

VIOLENCE, DISCUSSION, DIALOGUE
La responsabilité politique du philosophe selon É. Weil
Francis Guibal

Centre Sèvres | *Archives de Philosophie*

2011/2 - Tome 74
pages 305 à 317

ISSN 0003-9632

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2011-2-page-305.htm>

Pour citer cet article :

Guibal Francis , « Violence, discussion, dialogue » La responsabilité politique du philosophe selon É. Weil ,
Archives de Philosophie, 2011/2 Tome 74, p. 305-317.

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Violence, discussion, dialogue
*La responsabilité politique du philosophe selon É. Weil **

FRANCIS GUIBAL

Paris

La pensée d'Éric Weil inscrit l'entreprise philosophique dans « ce dialogue qu'est le langage des hommes ¹ », un dialogue qui n'a pas lieu dans l'éther de la raison pure, mais qui se noue et se poursuit dans l'histoire, entre des êtres finis, intéressés et violents, mais capables également d'écoute et d'entente passant par une explication argumentée. Le philosophe est celui qui choisit d'intervenir dans ce débat en le comprenant à l'intérieur du tout de la réalité et en le mettant sous le signe d'une libération raisonnable; ne s'en tenant ni à la rationalité seulement positive des conditions ni à la rationalité exclusivement militante de l'action, il se voue à la mise en lumière des possibilités de sens qui tendent à émerger des tensions de l'actualité historique. Ni évocation spéculative donc ni royauté pratique, mais engagement responsable d'une théorie soucieuse d'éclairer l'effectivité du monde auquel elle appartient ².

Ce monde n'est plus aujourd'hui celui des Cités souveraines avec le dialogue « magistral », en principe ordonné au seul Bien de l'ensemble, de ceux qui se considéraient comme les « vrais » hommes. La modernité a étendu sur la planète le réseau mondial d'une condition laborieuse que déchirent disparités économiques et affrontements politiques, que guette également la menace du non-sens ou d'une « violence désintéressée, qui est à elle-même sa propre fin, dirigée contre autrui ou contre soi-même » (*PR* 1, 303-304). C'est à partir et à l'intérieur de cette nouveauté d'époque, où les hommes s'éprouvent livrés sans recours à eux-mêmes, qu'il revient au courage philosophique de tracer des perspectives effectivement signifiantes permettant d'orienter plus justement la rationalisation économique et la discussion politique en les tournant vers l'émergence d'une communauté de dialogue(s) inter-culturel(s).

* Texte présenté initialement dans le cadre d'un colloque sur « Le différend entre social et politique », tenu à Namur en octobre 2009 et dont les actes sont à paraître.

1. É. WEIL, « Vertu du dialogue », dans *Philosophie et réalité*, désormais *PR*, Paris, Beauchesne, 1982, et 2003, t. 1, p. 279-280.

2. Pour davantage de développements et de précisions, je me permets de renvoyer à mon livre sur *Le courage de la raison – La philosophie pratique d'Éric Weil*, Paris, Le Félin, 2009.

Rationalité et violence de la société

Les communautés traditionnelles tendent à voir dans le travail une besogne servile, étrangère à la vie réellement raisonnable des « maîtres ». A la suite de Hegel, qui notait déjà que « la création de la société appartient au monde moderne ³ », Weil discerne un tournant historique décisif dans l'émergence progressive d'un monde centré sur le nouveau « sacré » qu'est pour lui l'exploitation laborieuse des ressources naturelles. Reconnu comme « la réalité de la vie humaine », le travail façonne désormais le tout de l'existence sociale : « tout le monde travaille et est donc esclave au sens de l'homme antique, mais esclave sans maître » (*PR* 1, 284-285). Il y a là un fait historique, qui « distingue l'homme moderne de celui de l'Antiquité » (*PR* 2, 28) et dont il importe à la lucidité philosophique d'évaluer le sens ambigu.

La condition moderne est liée à la montée en puissance d'une rationalité opératoire, libre de toute considération de valeur, qui ne retient du réel que ce qui s'offre à ses prises et à sa maîtrise. Tout prend donc pour elle la forme d'une objectivité calculable et manipulable. Et la société qui émerge de ce fait peut être dite d'entendement, de besoin et de nécessité : rien ne compte que ce qui est comptable, tout est soumis aux lois d'une efficacité, d'une productivité et d'une rentabilité toujours accrues. Il y a là une sorte de « dispositif » universel qui se met en place : « sans maîtres, mais non sans dirigeants » (*PR* 1, 285), cette société du travail rationnellement organisé traverse les frontières, elle tend à entraîner « l'humanité entière ⁴ » dans la spirale sans fin d'une « éco-technie » fétichisée. On peut donc dire que « le monde présent est moderne dans sa totalité ⁵ » (*EC* 2, 301), mais cette modernisation reste inachevée et la rationalisation intéressée qui s'y opère demeure lourde de tensions conflictuelles à la fois « dans les sociétés historiques et entre elles » (*PP*, 117). Le double sentiment de l'injustice et du non-sens atteste que « le monde même de la condition ⁶ » est encore loin d'être soumis à une « maîtrise » effectivement raisonnable.

