

Université de Montréal

La question du sens dans la pensée d'Eric Weil

par

François Larivée

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de

Maître ès arts (M.A.)

en philosophie

Août 1999

© François Larivée, 1999.



2.5855.11 m6

B

29

U54

1999

V.016



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
La question du sens dans la pensée d'Eric Weil

présenté par :
François Larivée

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Mémoire accepté le:

Sommaire

Notre mémoire porte sur la question du sens qui se pose à l'individu vivant dans la société moderne. Pour nous aider à comprendre pourquoi cette question se pose aujourd'hui à l'individu et comment il peut la dépasser, nous nous appuyons sur la pensée d'Eric Weil

Eric Weil pense la question du sens en relation avec la violence fondamentale qui habite tout être humain. Dans le cadre de sa pensée, c'est en effet la violence qui habite l'individu qui le rend capable de poser la question du sens.

Cette violence, Weil la caractérise par la capacité propre à tout être humain de pouvoir s'opposer à ce qui est, sa capacité à être insatisfait par la nature qui l'habite et qui l'entoure, insatisfaction qu'il peut exprimer par ce simple mot : *non*. Dans la pensée hégélienne, pensée dont Weil se sait l'héritier, cette violence se nomme *la négativité*.

C'est précisément à partir du point de vue ouvert par cette violence fondamentale que le sens peut devenir l'objet d'une question. En effet, l'homme, de par sa négativité, est mécontent de ce qu'il trouve; il juge la nature insatisfaisante et sur la base de ce jugement il est amené à chercher ce qui pourrait enfin le soulager, ce qui pourrait le contenter, le satisfaire de manière sûre et durable. Autrement dit, emporté par le galop de la violence qui le tenaille, l'homme cherche un sens à sa vie.

Weil présente cette recherche de sens comme l'élan même qui a poussé l'être humain à inventer des mondes dans lesquels il puisse vivre heureux, l'élan qui l'a lancé dans la création de mondes sensés.

Lorsqu'il vit dans un de ces mondes, dans une communauté du sens vécu, l'individu ne pose pas la question du sens, puisqu'il vit alors en présence du sens. Sa violence fondamentale, sa capacité à dire non, est pour ainsi dire immédiatement dépassée dans l'affirmation de la bonté et la justice du grand Tout. L'individu vit alors en paix et dans la certitude : il est satisfait.

Mais un tel type de situation est ébranlé à partir du moment où les communautés qui ne partagent pas le même monde entrent en lutte les unes contre les autres. C'est par cette

lutte que la violence de l'homme, auparavant voilée, se montre au grand jour. Mais elle ne se montre encore que de façon extérieure, dans les rapports que les hommes entretiennent entre eux et avec la nature.

Cette situation de violence entre les hommes est cependant dépassée à partir du moment où les hommes comprennent qu'il est dans leur intérêt d'arrêter de s'entre-déchirer et de s'unir dans une lutte commune contre la nature extérieure. C'est de cette façon qu'émerge la société moderne, qui est une société où la lutte contre la nature, le travail, est rationnellement et pacifiquement organisée.

Toutefois, la société moderne ne résoud pas réellement le problème de la violence, car elle fixe l'individu dans une attitude de lutte contre la nature : ce dernier ne vit plus que sur le plan de l'organisation du travail, sans la perspective d'un monde sensé. Or, c'est dans cette situation que la négativité de l'homme peut enfin se révéler. En effet, l'individu qui vit exclusivement sur le plan de la société ne trouve rien qui puisse vraiment combler son insatisfaction fondamentale : il ne trouve que des satisfactions matérielles et provisoires. Et c'est précisément le sentiment de cette insatisfaction qui l'amène à poser la question du sens.

Voilà donc, schématiquement présenté, la construction théorique par laquelle Weil nous aide à comprendre pourquoi la question du sens se pose aujourd'hui à l'individu. Nous consacrerons notre première partie ainsi que les deux premiers chapitres de notre deuxième partie à l'explicitation de cette construction. Puis nous considérerons comment, selon Weil, l'individu vivant dans la société moderne peut raisonnablement trouver un sens à sa vie et ainsi apaiser sa négativité. Nous verrons que cette quête de sens passe par l'éducation à la liberté, éducation qui doit être initiée par l'action politique au sein de l'État moderne. Lors de l'examen de cette solution, nous serons amené à distinguer le rapport que l'individu doit entretenir au sens dans le monde moderne de celui que nous aurons dégagé au début de notre travail. Nous verrons que cette distinction consiste en ce que, dans le contexte du monde moderne, l'assouvissement du désir de sens de l'individu doit passer par la prise de conscience de sa violence constitutive.

Table des matières

Sommaire	iii
Remerciements	vi
<u>Introduction</u>	1
I – <u>D’un monde sensé à la société du travail</u>	6
I.1. La communauté du sens vécu : le monde de la certitude.....	7
I.2. Le moment de rupture : l’irruption de la violence au sein de la communauté	22
I.3. L’émergence de la société du travail : la lutte commune contre la nature ...	30
II- <u>La situation de la liberté au sein de la société du travail</u>	35
II.1. Le langage de la société du travail : la pensée technique	36
II.2. L’insuffisance du langage de la société du travail... ..	49
II.3. Le désir de sens de l’individu : l’action politique et l’éducation à la liberté	55
II.4 Le rapport entre sens et violence	80
<u>Conclusion : La grandeur inquiétante de notre temps</u>	86
Bibliographie	90

Remerciements

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à l'endroit de M. Jean Roy pour ses conseils et sa bienveillance.

Introduction

« Much philosophical thought in the last century has been engaged with this problem : how to go beyond a notion of the self as the subject of a self-dependent will and bring to light its insertion in nature, our own and that which surrounds us; or in other terms, how to situate freedom? »¹

Comment donner un contenu sensé et positif à notre liberté? Cette question est très certainement l'une de celle qui, comme le note Charles Taylor dans cet extrait tiré de son livre sur Hegel, a le plus préoccupé les penseurs du vingtième siècle. C'est également celle qui nous occupera dans ce travail. Mais pourquoi cette question se pose-t-elle à nous aujourd'hui? Quel est son sens? Voilà ce que nous voudrions d'abord éclaircir dans notre introduction.

Il importe d'abord de préciser que cette question n'occupe pas seulement les philosophes: chacun d'entre nous y est, consciemment ou non, confronté. Et s'il en est ainsi, c'est parce que notre situation nous permet de jouir d'une certaine liberté mais ne nous apprend pas encore comment orienter positivement celle-ci.

Il fut un temps, que nous pourrions qualifier de pré-moderne, où cette orientation était l'objet d'une certitude immédiate pour la grande majorité des êtres humains. Chacun se comprenait comme occupant une place déterminée dans le grand Tout que constituait son

¹ Taylor, C., *Hegel and Modern Society*, New York, Cambridge University Press, 1979, p.159.

monde et s'efforçait d'accomplir ce qui lui revenait de faire à cette place. Mais cette vision du monde se trouve ébranlée avec l'avènement de l'ère moderne.

Au plan des idées, cette nouvelle ère prend forme aux dix-septième et dix-huitième siècles, avec le développement de la science moderne et d'une philosophie qui, pour la première fois, pose l'homme, compris comme sujet, à son fondement, tandis qu'au plan des faits, elle apparaît au dix-neuvième siècle avec la révolution industrielle. L'être humain apprend alors à voir son monde et à se comprendre lui-même sous un nouveau jour. Il n'est plus appelé à occuper une place prédéterminée dans un monde gouverné par une volonté divine, mais il habite dorénavant un monde dédivinisé, devenu simple machine et réservoir de matières premières, dans lequel il lui revient de faire sa place. Du coup, le monde humain est ébranlé dans sa stabilité et se voit lancé sur la voie du progrès par la lutte organisée contre la nature à l'aide de la science et du travail.

Un réel optimisme accompagne d'abord ce mouvement de progrès, puisqu'il élève considérablement le niveau des conditions d'existence. Le progrès devient vite la valeur fondamentale, le nouveau sacré. À la lumière de ce nouveau sacré, les inégalités sociales fondées sur l'ordre ancien ne sont plus justifiées. Au processus de progrès, et en son nom, vient donc s'ajouter un mouvement de lutte sociale en vue de l'égalité des chances de participation aux richesses produites par le travail.

La lutte contre les conditions d'existence naturelles et sociales devient donc l'attitude prédominante du monde moderne. Or, dans l'attitude de lutte, l'être humain *s'oppose* à ses conditions d'existence au lieu d'y reconnaître un sens. Par et dans cet acte d'opposition, il est certes amené à se libérer et à prendre conscience de cette liberté,

mais, s'il en reste là, il demeure incapable de donner un contenu positif à celle-ci. La valeur du progrès peut certes lui offrir une orientation pour un certain temps. Cette valeur lui prescrit en effet de participer par son travail au mécanisme social en vue d'améliorer ses conditions de vie. Mais cette valeur se révèle vite insuffisante, puisqu'elle ne peut offrir autre chose qu'un simple bien-être matériel. Or, ce bien-être peut s'accroître à l'infini : on peut toujours être plus riche, posséder plus de biens, avoir une existence plus confortable, etc. Si le bien-être matériel devient la seule chose qui est visée par l'homme, celui-ci est donc condamné à courir constamment vers la satisfaction mais la satisfaction d'un sens présent lui échappe. La valeur du progrès est ainsi simplement en mesure d'offrir un sens qui n'est jamais présent mais toujours à venir. Or, c'est *en désirant un sens présent* que l'homme est amené à vouloir dépasser le rapport d'opposition dans lequel le fixe le monde moderne.

Ce sens, qui était naguère donné dans le sentiment de la foi en une sagesse divine orchestrant la totalité du réel, est précisément ce qui est visé lorsque nous posons la question : comment donner un contenu raisonnable à la liberté? Question que nous pouvons maintenant formuler plus explicitement de la façon suivante : qu'est-ce qui peut donc offrir, dans notre monde moderne dominé par la valeur du progrès social, un sens positif et présent à notre liberté? Autrement dit, nous nous intéresserons dans ce travail à *la question du sens* qui se pose à l'individu vivant dans la société moderne.

Après avoir ainsi présenté sommairement le sens de notre question, il nous faut préciser la façon dont nous entendons y répondre. Les oeuvres de plusieurs penseurs

contemporains pourraient nous aider à y arriver, mais nous avons choisi ici de nous concentrer sur la pensée d'Eric Weil, un philosophe immense encore malheureusement beaucoup trop méconnu.

La question du sens occupe une place centrale au sein de la pensée weilienne. Dans l'admirable introduction à sa *Logique de la philosophie*, son œuvre maîtresse, elle apparaît d'entrée de jeu comme la question même de la philosophie dans sa lutte contre la violence. Weil y revient également dans le texte 'Violence et langage', qui est la reprise abrégée de cette introduction. À propos de la question du sens, il affirme dans ce texte que : «de pouvoir, de devoir poser cette question, voilà la grandeur inquiétante de notre temps.»²

Pourquoi Weil parle-t-il d'une grandeur inquiétante? C'est ce que nous serons en mesure de préciser dans la conclusion notre travail, une fois que nous aurons déterminé ce qui caractérise *la situation de notre temps*.

Nous avons déjà, dans les pages précédentes, esquissé sommairement la situation de notre temps : il s'agit du contexte de la société moderne. C'est, en effet, à l'intérieur de la société moderne que la question du sens se pose à l'individu. Nous devons, au cours de notre travail, analyser en détail la structure de cette société, et ce afin de saisir avec précision pourquoi l'individu qui y vit est amené à poser la question du sens.

² 'Violence et langage' in *Cahiers Eric Weil*, 1, Lille, PUL, 1987, pp. 30-31.

Mais cette société n'est pas sortie de nulle part : elle a une histoire. Et un des points forts de la pensée weilienne consiste à pouvoir nous présenter un schéma de cette histoire dans une perspective philosophique. Weil ne fait toutefois pas oeuvre d'historien : il nous propose plutôt des situations typiques à partir desquelles l'histoire, telle qu'elle s'est déroulée, peut nous apparaître compréhensible. Il ne faudra donc pas voir l'histoire que nous présenterons dans ce travail comme le récit fidèle et linéaire de ce qui s'est passé, mais bien comme une construction théorique nous permettant de comprendre le sens de ce qui s'est passé.

C'est dans la première partie de notre travail que nous considérerons cette histoire idéale-typique. Tandis que dans la deuxième partie, nous dégagerons, dans un premier temps, la structure de la société moderne, puis nous verrons pourquoi le problème du sens s'y pose et, finalement, comment il peut être dépassé.

Nous nous servirons du texte 'Violence et langage' comme fil conducteur pour notre travail. Ce texte est certes fort bref, mais il est aussi extrêmement dense et reprend les articulations fondamentales de la pensée weilienne. Il a donc l'avantage de présenter de façon synthétique les développements logiques que Weil a thématés dans sa monumentale *Logique de la philosophie*. Nous nous reporterons à ce dernier ouvrage afin d'explicitier les éléments que nous aurons tiré du texte 'Violence et langage'. Nous aurons également recours à certains articles parus dans le recueil *Philosophie et réalité* ainsi qu'à l'ouvrage *Philosophie politique*.

I

D'un monde sensé à la société du travail³

« La société du travail a fait disparaître la pression extérieure et celle des maîtres arbitraires, elle n'a pas libéré l'homme si toute libération de l'homme est libération pour une vie sensée, liberté poétique de créer un monde dans lequel l'homme ne puisse pas seulement vivre, mais vivre en donnant un sens à sa liberté, enfin rendue possible. »⁴

Nous avons choisi de commencer avec cet extrait parce que Weil y présente bien la limite à laquelle se trouve confrontée la liberté de l'homme vivant dans la société moderne, société guidée par la valeur fondamentale du progrès par le travail. Cette limite réside dans le caractère non-poétique de la liberté qui y est rendue possible. Par poésie, Weil souligne, au début de son texte 'Violence et langage', qu'il entend «l'invention de mondes sensés».⁵ Une liberté non-poétique est donc une liberté par laquelle l'homme n'arrive pas à donner un sens au monde qui l'entoure. Mais pourquoi en est-il ainsi? Qu'est-ce qui empêche donc l'homme vivant dans la société moderne de donner un sens au monde par sa liberté? Pour pouvoir répondre à cette question, nous devons d'abord, dans cette première partie, présenter le développement idéal-typique qui a mené à cette situation. Mais avant d'explicitier ce développement, Weil pose l'hypothèse d'une situation idéale où le travail se concilierait avec la poésie. Nous examinerons donc, dans un premier temps, cette hypothèse de départ.

³ L'expression *société du travail* sera utilisée ici, comme chez Weil lui-même, en tant qu'équivalent de l'expression *société moderne*.

I.1. La communauté du sens vécu : le monde de la certitude

Dans 'Violence et langage', Weil prend donc pour point de départ un cas idéal qui représente ce que nous pourrions appeler une *liberté située*, c'est-à-dire une liberté dans et par laquelle l'être humain se comprend comme inséré dans le grand Tout qui le porte et l'entoure. C'est en comparaison à ce cas idéal que Weil entend faire ressortir le vide dans lequel plonge la liberté de l'homme moderne, liberté qui ne permet pas à l'homme de comprendre immédiatement le sens de sa situation et qui, par conséquent, est à la source même de la question du sens.

Weil écrit que dans ce cas idéal il y a « une adéquation parfaite entre travail et poésie, entre lutte avec la nature extérieure, contre laquelle il faut se défendre, et pensée poétique qui sanctifie le travail en le plaçant dans le grand Tout ». ⁶ Il s'agit donc d'une situation où l'homme accomplit son travail au sein d'une nature qu'il comprend comme sensée.

Certes, l'homme doit, par son travail, transformer la nature afin de pouvoir en faire un lieu où il se sente chez lui, mais au-delà de cette activité de transformation, il reconnaît l'oeuvre de la nature qui la supporte. C'est la nature qui contraint l'homme au travail, comme c'est elle qui lui offre, en retour de cet effort, ce qu'il désire : « l'homme fait ce que la nature, en tant que bonne, attend de lui, et la nature lui offre en revanche ce dont il a besoin ». ⁷

⁴ 'Violence et langage', *op.cit.*, p.29.

⁵ *Ibid.*, p.24.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

La nature, et non l'homme, est donc ici le véritable sujet de la volonté : c'est elle qui récompense ou punit l'homme. Mais cette 'volonté' n'est pas arbitraire, elle est juste et sensée. Elle orchestre un ordre, une Totalité harmonieuse, qu'il appartient à l'homme de comprendre et de respecter. Si le malheur s'abat sur l'homme, c'est parce qu'il n'a pas compris et respecté cet ordre, c'est donc de sa faute: « seule la faute de l'homme peut faire que le ciel soit de fer et la terre d'airain. »⁸ Vivant dans une nature sensée, l'homme jouit donc du bonheur grâce à son effort et il subit le malheur par sa faute: « [l]e malheur n'est plus absurde, le bonheur n'est pas pure chance : l'un comme l'autre sont mérités. »⁹

La façon d'atteindre le bonheur et d'éviter le malheur est présentée à l'homme à travers un ensemble de règles. Ces règles, qui sont transmises à chaque individu de la communauté et qui doivent servir à orienter la vie, ne sont pas ici comprises comme formant un savoir traditionnel propre à une communauté particulière (ce serait notre façon de voir), mais bien comme la structure du monde lui-même. La nature n'est pas distincte de ces règles, puisque c'est son ordre même qui se révèle à travers elles. Elles ont donc pour fonction de révéler à tous les membres de la communauté le sens du grand Tout. En apprenant à voir ce sens chaque individu est en mesure de reconnaître la place qui lui revient dans le grand Tout, ainsi que celles qui reviennent à ses congénères. C'est seulement si chacun reconnaît et respecte cet ordre que la communauté peut se garantir la faveur de la nature et s'assurer ainsi l'ordre et la stabilité du monde. C'est donc par le respect des mêmes règles que les individus se sentent appartenir à un même monde et ce monde est maintenu présent par et dans la vie de la communauté. « La communauté

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

communiqué vraiment dans ce qui est commun à tous, et tout homme possède et connaît son rôle. »¹⁰

La situation qu'Eric Weil veut nous amener à comprendre à travers la description du cas idéal que nous venons d'examiner est celle où tout homme a accès à la présence du sens; c'est une situation où chacun est en mesure de reconnaître l'ordre de la nature ainsi que le rôle qu'il lui revient de jouer afin de maintenir cet ordre.

Une telle situation ne peut exister, comme nous l'avons vu, qu'à l'intérieur d'une communauté où tous s'entendent sur les mêmes règles de vie, où tous partagent la même image du monde. Pour un homme situé dans un tel contexte « la vie est ce qu'elle est, le monde est toujours égal à lui-même, et l'absurde, la violence n'ont pas de place ».¹¹

Ceux qui dans la communauté ne partagent pas cette image du monde, ceux qui, pour une raison ou pour une autre, se situent en-dehors de l'ordre, doivent y être « replacés en les déclarant possédés, mal-nés, punis par les dieux, à moins qu'on ne les élimine comme des êtres contre nature, des non-hommes. »¹²

Cette dernière remarque est d'une importance fondamentale, puisqu'elle nous amène à la limite du cas que nous examinons. En effet, cette limite concerne l'application restreinte du concept d'être humain, concept qui, comme le souligne Weil, ne s'est appliqué à l'ensemble de l'espèce que tardivement.¹³ N'est considéré comme être humain, du point de vue de ceux dont nous parlons, que celui qui reconnaît la façon de vivre de la

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Cf. ibid.*, p.25.

communauté. Les autres sont considérés, ainsi que l'écrit Weil dans sa *Logique de la philosophie*, comme des animaux à face humaine, des barbares.¹⁴

Ainsi, lorsque nous disons que, dans le cas nous intéressant en ce moment, tout être humain participe à la présence du sens, il faut garder à l'esprit que l'application du concept d'être humain n'a pas l'étendue universelle que nous lui donnons aujourd'hui mais se limite plutôt à la sphère d'une communauté particulière. Et non seulement ce concept ne s'applique-t-il pas aux individus appartenant à d'autres communautés, mais il va jusqu'à être refusé aux individus qui, à l'intérieur même de la communauté, ne reconnaissent pas l'image commune du grand Tout.

