

## Le bonheur d'une excellence abandonnée. À partir de la *Philosophie morale* d'Eric Weil

*Francis Guibal*

*Université des Sciences Humaines de Strasbourg*

---

¿Es posible volcar en los moldes modernos de la libertad y de la autonomía al antiguo significado de la virtud? Para resolver tal interrogante, nos apoyaremos en las tesis esgrimidas por la Filosofía moral de Eric Weil, obra que nos ayudará a medir la magnitud del enfrentamiento de Aristóteles con Kant, conduciéndonos, de la mano de Hegel, a través de una meditación sobre el actuar histórico: orientando, en parejo grado, a la reflexión moral hacia su autosuperación vital y existencial. Por último, sentiremos el valor y fecundidad, faltos todavía de prueba, de este gesto filosófico.

“The Happiness of an Abandoned Excellence. From Eric Weil’s *Moral Philosophy*”. Is it possible to fit the ancient meaning of virtue into the modern parameters of liberty and autonomy? To answer that question we will lean on the thesis expounded by the *Moral Philosophy* of Eric Weil. This work, guided by Hegel, will help us measure the size of the antagonism between Aristotle and Kant, leading us through a meditation on historical action, and leading moral reflection to its vital and existential self-realization. Finally, we will assert the value and fertility, in absence of proofs, of this philosophical gesture.

---

*Seul l'homme heureux est vertueux*<sup>1</sup>.

La vertu fait partie de ces notions "classiques" dont la pertinence, la force et la vigueur se sont à l'évidence considérablement émoussées avec le temps. La conformité à un catalogue de conduites définies par certain imaginaire social nous a fait en grande partie oublier son sens originaire : capacité à remplir au mieux — au plus juste — la fonction qui donne à un être de venir à sa vérité plénière. Mais n'est-ce pas également que nous avons perdu le contexte cosmologique et culturel qui permet d'assigner aux choses et aux individus la fin qui dé-finit leur perfection ? Le renvoi de l'expérience humaine au sans-appui d'une liberté nue rend-il encore possible et signifiant le recours à une disposition comme pré-ordonnée à l'agir où elle s'ac-complit ? N'est-ce pas autrement qu'en termes de "vertu" qu'il nous faut tenter de renvoyer l'homme à sa "destination" ?

On peut douter, cependant, qu'il soit possible, même à une pensée de l'originalité radicale de la libre auto-détermination des sujets humains, de faire totalement l'économie de ce qui les inscrit dans un monde et une histoire sur lesquels il leur faut bien chercher à être en "prise". Reviennent alors autrement, au niveau sans niveau de la liberté et de son autonomie pratique, les questions et tensions qui habitaient déjà les explorations anciennes de la et des vertus : est-il possible, et comment, d'articuler les devoirs de force et de bonté, de magnanimité et d'humilité<sup>2</sup>, d'excellence aristocratique (des meilleurs) et de communauté démocratique (des égaux quelconques) ?

---

<sup>1</sup> Weil, Eric, *Philosophie morale*, Paris : Vrin, 1961, p. 197.

<sup>2</sup> Là où Aristote entend l'humilité comme petitesse d'âme et y oppose la magnanimité requise chez l'homme accompli, Albert et Thomas, qui disposent d'une conception tout autre de l'homme comme personne et de son destin à partager la félicité divine offerte dès maintenant dans la vie de grâce, font au contraire de l'humilité la véritable magnanimité (Weber, E.H., "J. Fauler et Maître Eckhart", in : Fauler, J., *Sermons*, Paris: Cerf, 1991, pp. 691-693). Siger de Brabant reprendra, quant à lui, le point de vue aristotélicien qui oppose la magnanimité, vertu aristocratique des "grands", à l'humilité, vertu commune des "petits" ; cependant Maître Eckhart pensera tout autrement le sens conjoint de la noblesse et de la déprise de soi. Plus près de nous, la philosophie au marteau de F. Nietzsche, avec

Pour approcher un peu mieux ces interrogations qui continuent à être nôtres, on a choisi ici de se référer surtout à l'oeuvre d'Eric Weil et notamment à sa *Philosophie morale*. Pour des raisons de proximité et d'affinité personnelles, on n'en disconvient pas. Mais également parce qu'il s'agit là d'une des rares tentatives de conjuguer la vertu éthique des anciens et le devoir moral des modernes en les pensant à l'intérieur d'une philosophie de l'agir historique également soucieuse de la raison et de la liberté, des conditions et du sens, du partage commun et de la singularité toujours plurielle de l'existence.

### *L'exercice de la raison*

*La vertu grecque est excellence, perfection de l'individu selon les caractères de son espèce, selon les possibilités qui sont les siennes<sup>3</sup>.*

Pour la pensée grecque, la question anthropologique de l'agir et du bien-agir qui définit le bonheur (εὖ πράττειν) ne peut être abordée que dans le cadre d'une ontologie fondamentalement cosmo-théologique : c'est en s'inscrivant dans l'ordre hiérarchique d'un monde suspendu à la perfection divine des astres que l'action trouve sa place et son sens. Il revient à la pensée de percevoir et de saisir cette finalité essentielle qui régit toute chose et qui lui est présente comme de l'intérieur : afin de trouver la place qui lui convient et de remplir la tâche pour laquelle il est fait, chaque être ne doit-il pas être doté d'une aptitude — d'une sorte de puissance à exercer activement — qui le rende capable d'accomplir la fonction spécifique qui correspond à ce qu'il est ? Il ne saurait y avoir de bonheur hors de cet "ajustement" aussi souple et harmonieux que possible de chacun à cette destination essentielle.

C'est à partir de ces perspectives de fond que Platon reprend, dans la *République*, la question du lien pour l'homme entre justice et

---

sa critique sans pitié de la "médiocrité chrétienne", laisse ouverte la question de savoir s'il est possible — et comment — de donner forme politique — démocratique ? — à la force auto-affirmative de l'excellence aristocratique.

<sup>3</sup> Weil, Eric, *o.c.*, p. 159.

bonheur. Étant admis qu'il n'est rien qui n'ait une "fonction" (ἔργον) spécifique — "ce qu'elle seule peut faire ou ce qu'elle fait mieux que les autres"<sup>4</sup> — et qu'à cette fonction correspond inévitablement une "vertu" (ἀρετή) entendue comme capacité ou puissance de mise en oeuvre — car "c'est seulement par leur vertu propre (οἰκεία ἀρετή) que les agissants s'acquittent bien de leur fonction"<sup>5</sup> —, il faut évidemment se demander ce qu'il en est de la fonction — et donc de la vertu — qui distingue(nt) l'homme. Ce qui revient, en raison de l'identification platonicienne de l'homme et de l'âme, à s'interroger sur la fonction et la vertu spécifiques de l'âme : puisque le rôle de cette force d'auto-mouvement et d'auto-animation consiste à "surveiller, commander, délibérer et toutes activités du même genre"<sup>6</sup>, il faut se demander quelle est la vertu distinctive sans laquelle elle ne saurait jamais s'acquitter de cette tâche d'orientation et de gouvernement. Et il ne faudra pas moins que toute la *Politeia* pour explorer l'essence à la fois une et complexe de cette "vertu de l'homme", inséparablement théorique et pratique, éthique et politique, tissée tout à la fois de tempérance, de courage, de justice et de sagesse.

Aristote, à son tour, se demandant ce qu'il en est de ce bonheur que tout le monde s'accorde à identifier avec le Bien souverain<sup>7</sup>, commence, là encore, par le mettre en liaison avec la réussite d'une activité spécifique : flûtiste, statuaire ou artiste en général, "tous ceux qui ont une fonction ou une activité déterminée" nous montrent que c'est dans l'exercice aussi juste que possible d'un agir fonctionnel que "réside le bien ou le 'réussi'"<sup>8</sup>. Mais, si tout artiste "professionnel" — charpentier ou cordonnier non moins que musicien ou sculpteur — se définit ainsi par une tâche à exercer, l'homme en tant que tel pourrait-il se trouver exclu de cette téléologie pratique ? Le "naturalisme" finaliste d'Aristote lui interdit d'envisager cette hypothèse : s'il n'est rien qui "n'ait manifestement une fonction à remplir", comment "ne pas admettre que l'homme a, lui aussi, en dehors de toutes ses acti-

---

<sup>4</sup> Platon. *République*, I, 353a.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 353c.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 353d.