Objectivement, la société économique obéit aux lois d'une compétition rationalisée qui sélectionne en principe les plus compétents, ceux qui sont

3. *Philosophie du Droit*, § 182, Add; d'où l'affirmation que l'individu moderne est « fils de la société civile » (§ 238). B. Bourgeois rappelle en ce sens que, pour Hegel, l'homme réel n'est « pas un 'animal politique', mais un animal social » ou un « individu social besogneux » (*Études hégéliennes*, PUF, p. 183 et 193).

4. É. WEIL, *Philosophie Politique*, désormais *PP*, Paris, Vrin, 1956, p. 68.

5. É. WEIL, *Essais et Conférences*, désormais *EC*, t. 2, Paris, Plon, 1970-1971, p. 301.

6. É. WEIL, *Logique de la philosophie*, désormais *LP*, Paris, Vrin, 1950, p. 397. Ou, selon une formule de « l'Introduction » (p. 42) qui « nous » caractérise comme « modernes » : « Nous qui dirigeons la nature à notre service, nous ne savons pas nous diriger nous-mêmes ».

capables d'obtenir le meilleur rendement au moindre coût. Pour gagner la place qui lui revient à l'intérieur du système, l'individu doit donc manifester et faire reconnaître ses aptitudes, car « le succès appartient à ceux qui s'imposent » (PP, 79). La mobilité est ainsi au cœur d'une structure fondée sur la concurrence, pour laquelle « une distribution inégale du produit social » et des avantages qui y sont liés « constitue une nécessité technique » (PP, 86). Mais cette dynamique rationnelle ne va pas sans contradictions historiques, du fait notamment que la différenciation des *groupes* sociaux tend à provoquer « une lutte par *couches* dont l'une est formée des groupes qui se croient lésés, l'autre des groupes qui se sentent menacés » (PP, 86-87). Que ces conflits donnent lieu à certaine régulation juridique et qu'ils finissent normalement par déboucher sur davantage de progrès ⁷, ils n'en provoquent pas moins un sentiment d'injustice chez ceux qui estiment « n'avoir pas accès à toutes les fonctions auxquelles ils se croient aptes » (PP, 86).

Impossible, en effet, que cette dure réalité de la rationalisation n'ait pas de répercussion sur ceux qu'elle forme à l'objectivité : « la *chosification*, dans la société moderne, est le prix de la *personnification* » (PP, 80). Ne pouvant échapper à la nécessité d'une insertion fonctionnelle dans un « système de forces contraignantes » (PP, 89), l'individu, « exposé à l'insécurité » (PP, 93), s'éprouve subjectivement « déchiré, essentiellement insatisfait » (PP, 98). L'objectivation rationnelle dont il est le jouet « le plonge dans l'irrationnel absolu » (PP, 91) d'un destin aveugle qui semble le vouer au non-sens en le rendant étranger à lui-même ⁸. Cette épreuve, cependant, peut n'être pas inutile ; car « seul l'individu qui joue le jeu de la société peut raisonnablement poser la question du sens de ce jeu en sa totalité » (PP, 92). C'est de l'intérieur de la rationalité servile que tend à resurgir, autrement, la question de la libération raisonnable : « le problème de *l'homme libre*, du maître dans le monde antique, revient comme problème universel, inévitable et incompréhensible, pour la société qui ne veut être que rationnelle » (PP, 102). Le destin moderne, la condition socio-économique, appelle une vigilance théorique et pratique sans fuite ni résignation : « il ne s'agit pas *d'être contre*, il s'agit de chercher ce qui donne la possibilité *d'être pour* » (PP, 105)

7. Il y a là une « lutte de l'historique contre lui-même en vue de la réalisation du rationnel » : c'est sous la pression de la violence et la menace de crises toujours possibles que tend à être obtenue « une distribution plus équitable (plus efficace en ce qui concerne le recrutement et la collaboration paisible) » (PP, p. 88) des richesses produites.

8. Hegel a été l'un des premiers à voir dans la manière dont fonctionne la nécessité économique la figure moderne du destin : « monstrueux système de communauté et de dépendance réciproque, vie se mouvant en soi-même de ce qui est mort, qui, dans son mouvement, se meut çà et là, aveugle et élémentaire, et, en tant qu'elle est une bête sauvage, a besoin d'être sans cesse rigoureusement dominée et domptée » (*Jenenser Realphilosophie 1*, F. Meiner, p. 239).

une montée de la rationalisation objective qui ne règle pas tout, mais qui fournit « la possibilité de s'orienter dans la réalité » (PP, 244).

