

L'antinomie de l'action : Weil et Camus

Laurent de Briey

Volume 5, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1044311ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1044311ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal

ISSN

1718-9977 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

de Briey, L. (2010). L'antinomie de l'action : Weil et Camus. *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, 5(2), 4–22. <https://doi.org/10.7202/1044311ar>

Résumé de l'article

Les pensées de l'action de Weil et de Camus se heurtent à une même antinomie : la volonté d'agir raisonnablement implique à la fois de renoncer à toute action, car une action ne peut être efficace que si elle est potentiellement violente, et d'agir, car s'abstenir de toute action signifie accepter la violence présente. L'agent doit dès lors justifier la violence qu'il met en oeuvre. En conséquence, cet article confronte la manière dont ces deux auteurs s'efforcent de résoudre cette difficulté. Une telle confrontation nous permet, d'une part, de trouver chez Weil les fondements philosophiques qui manquent à la pensée camusienne. D'autre part, la lecture de Camus nous prémunit contre une interprétation erronée de la justification weilienne de moyens violents par une fin raisonnable.



L'ANTINOMIE DE L'ACTION : WEIL ET CAMUS¹

LAURENT DE BRIEY
FACULTÉS UNIVERSITAIRES NOTRE-DAME
DE LA PAIX

RÉSUMÉ

Les pensées de l'action de Weil et de Camus se heurtent à une même antinomie : la volonté d'agir raisonnablement implique à la fois de renoncer à toute action, car une action ne peut être efficace que si elle est potentiellement violente, et d'agir, car s'abstenir de toute action signifie accepter la violence présente. L'agent doit dès lors justifier la violence qu'il met en œuvre. En conséquence, cet article confronte la manière dont ces deux auteurs s'efforcent de résoudre cette difficulté. Une telle confrontation nous permet, d'une part, de trouver chez Weil les fondements philosophiques qui manquent à la pensée camusienne. D'autre part, la lecture de Camus nous prémunit contre une interprétation erronée de la justification weilienne de moyens violents par une fin raisonnable.

ABSTRACT

The theories of action of Weil and Camus come up against the same antinomy: the will to act reasonably both implies renouncing to undertake an act –because an action is efficient only if it is potentially violent– and acting –because not acting would be tantamount to accepting the present violence. This is why the agent must justify the violence of his action. Consequently, this paper confronts the way that these two authors try to resolve this difficulty. Such a comparison makes it possible, on one hand, to find in Weil philosophical foundations lacking in Camus' thinking. On the other hand, Camus' work allows us not to err by misunderstanding how Weil justifies violent means by a sensible end.

INTRODUCTION

La *Logique de la philosophie* d'Éric Weil est écrite en 1950. Quelques mois plus tard paraît le texte philosophique le plus approfondi d'Albert Camus, *L'homme révolté*. La proximité dans les dates de publication du livre principal de ces deux auteurs n'est pas innocente. Ces textes paraissent en effet au lendemain de la seconde guerre mondiale et en portent la marque dans leur problématique. Ils s'efforcent l'un et l'autre de comprendre la possibilité de la violence, de manière générique pour Weil, à partir du suicide² et du meurtre pour Camus. Il s'agit pour l'un comme pour l'autre de comprendre comment vivre dans un monde irréconcilié, violent.³

Un même souci anthropologique et moral traverse donc les textes de Weil et de Camus. L'approche de Weil est doublée d'un exposé logique, l'exposition des attitudes étant simultanément celle des catégories. C'est la dimension logique qui fonde l'anthropologie weilienne et lui assure sa rigueur. C'est elle précisément qui manque à la pensée de Camus. Celle-ci ne nous propose en effet qu'une présentation d'attitudes⁴ humaines face à un monde absurde. Lire Camus à partir de Weil donne dès lors consistance à sa pensée.

En retour, Camus va nous permettre d'interroger implicitement le contenu de la catégorie weilienne de l'*action* et, plus particulièrement, l'éventuelle justification de la révolution violente qu'un lecteur trop pressé pourrait croire y trouver. Les pensées de l'action que nous proposons les deux auteurs partent en effet de la même antinomie : l'homme qui choisit la raison, l'homme dont la révolte est exigence de justice, est condamné soit à renoncer à l'action, soit à assumer la violence inéluctable que réclame toute action lorsqu'elle se veut efficace. Ils rejettent aussi, l'un et l'autre, la stérilité de celui qui se retire du monde car elle signifie l'acceptation de la violence présente. Mais là où il est possible de croire que Weil, admettant que la fin justifie les moyens, estime rationnellement justifiée toute action, même violente, pour peu qu'elle vise la réalisation de la raison dans le monde, Camus refuse explicitement une telle justification rationnelle de la violence et s'interroge sur la légitimité d'une fin que seuls les moyens sont susceptibles de justifier.

Nous nous proposons donc, dans un premier temps, de présenter brièvement le principe de la *Logique de la philosophie* et la manière dont elle conduit à l'attitude de l'action. Nous pourrions ainsi problématiser le rôle de la violence dans la réalisation de l'action raison-

nable. Notre deuxième point fera écho au premier puisqu'il consistera en un rapide survol de *L'homme révolté* et débouchera sur la notion de révolte camusienne qui s'oppose au principe d'une justification rationnelle de la révolution violente et qui conduit Camus à affirmer l'abstraction de l'antinomie de l'action.

Dans notre dernier point, nous reviendrons à Weil afin de nous demander, éclairé par Camus, si, par delà l'apparence première, la catégorie de l'*action* n'est pas susceptible d'une autre interprétation, plus conforme à l'ensemble de l'édifice de la *Logique*. Nous donnerons ainsi quelques indications sur la manière dont nous pensons que la philosophie de Weil peut prendre en compte (et non pas, donc, réfuter) l'exigence camusienne d'une justification de la fin.

LA LOGIQUE DE LA PHILOSOPHIE D'ÉRIC WEIL

Le thème central de l'œuvre d'Éric Weil est celui du rapport entre raison et violence. Toute son œuvre peut être interprétée comme une réflexion de la raison s'efforçant de se comprendre elle-même en se posant face à son autre, la violence. La philosophie d'Éric Weil possède ainsi incontestablement une prétention épistémologique dans la mesure où elle s'interroge sur les limites d'un usage théorique de la raison, mais elle s'intéresse aussi, et surtout, aux limites d'un usage pratique de la raison. Elle étudie les conditions de possibilité d'une action raisonnable et fonde de la sorte une philosophie morale et politique sur une logique de la philosophie.

Cette double dimension théorique et pratique est déjà présente dans le texte principal de Weil, la *Logique de la philosophie*. Au sens strict, la logique de la philosophie est l'articulation en un système des différents discours cohérents possibles. Chacun de ces discours s'articule autour d'un concept fondamental qui reçoit le nom de catégorie. Toutefois, les catégories ne sont que la compréhension en un discours cohérent des différentes attitudes pures que l'homme peut adopter dans sa recherche du contentement au sein du monde. Comme le révèlent les catégories finales de la *Logique*, ces attitudes anthropologiques et ces catégories logiques correspondent aux différentes manières de vivre et de donner sens à un monde qui nous résiste et que nous percevons dès lors, partiellement au moins, comme violent.

La catégorie n'est donc pas seulement une possibilité logique. Elle détermine également une possibilité réelle, une forme particulière de rapport à un monde qui prend par conséquent un sens défini. En même temps, c'est l'existence individuelle qui acquiert de la sorte un

sens déterminé. Si ce sens satisfait l'homme, il en reste là. Il adopte le discours catégorial et l'attitude correspondante qui lui apportent le contentement. Si, par contre, l'homme demeure insatisfait, il ressentira cette catégorie comme violente et fera un pas de plus. Il accédera dès lors à la catégorie suivante.

Cette manière de progresser révèle que le passage d'une catégorie à une autre n'est jamais un passage nécessaire mais relève au contraire, à chaque fois, d'un choix libre. La logique weilienne se distingue par conséquent radicalement de la logique hégélienne. Cet écart s'inscrit d'ailleurs dans la *Logique* elle-même. La philosophie de Hegel correspond, en effet, à une catégorie particulière de la logique weilienne, celle de l'*absolu*. Or, et c'est là l'une des originalités principales de Weil, cette catégorie n'est pas la dernière du développement logique, elle est elle-même dépassée par l'attitude de l'homme qui refuse la philosophie. Cet homme fait le choix de la violence, non par ignorance mais en connaissance de cause, parce que le discours absolument cohérent de l'*absolu* s'avère incapable de donner sens à son existence individuelle. S'il s'agit seulement d'avoir raison, le discours hégélien est bien indépassable, mais il demeure insatisfaisant si la question est celle du sens de la raison pour l'individu singulier. Dans la mesure où Hegel ne distingue pas liberté et raison, où il conçoit la liberté uniquement comme la liberté de l'être raisonnable, il ne peut pas avoir conscience de son autre et s'avère, selon Weil, incapable de comprendre son propre discours. Weil, par contre, met en évidence que le discours raisonnable présuppose toujours un choix en faveur de la raison. Et si ce choix est irréductible, le choix contraire, le choix de la violence, est une possibilité qui est, elle aussi, irréductible.

Cette possibilité, illustrée historiquement par les systèmes totalitaires qui ont marqué notre siècle, est thématiquée par Weil dans la catégorie de l'*œuvre*. L'*œuvre* est la révolte de l'individu fini contre l'être raisonnable, révolte qui devenue totale signifie le rejet de la raison, de la compréhension. L'homme de l'*œuvre* ne veut pas que son existence individuelle ait un sens, une place au sein de la société et du monde. Il veut que son existence donne au monde son sens, qu'elle soit purement créatrice. Plus encore, ce n'est pas la réalisation de son projet qui lui importe, c'est le mouvement même de la création. Il n'importe donc pas que le projet soit plus ou moins justifié, seule compte l'affirmation de son individualité dans une création qui soit sienne et qui soit création du monde.

Weil, dans la catégorie de l'*action*, par delà celle du *fini* qui succède immédiatement à celle de l'*œuvre*, s'efforce de faire droit à cette exigence de sens qu'exprime la révolte envers l'absolu, mais sans renoncer pour autant au choix de la raison. Puisqu'au sein de l'absolu, la cohérence n'est encore que pensée formellement, qu'elle n'est pas ressentie par l'homme particulier, il ne peut plus suffire de la penser. Il faut encore la réaliser concrètement. C'est là l'entreprise de l'*action*, l'effort de transformation du monde en vue de la réalisation du discours absolument cohérent, de la suppression de toute violence.

Cette catégorie privilégiée par Weil ne clôture pas le développement logique. Toutefois, les deux dernières catégories, le *sens* et la *sagesse*, sont des catégories formelles auxquelles ne correspond aucune attitude. Elles thématiquent l'ensemble du parcours de la *Logique de la philosophie* et mettent en lumière la manière dont la *Logique* fonde une pratique de la philosophie.