<sup>7</sup> Aristote. *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1097b 21-24.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1097b 27.

vités particulières, une fonction déterminée”<sup>9</sup> ? Reste cependant, de manière paradoxale, à préciser — à définir, à spécifier ; à particulariser ? — cette tâche qui correspond à “l’essence” de l’homme.

Négativement, ce ne sera évidemment pas “le simple fait de vivre” qui pourra permettre de définir “ce qui est propre à l’homme”<sup>10</sup>. Sans doute celui-ci appartient-il au monde des êtres naturels en général et des êtres animés et vivants en particulier ; mais ni le mouvement ni la vie végétative et pas même la vie sensitive ne sont à la hauteur de ce qui fait la vie proprement humaine. Celle-ci doit être cherchée dans une manière de se conduire qui soit conforme à ce qui, de l’âme, participe à la raison. Et Aristote distingue à cet égard deux types ou deux manières de participation : l’âme est raisonnable “d’une part au sens où elle est soumise à la raison, de l’autre au sens où elle possède la raison et l’exercice de la pensée”<sup>11</sup>. Dualité d’ailleurs clairement hiérarchisée : ce qui “donne son sens le plus plein”<sup>12</sup> à cette vie raisonnable de l’âme humaine, c’est son exercice actif, celui qui lui donne d’orienter, de juger et de commander, toutes les puissances antérieures qui lui sont ainsi subordonnées.

Si l’ἔργον de l’homme, le “métier” d’homme, se définit ainsi par un genre de vie conforme à la raison, on doit encore ajouter que cette destination ne sera menée à terme ou que cette tâche ne sera vraiment accomplie que par l’homme vertueux, celui dont l’âme est à même d’agir “selon l’excellence qui lui est propre”<sup>13</sup>. La genericité commune à tous, en effet — ici, le vivre humainement —, n’accède à sa perfection que dans et par l’individu de mérite ou de valeur, le “σπουδαῖος”, qui l’exerce au mieux et en sa plénitude : de même que seul “le *bon* cithariste joue *bien* de la cithare”<sup>14</sup>, ainsi ne pratique vraiment ou pleinement le métier d’homme que l’homme d’excellence, celui dont la vie entière ne cesse de s’accorder au mieux à la raison, “dans une activité de l’âme conforme à la vertu, et, au cas de plusieurs vertus, conforme à la plus excellente et à la plus parfaite

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1097b 32-33.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 1097b 33-34.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 1098a 3-4.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 1098b 6.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 1098b 15.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 1098b 11.

d'entre elles"<sup>15</sup>. Ne pourra donc finalement être dite effectivement "heureuse" qu'une vie "accomplie jusqu'à son terme"<sup>16</sup>, où viennent à actualisation achevée, à épanouissement ordonné et intégral, toutes les potentialités les plus hautes de l'homme.

On a noté, cependant, l'hésitation d'Aristote quant à la pluralité et à la hiérarchie éventuelles de la et/ou des vertus. Il semble, en effet, que le Stagyrite insiste d'abord sur la dualité irréductible des vertus humaines qui se distinguent fondamentalement en "vertus éthiques" et "vertus dianoétiques" : autre est la capacité à modérer, contrôler, canaliser et orienter la vie sensible du désir et des passions — vertu(s) du caractère —, autre l'aptitude à s'ordonner justement dans le monde de la pensée raisonnable — vertu(s) de l'intellect ou de l'esprit —. On remarquera pourtant que cette dualité n'est pas dualisme et que les vertus "éthiques", notamment, ne sont véritablement vertus de l'homme que par leur juste soumission à la droite règle (*ὀρθός λόγος*) et leur intégration à l'accomplissement "spirituel" de l'action humaine<sup>17</sup>. La pluralité spécifiée des vertus, en ce sens, renvoie bien à "la" vertu d'une existence (humaine) inséparablement sensible et sensée, finie et raisonnable. Et Aristote conjugue ainsi sans difficulté le singulier et le pluriel dans son approche de la vie éthique : "la vertu consiste à jouir, à aimer et à haïr correctement (*ὀρθῶς*) et il est évident que rien n'est davantage à apprendre et à pratiquer que de juger avec droiture (*ὀρθῶς*) et de trouver plaisir dans les bonnes dispositions morales et dans les belles actions"<sup>18</sup>.

C'est bien d'ailleurs cette unité de sens et d'essence qui se trouve soulignée dans ce que l'on peut tenir pour la définition "canonique" la plus synthétique de la "vertu" par Aristote : "disposition de la volonté devenue habituelle et consistant dans un juste milieu relatif à nous, juste milieu déterminé par la raison et tel que le déterminerait

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 1098b 16-17.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 1098b 18.

<sup>17</sup> Comme le formule exactement Georges Rodier : "sans la vertu éthique, la prudence n'est que savoir-faire ou habileté : sans la prudence, la vertu éthique n'est que bonne volonté, aspirant au bonheur, mais ne sachant comment le réaliser" (*Études aristotéliciennes*, Paris : Vrin, 1923, p. 195).

<sup>18</sup> Aristote, *Politique*, VIII, 5, 1340a.

l'homme de bon jugement"<sup>19</sup>. Entre puissance et acte, l'*hexis* (ἕξις) est une aptitude à agir que l'exercice répété a comme intégrée à la manière d'être de l'homme<sup>20</sup> : ni simple spontanéité vitale, ni imposition d'une raison extérieure, mais sensibilité formée et devenue spirituelle<sup>21</sup>, elle qualifie moralement une volonté capable de vouloir justement, par choix délibéré (προαίρεσις), ce qui "vaut", c'est-à-dire ce qui ordonne l'homme à son bien. Visée, donc, d'un idéal à la fois éminent et radicalement à notre mesure, soit d'un "juste milieu" sans excès ni défaut dont l'invention ne saurait relever que de "l'art" : car "si, dans l'ordre de la substance et de la définition exprimant l'essence (le τὸ τί ἦν εἶναι), la vertu est un juste milieu, dans l'ordre de l'excellence et du parfait, c'est un sommet"<sup>22</sup>. Un sommet qu'il reviendrait bien à la raison de déterminer si un savoir normatif ou une règle universelle pouvait être trouvé(e)... En leur absence, c'est au "*phronimos*" (φρόνιμος) — cet héritier du législateur platonicien, mais dépourvu de vision idéale — d'incarner pour nous cette droite règle toujours à découvrir par un discernement ne pouvant s'exercer que dans le relatif : "car l'homme de valeur juge de chaque chose droitement et, en chaque chose, c'est le vrai qui lui apparaît... ; et sans doute se distingue-t-il principalement en ceci qu'il voit le vrai en toutes choses comme s'il en était la règle et la mesure (ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον ὧν)"<sup>23</sup>.

Σπουδαῖος εἶ/ου φρόνιμος, l'homme de la droite vertu semble donc tourner l'existence vers son accomplissement unitaire en conjoignant "un calcul vrai et un désir droit" sous une norme morale qui

---

<sup>19</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1006b36 - 1007a1. Le texte grec énonce : "Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, μεσότεσι οὐσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειε".

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, II, 2, 1104a11 - 1104b3.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, III, 15, 1119b 15-16.

<sup>22</sup> *Ibid.*, II, 6, 1007a 6-7. La mesure de ce "juste milieu" (v.g. entre insensibilité ou intempérance ou entre veulerie et témérité) est donc d'ordre qualitatif et non quantitatif.

