

Articles et notes d'Éric Weil dans la revue *Critique* (1946-1971) : un pluralisme ouvert

Jean-Michel Buée

DANS **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE** 2026/1 Tome 89, PAGES 147 À 153
ÉDITIONS FACULTÉS LOYOLA PARIS

ISSN 0003-9632
DOI 10.3917/aphi.891.0147

Article disponible en ligne à l'adresse
<https://shs.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2026-1-page-147?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Facultés Loyola Paris.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Articles et notes d'Éric Weil dans la revue *Critique* (1946-1971) : un pluralisme ouvert

- Éric WEIL, *Philosopher avec Critique*, éd. P. Canivez, G. Kirscher et S. Patron, Paris, Vrin, 2024, 773 p. — ISBN : 978-2-7116-3124-7.

La publication, à l'initiative de Sylvie Patron et de Patrice Canivez (alors directeur de l'Institut Éric-Weil; <https://institut-eric-weil.univ-lille.fr/>), de l'ensemble des textes d'Éric Weil dans *Critique* entre 1946 et 1971, vient répondre à une longue attente, exprimée dès 1999 par Gilbert Kirscher (*Éric Weil ou la Raison de la philosophie*, Presses universitaires du Septentrion, p. 218). Ces textes sont contemporains de l'élaboration par Weil de son œuvre philosophique (*Logique de la Philosophie*, 1950 ; *Philosophie politique*, 1956 ; *Philosophie morale*, 1961). Sylvie Patron en donne une « présentation » documentée, ample et précise, qui fait suite à son ouvrage de 2014, *Georges Bataille – Éric Weil. À en-tête de Critique. Correspondance 1946-1951*. Patrice Canivez analyse dans son « introduction » la manière dont Éric Weil pense son époque à travers la lecture critique et philosophique des interprétations diverses que d'autres en ont faites, au plus loin de l'application simpliste et dogmatique d'une grille de lecture préétablie.

Le recueil est composé de 32 articles et 125 notes critiques dont les thèmes, la longueur ou les motivations peuvent sembler totalement hétérogènes, mais sont reliés par une même volonté de comprendre les multiples aspects du monde contemporain tels qu'ils se révèlent à travers des écrits traitant tantôt de questions politiques, sociales ou économiques, tantôt de tel ou tel aspect culturel (histoire de la littérature, de la philosophie, des sciences et des mentalités au sens large).

Ces textes ont été rédigés, pour les quatre cinquièmes d'entre eux, de juillet 1946 – date du premier numéro de *Critique* – à octobre 1953 ; c'est-à-dire à une époque où les questions soulevées par la guerre qui venait de prendre fin occupent tous les esprits : ce conflit aurait-il pu être évité, et, à présent, après la défaite de l'Allemagne nazie, quelles conséquences en tirer? Faut-il se contenter de condamner les crimes des vaincus, ou aussi veiller à ce que l'Allemagne ait une place et un rôle au sein d'une Europe pacifiée? Et, en ce cas, comment faire pour que la violence ne se déchaîne pas à nouveau, sous d'autres formes, en un monde structuré par l'opposition des États-Unis et de l'Union des républiques socialistes soviétiques (URSS)? Sur tous ces points, la discussion des ouvrages recensés par Weil, dans les trois articles intitulés « Questions allemandes », mais aussi dans une série de notes consacrées aux témoignages des acteurs du conflit