De cette façon, on voit bien que si, dans et par la reconnaissance du sacré de la communauté, la liberté de l'homme est belle et bien située dans un contexte qui l'englobe et se trouve ainsi remplie par la présence du sens, cela n'est cependant pas suffisant pour faire prendre conscience à l'homme de cette liberté. L'homme ne se comprend pas encore comme un être libre, il se comprend seulement à travers l'image du monde entretenue par sa communauté; ce n'est pas l'individu qui pense et veut, mais la communauté à laquelle il appartient : c'est elle qui est le véritable sujet de la volonté. Ce moment est exprimé clairement par Weil dans sa *Logique de la philosophie* de la façon suivante : « Aussi le véritable sujet de la volonté est-il la communauté, non ceux qui sont des hommes seulement parce qu'ils y participent : c'est elle qui pense, qui décide, c'est elle qui vit. »¹⁵

Nous sommes donc passés à un nouveau point de vue. En effet, du point de vue dont nous sommes parti, c'est la nature elle-même qui est le sujet de la volonté : c'est elle qui

¹⁴ Cf., *Logique de la philosophie*, op.cit., p.25.

¹⁵ *Ibid.*, p.26.

récompense et punit. Pour nous, cependant, c'est la communauté qui apparaît comme le véritable sujet. Et elle nous apparaît ainsi à cause du rejet qu'elle inflige à ceux qui ne partagent pas *son image* du grand Tout; rejet qu'elle exprime par son refus d'accorder le titre d'être humain à ceux qui ne reconnaissent pas cette image. Ce rejet est fort compréhensible du point de vue de la communauté, puisque c'est seulement à l'intérieur de son organisation, c'est-à-dire dans le cadre du mode de vie commun qu'elle instaure à travers un ensemble de règles et de pratiques, qu'un rapport sensé à la nature peut être entretenu. Comme nous l'avons vu en effet un peu plus haut, c'est la communauté qui prescrit à l'homme ce qu'il doit faire pour gagner la faveur de la nature et ce qu'il doit éviter de faire afin de ne pas exciter sa colère. Toutefois, ce qui n'apparaît pas à l'intérieur de ce point de vue, mais qui nous apparaît cependant à nous qui lui sommes extérieurs, c'est le fait que d'autres modes de vie, d'autres types d'ordre sont possibles. Cette différence entre notre point de vue et le point de vue de l'homme dont nous avons décrit la situation est fondamentale et il nous faut maintenant en préciser la nature.

Le point de vue avec lequel Weil débute son argumentation dans le texte 'Violence et Langage' est développé plus explicitement dans le quatrième chapitre de sa *Logique de la philosophie*¹⁶, chapitre qui porte le titre *Certitude*. Or, plus que le simple titre d'un chapitre, la certitude est avant tout le nom d'une catégorie philosophique.

Il est hors de question, étant donné le cadre limité de notre travail, d'entrer dans une analyse détaillée de la notion de catégorie philosophique au sein de la *Logique* d'Eric

¹⁶ Nous utiliserons simplement le terme *Logique* dans la suite de notre texte lorsque nous nous référerons à cet ouvrage.

Weil. Mais il demeure néanmoins essentiel d'en définir brièvement le sens. Nous nous référerons à cet effet au grand spécialiste de la *Logique*, Gilbert Kirscher, qui, dans un des essais réunis dans son recueil *Figures de la violence et de la modernité*, écrit d'abord ceci relativement au contenu de la *Logique* : « La *Logique de la philosophie* se donne comme le tout, lié en un discours, des catégories philosophiques irréductibles, des 'idées' dernières - ou premières - qui guident, qui orientent, qui gouvernent le philosophe. »¹⁷ Puis il précise ensuite, en se référant à une note de Weil tirée de sa *Logique*, que « chaque catégorie est un centre de discours qui structure et ordonne en une cohérence l'expression discursive d'une attitude humaine. »¹⁸

Le lien, indiqué ici, entre la notion de *catégorie* et celle d'*attitude* est essentiel. Les catégories philosophiques, dont les contenus sont développés dans la *Logique*, articulent de façon cohérente l'expression discursive d'attitudes humaines fondamentales. Cette définition devrait nous suffire pour le moment. Examinons donc ce qu'elle implique en l'appliquant de façon particulière à la catégorie qui nous intéresse présentement, à savoir, celle de la certitude.

Ce qu'il nous faut d'abord examiner, c'est la différence de niveau entre la catégorie et l'attitude. Il y a, d'une part, l'attitude de celui qui *vit* immédiatement dans la certitude, puis, d'autre part, la catégorie développée par celui qui *voit* en tant que telle cette attitude.

¹⁷ Kirscher, G., *Figures de la violence et de la modernité*, Lille, PUL, 1992, p.41.

¹⁸ *Ibid.*

Cette différence de niveau correspond exactement à la différence de point de vue que nous avons observée un peu plus haut entre nous et l'homme dont nous avons parlé. En effet, ce dernier vit dans la certitude, alors que, nous, nous voyons la certitude, nous pouvons en parler. Et si nous sommes capables de la voir, d'en parler, c'est parce que nous avons cessé de vivre dans cette attitude.¹⁹

Nous préciserons maintenant un peu plus l'attitude de celui qui vit dans la certitude, en nous reportant à l'analyse qui est faite, au quatrième chapitre de la *Logique*, de la catégorie qui fonde cette attitude, et ce afin de mieux comprendre ce qui, pour nous, limite l'homme qui vit dans cette attitude.

Le fait fondamental caractérisant l'attitude de l'homme qui vit dans la certitude est son rapport immédiat au sens. En effet, au sein de cette attitude « [t]oute chose a un sens (...), rien n'est dénué de sens et de valeur. L'homme est orienté. »²⁰ Or, ce qui assure la présence de ce sens est un type particulier de *discours*. Et c'est précisément la structure formelle de ce type de discours (celui qui fonde l'attitude de la certitude) que Weil développe dans son analyse *catégorielle* de la certitude.

Nous avons vu un peu plus haut que c'est le respect d'un certain mode de vie qui assure à l'homme la présence du sens. Ce mode de vie consiste en un ensemble de règles

¹⁹ La distinction que nous venons de formuler sur le plan conceptuel appelle quelques nuances. Dans la réalité, nous n'avons peut-être pas absolument cessé de vivre dans la certitude, mais nous avons cessé, du moins, d'y vivre de façon *exclusive*. L'attitude de la certitude se retrouve certes encore dans notre monde (c'est l'attitude de celui qui est fermement convaincu), mais elle entre en rapport avec d'autres attitudes qui sont apparues après le choc *des* certitudes. Weil, dans sa *Logique*, développe les différents points de vue de ces autres attitudes à partir de catégories philosophiques plus complexes. Nous aurons d'ailleurs à nous pencher dans la deuxième partie de notre travail sur deux d'entre elles. Mais il suffit pour le

et de pratiques particulières. Or, cet ensemble n'est pas un simple amalgame, il s'agit plutôt d'un véritable *système*. Ce système ne laisse rien au hasard, il comprend toute chose en tout temps, donne un sens à tout ce qui arrive. Comme l'écrit Weil, les mots préférés de la certitude sont *toujours* et *tous*. « Dieu est toujours et toujours présent dans toute chose ».²¹ C'est sous les aspects « d'une cosmologie, d'une théogonie, d'une magie, d'une religion, d'un système de valeurs quelconque »²² que nous pouvons retrouver les traces historiques d'un tel système. Mais ce qui intéresse Weil dans sa *Logique* ce ne sont pas les diverses manifestations historiques du système de la certitude, mais ce système lui-même saisi dans sa forme, c'est-à-dire la certitude saisie en tant que *catégorie*.

Le système fondé sur la catégorie de la certitude a donc pour fonction d'orienter l'homme dans son existence : il s'agit d'un discours par l'intermédiaire duquel l'homme donne un sens à tout ce qu'il rencontre. Autrement dit, *le discours de la certitude situe l'homme dans un monde*. Weil écrit, en effet, que « *la certitude est la catégorie dans laquelle apparaît le monde (= cosmos), - le monde, non seulement tel monde - la catégorie de la 'mondanité'.* »²³

Plus haut dans notre travail nous avons parlé du *grand Tout* pour désigner ce que nous nommons ici un *monde*. Dans le vocabulaire weilien ces termes sont effectivement synonymes (dans l'extrait que nous venons de citer Weil emploie aussi le terme *cosmos* dans le même sens). Le monde (le grand Tout, le cosmos) est ce qui relie en un tout unifié la pluralité des phénomènes que l'homme est amené à rencontrer dans sa vie.

moment de mentionner que c'est parce que nous vivons dans un monde où elles sont présentes que nous pouvons parler *de* la certitude et non seulement *dans* la certitude.

²⁰ *Logique de la philosophie, op.cit.*, p.115.

²¹ *Ibid.*, p.114.

²² *Ibid.*

Or, ce que nous devons avant tout retenir ici c'est que le monde tire sa structure d'un discours : *c'est à l'aide d'un discours que l'homme de la certitude arrive à se situer*; c'est ce discours qui présente aux yeux des hommes l'unité reliant les phénomènes entre eux.

Mais pour celui qui vit dans l'attitude de la certitude ce fait reste inconscient : « ce fait reste nécessairement caché à la catégorie même, parce que l'attitude en est précisément : être chez soi, être dans un monde déterminé ». ²⁴ L'homme qui se trouve dans l'attitude de la certitude est orienté par un discours, mais il reste inconscient de ce discours comme tel. Et si ce discours reste inconscient, c'est précisément parce que l'homme y adhère dans la certitude; il ne met pas ce discours en doute. Le contenu d'un tel discours se présente comme la sagesse immémoriale sur laquelle se fonde le mode de vie du groupe auquel il appartient :

« La mythologie, non pas des poètes, mais des tribus, les religions, non pas des théologiens, mais des peuples croyants, le fatalisme, non pas des philosophes, mais des 'superstitieux', tout ce qui, de manière pratiquement toujours inconsciente, guide la vie parce qu'il ne peut pas être mis en doute sans que la vie devienne autre, constitue un tel contenu. Pour pouvoir dire qu'il s'agit d'une certitude, il suffit que ce contenu se distingue d'autres contenus qui paraissent possibles mais faux. » ²⁵

La dernière phrase de cet extrait doit spécialement retenir notre attention. Dans l'attitude de la certitude, l'homme reconnaît que d'autres contenus que celui auquel il adhère sont possibles, mais ces contenus restent, pour lui, *faux*. Étant, en effet, inconscient que c'est un discours particulier parmi d'autres qui fonde sa certitude, mais croyant, bien au contraire, que ce discours constitue *la vérité* des choses elles-mêmes, il ne peut que vouloir convertir ceux qui n'adhèrent pas encore à sa vision du monde.

²³ *Ibid.*, p.110.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p.111.

« Pour l'homme dans la certitude, tout autre peut être converti au discours vrai : la tâche est de lui montrer qu'il adhère déjà à la vérité et qu'il l'ignore seulement. »²⁶

L'homme de la certitude est donc prêt à convertir celui qui n'est pas dans le vrai. Après tout, cette vérité ne lui a-t-elle pas été aussi enseignée par d'autres hommes qui la détenaient avant lui? L'homme de la certitude se souvient, en effet, être passé lui-même de la simple opinion à la vérité. S'il s'en était tenu à sa simple opinion, il aurait été perdu, car seule la vérité de la certitude peut lui révéler quelle place est la sienne dans la vie, ce qu'il doit faire et comment il doit voir les choses s'il veut saisir le sens du grand Tout. Pour lui, « [s]eul celui qui peut avoir la certitude d'être dans le vrai est réellement à sa place dans la vie, et il peut perdre cette place, s'il s'abandonne à l'incertitude de l'opinion. »²⁷ Toutefois, si celui à qui il essaie de transmettre à nouveau la vérité refuse de l'accepter, il sera amené à croire que *quelque chose* l'en empêche:

« La certitude est tellement sûre de son fait qu'elle ne comprend pas qu'un homme puisse ne pas l'accepter; il doit y avoir en lui autre chose que le simple parler de l'opinion, une qualité qui ne dépend pas de sa pensée et de son langage, un *caractère* méchant et opiniâtre, une *force* étrangère à son humanité, une *fatalité* psychique, physique, astrologique, un mauvais *démon*, le *diable* : pour elle, l'homme *doit* être ouvert au contenu de la certitude. »²⁸

L'homme qui vit dans la certitude est donc ouvert aux autres hommes dans la seule mesure où ceux-ci sont disposés à partager la même certitude que lui. Weil note que dans notre monde moderne une telle attitude ne se rencontre, dans sa pureté, que chez certains malades obsédés par une 'idée' par laquelle *tout s'explique* et qu'on ne peut absolument pas remettre en cause. Ce que Weil est en mesure d'observer dans le cas de ces

²⁶ *Ibid.*, p.112.

²⁷ *Ibid.*, p.108.

‘malades’, à partir du point de vue que lui offre la catégorie de la certitude, est fort intéressant. Cette observation est que la maladie n'existe pas pour les ‘malades’ eux-mêmes mais *pour les autres* qui les jugent en-dehors de leur certitude. « La folie du fou n'est pas en lui, mais dans les autres qui opposent leurs certitudes à celle du ‘malade’ et qui l'empêchent d'être le sauveur du monde, parce qu'ils ne veulent pas être sauvés par lui. »²⁹ Leur ‘folie’ vient du fait que leur ‘idée’ est jugée *fausse* par la majorité de leurs contemporains, mais « ils sont regardés comme des génies et des sur-hommes s'ils réussissent à imposer leur idée à leur peuple ou à leur époque. »³⁰

Nous avons pris la peine de souligner cette observation parce que nous la considérons fort instructive pour notre propos. Elle donne, en effet, plus de relief à l'attitude de la certitude, attitude dans laquelle l'homme refuse la discussion au sujet du discours qui fonde sa compréhension particulière du monde.

Cette attitude n'est pas négative en elle-même. Nous avons vu au contraire comment elle peut se révéler positive dans la mesure où elle fournit une orientation à la vie de l'homme. Nous devons, en effet, ne pas oublier que dans cette attitude *l'homme vit en présence du sens*. Mais nous voyons maintenant que, vu de l'extérieur (c'est-à-dire du point de vue de ceux qui n'adhèrent pas à *cette* certitude), l'attitude peut devenir négative. Ce que nous voulons dire par là, c'est qu'une certitude en nie une autre, autrement dit : *les certitudes s'excluent entre elles*. La certitude possède certes un degré d'universalité, dans la mesure où une pluralité d'hommes peuvent y adhérer, mais il s'agit d'une *universalité particulière*, étant donné que d'autres hommes peuvent refuser

²⁸ *Ibid.*, p. 112.

²⁹ *Ibid.*, p.111.

d'y adhérer, disons plutôt : refusent *en fait* d'y adhérer. Or, il nous faut maintenant examiner de plus près la portée de ce fait.

L'homme de la certitude, avons-nous dit, peut être disposé à convertir tout autre homme à la vérité de son monde, mais il demeure toutefois absolument fermé à remettre en question cette vérité elle-même. La raison en est que cette vérité n'est pas pour lui la vérité de *son* monde mais bien celle *du* monde en lui-même. Référons-nous donc au passage suivant de la *Logique* afin de bien saisir le type de rapport que l'homme de la certitude entretient à son monde :

« Le monde n'est pas *pour lui*. Au contraire, pour lui-même, il est dans le monde. Ce n'est pas lui qui, pour lui, crée le monde; c'est le monde qui crée, explique et justifie l'homme. Pour lui-même l'homme n'est qu'une partie du grand tout. Sa propre valeur peut être mise en doute; le monde est absolu et source de toute valeur. Il est pour lui-même ceci ou cela, un lézard, un enfant de Dieu, une âme. L'homme qui, pour nous, a déterminé le monde est, pour lui-même, la créature de ce monde. »³¹

Dans ce passage, Weil tient à souligner la priorité, dans l'attitude de la certitude, de la valeur du monde sur celle de l'homme. Il écrit en effet que « sa propre valeur [celle de l'homme] peut être mise en doute », tandis que « le monde est absolu et source de toute valeur ». Dans cette attitude le monde est la source de toute valeur et non pas l'homme.³² Le corollaire qui s'en suit est donc nécessairement le suivant : l'homme n'a une valeur qu'en tant qu'il participe au monde particulier de la certitude (et qui n'est particulier, faut-il le rappeler, que pour nous). Dans la certitude, « le monde crée, explique et justifie l'homme », et non l'inverse. Celui qui n'accepte donc pas la vérité de

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p.115.

ce monde, celui qui refuse de parler et de se comporter comme l'exige les lois de ce monde, n'est pas un homme; c'est, pour reprendre l'expression que nous avons déjà utilisée, un animal à face humaine. Et le monde (entendons le discours qui fonde la certitude particulière de la communauté) justifie la lutte contre cet animal menaçant.

Weil écrit, en effet, que :

« L'homme de la certitude ne connaît qu'une manière de se comporter envers celui qui ne partage pas sa vérité : si le sermon ne force pas l'adhésion du prochain [...], il ne reste que la destruction du mécréant qui, par son obstination même, a montré qu'il n'est homme qu'en apparence et en réalité le plus dangereux des animaux. »³³

Autrement dit, face à celui qui n'adhère pas et ne veut pas adhérer à sa vérité, l'homme de la certitude ne connaît qu'un seul recours : *la violence*. Ce recours manifeste au plus haut point la portée vitale de la certitude. Nous savons, en effet, que le discours de la certitude articule un système de règles et de pratiques permettant à l'homme de donner une orientation à sa vie. C'est un discours qui fournit un cadre de vie à l'homme parce qu'il réunit la diversité et la fluidité des phénomènes dans l'unité et la stabilité d'un monde. En un mot, il s'agit d'un discours qui fonde le mode de vie d'une communauté humaine; ce discours constitue *le sacré* de la communauté. Nous voici donc revenu au thème de la communauté que nous avons rencontré dans le texte 'Violence et langage'. Nous reprendrons donc le fil de ce texte, dont le contenu devrait nous apparaître maintenant un peu plus clair.

³² Alors que dans des attitudes subséquentes, auxquelles nous participons, c'est l'homme, et non plus le monde, qui deviendra source de valeur.

³³ *Ibid.*, p.113.

Nous en étions rendu au point où nous constatons l'attitude bornée de ceux qui vivent au sein de leur communauté. Et s'il en est ainsi, c'est parce que pour eux, qui participent à la plénitude du sens de la nature au sein de l'organisation de leur communauté particulière, « il n'y a aucune raison, aucun motif de sortir du monde qu'ils considèrent et sentent comme le leur : ils y sont chez eux, et ce n'est pas les réfuter que de déclarer que nous nous y retrouverions dépaysés. »³⁴ Tant que la communauté est forte et vivante, rien ne pousse ceux qui la composent à mettre en question l'image du monde qu'elle véhicule, à douter de son sacré. Ce sacré peut certes se modifier au fil du temps, mais ces changements restent imperceptibles, puisque la communauté reste essentiellement la même.