<sup>23</sup> *Ibid.*, III, 6, 1113a 29sv. Entre la transcendance intellectualiste du normativisme platonicien et l'immanence anomique du relativisme sophistique, Aristote propose donc une pensée raisonnable du jugement critique en situation. Comme le dit bien P. Aubenque : "la 'droite règle' se trouve bien individualisée dans le *phronimos*... Ce n'est pas tant la prudence que le prudent qui est la *recta ratio*. Mais le prudent n'est lui-même invoqué comme juge que parce qu'il a du jugement, de l'expérience, bref une 'connaissance'". (*La prudence chez Aristote*, Paris : P.U.F., 1963, pp. 50-51.)

ne saurait aller sans "initiative et discernement personnel"<sup>24</sup>. Pourtant, outre qu'une telle sagesse pratique (φρόνησις) ne saurait réduire l'adversité du "terrible" (δεινόν) auquel elle s'affronte et se mesure sans se laisser fasciner par lui, elle ne constitue pas comme telle l'éminence la plus haute à laquelle puisse prétendre l'animal raisonnable. Si la prudence, en effet, est bien *la* vertu de l'esprit pratiquement incarné, elle n'est pas pour autant sagesse contemplative (σοφία) ou vertu de l'esprit en son excellence transcendante. Et Aristote semble bien continuer — autrement, et peut-être plus radicalement — certaine tradition platonicienne en soutenant lui aussi la supériorité, même pour l'animal humain, de l'absoluité théorétique sur la mesure trop relative de l'agir. Tout en reconnaissant que le bonheur sans faille(s) de la contemplation est "trop élevé pour l'humaine condition"<sup>25</sup>, il voit cependant dans l'excès même qui le constitue ce qui élève et transporte l'humain vers sa vérité plénière : irréductible à l'homme, le "voûς" est dans l'homme cet au-delà de l'homme qui est si bien "la partie fondamentale et la meilleure de son être"<sup>26</sup> qu'il faut aller jusqu'à dire qu'il *est* "l'homme même au plus haut degré"<sup>27</sup>. De sorte que "l'activité conforme à la plus haute vertu" n'est pas finalement pour l'homme la prudence (politique), mais bien la sagesse (spéculative), dans et par laquelle s'exerce et s'actualise "la vertu de la partie la plus noble de nous-mêmes"<sup>28</sup>.

Est-ce à dire que cette éminence d'une vie théorétique qui élève l'homme à une sublimité et à un contentement quasi-divins, libérés de la dépendance à l'égard des contingences extérieures, constitue dès lors *la fin et le bonheur* de l'homme ? Ce serait oublier que la contemplation, outre qu'elle est pour nous de l'ordre du "clin d'oeil" et non d'une activité continue et parfaitement en repos, ne saurait nous dispenser de la participation aux affaires simplement "humaines".

---

<sup>24</sup> Ricoeur, Paul, *Du texte à l'action*, Paris : Seuil, 1986, p. 247, qui rappelle que, pour Aristote, cette sorte de tact ou d'intuition est illustrée notamment par "le flair politique d'un Périclès" (*ibid.*). P. Aubenque, de son côté, souligne que ce "coup d'oeil" du *phronimos* ne porte pas sur le monde idéal, mais sur "une totalité concrète — le bien total de la communauté ou de l'individu" (*La prudence chez Aristote, o.c.*, p. 57).

<sup>25</sup> Aristote, *o.c.*, X, 7, 1177b 26.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 1178a 3.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 1178b 8.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 1177a 11-12.

Comme le rappelle sobrement Aristote, les hommes de la théorie “possèdent bien la sagesse, mais non la prudence” : si “hors de pair, admirable, difficile et divin” que soit leur savoir, il est également “sans utilité du fait que ce ne sont pas les biens proprement humains”<sup>29</sup> qu’il concerne. Impossible, donc, de remplacer le sens pratique d’un Périclès par la sagesse spéculative d’un Thalès : supérieure *en soi*, de par son caractère divin et désintéressé, cette dernière peut également, d’un autre point de vue, être jugée inférieure *pour nous*, le désintéressement se muant pratiquement en désintérêt, l’indépendance en indifférence et la sublimité en maladresse<sup>30</sup>.

Aristote, on le voit, se refuse à choisir entre la valeur de la transcendance et l’effectivité de l’immanence, entre l’admiration des réalités “divines” (τὰ θεῖα) et le souci de la complexité humaine (τὰ ἀνθρώπινα πράγματα). Si ces dimensions sont bien également constitutives de l’exister humain, elles se présentent sous le signe d’une *séparation* ontologique qui interdit de les identifier et même de les unifier : au lieu de vouloir à tout prix — tentation platonicienne ? — rattacher la finitude phénoménale à l’ordre idéal du Bien absolu, il importe de respecter l’écart qui sépare ces domaines relativement autonomes. Leur mise en regard ne pouvant engendrer, tout au plus, qu’une μίμESIS à distance qui ne prétend en rien combler les failles ou abolir les limites inhérentes à la contingence sublunaire : c’est en restant conscient de l’im-perfection ontologique qui distingue absolument cette dernière de l’ordre et de l’harmonie du ou des mondes d’en-haut que le sujet humain peut finalement “utiliser au mieux les failles du monde d’en-bas et produire en agissant bien une norme qui est celle de l’action excellente”<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, VI, 7, 1141b 4-8.

<sup>30</sup> Ma formulation s’inspire directement de P. Aubenque (*La prudence chez Aristote*, o.c., p. 52.) qui contraste plus qu’il n’oppose le texte de *Éthique à Nicomaque*, VI, 7, 1141b 4-8 avec ceux de *Métaphysique*, A, 2, 982b20 - 983a11 et des *Parties des animaux*, I, 5, 644b22 - 645a5.

<sup>31</sup> Pellegrin, P., dans son “Introduction” aux *Politiques* d’Aristote, Paris : Garnier-Flammarion, 1990, p. 23. Comme l’indique justement le même auteur à la page précédente, le rapport ainsi établi entre philosophie pratique (“humaine”) et philosophie spéculative (“divine”) est donc d’articulation entre “domaines autonomes, certes homothétiques dans la mesure où ils ont entre eux des rapports d’imitation, mais dont chacun ne tient pas sa cohérence et ses règles de fonctionnement des autres”.

Si bref soit-il, ce premier parcours nous a permis d'apercevoir ce qu'est fondamentalement la "vertu" pour les Grecs et notamment pour Aristote : "développement aussi complet que possible de l'humanité de l'homme en vue du bonheur raisonnable et de la satisfaction de l'homme besogneux"<sup>32</sup>, selon une maîtrise de soi "qui ne connaît pas d'esclave intérieur et qui rend heureux l'homme tout entier"<sup>33</sup>. Pour cet eudémonisme de l'intégralité signifiante, "la raison, l'exercice de la raison, la raison réalisée par l'homme lui-même en lui-même, est le bonheur"<sup>34</sup>, c'est-à-dire l'accord de l'homme avec la plénitude de ses potentialités mises en oeuvre. Et, sans doute, de telles perspectives portent-elles déjà en elles certaines contradictions internes que nous avons commencé à laisser affleurer : ce qui, au plan ontologique, est hésitation entre le commun et le premier apparaît, sur le plan éthico-pratique, comme écart interne entre la vie prudemment partagée de la finitude et l'excès d'une excellence singulièrement aristocratique. Mais, plus encore que ces tensions immanentes, c'est le particularisme encore trop "naturaliste" d'une telle cosmo-vision qui fait difficulté pour nous ; fait encore défaut ici l'émergence explicite de la liberté en sa signification et sa destination consciemment universelles.

### *L'auto-détermination de la liberté*

*Le devoir-être exprime, pour l'individu lui-même, la force la plus réelle qui soit pour lui<sup>35</sup>.*

L'ambiguïté inhérente à la notion même de vertu est qu'elle désigne tout ensemble la qualité de celui qui s'ajuste au mieux aux prescriptions d'une morale socio-historique particulière et l'excellence de celui dont la liberté raisonnablement universalisée est à même de juger toute obligation déterminée. Et le risque, notamment, d'une théorie morale qui s'en tient à la description des principales vertus qui

---

<sup>32</sup> Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 159.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 103.

concourent à la formation éthique de l'homme est que son absence de conscience historico-critique la conduit quasi inévitablement à l'essai — contradictoire — “d'affirmer un monde de morale concrète *évidente*, de certitude”<sup>36</sup>. Impossible donc, philosophiquement, de faire l'économie d'une réflexion critique pour laquelle ce qui est d'abord en question, “c'est le problème du fondement catégoriel de la morale”<sup>37</sup>. Kant, en d'autres termes, doit prendre le relais d'Aristote pour élever la vertu éthique à hauteur de conscience librement obligée.

Et, de fait, c'est bien à une inspiration fondamentalement kantienne qu'obéit tout le début de la *Philosophie morale*, dans sa recherche de ce qui peut fonder en raison universelle la moralité de l'homme. Avant de se concrétiser en devoirs et en vertus pluriel(le)s, cette dernière apparaît sous la forme d'un *devoir* de raison qui ne saurait exister que “sous le mode du devoir-être”<sup>38</sup>. Plus haute que la simple effectivité de l'existence vertueuse-heureuse, il y aurait comme le “fait transcendantal” — le fameux “*Faktum rationis*” — d'une liberté se liant et se reconnaissant liée pratiquement à l'universalité d'une raison excédant toute positivité. Cette auto-transcendance de la liberté capable de raison est ce qui témoigne de la grandeur ultime de l'homme : là, et là seulement, la condition besogneuse et finie, passive et souffrante, de l'animal humain s'avère à la fois jugée et traversée par l'énergie incommensurable d'une “force assez grande pour le détacher, par la possibilité de la mort librement voulue, de la nature”<sup>39</sup>. Il n'est que le devoir et la conscience du devoir comme auto-nomie de la liberté pour donner à éprouver et à penser cette transcendance fondatrice elle-même infondable.