(Winston Churchill et Joseph Goebbels notamment) fournit des réponses claires. Il faut d'abord reconnaître avec Churchill que cette guerre était évitable, et qu'elle aurait été évitée si les démocraties avaient pris au sérieux dès le début la menace hitlérienne, et si, au lieu de se méfier de l'URSS, elles avaient compris l'intérêt de s'allier avec elle (p. 336 *sq.*). Mais, une fois déclenchée la « folie furieuse du nazisme » (p. 277), aucun moyen « pacifique » ne pouvait plus l'arrêter : comment négocier, en effet, avec des gens qui récusent toute espèce d'universalisme, et « ne reconnaissent que le salut par le chef, chargé d'une mission providentielle, seul prophète, seul interprète, seule source du droit, seul à commander, à organiser, à décider » (p. 112), en abolissant « toutes les normes d'une morale humaine et internationale » (p. 191), au point de « liquider [...] des millions d'êtres humains, non parce qu'ils ont agi ou seulement pensé (c'est déjà assez effrayant) de telle manière, mais parce qu'ils sont ce qu'ils sont, sans qu'ils soient le moins du monde responsables de ce qu'ils sont » (p. 535)? Bref, face à un gouvernement qui ne recule pas devant des « actes fous et criminels » (p. 188), la seule manière de se défendre est de recourir à une contre-violence. Ce qui se traduit par une double conséquence : d'un côté, comme le dit Karl Jaspers, il est légitime de juger les Allemands, « tous les Allemands », en tant que « citoyens de l'État et responsables de leur gouvernement » (p. 190 *sq.*), et d'exiger de l'Allemagne des réparations pour toutes les souffrances qu'elle a fait subir « aux autres pays et à ceux de ses propres citoyens qu'elle a persécutés » (p. 191) ; mais de l'autre, il faut aussi songer à l'avenir, c'est-à-dire réfléchir à la « rééducation », ou plutôt à l'éducation tout court, de « jeunes gens, qui pendant douze ans n'ont entendu que l'évangile hitlérien, s'ils n'ont pas complètement désappris à écouter, à entendre autre chose que des ordres » (p. 189). Il est clair qu'en soulevant ce problème, Weil entend souligner, contre toutes sortes de projets irréalistes, et au-delà d'intentions purement morales, la nécessité et l'urgence d'une action *politique* qui contribuerait à l'avènement en Allemagne d'un État démocratique, qui, renonçant à toute prétention à être une puissance mondiale, aurait un rôle décisif à jouer au sein d'une Europe nouvelle.

Sur quoi se fonde, cependant, cette option pour l'État démocratique que ne cessent de réaffirmer les textes rassemblés ici? À l'évidence, les raisons avancées par Weil ne sont pas celles qu'allèguent généralement les défenseurs de la démocratie libérale : il ne saurait être question de prôner une croisade contre les « incarnations du diable » que seraient l'URSS et le communisme (p. 292) ; pas plus qu'il ne s'agit de mettre en avant la supériorité du libéralisme économique sur la planification étatique (voir par exemple p. 648 et 296), ni même simplement d'invoquer la défense des droits et des libertés de l'individu contre la menace totalitaire. Aux yeux de Weil, l'essentiel réside, comme l'explique un passage de l'article sur l'« indépendance de la presse », dans le rôle de la discussion : « La discussion est l'essence même de la démocratie. Elle est basée tout entière sur la foi en la toute-puissance du dialogue : chacun peut se tromper, mais du dialogue la vérité sortira nécessairement. À condition que la violence ne s'en mêle pas, qu'aucune autorité transcendante ou de ce monde n'interrompe l'échange de vues et la lutte non violente des idées et des valeurs, l'accord finira par s'établir, le vrai l'emportera sur le faux, le bien sur le mal et l'action commune recevra ses buts et sa force du consentement et de la conviction réfléchie de tous les membres de la société » (p. 370).

Deux choses frappent dans ce passage : d'une part, l'affirmation de la supériorité de la démocratie sur tout autre régime relève d'une foi, terme qui ne possède ici aucune dimension religieuse, mais renvoie simplement à l'idée qu'il est impossible de démontrer cette supériorité, à la façon dont on démontre un théorème mathématique ; on ne peut que croire, ou plus exactement choisir de croire, aux vertus de la démocratie. D'autre part, ces vertus ne reposent pas essentiellement, comme on le dit souvent, sur les