Si à l'intérieur rien ne semble donc pouvoir remettre fondamentalement en question l'image du grand Tout de la communauté, sa certitude, son sacré, cette remise en question peut toutefois être provoquée par le contact avec l'extérieur, dans la confrontation avec le sacré d'autres communautés. En effet, « [l]es communautés sont multiples, et multiples sont leurs mondes. »³⁵ Et le rapport qui d'abord s'instaure entre ces différentes communautés est *violent*; il s'agit d'un rapport de *lutte*. En effet, les membres appartenant à d'autres communautés ne participent pas au sens véhiculé par la certitude qui vaut à l'intérieur même de la communauté particulière. Ils constituent donc une menace pour le monde fondé sur cette certitude. Ce qu'ils menacent, en fait, c'est le mode de vie et la sécurité qui prévaut à l'intérieur de ce monde. Or, pour celui qui vit dans la certitude de son monde, ce mode de vie n'en est pas un parmi tant d'autres tout

³⁴ 'Violence et langage', *op.cit.*, p.24.

³⁵ *Ibid.*

aussi valables. Nous savons effectivement que cet homme se comprend à partir de son monde, autrement dit, que le monde dans lequel il vit, le seul qu'il connaisse, *fonde la valeur de toute chose y compris sa valeur d'être humain*. Pour l'homme de la certitude, perdre son monde signifie donc perdre ce qui donne une valeur à sa vie. Au nom de cette valeur, afin de la défendre, l'emploi de la violence est légitime, la lutte est justifiée.

Nous observons donc que si le sens règne à l'intérieur du monde de la communauté, sous la forme de l'adhésion inconsciente à un sacré commun (le discours de la certitude), la violence surgit dès qu'on en sort. Nous voyons même que cette violence est pleinement justifiée par le discours de la certitude. De son point de vue, ceux qui ne l'acceptent pas sont de simples animaux à face humaine, et étant considérés ainsi « il est permis, il peut être louable de les soumettre, de les employer à la façon dont on se sert de tout ce que la nature offre à l'homme : la lutte, cette lutte, est justifiée par le langage. »³⁶ Or, une fois qu'il se trouve pris dans la réalité de cette lutte l'homme n'est plus en sécurité : il est menacé de perdre la présence du sens que lui assurait sa communauté.

³⁶ *Ibid.*, p. 25.

I.2. Le moment de rupture : l'irruption de la violence au sein de la communauté

Nous venons donc de voir que dans l'attitude de la certitude l'homme arrive à discerner une unité dans la diversité des phénomènes qu'il rencontre dans sa vie. Cette unité, l'homme de la certitude la vit concrètement; elle est le sens qui pénètre toute chose. Mais pour que cette unité reste concrète, il faut qu'elle soit reconnue par tous les membres de la communauté à laquelle l'homme appartient. Nous avons vu, en effet, que cette unité est maintenue présente dans un discours, et que, par conséquent, elle ne se révèle qu'à ceux qui parlent le même langage. Ce discours commun constitue le monde dans lequel vit la communauté. Il détermine ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire et ne pas faire : il oriente l'action de l'homme. Tant que la valeur de ce discours est reconnue, le monde dure tel qu'il est et qu'il a toujours été. « Chaque monde fixe ses buts à ceux qui l'habitent, et rien ne s'oppose à ce que ce monde dure tel qu'il est ».³⁷

Mais à cette dernière affirmation, Weil ajoute la condition suivante: « jusqu'à ce qu'une catastrophe survienne du dehors pour le transformer ou pour le détruire. »³⁸ Nous avons vu qu'une telle catastrophe survient au moment où les communautés entrent en lutte les unes contre les autres. Et nous allons maintenant nous intéresser au type de situation qui résulte de cette lutte.

Le nouveau type de situation auquel nous avons maintenant affaire en est un *où se manifeste et s'actualise la violence qui était cachée et restait à l'état potentiel dans le monde harmonieux de la certitude*. Comme Weil l'écrit dans la suite de son texte

³⁷ *Logique de la philosophie, op.cit.*, p. 116.

³⁸ *Ibid.*

‘Violence et langage’: « Elle [la violence] avait formé la toile de fond universelle, elle n’avait pas été visible : elle le devient maintenant ». ³⁹

Expliquons maintenant ce que cela signifie.

Si l’harmonie qui prévalait à l’intérieur du monde de la certitude peut-être détruite, c’est parce qu’elle ne prévalait précisément qu’à *l’intérieur* de celui-ci. L’absurdité et la violence n’avaient certes pas de place à l’intérieur de ce monde, mais cela ne signifie pas pour autant qu’elles étaient éliminées : elles étaient simplement rejetées et maintenues à *l’extérieur* de ce monde, de la même manière qu’étaient rejetés les membres de la communauté qui refusaient d’adhérer à son mode de vie particulier. Mais à partir du moment où les communautés entrent en lutte les unes contre les autres, la violence qui était refoulée à l’extérieur de la communauté apparaît à l’intérieur de celle-ci.

Weil précise les différents aspects sous lesquels se montre cette violence: « violence du maître envers l’esclave, révolte de l’esclave, violence de l’esclave envers la nature, de la nature envers tous, et des maîtres entre eux. » ⁴⁰ Ces différentes formes de violence sont engendrées *par le rapport de domination* qui s’instaure entre les vainqueurs et les vaincus suite à la lutte entre les communautés.

En effet, les vainqueurs deviennent maîtres tandis que les vaincus sont soumis à l’esclavage; ces derniers ne se retrouvent donc plus à l’intérieur d’une communauté qui leur apparaît comme naturelle, c’est-à-dire à l’intérieur d’une communauté dont l’existence se confond pour eux avec celle de la nature elle-même, mais ils sont plutôt introduits *par la force* dans une communauté extérieure; ils vivent dorénavant à

³⁹ ‘Violence et langage’, *op.cit.*, p. 25.

⁴⁰ *Ibid.*

l'intérieur d'*une communauté forcée*. Et c'est à l'intérieur d'une telle communauté que la violence se montre au jour.

Si nous nous reportons au passage que nous venons de citer, nous remarquons que Weil ne parle pas seulement d'une violence entre les hommes, celle des maîtres envers les esclaves et celle des maîtres entre eux⁴¹ mais également d'une violence des esclaves envers la nature. Et c'est en précisant le caractère de cette violence des esclaves envers la nature que nous arriverons à mieux comprendre le sens du rapport de domination des maîtres envers les esclaves.

En effet, le privilège des maîtres est de pouvoir utiliser la force de travail des esclaves. Si les maîtres recourent à cette force de travail, c'est pour pouvoir assurer et consolider leur position de maîtrise et éviter d'être eux-mêmes subjugués par une communauté plus puissante. Le travail qui est ainsi imposé aux esclaves modifie de façon décisive le rapport qu'ils entretiennent avec la nature. Weil écrit, en effet, que les soumis sont mis en contact «avec une nature dont le sens n'est présent qu'à ceux qui sont devenus leurs maîtres, [leur] travail n'est plus que la transformation d'un matériau mort et s'accomplit au profit de ceux qui n'y participent pas.»⁴² Ce qui caractérise donc la situation des esclaves c'est d'être mis en contact avec une nature qui *n'a plus de sens pour eux*; car le monde dans lequel ils accomplissent dorénavant leur travail *n'est plus le leur*.

Pour caractériser cette nouvelle forme du travail, qui est imposée par la force, Weil parle de « la transformation d'un matériau mort ». Le travail n'est donc plus, comme c'était le cas dans le monde de la certitude, cette activité sanctifiée qu'on accomplit pour

⁴¹ Nous aborderons un peu plus loin le rapport de violence entre les maîtres.

⁴² *Ibid.*

se garantir les faveurs d'une nature foncièrement bonne; il devient une activité de transformation purement mécanique, et cette activité se réalise sur une nature devenue matériau mort. Or, ceci revient à dire que le rapport à la nature n'est plus sensé mais violent.

Il convient sans doute ici de spécifier brièvement ce qu'il faut entendre par violence. Weil la décrit, au début de son texte 'Violence et langage', comme ce qui pour l'homme « lui arrive contre sa volonté et son désir. »⁴³ La violence apparaît là où ce qui arrive ne s'accorde pas à la volonté de l'homme. La violence était absente du monde de la certitude, du moins de façon *apparente*, dans la mesure où la volonté de chaque homme qui y participait s'accordait avec celles des autres (ceux qui refusaient cet accord étaient en effet rejetés) et dans la mesure également où cette 'volonté générale' s'accordait à tel point avec le mouvement de la nature que les deux se confondaient. Mais au sein de la communauté forcée à laquelle nous avons maintenant affaire cet accord est brisé et c'est pourquoi la violence s'y manifeste. Les hommes sont dorénavant en lutte les uns contre les autres : ils ne s'accordent plus. Le caractère propre à ce nouveau type de situation, à l'intérieur duquel la violence se déploie, nous amène à mieux comprendre pourquoi Weil avait présenté la situation précédente comme un cas idéal. En effet, le caractère idéal de ce premier type consistait en ce que la réalité de la violence n'y avait pas de place, du moins pas de place apparente, car elle restait réelle, mais comme un sous-entendu. Mais maintenant ce sous-entendu se dévoile au grand jour : la réalité de la violence se

⁴³ *Ibid.*, pp.23-24.

manifeste aux yeux de tous; elle apparaît à *l'intérieur* même de la communauté, dans la relation que les hommes entretiennent entre eux et avec la nature, et ce sous la forme de rapports d'opposition et de domination.

Ceci étant dit, nous pouvons maintenant revenir sur le rapport spécifique qui caractérise la domination des maîtres sur les esclaves. Nous avons vu que cette domination s'exerce par le travail forcé que les premiers imposent aux seconds. Ce travail forcé engendre un rapport de violence des esclaves envers la nature. En effet, le travail qu'accomplissent dorénavant ces derniers n'a pas pour but de maintenir un rapport harmonieux avec la nature mais plutôt *d'accroître la puissance* des maîtres. Weil décrit ce processus comme un « progrès par la domination ».⁴⁴

La réalité de la domination des maîtres sur les esclaves est en effet liée de façon directe à celle d'un *progrès*, lequel ne signifie rien d'autre que l'accroissement de la puissance. En effet, si les maîtres n'augmentent pas leur puissance (s'ils ne progressent pas), ils sont menacés de tomber sous le joug de maîtres encore plus puissants. Et cette puissance s'acquiert par la force de travail des esclaves. Nous voyons donc jusqu'à quel point la position des maîtres dépend du rapport à la nature qu'ils imposent aux esclaves.

Ainsi, si avant, dans le monde de la certitude, tous étaient pour ainsi dire maîtres, parce que chacun se sentait chez-soi, maintenant, être chez-soi est le privilège des plus puissants et devient l'enjeu d'une lutte de tous les instants. Weil écrit dans son texte que cette lutte pour la puissance par la domination marque le début d'une longue histoire, de

⁴⁴ *Ibid.*, p.25.

notre histoire.⁴⁵ Cette histoire commence avec « la décomposition de l'évidence fondamentale qui avait orientée l'existence »⁴⁶ ; autrement dit, avec la disparition du monde sensé de la certitude. Weil ramasse en quelques phrases le développement qui consomme cette disparition :

« [D]u moment que la disposition des biens produits à partir de la nature devient signe et preuve de puissance, que la puissance devient honneur et l'honneur, ce qui distingue le maître, la lutte pour la possession de ces biens et des moyens, vivants ou autres, servant à leur production devient l'enjeu d'une lutte qui finira par ne plus connaître d'autres buts, d'autres règles que le succès, d'autres motifs que le désir immédiat de domination et de possession, d'autres instruments que la violence. »⁴⁷

Dans ce passage, Weil présente la violence qui caractérise la lutte que les maîtres se livrent entre eux à l'intérieur même de la communauté. Cette lutte a pour enjeu la possession des biens produits à partir de la nature ainsi que des moyens servant à les produire, parmi lesquels se trouvent les esclaves. Pris dans le tourbillon de cette lutte, les maîtres eux-mêmes ont perdu contact avec l'ancien monde sensé. Tout comme les esclaves, ils ne vivent plus dans un rapport d'harmonie entre eux et avec la nature; ils habitent une réalité marquée par la violence. Il peuvent bien donner l'apparence, par leurs discours, que le monde dans lequel ils vivent est encore sensé, mais dans les faits ce monde n'existe plus, même pour eux. Ainsi, même « [s]i les maîtres maintiennent l'antique langage d'un monde sensé, ils y contredisent par leurs actes, le langage sacré n'est plus qu'un ornement et une excuse devant les autres ».⁴⁸

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

Ce fait de la lutte entre les maîtres mérite que nous nous y attardions un peu plus, car la réalité de cette lutte montre au plus haut point comment la situation à laquelle nous avons maintenant affaire appelle un dépassement.

Comme Weil le souligne dans le passage que nous venons de citer, ce qui distingue maintenant le maître, ce qui constitue son honneur, c'est la puissance, puissance dont la preuve réside dans la possession des biens produits par le travail et de leurs moyens de production. Autrement dit, le maître est maintenant celui qui possède la richesse. Ceci est parfaitement compréhensible si nous gardons présent à l'esprit que ce qui garantit dorénavant la survie de la communauté n'est plus la simple communion dans un même monde par l'intermédiaire d'un discours porteur de valeurs partagées par tous mais la puissance fondée sur la richesse. En effet, depuis que la lutte entre les communautés s'est engagée, la puissance est devenue, *dans les faits*, la valeur fondamentale. Nous soulignons dans les faits, car cette valeur n'est cependant pas encore reconnue comme telle *dans le discours*. Car « les maîtres maintiennent l'antique langage d'un monde sensé ». C'est pourquoi Weil parle d'une contradiction entre le langage que tiennent les maîtres et leurs actes.

Mais pourquoi les maîtres (ou mieux dit : ceux qui luttent pour conserver ou accéder à la position de maîtrise) ne reconnaissent-ils pas dans le langage ce qui les motive à agir? C'est parce que cette motivation réside dans leur « désir immédiat de domination et de possession »; chacun recherche égoïstement, pour lui-même, la puissance par l'accumulation de la richesse. Or, ce désir met directement celui qui le poursuit en conflit

avec les autres, et c'est pourquoi il ne peut pas le reconnaître ouvertement. Ainsi, soit que, pour masquer son désir égoïste, il parle en se servant de l'ancien langage sacré comme excuse devant les autres; soit qu'il se taise et décide d'employer directement la violence contre ceux-ci.

Cette situation marque donc à merveille « le lien entre richesse et perte de sens, richesse et violence». ⁴⁹ Or, une telle situation, bien qu'elle puisse mener à un anéantissement de la communauté dans une lutte à mort, peut trouver une issue, et ce par la reconnaissance d'un discours qui tienne compte de la nouvelle réalité; donc par une transformation radicale de la structure de la communauté. En fait, cette transformation est si grande qu'on peut dire qu'il n'y a plus de communauté au sens que ce terme avait dans la certitude. Cette dernière se transmue en effet en « une société qui a son centre réel dans la double lutte avec la nature extérieure et pour l'appropriation de la richesse produite par le travail. » ⁵⁰

C'est donc la réalité de cette double lutte que le discours doit maintenant prendre en compte. Ce qui signifie que la lutte soit organisée rationnellement au lieu d'être menée violemment. Ce moment marque l'émergence de la société du travail rationnellement organisé.

⁴⁹ *Ibid.*, p.26.

⁵⁰ *Ibid.*

I.3. L'émergence de la société du travail : la lutte commune contre la nature

Dans le type de situation que nous venons d'analyser, et qui résulte de la lutte entre les communautés, la violence s'est montrée au jour. Ce moment marque le début de notre histoire, laquelle se caractérise par une lutte pour la puissance par la domination.

La puissance repose sur la richesse produite par le travail des esclaves et elle est désormais ce qui garantit la survie de la communauté. Mais nous avons vu qu'elle menace en même temps cette survie. En effet, si les maîtres la recherchent chacun pour soi, alors la communauté est vouée à une mort certaine. Ce qu'il faut par conséquent, pour que la communauté survive, c'est que chacun renonce à l'usage individuel de la violence et contribue lui-même, par son travail, à l'accroissement de la richesse qu'il convoite. Cela signifie, en d'autres termes, que « la réalité du monde des maîtres est celle du monde des esclaves, celle du travail, et cette réalité finit par se montrer au jour de l'histoire. »⁵¹ Ce qui émerge ainsi est la société du travail rationnellement organisé.

Dans son ouvrage *Philosophie politique*, Weil définit la société comme l'organisation d'un groupe dans la lutte contre la nature extérieure.⁵²

Une telle organisation existe certes déjà dans le monde de la certitude; la lutte contre la nature extérieure, le travail, y a une place. Toutefois, cette place n'est pas centrale, puisque le travail est alors accompli à l'intérieur d'un monde sensé et toujours égal à lui-même qui le sanctifie et l'englobe.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Cf. *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1971, p.62.

Avec le moment de rupture provoqué par la lutte entre les communautés, la place du travail devient beaucoup plus importante, mais cette importance n'est pas encore reconnue comme telle. En effet, le travail devient plus important parce qu'il est source de puissance et que la puissance est devenue essentielle, mais cette importance n'est pas encore reconnue à sa juste valeur étant donné que ceux qui accomplissent alors le travail, les esclaves, ne sont pas considérés comme des membres à part entière de la communauté; ils représentent une simple force de travail à la disposition des maîtres. Autrement dit, ce qui est reconnu comme l'essentiel dans cette situation n'est pas le travail comme tel, mais la possession des moyens de production et des biens produits par le travail.

Mais nous avons vu l'impasse à laquelle mène cette situation où les maîtres rivalisent entre eux pour assouvir leur désir immédiat de domination et de possession : poussée à la limite, elle mène tout droit à l'anéantissement de la communauté. À strictement parler, rien ne peut prévenir un tel anéantissement, puisqu'il est déjà consommé : la lutte entre les maîtres révèle, en effet, que la communauté de la certitude n'existe déjà plus. C'est pourquoi Weil écrit que « [l]e monde, comme unité sensée, ce monde a disparu ». ⁵³ Il n'y a rien qui peut changer cela. Il n'y a pas de retour en arrière possible. La lutte entre les communautés a irrémédiablement lancé les hommes dans le cours tumultueux de l'histoire. Toutefois, les hommes peuvent poursuivre ce cours sans nécessairement user de violence les uns contre les autres. Car si la communauté, comme communauté du sens vécu, a disparu et n'est ainsi plus en mesure d'unir les hommes au sein d'un même

⁵³ 'Violence et langage', *op.cit.*, p. 26.

monde, la communauté comme organisation du travail (la société), elle, demeure. C'est donc vers cette organisation que les hommes doivent maintenant tourner leurs efforts, s'ils veulent mettre fin à la lutte violente qui les déchire.