Weil, on le voit, analyse ce qu'il appelle le « mécanisme social » en s'inspirant fortement de Max Weber : il s'agit pour lui de prendre la mesure (« idéal-typique ») d'un monde (moderne) fondé sur une abstraction qui s'est faite réalité incontournable. Dans la mesure où il tend à se *réduire* au fonctionnement opératoire du seul calcul économique, ce monde inverse simplement l'antique hiérarchie du travail et de la parole – « l'État devient un instrument au service de la société qui le façonne selon ses besoins » (PP, 67, n. 1) –, et risque par là même de sombrer dans une soumission aliénante à la nouvelle idole d'un produire et d'un jouir sans freins ni fins. Sa nouveauté n'en semble pas moins irréversible et elle porte d'ailleurs en elle l'exigence positive d'une égalité rationnelle pour tous, ce qui en fait le corrélat objectif de la subjectivité morale : le monde moderne « est un dans son dédoublement comme l'homme est un dans son déchirement » (PP, 115). Il n'est pas jusqu'à l'abstraction qui menace la nouvelle donne sociale (et morale) qui ne puisse être comprise dans sa légitimité si elle est relativisée et orientée, replongée dans le procès historique d'une universalisation raisonnable se donnant les moyens de « procurer à tous le contentement dans la liberté et la dignité » (PR I, 286) : mondialisation dont le 'devenir-sensée' inviterait l'humanité à « prendre en main son avenir, qui cesse (alors) d'être destin pour devenir destination librement et raisonnablement voulue ⁹ ». C'est la responsabilité, déjà politique, du philosophe d'aider les hommes à « prendre conscience du problème que le monde lui-même ne fait que contenir » (PP, 120). Sans régression nostalgique ni idéalisation magique, les contradictions de la condition appellent un dépassement réaliste, « sous la forme de l'action concrète » (PP, 121), qui prenne appui sur ce qu'elle rend possible.

Discussion démocratique

En passant de « la Société » à « l'État », la *Philosophie politique* reconduit délibérément une structure hiérarchique très classique : celle qui subordonne le travail à la parole, la nécessité à la liberté ou la condition à l'action ¹⁰. Elle ne manque pourtant pas d'originalité, dans la mesure notamment où elle met en œuvre une dialectique *de* la réalité qui n'est effec-

9. É. WEIL, *Problèmes kantien*s, désormais PK, Paris, Vrin, 1970, p. 137.

10. Cette structure est d'inspiration aristotélicienne, mais elle acquiert ses titres de modernité à travers son historicisation hégélienne, pour laquelle « l'État est la conscience de la société » ou « est à la société ce que l'âme est au corps » (WEIL, *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, désormais ENHP, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1999, p. 156 et 158).

tive que sous mode historique et pratique. En allant du mécanisme social à l'organisme politique, il s'agit bien d'élever à hauteur de liberté raisonnable les contradictions rationnelles de l'entendement, mais sans se donner le confort d'une position de surplomb¹¹. Le philosophe n'en appelle pas à une raison qu'il imposerait au monde, il s'efforce simplement de discerner et de dégager une raison au travail ou en travail, qui invite à « informer ce qui est par ce que la réalité a engendré comme exigence réelle » (PP, 211). C'est à l'époque moderne, et en prenant la mesure de la rationalisation sociale et de sa violence, qu'il faut continuer à penser le sens d'un agir politique s'ordonnant à la justice et à la paix d'un vivre-ensemble raisonnable et sensé.

Le « sujet » de cet agir n'est pas d'abord ni principalement l'individu, mais une communauté historique déterminée qui « prend conscience d'elle-même » (PP, 166) et se rend capable d'action réfléchie grâce à un « ensemble organique » (PP, 131) d'institutions. L'instance décisive en est le gouvernement, qui tend normalement à passer d'une fondation « autocratique » à une légitimation « constitutionnelle¹² ». Sous cette dernière forme, raisonnablement accordée à la rationalité moderne, l'État désacralisé fait droit à l'indépendance des tribunaux ainsi qu'à la représentation parlementaire de la vie nationale¹³; et les services efficaces de l'appareil administratif¹⁴ l'aident à prendre au plus juste les décisions lui permettant de répondre aux défis de sa situation dans l'époque, de « faire son histoire et de contribuer à l'histoire universelle, l'un et l'autre de manière consciente¹⁵ ».

Sans prétendre en rien se substituer à l'homme d'État, le philosophe est là pour l'aider à discerner le but et les conditions de son action en dégageant « les problèmes et les dimensions des solutions possibles » (PP, 176). Il sou-

11. Il ne s'agit donc nullement de superposer « un État de maîtres à une société d'esclaves » (PR I, p. 285), mais de libérer les esclaves-travailleurs en les formant à leur dignité de sujets-citoyens.

12. Plus raisonnable, mais pas forcément plus efficace que l'État autocratique, l'État constitutionnel se caractérise par la souveraineté de la Loi (fondamentale) qui règle « la vie de l'État » en réglant « la modification de toute autre loi (et la sienne propre) » (PP, p.164 et 166).

13. Lieu d'expression « des désirs et de la morale vivante de la société-communauté particulière » (PP, thèse 38, p. 167), le Parlement soumet à une discussion libre et raisonnable les orientations politiques du gouvernement. On peut dire qu'il « unit vraiment l'État-administration et la société du travail » (Hegel et l'État, Paris, Vrin, 1950, p. 68).