garanties qu'offre l'État démocratique en matière de liberté d'expression et de pensée ; la valeur de ces libertés tient elle-même au fait qu'elles permettent à des convictions opposées de se confronter, en un dialogue qui, en droit, est censé permettre aux parties de surmonter leur conflit et de parvenir à un accord fondé. On peut ajouter que ce qui vaut pour la politique intérieure vaut aussi pour les relations internationales : croire en la démocratie, c'est aussi croire que la discussion doit permettre de régler les différends ou les désaccords entre les États. Ce qui revient à croire en la possibilité d'une histoire sensée, dont le sens, jamais assuré, est toujours à rechercher par le biais d'une action raisonnable visant, en dernière analyse, l'avènement d'une organisation planétaire de l'économie et des échanges – Weil parle d'un État mondial – qui créerait les conditions pour que tout individu puisse choisir librement la communauté particulière en laquelle il lui est loisible de donner tel ou tel sens concret à son existence.

Que montrent tous ces points? Manifestement, le choix de la démocratie se fonde ici sur une « foi philosophique » ; ou, si l'on préfère, il n'est rien d'autre que la traduction politique de la libre décision à l'universalité et à la raison par laquelle le discours philosophique rend compte de sa propre possibilité pour l'individu. Dès lors, l'un des intérêts des articles de *Critique* est de montrer qu'une telle justification ne procède pas, comme pourraient l'imaginer certains, d'un optimisme « béat » (p. 675), ni d'un moralisme qui ne ferait que proclamer la pureté de ses intentions, sans se soucier de leur réalisation effective. À cet égard, les textes les plus significatifs sont peut-être ceux qui traitent des rapports entre le « monde occidental » et l'URSS, dans la mesure où ils cherchent, en introduisant toutes sortes de nuances, à montrer que ces rapports excèdent l'opposition massive et binaire entre le « camp de la liberté » et celui du « totalitarisme » à laquelle on tente souvent de les réduire. L'URSS, dit Weil, est bien une dictature, mais encore faut-il distinguer deux choses : d'un côté, comment aurait-on pu passer d'une société agraire à une société industrialisée sans recourir à la dictature? Sur ce point, la Russie n'a fait que suivre le même chemin que le monde occidental ; mais, en même temps, peut-on affirmer que *cette* dictature déterminée était inévitable? N'est-ce pas une affirmation gratuite de dire que « seul le communisme pouvait changer les conditions économiques de l'Empire des Tsars » (p. 296)? Toutefois, même si l'on peut souhaiter qu'à long terme un État démocratique se substitue à l'État autocratique, la dictature communiste n'a rien de commun, du moins sur le plan de la politique extérieure, avec la dictature dénuée de tout « fond » (p. 436) qu'était le nazisme ; non que la politique étrangère soviétique n'ait pas de quoi inquiéter le monde, du fait de « la conviction du parti russe qu'il n'y a qu'une voie de salut » (p. 297), mais en même temps, l'URSS « ne semble pas penser qu'il est de son intérêt de déclencher une guerre » (p. 298). Par conséquent, si un accord idéologique et politique avec l'Occident est exclu, et si, en ce sens, on peut reprendre la thèse du livre de H. Butterfield, *Christianity, Diplomacy and War*, selon laquelle nous devons être prêts « à défendre, par tous les moyens s'il le faut, notre forme de vie » (p. 675), il n'en demeure pas moins qu'avant de déclarer inévitable une troisième guerre mondiale, il convient de réfléchir sur deux faits : d'une part, que montre la guerre de Corée qui vient de se déclencher (le livre de H. Butterfield date de 1953)? Pour la première fois depuis longtemps, dit Weil, un « conflit entre puissances de première grandeur reste limité », parce que les belligérants se soucient de leur intérêt rationnel ; et par ailleurs que nous apprend l'histoire? Ne nous enseigne-t-elle pas que « d'autres conflagrations idéologiques et révolutionnaires, et dont l'extinction aurait semblé inimaginable aux contemporains, se sont calmées et ont abouti à un *modus vivendi* dans la tolérance, souvent même dans une certaine assimilation progressive des adversaires » (*ibidem*) – on peut penser par exemple aux guerres de religion, ou aux conflits issus de la Révolution française? En d'autres termes, un conflit avec l'URSS

demeure une possibilité réelle au même titre que l'installation durable d'une coexistence tendue, quoique pacifique, entre deux grandes puissances qui finiraient par comprendre que leur intérêt est, au lieu de se détruire mutuellement, de contribuer, au-delà de leur conflit idéologique, à une plus grande rationalisation de la société à l'échelle mondiale.