Weil décrit de la façon suivante le développement qui amène les hommes à sortir de la situation où la violence prédomine :

« [C]haque homme peut bien désirer le maximum de richesses, son *intérêt* est pourtant de rendre plus facile la production de ces biens auxquels il aspire - et la violence n'est pas productive, parce qu'elle dérange et détruit. Bien plus, elle est dangereuse, car si l'acquisition violente de la richesse a toujours quelque chose de séduisant, elle a l'inconvénient majeur d'être à la disposition de tout le monde et qu'en usant de violence je peux bien me trouver devant la force réunie des autres. »⁵⁴

C'est donc parce qu'ils sont poussés par leur *intérêt* que les hommes sont amenés à dépasser le stade de la lutte violente. Le terme d'intérêt doit être ici lié à celui de désir mais aussi différencié de lui. L'intérêt reste, en effet, le désir d'acquérir la richesse. Mais ce désir ne s'exprime plus de façon brutale et immédiate; il est maintenant *calculé*. Ce qui motive ce calcul, ainsi que Weil l'exprime dans le passage que nous venons de citer, c'est d'abord la constatation que la violence, de par son caractère dérangeant et destructeur, entrave la production de la richesse à laquelle tous aspirent. Ensuite, c'est la crainte que la violence finisse par se retourner contre celui qui en use. Les hommes ont donc intérêt à renoncer au recours à la violence.

Ainsi, ce n'est pas en renonçant à leur désir de posséder la richesse que les hommes dépassent le stade de la lutte violente entre eux, mais bien en reconnaissant que ce désir

⁵⁴ *Ibid.*, souligné par nous.

est partagé par tous et qu'il pourra être d'autant plus satisfait s'ils cessent de lutter entre eux et combinent leurs efforts dans une lutte commune contre la nature.

« Les loups s'organisent donc entre eux : chacun tirera des profits plus grands de l'effort commun s'il renonce à l'usage individuel de la violence et contribue à la lutte contre l'ennemi commun, la nature extérieure. Ce qui comporte qu'il lutte également contre sa nature intérieure, qu'il sache discipliner ses désirs naturels, qu'il attende son avantage de la médiation du travail commun, qu'il réclame, non ce qu'il voudrait posséder, mais ce qui lui est dû parce qu'il a contribué à le produire. »⁵⁵

On voit donc bien que dans la société du travail il n'y aura plus de place pour les maîtres arbitraires, car il est dorénavant exigé de chacun « qu'il attende son avantage de la médiation du travail commun ». Les maîtres arbitraires ne passaient pas par cette médiation pour satisfaire leurs désirs; ils ne disciplinaient pas leurs désirs, mais les exprimaient de façon immédiate : ils commandaient et menaçaient. Dans la société du travail, cependant, chacun peut réclamer « non ce qu'il voudrait posséder, mais ce qu'il lui est dû parce qu'il a contribué à le produire ». On constate ainsi le frein qui est dorénavant appliqué aux désirs de l'individu, la lutte que ce dernier doit maintenant mener contre sa propre nature intérieure.

La nouvelle réalité qui se présente à nous est donc celle d'une lutte commune des hommes contre la nature, et cette réalité est celle qui caractérise la société moderne, la société du travail rationnellement organisé.

⁵⁵ *Ibid.*

Il nous reste maintenant à nous pencher plus avant sur la structure de cette nouvelle réalité et voir ce qui en résulte pour la situation de la liberté humaine.⁵⁶

⁵⁶ Le développement idéal-typique que nous avons présenté dans les deux derniers chapitres avait pour seule fonction de montrer comment une telle réalité a pu se former, c'est-à-dire de montrer comment l'homme a pu sortir d'un rapport d'harmonie avec le grand Tout pour se trouver jeté dans une situation où il est essentiellement en lutte contre la nature, aussi bien celle qui l'habite que celle qui l'entoure. Car c'est précisément au sein de cette réalité de lutte que, comme nous le verrons, se pose, pour nous, modernes, la question du sens.

II

La situation de la liberté au sein de la société du travail

Dans la première partie de notre travail nous nous sommes préoccupés de l'histoire de laquelle a émergé la société du travail. Le texte de Weil 'Violence et langage' nous a fourni le fil conducteur de cette histoire.

Dans cette deuxième partie, nous analyserons, dans un premier temps, la structure de la société du travail en nous référant au contenu d'une autre catégorie philosophique élaborée par Weil dans sa *Logique de la philosophie*, la catégorie de la *condition*. Nous nous reporterons également à certains passages du chapitre 'La société' de son ouvrage *Philosophie politique*, chapitre dont le cadre est défini par la catégorie de la condition.

Ainsi, de la même manière que nous avons eu recours à la catégorie de la certitude pour expliciter la situation idéale d'un monde sensé dans la première partie de notre travail, nous aurons cette fois recours à la catégorie de la condition afin de comprendre la société du travail à partir de son fondement.

Nous plongerons donc, dans le premier chapitre de cette deuxième partie, à l'intérieur de l'attitude fondée sur cette catégorie, en oubliant, pour ainsi dire, l'histoire dont elle est le résultat. Nous parlerons son langage. Ce langage est celui de la lutte contre la nature : c'est le langage de la pensée technique.

La puissance de ce langage est incontestable; le développement prodigieux des sciences et des technologies depuis trois siècles est là pour en témoigner. Mais nous

verrons également, dans un deuxième temps, qu'une impuissance est inséparablement liée à cette puissance. Nous toucherons alors au coeur du problème qui nous occupe dans ce travail, à savoir : le problème du sens pour l'individu qui vit au sein de la société du travail. C'est pour traiter ce problème que la perspective historique offerte dans notre première partie s'avèrera indispensable. En effet, les ressources de la pensée technique ne sont d'aucun recours face au problème du sens. Bien plus, le sens, comme nous le verrons, est un concept qui n'apparaît même pas dans l'horizon de cette pensée. Ayant repris la perspective historique, momentanément abandonnée, nous serons à même de comprendre la raison de cette situation et nous verrons, dans nos deux derniers chapitres, comment il est possible de la dépasser.

II.1. Le langage de la société du travail : la pensée technique

Dans sa *Logique*, Weil définit la structure de la société du travail à partir de la catégorie de la *condition*. Cette catégorie fonde l'attitude dans laquelle l'homme se comprend à partir du point de vue de *la lutte contre la nature*. Ainsi, dans ce chapitre, le fait de cette lutte, dont nous avons précédemment retracé la genèse idéale-typique, sera pris pour acquis. Il constituera le transcendantal, au sens d'un fait dernier par lequel la réalité s'explique mais qui ne s'explique pas lui-même.⁵⁷

⁵⁷ Cf. *Logique de la philosophie, op.cit.*, p.209.

En effet, dans l'attitude de la condition la lutte contre la nature représente le fondement qu'on ne peut pas remettre en question. Dans cette attitude, l'homme « a compris que, derrière tous les grands mots, se trouve la lutte contre la nature. »⁵⁸ Ces grands mots sont ceux qui proviennent du langage que l'homme parlait dans l'ancien monde sensé de la certitude et que, par la suite, les maîtres arbitraires utilisaient à leur profit.

L'homme qui se trouve dans l'attitude de la condition voit dorénavant la réalité que ces mots masquaient : la réalité du travail, qui est lutte contre la nature. Du point de vue de cette attitude, l'homme se définit par et dans cette lutte; il a valeur d'homme dans la mesure où il y contribue par son travail. Et le langage qui est utile à ce travail n'est pas celui qui situe l'homme dans le grand Tout, mais celui de la pensée qui calcule les moyens pour atteindre une fin donnée: le langage de la pensée technique.

« Le langage devient alors la pensée technique libérée de toute entrave. Ce n'est pas la première fois que le travail et la technique jouent un rôle; ce qui fait la différence, c'est qu'ici ils ne jouent plus, en vérité, un rôle, mais forment l'attitude même. On ne peut pas leur assigner de place, parce que le système des places est créé par eux. »⁵⁹

Technique et travail fondent dorénavant *le système* qui donne à chaque homme et à chaque chose sa place. Nous avons déjà rencontré le terme de système lors de notre analyse de la catégorie de la certitude. Mais le système dont il est ici question est d'un tout autre type. Il ne s'agit plus, en effet, d'un système qui assure le maintien d'un ordre immuable par la répétition de coutumes immémoriales, mais d'un système qui, bien au

⁵⁸ *Ibid.*, p. 205.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 208.

contraire, se modifie sans cesse, d'un système qui, dit encore plus précisément, cherche constamment à se modifier.

Cette caractéristique vient du fait fondamental que représente, pour l'attitude de la condition, la lutte contre la nature. C'est que cette lutte n'est plus limitée par aucun horizon traditionnel, puisque c'est précisément elle qui, maintenant, constitue l'horizon. Comme Weil l'écrit dans le passage que nous venons de citer « le langage devient la pensée technique libérée de toute entrave », et nous tenons à souligner ici : *libérée de toute entrave*. La pensée technique est maintenant libre de se déployer dans toute sa puissance. Elle ne prend plus dorénavant une place déterminée dans un système clos, mais elle crée le système. Sous quelle forme ce système se présente-t-il? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner de plus près.

Ce système se laisse saisir dans le discours de la condition, qui est, en fait, le discours de la science moderne. La science moderne se caractérise par son intérêt pour le possible: elle ne saisit le réel que comme une forme du possible. Autrement dit, ce qui lui importe n'est pas le réel tel qu'il est donné, mais le réel tel qu'il peut être transformé, modifié. Ce trait s'explique aisément par le fait de la lutte contre la nature qui fonde cette science. Nous le répétons : ce fait constitue ici l'essentiel; il est au fondement du discours. Et pour le discours fondé sur le fait de cette lutte la réalité se laisse saisir par le possible.

«Ce qui est donné n'est qu'une forme du possible. Ce qui est pourrait et peut être autre : la science cherche les modifications possibles, les dimensions de la variabilité et leur interdépendance. Elle ne peut pas se détacher du donné de la réalité telle qu'elle existe dans

les qualités. Mais ce donné n'est pas vrai pour elle, puisqu'il ne se prête pas à la modification: seule la théorie des conditions révèle cette vérité de la réalité qu'est la possibilité. »⁶⁰

La vérité de la réalité est constituée, pour la science moderne, par la possibilité. Cela signifie que la réalité est saisie comme le produit d'un ensemble de conditions (d'où le nom de la catégorie) elles-mêmes conditionnées. Ces conditions sont autant de facteurs co-variables, facteurs qui dans leur variation peuvent produire une transformation de la réalité. En un mot, du point de vue de la catégorie de la condition, il n'y a pas de réalité absolue (inconditionnée). Ou plutôt : il y en a peut être une, mais cela ne l'intéresse pas. Ce qui l'intéresse, c'est ce qui peut être modifié, et qui peut l'être parce qu'il est conditionné. En modifiant les conditions, on modifie la réalité telle qu'elle se donne d'abord à l'expérience.

Nous n'avons pas l'intention ici d'entrer en profondeur dans la logique qui fonde le discours de la science moderne; il suffit, pour le propos de notre présent travail, de souligner qu'il s'agit d'un discours qui ne rencontre rien de sacré dans la réalité. Ce discours décompose la réalité en un ensemble de facteurs co-variables. Les qualités que nous rencontrons dans la réalité, elle les réduit à des séries de mesures.⁶¹

Cette façon d'appréhender le réel favorise l'emprise technique sur celui-ci. En effet, en isolant, au moyen de l'analyse, les facteurs qui agissent dans la structure du réel, on acquiert peu à peu une meilleure connaissance des mécanismes naturels et on se donne, par voie de conséquence, la possibilité d'intervenir dans ces mécanismes, voire de les reproduire artificiellement.

⁶⁰ *Ibid.*, p.212.

Pourtant, répliquera-t-on, l'homme qui s'adonne à la science ne se dit-il pas désintéressé? Cette emprise technique sur le réel est-elle vraiment ce qu'il a en vue lorsqu'il élabore ses théories? Peut-être pas. Weil écrit à cet effet que « la science ne pense pas à chacune de ses démarches à la lutte de l'homme avec la nature. » Mais il ajoute cependant à cela que « dans sa structure, elle ne se comprend pas autrement. »⁶² Cette compréhension, l'homme de science ne l'acquiert toutefois pas (si jamais il l'acquiert) à travers son discours d'homme de science. Pour le discours de la condition, en effet, cette compréhension n'importe pas. Le langage qui s'articule du point de vue de ce discours est technique et seulement technique. Et pour l'homme qui s'en tient à ce langage, c'est-à-dire l'homme de science (quand il fait la science) « la recherche du procédé de transformation, l'expérience faite sur la nature ne lui apparaissent que comme des moyens de contrôler sa théorie et de vérifier son hypothèse. »⁶³ Ceci nous révèle la différence qu'il y a entre le point de vue de celui qui fait la science et notre point de vue (qui est celui de la philosophie). L'homme, dans l'attitude de la condition, ne cherche pas à se comprendre. Il ne veut pas perdre de temps pour spéculer sur le sens de sa démarche; il fait la science, un point c'est tout. Cette attitude révèle que l'homme est ici au service de la science plutôt que la science est à son service : « il ne s'intéresse pas à la question de savoir ce qu'il faut transformer et en vue de quoi : il cherche, vraiment désintéressé dans ce sens, comment l'on peut transformer, plus exactement : quelles sont les conditions de quelles transformations. »⁶⁴ Le désintéressement de l'homme de science

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p.211.

⁶² *Ibid.*, p.212.

⁶³ *Ibid.*, p.213.

⁶⁴ *Ibid.*

concerne ainsi « ce qu'il faut transformer et en vue de quoi ». Son intérêt se limite à vouloir savoir « comment l'on peut transformer ». Cette constatation revient à dire que l'homme ne dépasse pas ici l'horizon de la pensée technique.

Mais comment l'homme s'apparaît-t-il donc à lui-même dans l'horizon de cette pensée? Voilà la question qui nous intéresse vraiment, puisqu'elle nous permet d'entrer dans l'analyse de la structure de la société moderne à partir de son propre point de vue. Cette société prend, en effet, conscience d'elle-même à travers le discours de la condition appliqué à l'homme. Qui est donc l'homme aux yeux de ce discours?

Nous savons que dans le système de la certitude l'homme se comprend comme une créature de son monde, que ce soit comme « un lézard, un enfant de dieu, une âme. »⁶⁵ Mais dans le système de la condition l'homme ne se comprend pas comme une telle créature, et s'il en est ainsi c'est parce qu'il n'y entretient pas de rapport au principe créateur du monde: Dieu, le divin, ne parle pas à l'homme de la condition. Le système à l'intérieur duquel l'homme de la condition trouve sa place n'est pas fondé sur le grand principe créateur, sur une vision du grand Tout, mais sur le travail humain, qui n'est subordonné à aucun ordre cosmique.

«[L]a nature n'est plus le cosmos, où le travail humain a pour but de suffire aux besoins et aux désirs qui sont dans la nature ou dérivent d'elle. Pas plus que le reste, le travail n'a pas de but, et les besoins et les désirs de l'homme ne sont que des conditions conditionnées. L'homme lutte contre la nature qu'il rencontre en lui-même comme au-dehors, non pour

⁶⁵ *Ibid.*, p.115.

atteindre une fin (ce qui serait la fin de tout), mais parce que telle est sa condition, parce qu'il n'y a rien d'autre à faire. »⁶⁶

Dans la condition, l'homme ne se comprend donc pas comme une créature liée directement à son créateur au sein d'un cosmos ordonné, mais il se comprend plutôt comme le produit d'une série infinie de conditions naturelles, conditions qui peuvent, par ailleurs, être transformées à l'aide de sa science et de son travail.

Nous avons vu, en effet, que dans le système fondé sur le discours de la condition ce sont la technique et le travail qui créent les places, et l'homme, à la manière des objets naturels, se situe lui aussi au sein de ce système, ce qui signifie que sa place dans le monde est maintenant déterminée par la technique et le travail, et non plus par une volonté divine. En d'autres termes, c'est la contribution de l'individu à la technique et au travail qui détermine maintenant sa place dans le monde. Or, c'est en tant que membre de la société que l'individu apporte cette contribution. La société, voilà donc le système dans lequel il trouve sa place.

La société est, comme nous l'avons déjà vu, le système dans lequel s'organise la lutte commune des hommes contre la nature. Du point de vue du discours de la condition, l'individu humain est ce qu'il fait à l'intérieur de ce système et il n'est que cela; il est saisi à travers un ensemble de facteurs qui permettent de mesurer sa contribution à la lutte contre la nature. À l'aide de ces facteurs, l'homme se laisse observer et analyser dans des formules analytico-descriptives, des lois; il devient connaissable à la façon de tout autre objet naturel. Ces lois sont élaborées par la sociologie et l'économie politique, qui sont

⁶⁶ *Ibid.*, p. 205.

en fait le discours de la condition appliqué à l'homme.⁶⁷ L'individu devient donc ici l'individu moyen, l'homme quelconque, celui qui se laisse saisir par la statistique.⁶⁸ Ces statistiques sont de la plus haute importance pour la société, qui est organisation de la lutte contre la nature, puisqu'elles permettent de déterminer les facteurs qui favorisent et ceux qui nuisent à l'efficacité de la lutte. Car c'est en vue d'augmenter cette efficacité (qu'on peut nommer aussi 'progrès', 'rendement', 'niveau de vie', 'richesse sociale', 'puissance', etc.)⁶⁹ que la science de la condition s'applique à connaître l'homme. L'efficacité est en effet la seule valeur qui compte du point de vue de la lutte contre la nature, donc du point de vue de la science de la condition.⁷⁰

Au nombre des facteurs à partir desquels l'homme devient objet déterminable, c'est-à-dire connaissable par la science, il y a les valeurs auxquelles il adhère et qui le motivent à agir de telle ou telle manière. Ces valeurs sont considérées par la science de la condition comme des « facteurs purement psychologiques ». ⁷¹ Du point de vue de la société dans laquelle s'élabore cette science, la société du travail rationnellement organisé, il est clair que toutes ces valeurs doivent ultimement se réduire à une seule : la valeur d'efficacité.

Or, cette valeur est susceptible d'agir en chaque homme sous la forme du désir de possession. Ce désir n'est en fait « que l'expression subjective de la lutte pour la maîtrise de la nature. » ⁷² Dans la propriété, l'homme dispose, en effet, de la nature transformée par le travail, de la richesse. Or, l'homme adhère à la valeur d'efficacité seulement s'il est

⁶⁷ Cf. *Philosophie politique, op.cit.*, p.72.

⁶⁸ Cf. *Logique de la philosophie, op.cit.*, p.214.

⁶⁹ Cf. *Philosophie politique, op.cit.*, p.72.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, pp.68-70.

⁷¹ *Ibid.*, p.70.

en mesure de participer à cette richesse par son travail, donc, si son désir de posséder est susceptible d'être satisfait. Ainsi, il apparaît que « l'instinct de propriété, loin d'être nocif ou une perversion, est le moteur de l'évolution - à une condition : que chacun puisse y accéder et, ce qui revient au même, que personne ne possède à titre définitif. »⁷³ L'homme devient ainsi un membre actif dans la société du travail lorsqu'il désire posséder et qu'il est en mesure de satisfaire ce désir par son travail.

L'homme qui est mû par le désir de posséder et qui passe par la médiation du travail social pour satisfaire ce désir est l'homme rationnel. Du point de vue de la société du travail moderne, instruction et politique n'ont pour seul objectif que de former et protéger l'intérêt d'un tel homme qui travaille en calculant.⁷⁴ L'homme doit apprendre qu'il faut contribuer à la lutte pour pouvoir participer aux bénéfices. Cette contribution, l'individu humain l'apporte en tant que simple rouage du mécanisme social. La part qu'il retire du produit social dépend de la place qu'il occupe au sein de ce mécanisme.