Tandis que la *sagesse* correspond à la coïncidence de l'attitude et de la catégorie et constitue l'horizon vers lequel tend la philosophie, le *sens* est la catégorie de la *Logique de la philosophie* en elle-même. Elle est la catégorie de l'*absolu* qui se comprend elle-même dans la compréhension de son autre. En elle, Weil serait parvenu à maintenir ensemble l'exigence hégélienne de la systématiquité et celle kantienne de l'ouverture⁵ et à développer ce que, d'après Ricoeur, il appellerait un kantisme post-hégélien.⁶

Weil complète en effet Hegel par Kant. Retrouvant la distinction entre penser et connaître, il considère que le sens et la vérité ne se confondent pas puisque le sens est pensé alors que la vérité relève de la connaissance. Il lui est dès lors possible de poser la question du sens de la vérité et de distinguer ainsi liberté et raison dans la mesure où le choix de la raison, le choix de parler en vérité, dépendra du sens qu'un tel choix possède pour l'individu. La logique weilienne ne se confond par conséquent pas avec une ontologie comme chez Hegel, mais bien avec une anthropologie morale. La dialectique à l'œuvre dans la *Logique de la philosophie* n'est plus une description du mouvement même de l'advenue au réel de la raison, mais consiste en une compréhension de la manière dont l'homme se pense dans le monde et pense le monde.⁷

C'est l'interprétation weilienne de Kant qui fournit par conséquent la clef de la *Logique de la philosophie*.⁸ De fait, le kantisme post-hégélien est essentiellement un kantisme qui ne se restreint pas à la

seule *Critique de la raison pure* et à l'apparente condamnation de la métaphysique. L'apport de la *Critique de la faculté de juger* révèle, en effet, que la dimension d'ouverture garantie par la finitude de l'homme est complétée par l'exigence de systématisme dont rend compte le rôle régulateur reconnu aux Idées. La *Logique de la philosophie*, à l'instar de la philosophie transcendantale, s'affirme ainsi comme un système, mais un système qui se sait inachevé et inachevable dès qu'il veut transcender les limites de la pensée, dès qu'il se veut connaissance objective.

Rien n'exprime mieux le rapport entre Hegel et Kant tel que Weil le comprend (c'est-à-dire le rapport entre l'*absolu* et le *sens*) que la thèse surprenante qu'il a défendue lors de la discussion qui a suivi la conférence donnée en 1963 à la *Société française de philosophie* sous le titre *Philosophie et réalité*.⁹ Selon lui, le contenu des philosophies kantienne et hégélienne est identique. Elles ne se distinguent que par la conscience kantienne et la prétention hégélienne. Là où la dialectique hégélienne se veut la connaissance objective de ce qui est, la philosophie transcendantale se sait pensée subjective, pensée du sujet et non connaissance de l'objet. Cette subjectivité signifie toutefois le renoncement à une philosophie de l'être au profit d'une philosophie du sens.

C'est pourquoi lorsque la *Logique* affirme que la réalité est sentée, cette expression ne veut pas dire que la réalité est déterminée, en elle-même, par le développement d'un Sens. L'expression signifie plus modestement que la réalité est compréhensible, qu'il est possible de la penser dans un discours cohérent qui lui donne sens pour nous, c'est-à-dire qui remplit la réalité, formellement sentée, d'un sens concret particulier. Il est même possible de la penser dans plusieurs discours cohérents susceptibles de lui donner sens.

À chacun de ces discours correspond une catégorie du développement logique. La question dès lors est de déterminer quelle catégorie nous voulons, comme individu, adopter ; dans quel sens concret, nous voulons penser la réalité formellement sentée. Et par-delà l'élaboration d'une catégorie, c'est la justification du choix de l'attitude que nous faisons nôtre dans notre rapport au monde qui est en jeu puisque la *sagesse* consiste dans l'adéquation de l'attitude et de la catégorie. Il ne suffit pas de penser le monde dans un discours cohérent, il faut encore vivre en accord avec ce discours.

Un individu adopte l'attitude et la catégorie qui lui apportent satisfaction, qui donnent sens à son existence. Mais pour l'homme qui a choisi la raison, et l'homme qui s'est élevé à la compréhension de

la catégorie du *sens* a fait ce choix, seule une attitude/catégorie qui puisse être justifiée *en vérité* est susceptible de lui apporter satisfaction. Les catégories finales de la *Logique de la philosophie* en nous reconduisant de la sorte à la première catégorie du développement logique, à la catégorie de la *vérité*, réclament que la *Logique* soit parcourue une seconde fois afin de justifier l'attitude adoptée en comprenant sa catégorie correspondante comme reprise sous celle formelle du sens et donner ainsi un sens concret au monde.¹⁰

Comme, en chaque instant du développement logique, le passage d'une catégorie à une autre est libre, l'homme qui s'est élevé à la compréhension de la catégorie du *sens* a déclaré insatisfaisantes toutes les catégories concrètes jusqu'à celle de l'*action*. C'est donc elle seule, à nouveau, qui est susceptible de lui apporter satisfaction. C'est elle donc qu'il a adopté et c'est ce choix préalable que la deuxième lecture viendra justifier en permettant de le comprendre au sein du développement logique.

S'il serait par conséquent inexact de dire que la catégorie formelle du *sens* prescrit son remplissement par la catégorie concrète de l'*action*, il apparaît que seul un homme qui privilégie l'attitude de l'*action* peut s'élever à la compréhension de la catégorie *sens*. Ce qui revient à dire, de manière plus précise, que le *sens* ne prescrit pas l'adoption de l'attitude de l'*action* sur le plan pratique, mais l'impose sur le plan théorique. S'il ne s'agit pas d'une prescription morale, c'est une nécessité logique dans la mesure où l'ensemble du développement catégoriel qui précède une catégorie est la condition logique de possibilité de l'apparition de la nouvelle catégorie.

Ce deuxième parcours de la *Logique de la philosophie*, qui va de la catégorie du *sens* à celle de l'*action*, suscite de nombreuses questions qui rejaillissent sur l'ensemble de l'entreprise logique weilienne. Il importerait ainsi de questionner la validité de la thèse selon laquelle seul l'homme dans l'attitude de l'*action* est susceptible de s'élever à la compréhension de la catégorie du *sens* et que cette catégorie, en raison de la circularité du système, le conduira à conserver cette même attitude. Est-il réellement indispensable de passer par la catégorie de l'*action* pour atteindre celle du *sens*? Par exemple, ne serait-il pas possible de passer directement du *fini* au *sens*? Plus généralement, quelle portée doit-on donner au développement logique? La logique weilienne est-elle le seul système possible? Peut-on concevoir une autre logique, c'est-à-dire une articulation de l'ensemble des catégories qui suivrait un autre ordre? Ce qui nous reconduit à

notre question initiale : la succession catégoriale est-elle réellement celle des conditions de possibilité des catégories suivantes ? Plus exactement encore : pour qui, pour quel sujet, le sujet empirique qu'est Éric Weil ? Le sujet transcendantal kantien ? La logique weillienne serait-elle le seul système ?

Par ailleurs, même si l'homme qui s'élève à la compréhension de la catégorie du *sens* (le logicien donc) est nécessairement dans l'attitude de l'*action*, cette nécessité ne vaut que pour lui. Il sait que toutes les catégories correspondent à autant de possibilités irréductibles d'attitudes que les autres individus peuvent adopter. Si ces autres attitudes ne satisfont pas le logicien, elles peuvent satisfaire les autres individus. Bien entendu, pour le logicien, ces choix paraîtront moins raisonnables, violents même, mais il sait que ce n'est ainsi que pour lui et qu'aux yeux des autres c'est son attitude qui paraîtra violente. Dès lors, comment penser les conflits qui peuvent surgir entre les différentes attitudes ? Comment arbitrer le désaccord qui peut toujours surgir, qui surgira inéluctablement, entre des individus qui doivent vivre ensemble et qui veulent vivre en cohérence avec la catégorie qui leur donne satisfaction ?

Ces questions prennent d'autant plus de prégnance à la lecture de la doctrine de la catégorie de l'*action* : la révolte de l'homme de l'*œuvre* a mis en évidence que la cohérence ne doit pas seulement être pensée formellement, qu'elle doit être réalisée au sein même du monde de la condition. L'homme veut se sentir satisfait, et non se consoler, grâce à la pensée philosophique du contentement en soi. L'homme de l'*action* ne cherche dès lors pas un but dans la réalité, mais s'efforce de donner un but à la réalité. Il veut rendre la révolte contre la raison impossible car celle-ci serait intégrée à la réalité, car la cohérence cesserait d'être l'autre de l'individu.

Or, la pensée n'est pas seulement la consolation des hommes insatisfaits, elle est également ce qui rend l'action possible. L'homme de l'*action* le sait et c'est pourquoi il ne renonce pas au discours, mais désire l'utiliser pour transformer le monde en vue du contentement de tous les hommes. Il veut penser et, *en pensant, réaliser la présence du sentiment universellement*.¹¹ Il ne veut pas de la satisfaction abstraite de la seule humanité (*absolu*), ni de celle solitaire et violente du créateur (*œuvre*), ni du renoncement de l'homme conscient de sa facticité (*fini*), il désire la satisfaction de tous les hommes dans leur universalité, une satisfaction pour les hommes et non seulement en soi.

Selon la doctrine de l'*action*, l'action raisonnable ne peut se traduire dans la pratique politique qu'au moyen d'une « révolution entreprise par et pour les hommes raisonnables contre les hommes dénués de raison. »¹² La raison doit, en effet, s'opposer à la violence sur le terrain de celle-ci et ne peut donc la combattre qu'en utilisant les armes mêmes de la violence. À cette fin, l'homme qui pense doit révéler aux hommes insatisfaits *ce qui est* afin qu'ils le suivent et engendrent la révolution universelle. Son discours théorique ne diffère pas de celui de l'*absolu*, mais l'opposition est pratique : lui, il veut la réalisation du discours. La philosophie, de la sorte, se fait concrète. Le savoir du philosophe, loin d'être une *theoria* qui fait de lui un spectateur du monde, doit lui permettre d'être le héros qui met fin à l'histoire, d'être la conscience des autres hommes, de s'engager auprès d'eux. Ensemble, ils doivent agir afin de transformer le monde pour le sentiment, pour la satisfaction ressentie.

L'homme de l'*action* doit dès lors élaborer une théorie concrète et scientifique de la révolution. Il est l'héritier de la philosophie. En agissant, il dépasse une compréhension de soi comme individu, son action l'élève à l'universel. Mais, pour cela, il doit concevoir une science qui s'adresse à ceux qui ne sont pas philosophes. C'est pourquoi elle doit s'exprimer aux moyens de reprises, notamment de celle de la catégorie de la *condition* qui est le langage de tous les hommes en tant qu'ils sont membres d'une société, qu'ils luttent contre la nature.

La science doit ainsi fournir un langage particulier à la masse qui n'a aucun langage propre car ils ne vivent pas pour eux mais dans la pseudo-nature de la société, car ils ne travaillent pas pour eux mais pour les hommes dénués de raison. Ce langage personnel les unifiera et leur permettra d'entreprendre la révolution, de réaliser la cohérence au sein du monde.¹³

La contradiction est apparente : l'action raisonnable ne peut être réalisée que par la violence. Mais elle se lève, selon Weil, d'elle-même : la raison ne peut être réalisée concrètement que par une action au sein du monde, c'est-à-dire sur le plan de la violence. La société ne peut être rendue universellement cohérente que par des hommes qui ne sont pas encore raisonnables, qui ne peuvent comprendre que la violence. Dès lors, celui qui refuse la stérilité de l'homme qui se retire du monde, doit se résoudre à la violence.