Précisément parce qu'elle est tournée par priorité vers cette obligation fondamentale, une telle approche réflexive de la moralité ne peut que secondariser radicalement aussi bien la vertu que le bonheur en les renvoyant absolument à l'*unum necesarium* du devoir : “la vertu se définit, à ce niveau, comme la qualité de l'homme qui accomplit ses devoirs, ce qui réduit avec évidence le concept de vertu à celui

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>39</sup> *Ibid.*

de devoir”<sup>40</sup>. Sans doute, dans son souci de prendre également en compte l’effectuation phénoménale du devoir à même la condition passionnelle de l’homme, retrouve-t-elle à sa manière certain sens de la vertu comme force de l’âme : la *Doctrine de la vertu* définit cette dernière par “la force et le dessein arrêtés avec lesquels on résiste à un adversaire puissant, mais injuste”<sup>41</sup> ; et cette résistance intérieure à l’adversité de la condition est également “ce qui nous rend dignes d’être heureux”<sup>42</sup>. Il est bien clair, cependant, que ce qui était pensé jadis sous le mode d’une excellence “auto-télique” se trouve désormais nettement et décisivement sub-ordonné au seul absolu véritable qu’est ici l’injonction du devoir ou le commandement de la raison tel que la liberté le perçoit et se l’approprie dans l’obéissance incondi-tionnée.

Il faut essayer de prendre la mesure de la vigueur exceptionnelle de cette position anthropologique révolutionnaire. L’homme s’y voit dé-lié de son appartenance soumise à tout ordre, cosmique, théolo-gique ou socio-historico-culturel, extérieurement prédonné. Dé-liaison qui n’est d’ailleurs que l’envers et comme la condition négative d’une remise à soi capable de se vouloir et de s’orienter selon les exigences autrement radicales d’une existence se déterminant librement à l’é-coute de la raison. En sa nouveauté originale décisive, cette conscience du devoir comme loi où viennent à s’articuler raison et liberté est l’ex-pression réfléchie et critique du “tournant anthropologique” qui donne à la modernité sa signification de fond. Et, de soi, le formalisme qui la met à distance de tout contenu particulier n’est en rien opposé à une vie effectivement active, inventive et créatrice, puisqu’il en est même la condition de possibilité : ce sens de la loi comme forme (de vie) est en vérité “seul capable de concilier spontanéité et loi. La loi n’est pas rien, elle n’est pas, non plus, l’ennemie du sentiment et de la vie ; elle les informe”<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>41</sup> Kant, Immanuel, *Metaphysique des mœurs*, Doctrine de la vertu, Introduction, Pa-  
ris : Vrin, § 1, p. 13.

<sup>42</sup> Kant, Immanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, I, Paris : Delagrave,  
1967, p. 88.

<sup>43</sup> Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 178.

Concrètement, cependant, la même pensée (kantienne) qui dégage ainsi la sublimité de la liberté morale se trouve comme inévitablement et irrésistiblement portée vers sa caricature moralisante, le “moralisme”, “cette façon de parler, exceptionnellement aussi de vivre, qui présente l’accomplissement, d’ordinaire anxieux, des devoirs comme le seul contenu de l’existence humaine”<sup>44</sup>. Oublieux du monde, du corps et de la positivité qui le conditionnent, ce “moralisme” tend vers une sorte d’absolutisation contradictoire de la seule négativité formelle pure : comme tel, “il voudrait se tenir dans le monde, mais, dans le monde, il voudrait éviter tout risque de faute, il voudrait tirer de la loi morale formelle une règle positive, tout en sachant que cette loi restera toujours formelle”<sup>45</sup>. Et les contradictions dans lesquelles il tend ainsi à s’empêtrer — et qu’un Hegel a été le premier à analyser magistralement — indiquent moins la fausseté que l’abstraction et l’unilatéralité d’une position qui ne retient de la liberté qu’une transcendance de surplomb, incapable de se mouvoir dans le monde de la vie qu’il lui faut pourtant bien habiter. Figé dans sa seule certitude de soi (en tant que purement “raisonnable”), l’individu de l’autonomie prétendument absolue manque l’esprit même de la loi à laquelle il s’asservit et échoue à traduire celle-ci en vie effectivement créatrice : un homme qui ne serait que moral, esclave d’une loi qu’il ne fait pas vivre en lui, serait-il vraiment moral ?

Aussi est-ce sur ce point précis que la réflexion morale de Weil tend à s’écarter de l’orthodoxie kantienne et à la corriger notamment en lui intégrant certaine reprise de perspectives aristotéliennes. Outre que le devoir y prend alors immédiatement la forme du bonheur raisonnable — il est chez Weil “devoir d’être heureux en tant qu’être raisonnable”<sup>46</sup>, dans et par l’exercice de la raison universalisante —, il s’avère radicalement inscrit à l’intérieur d’une vie qu’il ne peut juger et transformer que parce qu’elle ne lui est pas étrangère. Loin de toute fixation sacralisante et/ou absolutisante d’une loi figée en sa transcendance externe, l’individu vraiment et consciemment moral ne peut que questionner ce que comporte d’insuffisance et de refoulement aliénant

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 101.

ce type de loi qui “commande à la vie, mais ne devient pas la vie”<sup>47</sup>, ne pouvant donner lieu qu’à une “vie sous la morale”, mais non effectivement “morale”<sup>48</sup>.

Par-delà la rigidité dualiste du kantisme, la liberté consciente de la loi et de son impératif en appelle donc ici à une manière de vivre et d’être qu’il s’agit bien de former et d’informer. Parce que la morale est à vivre, et pas seulement à juger, à penser ou à fonder, la théorie morale elle-même se comprend finalement comme “constituée par et valable pour”<sup>49</sup> un individu agissant et fini appelé à devenir intégralement être de sens raisonnable. Il ne s’agit point pour elle de “maltraiter la partie sensible” du sujet moral, mais de le mettre “tout entier à la disposition de la volonté raisonnable”<sup>50</sup>. S’ouvre alors, à partir de la liberté obligée elle-même et comme son accomplissement intrinsèque, l’espace d’une vie éduquée, habitée et inspirée de l’intérieur, d’une spontanéité informée, reconquise et devenue comme “naturellement” spirituelle : “l’homme moral aura des réactions spontanées, non qu’elles soient le résultat d’une inspiration subite”, magique ou mystique, “mais parce qu’elles seront devenues, grâce à un exercice prolongé, grâce à l’habitude, une seconde nature”<sup>51</sup>. Une telle réinscription de la “nature” aristotélicienne à l’intérieur de la “liberté” kantienne se prolongeant d’ailleurs comme de soi-même en “action” historico-spirituelle : car c’est toujours en situation, à même la finitude de la condition déterminée, qu’il revient à l’homme de s’orienter vers une universalisation plus effective.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 164. Weil s’inscrit explicitement dans le sillage de Hegel d’abord, mais également de Nietzsche et de Freud, lorsqu’il dénonce alors cette “pseudo-raison” figée “dans le rôle d’un sur-moi obsessionnel”, qui établit avec la vie sensible un “fossé qui ne doit pas être comblé afin que le maître continue à se sentir maître et n’ait pas à voir son propre esclavage” (*ibid.*, pp. 147-148).

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 153.