On trouverait sans peine dans les textes de *Critique* d'autres exemples de ce que l'on pourrait nommer un « réalisme », ou un « pragmatisme » weilien, dénué de toute dimension moralisatrice : Churchill est un grand homme, un héros, au sens où le furent César ou Napoléon ; mais y a-t-il une place pour lui dans un monde de la paix, ou seulement dans un monde qui cherche la paix (p. 338) ? Franklin D. Roosevelt, en revanche, « fut un grand chef de guerre parce qu'il fut un grand homme de paix » (p. 519) devenu « le grand éducateur du peuple américain » pour avoir transformé en une « démocratie sociale » un pays qui n'était qu'une « démocratie formelle » (p. 515 *sq.*). De même, c'est grâce aux réformes sociales – la peur ayant poussé sa bourgeoisie à les mettre en œuvre – que l'Angleterre a pu éviter la transformation des révoltes ouvrières du XIX^e siècle en une révolution (p. 345), tandis qu'à l'inverse ce sont l'absence de toute réforme et le culte d'une grandeur surannée qui expliquent l'échec et la fin de l'empire austro-hongrois (p. 601 *sq.*).

Faut-il en conclure que Weil n'évite l'écueil du moralisme qu'en faisant appel, implicitement, à une « métaphysique de l'histoire » qui affirmerait la rationalité de ce qui est sur un mode « ontologique » ou « onto-théologique » ? Là encore, peut-être suffit-il, pour dissiper tout malentendu, de considérer attentivement certains passages qui abordent la question du travail de l'historien et de ses présupposés. Ainsi le début d'un article consacré à un livre de E. R. Curtius, intitulé « L'histoire littéraire et l'érudition », n'hésite pas à opposer le fait de « faire de l'histoire » à ce que Weil nomme par ailleurs « le goût des cases » (p. 724) : « Nous sommes intelligents, nous avons de l'esprit, nous nous savons capables de développer des vues larges, englobantes, totales, si bien conçues qu'*a priori* aucun phénomène ne saurait leur échapper. Ne possédons-nous pas des catégories formelles qui permettent de bien parler de tout, de passer jugement sur tout ? [...] Nous disposons de bons petits cadres, et une fois que nous aurons déterminé celui dans lequel l'objet entre (et nous l'y ferons entrer), rien ne peut plus nous arriver. [...] Les avantages du procédé sont évidents. Mais si quelqu'un avait l'idée de faire de l'histoire ? » (p. 441). En d'autres termes, qu'il s'agisse de littérature, d'art, de philosophie, de mentalités ou de phénomènes sociaux, politiques et économiques, la tâche de l'historien n'est pas d'effacer la singularité des événements, des personnages ni des textes, en les forçant à entrer dans un cadre prédéfini à l'aide de catégories tenues pour allant de soi ; elle est au contraire de commencer par laisser apparaître cette singularité dans des récits ou des narrations qui relèvent de ce que l'on peut nommer avec Georg Wilhelm Friedrich Hegel une histoire « originale » ou « origininaire » – celles, disait-il, des « hommes d'État » ou des « chefs d'armée », qui se contentent de décrire « les actes, les événements, les situations qu'ils ont *eus* face à eux, qu'ils ont vécus, ou dans lesquels ils ont vécu », en réélaborant « ce qui *leur est présent* – événement, acte et situation – en une œuvre de la représentation ». On notera que Weil semble partager l'intérêt hégelien pour les récits des acteurs et des témoins directs (Churchill, Goebbels, Dwight D. Eisenhower) ou pour les souvenirs de diplomates ou de fonctionnaires proches des protagonistes du second conflit mondial. C'est seulement ensuite, en organisant les faits et en les mettant en rapport, que l'on peut parvenir à ce que Weil nomme, dans un langage qui reprend l'expression de Hegel à propos de l'histoire originale, une « *re-présentation* de la réalité historique qui a conduit vers la situation qui est la nôtre » (p. 238). Or que montre une telle *re-présentation* ? On est d'abord tenté