L'action, en outre, se moque du paradoxe. Elle sait que le langage qu'elle reprend est contradictoire, mais elle sait aussi qu'un tel usage

est « techniquement nécessaire ». Elle se moque de se justifier auprès de ceux qui veulent la comprendre plutôt qu'agir.¹⁴ Elle ne veut être que la liberté qui se fait. L'heure n'est plus au discours : « Il s'agit de former la réalité, de transformer le monde, parce que c'est par la transformation du monde que l'homme est transformé. L'action au sens de la catégorie est ainsi saisie. »¹⁵

Il revient donc à la fin de justifier les moyens et si la fin est absolument raisonnable et que seule la violence permet sa réalisation, il faut alors s'y résoudre. Une lecture trop rapide de la *Logique de la philosophie* peut ainsi suggérer que Weil adopterait purement et simplement la science marxiste de l'action et qu'il considérerait que seule la révolution violente, menée par une classe particulière que l'homme de l'action guiderait, est susceptible de rendre le monde parfaitement raisonnable. Le problème est-il réellement si simple ? Le paradoxe est-il si facilement surmontable ? Si la fin justifie les moyens, comment cette fin est-elle, elle-même, justifiée ? L'action peut-elle réellement se moquer de celui qui s'efforce de la comprendre ? Si Weil, paraphrasant Marx affirme que « l'homme auquel nous avons affaire dans la catégorie de l'action est celui qui de la pensée passe à l'action, autrement dit, il est sur le plan de l'histoire, l'héritier de la philosophie qui avec lui cesse de chercher à comprendre le monde : il s'agit maintenant de le transformer »¹⁶, il dit aussi que « la première tâche de qui veut changer le monde est de le comprendre dans ce qu'il a de sensé »¹⁷. Or, Camus s'efforce précisément d'adopter l'attitude de l'homme moral qui refuse de renoncer à l'action mais qui est conscient du caractère problématique de la justification de la fin. Avec lui, il ne revient plus seulement à la fin de justifier les moyens, mais aussi aux moyens de justifier la fin. Peut-être dès lors est-il ici intéressant de se tourner vers lui afin de comprendre la manière dont il assume l'antinomie de l'action et de pouvoir, à la lumière de la pensée de Camus, interpréter plus justement l'articulation weilienne de la raison et de la violence.

L'HOMME RÉVOLTÉ D'ALBERT CAMUS

Camus a mauvaise réputation auprès de trop nombreux philosophes. S'il possède une écriture d'une réelle beauté, ses textes n'ont pas toujours, il est vrai, la rigueur que réclame le travail philosophique. Mais Camus n'est pas, et n'a pas voulu être, un philosophe.¹⁸ Il n'en a pas moins une pensée qui peut nous intéresser, notamment parce

que *L'homme révolté* est l'un des tous premiers textes d'un penseur français de premier plan qui, au lendemain de la deuxième guerre mondiale, se détache ouvertement du communisme russe, le dénonce fermement et, à travers lui, juge le marxisme. Camus a, en effet, très rapidement pris conscience de la réalité concentrationnaire et totalitaire du stalinisme, ainsi que de l'insuffisance de la justification de la révolution violente. Si Hitler représente la violence dans sa pureté la plus radicale, le totalitarisme communiste signifierait, quant à lui, la justification du meurtre.

Une telle thèse reçut, on l'imagine, un accueil particulièrement critique. L'ensemble de la gauche française critiqua vertement Camus, accusé d'être passé à l'ennemi bourgeois.¹⁹ L'histoire (l'arbitre auquel, précisément, se réfèrent les marxistes) a pourtant donné raison à Camus. Le communisme a révélé les goulags et la gauche européenne s'est peu à peu convertie au socialisme démocratique et au syndicalisme institutionnalisé dont Camus s'est fait l'un des premiers hérauts dans *L'homme révolté*. Cinquante ans plus tard, les partis démocratiques de gauche participent régulièrement aux gouvernements de la plupart des pays européens...

C'est donc dans la mesure où la problématique camusienne s'apparente à celle de Weil tout en se détachant explicitement du révolutionnisme marxiste qui semble rester déterminant dans la catégorie de l'action, que Camus nous intéresse. Il permet d'interroger la cohérence du contenu de cette catégorie avec l'ensemble de l'entreprise logique en mettant en évidence la dimension religieuse de la politique des marxistes.

« Ils [les marxistes] refusent l'homme qui est au nom de celui qui sera. Cette prétention est de nature religieuse. Pourquoi serait-elle plus justifiée que celle qui annonce le royaume des cieux à venir ? En réalité, la fin de l'histoire ne peut avoir, dans les limites de notre condition, aucun sens définissable. Elle ne peut être que l'objet d'une nouvelle mystification. »²⁰

Pour Camus, la spécificité de l'après-guerre est d'avoir transformé les crimes passionnels en crimes logiques. Les idéologies offrent au meurtre la justification de la logique philosophique et l'élèvent à l'universalité. Mais le meurtre, même justifié par une fin à venir, n'est aujourd'hui que violence... La question, dès lors, est de savoir si la révolte doit s'achever inéluctablement en justification du meurtre universel ou si elle peut découvrir le principe d'une culpabilité raisonnable.²¹

Chez Camus, la catégorie centrale, pour parler en termes weiliens, par rapport à laquelle la révolte se déclare n'est pas celle de l'absolu hégélien comme dans la *Logique de la philosophie*, mais celle de *Dieu*,²² créateur d'un monde dépourvu de l'unité, de la cohérence, dont l'homme a besoin.²³ Le christianisme, lui-même, est présenté comme une première forme de révolte. Dieu, à son tour, en se faisant homme, désespère et expérimente la souffrance. Le mal et la mort ne lui sont plus imputables puisqu'il les subit aussi. La souffrance volontaire du Christ rend acceptable, juste même, la souffrance humaine. « L'injustice généralisée est aussi satisfaisante pour l'homme que la justice totale. »²⁴ Cependant la raison moderne a privé le Christ de sa divinité et a ainsi rendu la souffrance aux seuls hommes. Jésus n'est plus qu'un innocent parmi les autres. Dieu est à nouveau sommé de se justifier.

Dans *Le mythe de Sisyphe*, déjà, Camus rejetait la fuite devant la réalité que signifierait la foi en une religion transcendante. Chez Weil, le passage de la catégorie de *Dieu* à celle de la *condition* respectait également ce modèle classique.²⁵ L'intérêt de *L'homme révolté*, quant à lui, est de joindre à cette critique, celle, plus radicale encore, d'Ivan Karamasov. Le personnage de Dostoïevski ne nie pas l'existence de Dieu, il le juge au nom des hommes et de leur innocence. Il estime inacceptable une création divine au sein de laquelle le mal est nécessaire. « Si la souffrance des enfants, dit Ivan, sert à parfaire la somme des douleurs nécessaires à l'acquisition de la vérité, j'affirme d'ores et déjà que cette vérité ne vaut pas un tel prix. »²⁶ Ivan refuse un salut qui suppose l'acceptation de la souffrance, de l'injustice et du mal. Il ne s'agit pas pour lui d'avoir raison, son indignation (selon son cri célèbre) persisterait même s'il avait tort. Simplement, pour lui, un tel salut n'a pas de sens, est inacceptable.

L'analogie entre le refus karamasovien du salut et le rejet de l'absolu par l'homme de l'œuvre est manifeste. Dans les deux cas, l'opposition est possible parce qu'elle ne reste pas sur le plan du discours. Il ne s'agit pas de vérité mais de justice ou de sens. Nous quittons par conséquent la philosophie de l'être pour celle du sens. La morale refuse le joug de la métaphysique. « Ivan ne dit pas qu'il n'y a pas de vérité. Il dit que s'il y a une vérité, elle ne peut qu'être inacceptable. Pourquoi ? Parce qu'elle est injuste. La lutte de la justice contre la vérité est ouverte ici pour la première fois. »²⁷

Ivan comme l'homme de l'œuvre poussent leur logique jusque dans ses dernières extrémités, celles de la violence : « Si Dieu n'existe pas,

tout est permis » s'exclame Ivan. Son indignation va retourner sa révolte contre elle-même et le jeter dans une contradiction désespérée. Ivan devra, en effet, reconnaître sa légitimité au meurtre puisqu'il ne peut y avoir de valeur dans un monde dépourvu d'immortalité, puisque l'immortalité même semble avoir choisi le meurtre. Or, Ivan n'est pas un homme de la violence. C'est l'idée de l'innocence des hommes qui le conduit à refuser le salut, c'est sa nostalgie de la cohérence qui l'obligera à rester cohérent. C'est pourquoi il sombrera dans la folie.²⁸

Si l'on refuse la raison, rien pourtant n'oblige à rester cohérent. D'autres hommes peuvent choisir la violence, non par souci de cohérence, mais pour elle-même. Ils illustrent l'attitude weilienne de l'homme de l'œuvre dans sa pureté. Néanmoins, cela signifie également que, dans ce monde dépourvu de cohérence, il reste possible de refuser la violence et de faire le choix de la raison.²⁹

Nous n'en sommes cependant pas encore là. Une fois le sens transcendendant de la religion rejeté par la critique de la rationalité moderne, bien avant qu'il soit refusé par l'indignation pratique³⁰ d'Ivan Karamasov, la révolte engendre une série d'attitudes éthiques, philosophiques, voire même politiques, qui correspondent aux catégories weiliennes de la réflexion.³¹ C'est au sein de celles-ci que Camus nous semble dépasser la révolte passionnelle qu'il exaltait dans *Le mythe de Sisyphe*. Les révoltes proposées dans un premier temps restent toutes littéraires, esthétiques ; métaphysiques pour reprendre le terme de Camus. Elles affirment la solitude de la créature dans un monde dépourvu de morale et s'efforcent de reprendre la création à leur compte selon la règle de leur choix dans leur œuvre. La révolte dévoile ainsi son attrait particulier pour l'art qui lui permet de penser un monde unifié. L'art, cependant, ne fournit à son tour qu'un modèle transcendante. Il permet d'idéaliser le réel, mais non de réaliser l'idéal.³²

Réaliser l'idéal exige que la révolte se fasse historique, qu'elle devienne révolution. La révolte doit par conséquent glisser de la passion à l'action. C'est ce qu'elle fera en 1789 et plus encore le 21 janvier 1793 lorsque l'exécution de Louis XVI signifiera la volonté d'abolir le principe de la royauté de droit divin. Cette exécution est, pour Camus, celle de l'incarnation du principe théocratique. Le *Contrat social* de Rousseau est appelé à servir de nouvel Évangile. Il remplace la légitimité traditionnelle d'origine divine par une nouvelle légitimité fondée sur la raison. Camus estime cependant que le *Contrat social* demeure une mystique où la volonté générale prend la place axiomatique de Dieu

et s'attribue ses principales caractéristiques : infaillibilité, liberté, inaléniabilité... Le passage de témoin se fait symboliquement lors du jugement du roi. C'est l'Assemblée, c'est-à-dire la volonté générale sacralisée et institutionnalisée, et non les tribunaux, qui juge le roi.