Nous n'employons pas ici le terme de mécanisme social au hasard; il s'agit au contraire d'un terme très bien choisi et qui est utilisé par Weil dans sa *Philosophie politique* pour décrire la société moderne. Plus précisément, Weil écrit en tête du vingt-deuxième chapitre de cet ouvrage que « [l]a société moderne est en principe calculatrice, matérialiste et mécaniste. »⁷⁵ Ceci signifie que tout ce qui compte pour elle est de rendre, à l'aide du calcul, les procédés de transformation de la nature (devenue simple réservoir de matières premières) sans cesse plus efficaces. Elle est mécaniste dans la mesure où il

⁷² *Logique de la philosophie, op.cit.*, p. 219.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Cf. Ibid.*, p.219

⁷⁵ *Philosophie politique, op.cit.*, p.71.

s'agit précisément là de tout ce qui compte pour elle. Weil écrit, en d'autres mots, qu'« elle est mécaniste en ce que tout problème doit être transposé en problème de méthodes de travail et d'organisation »⁷⁶, c'est-à-dire que tout ce qu'elle considère se réduit à son utilité (ou son inutilité) technique dans la lutte contre la nature, et l'homme n'échappe pas à cette considération. Il est lui aussi évalué en fonction de son utilité technique au sein du mécanisme. Certains facteurs agissent en lui qui augmentent ou diminuent cette utilité et les problèmes qu'il éprouve sont dignes d'intérêt dans la seule mesure où ils influencent celle-ci.

À la question de savoir qui est donc l'homme aux yeux du discours de la condition nous pouvons maintenant répondre de façon un peu plus précise : il est un rouage dans le mécanisme social au sein duquel il est évalué en fonction de l'efficacité de son travail. Au reste ce rouage est fort imparfait, car il reste mû par des 'facteurs psychologiques' qui l'amènent à s'intéresser à autre chose que la lutte contre la nature par le travail et la science. Afin de diminuer l'influence de ces facteurs la société doit éclairer l'homme sur la nature de son véritable intérêt; elle doit l'instruire pour en faire un homme rationnel, c'est-à-dire un bon calculateur qui sait prévoir et qui est lui-même prévisible dans son action.⁷⁷

En devenant rationnels les hommes contribuent au développement d'une universalité qui les relie tous : chacun comprend que son intérêt est lié à l'intérêt de tous puisque la satisfaction de cet intérêt passe par la médiation d'une organisation commune. Cette organisation peut s'échafauder grâce aux ressources de la pensée technique et elle tire

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Cf. *Logique de la Philosophie, op.cit.*, p.219.

son principe moteur dans le désir de chacun de participer à la richesse. Chacun pense donc pour soi et tous se rejoignent dans le médium du langage de la pensée technique.

Voilà donc comment les choses se présentent lorsque l'homme plonge dans l'attitude de la lutte contre la nature. Avant de critiquer cette attitude, il convient d'en reconnaître toute la puissance. Concernant celui qui ne passe pas d'abord par cette reconnaissance, Weil écrit qu'il « est incapable du sérieux et de l'immense et incessant effort de l'homme qui s'est fait condition naturelle pour lutter avec la nature. »⁷⁸

L'homme « s'est fait condition naturelle pour lutter avec la nature », cela signifie qu'il ne croit plus devoir sa place dans le monde à une quelconque force surnaturelle : il assume dorénavant pleinement la charge de se faire lui-même cette place par son travail; il passe du statut d'enfant de dieu à celui d'adulte responsable de lui-même.

Cette attitude consomme la mort du maître que nous annonçons à la fin de notre première partie. En effet, le maître se fait passer pour celui qui entretient un rapport privilégié au divin; il se donne le rôle de médiateur entre Dieu (ou les dieux) et les hommes. Si ce rôle est essentiel au moment de la fondation de la communauté, il devient vite occasion d'abus à partir du moment où les communautés entrent en lutte les unes contre les autres. C'est que ce rôle peut alors servir de simple prétexte pour pouvoir jouir des fruits du travail. Nous nous souvenons en effet que les maîtres arbitraires utilisent l'antique langage du monde de la certitude pour légitimer leur position de maîtrise, ils utilisent ce langage pour justifier leur domination aux yeux des autres. À propos de ces

⁷⁸ *Ibid.* p.231.

maîtres arbitraires, Weil écrit toutefois que « [I]eurs avantages héréditaires ou institutionnels ne sont défendables qu'aussi longtemps que le peuple croit à leur fonction sacrée ». ⁷⁹ Et le discours de la condition vient précisément saper les fondements d'une telle croyance.

Comme nous l'avons vu, ce discours ne rencontre rien de sacré dans le monde; de son point de vue, l'homme n'entretient aucun rapport au principe créateur de l'univers. Le fait fondamental n'est pas pour lui ce principe, mais la lutte humaine contre la nature. Or, en regard de ce fait fondamental, ceux qui se proclament maîtres ne sont en réalité que des profiteurs. Ils s'arrogent « des droits à des récompenses que leur ancêtres avaient méritées par des services rendus à la communauté, mais auxquels ces fainéants et jouisseurs n'ont aucun titre ». ⁸⁰ Ils ne participent pas au progrès de la science et de la technique. Le discours de la condition révèle donc le caractère arbitraire de leur position de maîtrise. Pour ce discours, il n'y a pas de maître absolu, mais seulement des hommes qui contribuent plus ou moins à la lutte commune contre la nature et qui occupent leur place dans la société en fonction de cette contribution et de rien d'autre. Les porte-parole de ce discours peuvent ainsi affirmer qu'« [i]l n'y aura plus de maîtres, [que] les hommes ne seront plus distingués sinon par leur contribution plus ou moins grande à la tâche commune, exécutée dans une collaboration fraternelle. » ⁸¹

La force du discours de la condition réside donc dans sa puissance libératrice pour les hommes. Comme l'écrit Weil dans son texte 'Violence et Langage', dont nous reprendrons maintenant le fil, ce discours libère les hommes « de la tyrannie des

⁷⁹ *Ibid*, p.216.

⁸⁰ *Ibid*.

conditions extérieures, naturelles aussi bien que sociales.»⁸² À l'aide de ce discours l'homme arrive à transformer ses conditions d'existence; bien plus, il est amené à constamment repenser les procédés mis à profit dans cette transformation. Cette transformation touche aussi bien les conditions naturelles que sociales. Nous avons vu, en effet, que c'est dans une société que les hommes organisent leur lutte. Et pour que cette lutte soit la plus efficace possible, il faut que les places dans la société soient octroyées en fonction de la contribution qu'y apporte chaque individu. Ce régime, qui est celui du libre marché, met donc fin au règne des maîtres arbitraires, qui fondaient leur pouvoir sur le seul prestige conféré par la tradition. Ainsi, non seulement la société du travail provoque-t-elle une augmentation du niveau de vie mais elle permet à tous, en principe du moins, d'en jouir.

Les bénéfices résultant de la réalité formée par le discours de la condition sont donc indéniables. Mais cette réalité comporte aussi une facette un peu moins reluisante. Cette dernière se laisse voir à l'intérieur de l'individu qui est membre de la société du travail et nous devons maintenant nous efforcer à la découvrir.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² 'Violence et langage', *op.cit.*,p.28.

II.2. L'insuffisance du langage de la société du travail

Weil présente dans la suite de son texte 'Violence et langage', - après avoir expliqué, comme nous l'avons vu dans notre première partie, le processus qui a mené à l'émergence de la société du travail -, ce qui distingue le langage rationnel de la société du travail des langages précédents.

Weil relève d'abord l'aspect positif de ce langage, lequel consiste, comme nous l'avons déjà vu, à appliquer un frein au désir immédiat de l'individu et à la violence que ce désir peut engendrer. En effet, comme Weil le souligne « [l]e langage qui correspond à ce monde [de la société du travail] est un langage sans violence où domine la discussion en vue de l'accord objectif. »⁸³

Cet accord objectif concerne, comme nous le savons, l'organisation de la lutte commune contre la nature. Le langage technique indique (par la voie de ses portes-paroles) comment il faut organiser cette lutte pour la rendre plus efficace et ainsi accroître la richesse. La discussion n'a pour but que de montrer aux hommes les moyens qui doivent être pris s'ils veulent participer à cette richesse : « les choses étant ce qu'elles sont, il faut accepter les moyens qui, objectivement, sont aptes à mener au succès, ou bien renoncer aux biens ainsi produits. »⁸⁴ L'accord entre les hommes est donc ici fondé sur l'objectivité révélée par le langage rationnel. Ce langage permet, en effet, de

⁸³ *Ibid.*, p.27.

⁸⁴ *Ibid.*

découvrir les mécanismes de la nature, ce qui rend possible par la suite de les reproduire ou de les transformer par la technique afin de produire la richesse.

Il convient de relever que le langage rationnel ne commande rien en lui-même : il constate ce qui est. Mais à partir du moment où les hommes adhèrent à la valeur de la productivité, par la médiation de leur désir de posséder la richesse, ce langage devient leur maître.

Les hommes ont donc maintenant un nouveau maître : le langage rationnel. Ainsi, si la violence des anciens maîtres arbitraires a bel et bien disparue, c'est dorénavant « l'ordre du langage objectif qui commande à tous. »⁸⁵ Or, ce fait nous indique une ressemblance entre la situation des hommes dans la société du travail est celle des anciens esclaves. Et c'est cette ressemblance que nous devons maintenant préciser afin de saisir l'insuffisance du langage rationnel, après avoir révélé son efficacité.

Il est d'abord important de rappeler que le discours qui oriente la marche de la société du travail, le discours de la condition, a pris forme au sein d'une réalité marquée par le travail imposé aux esclaves. Plus précisément, nous pouvons dire que ce discours se caractérise par sa prise en compte de la réalité qui était auparavant celle des esclaves : la réalité du travail au sein d'une nature devenue matériau mort. Afin de bien saisir la portée de ce point crucial, replongeons-nous dans le contexte qui a précédé l'émergence de ce discours et que nous avons abordé dans la première partie de notre travail.

⁸⁵ *Ibid.*

Nous savons que ce qui caractérise la situation des esclaves, c'est d'être mis en contact avec une nature qui n'a pas de sens pour eux, puisque le monde dans lequel ils accomplissent leur travail n'est pas le leur. Le monde dans lequel ils travaillent est, en effet, celui de ceux qui se sont imposés comme leurs maîtres; ils sont utilisés en tant que simple force de travail permettant aux maîtres d'accroître leur puissance.

Nous avons vu que si la puissance est d'abord recherchée par les maîtres afin de conserver leur propre monde sensé, si la fin qu'elle sert, au commencement de la lutte entre les communautés, est la conservation d'un monde où la vie a un sens, elle devient vite un objet de convoitise en elle-même. Ceci s'explique par le fait que ce qui distingue dorénavant le maître, ce qui constitue son honneur, ne relève plus d'une sagesse immémoriale, comme cela était le cas dans le monde toujours égal à lui-même de la certitude, mais relève de la puissance comme telle. En effet, le maître n'est plus celui qui est dépositaire de la sagesse qui lui a été transmise par ceux qui l'ont précédés et qu'il transmettra à son tour à ceux qui lui succéderont afin de perpétuer la vie sans début et sans fin de sa communauté, mais bien celui qui est assez puissant pour pouvoir défendre cette communauté (qui est apparue maintenant dans sa fragilité) contre l'ennemi. La puissance devient ainsi, pour cette époque de rupture et de violence, la valeur fondamentale. Il faut d'abord et avant tout chercher à être puissant et donner la preuve, montrer le signe de cette puissance.

Or, le signe et la preuve de la puissance résident dans la possession de la richesse, et la richesse est le produit du travail accompli par les esclaves. Nous comprenons donc l'importance du rôle que jouent ces derniers à la lumière de la nouvelle valeur :

l'accroissement de la puissance recherchée par les maîtres va en effet de pair avec la quantité et l'efficacité de leur travail. Ainsi, et nous rappellerons ici le point décisif, « la réalité du monde des maîtres est celle du monde des esclaves, celle du travail, et cette réalité finit par se montrer au jour de l'histoire. » Dans la lutte pour la puissance, la réalité du travail devient l'essentiel. Et nous savons que c'est dans le discours de la condition que cet essentiel est reconnu comme tel.

Tout ça nous le savions déjà. Mais nous l'avons rappelé afin de pouvoir montrer que la situation de l'homme dans la société du travail ressemble à celle de l'ancien esclave en ceci qu'*il vit dans un monde insensé*. L'homme dans la société du travail ne travaille certes pas, comme c'était le cas pour l'ancien esclave, dans le monde d'un autre homme qui le domine et profite du fruit de son labeur : ce qui le motive dans son travail n'est pas l'ordre d'un maître appuyé sur la menace, mais bien au contraire le désir de jouir, à la façon de l'ancien maître, de la richesse. Mais il n'en demeure pas moins que son travail, tout comme celui de l'ancien esclave, est accompli au sein d'une nature qu'il considère comme un simple matériau mort, car ce qui dirige son travail n'est rien d'autre que le langage technique des anciens esclaves élevé au statut de discours.

En effet, le discours de la condition, qui commande maintenant aux hommes, n'apprend pas à ces derniers comment se diriger eux-mêmes; il leur montre seulement comment ils doivent organiser leur lutte contre la nature extérieure. Ce discours ne situe donc pas, comme le faisait le discours de la certitude, l'homme au sein d'un grand Tout sensé; il n'apprend pas aux hommes à se comprendre eux-mêmes à travers la

compréhension du sens de la nature. Ce discours n'a qu'une utilité et une portée technique. Ainsi, les maîtres ont certes disparu; mais avec eux a aussi disparu ce qui donnait un sens au travail. Weil décrit superbement ce moment dans l'introduction à sa *Logique* :

« [N]otre discours ne porte pas sur nous-mêmes, et nous, qui dirigeons la nature à notre service, nous ne savons pas nous diriger. Ayant vaincu la nature, nous sommes les esclaves de notre victoire, et la nature soumise nous soumet à son tour, nous vaincons, mais nous ne savons que faire de notre victoire, la lutte victorieuse n'a pas de sens pour nous, qui ne sommes plus que les combattants d'une guerre sans chef, sans but, sans plan d'ensemble, sans paix possible. »⁸⁶

Ce passage nous révèle donc le caractère insensé de la lutte contre la nature quand elle n'est plus menée que pour elle-même. Dans la société du travail, cette lutte n'est en effet plus subordonnée à une fin plus large qui puisse lui donner un sens.

Comme le savons, dans le monde de la certitude cette lutte était sanctifiée par la pensée poétique qui lui donnait une place au sein du grand Tout. La lutte contre la nature extérieure avait alors un sens, car elle était réalisée dans le sentiment (la foi) de la participation à l'oeuvre divine. Elle était ainsi subordonnée à un but, celui d'assurer l'ordre et la stabilité du grand Tout. Elle était située dans le contexte de ce grand Tout, dont le plan était révélé par le discours de la certitude.

Par la suite, avec le moment de rupture que constitue la lutte entre les communautés, le rôle du travail change considérablement, étant donné qu'il n'a plus pour fonction d'assurer la stabilité du monde mais d'accroître la puissance par la production de la

⁸⁶ *Logique de la philosophie, op.cit.*, p. 41.

richesse. Toutefois, il reste alors subordonné à une fin : celle de garantir la survie de la communauté des maîtres.

Mais avec l'avènement de la société du travail, cette fin disparaît; ne reste plus que la production de la richesse et le désir de chacun d'en profiter. La lutte contre la nature extérieure se trouve alors laissée à elle-même. Elle devient une lutte sans chef et sans but. L'homme qui est formé pour prendre part à cette lutte connaît certes le rôle qu'il doit y jouer. Mais la connaissance de ce rôle ne lui permet pas de se comprendre. Il est, à la manière de l'ancien esclave, un simple moyen qui ne trouve pas sa fin en lui-même, un objet. Non pas objet du désir d'autres hommes, mais objet qui prend place au sein du système social. Il est un simple moyen, un rouage, qui est utilisé en vue d'accroître l'efficacité de ce système. Comme Weil l'écrit, dans la suite de son texte 'Violence et Langage', en tant que membre de la société du travail « je suis quelque chose, je ne me comprends pas, je n'ai pas à me comprendre, je suis un facteur de nature déterminable et à déterminer, à observer et à analyser, saisi comme tout facteur dans des formules analytico-descriptives, des lois ». ⁸⁷

L'insuffisance du langage rationnel consiste donc en ceci qu'il réduit l'être humain au statut d'une simple chose. Dans ce langage « la seule forme du verbe qui importe [...] n'est ni le *nous*, ni le *je* ni le *tu*, mais la troisième personne, de préférence au neutre. » ⁸⁸
Ce langage ne connaît, en effet, que la constatation qui porte sur l'objet. L'individu n'y trouve donc pas la possibilité de se comprendre et d'exprimer ce qui l'habite au plus profond de lui-même; le langage rationnel ne lui permet de parler de lui-même qu'en

⁸⁷ 'Violence et langage', *op.cit.*,p.28.

⁸⁸ *Ibid.*

termes objectifs : « parlant sérieusement de cet individu observable que je suis, je dirai mes qualités, mes fonctions, mon rôle, non ce qui m'émeut, m'élève, me déprime, mes croyances, mes convictions, mes désirs non socialisés ni socialisables ». ⁸⁹

Par conséquent, dans le langage de la société du travail, l'homme, que ce soit à titre individuel ou collectif, ne peut pas exprimer une fin qu'il viserait et qui serait pour lui le but, le sens de son activité, parce que ce langage ignore l'idée même de sens, de finalité. En effet, « [d]ans ce langage, l'essentiel n'est pas sensé, le sensé n'est pas l'essentiel : le concept du sens n'y apparaît même pas. » ⁹⁰ Le langage rationnel laisse donc un vide qui demande à être comblé.

II.3. Le désir de sens de l'individu : l'action politique et l'éducation à la liberté

Dans la suite de son texte 'Violence et langage', Weil écrit que la société du travail « instruit, informe, forme, elle n'éduque pas : ce n'est pas son affaire. » ⁹¹ Elle instruit, informe forme, c'est-à-dire qu'elle domestique l'animal déchaîné qui sommeille dans l'homme en en faisant un être rationnel, un être qui sait calculer en vue de satisfaire son désir de possession. Elle n'éduque pas l'homme en ceci « qu'elle ne lui permet pas de dire ce que signifie son entreprise » et parce qu' « elle ne peut rien faire pour qu'il pense, qu'il

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*, p.29.

⁹¹ *Ibid.*

dise, un monde, son monde, soi-même en son monde. »⁹² Autrement dit, et voilà le point décisif « elle n'a pas élevé les pulsions de l'homme, elle les a refoulées. »⁹³

C'est que l'homme élève ses pulsions lorsqu'il transcende le point de vue de son individualité animale afin d'accéder à la vue du Tout qui supporte et englobe cette individualité. Or, au sein de la société du travail, l'homme ne réalise pas un tel mouvement de transcendance. Il en reste, bien au contraire, au point de vue de son individualité animale et se fige dans le sentiment de possessivité qui est lié à cette individualité.

Grâce au processus formateur de l'instruction à la rationalité, l'individu apprend certes à se comporter et à se donner bonne apparence : il se civilise. Mais au fond de lui-même, les pulsions et les désirs restent sauvages; il est un individu en lutte contre d'autres individus et contre la nature elle-même. La société utilise cette violence à travers le processus de la compétitivité dans le but d'accroître son efficacité. Mais elle ne fait rien pour que l'individu comprenne cette violence et par cette compréhension puisse l'élever au sens. Elle l'utilise et quand elle ne lui est pas utile, elle exige de l'individu qu'il la refoule. La société frustre ainsi l'individu dans son désir le plus humain, à savoir son désir de communier dans une Totalité qui englobe sa simple animalité et lui donne une orientation : son désir de sens. Regardons donc notre situation bien en face :

«Ce que nous voyons alors, c'est [...] le refoulement de la violence et, en même temps, du désir de sens: nous n'avons pas élevé la violence au sens - et n'oublions pas que seul l'être violent, s'il parle, peut chercher un sens -, nous n'osons plus avouer notre désir de sens. Plus nous avançons, et plus nous sommes ballotés entre une répression en même temps rationnelle et insensée et un défoulement simplement brutal. »⁹⁴

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, p.30.

