

Politique et morale selon Eric Weil

Autor(en): **Suter, Jean-François**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia =
Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **22 (1962)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883318>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Politique et morale selon Eric Weil

par Jean-François Suter

Il peut paraître surprenant de s'occuper de philosophie politique à une époque où la « politique » est devenue principalement une affaire technique. On a cessé peu à peu de s'intéresser à la question du meilleur régime pour se tourner vers l'étude des institutions et des régimes existants. S'il existe encore des théories politiques, celles-ci visent moins à comprendre la nature de la « politique » ou du politique qu'à justifier la pratique d'un gouvernement ou d'un parti. Les théories politiques contemporaines – à de rares exceptions près – se contentent de formuler dans un langage emprunté à la philosophie des préférences subjectives et des positions dogmatiques sans chercher à déterminer leurs présupposés philosophiques ou à les fonder en raison (c'est-à-dire à marquer leur place dans l'ensemble des théories de la politique). Les doctrines politiques ne sont la plupart du temps que l'expression idéologique d'un groupe social ou d'une nation particulière. Au lieu de guider la pratique, la réflexion philosophique en est devenue l'instrument.

De même, c'est au caractère technique de la politique que s'intéressent les sciences sociales et politiques. Ces sciences travaillent à l'analyse des données à l'aide desquelles et contre lesquelles l'homme politique agit. Les sciences empiriques de la société cherchent à découvrir les facteurs qui interviennent dans la prise des décisions politiques. Elles écartent la question morale ou philosophique de la nature du bien ou de la justice en politique et se veulent purement descriptives. Elles se demandent comment tel gouvernement arrive à prendre telle décision sans se poser la question de la bonne décision. Il est vrai que ces sciences présupposent la notion du bien politique, mais d'ordinaire elles n'en ont pas conscience et déclarent ne s'intéresser qu'aux faits, à l'exclusion de toute considération de valeurs. En d'autres termes, la science politique contemporaine s'occupe surtout des moyens en politique et ne prétend pas décider la question des fins. Elle ne pose pas la question du but de la politique et se limite à étudier

les effets de certaines données (psychologiques, sociologiques, etc.) sur le comportement des gouvernants et des gouvernés. Elle est utile au gouvernement à qui il importe d'être renseigné sur les réactions des citoyens. Elle est avant tout une technique gouvernementale, mais elle est neutre moralement. Elle ne dit pas en effet si le but choisi est légitime du point de vue de la morale et de la philosophie.

La science politique ne peut s'empêcher de traiter les hommes en objets, comme des êtres déterminés, soumis à certaines lois. Elle peut expliquer le comportement passif des citoyens; elle échoue à rendre compte de ce qui constitue le fondement de la décision politique. C'est seulement une fois que l'individu a agi qu'elle peut déterminer sa conduite sociale et politique, mais elle oublie que ce comportement eût été différent si la décision du dirigeant – et du gouvernant idéal en chaque citoyen – avait été autre. De même, la science politique considère la société comme un «réceptacle» où se mêlent et s'équilibrent plus ou moins bien des forces chaotiques et divergentes. Par contre, si l'on veut comprendre l'homme comme *sujet*, comme *agent libre et créateur*, et la société comme capable d'agir et de penser son action, seule la philosophie morale et politique pourra nous guider et nous orienter dans la compréhension de la politique.

Une fois admise l'insuffisance des sciences sociales et politiques à comprendre le tout de la politique, la politique sous la totalité de ses aspects, l'individu non seulement comme être déterminé, comme membre passif de la société, mais encore comme citoyen actif, comme être libre de participer aux affaires publiques, il ne sera pas inutile de se tourner vers les philosophes du passé pour voir comment ceux-ci ont envisagé la *participation des citoyens à la vie publique*. Un simple coup d'œil sur les problèmes politiques du présent montre que notre époque est loin d'avoir supprimé toutes les tensions qui existent à l'intérieur de l'Etat et dans le domaine des relations internationales. C'est pourquoi il n'est peut-être pas inutile de faire appel à la sagesse des hommes du passé et, en particulier, des philosophes dont les réflexions ne fournissent certes pas de solutions universelles à ces problèmes, mais permettent d'en mieux comprendre la nature.

Nous nous proposons d'élucider dans cet article les rapports de la morale à la politique en nous aidant de deux livres récents d'Eric Weil, le premier s'intitulant *Philosophie politique*, le second *Philosophie morale*¹.

¹ E. Weil, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956. E. Weil, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961.

Le mérite de ces deux ouvrages consiste à reformuler les positions de la philosophie classique, en particulier des deux plus grands philosophes de la modernité, Kant et Hegel. Comme nous le verrons, ces deux ouvrages ne font pas que répéter les thèses traditionnelles de la philosophie politique, mais les précisent et, sur certains points, les corrigent. Il serait d'ailleurs étonnant que cent cinquante ans d'une histoire passablement agitée n'aient provoqué aucun bouleversement intellectuel ni n'aient ouvert des perspectives nouvelles sur la politique.