Le nouveau principe fonde ainsi la république des lois. Celle-ci doit être la réalisation politique de l'idéal kantien³³ porté par la catégorie de la *conscience*.³⁴ Il s'agit en effet d'ériger une république sur la seule rationalité formelle qui anime encore le mythe de l'état positiviste : « La Révolution française, en prétendant bâtir l'histoire sur un principe de pureté absolue, ouvre les temps modernes en même temps que l'ère de la morale formelle. »³⁵

Selon Camus, c'est Saint-Just qui, historiquement, incarne le mieux ce rêve d'une république vertueuse et pure. Mais ce rêve est inaccessible, la rationalité formelle seule est vide. Les factions se forment et contestent l'action de la Législative et de la Convention. Les principes ne pouvant avoir tort, les factions doivent être criminelles car elles menacent l'unité. C'est la guillotine qui sera chargée de les réfuter. « La vertu absolue est impossible, la république du pardon amène par une logique implacable la république des guillotines. »³⁶

Marat a alors la parole classique des révolutionnaires, celle qui justifie la Terreur dans laquelle sombre inéluctablement toute révolution : « Je veux couper un petit nombre de têtes pour en sauver un grand nombre. »³⁷ Mais l'opposition ne cesse de croître, la minorité à sacrifier ne cesse de s'étendre et c'est tout le peuple qui finit par être coupable. Saint-Just à son tour est conduit à l'échafaud. Il doit mourir puisqu'il veut suivre sa logique jusqu'au bout, puisqu'il ne veut pas renoncer à ses principes. La révolution échoue et signifie la culpabilité de la bourgeoisie. Celle-ci a voulu imposer le règne de principes abstraits au travers desquels elle faisait revivre Dieu.

C'est Hegel, bien entendu, qui sera le meilleur critique de l'abstraction de la rationalité formelle. Il lui opposera le concept ambigu d'universel concret. Alors que Saint-Just affirme la vertu absolue à l'origine, Hegel part du tragique, de l'irréconcilié. L'interprétation que Camus propose de Hegel s'inscrit dans la lignée de celle de Kojève et met dès lors en évidence la négativité à l'œuvre dans sa philosophie. C'est elle qui explique que Hegel soit présenté comme un révolté. L'interprétation se développe en effet autour du modèle du maître et de l'esclave pour lequel la conscience de soi s'affirme en niant ce qu'elle n'est pas.

La négativité cependant est intégrée dans la raison. C'est elle seule qui s'affirme au cœur de l'histoire, du devenir du monde. La raison

devient absolue et parvient à assurer en son sein le développement de la réflexion. Dieu, cette fois, est bien mort. La philosophie hégélienne lui succède avec son extraordinaire potentiel de justification. Le mal, la souffrance, l'irrationnel, ne sont que des ruses de la raison. A travers eux, immanent à eux, le sens advient.

Camus se tourne alors vers la Russie où il trouve les hommes qui vont s'élever contre un discours absolu qu'ils refusent à son tour : « Bielski s'adresse à Hegel lui-même : 'Avec toute l'estime qui convient à votre philosophie philistine, j'ai l'honneur de vous faire savoir que si j'avais une chance de grimper au plus haut degré de l'évolution, je vous demanderais compte de toutes les victimes de la vie et de l'histoire. Je ne veux pas du bonheur, même gratuit, si je ne suis pas tranquille pour mes frères de sang.' »

Bielski a compris que ce qu'il désirait n'était pas l'absolu de la raison, mais la plénitude de l'être. Il se refuse à les identifier. Il veut l'immortalité de l'homme entier, dressé dans sa personne vivante, non l'abstraite immortalité de l'espèce devenue Esprit. »³⁸

La philosophie hégélienne aurait remplacé l'au-delà par le plus tard. A l'instar de l'homme de l'*œuvre*, Bielski lui oppose la violence du présent. Il ouvre ainsi l'ère du terrorisme individuel russe.

Comme Ivan Karamasov, ces terroristes s'estiment condamnés à la violence. Ce sont des maîtres qui refusent de se laisser asservir. Ils sont engagés dans une lutte à mort qui les conduit au meurtre. Celui-ci leur apparaît tout à la fois inévitable et inexcusable. Seule leur propre mort permet de le compenser. A leur manière, ils respectent la Règle d'or : ils tuent mais acceptent de mourir, une vie est donnée en échange de la vie prise. « La mort au milieu de ses frères coïncidait avec sa justification. Celui qui tue n'est coupable que s'il consent encore à vivre ou si, pour vivre encore, il trahit ses frères. Mourir, au contraire, annule la culpabilité et le crime lui-même. »³⁹ Aucune idée ne vient encore légitimer absolument leur violence. « Ils ne mettent donc aucune idée au-dessus de la vie humaine, bien qu'ils tuent pour l'idée. Exactement, ils vivent à la hauteur de l'idée. Ils la justifient, pour finir, en l'incarnant jusqu'à la mort. »⁴⁰

En acceptant de mourir, l'homme se place au-dessus de l'histoire, il triomphe du nihilisme. Dans un monde sans valeur, c'est leur mort qui donne sens à leur idée. Ce triomphe ne peut cependant être que sans lendemain. Il signifie le choix de la mort. A terme, seuls ceux qui choisissent de vivre peuvent s'inscrire dans l'histoire. L'idée ne va plus prendre sa grandeur dans la mort de celui qui la proclame,

elle va être placée au-dessus de la vie humaine. Le terrorisme individuel devient terrorisme d'Etat. La liberté illimitée qui s'affirme dans la mort cède la place au despotisme illimité de notre siècle.⁴¹

Hitler, donc, est l'homme de l'œuvre. Avec Mussolini, il présente la spécificité d'avoir, à la différence du mouvement révolutionnaire classique qui divinise la raison, déifié l'irrationnel. Mais, dès lors, ils ont dû renoncer à l'universel et le mouvement d'affirmation de leur puissance ne pouvait plus avoir de fin.⁴² Il ne peut plus se nourrir que de son propre développement, exigeant sans cesse un nouvel ennemi à nier, à détruire, condamné à l'expansion perpétuelle. Camus résume sans doute l'attitude hitlérienne avec la plus forte concision dans cette phrase simple: «Hitler était l'histoire à l'état pur.»⁴³ Le paradoxe hitlérien serait ainsi d'avoir voulu fonder un ordre stable sur un mouvement perpétuel et négateur.

La critique camusienne du national-socialisme n'occupe cependant qu'une dizaine de pages d'un livre qui en contient près de quatre cents. La spécificité du texte de Camus se situe dans le chapitre suivant qui fait succéder à l'étude de la terreur irrationnelle celle de la terreur rationnelle que le communisme russe a signifiée. Or l'étude de Camus se fonde sur une analyse de la science marxiste dont la marque explicite semble se retrouver dans la catégorie weilienne de l'action.

Selon Camus, le propre de Marx est d'avoir repris Hegel en considérant la dialectique sous l'angle de la production et du travail à la place de l'Esprit. En unissant le discours absolu avec la science de la *condition*, il a donné à la pensée son efficacité que la cité idéale, annoncée pour la fin de l'histoire, justifiera. C'est dans cette justification que se situerait le nœud du marxisme. A une méthode scientifique d'analyse critique, il joint une prophétie fort contestable. Alors que le matérialisme déterministe qu'il développe nie la transcendance de toute valeur, il réintroduit une valeur qui relève de la foi mystique et n'est dès lors nullement fondée rationnellement. La fin de l'histoire serait en effet un concept absurde pour une pensée dialectique rigoureuse⁴⁴:

«La dialectique appliquée correctement ne peut pas et ne doit pas s'arrêter. Les termes antagonistes d'une situation historique peuvent se nier les uns les autres, puis se surmonter dans une nouvelle synthèse. Mais il n'y a pas de raison pour que cette synthèse nouvelle soit supérieure aux premières. Ou plutôt il n'y a de raison à cela que si l'on impose, arbitrairement, un terme à la dialectique, si donc l'on

introduit un jugement de valeur venu du dehors. (...) Un mouvement, auquel on refuse un commencement, ne peut avoir de fin. (...) Il n'a pas de fin, il n'a que des moyens qui ne sont garantis par rien s'ils ne le sont pas par une valeur étrangère au devenir. (...) Il n'y a donc, dans cet univers, aucune raison d'imaginer la fin de l'histoire. Elle est pourtant la seule justification des sacrifices demandés, au nom du marxisme, à l'humanité. Mais elle n'a pas d'autre fondement raisonnable qu'une pétition de principe qui introduit dans l'histoire, royaume que l'on voulait unique et suffisant, une valeur étrangère à l'histoire. (...) La fin de l'histoire n'est pas une valeur d'exemple et de perfectionnement. Elle est un principe d'arbitraire et de terreur.»⁴⁵

La révolte en se transformant en révolution est devenue meurtrière. La révolution, une fois encore, reprend le modèle religieux – une religion sans transcendance, une religion où l'homme est Dieu, une religion politique, mais une religion. L'avenir s'est simplement substitué à l'au-delà. Mais «la souffrance n'est jamais provisoire pour celui qui ne croit pas en l'avenir.»⁴⁶ Après avoir refusé le salut éternel et la réconciliation du discours absolu, l'homme peut rejeter la révolution au nom de la violence présente.⁴⁷

Pour Camus, il ne suffit pas que la fin puisse éventuellement justifier les moyens; il faut encore que la fin soit elle-même justifiée. Or, selon lui, seuls les moyens peuvent apporter une telle justification.⁴⁸ Il faut penser, dès lors, une révolte qui refuse la liberté totale et réclame une liberté relative pour tous, une révolte qui relève d'une logique de la création et non de la destruction. Cette révolte serait le refus de la violence. Elle agirait au sein de l'histoire sans en faire pour autant un absolu. Renonçant à la violence, cette révolte renoncerait à la stabilité comme à la révolution. Elle se saurait dès lors sans fin. En conséquence, «le révolté ne peut trouver le repos. Il sait le bien et fait malgré lui le mal. La valeur qui le tient debout ne lui est jamais donnée une fois pour toutes, il doit la maintenir sans cesse.»⁴⁹

La révolte camusienne repose ainsi sur une pensée de la médiation. Camus est conscient de l'antinomie de l'action que Weil mettait déjà en évidence. La révolte est refus de la violence, rêve de justice et d'innocence, mais elle ne peut nier la négativité du réel si elle veut s'inscrire dans l'histoire. Camus énonce dès lors la déchirure irréconciliable des révoltés: «Les révoltés qui, dressés contre la mort, voulaient bâtir sur l'espèce une farouche immortalité, s'effraient d'être obligés de tuer à leur tour. S'ils reculent pourtant, il leur faut

accepter de mourir; s'ils avancent de tuer.»⁵⁰ Plus loin, il précise encore: «La révolte se déploie aussi dans l'histoire qui demande non seulement des options exemplaires, mais encore des attitudes efficaces. Le meurtre rationnel risque de s'en trouver justifié. La contradiction se répercute alors dans des antinomies apparemment insolubles dont les deux modèles, en politique, sont d'une part l'opposition de la violence et de la non-violence, d'autre part celle de la justice et de la liberté.»⁵¹

Camus rejoint ainsi la formulation weilienne du problème de l'action. L'action, dès qu'elle se veut action dans le monde, ne peut faire l'économie de la violence et se trouve confrontée à sa propre culpabilité. Pourtant, elle ne peut reculer sans se condamner à la stérilité. Mais Camus récuse le meurtre rationnel que l'adage weilien, selon lequel la fin justifie les moyens, et le marxisme de la doctrine de l'*action* semblent eux justifier. Il ne s'estime cependant pas condamné à renoncer au monde et à l'action. À vrai dire, c'est l'antinomie elle-même qu'il rejette:

«Ces antinomies [violence/non-violence et justice/liberté] n'existent que dans l'absolu. Elles supposent un monde et une pensée sans médiations. Il n'y a en effet pas de conciliation possible entre un dieu totalement séparé de l'histoire et une histoire purgée de toute transcendence. Leurs représentants sur terre sont effectivement le yogi et le commissaire. Mais la différence entre ces deux types d'hommes n'est pas, comme on le dit, la différence entre la vaine pureté et l'efficacité. Le premier choisit seulement l'inefficacité de l'abstraction et le second celui de la destruction. Parce que tous deux rejettent la valeur médiatrice que la révolte au contraire relève, ils ne nous offrent, également éloignés du réel, que deux sortes d'impuissances, celle du bien et celle du mal.»⁵²

La révolte serait ainsi une pensée de la mesure: ni refus absolu, ni justification rationnelle de la violence. Parce qu'il ne peut y avoir de savoir absolu, il ne peut non plus y avoir de justification absolue. L'homme n'est qu'homme, il ne peut être Dieu. Il demeure donc à jamais incapable d'introduire à lui seul l'unité dans le monde. La nécessité doit s'effacer devant le possible, mais le possible mérite déjà d'être poursuivi. L'homme qui a fait le choix de la raison, l'homme qui se révolte, ignore si son action réussira ou non. Il ignore s'il parviendra à bâtir un monde plus juste. Il sait seulement qu'il espère qu'il en soit ainsi. Il sait seulement qu'il est possible qu'il en soit ainsi. Cette possibilité suffit pour le pousser à l'action et à assu-

mer la responsabilité de ses actes. «La révolte bute inlassablement contre le mal, à partir duquel il ne lui reste plus qu'à prendre un nouvel élan.»⁵³

Cette action, cette révolte, sera volonté de raison⁵⁴, exigence de justice, mais, action dans le monde, elle ne sera ni parfaitement raisonnable, ni purement violente. Révolte humaine, elle appartient à l'univers du relatif. L'homme est tout à la fois innocent et coupable, et seule son innocence peut pardonner, à défaut de justifier, sa culpabilité. Dans ce monde du relatif, il peut arriver dès lors qu'une violence doive s'opposer à une violence plus grande encore, parce que l'inaction serait l'acceptation de cette violence plus grande encore. Elle n'en reste pas moins violente et doit être reconnue et assumée comme telle. «Elle doit conserver, pour le révolté, son caractère d'effraction, être toujours liée, si elle ne peut être évitée, à une responsabilité personnelle, à un risque immédiat.»⁵⁵

Nous comprenons mieux dès lors ce que Camus voulait dire lorsqu'il affirmait que c'était aux moyens de justifier la fin. Pour une pensée de la médiation, pour une philosophie des limites, de l'ignorance calculée et du risque,⁵⁶ il n'y a pas de fin dernière qui viendra justifier demain la violence d'aujourd'hui. La fin dernière n'est toujours qu'une idée régulatrice vers laquelle l'homme s'efforce de tendre par son action. Mais les fins réelles restent des fins relatives. Dès lors, ce n'est que relativement qu'elles peuvent justifier les moyens. En retour, Camus considère que c'est la non-violence relative des moyens mis en œuvre pour réaliser une fin qui légitime celle-ci. La circularité est manifeste et l'aporie indépassable: Plus une fin est légitime, plus elle pardonnera la dimension de violence des moyens lorsque cette violence s'avèrera indispensable à sa réalisation. Mais cette fin sera dès lors d'autant moins légitime qu'elle exige une telle violence et seule la dimension non-violente de ces mêmes moyens pourra justifier que cette fin soit poursuivie. La thèse évite l'absurdité uniquement parce qu'elle présuppose qu'une fin est toujours partiellement légitime et partiellement illégitime, qu'un moyen est toujours partiellement violent et partiellement non-violent.

Cet univers du relatif n'est pas pour autant un relativisme puisque la part de violence d'un moyen, à défaut d'être nulle, peut être plus ou moins grande et qu'une fin, à défaut d'être absolue, peut être plus ou moins légitime. La pensée de Camus est ainsi un hymne à la mesure, à la prudence, à cette sagesse pratique qu'Aristote nous vantait déjà sous le nom de *phronesis*. Elle met en évidence que seule

la liberté pleinement consciente de sa responsabilité peut inscrire au sein du réel notre idéal de justice. Elle insiste surtout pour que la violence soit toujours reconnue comme telle et restreinte autant que possible. La violence reste donc toujours un mal même lorsqu'elle s'avère être un mal nécessaire. Et, loin de l'indifférence que semblait afficher l'homme weilien de l'action envers celui qui exige que soit justifiée la dimension de violence de son action, une lecture plus approfondie de Weil devra nous permettre de suggérer que tout usage de la violence, même reconnue comme un mal nécessaire, crée la responsabilité morale de combattre, dans les mesures du possible, les conditions qui ont permis l'apparition du contexte dans lequel il s'est avéré nécessaire de recourir à la violence. La seule violence justifiée est celle qui répond à une violence première qu'elle s'emploie à réduire.

WEIL ET LA RELATIVITÉ DE LA RAISON ET DE LA VIOLENCE

Il n'est guère contestable que l'homme, dès qu'il agit, est confronté à la violence. L'action est action dans le monde, elle est donc toujours partiellement violente. Le refus de l'action au nom de la pureté morale paraîtra, en outre, insuffisant à l'homme de l'action car il signifie l'égoïsme moral de l'homme qui accepte le repli sur soi et l'abstraction du monde.⁵⁷ A notre tour, nous reconnaissons donc l'antinomie qui semble faire face à l'homme qui veut agir et nous affirmons malgré tout la nécessité de l'action. Avec Camus cependant, nous nous demandons si cela justifie pour autant un recours conscient et volontaire à la violence.

Le but de l'action est l'information du monde par le discours absolument cohérent. Elle entend donc transformer le monde afin de le rendre davantage conforme aux exigences de la raison et, par voie de conséquence, moins violent. Mais, dès lors, cette action doit-elle autant que possible se faire par le langage, c'est-à-dire par un moyen non violent, ou peut-elle légitimement recourir à des moyens violents dans la mesure où seule la fin poursuivie importe et qu'elle justifie les moyens nécessaires à sa réalisation? De plus, lorsque seul l'individu qui agit juge que la fin visée par son action est plus raisonnable que l'organisation actuelle de la société et que cet individu a conscience de la faillibilité de son jugement, comment et dans quel contexte pourra-t-il assumer raisonnablement la violence de son action?

Nous l'avons vu, la lecture de la *Logique de la philosophie* peut inciter à voir dans l'action la réalisation du discours absolument cohérent. La supériorité de ce discours devrait être reconnue par tout individu ayant fait le choix de la raison et justifierait la violence de l'action. Une telle thèse serait cependant étrangement hégélienne ou, plus exactement, marxiste : loin de rejeter le discours de l'absolu, il s'agirait de le réaliser dans le monde, ce qui exigerait de recourir à la violence puisque seule la violence peut s'opposer à la violence. Cependant, la cohérence de cette thèse avec la catégorie kantienne du *sens* est difficilement perceptible. Cette catégorie nous enseigne que, si le contenu de la philosophie hégélienne est exact, sa prétention à valoir objectivement, en-et-pour soi, doit être rejetée au profit de la conscience kantienne de la finitude. En outre, la catégorie du *fini* déjà condamnait de manière irrémédiable la prétention hégélienne. Dans de multiples autres textes également, et dans la *Philosophie morale* et la *Philosophie politique* en particulier, Weil adopte d'ailleurs une attitude nettement plus réservée à l'égard de la révolution violente.⁵⁸ Il importe donc de se prémunir de toute conclusion hâtive quant à la légitimité du recours à la violence en vue de la réalisation de la raison.

À vrai dire, le rapport entre raison et violence est le problème central de l'œuvre de Weil et seule une interprétation de l'ensemble de l'œuvre de Weil est susceptible de pouvoir proposer une solution. En définitive, il s'agit de savoir quelle philosophie morale et quelle philosophie politique il est possible de développer dans le contexte d'une philosophie du sens.

Sans donc prétendre épuiser ici ce sujet, il nous semble cependant qu'une juste compréhension du rapport entre raison et violence chez Weil requiert de prendre acte de l'abstraction de son langage : Weil se plaît à penser continuellement sous la forme abstraite d'une opposition duale une réalité concrète qu'il décrit pourtant comme foncièrement une. Il est vrai que, pour lui, la pensée est toujours abstraite, sans que cela signifie pour autant que l'objet de la pensée soit lui-même abstrait.⁵⁹ Dès lors, il nous semble, sous l'influence de Camus, que l'opposition de la raison et de la violence doit être comprise comme abstraite et comme se sachant telle.⁶⁰ La pensée oppose deux Idées auxquelles ne correspondent aucune réalité concrète ; deux Idées kantienne donc.⁶¹ La réalité ne serait jamais parfaitement raisonnable, elle ne serait jamais purement violente non plus. Nous retrouve-

rions ainsi le principe camusien d'une opposition relative de la raison et de la violence : la réalité peut-être plus ou moins raisonnable et il importe pour celui qui a fait le choix de la raison de réduire toujours davantage la part de violence contenue dans la réalité afin de la rendre sans cesse plus raisonnable.

Si cette thèse est exacte, la justification rationnelle de la révolution violente que semble contenir la doctrine de l'action deviendrait problématique puisque la fin supposée justifier la violence présente restera toujours à venir. Weil semble d'ailleurs être conscient de ce danger puisque, dans « La démocratie dans un monde en tension » qui date de la même époque que la *Logique de la philosophie*, il met explicitement en garde contre le danger que le régime dictatorial tende à se perpétuer dans la mesure où le processus d'éducation à la raison de l'homme n'est jamais achevé, alors qu'il est supposé, selon les communistes, instaurer les conditions de l'abolition de l'Etat.⁶²

La théorie weilienne de l'éducation est d'ailleurs un élément essentiel en faveur de notre thèse. Selon celle-ci, l'éducateur n'a de place que dans une société qui a déjà choisi la raison, qui n'est pas pure violence, mais seule l'éducation peut l'avoir conduit à opter pour la raison :

« Il ne peut pas exister d'éducation sans début de l'éducation, et ce début présuppose une éducation préalable. (...) C'est le paradoxe lui-même qui apporte sa propre solution : l'éducateur a une place dans le monde tel qu'il est, et sa pensée s'y comprend comme fait parce que le monde n'est pas un monde de pure violence. Le monde contient de la violence, il n'est jamais sans violence, jamais à l'abri de la violence, il peut sombrer dans l'absurde de la violence ; mais il n'est pas fait de violence pure. Il est fait de violence informée, éduquée, rendue raisonnable à un certain degré. L'éducateur peut exister parce qu'il existe. »⁶³

Au lieu de considérer que l'on a deux dimensions contradictoires qu'il importerait de réconcilier dans une troisième qu'il reste à découvrir, nous sommes d'emblée en présence de ce moyen terme, de cette unité chiasmique ; les concepts irréductibles n'étant que l'abstraction unilatérale de l'une de ses faces.⁶⁴ L'homme est fini et raisonnable, il n'en demeure pas moins un, et c'est lui qui est réel, non la finitude ou la raison. C'est pourquoi l'homme ne peut jamais être totalement raisonnable puisqu'il reste toujours fini. C'est pourquoi il n'est jamais uniquement fini car il est toujours déjà raisonnable, c'est-à-dire capable de raison.⁶⁵