Ce passage est fort éloquent. Weil y affirme que *nous n'osons plus avouer notre désir de sens*. Et si nous ne l'osons plus, c'est parce nous avons été formé à penser dans un langage où ce désir n'a pas de place, dans un langage qui exerce une « répression en même temps rationnelle et insensée ». Or la frustration de ce désir si essentiel trouve sa contrepartie dans le « défolement simplement brutal ».

Le défolement est en effet, tôt ou tard, la conséquence nécessaire du refoulement; il est la simple extériorisation de ce qui hante l'intériorité de l'individu frustré. Les manifestations, de plus en plus nombreuses, de cette frustration prennent la forme d'une violence désintéressée, c'est-à-dire qui ne vise aucun but particulier, mais qui est « intéressée seulement par la possibilité de s'affirmer comme individu contre d'autres individus, violence [...] qui n'a d'autre visée que de faire oublier l'insensé des intérêts que satisfaits la société - une fois qu'ils sont satisfaits. »⁹⁵

L'individu ne peut pas se contenter de la simple satisfaction matérielle que lui procure sa participation au mécanisme social parce qu'elle ne donne aucun sens à sa vie.

Mais de quelle façon le désir de sens de l'individu peut-il être satisfait ? Comment dépasser l'insensé dans lequel la société du travail fige l'être humain ? En d'autres termes, comment l'individu vivant dans la société du travail peut-il arriver à donner un contenu, un sens à sa liberté enfin rendue possible ?

⁹⁵ *Ibid.*, p.29.

Dans sa *Logique*, c'est dans la catégorie de l'*action* que Weil présente le développement par lequel l'homme qui vit dans la réalité de la société du travail, la réalité de la condition, peut accéder à une vie sensée. L'essence de cette catégorie, Weil l'exprime dans ces deux courtes phrases : « il ne suffit pas de dominer la nature, il faut dominer le monde même de la condition; il ne suffit pas que l'homme serve le progrès, il faut encore que le progrès serve l'homme. »⁹⁶

Que le progrès soit au service de l'homme, et non l'inverse, tel est donc le but que l'homme se fixe dans l'action. L'atteinte de ce but est indispensable, si l'homme veut pouvoir vivre une vie sensée. En effet, nous nous rappelons que dans le monde de la certitude la vie avait un sens parce que le travail y était subordonné à une Totalité qui le dépassait. C'est la présence de cette Totalité, assurée par et dans la vie de la communauté, qui apaisait l'homme et lui procurait un sentiment de contentement, le contentement du sens. Or le progrès ne peut servir l'homme que dans la mesure où il lui permet d'accéder à nouveau à ce sentiment de contentement dans la présence.

Selon Weil, c'est seulement au sein de l'État qu'un tel dépassement peut se réaliser. C'est dans et par l'État que l'action se réalise. En effet, l'action est une catégorie *politique*.

Dans sa *Philosophie politique*, Weil définit l'État comme « l'organisation d'une communauté historique ».⁹⁷ L'épithète historique mérite ici d'être souligné. Il nous révèle, en effet, que la communauté que constitue l'État ne tombe pas du ciel mais tire ses racines du passé. En fait, ce passé remonte au moment de l'irruption de la violence,

⁹⁶ *Logique de la philosophie, op.cit.*, p.397.

⁹⁷ *Philosophie politique, op.cit.*, p.131.

lorsque la lutte entre les communautés s'est engagée. En effet, à l'origine, l'État est précisément cette *communauté forcée* dont nous faisons mention dans notre première partie, cette communauté composée de dominants et de dominés, de maîtres et d'esclaves. Comme nous le savons, c'est la naissance de ce type de communauté qui marque le début de notre histoire. Or, après ce début, l'État est entraîné dans un devenir par lequel il se transforme graduellement. De simple communauté forcée qu'il est au départ, il devient un État moderne à partir du moment où le travail s'y organise rationnellement, selon la valeur sociale de l'efficacité. Nous avons suivi le processus de ce devenir dans notre première partie. Mais le devenir historique de l'État ne saurait s'arrêter là. Car après s'être laissé orienter principalement par la valeur de l'efficacité dans le travail, c'est maintenant la valeur infinie des individus vivant en son sein qui doit y être affirmée et effectivement reconnue. Sa tâche est dorénavant de permettre aux hommes de pouvoir jouir d'une vie sensée. Étant passé du statut de simple communauté forcée à celui de communauté du travail rationnellement organisé, l'État est ainsi appelé à devenir une communauté du sens vécu.

On voit donc que si du point de vue de la condition, État et société se confondent, dans la mesure où dans le cadre de cette catégorie la politique n'a pour but que de former et de protéger l'intérêt de l'homme rationnel, du point de vue de la catégorie de l'action, l'État doit être reconnu dans sa spécificité et dans sa valeur propres : il ne peut être réduit au simple plan de l'organisation sociale du travail. Car ce qui est négligé sur ce plan, c'est le fait que le travail est organisé par et dans une *communauté historique*. C'est en effet une communauté historique qui est *devenue* un mécanisme dans lequel

l'individu laborieux trouve sa place. Ainsi, par-delà le caractère mécanique et uniforme de la société du travail, il y a le caractère vivant et particulier de la communauté dans et par laquelle cette société a pris progressivement forme. Autrement dit, si la société moderne est, en principe, une et partout la même, dans les faits, elle s'est réalisée de multiples façons, et ce au sein des multiples communautés historiques qui affirment leur individualité et leur particularité en tant qu'États libres et indépendants.

Ces États se sont d'abord constitués par la violence de ceux que Weil appelle les « assembleurs de terre »⁹⁸, c'est-à-dire par la force de ceux qui étaient assez puissants pour pouvoir imposer et étendre leur domination lorsque la lutte entre les communautés s'est engagée. Ensuite, pour pouvoir affirmer leur indépendance les uns vis-à-vis des autres, ces États se sont lancés dans une course pour accroître leur puissance respective. Comme nous le savons, cet accroissement de puissance n'a pu se faire que par une organisation rationnelle du travail et au prix de la disparition de maîtres arbitraires, descendants des assembleurs de terre qui profitaient des fruits du travail mais ne contribuaient en rien à leur production. Au sein de l'État, tous sont alors devenus égaux en droit dans la participation commune à la lutte contre la nature. Ainsi est née, comme nous le savons, la société du travail. Or, le point décisif que nous avons négligé lors de nos analyses précédentes et qu'il nous faut maintenant souligner, c'est que cette organisation rationnelle du travail a pour but d'assurer l'indépendance et la durée de la communauté particulière (historique) constituée en État.

⁹⁸ Cf., *Ibid.*, p.157.

Ceci étant dit, nous pouvons maintenant comprendre pourquoi le but que se donne l'homme dans l'action, qui est d'assurer la possibilité d'une vie sensée pour tous, passe par la médiation de l'État. L'État est en effet l'organisation par laquelle une communauté humaine décide de son avenir, l'organisation par laquelle elle peut prendre décisions. Ainsi que Weil l'écrit : « Organisée en État, la communauté est capable de prendre des décisions ».⁹⁹ Lorsque l'État était une communauté forcée, composée de maîtres et d'esclaves, seuls les maîtres pouvaient prendre des décisions, et par ces décisions, ils ne visaient que leur propre satisfaction. Mais la pression exercée par les autres États les ont forcés à renoncer progressivement à leur pouvoir arbitraire au profit d'une organisation rationnelle du travail. Or, une fois que l'État est transformé par ce principe d'organisation rationnelle, il n'y a plus de maîtres qui puissent décider arbitrairement du sort de la communauté. En effet, si la communauté veut durer et conserver son indépendance, ce n'est plus la simple recherche de satisfaction des maîtres qui doit fonder dorénavant les décisions, mais la valeur du progrès social, qui donne à chacun le droit de participer à la richesse en fonction de sa participation au travail. L'adhésion à la valeur du progrès transforme donc radicalement la structure de la communauté. Celle-ci n'est en effet plus composée de dominants et de dominés, mais de citoyens égaux en droit. Or, du point de vue de l'action, la tâche qui incombe maintenant à ces citoyens égaux est d'assumer le rôle des anciens maîtres, à savoir : se décider en vue d'offrir à tous la possibilité de se satisfaire dans le sentiment de la présence. En tant que membres d'une communauté historique constituée en État moderne, ils ne doivent pas se contenter

⁹⁹ *Ibid.*, p.131.

de servir, par leur travail, la valeur du progrès social, mais ils doivent également prendre conscience que cette valeur est au service de leur communauté. Par et dans leur État particulier, ils doivent donc aménager l'organisation du travail social *en vue* de garantir la possibilité d'une vie sensée à tous les individus qui en font parti. Or, jouir d'une vie sensée n'est possible que pour celui qui n'a pas été seulement instruit à se comporter rationnellement, mais qui a été aussi éduqué à assumer raisonnablement sa liberté. La tâche qui incombe dorénavant à l'État est d'assurer à ses citoyens une telle éducation. Nous devons donc maintenant examiner en quoi consiste cette dernière.

Dans un article s'intitulant 'L'éducation comme problème de notre temps', Weil reprend la distinction entre instruction et éducation que nous avons présentée au début de ce chapitre et affirme que « quand l'instruction a fait son oeuvre, alors le problème d'une éducation à la liberté vient au premier plan. »¹⁰⁰ Ceci signifie qu'il n'est pas suffisant de rendre la liberté possible pour tous. Encore faut-il apprendre à ceux qui en jouissent à l'assumer, à lui donner un but, un contenu. Cette tâche est précisément celle de l'éducation. L'éducation doit, en effet, permettre à l'homme de comprendre et d'exprimer son monde, de se comprendre et de s'exprimer dans son monde.

On peut d'abord penser que cette tâche consisterait à imposer aux individus une nouvelle certitude qui donne un sens à tout ce qui les entoure. Mais un tel endoctrinement ne correspondrait pas du tout à l'idée d'éducation dont il est ici question. Il est vrai que dans le monde de la certitude la liberté avait un contenu. Toutefois, ce

¹⁰⁰ 'L'éducation comme problème de notre temps' in *Philosophie et réalité*, Paris Beauchesne, 1982, p.308.

contenu avait alors tellement d'importance pour l'homme qu'il voilait sa liberté. L'homme était alors enfermé dans son monde, il était incapable de communiquer avec des hommes vivant dans un autre monde, adhérant à une autre certitude. Ceux-ci n'étaient pour lui, comme nous le savons, que de simples animaux à face humaine.

La situation est maintenant toute différente. La valeur absolue du monde de la communauté s'est en effet relativisée aux yeux de l'individu depuis que les communautés sont entrées en lutte les unes contre les autres et que les certitudes sont apparues dans leur multiplicité et leur diversité. Dans le monde de la certitude l'homme faisait un avec le sens. Au moment de la lutte entre les communautés, l'homme a été séparé de ce sens absolu et a fait l'expérience de la violence. Puis ensuite, comme membre de la société du travail, l'homme s'est simplement contenté de refouler cette violence. Or il s'agit maintenant pour lui « de se saisir en ce qui unit en lui violence et sens, violence et langage - de se comprendre, c'est-à-dire de prendre ensemble ce qu'il a dû séparer pour s'affranchir en vue de la liberté. »¹⁰¹

Comprendre le lien qui unit en lui sens et violence, telle est donc la tâche que l'homme doit maintenant assumer. Et cette tâche ne relève pas de l'instruction à la rationalité mais de l'éducation à la liberté.

Concernant cette tâche éducative, Weil écrit, dans son article sur l'éducation, qu'elle « obligerait chacun à admettre sa perplexité, son ennui, son désespoir, [...] à s'avouer à lui-même qu'il est à la recherche de quelque chose qu'il n'a pas et qu'il désire plus que

¹⁰¹ 'Violence et langage', *op.cit.*, p. 31.

tout au monde. »¹⁰² Et ce que chacun désire plus que tout au monde c'est de pouvoir vivre une vie sensée.

L'accomplissement de cette tâche est de la plus haute importance. Weil parle en effet, toujours dans le même texte, du « danger d'une humanité libérée du besoin et de la contrainte extérieure, mais non préparée à donner un contenu à sa liberté. »¹⁰³ Ce danger est celui dont nous avons fait mention un peu plus haut, à savoir celui du rejaillissement de la violence, qui a été simplement refoulée par l'instruction à la rationalité, sous une forme gratuite et désintéressée.

Pour éviter ce danger, il est donc essentiel, dans un premier temps, d'apprendre à l'individu que la souffrance qu'il éprouve au fond de lui et qu'il est tenté d'extérioriser brutalement et gratuitement, soit contre les autres ou soit contre lui-même, est bien réelle et n'est pas son lot à lui seul. Autrement dit, l'individu doit d'abord reconnaître l'insatisfaction fondamentale qui l'habite, ainsi que son caractère universel.

Mais il ne s'agit là que d'un premier pas, puisque il faut ensuite élever la violence, qui est à la source de cette insatisfaction, au sens. Or, concernant ce second pas, la tâche de l'éducation ne peut être que négative. En effet, Weil affirme que l'éducation n'a pas à montrer où réside le sens, mais où le sens ne peut pas être.¹⁰⁴ Comme nous le savons, le sens ne peut pas se trouver sur le plan de la société, celui de la participation au travail et à la richesse qu'il produit. L'éducation doit donc apprendre à l'homme ce qu'il sait déjà au fond de lui-même, à savoir que la société et les désirs qu'elle satisfait sont insensés en eux-mêmes.

¹⁰² 'L'éducation comme problème de notre temps', *op.cit.*, p. 307.

¹⁰³ *Ibid.*, p.309.

Toutefois, il ne s'agit surtout pas ici de dénigrer la société et son langage. En effet, il est essentiel de faire comprendre l'importance de la société, en tant que c'est précisément elle qui rend la liberté possible pour tous. En ce sens, il faut rappeler aux hommes que « la rationalité, le travail organisé, la victoire sur la première nature, extérieure autant qu'humaine, est ce que notre histoire a accompli de plus grand. »¹⁰⁵ Mais tout en reconnaissant cela, il importe tout autant de voir les limites de ce que peut offrir la société et l'insuffisance de son langage.

L'éducation dont a besoin l'homme souffrant de l'insensé de la société du travail doit donc lui apprendre que le sens ne se trouve pas sur le plan isolé de l'organisation de la lutte contre la nature extérieure, pas plus qu'il ne peut se trouver dans la destruction de cette organisation. Où se trouve-t-il alors ?

À la fin de sa *Philosophie politique*, Weil écrit qu'il est présent « dans la morale de toute communauté raisonnable, dans la vie de tout homme capable de voir la nature vivante, et non seulement de l'utiliser comme matière brute, dans l'art, dans la religion, dans tout sentiment humain universel. »¹⁰⁶

Le sens est présent dans tout sentiment humain universel, c'est-à-dire qu'il se trouve dans tout sentiment par lequel l'être humain s'élève au-dessus de sa simple individualité animale. Or ce sentiment peut se manifester sous une infinité de formes, puisqu'il est fondé sur la spontanéité de la liberté, et c'est pourquoi l'éducation ne peut pas montrer à l'homme où est *le* sens. Elle peut seulement lui montrer qu'il est libre *afin* de donner un

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p.307.

¹⁰⁵ 'Violence et langage', *op.cit.*, p.30.

sens à sa vie. Cet enseignement paraît sans doute pauvre, mais il est en fait extrêmement précieux puisqu'il ouvre l'être humain à la présence de la Totalité qui le porte et l'englobe, que ce soit sous la forme d'un sentiment moral, esthétique ou religieux, dans l'amour pour la nature vivante ou pour un autre être humain.

L'individu vit et comprend donc le sens lorsqu'il éprouve le sentiment de faire parti d'une Totalité qui le porte. C'est alors seulement qu'il peut trouver la satisfaction et l'apaisement de sa violence intérieure, puisqu'il dépasse ainsi l'état d'opposition dans lequel le fige la société pour ne plus faire qu'*un* avec son monde.

Dans un très beau texte, intitulé 'De la nature', Weil écrit que « [n]ous avons la possibilité de voir le Tout, et nous pouvons le saisir, nous pouvons voir la Nature comme unité sensée, qui ne renvoie à rien d'autre qu'elle-même. »¹⁰⁷ Et il ajoute qu'il en découle « que nous pouvons trouver la paix dans une vue qui ne projette rien, mais révèle le fond de tous les projets et ainsi nous libère de l'obsession des projets, des promesses et de l'éternel nous serons heureux demain. »¹⁰⁸

Le « nous serons heureux demain » est le leitmotiv de la société; c'est l'espoir qui fait avancer le progrès. S'il se laisse conduire par cette seule formule, l'homme perd le sentiment de la présence, puisqu'il est alors poussé à toujours se projeter de nouveau vers l'avenir. Cet avenir sans fin est insensé; il est, pour employer l'expression hégélienne reprise par Weil, un mauvais infini, un infini « qui n'est que la continuation du fini et ne

¹⁰⁶ *Philosophie politique, op.cit.*, p.260.

¹⁰⁷ 'De la nature' in *Philosophie et réalité, op.cit.*, p.362.

se clôt pas sur lui-même en vrai infini, portant son sens en lui-même. »¹⁰⁹ La satisfaction des désirs matériels ne possède pas de fin en elle-même; elle porte un vide qui n'est jamais comblé.

Nous nous souvenons d'ailleurs que ce n'est pas pour elle-même que l'homme s'est d'abord tourné vers cette satisfaction. En effet, au commencement de la lutte entre les communautés la possession des biens matériels était avant tout recherchée parce qu'elle était un signe et une preuve de puissance. Ce qui comptait alors avant tout ce n'était pas cette possession en tant que telle mais le désir d'être le maître. La vraie satisfaction était liée au fait d'être maître, c'est-à-dire au fait d'être dans son monde et non dans celui d'un autre. Ce n'est qu'avec l'émergence de la société du travail - quand, avec la disparition des anciens maîtres, la réalité des esclaves est devenue celle de tous - que la satisfaction des besoins matériels a commencé à être recherchée pour elle-même. La présence du vrai infini - celui qui porte sa fin en lui-même et par lequel l'homme ne fait qu'un avec son monde - s'est alors éclipsée. Or c'est seulement dans le vrai infini que l'homme peut trouver une satisfaction solide et durable, un apaisement à la violence qui le tenaille, et c'est pourquoi l'homme ne peut pas se contenter de ce que la société lui offre. L'homme est appelé à renouer avec la vue d'une Nature comme unité sensée. C'est son désir de sens qui l'y appelle.

C'est donc seulement quand l'homme retrouve le sentiment de faire partie du grand Tout que sa vie prend un sens. Mais il ne doit cependant jamais oublier que ce sentiment

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp.362-363.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.360.

est fondé sur la spontanéité de sa liberté. En effet, l'homme trouve le sens du fait de sa *liberté poétique*. Cette trouvaille est donc tout autant une *création*. C'est que l'unité du grand Tout peut se manifester à l'être humain sous une infinité d'aspects. L'homme reste toujours libre d'orienter son regard vers l'un ou l'autre de ces aspects; il est libre d'inventer des langages par lesquels le grand Tout se révélera de diverses façons. Il appartient à la liberté de chacun d'inventer ou d'adhérer à tel ou tel langage. Chacun est libre d'exercer sa liberté poétique à sa manière et de se lier, au sein d'une communauté, avec ceux qui voient le sens où lui le voit. Mais afin de pouvoir exercer ainsi sa liberté poétique, chaque individu et chaque communauté doit aussi respecter les individus et les communautés qui partagent d'autres vues ainsi que participer à l'organisation qui rend possible cette liberté universelle : la société du travail rationnellement organisé.