Il n'est pas question de donner ici une idée de la richesse de ces deux ouvrages. Nous nous proposons seulement d'écarter certains malentendus qui peuvent naître de la lecture rapide des thèses défendues par l'auteur. Toute compréhension raisonnable de la politique se heurte en effet à deux écueils dont le premier est constitué par le moralisme, le second par l'attitude qu'on désigne généralement sous le nom de réalisme. Bien qu'elles représentent des attitudes extrêmes et opposées, ces conceptions ont ceci en commun qu'elles sont incapables de penser les relations de la morale et de la politique, qu'elles ne peuvent «articuler» la compréhension de ces deux domaines de la réalité humaine. Il faut éviter de tomber dans les extrémités que représente chacune de ces deux attitudes. Pour l'attitude moraliste, l'homme est obligé de rester éternellement sur le plan de la pensée et il doit rejeter en bloc tout ce qui est déjà réalisé dans le domaine de la politique. Pour l'attitude réaliste, il n'y a pas de problème moral et la politique se réduit à des rapports de force.

Nous partirons ici des analyses sur la morale et nous n'aborderons qu'en conclusion les problèmes proprement politiques. Cette façon de procéder se justifie par le fait que la *Philosophie politique* d'Eric Weil débute par une section intitulée «la morale», dont les thèses sont développées et approfondies dans la *Philosophie morale*. Pour Weil comme pour Hegel, la morale, tout en étant une activité autonome, constitue en même temps une introduction à la politique. Aux raisons philosophiques pour commencer l'étude de la politique par celle de la morale s'ajoutent en outre des raisons historiques.

L'affirmation d'un lien entre morale et politique remonte aux débuts de la réflexion politique. En affirmant leur caractère indissoluble, Weil ne fait que reprendre, à la suite de Hegel, une thèse antique, surtout grecque. Pour les Grecs, la morale et la politique ne sont pas séparées. La morale renvoie à la politique et inversement.

Cependant, pour le Grec, la politique est au-dessus de la morale, car l'individu ne peut agir moralement qu'en se soumettant aux lois et aux institutions. Ainsi, pour Platon, ce sont les institutions qui sont morales ou immorales; les individus ne le sont que par participation. De même, chez Aristote, *l'Éthique à Nicomaque* introduit directement à la *Politique*. Le sujet de la réflexion politique grecque, c'est la cité, la «polis». Son problème n'est pas d'organiser les relations entre citoyens, mais de former de bons citoyens. Pour le Grec, il est impossible de mener une vie bonne en dehors de l'État. C'est pourquoi les penseurs politiques de la Grèce ont estimé que la tâche de l'État était la réalisation du souverain bien. L'État grec doit éduquer les citoyens de façon à leur permettre d'atteindre le bonheur.

Avec la propagation du droit romain et l'apparition du christianisme, la thèse de la supériorité de la politique sur la morale subit une modification. À la suite des stoïciens, les penseurs chrétiens découvrent et reconnaissent la valeur *infinie* de l'individu. Le christianisme, en affirmant que Dieu est mort pour ressusciter dans la conscience de chaque individu croyant, est le précurseur le plus important de la reconnaissance de la liberté et de la valeur infinie de la personne humaine. De plus, en propageant le droit romain, qui définit essentiellement des relations entre individus propriétaires, le christianisme a contribué à fonder l'importance de l'individu sur le plan politique. Ainsi le principe de l'individualité est devenu le fondement de la vie sociale des peuples européens.

De cette découverte de la valeur infinie de l'individu découle une transformation profonde des rapports entre morale et politique. Le problème moral apparaît désormais comme premier et le problème politique passe provisoirement à l'arrière-plan. Les penseurs chrétiens considèrent la politique du point de vue de l'individu vivant dans l'État. Ils visent à fixer des limites à l'arbitraire gouvernemental et s'interrogent sur la légitimité du pouvoir étatique. Les théoriciens du droit naturel reprennent à leur tour les idées du christianisme et du droit romain sur la supériorité de l'individu sur l'État; ils élaborent une théorie des droits et des devoirs pour régler l'emploi de la force publique et ils s'efforcent en outre de comprendre l'État comme une association privée fondée sur un contrat.

Cette digression historique était nécessaire pour montrer qu'il est naturel à l'époque moderne de faire précéder l'étude de la politique par celle de la morale. Aujourd'hui, l'homme n'est plus *naturellement*

citoyen; il est d'abord individu pour lui-même, membre d'une famille ou d'un groupe social avant de participer à la vie étatique. Il est donc légitime de partir de l'individu si l'on veut comprendre le phénomène politique². Or la morale s'occupe essentiellement de l'individu. Nous partirons donc de l'analyse du problème moral et nous montrerons comment la morale débouche sur la politique, comment la vie morale, si elle est prise au sérieux, doit se transformer en action consciente sur la communauté³. La morale constitue donc l'accès privilégié à la politique et inversement la vie politique ne peut se comprendre que comme un effort pour réaliser la morale dans une communauté.