*L'effectuation de l'universel*

*Le courage engage à agir, non seulement selon la morale concrète, mais sur cette morale<sup>52</sup>.*

Que, à partir du devoir kantien et de sa transcendance, nous soyons ainsi amenés à retrouver — autrement — la mesure aristotélicienne et son immanence, témoigne qu'une telle philosophie morale est, se sait et se veut inséparablement historique et raisonnable. Consciente des variations socio-culturelles qui affectent inévitablement la vie (morale) des hommes, elle n'est pas moins sensible au fait que, à travers ces changements mêmes, il s'agit toujours de l'humanité de l'homme en tant que tout à la fois finie et raisonnable. Le donné contextuel ne cesse de changer, mais demeure le fait qu'il y a du donné et qu'il est pour l'homme le lieu et l'occasion d'une action formatrice (du monde et de soi). Et que l'action humaine ne se produise qu'en s'affrontant, de manière besogneuse et intéressée, à une contingence donnée, toujours déterminée et jamais éliminable, permet, en ce sens, de dire que "l'homme ne change pas"<sup>53</sup> et qu'il y a bien une "nature humaine"<sup>54</sup> : "le fait que l'homme... est déterminé fonde le concept d'une nature... Cette nature n'est jamais donnée une fois pour toutes, mais le donné ne disparaît jamais et reste connaissable en sa permanence"<sup>55</sup>. Cette permanence du donné naturel ne se donnant pourtant, toujours à nouveau, qu'à même l'historicité et la transformation de conditions socio-culturelles qui renvoient elles-mêmes au(x) sujet(s) de ces modifications : c'est l'agir même des hommes dans l'histoire qui "présuppose un sujet permanent"<sup>56</sup>, à savoir une idée de l'homme comme inséparablement "déterminé *et* raisonnable (libre)"<sup>57</sup>. Cependant que, inversement et de manière corrélatrice, il importe de reconnaître l'historicité constitutive de cette idée elle-même : "l'idée de

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 157. Toute la pensée philosophique de Weil est centrée et comme aimantée par cette idée anthropologique de la finitude librement capable de raison ; on en trouvera

l'universalité et du droit de l'homme *est* entrée dans notre monde..."<sup>58</sup> où elle permet désormais de comprendre, de juger et d'orienter l'histoire des hommes, le devenir de leurs cultures et de leurs morales, du point de vue de l'universel de la raison. C'est à l'intérieur de ces perspectives philosophiques, en tout cas, qu'il nous faut désormais suivre Weil dans sa reprise des "vertus" classiques en termes de liberté(s) oeuvrant au coeur de l'histoire.

La liberté qui s'oblige et se détermine à la raison, en effet, éprouve d'abord ce qu'elle *se* doit à elle-même afin de ne pas manquer à sa dignité essentielle ; mais ce devoir (envers soi) primordial est également appelé à s'épanouir en devoirs pluriels (envers autrui) qui lui donnent effectivité vivante. Et ceux-ci, à leur tour, ne sauraient aller sans les "vertus" correspondantes qui les rendent praticables. On retrouve donc chez Weil les quatre vertus cardinales classiques — tempérance, courage, prudence, justice —, mais pensées et présentées comme réponses à l'unique injonction de la liberté ayant à se faire monde. Laissant ici de côté ce qui concerne la tempérance — cette vertu qui canalise et modère la force du désir passionnel pour l'amener à s'investir et à se complaire dans ce qui conduit l'homme à son excellence propre —, on reprendra simplement quelques indications de Weil sur l'articulation de la prudence et de la justice, mais en insistant par priorité sur la médiation incontournable du courage.

Si la prudence est bien chez Weil sagesse proprement pratique et non habileté simplement pragmatique, cette "vertu" qui parfait toutes les autres"<sup>59</sup> en veillant à leur succès en ce monde n'en relève pas moins de la rigueur inconditionnelle du devoir ; c'est dans et par le discernement, l'affrontement et la réduction résolue de la violence dans le monde et au coeur de l'homme que la liberté accueille et rend effectif le commandement de la raison<sup>60</sup>. Aussi cette sagesse du fini a-t-elle pour corrélat la visée d'une justice (plus) universelle, laquelle ne saurait prendre vie et effectivité que dans et par la vertu de l'homme

---

les linéaments notamment aux pp. 46-48 de *Philosophie morale* et surtout tout au long de la grande introduction — "Philosophie et violence" — de la *Logique de la philosophie*, Paris : Vrin, 1950.

<sup>58</sup> Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 157.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>60</sup> Sur cette place centrale de la prudence dans la philosophie de Weil, je me permets de renvoyer à l'approche que j'ai proposée dans "Entre Aristote, Kant et Hegel : la pensée

juste : soucieuse tout ensemble de légalité et d'égalité (qualitative non moins que quantitative), soit d'une reconnaissance à inventer toujours à nouveau entre les sujets de la communauté, une telle recherche d'équité se tient dans un équilibre fragile, ici et maintenant, entre le déjà là et le pas encore d'un monde plus justement partagé ; et elle peut bien être dite, comme chez Aristote, "la vertu tout entière", "non point cependant simplement (ἀπλῶς), mais dans nos rapports avec autrui"<sup>61</sup>. Entre les deux, cependant, Weil souligne fortement la place décisive du courage en tant que capacité d'affronter noblement les risques de l'adversité (Aristote), aptitude à vouloir et à pouvoir articuler la raison et la vie, le sens et le sensible, l'ordre et la complexité : courage non de l'aventure arbitraire, mais de l'invention toujours risquée de l'universel raisonnable à même le concret de la condition et de sa finitude imprévisible, courage de qui accepte de s'engager dans le monde des vivants en agissant "non seulement selon la morale concrète, mais encore sur cette morale, qu'il se sait obligé de rendre plus universelle, et partant plus morale"<sup>62</sup>. Pour cette "morale des vivants"<sup>63</sup>, d'ailleurs, l'essentiel est dans l'attitude même d'une liberté capable de "nouer" au mieux ces "vertus" qu'elle s'oblige à mettre en œuvre conjointement : "la prudence", avec sa pesée calculée des risques à affronter, "dirige ainsi le courage" de l'agir effectif, dans et sur la condition à la fois mondaine et socio-historique, "en vue de la justice"<sup>64</sup>, c'est-à-dire dans l'horizon pratique d'un monde mieux et plus équitablement partagé entre tous les égaux.

La forme du devoir passe ainsi dans l'effectivité de la vie, d'une vie "vertueuse" qui concerne "l'homme tout entier"<sup>65</sup>, "raison et sensibilité, volonté et caractère"<sup>66</sup>, vie animée et contrôlée par ce maître

---

weilienne de la prudence", in : *La prudence des anciens comparée à celle des modernes*, Besançon : Université de Besançon, 1995, pp. 223-246.

<sup>61</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 3, 1130a 9 et 1129b 26-27. Je me suis expliqué un peu plus sur ce sens weilien de la justice et du droit dans une contribution encore à paraître — sous le titre "Histoire, raison, action" — à la Semaine Européenne de Philosophie tenue à Lille en novembre 1997.

<sup>62</sup> Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 116.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 150.

éminemment libéral qu'est la liberté raisonnable, laquelle, "pour rester vivante, laisse vivre ce qu'elle contrôle et en l'absence de quoi elle serait vide et sans emploi"<sup>67</sup>. Loin de s'opposer à la vie en la réprimant, le discours y renvoie en la formant, en l'informant et en l'universalisant ; "travail" jamais fini du "je" à même le "moi", du sujet raisonnable à même le caractère sensible<sup>68</sup>. S'accomplit et se boucle ainsi le périple "logique" qui conduit de la certitude vécue à la vie raisonnable à travers l'abstraction de l'universel : "le discours montre la double médiation qui, de la perte de la certitude morale, mène d'abord à la réflexion morale et ensuite à l'exigence d'une morale vécue"<sup>69</sup>. Au terme, dès lors, le sens antique de la perfection achevée et l'épreuve moderne de la liberté remise à soi peuvent venir à réconciliation dans cette vie unifiée qui est comme la vertu de toutes les vertus : "vertu qui est une parce que, en elle, la vie de l'être fini et raisonnable se veut et se fait une", vertu qui se montre finalement comme "perfection de l'homme tout entier, satisfaction de l'être sensible dans le bonheur de l'être raisonnable, bonheur du second dans la satisfaction, justifiée, du premier"<sup>70</sup>.

On peut se demander, à cet égard, ce qui différencie véritablement cet "individu moralisé" en qui "la morale est réelle"<sup>71</sup> du *σπουδαῖος* ou du *φρόνιμος* aristotélicien qui est, lui aussi, la vérité vivante et concrète de l'éthique. La réponse générale est évidemment qu'il s'agit là du sujet *libre* et conscient de soi qui mène à accomplissement son sens du devoir. Mais je voudrais compléter cette réponse par l'insistance sur deux points sans doute corrélatifs. 1) La vie dont il s'agit ici, étant vie de la liberté, n'est pas seulement en devenir (morale), elle est également, et de manière constitutive, conscience du risque

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>68</sup> Contre certain dualisme anthropologique kantien, c'est donc l'unité — dialectique et toujours en devenir — de l'homme qui se trouve ici soulignée : "Je suis ce caractère et suis en même temps raison ; c'est pourquoi moi, caractère raisonnable, peux m'éduquer, rendre vivante la raison et raisonnable le caractère" (*ibid.*, p. 151).