Quant à la mise en cause du statut du discours absolument cohérent que notre interprétation implique, nous reconnaissons qu'elle pose des problèmes exégétiques par rapport à certains passages de la *Logique*.⁶⁶ Mais Weil affirme par ailleurs que le discours cohérent est une Idée au sens kantien et que seule la recherche du discours cohérent nous est accessible.⁶⁷ Ne loue-t-il pas aussi, dans la pensée de Pierre Bayle, la thèse selon laquelle il est impossible pour une pensée d'être à la fois concrète et absolue ?⁶⁸

Cette ambiguïté réapparaît lorsque l'on s'attarde sur la notion de fin de l'histoire. La fin de l'histoire est la fin de l'histoire de la violence, du mal, c'est-à-dire la réalisation de l'action. Weil semble hésiter quant au statut de cette fin de l'histoire : celle-ci constitue-telle est un idéal régulateur ou un but atteignable en soi ?⁶⁹ La question est essentielle puisqu'il s'agit de la fin appelée ultimement à justifier les moyens. Toutefois, dans la mesure où la fin de l'histoire est l'éradication de la violence, ne se confond-elle pas avec le processus de moralisation du genre humain ? Qu'est d'autre, en définitive, l'action si ce n'est l'éducation de l'humanité ? Or peut-on concevoir une fin au processus de moralisation ? Dans les faits, à tout le moins, nous ne pouvons jamais être certains que le processus de moralisation puisse aboutir.⁷⁰ Nous ne pouvons jamais, dès lors, avoir la certitude que la fin sera atteinte et qu'elle justifiera les moyens.

Est-ce à dire que Weil approuve nécessairement le jugement de l'histoire ? Considère-t-il que la fin justifie les moyens pour peu que cette fin soit non seulement recherchée mais aussi qu'elle devienne effective ? Cela signifie-t-il que l'intention ne suffit pas et que seule la réussite de l'action sera susceptible de justifier les moyens qui furent utilisés ? Effectivement, nous semble-t-il, mais encore faut-il comprendre exactement ce que cela signifie. Il ne s'agit en effet certainement pas de sanctifier l'histoire des vainqueurs – même si celle-ci a toujours tendance à s'auto-justifier dans une pétition de principe indépassable. La réalisation de la fin visée est une condition nécessaire à la justification des moyens, elle n'en est pas pour autant suffisante. Précisons notre propos.

A cette fin, relevons tout d'abord que Weil affirme bien à plusieurs reprises que la fin justifie les moyens : « C'est la fin qui justifie les moyens – thèse qui a souvent provoqué les cris des hommes moraux, plutôt moraux que réfléchis au demeurant puisqu'on n'imagine pas comment on pourrait justifier un moyen sinon par sa fin. »⁷¹

« Tout semble donc se ramasser en ce célèbre principe selon lequel la fin justifie les moyens. Principe qui a mauvaise renommée. Nous avouons n'avoir jamais réussi à comprendre cette réputation (...) ce principe n'est pas seulement vrai, il ne fait qu'énoncer un truisme. En effet, comment un moyen serait-il justifié sinon par sa fin ? Et à quoi servirait une fin dans le domaine de l'action, sinon à justifier le choix des moyens, étant donnée que sur ce plan la fin n'est agissante et réelle que dans les moyens qu'elle met en œuvre ? »⁷²

Weil reprend donc ce principe à son compte ; mieux, il le considère comme indépassable à moins de se résoudre à l'inaction. A vrai dire, l'opposition à ce principe s'explique par une mauvaise compréhension que nous avons déjà esquissée. Weil s'oppose explicitement à la tentation de remettre l'exigence de justification morale à plus tard, à une époque où il sera possible d'être moral sans être les victimes des violents, des rusés. Il refuse de considérer que, d'ici l'instauration du Royaume des fins, tous les moyens sont bons pour éradiquer la violence. La violence que l'on oppose à la violence se prétend et se veut justifiée. Seul cela d'ailleurs la distingue de la violence à laquelle elle s'oppose.⁷³ Dès lors, dire que la fin justifie les moyens ne peut en aucun cas signifier que la fin justifie n'importe quels moyens, que tous les moyens sont bons pour peu qu'ils concourent à la réalisation d'une fin juste. Que la fin justifie les moyens signifie que seule la fin peut en droit justifier les moyens, non qu'elle les justifie nécessairement dans les faits. Ici encore, il importe de ne pas confondre condition nécessaire et condition suffisante. Une fin juste est une condition nécessaire à la justification de moyens violents, non une condition suffisante. Pour que des moyens violents soient justifiés encore faut-il qu'ils soient les seuls possibles et qu'ils soient rendus nécessaires par la violence première à laquelle ils s'opposent.

L'homme de l'action ne choisit donc jamais de plein gré des moyens violents. Il lutte contre la violence et ne peut donc se résoudre à l'employer que contraint et forcé pour s'opposer à une violence plus grande encore. C'est le contexte, le violent, qui impose le choix des moyens à l'homme de l'action, à l'homme d'Etat.⁷⁴ Mais c'est à celui-ci que revient la charge de la preuve de l'inévitabilité du recours à un moyen que l'homme moral jugera violent : « L'homme d'Etat est l'éducateur de sa communauté, et il peut éduquer au Bien comme au Mal ; s'il doit lutter par le mal contre le mal, à lui de prouver, à lui de faire sentir qu'il y a été contraint et qu'il a obéi à la nécessité, à la seule fin d'éliminer cette même nécessité. »⁷⁵

Son action ne sera donc jamais purement raisonnable. Elle devra assumer sa dimension de violence. L'opposition de la raison et de la violence est une opposition relative entre deux types idéaux. Ce qui s'oppose absolument, par contre, c'est le choix de la raison ou de la violence ; c'est la présence ou l'absence de la volonté de réaliser la raison. Dès lors, la violence résiduelle de l'homme qui agit en vue de la raison ne se confond pas avec la violence de celui qui n'a pas fait le choix de la raison. C'est ce choix, le choix de la fin, qui justifiera les moyens auxquels l'action doit recourir, qui distingue la catégorie de l'*œuvre* et celle l'*action*.

Loin d'absoudre l'homme de l'action, ce choix de la raison engage sa responsabilité et ce, tant dans l'affirmation de la fin que dans l'adoption des moyens que la fin est supposée justifier. Dire que la fin justifie les moyens n'implique donc pas la sanctification des moyens mais impose à l'homme de l'action de n'adopter que des moyens qui seront effectivement justifiés par la fin qu'ils permettent de réaliser. C'est pourquoi Weil, nous rappelant Camus, estime que « ce qu'il faut lui [l'homme de l'action] souhaiter, c'est un maximum de cette vertu démodée et décriée qu'on appelle la prudence, cette sagesse pratique qui sait faire servir la configuration politique, les passions humaines, même le hasard et les accidents à la réalisation du grand but de l'humanité. Il peut se tromper, il peut échouer. »⁷⁶

Ainsi donc, une compréhension précise du principe selon lequel la fin justifie les moyens tel que l'entend, selon nous, Weil, atténue fortement l'opposition apparente entre Weil et Camus. L'antinomie de l'action dont nous sommes partis est incontestable, mais elle n'est irréconciliable que pour la réflexion, tandis que l'action concrète n'a de cesse de la dépasser. Cela signifie toutefois que l'homme de l'action est contraint de réussir pour ne pas être condamné. L'intention, nous l'avons dit, ne suffit pas. Seule la réussite de l'action concrète, seule la réalisation de la fin poursuivie justifiera sur le plan de l'histoire la violence des moyens. L'homme de la morale s'indignera sans doute. L'histoire peut donner tort à la raison, une fin raisonnable peut échouer, la violence peut l'emporter, la fin poursuivie par les violents n'en reste pas moins contraire à la raison. Mais cette nouvelle antinomie entre la morale et l'histoire ne fait que répéter celle de l'action. Elle n'est à nouveau insoluble que pour la réflexion. Dans les faits, le conflit entre morale et histoire est dépassé parce que la morale n'existe que sur le plan de l'histoire et parce que l'histoire est toujours porteuse d'une morale concrète sous le regard de laquelle

la moralité de l'action sera jugée.⁷⁷ Certes, cette morale concrète reste insuffisante aux yeux de la morale formelle, de l'exigence d'universalité. Certes, elle doit sans doute être dépassée au profit d'une morale concrète plus raisonnable. Mais c'est là, précisément, le but de l'homme de l'action et l'indignation de l'homme de la morale ne fait que lui rappeler la responsabilité qui est la sienne et l'importance de la vertu de prudence dont il doit faire preuve.

CONCLUSION

En invitant à comprendre les attitudes existentielles que Camus étudie dans *L'homme révolté* à partir des catégories de la *Logique de la philosophie*, nous espérons avoir indiqué en quel sens Weil pouvait compléter Camus. En retour, Camus nous a permis de nous prémunir contre une interprétation trop rapide de la pensée weilienne de l'action. Au-delà des apparences conflictuelles, nous avons ainsi essayé de montrer la proximité de l'intention de ces deux auteurs. Camus et Weil nous invitent à concevoir un homme qui ne soit ni totalement essence, ni uniquement existence. L'un et l'autre exhortent à l'engagement politique. Camus, conscient que «la politique n'est pas la religion, ou alors elle est inquisition»,⁷⁸ considère que c'est aux moyens de justifier la fin. Son texte est d'abord rédigé pour s'opposer au marxisme révolutionnaire. C'est pourquoi il insiste prioritairement sur la nécessité de la justification de la fin. Weil, lui, réfléchit davantage à l'expérience du nazisme. C'est pourquoi il s'efforce de justifier la violence, la violence de ceux qui se sont opposés à celle bien plus grande encore du nazisme. Leurs textes ne s'opposent pas aux mêmes adversaires et c'est là qu'il faut rechercher l'origine du conflit apparent. Camus peut dès lors sembler plus actuel. Mais Weil lui-même considère que l'heure n'est plus, dans nos sociétés occidentales, aux chefs révolutionnaires ; l'heure serait désormais celle des chefs conservateurs, conservateurs de la paix et de la démocratie.⁷⁹ C'est l'enjeu politique de cette situation que Weil s'efforcera de penser dans sa *Philosophie politique*.

Pourtant, bien souvent encore, la violence est, à tort ou à raison, perçue comme le seul remède face à une violence plus grande encore. Le monde regorge encore de contextes où il peut sembler que seul ce que Weil appelle un régime autocratique est susceptible de réaliser les conditions d'une démocratie.⁸⁰ Dès lors, l'interrogation de Weil n'a certainement pas perdu de son actualité. Cependant, Camus a le mérite de mettre en évidence, mieux que Weil, le problème de la justification

de la fin. Pour Weil, c'est à la raison de justifier la fin. Une fin est justifiée si elle concourt à l'information du monde par la raison, si elle est universalisable. Soit, mais qu'est-ce à dire ? Comment concrètement l'homme de l'action peut-il savoir, et non seulement croire et espérer, que la fin qu'il poursuit participe au processus consistant à rendre le monde plus raisonnable ? Il ne le peut. Son jugement ne pourra, au mieux, qu'être un jugement réfléchissant. Il devra dès lors faire preuve de prudence, de sagesse pratique. D'autant plus qu'il y aura toujours quelqu'un d'autre qui contestera ce jugement, qui lui opposera son propre jugement. Comment dès lors peut-on les départager ? C'est là que Camus nous parle, c'est là qu'il insiste pour que les moyens viennent à leur tour justifier la fin.