Nous abordons maintenant l'analyse de l'ouvrage d'Eric Weil intitulé *Philosophie morale*. Cet ouvrage contient trois sections dont chacune développe un aspect essentiel de la moralité. La première section traite du *concept de morale*, la seconde du *contenu de la morale*, la troisième de la *vie morale*. Ces trois aspects sont en fait complémentaires et ne sont séparés ici que pour les besoins de l'analyse. En même temps, ils représentent les trois moments d'un processus dialectique, c'est-à-dire qu'ils ne sont compréhensibles que comme les parties d'une totalité unique, qui est ici la vie morale. Chaque moment dépasse celui qui le précède tout en l'englobant. Il retient ce que le moment précédent contenait de valable mais en même temps il fait apparaître un problème nouveau. En résumé, l'ouvrage en question décrit la structure *une* de l'action morale qui est définie par l'union de ces trois composantes: concept de morale, contenu de la morale, vie morale.

Nous commencerons par l'analyse du *concept de morale*. Weil entend par concept de morale ce que la philosophie classique appelle le *principe d'universalité morale*⁴. Peut-être est-il préférable de parler de concept de morale plutôt que d'employer le terme d'universalité pour la bonne raison que ce dernier principe n'apparaît que tardivement dans l'histoire des théories morales et n'est pleinement compris et formulé qu'à partir de Kant. Cependant, si c'est à Kant que l'on doit la compréhension de toutes les implications du principe d'universalité, en particulier ses implications sociales et politiques, il est évident que les hommes n'ont pas attendu l'apparition de la philosophie kantienne pour poser des problèmes moraux et pour réfléchir sur la valeur de leur conduite morale.

² *Philosophie politique*, pp. 18–21.

³ *Ibid.*, pp. 12, 30–31, 44. *Philosophie morale*, pp. 65–67, 212–213.

⁴ *Ibid.*, p. 41. *Philosophie politique*, p. 19.

La réflexion morale précède l'apparition du concept de morale ou du principe d'universalité. La réflexion morale apparaît lorsque l'individu s'oppose à la tradition, aux mœurs établies par les ancêtres. L'individu se sépare de la communauté: il refuse de suivre aveuglément la coutume de son pays et exige que son action soit conforme à son intérêt. Il se produit ainsi une séparation de *l'idée* et de la *réalité*: l'individu se détache de la tradition morale pour la juger et la critiquer.

Il faut remarquer ici que la morale existe d'abord sous une forme *inconsciente* avant de devenir consciente et réflexive⁵. Toute communauté humaine, même les sociétés primitives, possède une morale, c'est-à-dire un ensemble de prescriptions et d'interdictions qui règlent les rapports de ses membres. Les hommes commencent toujours par suivre des règles évidentes et allant de soi avant de réfléchir sur la valeur de leur morale, avant de se demander si leur morale particulière est *vraiment* morale. En principe, il n'existe aucune raison philosophique (nous verrons qu'il existe par contre des raisons historiques) pour que les hommes abandonnent leur tradition morale, c'est-à-dire une morale qui n'est pas soumise à la discussion mais vécue dans la *certitude*. On peut même affirmer que l'abandon du monde de la certitude, de la morale naturellement acceptée, révèle une faiblesse de la communauté et montre que celle-ci est hors de ses gonds et que rien n'y va plus de soi.

Si rien ne s'oppose logiquement à ce que les hommes continuent à vivre dans la certitude, c'est-à-dire dans un monde où les règles morales ne sont pas ressenties comme des contraintes extérieures, il se produit cependant dans l'histoire de toute communauté un moment où sa morale particulière entre en contact avec la morale d'une autre communauté, un moment où sa morale jusque-là évidente commence à se désagréger sous l'action de tensions intérieures ou de conflits extérieurs. L'individu commence alors à douter de la valeur de sa morale, il met en question les coutumes de son pays et il développe sa propre réflexion morale. Celle-ci se présente sous la forme de l'opposition de l'individu, qui prend conscience de sa valeur infinie, à la tradition et aux mœurs imposées par la communauté. La réflexion morale naît lorsque la morale existante a cessé de donner satisfaction à une partie des membres de la communauté.

⁵ *Philosophie morale*, pp. 20–22.

Historiquement, ce moment s'est produit en Grèce avec l'apparition de la sophistique. Le problème moral apparaît en Europe avec les sophistes au moment où la cité grecque cesse d'être économiquement et politiquement isolée et au moment où les luttes intestines des Etats helléniques provoquent un affaiblissement des croyances traditionnelles⁶. C'est aux sophistes qu'on doit en effet la découverte de la diversité des morales particulières. Et c'est la conscience de la relativité des traditions morales qui a produit la réflexion morale. A partir de ce moment, la morale devient un *fait* qu'on peut observer et analyser⁷. C'est la *pluralité* des morales qui permet à l'observateur de découvrir le fondement commun, le fonds de toutes les morales, qu'il ne décèlerait jamais s'il n'y avait qu'une seule morale, à laquelle lui-même appartiendrait nécessairement et qui, pour lui comme pour les autres, irait sans dire.