14. « L'administration, conscience technique (rationnelle) de l'État et organe efficace d'exécution des ordres du gouvernement, est le serviteur autonome de celui-ci » (PP, p. 150). « Appareil adapté aux besoins de la communauté-société » (p. 152), elle est le « point d'insertion du politique dans le social, du raisonnable dans le rationnel » (p. 155).

15. É. WEIL, PP, p. 139. L'État « moderne » peut donc être défini comme « organe de réflexion-décision où la communauté historique tente de se faire raisonnable » (p. 203) en affrontant « les défis auxquels la société doit donner des réponses » (J.-M. VINCENT, *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Paris, Le Félin, 2009, p. 92).

lignera donc que le seul essentiel, au plan politique, est de maintenir l'unité (intérieure) et l'indépendance (extérieure) de la communauté (nationale) dont le pouvoir est en charge. En rappelant que c'est au sein même de la rationalité moderne et de sa tendance à une extension mondiale qu'il s'agit désormais de permettre « la survie de cet universel particulier qu'est une morale vivante ¹⁶ ». Ce qui oblige notamment à réduire autant que possible les inégalités qui menacent la cohésion de la nation : la démocratie aujourd'hui ne saurait aller sans la prise en compte des rapports sociaux et le rôle du gouvernement consiste à cet égard à « faire coïncider le juste avec l'efficace » (*PP*, 185) en veillant, « par la loi et dans l'organisation », à reconnaître et à défendre les intérêts universalisables, ceux qui peuvent « coexister avec l'organisation de la société, la tradition de la communauté, la loi de l'État » (*PP*, 187). Il ne suffit d'ailleurs pas de réconcilier « l'universel concret et historique de la morale de la communauté » avec « l'universel (rationnel et technique) de l'entendement ¹⁷ », il faut encore veiller à ce que cet « État à la fois rationnel et moral » s'ordonne à « l'universel de la raison » (*PP*, 194) comme telle, c'est-à-dire à « la possibilité d'une vie sensée pour tous et comprise comme telle pour tous ¹⁸ ».

Il n'y a pas de recette pour assurer cette articulation de la vie (morale), de la rationalité (sociale) et de la raison (pratique) : « la prudence, qui est la sagesse en politique, n'admet pas de jugement universel » (*PP*, 198). C'est donc l'ensemble de la communauté qui doit être formé à une liberté capable de discerner à chaque fois, sous la contrainte de la nécessité, ce qui est « techniquement nécessaire et moralement souhaitable » (*PP*, 211). Et cela passe par l'institution d'une « discussion rationnelle et raisonnable » tendant à se faire concrètement ou « *réellement* universelle ¹⁹ », où chacun expose ses positions et intérêts avec « les raisons qui lui font croire qu'il est raisonnable d'y adhérer » (*EC* 2, 363) et en se pliant aux règles d'exposition de l'échange argumenté. « Essence même de l'État moderne » (*PP*, 255), cette discussion a pour maître d'œuvre le gouvernement qui en choisit les thèmes, qui l'ins-

16. É. WEIL, *PP*, p. 197. En 1991, J.-M. Vincent notait que la construction européenne devait encore compter « avec la nation, c'est-à-dire avec deux problèmes essentiels : le rôle de l'État-nation dans un contexte d'internationalisation des relations économiques et la portée de l'identité nationale pour les individus et les groupes sociaux dans le monde actuel » (*op. cit.*, p. 71).

17. Tâche qui fait de l'État une « entreprise rationnelle, responsable d'équilibres économiques et sociaux de plus en plus complexes » (J.-M. VINCENT, *op. cit.*, p. 87).

18. É. WEIL, *PP*, thèse 39, p. 179. Tous doivent donc reconnaître « la légitimité universelle de cette exigence » (*ibidem*, p. 194) de vie sensée ou de « contentement raisonnable » (L. STRAUSS, « La crise de la philosophie politique », *Nihilisme et politique*, Paris, Rivages poche, 2004, p. 132).

19. É. WEIL, *PP*, p. 204. C'est le Parlement qui est par excellence le lieu de cette discussion par laquelle se forme la conscience civique de la communauté.

taure, la guide et l'arbitre de façon à l'orienter vers la meilleure décision possible. Mais elle en appelle à la participation active des partis et des citoyens qui sont chargés, grâce au Parlement notamment, de « faire connaître en les cristallisant les aspirations, les exigences, les sentiments des groupes et couches de la communauté » (PP, 209); ce qui répond de ce fait aux initiatives de l'acteur gouvernemental « est la morale historique de la communauté qui ne se saisit elle-même que dans cette réaction à une action possible ou actuelle » (PP, 206). La politique n'est effectivement démocratique qu'à se nourrir constamment de ce débat éducatif « ouvert, continu, réglé par la loi et universel aussi bien en ce qui concerne les participants que les sujets de la discussion » (PP, 215).