de répondre, comme le fait Friedrich Meinecke dans son livre *Die Idee der Staatsräson*, qu'elle rend surtout visible le rôle de la puissance, en nous incitant à croire qu'en son fond l'histoire n'est que malheur et tragédie. Mais, même si cette réponse n'est pas totalement erronée, n'est-elle pas partielle et insatisfaisante ? À s'en tenir là, comment comprendre en effet que nous puissions encore interroger notre passé en espérant y trouver quelque enseignement susceptible d'éclairer notre présent ? Autrement dit, l'histoire apparaît comme pure violence tant qu'elle est appréhendée à partir de l'horizon d'une raison abstraite, située hors du monde ; c'est-à-dire d'une raison qui oublie qu'elle est, elle aussi, le produit de l'histoire, et qu'en ce sens, elle est présente dans le monde, non en tant que structure ontologique, mais à titre de facteur historique parmi d'autres. Ou, pour reprendre ce que dit Weil dans son article sur l'ouvrage de Meinecke, il n'est en un sens pas faux de dire que l'historien « justifie les violents du passé : il en est l'héritier », car sans eux « il ne serait pas ce qu'il est, et peut être même ne serait-il pas tout court » (p. 731). Mais cela n'implique en rien que ceux-ci se transforment en modèles : « Sans Judas, l'histoire du salut n'aurait pas été ce qu'elle fut ; Judas n'en devient pas un exemple à suivre » (*ibidem*). Reconnaître « l'injustice, le déraisonnable, l'immoral » ne suffit certes pas à les faire disparaître du monde ; mais rien ne permet non plus d'affirmer que la violence soit le tout de la réalité et doive le demeurer : l'histoire n'a-t-elle pas produit suffisamment de raison pour que l'on puisse choisir de refuser la violence et la combattre, ici et maintenant, dans et par une action qui se propose la réalisation d'un monde plus raisonnable ?

Il serait superflu de souligner qu'en parlant d'histoire sensée et d'action raisonnable, Weil se situe dans la lignée de Hegel et de Karl Marx. Reste qu'au lieu de répéter leurs propos, il s'attache à les réinterpréter et à les repenser, ce qui semble indiquer qu'il se réclame tout autant de l'héritage d'autres auteurs, en particulier de ceux auxquels est consacrée dans *Critique* une étude qui excède le cadre d'une simple note bibliographique. Ainsi Pierre Bayle, qui, au-delà de son plaidoyer pour la tolérance, est le pourfendeur de tout dogmatisme religieux ou métaphysique ; ou Machiavel, qui, une fois libéré de la légende du « machiavélisme », apparaît comme un penseur qui, dans le contexte de la violence extrême de l'Italie de son temps, a tenté d'articuler une visée « morale » – réaliser l'unité italienne – et une visée politique – faire en sorte que l'État qui seul peut garantir cette unité ait les moyens de durer et de se conserver ; on pourrait encore citer Jean-Jacques Rousseau et la thèse fondamentale et fondatrice de la modernité politique, selon laquelle « la société des hommes est une société du droit » (p. 573), ou Jacob Burckhardt qui, loin d'avoir construit une Renaissance « idéalisée », a contribué de façon décisive à « l'autobiographie de l'humanité » (p. 720) en parlant de « l'homme de la Renaissance à partir de l'interprétation que cet homme donnait de lui-même » (p. 723). Encore faut-il ajouter que, si la réflexion sur la tradition philosophique occidentale constitue une voie d'accès privilégiée vers la volonté de comprendre son présent et de le transformer, elle n'est pas la seule possible : c'est chez un auteur qui n'est pas et n'a jamais voulu être philosophe que Weil trouve un écho fidèle de sa propre pensée ; en réfléchissant « sur les bases de sa pensée, et sur les valeurs fondamentales qui, pour lui, connaisseur des sociétés, définissent la société » (p. 261), Bronisław Malinowski aboutit aux mêmes conclusions : seul « un État libéral et démocratique » dans le domaine « des traditions nationales aussi bien que dans celui de l'économie et de l'administration » (p. 267) peut être un facteur de progrès historique ; ce à quoi il ajoute, lui aussi, l'idée que la paix ne sera assurée que par l'existence « d'un État mondial qui, d'une part organise l'économie de la Terre comme unité et qui, de l'autre garantisse la plus grande liberté à tous les groupes ethniques, définis par la communauté de langue