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 162. Cette médiation du discours par rapport à la vie est également évoquée p. 159 : "la réflexion morale se fonde sur la vie morale, laquelle se comprend en cette formalisation d'elle-même qui est forme vivifiante et vécue de l'homme et qui ainsi est".

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 162. Il est notable que cette vertu vivante est pensée comme la réconciliation, post-kantienne, d'une liberté historique inséparablement raisonnable et finie.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 158, thèse 20.

abyssal et toujours menaçant du *mal* comme possibilité violente inscrite au cœur de l'homme : "c'est en lui-même que l'individu rencontre l'autre du discours en même temps qu'il construit ce discours, et le rencontre de plus en plus consciemment à mesure que progresse sa réflexion"<sup>72</sup>. L'autre de la moralité n'est pas seulement l'opacité de l'adversité a-morale du monde et/ou de la vie, il est aussi et surtout la résistance, voire la perversité toujours possible d'une liberté qui, précisément parce qu'elle est capable de raison, ne l'est pas moins d'une violence éventuellement pure, parce que choisie "*en connaissance de cause*"<sup>73</sup>. Il faut d'ailleurs, selon Weil commentant Kant, avoir "reconnu (ainsi) l'ennemi *en nous*" pour nous découvrir par là même "capables de progresser"<sup>74</sup>. 2) Cette vie, en outre, étant vie se comprenant dans le cadre de l'histoire et pas seulement de la nature, s'épanouit en invention et *création* pratique(s) qui, tout en se tenant consciemment "dans les limites et sous le contrôle de la loi morale et dans le contexte d'une morale historique"<sup>75</sup> déterminée, travaille(nt) à faire émerger dans et de cette condition socio-historique des "formes de vie autres et supérieures"<sup>76</sup>. Ce qui renvoie fondamentalement à une action où l'inspiration éthico-spirituelle, animée du sens inobjectivable de la loi (universelle), accepte pourtant de s'inscrire — pour les inquiéter, les désinstaller et les transformer — dans les structures et les institutions politiques du vivre-ensemble humain<sup>77</sup>.

Comme on le voit, la *Philosophie morale* retrouve, à partir du tournant anthropologique de la modernité et de son renvoi à la liberté consciente de soi des sujets raisonnables, le sens traditionnel de la vertu (grecque) entendue comme disposition acquise à développer et exercer "excellamment" la ou les puissance(s) d'être et d'agir qui ac-

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>73</sup> Weil, Eric, *Logique de la philosophie, o.c.*, p. 61.

<sup>74</sup> Weil, Eric, *Problèmes kantians*, Paris : Vrin, 1970, p. 174. J'ai un peu plus insisté sur ce point dans mon article sur "L'intolérable", in : *La tolérance et les droits de l'autre*, Genève : Labor & Fides, 1992, pp. 201-226.

<sup>75</sup> Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 168.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 166. J'ai un peu développé cela — qu'expose la thèse 21 de *Philosophie morale, o.c.*, p. 162sv. — dans un essai sur "Raison, liberté, effectivité. Une introduction à la *Philosophie morale* d'Eric Weil", in : *Cahiers philosophiques* du CNDP, (juin, 1995), pp. 77-94.

<sup>77</sup> Ce qui conduit logiquement la *Philosophie morale* à se concrétiser en *Philosophie politique*, (cf. Paris : Vrin, 1966).

cordent finalement l'homme au monde et à l'histoire. Corrélativement, si la pensée kantienne se trouve par là centralement convoquée et reprise (en tant que venue à la réflexion auto-consciente de l'exigence morale), ce n'est pas cependant sans une critique et un dépassement interne(s) portant sur l'abstraction où elle tend à enfermer sa découverte du devoir. En-deçà de Kant, c'est donc également dans le sillage de Machiavel et de sa postérité que s'inscrit ce sens renouvelé de la vertu : la liberté ici n'est *vertu* qu'en se donnant la force et la capacité de résister résolument à l'adversité de la fortune, en réduisant la part de la violence imprévisible et en imposant, autant que faire se peut, la souveraineté de la raison. Et par-delà certain moralisme kantien, c'est aussi très évidemment de Hegel que s'inspire cette vertu d'une liberté que sa pratique même tend à accorder au plus juste au cours du monde et aux aléas de la contingence historique : qu'est-ce en effet que la "vertu" (*Tugend*) hégélienne sinon "la personnalité éthique, c'est-à-dire la subjectivité dont toute la particularité est pénétrée par sa vie substantielle"<sup>78</sup> et qui s'avère par là même apte à faire face au mieux aux "devoirs exigés par les circonstances où elle se trouve"<sup>79</sup> ? L'agir aristotélicienne c'est avoir (un caractère exercé) qui s'investit dans une manière d'être se montrant dès lors accordée à l'esprit dans la négativité la façonne à fin de la rendre capable par là même d'un agir historique aussi libre et raisonnable que possible ? Faut-il pour autant réduire ces analyses de Weil à une simple "répétition" de la pensée dialectico-spéculative ? C'est ce qu'il nous faut à présent examiner.

### *L'auto-dépassement de la morale*

*La morale de la réflexion se dépasse dans la magnanimité*<sup>80</sup>.

La question de son auto-dépassement — de sa "*Selbst-aufhebung*" ou de sa "*Selbst-überwindung*" — habite et travaille, dès l'ori-

---

<sup>78</sup> Hegel, G.W.F., *Encyclopédie* de 1817, § 436.

<sup>79</sup> Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, § 150.

<sup>80</sup> Weil, Eric, *Philosophie moral*, o.c., p. 211.

gine sans doute, l'expérience et la pensée morales ; la politique, la religion ou la culture peuvent ainsi apparaître comme des lieux et/ou des formes d'intégration relativisante de l'exigence proprement éthique. À la suite notamment d'Aristote et de Hegel, et par distinction nette d'avec des penseurs comme Kant ou Levinas, Weil ne méconnaît d'ailleurs pas ces possibilités qui, de soi, visent moins à réduire l'originalité de la "conscience" qu'à en marquer la place, la spécificité et les limites éventuelles<sup>81</sup>. Ici, pourtant, il ne s'agira pas d'explorer ces figures de dépassement que l'on dira, trop vite, en "extériorité" ; bien plutôt de creuser, à même la vie vertueuse, ce qui l'invite à s'échapper et à s'excéder comme de l'intérieur et en intensité. Dans une proximité plus grande, de ce fait, et paradoxalement, avec la démarche d'un Nietzsche, à laquelle Weil est par ailleurs si foncièrement allergique.

Repartons pour cela de la thèse 23<sup>82</sup> où s'énonce notamment le lien ultime de la vie morale avec la vie, la vertu et le bonheur de l'individu : "La vie morale parfait la vie de l'individu, qui en elle atteint à la vertu et au bonheur."<sup>83</sup> On remarquera pour commencer qu'il ne s'agit pas ici *des* vertus particulières ou déterminées, entendues comme "attitudes permanentes de qui agit selon tel devoir particulier"<sup>84</sup> ; ces vertus multiples — honnêteté, courage, bonté, etc. — sont bien nécessaires au déploiement dans le monde et le rapport aux autres de la vie pratique de l'homme moral en ses divers aspects. Mais ce qui est visé ici est différent et plus profond : l'accès, dans et par la vie morale, à un accomplissement final qui concerne l'être-à-soi du sujet moral et qui peut être défini comme "perfection de l'individu dans le bonheur de cette perfection"<sup>85</sup> ou "perfection vécue de l'individu en sa totalité une"<sup>86</sup> ; retour, donc, en fin de parcours à la conscience de soi d'une subjectivité vivante ou d'une vie subjective. Typique, d'ailleurs, de la pensée de Weil est à cet égard la scansion à laquelle elle continue de se plier : cheminant de la relativité socio-culturelle à l'incondi-

---

<sup>81</sup> Outre la *Philosophie politique*, il faut évidemment renvoyer ici à la *Logique de la philosophie* et à la manière dont elle articule la catégorie "Conscience" notamment avec les catégories de "l'Action", d'une part, du "Sens" et de la "Sagesse" de l'autre.