La réflexion morale présuppose donc des contacts réels entre des morales concrètes différentes. Aussi débute-t-elle comme réflexion sur les morales, ayant pour but de fonder, à partir des morales, *une* morale⁸. Cette morale sera d'abord, tout naturellement, celle de la communauté à laquelle le philosophe appartient: elle est la bonne morale et il s'agit de montrer que les autres ont tort et que la propre morale a raison. Mais, à moins de supprimer la morale des autres communautés par la guerre et par la violence, *l'existence* d'une autre morale exigera non la réfutation, mais la compréhension. L'acceptation, même tacite, de la morale des autres fera qu'on adhérera plus sincèrement à la morale concrète de la communauté et qu'on se mettra à la recherche d'une nouvelle morale, plus morale que la morale existante.

C'est ainsi que le philosophe sera amené peu à peu à la recherche d'une morale valable universellement, à exiger une morale universelle. Nous ne pouvons pas ici, où il s'agit d'une recherche systématique, retracer l'histoire de la découverte progressive du principe d'universalité ni montrer comment les efforts des philosophes, en partant de la philosophie grecque classique et en passant par le stoïcisme et le christianisme, ont abouti à la formulation claire et nette de ce principe dans la philosophie kantienne. Nous devons nous contenter d'exposer les résultats de l'analyse kantienne et d'en dégager

⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁸ *Ibid.*, p. 24.

les conséquences aussi bien pour la vie morale de l'individu que pour la vie politique des communautés historiques.

Nous avons dit dans notre introduction que l'insuffisance des sciences sociales et politiques consistait à traiter les hommes en objets, en les considérant exclusivement comme des êtres déterminés et passifs⁹. Certes, les sciences de l'homme ont raison de procéder ainsi, elles sont fidèles à leur méthode mais elles échouent par là à saisir une vérité qui seule peut expliquer le but de leurs recherches, celle de la *liberté humaine*. Ces sciences oublient généralement un fait de la plus grande importance, à savoir qu'il n'y a de *déterminations* que pour une *liberté*¹⁰. C'est pour *agir* sur lui-même et pour *transformer* le monde dans lequel il vit que l'homme a inventé et développé des sciences et des techniques.

Le fondement de la moralité est le principe de l'*autodétermination* de la volonté, c'est-à-dire la non-obéissance à toute autorité imposée de l'extérieur¹¹. L'homme moral devient maître de lui-même et responsable de ses actes. La moralité est la prise de conscience de la valeur infinie de l'homme; celle-ci ne consiste pas dans la domination sur les *choses* mais sur *lui-même*. L'homme moral ne veut pas seulement exister à la manière d'un être déterminé, mais se réaliser, se satisfaire par des actions qui donnent un sens proprement humain à sa vie. La dignité de l'homme exige que la subjectivité soit reconnue par les autres et par la communauté à laquelle il appartient. Lui-même n'acceptera comme valable que les actions qu'il reconnaît comme obligatoires. L'homme devient *sujet* et cherche à faire prévaloir son *intériorité*.

L'homme moral est à la recherche d'une morale universellement valable. Il exige une justice qui soit valable pour tous les individus humains sans exception. La justice universelle ne peut consister pour lui dans un processus infini de vengeances et de représailles, mais sa validité et son caractère obligatoire doivent se montrer dans la soumission libre et volontaire de tous les individus à la loi morale et non dans leur asservissement à une autorité extérieure. C'est cette volonté d'universalité qui caractérise l'homme moral. Pour lui, l'homme n'est pas une nature à la façon des choses; il est toujours

⁹ Pour une analyse des sciences sociales et politiques, cf. *Philosophie politique*, pp. 72–76.

¹⁰ *Philosophie morale*, pp. 43–46.

¹¹ *Ibid.*, pp. 48–51.

au-delà de tout caractère donné; ce qu'il trouve en lui-même comme fait, structure, détermination, n'est pour lui que point de départ d'une transformation en vue de l'universalité¹².

C'est cette idée de justice et de liberté universelles qui a fait passer l'humanité du *féodalisme*, où l'homme n'est jamais maître de lui-même, à l'âge moderne, où l'homme est responsable de son destin. C'est en insistant sur le droit de chacun à l'autodétermination, c'est en exigeant que l'Etat protège la liberté individuelle, le droit de se déterminer librement contre la violence et l'arbitraire d'autrui que l'humanité a commencé à reconnaître la liberté et la justice universelles. Ce droit a été reconnu dans son universalité après la Révolution française et formulé explicitement par Kant. La suprême autorité morale et politique pour l'homme, c'est désormais sa *conscience*. Les lois ne doivent pas être obéies parce qu'elles sont en vigueur, mais parce qu'elles correspondent aux exigences subjectives des citoyens. Cela signifie concrètement qu'aucun système de droit ne peut subsister à l'époque moderne si les individus n'y voient pas l'expression de leurs libertés et s'ils ne sont pas prêts à mourir pour lui.