Au centre de l'État, il y a ainsi une autorité qui tend à éduquer les citoyens « à la liberté par la liberté » (PP, 220) en faisant grandir en tous les sens du bien commun. Rationnelle et raisonnable, la discussion est ce qui fait de la démocratie « le système politique qui, dans une communauté saine, a le plus de chances d'amener les meilleurs aux postes dirigeants ²⁰ ». C'est dire qu'il n'y a pas ici de sujets privilégiés, ni de la raison ni de son exercice social et politique; chacun se trouve renvoyé à la responsabilité qui lui incombe pour mener une lutte sensée « dans l'histoire, contre ce qui, dans l'histoire, est devenu déraisonnable ²¹ ». Être citoyen, dans ces conditions, suppose que l'obéissance aille de pair avec la capacité de commander ou de considérer les affaires publiques avec « l'optique de l'homme d'État » (EC 2, 357), en se laissant guider « par la vue du tout de la vie politique » (PP, 197) et en ayant à cœur une « capacité de mobilisation collective pour des objectifs communs ²² ». Ce qui implique d'ailleurs la possibilité que le citoyen ait raison « contre le gouvernement, « le bon citoyen contre le mauvais gouvernement » (PP, 197).

Mixte de rationalité (technique) et de raison (éthique), la discussion (démocratique) engage finalement l'action (politique) dans une entreprise de libération (historique) qui culmine au-delà d'elle-même: c'est en effet la grandeur paradoxale de la raison « pratique » d'avoir pour « fin » une reconnaissance humaine et spirituelle du sens qu'elle rend effectivement possible

20. É. WEIL, *PP*, p. 217. Ce qui fait de cette démocratie une « aristocratie ouverte » (p. 218-219). On notera la prudence de Weil quant à cette définition du « meilleur régime »: la raison effective est consciente d'être à l'épreuve de l'histoire et de sa contingence.

21. É. WEIL, *PP*, p. 192. A. Tosel a justement souligné chez Weil ce sens de la raison comme forme agissante qui « dérange tout sommeil dogmatique, toute attente de salut d'une figure substantielle. Il n'y a pas de nation élue, pas de classe élue » (in *Actualité d'Éric Weil*, Beauchesne, p. 287), pas de chef(s) ni de sujet(s) préordonné(s) à la libération raisonnable.

22. J.-M. VINCENT, *op. cit.*, p. 102. Cette capacité est celle du pouvoir comme « *potentia* » plus que comme « *potestas* ».

mais qui dépasse tous les engagements militants²³. À la discussion toujours intéressée des professionnels de l'action peut et doit s'ajouter pour cela le dialogue vraiment raisonnable des « *hommes de culture* » (*PR 1*, 287 sq.) dont le métier est de procéder à la « confrontation des convictions » qui habitent et déchirent « le monde historique²⁴ ». Cette mise-en-dialogue de ressources éthico-culturelles distinctes ne s'en tiendra pas moins à partir et à l'intérieur de l'espace public des communautés particulières et « sous l'œil de ceux qui discutent » (*PR 1*, 290) : la culture ne saurait exempter du civisme qui oblige tout citoyen à « dire son mot » (*PR 1*, 291) et à signifier pratiquement sa loyauté première envers l'État de son pays. Mais cette fidélité de citoyen s'accompagnera ici d'une dimension critique interdisant toute adhésion servilement inconditionnelle : s'il faut bien faire droit au sens de l'État « contre le rêve de l'humanité nue », c'est en sachant simultanément défendre « l'humanité dans l'État et dans l'intérêt de l'État contre l'État » (*PR 1*, 292). Prendre au sérieux le sens historique et culturel de l'action politique, c'est donc aussi accepter d'ordonner la relativité des États particuliers à l'universalité en devenir-raisonnable du monde que se partagent les humains ; ce qui invite non à refuser la discussion politique, mais à l'infléchir de manière sensée en l'ouvrant à l'espace (inter) culturel du dialogue²⁵.

Dialogue(s) (inter) culturel(s)

S'il revient à la communauté politique de prendre en charge la société du travail, c'est à l'intérieur d'un contexte qui déborde sa particularité : celui d'une humanité qui, aujourd'hui encore, « est à réaliser dans le monde des nations et des États historiques » (*PR 1*, 291-292). Cette universalité concrète de l'histoire témoigne déjà de la présence agissante en elle d'une raison qui l'informe et fait d'elle « une histoire vivante et sensée » (*PR 1*, 292). Elle n'en

23. Aussi l'État raisonnable doit-il avoir à la fois « les convictions les plus fermes » au plan pratique (éthico-politique) qui est le sien et « pas de convictions du tout » au plan métaphysique (méta-politique) du « sens définitif de l'existence humaine » (*PP*, p. 220) : « le but de la politique – la satisfaction raisonnable et le bonheur sensé de la liberté – « la transcende et n'est pas l'œuvre de ce dont il est le but » (*PP*, p. 259).