<sup>82</sup> Weil, Eric, *Philosophie moral, o.c.*, p. 195sv.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 197.

tionnalité du devoir envers soi, elle s'est d'abord laissée renvoyer au déploiement pluriel des devoirs-vertus envers autrui avant de revenir finalement ici sur la perfection vertueuse-heureuse où se consomme la vie morale de l'individu. Nulle opposition dualiste, donc, entre l'extérieur et l'intérieur, mais un renvoi réciproque où se creuse et s'approfondit le sens de chaque dimension : ici — un des sommets de la *Philosophie morale* — un "effort" paradoxal (du concept) pour suivre et laisser aller la vie morale jusque dans sa libre élévation au-delà d'elle-même.

Weil commence par reconnaître la justesse et la vérité de la thèse classique qui affirme que l'exercice des vertus est la seule voie en vue du bonheur véritable : les vertus-qualités rendent heureux l'homme qui s'y exerce et les pratique, point de doute à cet égard. Mais il importe ici d'aller beaucoup plus loin et de soutenir que, en un sens plénier, "seul l'homme heureux est vertueux"<sup>87</sup>. Le bonheur raisonnable, ici, qui se distingue toujours de la satisfaction empirique (à laquelle il ne s'oppose évidemment pas puisqu'il l'appelle), *est* la vertu même, c'est-à-dire la vie de l'homme en tant que parvenue à son accomplissement achevé, vie qui n'est plus sous le joug externe de la loi morale parce qu'elle s'est laissée imprégner et transformer par elle, parce qu'elle est devenue pleinement morale. Cette vertu heureuse, ce bonheur vertueux sont finalement ceux de "l'homme réconcilié avec lui-même" en tant qu'être inséparablement "passionné et raisonnable" : "le bonheur est la vertu, la vertu est le bonheur de l'être raisonnable en son existence finie et conditionnée"<sup>88</sup>. Même si tout n'est pas résolu pour autant des problèmes de l'homme et de l'histoire, même si la violence demeure dans son adversité toujours à ré-affronter, l'individu effectif touche, dans et par sa vie morale, à un accomplissement qui l'accorde sans réserve avec lui-même, avec la raison en lui telle que sa liberté jouit de son exercice et se complait en lui. Comment ne pas penser à l'admirable dernière proposition de l'*Éthique* : "La Béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même ; et nous n'en éprouvons pas de la joie parce que

---

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 198.

nous réprimons nos penchants ; au contraire, c'est parce que nous en éprouvons de la joie que nous pouvons réprimer nos penchants"<sup>89</sup> ?

Ce n'est pourtant pas à Spinoza que Weil va ici se référer pour mieux évoquer le sens ultime de cette vertu en tant que vie parvenue à l'unité de sa perfection achevée, mais à Aristote et à Descartes. Du premier sera rappelée la "μεγαλοψυχία", cette magnanimité ou grandeur d'âme qui consiste en un juste sentiment de soi, de sa valeur et de son honneur ; vertu de l'homme noble, de celui qui est, se sait et se juge "digne de grandes choses"<sup>90</sup>. Du second sera retenue la "générosité", cette juste estime de soi en tant que liberté résolue à toujours bien user de son libre-arbitre pour entreprendre et exécuter ce qu'elle discerne comme le meilleur<sup>91</sup> ; vertu de l'individu souverainement autonome, qui fait "qu'on estime fort peu tous les biens qui peuvent être ôtés et qu'au contraire on estime beaucoup la liberté et l'empire absolu sur soi-même"<sup>92</sup>. Noblesse, honneur, grandeur d'âme et maîtrise de soi, il semble que ce soit ici la fine fleur de l'élite aristocratique, tant ancienne que moderne, qui soit ici convoquée pour donner à penser et à vivre une vertu d'exception, de fierté, voire d'orgueil. Ce n'est pourtant nullement dans cette direction que nous entraîne le commentaire de Weil.

S'estimer, en effet, et estimer sa liberté digne(s) de ce qu'il y a de plus haut et de plus grand, ce n'est pas seulement pour lui se placer "au-dessus de tout ce que l'extérieur peut offrir ou refuser", c'est encore, plus fondamentalement et plus radicalement, se situer "au-dessus de ses propres 'vertus'"<sup>93</sup>. La noblesse, l'aristocratie et la grandeur véritables excèdent non seulement les prestigieuses factices de l'extériorité, mais également les illusions plus subtiles d'une intériorité fascinée par ce qu'elle croit être "sa propre divinité"<sup>94</sup> et sa

---

<sup>89</sup> Spinoza, Baruch, *Éthique*, livre 5, proposition 42. On peut estimer étonnant que Spinoza ne soit pas ici cité ; et, plus généralement, sa quasi-absence dans le discours explicite de Weil ne laisse pas de poser question.

<sup>90</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, o.c., IV, 7, 1123b 15.

<sup>91</sup> Cf. Descartes, René, *Traité des passions*, article 153.

<sup>92</sup> *Ibid.*, article 203.

<sup>93</sup> Weil, Eric, *Philosophie morale*, o.c., p. 199.

<sup>94</sup> Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, traduction de Jean Hyppolite, Paris : Aubier, 1939, 1941, t. 2, p. 187. Cette critique du narcissisme stérile qui menace la "Belle âme" est aussi corrélative chez Hegel d'une sortie de soi (*Enttäusserung*) sans laquelle il

pseudo-splendeur. La vertu effective est oublieuse et déprise d'elle-même et de toutes ses vertus particulières, elle renvoie le magnanime, le généreux ou le libéral comme au-delà ou "au-dessus de lui-même"<sup>95</sup>, là où l'existence reçue et accueillie ne fait qu'un avec la liberté en désir de bonheur raisonnable. Comme un Eckhart notamment a su l'éprouver et l'exprimer avec force, "le plus haut sommet de la sublimité gît dans le fond le plus profond de l'humilité"<sup>96</sup>, d'une humilité sans mauvais volontarisme qui coïncide avec la vérité de la pauvreté et du détachement et qui permet à celui qui est ainsi parvenu à être bien, "au clair avec lui-même" de se trouver également bien et "au clair en tout lieu et près de toutes gens"<sup>97</sup>.

Loin, donc, de toute complaisance orgueilleuse et narcissique en soi-même, le bonheur de la vie vertueuse tient au dépouillement sans réserve qui lui ouvre la possibilité, et même l'effectivité, d'un accord raisonnable avec soi, les autres et le monde. Aucun élitisme dans une telle attitude qui éprouve, au contraire, sa solidarité essentielle avec la commune humanité de tous et de chacun : le magnanime "ne tient qu'à une chose, à n'être pas en désaccord avec soi. Il ne se prend pas pour un héros ou pour un saint : il sait trop bien qu'il est un être humain, besogneux, plein de passions, de violence ; il accepte le sort commun de l'humanité, et c'est à sa place d'homme, dans la nature et dans l'histoire, qu'il veut s'accomplir", se former et s'informer pour parvenir à un "équilibre intérieur qui soit le sien", accéder, autant que faire se peut et sans "modèle à imiter", à sa "perfection"<sup>98</sup> toujours

---

n'est point pour lui de vérité spéculative ; on peut se demander toutefois si cette déprise de soi n'est pas toujours, au sein de l'idéalisme absolu, une manière détournée de faire retour à soi (*Erinnerung*).

<sup>95</sup> Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 199.

<sup>96</sup> Maître Eckhart, *Sur l'humilité*, texte français et postface de Alain de Libera, Paris : Arfuyen, 1988, p. 6. Comme le commente justement A. de Libera, "l'homme pauvre, l'homme humble et l'homme noble sont un seul et même homme, l'homme désapproprié, l'homme 'sans qualités' (*Eigenschaften*)... l'homme détaché", (*ibid.*, p. 66). La proximité de la "magnanimité" weillienne avec le "détachement" eckhartien ne doit évidemment pas faire oublier que Weil s'en tient là à une attitude éthico-anthropologique, à distance consciente de toute théologie de la divinisation (Eckhart), de toute systématisation dialectico-spéculative (Hegel) et/ou de toute ontologie du laisser-être (Heidegger).

<sup>97</sup> Maître Eckhart, *Les traités et le poème*, traduction de G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris : Albin Michel, 1996, p. 58.

<sup>98</sup> Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 199.

finie d'homme capable d'ouverture raisonnable. La vertu-bonheur d'un tel individu ne saurait finalement aller sans renvoyer la morale à l'intégralité d'une vie (artistique, culturelle, etc.) signifiante, sans engager notamment une participation laborieuse, militante, démocratique, au vivre-ensemble et à l'histoire partagée de tous et de chacun. Dans la certitude de fond que la grandeur qu'il éprouve au cœur de sa vie ne saurait fondamentalement être étrangère à aucun de ses frères en humanité : cette vie, en effet, "ne constitue pas un territoire réservé, mais, en s'offrant à tous, elle invite chacun à devenir un aristocrate du cœur"<sup>99</sup>.