Nous avons résumé ce que Weil entend par le concept de morale et nous avons montré que la théorie morale qu'il développe est identique au principe d'universalité proclamé par Kant. Le principe de l'autonomie infinie de la volonté est le fondement de l'action morale et politique. Cependant il n'est que fondement; il n'est pas la maison qui permet de mener une vie humaine. Il n'est qu'un aspect partiel contenu dans l'unité totale de la vie morale. Son insuffisance vient de ce qu'il est purement négatif. Il permet de critiquer tout système existant au nom de l'universalité mais il est incapable de fonder un système où la justice et la liberté universelles soient vraiment réalisées. L'exigence de n'obéir à personne sauf à la raison humaine autonome est le droit suprême de tout homme, mais il est encore formel parce qu'il se place dans la conscience subjective et ignore la raison qui est déjà réalisée dans le monde objectif.

L'absolu de l'exigence morale doit maintenant se réconcilier avec la contingence des lois et des institutions historiques pour qu'il puisse devenir un principe réel d'action. Autrement dit, l'universalité morale, d'abord abstraite, doit devenir un facteur réel et empirique afin de se transformer en universalité concrète. L'attitude moraliste, aussi long-

¹² *Ibid.*, pp. 41-42.

temps qu'elle ne se dépasse pas et s'en tient au principe formel de l'universalité, rejette l'histoire et l'action politique¹³.

Nous allons maintenant passer en revue les deux autres composantes de l'action morale, à savoir le *contenu de la morale* et la *vie morale*. Nous verrons, à la suite d'Eric Weil, que l'attitude morale est capable de dépasser le formalisme de la réflexion et d'atteindre, grâce à son contact avec l'histoire, à une compréhension adéquate des rapports de la morale et de la politique.

Pour indiquer comment s'opère le dépassement de cette première forme de moralité que nous avons appelée l'attitude moraliste, il est utile de revenir à ce que nous avons dit au début sur l'origine historique de la morale formelle ou théorique. Rappelons que nous avons montré que l'exigence d'une morale universelle naît du conflit des morales concrètes et historiques. L'ébranlement de la morale traditionnelle et la perte de la certitude vécue ont produit l'exigence d'une morale universelle. Mais cette exigence reste formelle, parce qu'elle est incapable de se donner un contenu. Le formalisme moral permet de juger ce qui se présente comme tradition morale, mais il doit se prononcer sur une matière qui lui vient d'ailleurs. D'où vient donc ce contenu, cette matière de la morale à laquelle s'oppose l'exigence d'universalité? Il est évident que le contenu de nos actes provient des morales traditionnelles, contingentes et historiques. La réflexion morale présuppose donc l'existence de morales différentes. La philosophie morale n'a pas à découvrir, à inventer ou à prescrire une morale concrète, un système de règles à suivre; elle présuppose de telles morales concrètes sans lesquelles la réflexion n'aurait pas de contenu et ne saurait naître.

L'apparition de la réflexion morale reflète ainsi le *déchirement* de l'individu qui, d'un côté, appartient à la communauté, et, de l'autre, est insatisfait, parce que le conflit des morales a fait naître en lui l'espérance d'une morale plus universelle. Elle traduit le *dédoublément* de l'individu entre ce qu'il doit être (la volonté universelle) et ce qu'il est réellement (un être empirique constitué par des désirs et des passions). Le sujet moral souffre de la *contradiction* qu'il n'est pas ce qu'il doit être, qu'être et devoir-être sont pour lui éternellement séparés¹⁴.

¹³ *Ibid.*, p. 66.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 23, 32, 34.

Cependant le moraliste ne vit pas seulement dans le déchirement, dans la confrontation perpétuelle de sa volonté subjective et de la volonté universelle; il est aussi mécontent de ce qui est objectivement, il veut changer l'ordre établi car celui-ci ne correspond pas à ce qui existe à l'intérieur de lui-même, ne satisfait pas ses exigences de justice. Autrement dit, la volonté morale est aussi une volonté *d'agir*, d'accorder un monde supposé hostile et étranger au mode d'existence morale de l'homme. Cette volonté de transformer le monde conformément aux exigences intérieures de l'individu permettra de dépasser l'attitude moraliste.

Le sujet moral présuppose l'existence d'une morale traditionnelle pour pouvoir *agir* sur elle¹⁵. Il ne critique pas la positivité des traditions et des institutions historiques pour se réfugier dans la contemplation de l'idée ou pour vivre dans le souvenir d'une certitude perdue, mais il dénonce le caractère arbitraire des morales traditionnelles pour obliger celles-ci à se transformer et à s'universaliser. En un mot, le philosophe moral ne se contente plus de juger telle morale concrète et particulière de l'*extérieur*, mais il agit maintenant à l'*intérieur* de celle-ci en cherchant à éliminer ce qu'elle contient d'arbitraire et de contingent pour la raison.