Ayant été éduqué à assumer leur liberté, les hommes pourront enfin réaliser que cette société, insensée en elle-même, les a libérés de la pression de la nature extérieure et de la violence des maîtres arbitraires *afin* qu'ils puissent créer des mondes et des langages sensés, et c'est pourquoi ils comprendront qu'elle ne doit pas être détruite.

Nous savons donc maintenant que le projet qui anime la catégorie de l'action consiste à apprendre aux hommes qu'ils n'ont pas été libérés de la pression du besoin naturel et de la violence des maîtres arbitraires pour être les simples esclaves du progrès mais afin de pouvoir vivre et se réaliser en tant qu'êtres libres. L'action vise donc l'affranchissement de la servitude des hommes face à la seconde nature qu'ils ont eux-mêmes créée, en vue de leur libre épanouissement.

Comme nous l'avons vu précédemment, c'est au sein des différents États historiques que l'action se réalise. En fait, l'action est en cours depuis la naissance de ces États. Car, ce qui est à la source de la fondation de ceux-ci, c'est le désir des hommes de pouvoir conserver et jouir de leur liberté. Toutefois, ce n'est que dans le contexte de la société moderne, une fois que celle-ci s'est réalisée universellement par le biais de la lutte entre les États, que le but de l'action peut apparaître au grand jour. En effet, dans ce contexte, il devient pensable d'offrir à tous les hommes, et non plus seulement à quelques privilégiés au détriment des autres, la possibilité de vivre et de s'épanouir librement, ce qui est précisément le but de l'action.

Du point de vue de la catégorie de l'action, la société du travail s'avère donc n'être pas une fin en elle-même, ainsi qu'elle apparaît dans le cadre du discours de la condition, pas plus qu'elle ne peut se réduire au statut d'un simple instrument au service de l'arbitraire des États dans leur lutte les uns contre les autres, ainsi qu'elle s'est réalisée historiquement, mais elle se révèle plutôt comme un moyen en vue de réaliser la liberté universelle des individus. C'est parce que cette fin ne tombe pas immédiatement sous le sens, mais se révèle seulement à celui qui pense la structure de la société, que la réalisation de l'action exige un long et lent travail d'éducation. L'idée qui se trouve derrière cette éducation est très bien résumée par Weil dans un texte intitulé 'L'universel et le particulier en politique':

«L'universalité technique, rationnelle, du monde moderne a libéré l'homme - à quoi? à la particularité, à la particularisation qu'il se donne lui-même, en commun avec ceux qu'il comprend et qui le comprennent, qui tendent où il tend, aiment ce qu'il aime, trouvent le sens de leur vie et leur sacré là où il le voit - à la seule condition, essentielle à la vérité, que lui et ceux qui sont avec lui respectent tout autre qui les respecte, ou pour le dire plus

simplement, plus platement, que personne n'entreprenne de détruire par la violence le fondement de cette liberté, l'organisation rationnelle de l'humanité, cet universel extérieur, qui permet à toutes les particularités de vivre et de s'épanouir. »¹¹⁰

Il donc essentiel de garder présent à l'esprit que l'homme pourra exercer sa liberté poétique de manière universelle, et ainsi assouvir son désir de sens, que si chaque individu respecte la liberté des autres dans leurs particularités pour eux sensés. Sans ce respect, les communautés retomberont dans l'ancienne violence et menaceront de détruire la société du travail qui est la condition nécessaire de l'exercice universelle de la liberté.

Nous sommes donc maintenant en mesure d'apprécier plus précisément la distance qui sépare la réalité qui prend forme à travers le discours de l'action par rapport au monde fondé sur la catégorie de la certitude. En fait, cette différence est celle qui sépare un monde clos d'un univers infini, pour reprendre le langage d'Alexandre Koyré.¹¹¹

En effet, nous nous souvenons que l'homme qui vit dans la certitude est borné : il est enfermé dans l'horizon de son monde particulier. Il est incapable de remettre en question la vérité de son monde. Pour lui, le monde tel qu'il le voit et le comprend est *la* vérité. Nous avons vu que si les choses se présentent ainsi à cet homme c'est parce qu'il est inconscient du fait que son monde tire sa réalité d'un discours particulier. En d'autres termes, il ne réalise pas que c'est le langage structuré de sa communauté qui détermine et

¹¹⁰ 'Le particulier et l'universel en politique' in *Philosophie et réalité*, op.cit., p.238.

¹¹¹ Weil a dédié sa *Logique de la philosophie* à Alexandre Koyré.

fixe le sens des choses, que c'est ce langage qui révèle la substance éternelle qui œuvre dans les phénomènes fluides et changeants. Enfermé dans cette inconscience, l'homme de la certitude se croit le dépositaire privilégié de l'absolu; il croit fermement faire parti des rares élus qui entretiennent un rapport direct avec le secret ultime des choses. Seuls ces élus, c'est-à-dire seuls ceux qui ont accès à la même révélation que lui parce qu'ils parlent le même langage, sont pour lui de vrais hommes. Tous les autres (qui pour nous méritent tout autant le titre d'être humain) ne sont, à son point de vue, que des animaux à face humaine; ils sont immergés, à la manière des autres créatures, dans le flot implacable du devenir universel, sans contact avec ce qui est vraiment, avec l'Être vrai et éternel.

L'homme de la certitude se méfie spécialement de ces animaux à face humaine; ils sont en fait pour lui les plus dangereux des animaux, car ils pourraient comprendre et reconnaître la vérité mais ils ne *veulent* rien en savoir. Non seulement ne voient-ils pas la vérité, mais ils entretiennent et propagent l'erreur. Ils ne se contentent pas, à la manière des autres animaux, de satisfaire leurs besoins vitaux, mais ils se comportent bizarrement, accomplissant toutes sortes de gestes sans signification. Ils ne sont donc pas de simples créatures innocentes comme les autres animaux : ils sont habités par une force maligne qui doit être combattue et anéantie. Ils représentent une menace contre l'ordre 'naturel' des choses.

Dans un langage moderne on pourrait dire que l'homme de la certitude est aveuglé par une idéologie. Son idéologie, c'est ici la tradition de sa communauté particulière. Or, avec un tel homme, il n'y a pas de discussion possible : on doit adhérer à sa vérité ou

bien être éliminé. Il est important de noter que l'homme de la certitude tire de l'orgueil et de l'assurance de son 'savoir', qu'il croit être le seul véritable. Il est en effet convaincu de la supériorité de son point de vue. Mais en fait, ce sentiment de supériorité, cet orgueil et cette assurance, ne sont que le signe d'une incertitude fondamentale. Car c'est l'incertitude qui constitue le véritable fond de la certitude. Dans sa *Philosophie morale*, Weil écrit en effet que « l'homme, depuis qu'il est homme, vit dans l'incertitude, et tire sa certitude de l'incertitude pour se cacher cette incertitude fondamentale. »¹¹² Dans la certitude, l'homme cherche donc à oublier son incertitude fondamentale, il cherche la sécurité et la stabilité d'un monde toujours égal à lui-même. C'est précisément ce fait qui explique l'acharnement avec lequel l'homme de la certitude tient à défendre et préserver la vérité de son monde. Celui qui nie cette vérité lui rappelle la fragilité et la précarité de son monde. Il menace ainsi la sécurité dans laquelle il trouve paix et satisfaction.

Il n'y a rien qui peut convaincre l'homme d'abandonner cette sécurité, si ce n'est la destruction pure et simple de son monde. Nous savons qu'une telle destruction advient à partir du moment où les communautés entrent en lutte les unes contre les autres. Celui dont le monde est détruit devient alors l'esclave du vainqueur. La communauté du sens vécu devient ainsi une communauté forcée, un État. Nous savons que la valeur qui oriente principalement cette nouvelle communauté est la puissance. C'est en effet dorénavant sur elle, et non plus dans un discours de la certitude, que l'homme peut fonder le sentiment de sa supériorité; elle seule peut maintenant lui assurer la sécurité.

¹¹² *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1987, p.24.

Celui qui n'est pas puissant n'est rien. Il est l'esclave du besoin, de la peur, des circonstances; il est soumis aux ordres des maîtres, qui sont les seuls à pouvoir décider du cours des choses. L'esclave peut certes se réfugier dans l'espoir d'un salut hors de ce monde; il peut être habité par la foi inébranlable en l'existence d'un autre monde où il trouvera enfin la satisfaction. Cette foi peut même l'aider à supporter toutes les souffrances qu'il éprouve ici-bas. Il n'en demeure pas moins que la réalité terrestre est devenue le champs de bataille des grandes puissances, le lieu de la lutte entre les États.

Ce n'est donc plus un discours donnant un sens à tout qui règle maintenant la vie des hommes, mais la violence. L'homme ne vit plus dans l'horizon exclusif d'une tradition. L'idée qu'il se fait du monde perd alors de sa clarté. Il peut certes avoir encore la foi en un sens du monde, mais ce sens lui apparaît dorénavant plutôt comme un mystère que comme une évidence. Dieu peut certes toucher le fond de son cœur, mais il lui demeure invisible. Les puissants de ce monde peuvent redonner corps à cette invisibilité du divin en utilisant des symboles qui justifient leur pouvoir arbitraire. Par ces symboles, ils s'efforcent de persuader leurs sujets ignares qu'ils sont les lieutenants de Dieu et accomplissent sa volonté. Ce type de discours est certes nécessaire, car lui seul peut donner unité et cohésion à la communauté forcée, à l'État. Mais au fond, il ne fait que masquer la réalité de la lutte pour la puissance.

Or, comme nous le savons, cette réalité finit par avoir raison des maîtres arbitraires eux-mêmes. En effet, pour que l'État gagne en puissance, il faut que le travail y soit organisé rationnellement. Mais le discours par lequel cette lutte s'organise, le discours de la condition, ce discours nie précisément la légitimité du pouvoir des maîtres arbitraires,

car il ouvre à l'homme, pour la première fois, l'horizon d'une réalité qui n'est structurée par aucun ordre éternel et définitif, il ouvre à l'homme, donc, l'horizon d'un univers infini. Ce moment mérite ici, dans le cadre de l'analyse de la catégorie de l'action, une attention particulière, puisqu'il affecte radicalement la compréhension que la communauté historique organisée en État a d'elle-même, et plus largement, la compréhension que l'homme a de lui-même et de sa place dans le monde.

Nous nous rappelons que dans la certitude, la communauté est inconsciente d'elle-même. Elle vit dans un monde clos, c'est-à-dire dans un monde toujours égal à lui-même et dont l'origine remonte à la nuit des temps. Son existence se confond alors avec celle de la nature elle-même. Mais avec l'apparition de la violence, la communauté entre dans le mouvement de l'histoire. Elle est dorénavant une communauté *en devenir*, un État. Or ce devenir reste lui-même, à ses débuts, inconscient pour la communauté. Il est mené par les assembleurs de terre qui maintiennent l'antique langage d'un monde sensé pour servir leur propre recherche de puissance. Toutefois, la communauté commence à prendre conscience de ce devenir, c'est-à-dire à prendre conscience d'elle-même en tant que communauté historique, à partir du moment où le travail y est organisé rationnellement.

Nous savons, en effet, que l'organisation rationnelle du travail implique que ce dernier ne soit plus subordonné à un ordre cosmique préétabli : les techniques de travail ainsi que l'éventail des fonctions sociales changent constamment avec le progrès de la science moderne. Et la science moderne ne cesse de progresser, elle est en constante transformation. Nous savons que cette caractéristique lui vient du fait qu'elle est fondée

sur la lutte humaine contre la nature : la science moderne ne vise pas, en effet, à justifier ou maintenir l'ordre des choses; elle vise, bien au contraire, à saisir les mécanismes qui structurent la réalité afin de pouvoir la transformer à volonté. Lors de notre analyse de la catégorie de la condition, nous avons mis l'accent sur ce rapport de lutte entre l'homme et la nature ainsi que sur le progrès qui en résulte et par lequel l'homme s'affranchit de la pression du besoin naturel et de la tutelle des maîtres arbitraires. Mais maintenant que nous pensons du point de vue de la catégorie de l'action, ce qui doit retenir notre attention c'est le fait que l'homme mène cette lutte au sein d'une communauté historique. La catégorie de l'action nous apprend effectivement que c'est afin de préserver l'indépendance de la communauté constituée en État que la lutte contre la nature est menée. Or, c'est en organisant rationnellement cette lutte afin de durer que la communauté historique acquiert la conscience d'elle-même, puisqu'elle prend alors en main les rênes de sa propre destinée. Et c'est à travers les différentes institutions qui constituent l'État moderne qu'advient cette prise en charge délibérée de la collectivité par elle-même.

Dans la conception weilienne de l'État moderne, l'institution qui caractérise d'abord et avant tout la modernité de cet État est son administration. L'administration est en effet l'organe de la rationalité technique.¹¹³ Elle est composée de fonctionnaires qui sont les porte-parole du discours de la condition. La fonction de l'administration, en tant qu'organe de connaissance scientifique, est d'éclairer le gouvernement, l'instance qui prend des décisions en vue d'assurer la durée et l'unité de l'État. C'est à l'aide de cette

¹¹³ Cf. *Philosophie politique, op.cit.*, p.149.

institution que s'initie le devenir moderne de l'État, car c'est elle qui fournit les informations sur la façon d'organiser rationnellement le travail. Au début, lorsque la communauté historique n'a pas encore été formée à penser dans le langage de la rationalité technique, le gouvernement ne passe par la médiation d'aucune autre institution dans sa prise de décision. Weil parle alors d'un État moderne de type autocratique. Dans un tel type d'État, le gouvernement exerce seul le contrôle du pouvoir; il impose à sa communauté, encore sans instruction, la forme moderne, rationnelle, du travail. Mais dans la suite du devenir de l'État moderne, une fois que la communauté historique a été formée, par la force, à penser rationnellement, une telle façon de gouverner ne peut subsister. Devenue calculatrice, la communauté exige en effet dorénavant du gouvernement qu'il rende compte de ses décisions. Il ne suffit plus, pour le gouvernement, d'invoquer l'autorité divine pour s'assurer la loyauté de sa communauté, car ceux qui la composent ne sont plus crédules et superstitieux, mais instruits et conscients de leur intérêt. Ils exigent donc de pouvoir participer à la prise de décision du gouvernement. Ce dernier devient donc responsable de ses décisions devant le peuple, ce qui veut dire, précise Weil, qu' « il n'aura pas seulement la confiance de celui-ci, mais sera soumis à son contrôle. »¹¹⁴ Weil parle alors d'un État moderne de type constitutionnel. L'institution qui caractérise ce type d'État est le parlement. Or, c'est précisément par l'intermédiaire de cet organe institutionnel qu'advient la prise de conscience de la communauté historique par elle-même. En effet, Weil écrit que dans le parlement : « ce qui est représenté est l'organisation inconsciente d'une communauté du

¹¹⁴ *Ibid.*, p.159.

travail arrivée au point où elle cherche la conscience de ce qu'elle est, fait, veut. »¹¹⁵ À travers la médiation de l'institution parlementaire, la communauté historique n'est donc plus organisée autoritairement par une force extérieure, comme c'était le cas entre le prince assembleur de terre et ses sujets, mais elle s'organise d'elle-même, consciemment, elle se prend librement en charge.

C'est à ce point qu'est rendu le cours historique de l'action dans les États modernes les plus avancés. Nous assistons en effet depuis environ deux siècles (depuis la révolution française) au lent réveil des nations. Le devenir de cette action s'est réalisé fort différemment d'un État à l'autre. L'examen de ce devenir et de ses multiples variantes mériterait à lui seul un long travail. Mais ce qui nous intéresse ici, dans le cadre de l'analyse catégorielle de l'action, c'est de relever en quoi cette prise en charge des communautés historiques par elles-mêmes constitue un pas vers le sens. En effet, dans cette prise en charge d'elles-mêmes, les communautés se dirigent vers un aménagement conscient de la seconde nature, la société du travail, créée inconsciemment par l'humanité, et qui, comme on le sait, ne porte aucun sens en elle-même. Nous disons bien : se dirigent, car les communautés historiques constituées en États modernes n'ont pas encore réalisé un tel aménagement. Weil relève ce fait, dans sa *Philosophie politique*, de la façon suivante : « La gloire de l'État historique moderne est d'être arrivé au point où le problème de la communauté libre et morale est devenu visible. Son insuffisance est que le problème désigne une tâche à accomplir et qui n'est pas encore

¹¹⁵ *Ibid.*, p.169.

accomplie. »¹¹⁶ C'est que les États modernes, dans leur forme actuelle, restent d'abord et avant tout des communautés du travail rationnellement organisé. Ils ne sont pas encore devenus des communautés du sens vécu. Ils portent encore en eux le souvenir de l'ancienne violence, aussi bien celle de la nature extérieure que celle des maîtres arbitraires. Ils restent donc engagés dans la lutte pour l'accroissement de la puissance. Ils entretiennent encore des rapports de méfiance et d'hostilité les uns envers les autres, bien que cela soit dans une moindre mesure qu'auparavant. À l'intérieur, la peur face au besoin est encore présente, et c'est pourquoi le travail reste la valeur prédominante. Les puissants du jour, ceux qui occupent les positions de commande dans le mécanisme social et que Weil appelle les maîtres partiels, profitent de cette situation et freinent autant qu'ils le peuvent toute tentative d'éducation à la liberté, car cette éducation ne va pas dans le sens de leur intérêt. Cette éducation ralentirait en effet le rythme de la productivité, puisqu'elle apprendrait aux individus que la contribution au travail social, pour importante et nécessaire qu'elle soit, n'est pas tout, qu'elle n'est même pas l'essentiel. Car l'essentiel pour un être humain (du point de vue de cette éducation), ce n'est pas d'être le membre anonyme et laborieux d'une fourmilière, aussi sophistiquée et riche soit-elle, mais de pouvoir jouir librement et en paix d'une existence sensée. L'individu peut certes refuser un tel idéal de vie et préférer le labeur d'une vie agitée et affairée. Mais encore faut-il, pour qu'il le refuse et choisisse consciemment d'être esclave, que cet idéal lui soit présenté et qu'il soit possible pour lui de le choisir et de le réaliser. Nous savons que seule l'éducation à la liberté, réalisée dans et par l'action

¹¹⁶ *Ibid.*, p.252.

politique au sein de l'État historique moderne, peut assurer à l'individu la possibilité d'un tel choix. Mais ce choix lui-même dépasse action et éducation, puisqu'il relève de la liberté de l'individu. Comme l'écrit Weil, à la toute fin de sa *Philosophie politique* : « toute action vise un but qu'elle ne contient pas, et elle ne fait que préparer les conditions d'une satisfaction qui ne sera pas de la nature de ce qui la prépare. »¹¹⁷ Cette satisfaction, qui n'est pas de la nature de l'action, Weil la nomme *théoria*. Celle-ci consiste dans *la vue du grand Tout sensé* dont nous avons déjà parlé. Nous savons que ce grand Tout n'est plus pour nous, si nous assumons pleinement notre situation d'hommes modernes, le monde clos de la certitude, dans lequel la présence du sens cache la violence aux yeux des hommes. Non. Pour nous, qui sommes les héritiers du cours tumultueux de l'histoire, ce grand Tout porte dorénavant en lui tout aussi bien la réalité crue de la violence que la présence rassurante du sens. Et c'est à ce rapport entre sens et violence, qui se présente aujourd'hui aux yeux de ceux qui *veulent voir*, que nous voudrions consacrer notre dernier chapitre.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.259.