24. *PR 1*, p. 292 ; portant sur les valeurs et le Bien, ce « dialogue » interminable suppose l'ouverture à l'autre et à la différence irréductible des points de vue. Ce qui l'oppose à une « discussion » réduite ici (dans cet article de 1952) à une technique de régulation efficace d'intérêts opposés ou à une « confrontation d'intérêts vitaux (économiques et historiques) dont elle élève le conflit au plan du langage et de la rationalité technique » (G. KIRSCHER, *Discours, violence, langage : un socratisme d'Éric Weil*, Osiris, p. 239) ; « les hommes politiques ne sont pas là pour dialoguer ; leur métier est la discussion de leurs intérêts » (*PR 1*, p. 294).

25. Dans « Vertu du dialogue », Weil estime que les « hommes de culture » doivent contribuer à « faire de la discussion un dialogue » (*PR 1*, p. 294).

demeure pas moins marquée par la violence de contradictions non résolues : « le progrès n'a pas nivelé les différences existantes entre les niveaux de vie des communautés avancées et arriérées » (*PR I*, 308), révoltes et conflits restent une « possibilité omniprésente » (*EC 2*, 304), cependant que ne peut être écartée la menace d'une humanité éventuellement « libérée du besoin et de la contrainte extérieure, mais non préparée à donner un contenu à sa liberté » (*PR I*, 309). La philosophie doit prendre la mesure, aussi lucide que possible, de ces tensions qui déchirent le présent. Mais sans oublier que son option pour la raison lui assigne pour tâche essentielle de dégager, à partir de l'analyse de la réalité historique, « l'idée (au sens kantien du terme) que, en soi, vise l'action dans cette réalité ²⁶ ». Penser l'action, ce n'est pas se substituer à elle, mais peser sur son orientation raisonnable en invitant chacun – citoyen(s) et État(s), gouvernants et gouvernés – à « agir à sa place comme il convient d'y agir » (*PP*, 51) pour mieux avancer vers l'horizon idéal de sens que la théorie permet de dessiner.

Notant que « politique et économie » représentent « deux directions dans lesquelles l'être social peut s'universaliser », G. Fessard en inférait une question centrale : « Faut-il subordonner l'État à la Société ou la Société à l'État ²⁷? » À cet égard, Weil accorde évidemment une prévalence à l'instance de l'action politique, mais en écartant, à la suite notamment de Kant (et de Hegel), l'idée utopique d'un « État des États » (*PP*, 227) dont l'étendue serait « trop grande pour qu'il puisse être gouverné efficacement et protéger réellement chacun de ses citoyens » (*PK*, 138). Il faut, selon lui, partir de la pluralité irréductible des « États de citoyens » (*PP*, 227) particuliers, en montrant à ces acteurs décisifs qu'il est de leur intérêt bien compris de « travailler à la réalisation d'une organisation sociale mondiale » (*PP*, 225), c'est-à-dire d'une gouvernance mondiale de type administratif, chargée de coordonner et d'homogénéiser aussi rationnellement que possible la « globalisation » économique de la planète ²⁸. En visant à promouvoir une juste « égalisation des revenus et des niveaux de vie ²⁹ », cette organisation techniquement concer-

26. É. WEIL, *PP*, p. 246. Weil est donc fidèle au Hegel « théoréticien » et non « homme politique » (*Hegel et l'État, op. cit.*, p. 107), dont la théorie « révèle le sens du présent et éclaire l'avenir » (*PR I*, p. 128) sans prétendre prévoir ou prédéterminer cet avenir, sans s'intéresser (à la différence de Marx) au « problème technique du prochain pas du progrès » (*Hegel et l'État*, p. 107).

27. G. FESSARD, *Autorité et bien commun*, Paris, Aubier, 1944, p. 63 et 66. On sait que Fessard récuse également les unilatéralités opposées que représentent l'État (nazi) des maîtres et la Société (communiste) des travailleurs...

28. C'est l'articulation mondiale de la société économique et des communautés morales qui est ici en jeu et Weil estime que l'intérêt des États raisonnables est de « travailler à la solution rationnelle de ce problème décisif » (*PP*, p. 240).

29. É. WEIL, *EC 2*, p. 325. Weil ne méconnaît pas les difficultés de cette orientation, chargée de « réduire le temps consacré au travail social sans faire baisser le revenu global » (*PP*,

tée tendrait à faire disparaître « la compétition entre les sociétés particulières » (*PP*, 242). Instaurée et ordonnée, limitée et surveillée par la prudence raisonnable des acteurs politiques – « il faudra encore et toujours que les administrateurs soient contrôlés par les citoyens » (*PP*, 249) –, cette rationalisation opératoire ne se donnerait pas pour « le tout de la réalité » (*PP*, 243), mais sa juste mise en œuvre permettrait paradoxalement la « libération des morales » (*PP*, 240) vivantes véhiculées par les communautés historiques³⁰.