Nous avons atteint l'étape de la moralité où l'individu ne se contente plus de la seule réflexion sur la morale; il s'efforce maintenant de comprendre positivement la morale concrète et historique. De purement formelle et négative, la philosophie morale devient réflexion sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire à l'intérieur d'une société donnée. Le philosophe moral reconnaît que la morale philosophique se réfère au monde humain et à son histoire¹⁶.

Nous avons vu que l'importance de la philosophie de Kant consiste à avoir reconnu l'*autonomie* de la raison humaine. L'homme est reconnu comme maître absolu de son destin. Il a le droit de connaître la raison de toutes les obligations qui le lient et il a l'entière responsabilité de ses actes. Cependant la reconnaissance formelle d'un principe, même correct et satisfaisant pour la raison, n'implique pas encore que celui-ci soit réalisé concrètement dans le monde historique. Pour le moment, ce n'est qu'une exigence qui attend sa réalisation.

S'il veut changer le monde extérieur conformément à son exigence

¹⁵ *Ibid.*, pp. 71–72.

¹⁶ *Ibid.*, p. 76.

intérieure, le sujet moral doit s'accommoder des conditions objectives pour pouvoir accomplir son action. Ce n'est pas la bonne intention ou la bonne volonté qui est décisive, mais l'action pour transformer le monde extérieur conformément aux exigences du sujet moral¹⁷. Une telle action est toujours un *engagement* dans la réalité, dans des conditions historiques déterminées. L'individu doit faire des concessions à la société et en sa faveur, car il n'existe pas de morale absolue de la forme, mais uniquement une morale concrète du contenu ou des «valeurs». L'engagement de l'individu se fait dans un monde moral objectif, déjà formé par d'autres volontés qui sont au moins aussi pures et aussi bonnes que la sienne.

On s'engage donc toujours dans un monde de la *tradition* qui contient l'ensemble des valeurs morales déjà réalisées. Tout le monde est d'abord traditionnel et on ne fait jamais de concessions entre égaux avec le monde moral objectif. En naissant dans la famille, on a déjà accepté son autorité morale; en cherchant un travail, on a déjà approuvé le principe fondamental de la société moderne selon lequel c'est seulement par la médiation du travail qu'on peut participer aux biens de celle-ci. La tradition morale est toujours plus forte que les exigences subjectives, parce qu'elle est objective, c'est-à-dire universellement reconnue et réalisée. En visant une valeur (amour, Dieu, patrie, travail), l'action individuelle se réfère à autre chose qu'elle-même; après son accomplissement elle se détache de l'individu pour devenir une réalité objective.

Toutefois, la morale traditionnelle ne procure qu'une forme à la vie en commun des hommes. La soumission volontaire aux lois en vigueur et au droit historique ne fournit qu'un cadre formel aux actions que les hommes accomplissent librement. Une telle morale ne leur dit pas s'il est juste de faire ceci ou cela. Le respect des mœurs et des lois de la communauté, bien que celles-ci représentent déjà une forme d'universalité morale plus élevée que l'arbitraire individuel, se révèle finalement insuffisant et par là transitoire¹⁸.

L'insuffisance de la morale traditionnelle vient de ce qu'elle n'existe pas seule, isolée des autres morales concrètes et historiques. Sans doute il serait désirable que la morale concrète aille de soi, soit évidente pour chacun sans que les hommes aient à se poser des problèmes

¹⁷ *Ibid.*, pp. 123–124. *Philosophie politique*, pp. 30–33.

¹⁸ *Philosophie morale*, pp. 137–141, 158 ssq.

moraux. Malheureusement il n'en est pas ainsi. Dans le monde moderne, l'individu est en conflit avec la morale traditionnelle. Il lutte contre la collectivité pour faire reconnaître ses droits et ses intérêts.

Ce qui se révèle ici au philosophe de la morale, c'est l'existence d'un conflit entre *tradition morale* d'une part et *sentiment de justice* d'autre part. Le respect de la morale traditionnelle ne fait pas disparaître l'exigence d'universalité que nous avons analysée plus haut. En matière de droit, il y a toujours un conflit entre tradition et pensée libre, entre ce qui est et ce qui doit être, et on ne saurait imaginer une loi qui soit nécessaire et éternelle pour tous les hommes¹⁹.

Nous abordons maintenant la troisième et dernière étape de la moralité, *la vie morale*. La vie morale a essentiellement pour but de résoudre le conflit que nous venons de souligner entre, d'un côté, l'universalité formelle de la morale, l'exigence de justice universelle et, de l'autre, la particularité morale de la communauté, les contenus empiriques et historiques des actions humaines. Il faut noter que la conscience de ce conflit, la conscience d'une contradiction entre les exigences subjectives des individus et les nécessités objectives de la vie sociale fera accomplir à l'humanité un progrès décisif dans la compréhension de la morale et dans la façon de la vivre²⁰.

