imperfections, est la réalisation de l'universel dans la communauté. Désobéir à la loi, c'est donc réintroduire le principe de la violence, c'est l'acte immoral par excellence. Par conséquent, le philosophe ne fait pas la révolution. Mais, ajoute Weil, si la révolution se produit et qu'elle est victorieuse, il pourra la soutenir. La révolution victorieuse aura réalisé non seulement un ordre plus juste, mais elle aura fondé également un nouvel ordre légal qui sera, comme tout ordre légal positif, respectable en tant que tel. En dehors de ce cas particulier, si la loi est injuste, si elle est contraire au principe d'égalité de tous les hommes en tant que raisonnables, si elle fait violence aux désirs légitimes, le philosophe s'en tiendra à une attitude purement critique. Il agira par le discours et la parole, en dénonçant l'injustice, l'incohérence, la violence légale. Mais son action ne sera que parole. Le philosophe respectera la loi qu'il dénonce, parce que cette loi, malgré toutes ses imperfections, est une première réalisation de la non-violence dans la communauté. Or, il serait contradictoire de vouloir pousser plus loin cette réalisation par la violence. Symétriquement, en montrant comment la question morale conduit à la question politique, Weil envisage également comment la structure des problèmes politiques rend nécessaire pour l'homme d'État de se concilier à la morale.

Le premier pas de l'action du penseur sur les acteurs serait donc celui de l'action du théoricien de la politique, par la parole. En écrivant sa *Philosophie*

¹ V. Patrice CANIVEZ, «La révolution, l'État, la discussion», in ***, *Discours, violence et langage: un socratisme d'Eric Weil. Actes du colloque de Paris, 18-19 novembre 1988, Le Cahier*, no. 9-10, Osiris, Paris, 1990, p. 29.

² Eric WEIL, *Philosophie politique*, cit., p. 54.

³ Patrice CANIVEZ, «La révolution...cit.», p. 26.

politique, Weil ne se propose pas d'offrir des connaissances, des techniques ou un «calmant pour la conscience morale des gouvernants»¹, ni même des recommandations utiles pour les citoyens qui ne savent pas quel parti soutenir. Son objectif est la compréhension du champ même, dans lequel toutes les questions sont posées, la compréhension du politique dans son totalité et dans son unité structurée, la compréhension de l'action humaine dans l'histoire et donc l'action, en tant que philosophe, dans la *polis*.

¹ Eric WEIL, *Philosophie politique*, cit., p. 7.