Cette organisation de l'économie mondiale tend à faire apparaître comme irrationnelle et anachronique « la lutte entre les États historiques qui défendent leurs intérêts » (*PP*, 242) particuliers. Plus ces États deviennent « modernes » et moins ils ont tendance à avoir recours à la guerre³¹, car ils s'éprouvent partie prenante d'un monde dans lequel « la non-violence, dans l'histoire et par l'histoire, est devenue le but de l'histoire³² » sensée. Mais la paix qui se profile ainsi à l'horizon n'a rien d'assuré et elle renvoie à la vigilance militante d'une prudence raisonnable consciente d'avoir à réveiller et raviver sans fin les motivations qui l'inspirent³³. Voilà qui n'appelle nulle disparition de l'instance étatique, mais peut-être une relative métamorphose : au lieu d'insister sur la puissance d'un « appareil de contrainte » (*PP*, 241) soucieux de défendre la souveraineté de son indépendance, la forme passagère de l'État-nation pourrait en arriver à « se dépasser » (*ENHP*, 166) en (re) découvrant et en réalisant son sens moral de communauté foncièrement éducative, « forme la plus haute, parce que consciente, de la vie en commun des hommes » (*PP*, 252). À distance de toute « statolâtrie », les États de la liberté raisonnable s'organiseraient pour « éduquer leurs citoyens à la pensée de l'universel concret » (*PP*, 249) : le « lien à la fois spirituel et charnel³⁴ »

p. 243); mais elle relève pour lui de l'effort nécessaire d'une juste rationalisation rendue possible par la « condition » moderne et à opérer conformément aux « exigences du travail social » (*PP*, p. 86).

30. Seul ce renvoi à la pluralité signifiante irréductible de « communautés dont chacune aurait pour but et sens le développement de sa morale, de son universel particulier concret » (*PP*, p. 240) éviterait le cauchemar d'un « esclavage universel » (*PR I*, p. 257) sous la loi exclusive d'un calcul rationnel insensé.

31. L'intérêt bien compris des États « modernes », la montée d'une opinion publique « pacifiste », l'importance des institutions internationales, autant d'éléments qui amènent Weil à estimer que « la fonction historique de la guerre comme facteur de progrès est finie » (*EC 2*, p. 110) et qu'il y a là une menace « jamais impossible, mais de moins en moins probable » (*PP*, p. 230).

32. É. WEIL, *PP*, p. 233. Weil ajoute d'ailleurs que « rien ne garantit que ce but puisse être atteint sans l'emploi de la violence », d'une violence alors maîtrisée et orientée.

33. Il s'agit en effet de « construire un monde dans lequel la non-violence soit réelle sans être suppression et du non-sens de la violence et de tout sens positif de la vie des hommes » (*PP*, p. 234).

34. G. FESSARD, *Autorité et bien commun*, op. cit., p. 69.

d'un vivre-bien-ensemble ou d'une « reconnaissance » libérée du seul calcul intéressé. Ce problème de « communauté(s) libre(s) et morale(s) » désigne sans doute encore « une tâche à accomplir » ; mais c'est « la gloire de(s) État(s) moderne(s) d'être arrivé(s) » (PP, 252) à le faire apparaître comme une possibilité non utopique.

Ce recentrage, d'ailleurs, sur le sens éminemment éthique et culturel des communautés politiques n'aurait rien d'un repli particulariste. Dans un monde d'interdépendance, mais où ils se trouveraient libérés tant de la compétitivité économique que des affrontements belliqueux, ces foyers de vie sensée justement partagée que seraient les États auraient en principe à cœur de se reconnaître en reconnaissant « la présence de l'universel dans la pluralité des particularités qui le rendent concret » (PP, 248). La discussion intéressée se subordonnerait au (x) dialogue(s) éthico-culturel(s) entre « particularités raisonnables » (PP, 240) soucieuses de s'entendre sur les valeurs susceptibles d'empêcher la mondialisation de « devenir insensé(e) à force de se faire rationnel (le) » (PP, 236). La justice (sociale) et la paix (politique) rendraient possible un monde (interculturel) à la fois un et divers, en recherche de lien(s), de bien(s) et de sens commun(s), dans lequel « aucune morale, aucune religion, aucun art, aucune science, aucune vie morale ne se développera (it) en vase clos ³⁵ ». L'action s'ordonnerait ainsi à la quête et à la visée d'un sens de l'humain – « la possibilité offerte à tous d'une vie dans le sens présent » (PP, 261) – qui la porte au-delà d'elle-même ³⁶.

Vigilance philosophique

Au terme, en effet, discussion et dialogue trouvent leur vérité ultime dans l'émergence, « à l'intérieur d'États particuliers libres » (PP, 240), d'individus « libres et raisonnables », ou d'« hommes *vertueux* » (PP, 257) « satisfaits dans la raison » (PP, 255). Hommes de culture, ces individus multidimensionnels se tiennent en principe à une hauteur partagée de vue et de vie qui les établit déjà dans l'universel en acte d'une excellence que la finitude-en-mouvement de la condition et de l'action ne peut que viser comme toujours à venir. Mais c'est précisément cette vie de l'esprit qui, faisant d'eux

35. É. WEIL, PP, p. 251. « Vertu du dialogue » parle de manière analogue d'une communauté de dialogue(s) interculturel(s) se créant, « entre États ou groupes d'États » séparés « par leurs idéologies, leurs traditions morales, leurs valeurs vécues, leur histoire religieuse, constitutionnelle, intellectuelle » (PR I, p. 284).