Cette nouvelle attitude morale apparaît lorsqu'on ne se contente plus de vivre dans le déchirement et la rupture entre la volonté particulière et la volonté universelle. Autrement dit, *l'idée* et *la réalité*, la morale formelle et la morale concrète, ne peuvent rester éternellement séparées. On peut juger la réalité existante insatisfaisante, on peut *critiquer* et même détruire l'ordre établi, à la seule condition de trouver une réalité nouvelle plus satisfaisante que l'ancienne. L'exigence morale n'a de sens que si elle se propose de devenir *réelle*, non si elle veut critiquer et détruire. La vie morale, la « morale réalisée », est donc le but final du moralisme, son sens et sa raison d'être. C'est ainsi seulement qu'on peut comprendre la place de la morale dans la vie humaine et, en particulier, le rôle de la morale en politique.

Eric Weil reprend ici la fameuse thèse hégélienne de la supériorité de la « morale réalisée dans les institutions », de la morale institutionnalisée sur la morale privée de l'individu. Pour le dire autrement, cette thèse implique que la morale est *immanente* aux lois et aux institu-

¹⁹ *Ibid.*, pp. 129–133. *Philosophie politique*, pp. 110–112, 186.

²⁰ *Philosophie morale*, pp. 157, 162–175.

tions historiques. Ce qui avait échappé au moralisme abstrait, c'est la compréhension du substrat historique de toute morale, même de la morale de l'universalité. C'est parce que la réalité existante a déjà été transformée par la réflexion morale et par la règle de l'universalité qu'il est possible de la critiquer et de l'amender. Hegel caractérise la «morale réalisée» ou l'«esprit objectif» par l'unité inséparable de la *moralité* (la reconnaissance des exigences des individus) et de la *légalité* (la reconnaissance des nécessités objectives de la vie sociale)²¹. L'esprit objectif n'est plus fondé sur un devoir-être, sur la question «que dois-je faire?», mais sur une réalité historique formée (ou informée) par la morale, sur la compréhension de ce qui est moral dans la vie humaine.

Weil est d'accord avec Hegel pour estimer que le devoir moral de l'individu ne consiste pas à confronter éternellement la réalité existante à une loi formelle et universelle. Tous les deux considèrent que le devoir de chaque individu est de participer à la vie morale, à la tradition morale de la communauté. Les devoirs et les droits des individus sont définis par leur appartenance à une communauté historique. Cela ne signifie pas que l'esprit objectif, que la morale incarnée dans des institutions comme la famille, la société et l'Etat, impose à l'individu des formes de vie traditionnelles, mais seulement que ces formes de la vie en commun des hommes sont plus *durables* que la satisfaction ou le mécontentement subjectif des individus. Mais il est indispensable de conserver à l'intérieur des institutions sociales la liberté personnelle de chacun. La «morale réalisée», la vie morale, n'est rien d'autre que la réconciliation de l'individu avec la société, l'équilibre des droits exigés et des obligations imposées.

Weil insiste, après Hegel, sur la nécessité pour l'Etat moderne de reconnaître les exigences légitimes des citoyens. Ces exigences légitimes comportent, d'une part, le droit à une part des bénéfices qui résultent du travail social, pour autant que l'individu y contribue, et, d'autre part, la participation aux affaires publiques. Le principe de l'Etat moderne étant la réconciliation de la liberté subjective avec l'intérêt général de la collectivité, l'individu doit avoir le sentiment que l'Etat a besoin de lui, que sa contribution est essentielle à la vie publique et il faut éviter – c'est la tâche de l'homme d'Etat et de

²¹ Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, pp. 481–483, tome 1, éd. Glockner. *Philosophie des Rechts*, §144.

l'éducateur – que l'individu ne se retire de la vie publique pour poursuivre une existence privée dont le seul but serait la défense de ses intérêts propres contre ceux de l'Etat.

Weil, de même que Hegel, a une très haute idée de l'Etat, non qu'il considère ce dernier comme un appareil de puissance ou comme un instrument pour augmenter la richesse économique et les biens matériels des citoyens, mais parce que l'Etat représente pour lui le garant de la vie morale des individus²². L'Etat représente la forme la plus haute de la vie morale parce que c'est grâce aux institutions que les individus peuvent défendre leurs droits et leurs intérêts matériels. En participant à la vie étatique, en remplissant ses devoirs de citoyens, l'individu se débarrasse de sa particularité et accède à un plan moral plus élevé que celui de la satisfaction égoïste de ses désirs et de ses passions. En d'autres termes, l'Etat est une organisation voulue par ses membres, une association volontaire à laquelle chacun doit être libre de collaborer.

Tout en suivant ici Hegel, qui lui aussi voit essentiellement dans l'Etat une organisation morale et raisonnable chargée de protéger l'individu contre son propre arbitraire et contre son asservissement à une société égoïste et calculatrice, Weil se distingue de son prédécesseur sur un point important. Alors que Hegel n'exige des individus que la pratique d'une seule vertu, la vertu d'honnêteté ou la probité, Weil estime que l'honnêteté n'est pas suffisante à assurer la cohésion de la société moderne. Tout en admettant que la vertu d'honnêteté peut suffire à maintenir une communauté en parfait équilibre moral, il pense qu'il s'agit là d'un cas idéal qui n'est pas le nôtre²³.