II.4. Le rapport entre sens et violence

La solution au problème du sens ne peut se trouver, nous le répétons, dans un retour au point de départ, un retour au monde de la certitude. À ce propos, Weil écrit d'ailleurs - et nous reprendrons ici le fil du texte 'Violence et langage' - que «les formes antiques n'ont pas résisté, ni à la violence ni à la rationalité, on ne les ranimera pas.»¹¹⁸ C'est que l'unité sensée qui s'offre dorénavant à la vue de l'homme doit porter en elle tout autant la présence du sens que la réalité de la violence.

Avant d'élucider davantage ce point crucial, nous présenterons ce que Weil affirme au sujet de l'unité que les hommes doivent maintenant avoir en vue, s'ils ne veulent pas retomber dans l'ancienne violence.

« C'est l'unité du grand et incessant dialogue de l'humanité avec elle-même, en lequel elle accède à la conscience de ce que, à partir de l'absurde et de la violence, elle a créé: c'est le dialogue des hommes de bonne volonté qui depuis qu'ils se sont affranchis du besoin naturel, peuvent vouloir ce dialogue - dialogue d'êtres violents en vue d'un langage et d'un monde sensés, dialogue d'êtres qui, en ce dialogue même, découvrent ce que la meilleure volonté contient encore de violence, qui ne seront jamais de purs esprits, mais qui ne sont pas, non plus, condamnés à retomber du dialogue dans la violence, à moins qu'ils ne choisissent consciemment la violence ou, ce qui serait infiniment plus grave, qu'ils ne refusent inconsciemment de comprendre ce qu'ils font, ce qu'ils veulent, ce qu'ils doivent vouloir s'ils ne veulent pas être des brutes. »¹¹⁹

Ce passage d'une très grande richesse, avec lequel Weil conclut son texte 'Violence et langage', nous montre jusqu'à quel point l'unité sensée dont il est maintenant question s'éloigne de celle du monde de la certitude. Il s'agit, en fait, d'une unité qui porte en elle

¹¹⁸ 'Violence et langage', *op.cit.*, p.31.

¹¹⁹ *Ibid.*

la réalité de la violence ainsi que la volonté de dialogue par laquelle seulement la violence peut être dépassée.

La violence, comme nous le savons, se manifeste dans l'opposition entre des certitudes différentes; son explosion est inévitable lorsque ceux qui s'opposent restent enfermés dans le contenu de leur certitude respective. Or, cette violence peut être dépassée lorsque le sens n'est pas un simple contenu auquel on adhère dans la certitude mais aussi *une forme dont on est conscient*.

C'est dans la *volonté de dialogue* que l'homme, comme le précise Weil dans l'extrait que nous venons de citer, accède à cette conscience. C'est, en effet, uniquement en voulant le dialogue que nous éviterons de retomber dans la brutalité caractéristique de la lutte entre les communautés. Il est dorénavant de notre devoir de vouloir ce dialogue *si* nous ne voulons pas être des brutes. Et nous pouvons vouloir ce dialogue, étant donné que nous sommes dorénavant affranchis du besoin naturel et de la contrainte des maîtres arbitraires grâce à notre organisation sociale.

Le dialogue peut être mené par des hommes jouissant de liberté et qui veulent donner un contenu à cette liberté, tout en reconnaissant la violence fondamentale qui les habite. Des hommes qui, à la fois, sont de bonne volonté et se savent violents. Des hommes qui comprennent ce qui unit en eux sens et violence. Précisons-donc maintenant ce que cette compréhension implique.

Violent, l'homme est capable de s'opposer à ce qui est, que ce soit la nature, les autres ou lui-même. Dans la terminologie hégélienne cette violence se nomme *la négativité*.¹²⁰ Ce qui se révèle à cette négativité c'est l'absurde, l'insensé, ce qui est insatisfaisant et qui doit, par conséquent, être transformé : « Seul l'homme connaît et désigne la violence, l'absurde, ce qui n'a pas de sens et ce qui lui arrive contre sa volonté et son désir. »¹²¹

Dans la certitude, l'homme exerçait déjà cette négativité, puisqu'il y transformait la nature par son travail et créait ainsi son monde, mais il en était alors inconscient. Il faisait un avec le monde créé à partir de sa négativité; pour lui-même, ce monde n'était pas sa création mais il en était bien au contraire la créature. La négativité, la violence, était donc alors sublimée par le monde sensé qu'elle engendrait; l'insatisfaction fondamentale de l'homme y était apaisée par la satisfaction de vivre dans la présence du grand Tout.

Or, au sein de la société moderne, les choses se présentent tout autrement. En effet, l'homme peut y prendre conscience de sa négativité étant donné qu'il a perdu la perspective d'un monde sensé. Comme nous l'avons vu, la société fixe l'individu dans une attitude de lutte contre la nature extérieure, et cette lutte jette l'individu dans un avenir insensé, un avenir sans fin. Son insatisfaction n'est donc plus apaisée par une présence transcendante: elle l'habite et le torture.

¹²⁰ Dans l'histoire de la philosophie la révélation de la négativité de l'homme est en effet attribuable à Hegel. Dans sa *Logique*, Weil parle pour la première fois de cette négativité, si on exclut l'introduction, dans la catégorie de l'*absolu*, catégorie où il est justement question du système développé par Hegel. À propos de cette négativité, Weil écrit dans ce chapitre : « L'individu est animal, il fait partie de la nature et, dans ce rôle, il subit la négation comme tout animal. Mais à cette négation, l'homme oppose sa *négativité*. Il n'est pas contenté par son être tel qu'il le trouve, cet être qui est dans l'*autre*. » (p.323)

¹²¹ 'Violence et langage', *op.cit.*, pp.23-24.

Torturé par son insatisfaction, l'individu *peut* donc prendre conscience de la négativité, de la violence qui en est la source. Cela signifie qu'il *peut* tout autant *ne pas* en prendre conscience; soit qu'il choisisse de continuer à la refouler, ainsi que le discours de la société le pousse à le faire, soit qu'il choisisse d'adhérer de façon bornée à un discours de la certitude qui donne un sens précis à toute chose.

Ceux qui choisissent l'une ou l'autre de ces possibilités refusent la possibilité du dialogue. Comme l'exprime Weil dans l'extrait que nous venons de citer, ils « refusent inconsciemment de comprendre ce qu'ils font, ce qu'ils veulent, ce qu'ils doivent vouloir s'ils ne veulent pas être des brutes. »

En effet, ceux qui, d'une part, s'obstinent à refouler leur violence risquent à tout moment d'exploser et de se comporter brutalement envers eux-mêmes ou envers autrui; la violence les travaille à leur insu et il est possible, dans certaines circonstances, qu'ils perdent le contrôle de leurs actes. Tandis que ceux qui, d'autre part, choisissent d'adhérer à un discours de la certitude, que ce soit sous la forme d'un discours traditionnel ou nouvellement inventé, élèvent certes leur violence au sens, mais se figent, en même temps, à l'intérieur d'un système idéologique qui exclue ceux qui n'y adhèrent pas. Ils finissent par en oublier leur propre partialité, leur propre violence potentielle. Pour eux, la violence se trouve seulement du côté de ceux qui n'endossent pas leur façon de voir, et c'est précisément cette conviction qui peut les encourager à se comporter comme des brutes.

Seule l'éducation à la liberté, en faisant prendre conscience aux hommes de leur violence constitutive, de leur négativité fondamentale, peut prévenir les hommes d'opter

pour de tels choix de vie. Mais cette éducation doit aussi apprendre aux hommes que la prise de conscience de la négativité ne suffit pas. Car il se pourrait bien alors que cette négativité soit vénérée en elle-même, que la violence soit érigée en idéal de vie et choisie *en connaissance de cause*. Il s'agit là, en effet, d'un autre choix de vie qui s'offre à la liberté humaine dans la société moderne. L'individu reconnaît alors son insatisfaction et l'absurdité de son existence, mais il refuse toute possibilité d'en sortir : il devient nihiliste, c'est-à-dire un être qui ne croit qu'en la seule négativité. Au sujet de ceux qui font ce choix de vie, Weil écrit « qu'ils choisissent consciemment la violence. » Autrement dit, conscients de leur négativité et l'érigeant en absolu, ils refusent délibérément toute possibilité de dialogue, et choisissent, en pleine connaissance de cause, d'être des brutes.

Si nous ne voulons pas être de telles brutes, nous devons donc joindre à la conscience de notre violence celle du sens. Cette conscience implique la volonté de dépasser notre violence - ce qui s'appelle la bonne volonté -, tout en reconnaissant le caractère irréductible et fondamental de cette violence. Nous devons vouloir élever notre violence au sens.

Nous nous souvenons avoir affirmé que le sens se trouve dans tout sentiment par lequel l'homme transcende son individualité animale et se trouve lié au grand Tout qui le porte. Or nous ajoutons maintenant qu'à ce sentiment doit être liée la lumière de la conscience. La conscience du sens n'est pas elle-même le sens concret. Dans la conscience, le sens est en effet une simple forme, non pas un contenu présent. Mais cette forme reste essentielle, car c'est elle qui oriente le dialogue des hommes de bonne

volonté; elle est l'unité qui porte en elle la diversité des sens concrets. Sans elle, les sens concrets restent toujours susceptibles de se nier les uns les autres et de détruire la société qui les a rendus possible.

Nous voyons donc que, du point de vue de la pensée d'Eric Weil, la solution au problème du sens qui se pose à l'individu vivant dans la société moderne implique tout autant l'exercice poétique de sa liberté qu'une continuelle volonté de dialogue. Il s'agit là d'une double tâche qui exige de l'individu qu'il ait le courage d'élever *et* son sentiment *et* sa pensée à la vue du Tout.¹²²

¹²² Face à ce qui précède, on pourrait formuler la critique que la liberté, qui permet à l'individu de poser la question du sens, est encore loin d'être garantie à tous: la misère et l'injustice règnent encore dans notre monde. La lutte technique contre les conditions naturelles d'existence et la lutte politique contre les injustices sociales doivent donc être poursuivies, cela est incontestable. Mais l'objet de notre travail, et ce qui constitue le propos de Weil dans 'Violence et langage', n'est pas cette double bataille en tant que telle, mais plutôt ce vers quoi elle se dirige. Or, ce à quoi aboutit tôt ou tard cette bataille, et là où elle est effectivement arrivée dans les sociétés les plus avancées, c'est, comme nous le savons, au problème du sens, à savoir le problème, pour l'individu, de donner un contenu à sa liberté.

Conclusion : La grandeur inquiétante de notre temps

Si nous traçons un portrait typique et honnête de ce que nous sommes pour nous-mêmes dans la vie de tous les jours, nous voyons des êtres fort conscients de leur liberté et de leurs droits individuels et travaillant ou espérant un jour travailler en vue de jouir d'un certain confort matériel.

Nous sommes les membres d'une société moderne et nous nous 'comprendons' comme tel. Nous sommes certes motivés à l'idée de participer à la richesse produite par notre société. Nous pouvons même jouer un rôle actif pour que cette richesse s'accroisse ou pour qu'elle soit mieux distribuée. Mais au fond de nous-mêmes, il y a comme le vague sentiment que quelque chose ne va pas, que quelque chose manque : nous sommes insatisfaits.

Certains d'entre nous refouleront ce sentiment d'insatisfaction si profondément en eux-mêmes qu'ils réussiront à peine à le pressentir. Certains le noieront dans l'alcool ou la drogue. D'autres l'extérioriseront avec éclat, à l'aide d'une bombe ou d'une mitrailleuse. D'autres encore iront jusqu'à le communiquer, mais de façon secrète, seulement avec ceux qui 'comprennent' qu'il s'agit là du signe de la fin prochaine de la terre ou de la venue certaine d'un quelconque sauveur extra-terrestre.

Nous conviendrons qu'il s'agit là de solutions pas très constructives et peu recommandables; mais c'est parce qu'elles sont possibles et choisies, consciemment ou non, que notre temps est inquiétant, très inquiétant.

Ce ne sont toutefois pas là, et fort heureusement, les seules possibilités qui s'offrent à nous.

En effet, d'autres réussiront, par leur effort personnel et grâce à la faveur du sort, à transformer le sentiment de vide et d'insatisfaction qui les habite en sentiment de plénitude, de présence. Ils réussiront à donner un sens, un contenu à leur liberté; ils exerceront leur *liberté poétique* : soit dans l'amour non entaché par la possessivité, soit dans la participation à la vie d'une communauté partageant des valeurs et un monde en commun, soit dans la contemplation de la nature belle et vivante, soit dans le sentiment esthétique ou la création artistiques ou encore dans la foi profonde et joyeuse en la puissance divine.

De *pouvoir choisir* de telles possibilités, voilà ce qui constitue la grandeur de notre temps.

Notre temps est donc à la fois grand et inquiétant. Il est d'une grandeur inquiétante pour reprendre l'expression de Weil que nous mentionnions dans notre introduction. Notre temps est en effet celui où chacun est, ou deviendra bientôt, libre de poser la question du sens de sa vie.

Le but de notre travail était de montrer pourquoi cette question se pose aujourd'hui à nous et comment elle peut trouver une solution. À cet effet, nous avons eu recours au discours philosophique d'Eric Weil. Grâce à ce discours nous avons pu expliciter dans un langage clair et cohérent ce que chacun pressent plus ou moins obscurément au fond de lui-même. Mais le type de discours que nous offre la philosophie d'Eric Weil, bien

qu'il nous aide à comprendre notre situation, ne saurait constituer en lui-même une réponse à la question du sens. Weil ne nous présente pas, en effet, un discours du type de la certitude qui définit et assigne un sens précis à tout ce qui existe. Toutefois, le discours philosophique weilien n'est pas non plus du type de la condition, selon lequel il n'y a pas de sens dans la nature mais seulement des objets conditionnés et transformables à volonté. Du point de vue du discours philosophique weilien, le désir de sens de l'individu n'est pas une simple chimère condamnée à s'évanouir avec le progrès de la rationalité technico-scientifique. Ce désir est, bien au contraire, indéracinable, c'est un 'besoin naturel de la raison' pour employer le langage de Kant, qui ne trahit aucunement la pensée de Weil. Nous avons vu dans notre travail, avec l'examen de la catégorie de l'action, qu'il est possible de tenir un discours cohérent qui tienne compte de ce désir de sens sans nier pour autant les acquis de la rationalité technique. Du point de vue du discours fondé sur cette catégorie, le mérite de la rationalité est de rendre la liberté possible, en principe, pour tous les hommes. Mais son insuffisance est de ne pas permettre aux hommes d'assumer cette liberté, puisqu'elle les réduit au statut de simples esclaves du progrès. Comme nous l'avons vu, le rôle de celui qui pense du point de vue de l'action est d'éduquer les hommes à comprendre le caractère à la fois nécessaire et insuffisant de la rationalité technique. Ainsi, tandis que le discours de certitude situe dogmatiquement l'individu dans une Totalité sensée et que le discours de la condition lui refuse la perspective d'une telle Totalité, le discours de l'action révèle la possibilité offerte à chaque être humain, dans le monde moderne, de se situer librement et raisonnablement dans le grand Tout. Or, la réalisation de cette possibilité dépasse le

cadre même de la catégorie de l'action : elle dépasse en fait le cadre de tout discours particulier, puisqu'elle repose sur la spontanéité de la liberté humaine. C'est sur cette spontanéité créatrice de sens, cette liberté poétique comme nous l'avons nommée dans ce travail, que, par-delà l'action, débouche le discours philosophique weilien.

Bibliographie

A) Œuvre d'Eric Weil

1) Ouvrages

Logique de la philosophie, Paris, Vrin, 1985.

Philosophie politique, Paris, Vrin, 1971.

Philosophie morale, Paris, Vrin, 1987.

Problèmes kantians, Paris, Vrin, 1982.

Hegel et l'État, Paris, Vrin, 1980.

2) Recueils d'essais et conférences

Essais et conférences, 2 vol., Paris, Plon, 1970 et 1971

Philosophie et réalité, Derniers essais et conférences, Paris, Beauchesne, 1982.

3) Publications séparées

'Violence et langage' in *Cahiers Eric Weil*, I, Lille, PUL, 1987, pp.23-31.

'La philosophie est-elle scientifique?', *Archives de Philosophie*, (33) 1970, pp.353-369.

'Le cas Heidegger', *Les Temps Modernes*, (2) 1947, #22, pp.128-138.

'L'avenir de la philosophie' in *Cahiers Eric Weil*, I, Lille, PUL, pp.9-21.

'Préface' à Gerhard Krüger, *Critique et Morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1961, pp.5-11

B) Sur l'œuvre d'Eric Weil

- Kirscher, G., -*La philosophie d'Eric Weil, Systematicité et Ouverture*, Paris, PUF, 1989.
 -*Figures de la violence et de la modernité, Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Lille, PUL, 1992.
 -'La philosophie comme logique de la philosophie, *Cahiers Philosophiques*, Paris, 1981, # 8, pp.25-69.
- Canivez, P., *Le politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil*, Paris, Kimé, 1993.
- Sept études sur Eric Weil*, réunies par G. Kirscher et J. Quillien, Lille, PUL III, 1982.
- Actualités d'Eric Weil*, Actes du colloque international, Chantilly, 21-22 mai 1982, éd. par le Centre Eric Weil, Paris, Beauchesne, 1984.
- 'Hommages à Eric Weil', *Archives de Philosophie*, (33), 1970 :
 Kirscher G., 'Absolu et sens dans la *Logique de la philosophie* d'Eric Weil', pp. 373-400; Quillien J. 'Discours et langage ou la *Logique de la philosophie*', pp. 401-437; Almaleh G., Philosophie et histoire de la philosophie dans la *Logique de la Philosophie*', pp.439-470; Vancourt R., 'Quelques remarques sur le problème de Dieu dans la philosophie d'Eric Weil', pp.471-489.
- Caillois R., -'Attitudes et catégories selon Eric Weil', *RMM*, (58) 1953, pp.273-291.
 -'Politique et philosophie chez Eric Weil', *Revue de l'enseignement philosophique*, (28), 1977-1978, pp.1-10.
- Roy J., -'Philosophie et violence chez Eric Weil', *Dialogue*, 1974, pp. 502-512.
 -'La Philosophie politique d'Eric Weil', *Philosophies de la Cité*, Montréal-Paris-Tournai, 1974, pp.253-289.
- Niel H., 'Philosophie et histoire', *Rev. Intern. de Philos.*, (30), 1954, pp. 184-196.
- Quillien J., 'Heidegger et Weil. Le destructeur et le bâtisseur', *Cahiers Philosophiques*, 1982, # 10, pp.7-62.
- Labarière P.-J., *Le discours et l'altérité*, Paris, PUF, 1983, pp.86-98.
- Guibal F., 'La philosophie et son autre. Réflexions à partir de l'œuvre d'Eric Weil', *Revue Philosophique de Louvain*, 1985, #57, pp. 57-74.
- Ricoeur P., 'La Philosophie politique d'Eric Weil' *Esprit*, (25) 1957, # 254, pp. 412-429.
- Golfin C., 'La Philosophie politique d'Eric Weil', *Revue Thomiste*, 1958, pp. 499-514.