Ni simple idéal formel, ni élitisme pour individus d'exception, ni intellectualisme réservé aux seuls êtres "cultivés" ou "intelligents", cet accomplissement heureux-vertueux de l'existence n'est pas davantage oublieux de la violence, du malheur et de "l'éternelle plainte de l'humanité souffrante"<sup>100</sup> ; c'est bien à même la finitude, voire le tragique, des conditions matérielles les plus effectives — et dans la conscience la plus aigüe de ce qu'elles appellent de transformations à opérer — qu'il se cherche et tend à se réaliser. Sans pseudo-héroïsme surhumain, d'ailleurs, mais en laissant simplement l'humanité de l'homme venir en lui à une vérité jamais comblée ni satisfaite ; ce faisant, un tel vivant aussi moral(isé) que possible "n'est pas plus qu'homme, il est plus homme que ceux qui vivent dans la satisfaction de l'animal et pour la lutte des désirs arbitraires"<sup>101</sup>. Tant homme que rien plus, sans doute, mais un homme libéré des caricatures qui le pervertissent, le rapetissent et le travestissent, laissant librement s'épanouir en lui et à travers lui toutes les potentialités raisonnables et signifiantes de l'existence.

Au terme d'un cheminement qui a permis à la pensée de s'élever du "concept de la morale" au "contenu de la morale" puis à la "vie morale", la figure du magnanime nous met en face d'une vertu-bon-

---

<sup>99</sup> Morel, G., *Éclats de sens*, Paris : L'Harmattan, 1998, p. 152. Ces pages de G. Morel sur la "banalité", la "quotidienneté" et l'intégralité effective de la "vie spirituelle" ou "métaphysique" me paraissent au plus proche de l'attitude ici sobrement indiquée par E. Weil, pour qui "tout homme peut accéder à cette aristocratie" de la vie sensée, la morale exigeant seulement "qu'à tout individu cette possibilité soit offerte" (*Philosophie morale, o.c.*, p. 201).

<sup>100</sup> Weil, Eric, *Philosophie morale, o.c.*, p. 203.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 199.

heur qui atteint bien à une plénitude et à une intensité d'existence proprement indépassable ; comme si la moralité, avec ce qu'elle comporte de déchirure, de tension et d'effort, accédait là à une vérité où elle se dépasse elle-même. Pourtant, en cela même qu'elle comporte "d'irréfutable et d'invincible", cette "pure attitude"<sup>102</sup>, si elle est bien *un* aboutissement, n'est pas pour Weil l'aboutissement ultime de l'existence sensée ; elle n'est, dit-il, "qu'une solution de fait"<sup>103</sup>. Sans doute porte-t-elle la morale de la réflexion à son dépassement vivant et vital ; "mais c'est la réflexion morale qui en prend conscience et qui montre que ce dépassement n'est pas arbitraire"<sup>104</sup>. Aussi le discours théorique, s'il peut bien reconnaître en elle un accomplissement qui élève la subjectivité morale comme au-delà d'elle-même, ne saurait pour autant s'arrêter là ; la longue marche à laquelle il s'oblige devra encore traverser les méandres de la politique saisie comme "morale en marche"<sup>105</sup> puis ceux de la systémativité philosophique comprise comme travail du "sens" avant de parvenir finalement à une "sagesse" qui "accepte toute chose dans sa vérité" et se rend ainsi "libre pour la vie dans le monde qui est monde dans la sécurité de la raison"<sup>106</sup>.

Telle qu'elle se trouve repensée dans la *Philosophie morale*, la vertu retient toujours de son origine grecque (*arété*) l'idée d'une disposition acquise par exercice(s), devenue habituelle et rendant apte à la pratique de conduites qui mènent leur(s) auteur(s) à une excellence accomplie. La prise en compte, cependant, du tournant anthropologique de la modernité et singulièrement de la "révolution" opérée par Kant dans le domaine moral, subordonne une telle orientation d'onto-

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>106</sup> Weil, Eric, *Logique de la philosophie, o.c.*, p. 442. Ce faisant, on le voit, Weil s'inscrit bien formellement, on l'a déjà signalé, dans le sillage "systématique" des philosophes — Aristote et Hegel notamment — qui tentent de penser la vérité de la morale en l'inscrivant dans les horizons plus concrets de la pratique politique et de la théorie métaphysique ou spéculative. Mais, précisément parce qu'il se refuse à entrer dans les perspectives ontologiques et/ou théologiques de cette systémativité à laquelle il préfère la sobriété d'une logique anthropologique, on peut estimer que Weil souligne davantage et mieux ce que l'attitude morale portée à sa vérité dernière comporte d'irréductible et d'indépassable.

logie finaliste à l'originalité incommensurable de la liberté en tant que capable d'autonomie raisonnable ; la vertu, dès lors, ne saurait jamais être qu'une modalité du devoir. À son tour, pourtant, l'inscription de cette subjectivité obligée dans la finitude du monde et notamment de l'histoire invite à une reprise de l'idée hellénique d'ajustement fonctionnel, mais renvoyée cette fois à une pratique résolument inventive et créatrice dans sa transformation des conditions. Au terme, enfin, de ce périple, c'est bien le bonheur d'une excellence abandonnée et déprise d'elle-même que connote la vertu accomplie du magnanime ; grandeur d'une simplicité sans retour sur soi, accomplissement d'une liberté trouvant sa joie à s'exercer et à ouvrir au mieux, au plus juste, au cœur même de la condition commune et de sa finitude.

Ce trop bref parcours aura peut-être permis d'entrevoir ce que j'aimerais appeler un "style" weilien d'exercice de la pensée, avec sa manière en particulier d'articuler le recours à l'histoire et la pratique de la responsabilité intellectuelle. Recours à l'histoire, car rien ici ne surgit *ex nihilo* et appui est constamment pris, et reconnu, sur les analyses classiques d'un Aristote ou d'un Kant, d'un Descartes ou d'un Hegel. Mais avec le souci constant de re-penser ce qui nous est ainsi légué et de lui donner forme personnelle de cohérence inséparablement raisonnable et actuelle ; c'est *avec* tous les grands auteurs de la tradition que Weil s'exerce — et nous exerce — à penser. Et comment nier que n'apparaisse finalement une pensée vigoureusement originale, qui souligne bien à sa manière la problématique et la pertinence d'une notion que les Grecs nous ont transmise en l'élaborant dans leur contexte socio-culturel et qu'il nous revient donc de reprendre à nouveaux frais, en la confrontant à la nouveauté et aux exigences de notre monde ?

C'est sur ce dernier point que je souhaiterais terminer, de façon malheureusement — et inévitablement — trop allusive. On a pu récemment mettre le développement de "nos" sociétés modernes sous le signe de l'intensification d'une compétition concurrentielle, médiatique et culturelle non moins qu'économique, tournée en principe (?) vers le dépassement de chacun et de tous à l'intérieur de normes communes faisant droit à l'égalité (?) des sujets sociaux : c'est ainsi qu'André Gorz dégage une tendance des structures présentes à "encourager chaque membre à se renouveler et à se surpasser perpé-

tuellement dans la coopération compétitive avec les autres ; cette poursuite par chacun de l'excellence étant un but commun à tous". Gorz n'ignore d'ailleurs pas les contradictions d'une telle dynamique, où l'égalité n'est que "de principe" et où, surtout, "l'excellence" dont il est question ne définit, au mieux, qu'une compétence fonctionnelle. Il est permis de penser, en tout cas, que, pour leur survie même et pour mieux faire prévaloir les "richesses du possible" sur les "misères du présent"<sup>107</sup>, ces sociétés de compétitivité et de compétence qui sont les nôtres ne sauraient faire l'économie d'un sens renouvelé de la "vertu", de ses multiples facettes et singulièrement de sa pertinence éthico-politique ; la réflexion austère et vigoureuse d'un E. Weil pourrait sans doute les y aider.

---

<sup>107</sup> Gorz, A., *Misères du présent, richesse du possible*, Paris : Galilée, 1997, cité par F. Galichet, *L'éducation à la citoyenneté*, Paris : Anthropos, 1998, p. 175.