Contrairement à la morale kantienne, ce que l'individu *doit* faire concrètement ne constitue pas pour la philosophie hégélienne un problème central; l'individu n'a qu'à respecter les lois et faire ce que la société considère comme conduite honnête. Ceux qui refusent de se satisfaire de cette simple prescription et veulent faire davantage sont pour Hegel des moralistes abstraits qui ne font qu'accentuer l'importance de leur individualité. Naturellement, on peut et on doit moraliser si la société se trouve en état de crise ou si la morale traditionnelle est en déclin. Mais, en général, Hegel se contente de faire confiance à l'Etat – à l'Etat raisonnable s'entend – et il ne voit pas la nécessité

²² *Philosophie politique*, pp. 139–142.

²³ *Philosophie morale*, pp. 91–93, 175–181.

d'élaborer une doctrine philosophique des vertus. La seule vertu philosophiquement définie est la probité, c'est-à-dire la participation à la vie morale de la communauté²⁴. Hegel considère en effet que les réactions de l'individu à une situation politique exceptionnelle dépendent de la constitution intellectuelle et du tempérament de chaque homme et non de prescriptions philosophiques.

Weil estime par contre que la pratique de l'honnêteté n'est pas suffisante. Il ne suffit pas selon lui d'observer la morale collective même si l'on a compris que celle-ci n'est pas le produit du hasard, mais le résultat des efforts passés pour créer un Etat juste. Autrement dit, il pense que le problème moral continue à se poser dans l'Etat moderne. L'individu ne peut pas attendre la réalisation historique de l'Etat juste pour agir moralement²⁵. Dans une société qui n'est qu'imparfaitement juste, qui ne fait que commencer à réaliser la justice et la liberté universelles, l'individu moral ne pourra se satisfaire de l'observation de règles collectives. Il exigera de lui-même, non des autres, la pratique de vertus plus hautes et plus nobles.

Dans la *Philosophie morale*, Weil cherche à réhabiliter une vertu antique, la vertu de générosité ou de magnanimité, qui lui apparaît comme une vertu principale²⁶. Ce qui caractérise l'homme magnanime, c'est qu'il fait preuve de la plus haute exigence envers lui-même, quelles que soient les circonstances, même en vivant dans un Etat défectueux. Dans une société encore entachée d'injustices, l'homme magnanime offrira l'exemple d'une conduite juste à ceux qui se contentent de suivre la tradition morale et les usages de la communauté. Il s'efforcera d'aider les autres hommes à fonder un régime juste, c'est-à-dire un régime qui garantisse des chances égales pour tous et pour chacun.

On aura compris qu'il s'agit ici d'une défense de la philosophie; le philosophe est ou doit être l'homme magnanime par excellence. Selon Weil, le philosophe conserve un rôle dans l'Etat moderne en tant qu'il éduque ses concitoyens à la morale et leur indique non les *moyens* de réaliser la justice mais le *but* de la vie morale et politique, à savoir la justice universelle pour tous²⁷.

²⁴ Hegel, *Philosophie des Rechts*, §150.

²⁵ *Philosophie morale*, pp. 132, 186, 194.

²⁶ *Ibid.*, pp. 198–199.

²⁷ *Ibid.*, pp. 32, 173–174–190–191–200–201. *Philosophie politique*, pp. 53–57.

Disons pour terminer que la différence essentielle entre l'époque de Hegel et la nôtre réside dans l'importance accordée à l'Etat national. Pour Hegel, l'Etat national est le cadre naturel à l'intérieur duquel les individus peuvent réaliser leurs aspirations personnelles. Il n'en va plus de même pour nous. Certes, nous vivons encore dans des Etats particuliers, mais en même temps nous avons conscience d'une universalité qui dépasse le cadre devenu trop étroit de la nation. Nous aspirons à vivre dans des formations historiques plus larges, dans des organisations interétatiques qui réalisent mieux nos exigences universelles de justice. La faiblesse de l'Etat national, selon Weil, c'est une contradiction non réconciliée entre une morale historique particulière et une morale universelle produite par l'exigence d'une organisation mondiale de la planète²⁸. Cette contradiction entre tradition nationale et morale universelle s'exprime dans les relations internationales des Etats particuliers. Les citoyens et les gouvernants des Etats modernes doivent, d'une part, travailler à l'organisation pacifique de l'humanité, et, d'autre part, défendre par tous les moyens, y compris la guerre, leur style de vie propre et leurs traditions nationales.

La philosophie morale et politique d'E. Weil ne résoud certes pas le problème qui résulte du conflit entre ces exigences contraires; la tâche en incombe aux hommes politiques. Mais elle permet d'en mieux comprendre la nature. Elle montre enfin que si la tension entre morale et politique existe à toute époque (du moins à partir du moment où l'humanité a perdu la certitude et ne peut se contenter de suivre une tradition inconsciente d'elle-même), ce conflit revêt à notre époque une acuité particulière du fait de l'interdépendance économique des sociétés modernes.

²⁸ *Ibid.*, pp. 225 ssq.