Bien sûr, la solution peut décevoir l'homme qui veut agir. Il reste perplexe devant le conflit qui lui fait face. Il a fait le choix de la raison, il veut informer le monde de son exigence de justice. Mais il ne sait comment faire. Dès qu'il veut donner un contenu à ce projet, dès qu'il veut passer d'une fin idéale à une fin réelle, il est confronté à sa finitude. Il ne sait pas si la fin qu'il donne à son action est réellement raisonnable. Il le croit, il l'espère, mais il y a l'autre, tous ces autres qui ne sont pas du même avis que lui, qui sont prêts à se battre pour que son projet échoue et qui invoquent eux aussi la raison, la justice... Il est tenté dès lors de renoncer, de dire qu'il ne peut pas, qu'il ne sait plus. Mais il n'ignore pas qu'une telle attitude serait lâche, que ce serait renoncer à cette raison qu'il a choisie. Il doit dès lors prendre ses responsabilités et faire d'autant plus preuve de prudence qu'il est conscient de sa finitude. Et si la fin justifiera les moyens nécessaires à sa réalisation, ce sont les moyens qui devront justifier la fin.

Il serait possible de faire appel à d'autres auteurs pour tenter de préciser ce que peut signifier cette exigence de moyens raisonnables en vue de la justification de la fin. Il s'agirait en effet de comprendre, bien plus profondément encore que semblent le faire Camus et Weil, ce que peut concrètement signifier le choix de la raison. Mais quelle que soit la profondeur et la pertinence d'une telle réflexion, elle ne pourra jamais satisfaire l'homme de l'action qui cherche des certitudes là où seule sa responsabilité est apte à se prononcer. La philosophie n'a pas pour objet de supprimer la liberté de l'homme, mais bien de la servir en guidant l'homme qui doit l'exercer. Elle peut résoudre une difficulté sur le plan des principes ; elle peut même, et elle doit, penser le problème que pose l'application de ces prin-

cipes, mais cela encore elle le fera uniquement sur le plan des principes. Par contre, l'application effective des principes à une situation concrète n'est pas de son ressort. Weil ne dit rien d'autre :

« La *questio facti* n'appartient pas au champ de la philosophie. La philosophie peut indiquer quelle est la nature de la démocratie et quelles sont les conditions générales nécessaires à sa réalisation. Les diagnostics et les pronostics pratiques sont l'affaire de l'homme d'Etat. »⁸¹.

NOTES

- 1 Nous tenons à remercier deux évaluateurs anonymes pour leurs commentaires sur une version antérieure de cet article.
- 2 «Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie.» Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard (Folio essais, n°11), 1942, p. 17. Camus présentera dès cette époque la révolte comme la réponse adéquate à une telle question. Cependant il identifie celle-ci à la volonté d'éprouver le plus fortement possible sa vie dans un monde absurde et reconnu comme tel. *Ibid.*, p. 93-126. Il est intéressant pour nous de mettre en évidence que c'est le concept de passion qui est au centre d'une telle conception de la révolte. A cet instant de l'œuvre de Camus, l'homme révolté est en effet un homme passionnel qui s'efforce de ressentir son sentiment. Nous sommes aux antipodes de l'action weilienne. Don Juan, le comédien, le conquérant que Camus nous propose en modèles, ne dépassent guère, à nos yeux, la catégorie de la personnalité.

Camus ne nous aurait donc pas intéressé s'il en était resté là. Mais *L'homme révolté* nous propose neuf ans plus tard une présentation de la révolte fondamentalement différente. La révolte, de passion, devient action et l'œuvre de Camus entre en dialogue avec celle de Weil.

- 3 Le thème de l'absurdité, développé dans *Le mythe de Sisyphe*, peut ainsi être présenté comme la formulation camusienne du conflit que pense Weil et qui apparaît de manière explicite dans les catégories de la *personnalité* et de l'*absolu*. Camus également s'efforce de penser une attitude qui réconcilierait cette tension fondamentale sans nier l'un des deux termes.
- 4 Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 98 : «*Les attitudes dont il sera question*». Si Camus utilise le terme sans lui donner une valeur conceptuelle analogue à ce que fait Weil, nous ne pensons pas que l'homonymie soit innocente.
- 5 Kirscher, Gilbert, *La philosophie d'Éric Weil, Systématicité et ouverture*, Paris, Presses universitaires de France (Philosophie d'aujourd'hui), 1989. Cet ouvrage est certainement la source qui influence le plus fortement l'ensemble de notre lecture de la *Logique de la philosophie*.
- 6 Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 402-403 ; voir aussi Perine, Marcello, *Philosophie et violence. Sens et intention de la philosophie d'Éric Weil*, Paris, Beauchesne (Bibliothèque des archives de philosophie. Nouvelle série 52), 1991.
- 7 Comme le révèle son titre, la *Logique de la philosophie* n'est pas une logique de l'être comme chez Hegel, mais une logique de la pensée de l'être, c'est-à-

dire des différentes formes de discours sensés. C'est dans le refus de passage de la pensée à l'être que la conscience kantienne de la finitude est opposée à la prétention hégélienne.

- 8 Perine, Marcello, *Philosophie et violence*, *op. cit.*, p. 62.
- 9 Weil, Éric., «Philosophie et réalité» in *Philosophie et réalité*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 22-57, particulièrement p. 52; voir aussi Kirscher, Gilbert, «Éric Weil et le Kantbuch de Krüger» in *Éric Weil ou la raison de la philosophie*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion (Problématiques philosophiques), 1999, p. 239-240.
- 10 Cette deuxième lecture n'a pas réellement pour objet de déterminer quelle attitude le logicien va adopter, mais plus exactement de vérifier si l'attitude pour laquelle il a opté. celle de l'*action*. est justifiée par le développement logique. Le choix de l'attitude précède donc la deuxième lecture qui vient justifier a posteriori ce choix.
- 11 Weil, Éric, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin (Problèmes et Controverses), 1996, p. 400.
- 12 *Ibid.*, p. 401.
- 13 *Ibid.*, p. 405 : «Pour réaliser une société universelle sans discours particuliers, elle doit former la masse, l'universel inconscient, en classe opposée à la classe des maîtres, c'est-à-dire, lui donner un discours particulier et un intérêt particulier.»
- 14 *Ibid.*, p. 409.
- 15 *Ibid.*, p. 411.
- 16 *Ibid.*, p. 404.
- 17 Weil, Éric., *Philosophie politique*, Paris, Vrin (Problèmes et Controverses), 1996, p. 57.
- 18 Camus, Albert, *Actuelles II, chroniques 1948-1953*, Paris, Gallimard (NRF), 1953, p. 63 : «Je ne suis pas un philosophe et je n'ai jamais prétendu l'être.» et p. 83 : «Je ne suis pas un philosophe, en effet, et je ne sais parler que de ce que j'ai vécu. J'ai vécu le nihilisme, la violence et le vertige de la destruction.»
- 19 Voir les nombreuses polémiques, notamment avec les rédacteurs en chef des quotidiens de gauche, qui ont suivi la publication de *L'homme révolté*. Elles sont reprises dans Camus, Albert, *Actuelles II*, *op. cit.*
- 20 *Ibid.*, p. 176.
- 21 Camus, Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard (NRF), 1951, p. 11-22.
- 22 Pour un parallèle entre la sortie de la catégorie de *Dieu* et de celle de l'*absolu*, voir Ricoeur, Paul, «De l'Absolu à la Sagesse par l'Action» in *Lecture I - Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 120.
- 23 Hegel, comme nous le verrons, sera présenté comme l'une des figures de la révolte.
- 24 Camus, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 53.

- 25 Weil, Éric, *Logique de la philosophie*, op. cit., p.203: «*La foi laisse l'homme dans la liberté sans un contenu qui soit déterminé par sa liberté. Elle apparaît alors à l'homme dans la vie comme une fuite devant la réalité de cette vie - qui est la condition.*»
- 26 Dostoïevski, Fedeor., *Les frères Karamasov*, cité par Camus, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 77.
- 27 Camus, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 78.
- 28 Dostoïevski, lui, on le sait, choisira de croire. Il est intéressant de comparer le raisonnement que l'on peut prêter à Dostoïevski, par analogie à celui d'Ivan Karamasov, avec celui que Kant développe, dans les deux premières critiques, à tout le moins tel que Weil le présente dans les Problèmes kantien. Si Dieu n'existe pas, tout est permis, affirme Ivan. Or, il est impossible de vivre dans un monde où tout est permis. Il faut, par conséquent, croire en l'existence de Dieu. Pour Kant aussi, d'après Weil, c'est l'exigence pratique d'une vie sensée dans un monde sensé qui conduit à poser l'idée de Dieu et de la loi morale. «L'homme accorde son adhésion parce que les raisons de cette adhésion sont (subjectivement) nécessaires et universelles : la vie n'aurait pas de dignité, de sens, de valeur, elle ne serait pas humaine sans règle morale absolue, sans fin absolument valable, sans possibilité de penser un monde dans lequel il ne soit pas insensé d'obéir à la loi et de tendre vers le but.» Weil, Éric, *Problèmes kantien*, Paris, Vrin (Problèmes et controverses), 1990, p. 23. Camus, quant à lui, refuse de raisonner ainsi par l'absurde. Il reprend le même raisonnement : une vie dans un monde sans Dieu, sans sens, serait absurde. Mais il refuse de pratiquer ce qu'il appelle un saut métaphysique en en concluant l'existence de Dieu et développe tout au contraire une philosophie de l'absurde.
- Toutefois, le raisonnement kantien n'impose pas de procéder à un saut métaphysique. Il affirme seulement, à tort ou à raison, que l'homme doit nécessairement penser que Dieu existe et qu'il doit faire comme s'il existe. Il ne conduit cependant jamais à conclure, de manière transcendante et donc illégitime, à l'existence effective de Dieu. Nous ne pouvons que l'espérer.
- 29 En cet instant déjà, nous pouvons comprendre pourquoi une révolution qui offrira le bonheur aux hommes par la violence sera inacceptable. Ici encore, la souffrance présente rendra le salut injuste, le prix à payer trop élevé. L'analogie suffit à faire comprendre la dimension religieuse d'une telle politique, c'est-à-dire sa manière de justifier un présent inacceptable au nom d'un futur qui signifiera le bonheur de tous –, et donc son insuffisance.
- 30 Il est remarquable de constater que nous sommes dans le champ de la pratique. Une attitude n'est pas dépassée parce qu'elle est réfutée théoriquement mais parce qu'elle est insuffisante pratiquement, parce qu'elle n'apporte pas la satisfaction à l'homme, parce qu'elle ne répond pas à son besoin de sens.
- 31 Nous reconnaissons qu'il faut parfois quelque peu forcer les textes pour identifier les figures analysées par Camus, à des attitudes weilliennes. Le jeu des

reprises est en effet à l'œuvre dans chaque figure et aucune, par conséquent, ne peut correspondre à une attitude pure. Néanmoins, il serait sans doute intéressant d'identifier l'attitude principale qui semble apparaître dans les analyses proposées par Camus, ne fût-ce que pour donner à celles-ci le poids de la rigueur weillienne. Voici deux exemples en ce sens:

L'objectivation de l'homme et l'absolutisation du désir qui se trouvent au centre de l'analyse camusienne de Sade, nous paraissent rappeler de manière explicite la catégorie de la *condition*. Mais Sade est déjà un homme de lettres, il élève ainsi la *condition* au discours et se veut créateur. Son attitude serait donc déjà celle de la *conscience* qui saisit la catégorie de la *condition*.