36. Restant « affaire de la politique pour autant que celle-ci aura toujours à en fournir les conditions indispensables » (PP, p. 250) et insuffisantes, cette recherche du sens est celle d'une vie libre et raisonnable « qui par sa nature dépasse l'État », qui se porte « au-delà de la société, de la politique, de l'éducation même (...) au-delà de toute action » (p. 259).

« le(s) critique(s) de l'État empirique », de tout État empirique, les invite à devenir « individu(s) pleinement vivant(s) par l'action sur l'État, sur la morale de (leur) communauté, sur toutes les morales de toutes les communautés » (*PP*, 254). Ils restent, en effet, consciemment et solidement ancrés dans le sol du monde et de l'histoire.

Et ils savent qu'à l'intérieur de cette finitude irréductible et de sa violence toujours menaçante, la raison, qui n'est pas tout, exige l'engagement courageux de libertés ne cessant de s'ouvrir et de travailler au concret d'une universalisation sensée qui concerne tous les niveaux différenciés de l'existence. Au plan central d'un agir (politique) qui se déploie dans la réalité commune de la condition, cette raison ne cesse de rappeler l'inspiration décisive d'une « conscience » qui déjoue l'assurance de toute « alliance ontopolitique ³⁷ » entre savoir et pouvoir en maintenant vivante l'inquiétude d'un « se chercher ³⁸ » qui est l'affaire de tous et de chacun. À la suite des « philosophes grecs et des prophètes juifs » qui ont su demander « ce qu'était la justice et non pas ce qui découlait des usages de leur temps » (*EC 2*, 20), « l'homme de culture » qu'est aussi le philosophe weilien s'efforce de mener à la pleine conscience de soi cette orientation raisonnable; sans minimiser ni l'adversité qu'il lui faut affronter ni les ressources de sens dont elle hérite ³⁹, mais en se tenant à la jonction toujours fragile du réel et du possible, des conditions et du sens, de la justice et de la proximité ⁴⁰, en renvoyant donc effectivement la « liberté dans la condition » de chacun aux responsabilités éthiques, politiques et historiques qui lui incombent.

37. G. BENSUSSAN, dans *Éthique et expérience, Lévinas politique*, La Phocide, Strasbourg, 2009, p. 40, renvoie à ce que Levinas appelle le « caractère politique (...) de tout rationalisme logique, l'alliance de la logique et de la politique » (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye, 1974, p. 217).

38. Suivant la belle formule de Levinas dans *Humanisme de l'autre homme* (Fata Morgana, Montpellier, 1972, p. 97): « Les hommes se cherchent dans leur incondition d'étrangers ».

39. Weil n'ignore pas la radicalité d'une violence qui ne cesse de menacer l'humanité et qui oblige, « dans la juste guerre menée à la guerre, (à) trembler – encore frissonner – à tout instant, à cause de cette justice même » (E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 233). Et il n'exclut nullement du champ du dialogue sensé ceux qui croient devoir en appeler à l'aiguillon d'une transcendence éthique ou d'une « Paternité divine » (G. FESSARD, *Autorité et bien commun*, p. 117) pour assurer, « au-delà de l'humanité et à la verticale de l'homme », la fraternité et « le Bien commun de l'humanité » (*ibidem*, p. 97-98). Mais c'est toujours dans la sobriété sans pathos d'une liberté finie et capable de raison qu'il s'agit pour lui de recueillir le sens éventuel de ces ouvertures à l'altérité. Je renvoie là-dessus au grand livre qu'est la *Logique de la philosophie* et au commentaire que j'en ai esquissé dans *Le sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*, Le Félin, Paris, 2011.

40. Toujours à chercher, ici et maintenant, dans le concret des situations et des événements, la justice effective ne vise l'égalité de tous qu'en se faisant attentive à la singularité exceptionnelle et irréductible de chacun.

Résumé: *La responsabilité politique du philosophe tient, selon É. Weil, à son devoir de comprendre la réalité pour en discerner les orientations raisonnables. Ce qui l'invite d'abord à prendre la mesure de la rationalisation socio-économique de la modernité et de sa violence potentielle. Cette nouvelle donne historique peut se révéler signifiante, mais à condition d'être justement régulée par une discussion politique s'ordonnant finalement à l'émergence pacifique d'une mondialité qui ferait place et droit au (x) dialogue(s) engagés notamment par les « hommes de culture ».*

Mots-clés: *Culture. Dialogue. Discussion. Raison. Responsabilité. Violence.*

Abstract: *According to E. Weil, the philosopher's political responsibility consists in the duty of understanding reality to detect its rational orientations. Therefore, he has to take full measure of the socioeconomic rationalisation of the modern world and of its potential violence. This new historical order may be meaningful, but only if regulated by a political debate in view of a peaceful raise of a globality which gives way to dialogs initiated, in particular, by "men of culture".*

Key words: *Culture. Dialog. Debate. Reason. Responsibility. Violence.*