et de tradition culturelle, et à toutes les associations à l'intérieur des nations et entre les nations, à moins qu'elles ne se tournent vers la violence » (p. 268).

On peut à l'évidence parler d'un pluralisme ouvert à toutes les formes raisonnables d'affirmation du sens qui a contribué à ce que *Critique* soit autre chose que l'organe d'un parti, d'une Église ou d'un groupe ; toutefois, l'une des conséquences de ce refus du dogmatisme est aussi que les textes de Weil rassemblés ici peuvent être lus en fonction d'intérêts différents : au-delà de l'aspect « informatif » de tout compte rendu, et de l'invitation à lire les ouvrages recensés qui en est le corrélat, on peut par exemple les considérer comme un témoignage significatif sur les préoccupations des intellectuels français de l'après-guerre ; ou encore, comme l'explique P. Canivez dans son introduction, comme des textes dont l'aspect historique et concret facilite la compréhension des œuvres proprement théoriques que sont la *Logique de la philosophie*, la *Philosophie politique*, ou la *Philosophie morale* (p. 50-52) ; de même que l'on peut faire de telle ou telle analyse le point de départ de travaux qui relèveraient d'une « logique appliquée de la philosophie » – P. Canivez en fournit un exemple convaincant lorsqu'il évoque une étude de la pensée de Rousseau qui s'attacherait à montrer comment s'y superposent et s'y imbriquent des attitudes renvoyant à différentes catégories de la logique weilienne (p. 71). Mais, aussi légitimes qu'elles soient, ces démarches ne peuvent occulter le fait qu'aux yeux de Weil, le but premier de son travail dans *Critique* est d'un autre ordre : il s'agit toujours, en s'interrogeant sur les faits, les événements, les personnages ou les textes singuliers abordés dans tel ou tel ouvrage, d'amener le lecteur à penser par lui-même, et à comprendre que, s'ils ne sont pas strictement personnels, les problèmes qu'il rencontre dans son propre présent ne peuvent trouver une solution rationnelle et raisonnable, s'il en existe une, qu'à la condition d'être envisagés sur un autre plan que ceux du sentiment, de l'émotion et de l'opinion immédiate. Autrement dit, Weil cherche d'une certaine manière la même chose que la *Phénoménologie* hégélienne : amener l'individu à s'élever à l'universel, à cette différence près que la démarche et le résultat sont fondamentalement divergents ; même si on peut y voir les illustrations concrètes et historiques de telle ou telle catégorie logique, les attitudes et les discours dont il est question dans les recensions weiliennes ne sont pas les manifestations particulières et déterminées d'un esprit absolu ; pas plus que l'universalité visée n'est l'élément du penser pur – le savoir absolu du dernier chapitre de l'ouvrage de 1807 – dont le développement sous la forme d'une *Science de la logique* fonde la possibilité d'une compréhension systématique de la nature et de l'histoire. Pour Weil, fidèle en cela au *Weltbegriff der Philosophie* de Kant, il s'agit simplement d'amener le lecteur à exercer son jugement, au sens où Kant parle de jugement réfléchissant, et à comprendre ce qui n'était que vécu ou senti, afin de s'orienter dans le monde, et non de développer telle ou telle forme de connaissance scientifique. À cet égard, l'article consacré à l'ouvrage d'Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* est peut-être le texte qui, du fait de son aspect polémique, témoigne le mieux de ce souci weilien. Huxley, dit Weil, s'adresse à l'homme moderne malheureux de se savoir fini et pris dans cette finitude (p. 215). Et il lui conseille, pour se libérer de sa douleur, de suivre la voie indiquée par tous les maîtres, orientaux ou non, qui incarnent la « philosophie éternelle » parce qu'ils trouvent le salut dans ce bien commun à tous les mystiques qu'est l'« union directe de l'individu avec l'Un ». Or le problème n'est pas tant qu'une telle attitude soit en elle-même incohérente, ou qu'elle se heurte à des objections d'ordre logique – il est toujours possible à tout homme de choisir de sauter, ici et maintenant, dans l'absolu et de refuser par là le monde de tous et de chacun – mais de savoir si un tel saut autorise encore à prodiguer au monde des conseils politiques et économiques, fussent-ils, comme ceux de Huxley « pas très habiles, pas très intelligents, pas très réalistes » (p. 221). Ou, si l'on préfère,