Le dandy romantique, lui, semble représenter l'attitude de la *personnalité* saisissant la catégorie de l'*intelligence* au travers d'une reprise de la *conscience*. Il se sait condamné à mourir et dès lors stérile, mais resplendissant et trouvant son unité dans cette condamnation. Seul son cri, son sentiment, peut le faire vivre. C'est pourquoi l'exaltation lui tient lieu de vérité. Poète, ce n'est plus tant son œuvre qui lui importe, il s'efforce bien davantage de créer sa propre attitude au travers de moyens esthétiques.

- 32 Camus, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 133-142.
- 33 Sur le lien entre Kant et Rousseau, vu par Weil, voir, entre autres, *Problèmes kantien*, op. cit., p. 117, note 12.
- 34 La révolution française semble à bien des égards être l'exemple de l'attitude de l'*action* reprenant la catégorie de la *conscience*.
- 35 Camus, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 156.
- 36 *Ibid.*, p. 157.
- 37 Cité par Camus, Albert, *ibid.*, p. 160.
- 38 *Ibid.*, p. 191.
- 39 *Ibid.*, p. 214.
- 40 *Ibid.*, p. 212.
- 41 Sans doute est-ce encore Dostoïevski dans *Les possédés* qui donne les exemples les plus forts de ces attitudes. Kirilov se suicide pour prouver aux hommes qu'ils sont libres. Chigalev, lui, justifie Verkhovinski, le révolutionnaire socialiste, *ibid.*, p. 218: «*Parti de la liberté illimitée, j'arrive au despotisme illimité. La liberté totale qui est la négation de tout ne peut vivre et se justifier que par la création de nouvelles valeurs identifiées à l'humanité entière.*» Stravoguine, lui, incarne magnifiquement le dandy déliquescents.
- 42 Notons que seul le développement moderne de la technique a rendu possible l'idée d'un tel mouvement perpétuel. Le lien entre la *condition* et l'*œuvre* est une fois de plus manifeste *ibid.*, p. 225.
- 43 *Ibid.*, p.224.
- 44 L'idée selon laquelle la véritable dialectique est une dialectique sans synthèse est chère également à Merleau-Ponty Merleau-Ponty. Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard (Tel 36), 1964, p. 129.

- 45 Camus, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 276-277.
- 46 *Ibid.*, p. 256.
- 47 A chaque fois, c'est en interrogeant le sens de l'attitude précédente que l'on dépasse celle-ci. Ce modèle est exactement le même que celui qui anime la logique weilienne.
- 48 *Ibid.*, p. 361.
- 49 *Ibid.*, p. 353.
- 50 *Ibid.*, p. 346.
- 51 *Ibid.*, p. 353.
- 52 *Ibid.*, p. 356.
- 53 *Ibid.*, p. 374.
- 54 Notons que Camus parle de révolte, là où Weil parle de révolution et voit dans la révolte le refus de la raison. La contradiction n'est toutefois, selon nous, qu'apparente. Pour Camus, la révolution renvoie à une certitude dogmatique justifiant la destruction violente d'un ordre social. La prétention absolue de la révolution la conduit à se renverser en son autre : la violence. La révolte, au contraire, trouve sa source dans le refus de la violence propre à un monde injuste, mais s'efforce de transformer ce monde, non de le détruire. - *Ibid.*, p. 302-9.
- Pour Weil, la révolution correspond précisément à cet effort de transformation du monde. C'est d'ailleurs pourquoi il considère qu'une authentique révolution est une révolution réalisée par le gouvernement, non contre lui – au risque, toutefois, de devoir affirmer la légitimité d'un gouvernement autocratique pour peu qu'il vise l'établissement d'un gouvernement constitutionnel et non sa perpétuation. - Weil, Éric., *Philosophie politique*, *op. cit.*, p. 175.
- 55 *Ibid.*, p. 360.
- 56 *Ibid.*, p. 357.
- 57 Weil, Éric, *Philosophie morale*, Paris, Vrin (Problèmes et Controverses), 1992, p. 110-121 et p. 182-185; voir aussi Canivez, Patrice, *Le politique et sa logique dans l'œuvre d'Éric Weil*, Paris, Kimé, 1993, p. 94-98.
- 58 Cf. notamment Weil, Éric, *Philosophie morale*, *op. cit.*, p. 185-187; Weil, Éric, *Philosophie politique*, *op. cit.*, p. 32-34 et p. 186; Weil, Éric, «L'influence de la Révolution française sur la pensée européenne» in *Essais sur la nature l'histoire et la politique*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion (Problématiques philosophiques), 1999, p. 115-161.
- 59 Weil, Éric, «La philosophie française et l'existentialisme» in *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, Lille, Presses Universitaires de Lille (Cahiers Éric Weil IV), 1993, p. 101.
- 60 Le problème principal que pose toute interprétation de Weil est ainsi de déterminer, pour chaque thèse, si elle relève de l'ordre pratique de la réflexion et est dès lors inéluctablement abstraite (ou, pour le dire positivement, idéale-typique) ou si elle appartient à l'ordre théorique de la description concrète du réel.
- 61 En ce sens, Weil considère la guerre totale, c'est-à-dire l'expression radicale de la violence pure, comme une notion idéale-typique – Weil, Éric, «Guerre et paix selon Clausewitz» in *Essais et conférences, tome II : Politique*, Paris, Plon, 1971, p. 227.
- 62 Weil, Éric, «La démocratie dans un monde en tension» in *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, *op. cit.*, p. 128-129.
- 63 Weil, Éric, *Philosophie politique*, *op. cit.*, p. 55-56.
- 64 En ce sens, *ibid.*, p. 121-122 : «N'étant jamais forcé de penser la tension et parlant, si jamais ils en parlent – ce qui ne leur arrive que dans les occasions solennelles –, le langage de la réflexion, [les hommes d'action] opposent alors, comme des entités autonomes et hostiles, la *civilisation* et la *tradition*, le *matériel* et l'*idéal*, le *nécessaire* et le *désirable*, l'*organisation* et la *justice*, l'*intérêt commun* et la *liberté* de l'individu. Si la réflexion du philosophe et sa libération de la pure réflexion n'avaient achevé rien de plus que de montrer que la liberté du *soi-même* survivra seulement grâce à l'intérêt commun de la société, que la civilisation du travail se fonde sur la tradition morale, que, en un mot, tous ces couples ne se séparent pas, mais s'impliquent, que l'un des concepts «opposés» ne fonde pas plus l'autre que celui-ci ne fonde celui-là, l'effort philosophique n'aurait pas été vain.»
- Ou encore, *ibid.*, p. 113: «La philosophie doit donc craindre, car ils font naître un danger historique, elle ne doit pas suivre (et se laisser égarer par eux dans des discussions sans fin) ceux qui, prenant tantôt le parti de la réflexion formelle, tantôt celui de la pure rationalité, tantôt celui de l'historique en tant que tel, se refusent à voir le problème dans sa vérité, qui est l'unité de l'historique, de l'universel sensé et du rationnel, unité inachevée, mais réelle en se réalisant et qui se réalise parce qu'elle existe déjà, non comme 'idéal' mais comme exigence.»
- A vrai dire, il importe de conserver à l'esprit la différence entre la pensée de l'action et l'action effective. Si, en pensée, l'action est soit voulue raisonnable soit n'est pas voulue telle, l'action effective est, quant à elle, toujours partiellement raisonnable et partiellement violente. Au niveau abstrait de la pensée de l'action, c'est-à-dire en tant qu'Idées, raison et violence s'opposent donc absolument, tandis qu'au niveau concret de l'action effective, l'opposition de la raison et de la violence est relative.
- 65 Autre élément en faveur de notre interprétation : la lecture weilienne d'Aristote et des stoïciens. Weil insiste ainsi sur l'hylémorphisme aristotélicien : la forme et la matière ne sont que des principes qui n'existent pas en tant que choses réelles. Les choses réelles sont les composés de la forme et de la matière. De même, le matérialisme des stoïciens serait avant tout un antidualisme : matière et logos ne serait pas des éléments mais des principes. Weil, Éric, «Quelques remarques sur le sens et l'intention de la métaphysique aristotélicienne» et «Le

‘matérialisme’ des stoïciens» in *Essais et conférences, tome I : Philosophie*, Paris, Plon, 1970, p. 81-105 et p. 106-124.

La lecture weilienne de Kant, qui s’attarde tout particulièrement sur la troisième *Critique*, comme nous l’avons déjà mentionné, et sur l’unité du sens et du fait, est également à mettre au crédit de notre thèse.

66 Ces problèmes ne sont cependant pas forcément insurmontables. Notre lecture imposerait en outre que soit approfondi le rapport de Weil à la révolution. Sur ce point, Weil, Éric, *Logique de la philosophie, op. cit.*, p. 401, note 2 et Canivez, Patrice, *Le politique et sa logique dans l’œuvre d’Éric Weil, op. cit.*, p. 105 et suivantes.

67 Weil, Éric, « Philosophie et réalité », *op. cit.*, p. 41.

68 Weil, Éric, « Pierre Bayle » in *Philosophie et réalité, op. cit.*, p. 339.

69 Weil, Éric, « La fin de l’histoire » in *Philosophie et réalité, op. cit.*, p. 168 et suivantes.

70 Weil, Éric, « Faudra-t-il de nouveau parler de morale ? » in *Philosophie et réalité, op. cit.*, p. 276.

71 Weil, Éric, « La morale de l’individu et la politique » in *Essais et Conférences, tome I : philosophie, op. cit.*, p. 168-169.

72 Weil, Éric, « Machiavel aujourd’hui » in *Essais et Conférences, tome II : Politique, op. cit.*, p. 209.

73 Weil, Éric, « Faudra-t-il à nouveau parler de morale ? », *op. cit.*, p. 274-275.

74 Weil, Éric, « Religion et politique » in *Essais sur la philosophie, la démocratie et l’éducation, op. cit.*, p. 113-114.

75 Weil, Éric, « La morale de l’individu et la politique », *op. cit.*, p. 172.

76 *Ibid.*, p. 174.

77 Weil, Éric, « Le conflit entre violence et droit » in *Essais et Conférences, tome II : Politique, op. cit.*, p. 253.

78 Camus, Albert, *L’homme révolté, op. cit.*, p. 373.

79 Ce qui n’exclut cependant pas une volonté de réforme. Voir Weil, Éric, « Masses et individus historiques » in *Essais et Conférences, Tome II : Politique, op. cit.*, p. 325.

80 Weil, Éric, *Philosophie politique, op. cit.*, p. 156 et suivantes.

81 Weil, Éric, « La démocratie dans un monde en tension », *op. cit.*, p. 132.