peut-on encore, à partir de l'absolu, donner des règles pour l'organisation du monde (*ibidem*)? Weil ajoute que cette difficulté ne tient pas essentiellement à la « primitivité » ni à l'« archaïsme » logique du mysticisme prôné par Huxley : l'existentialiste contemporain récuse la *philosophia perennis* de Huxley comme une pensée inauthentique (p. 215) au nom de la finitude de l'homme ; et il déclare que l'être fini, incapable de saisir la vérité par la raison et séparé, en tant qu'être temporel, de l'Être et de l'éternité, est voué à une existence quotidienne qui est « souci, angoisse, être-vers-la-mort, être-dans-le-monde » (*ibidem*). Mais, ce faisant, ne mesure-t-il pas, comme le mystique, cette existence à l'aune de la vie dans la *theoria* et de la pure intellection du pur Être, en se contentant de déclarer impossible ce qui pour ce dernier est l'accomplissement même de la vie humaine? Et, par là, n'est-il pas confronté au même problème que son adversaire? N'est-il pas tout aussi incapable de se placer sur le plan de l'action, et de fournir une orientation concrète à l'homme qui vit et agit en ce monde?

Peut-être, pour conclure, faut-il ajouter une dernière remarque : seuls quelques-uns de ces textes ont été repris dans les deux volumes d'*Essais et conférences* publiés en 1970 et en 1971 du vivant de Weil, et il s'agit manifestement de ceux qui sont le moins directement liés au contexte particulier de leur rédaction. Ce qui paraît indiquer que si le but visé par Weil – inciter le lecteur à faire le choix de l'action raisonnable en un monde où la violence demeure une possibilité omniprésente – conserve toute son actualité, il ne peut être poursuivi qu'à la condition de donner lieu à une interrogation sur la situation historique contemporaine. Or, même si, de ce point de vue, on peut soutenir que la fin de la guerre froide a contribué à un certain progrès dans la voie de la mondialisation, force est de constater que celui-ci s'est accompagné du développement d'un néolibéralisme indifférent, voire franchement hostile à toute démocratie sociale et à toute forme de *Welfare State* qui n'est guère à même de favoriser l'avènement de cette organisation rationnelle de l'économie de la Terre que Weil nomme l'État mondial, et ce, alors même que les problèmes auxquels est confronté notre monde – inégalités socio-économiques croissantes, mais aussi difficultés du multiculturalisme, nécessité d'un autre type de rapport avec la nature et avec l'environnement en général, ou encore questions complexes liées à l'importance croissante reconnue au concept de genre – semblent exiger une coopération accrue entre les États et la mise en œuvre d'une meilleure planification à l'échelle mondiale, plus qu'une dérégulation généralisée de tous les secteurs de la vie économique et sociale.

Jean-Michel BUÉE (IHRIM Lyon)